

ISSN 1897-7618

SŁOWO KRZYŻA

10(2016)

WARSZAWA

SŁOWO KRZYŻA
ROCZNIK
POŚWIĘCONY TEOLOGII KRZYŻA
ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII PASJONISTÓW



10(2016)

WARSZAWA



Za zezwoleniem Władzy Kościelnej
o. Łukasz Andrzejewski Prowincjał Pasjonistów

Miejsce i data wydania: Warszawa 2016

Nazwa i adres wydawcy: Polska Prowincja Pasjonistów,
ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa

Katedra Teologii Krzyża i Duchowości Pasyjnej
przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela,
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa

Adres Redakcji: ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa

Bieżąca numeracja: 10(2016)

Rada naukowa: ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM);
o. prof. dr hab. Józef Kulisz (UKSW); o. prof. dr hab. Ireneusz Ledwoń;
prof. dr hab. Krzysztof Ożóg (UJ); ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina (PWTW);
ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży (UAM); ks. prof. dr hab. Piotr Tomasiak (UKSW);
ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW)

Recenzenci naukowci: ks. prof. dr hab. Janusz Kręcidło;
ks. prof. dr. hab. Stanisław Urbański; ks. dr hab. Dariusz Dogondke

Skład redakcji: Tomasz R. Gałkowski CP (redaktor działu „Męka Jezusa w kulturze”),
Tomasz M. Herbich (sekretarz redakcji), Waldemar Linke CP (redaktor naczelny,
redaktor działu „Męka Jezusa w Teologii i Biblii).

Skład: Bogusław Spurgjasz

Projekt okładki: Dobrosław Wierzbowski

Okładka i strona tytułowa: Małgorzata Kruszyna

Redakcja językowa: Monika Baranowska

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:
Sowa Sp. z o.o., ul. Raszyńska 13, 05-500 Piaseczno



Bibia i Teologia Krzyża

ADAM DYNAK

Jezus i Herod – spotkanie, do którego nie doszło.

Lektura Łk 23, 6-12

Nawet bardzo powierzchowna lektura trzeciej Ewangelii pozwala zauważyć, że zawiera ona najwięcej materiału własnego, który nie posiada odnośników w pozostałych ewangeliiach synoptycznych: około 530 wersetów (odpowiednio: Mt – około 330 i Mk – około 30)¹. Zestawienie tekstów paralelnych pokazuje tendencje redaktorskie i zainteresowania teologiczne danego ewangelisty. Dotyczy to wszystkich ewangelii synoptycznych, ale szczególnie Ewangelii według św. Łukasza. Co ciekawe, oryginalne fragmenty tej Ewangelii są najbardziej znane wśród czytelników Pisma Świętego. Zachwycają swoją treścią, pięknym stylem, wartością teologiczną, ale jednocześnie prowokują szereg pytań odnośnie do ich historii przed utwale- niem na kartach Pisma Świętego, co niejako automatycznie prowadzi do pytania o historyczność opisanego wydarzenia. Brak potwierdzenia ze strony pozostałych Ewangelii i wyraźne przesłanie teologiczne rodzi wśród interpretatorów podejrzenie o ahistoryczność tych opowiadań. Problem ten nabiera szczególnego znaczenia w trzeciej Ewangelii również z tego powodu, że Łukasz, jako ewangelista, pretenduje do roli solidnego historyka, który wydarzenia związane z osobą Jezusa z Nazaretu stara się ukazać w kontekście historii powszechnej, zarówno w zasięgu lokalnym, jak i nieco szerszym. Klasycznym przykładem zasygnalizowanej kwestii jest opis przesłuchania Jezusa przez Heroda Antypasa w opisie męki. Scena ta została przekazana jedynie przez trzeciego ewangelistę (Łk 23,6-12). Niniejszy artykuł będzie próbą udziału w dyskusji na temat perykopy Łk 23,6-12. Postaramy się ustosunkować do kwestii faktyczności tego opowiadania. Zwrócimy także uwagę na teologiczne przesłanie tej oryginalnej relacji Łukasza.

¹ S. MĘDALA, *Ewangelie synoptyczne*, red. J. Frankowski, WMWKB 8, Warszawa 2006, s. 43-44; por. A. LÄPPLE, *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, Warszawa 1986.

1. Historyczność opowiadania Łk 23,6-12

W historii egzegezy perykopa Łk 23,6-12 spotykała się z bardzo krytyczną oceną ze strony uczonych. Wśród najbardziej znanych kontestatorów należy wymienić Dibeliusa, Bultmanna, Klostermanna i Schneidera, którzy całkowicie odmawiali jej historyczności. Według tych badaczy, Łukasz nie posiadał żadnych konkretnych informacji na temat pobytu Jezusa u Heroda Antypasa, dlatego perykopa jest wyłącznie jego dziełem redakcyjnym i została wkomponowana w opis męki Jezusa wyłącznie dla celów teologicznych². Wymienieni krytycy reprezentują nurt radykalnej krytyki, który należy już raczej do przeszłości, jednak w interesującej nas kwestii posiadają swoich kontynuatorów, którzy utwierdzają, że w solidnej historycznej rekonstrukcji męki Jezusa należy pominąć przesłuchanie przez Heroda Antypasa, jako literacko-teologiczny twór Łukasza³.

Przegląd literatury odnośnie do interesującego nas tematu pokazuje, że całkowite kwestionowanie historyczności przesłuchania Jezusa przez Heroda Antypasa nie posiada dzisiaj wielu zwolenników. Znaczna większość egzegetów nie odrzuca zupełnie i kategorycznie historyczności Łk 23,6-12. Wśród nich po jednej stronie zajmują miejsce badacze, którzy za pewne historycznie uznają jedynie to, że Herod w jakiś sposób uczestniczył w procesie Jezusa, że Piłat i Herod byli jednego zdania odnośnie do osoby Jezusa i co najwyżej istniały złe stosunki pomiędzy nimi⁴. Bliżej tej flanki plasują się ci, którzy, jakkolwiek nie kwestionują otwarcie historyczności opowiadania, to jednak dostrzegają w nim bardziej realizację celów teologicznych niż przekazanie faktów z ostatniego dnia ziemskiego życia Jezusa. Dla jednych opowiadanie to zostało przygotowane przez Łukasza poprzez występujące wcześniej liczne relacje o Herodzie, a potem niejako sfinalizowane w Dz 4,25-30, gdzie Łukasz ponownie wraca do tematu udziału Heroda i Piłata w osądzeniu Jezusa na śmierć⁵. Dla innych opowiadanie pełni rolę dowodu na wypełnienie się w osobie Jezusa starotestamentalnych prorocstw. Chodzi przede wszystkim o wypowiedź z Ps 2,2: *Powstali królowie ziemi i sprzymierzyli się książęta przeciw Panu i Jego pomazańcowi*. Perykopa byłaby więc swego rodzaju midraszem do Ps 2,2⁶. Jeszcze inni utwierdzają, że dzięki temu opowiadaniu Łukasz chciał jeszcze bardziej zaakcentować odpowiedzialność liderów żydowskich za śmierć Jezusa, ukazaną w niewinniających orzeczeniach Piłata i Heroda⁷. Po przeciw-

² F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12-24*, NKB NT III/2, Częstochowa 2012, s. 514; por. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, NIGTC, Michigan 1978, s. 854.

³ W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 2002, s. 243; por. M. WOLTER, *Das Lukas-evangelium*, HNT 5, Tübingen 2008, s. 741.

⁴ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology in Luke's Account of Jesus before Herod Antipas*, Bb 66(1985), s. 363.

⁵ H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, KEK 1/3, Göttingen 102006, s. 697.

⁶ B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, Kraków 2002, s. 256.

⁷ C.F. EVANS, *Saint Luke*, NTC, London-Philadelphia 1990, s. 851.

ległej stronie zajmują miejsce zwolennicy całkowitej historyczności każdego elementu we fragmencie Łk 23,6-12. Do tej grupy należą przede wszystkim autorzy literatury popularno-naukowej⁸. Choć w tym ostatnim przypadku nie zawsze mamy do czynienia z podejściem naukowo-krytycznym, to jednak nie można lekceważyć tego rodzaju literatury, ponieważ jej autorzy wysuwają niekiedy dosyć ciekawe spostrzeżenia.

Wokół kwestii historyczności przesłuchania Jezusa przez Heroda (Łk 23,6-12) toczy się dyskusja. Jej uczestnicy posługują się argumentami za i przeciw, które zasługują na uwagę i które mogą stanowić punkt wyjścia dla rozważań teologicznych. Wśród wielu racji wysuwanych przeciw historyczności tej sceny⁹, wydaje się, że najbardziej zasługującym na uwagę jest fakt zupełnego milczenia na ten temat ze strony pozostałych Ewangelii. Bądź co bądź, zaprowadzenie Jezusa przed sąd Heroda Antypasa nie było jakimś mało znaczącym epizodem, umykającym uwadze świadków. Z drugiej zaś strony, wydaje się niemożliwością, aby Łukasz pretendujący do roli rzetelnego historyka, nawet jeżeli nie jest to historiografia w naszym rozumieniu¹⁰, posłużył się fikcją literacką w tak ważnym wydarzeniu. Owszem, jego historyczne podejście pełni niekiedy rolę służebną wobec założeń teologicznych, ale nie jest to równoznaczne z uprawianiem fikcji literackiej. Zaistniała sytuacja stwarza więc swoiste napięcie w interpretacji tej perykopy, zachęcając, wręcz prowokując do poszukiwań tajemniczego styku historii i teologii w omawianej perykopie.

W związku z pojawieniem się pytań i wątpliwości wynikających z samego faktu istnienia perykopy Łk 23,6-12 a także jej treści, warto postawić pytanie o źródła, którymi mógł posłużyć się Łukasz dla opisanego wydarzenia. Kwestia źródeł ściśle wiąże się z tematem historyczności opowiadania. Uczeni, którzy przyjmują wydarzenie za historyczne, mówią o jakimś dodatkowym, oddzielnym, zewnętrznym materiale, który posiadał ewangelista. Być może istniała dodatkowa, najprawdopodobniej młodsza tradycja pierwotnego Kościoła na temat pasji¹¹. Wskazuje się również na wspomnianych przez Łukasza Joannę, żonę Chuzy, za-

⁸ V. MESSORI, *Umieszczony pod Ponckim Piłatem?*, Kraków-Niepokalanów 1996, s. 137-160; V. LOUPAN, A. NOËL, *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, Kraków 2010, s. 315-326.

⁹ Osiem najczęściej spotykanych argumentów za pochodzeniem sceny od Łukasza, choć nie są to jeszcze wszystkie, zebrał w swoim komentarzu D.L. BOCK: 1) Łk 23,8 wynika z treści Łk 9,9; 2) Już wcześniej była mowa o pragnieniu Heroda, by zobaczyć Jezusa (Łk 9,7-9); 3) Podobieństwo stawiania pytań i milczenia jak u Mk 15,3-5; 4) Łk 23,9-10 jak u Mk 15,3-5; 5) Łk 23,11 to powtórzenie Mk 15,16-20; 6) Łk 23,11 jest szablonem Łk 22,63-64 założonym już w Łk 18,32; 7) Pogarda ze strony Heroda opisana podobnie jak w Dz 4, 11; 8) Przyjaźń Heroda i Piłata odzwierciedla Dz 4, 24-28. Zob. D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, BECNT, Michigan 1996, s. 1815-1816.

¹⁰ W.J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, Warszawa 2000, s. 401-402; por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 241.

¹¹ J. NOLLAND, *Luke 18:35 - 24:53*, WBC 35c, Dallas 1993, s. 1121; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 513; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 421; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, t. 1-2, Neukircher 2004, s. 928.

rządcy Heroda (Łk 8,3) i Manaena, który wychowywał się razem z tetrarchą Herodem (Dz 13,1). Postaci te mogły dostarczyć Łukaszowi informacji na temat spotkania Heroda z Jezusem¹².

Joanna i Manaen zasługują oddzielnej uwagi. W przypadku Joanny, wydaje się, że Łukasz celowo mówi o jej koneksjach rodzinnych. Wiąże się to z jego szczególnym zainteresowaniem osobą Heroda Antypasa. Wzmianka o tym, że jej mąż był urzędnikiem tetrarchy (Łk 8,3), podkreśla jej szczególne znaczenie w gronie idących za Jezusem. Kwestią otwartą pozostaje, czy Joanna była już wdową, czy też pozostawiła męża, by pójść za Nauczycielem z Nazaretu¹³. Od strony teologicznej wzmianka wyraża uniwersalizm trzeciej Ewangelii¹⁴, ale ma też znaczenie dla kwestii źródeł wykorzystanych przez ewangelistę. Łukasz nie podaje bliższych informacji na temat statusu i kompetencji Chuzy. Nie wiemy, czy swoje stanowisko pełnił na dworze Antypasa, czy też zarządzał którąś z jego posiadłości. Skoro jednak został wspomniany przez ewangelistę, to należy raczej przyjąć pierwszą ewentualność. Choć nie mamy do końca pewności, czy był świadkiem przesłuchania Jezusa przez Heroda, to jednak z pewnym prawdopodobieństwem możemy to założyć.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa z Manaenem, wspomnianym w Dz 13,1. Można spotkać się z hipotezą, że od niego, jako członka wspólnoty chrześcijańskiej w Antiochii Syryjskiej, Łukasz posiadał informacje na temat Joanny, żony zarządcy u Heroda¹⁵. Twierdzenie to wydaje się mało przekonujące, ponieważ co innego mówi Ewangelia (Łk 8,3). Ponadto, znacznie ogranicza, wręcz wyklucza Joannę jak źródło informacji dla Łukasza. Joanna o wiele bardziej niż Manaen może być przyjęta jako źródło informacji, na podstawie których ewangelista przekazał nam scenę przesłuchania Jezusa przed Herodem Antypasem. Łukasz, wspominając o tym, że Manaen wychowywał się razem z tetrarchą Herodem, używa greckiego terminu *su,ntrofoj*, który wskazuje na bardzo bliskie relacje i może nawet oznaczać brata mlecznego¹⁶. Ten fakt pozwala niektórym przypuszczać, że Manaen był synem mamki Heroda Antypasa¹⁷. Według E. Dąbrowskiego, Łukasz,

¹² J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, PNTC, Michigan-Nottingham 2015, s. 667; por. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes (X-XXIV)*, AB 28a, New York-Auckland 1985, s. 1479; D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1817; M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza 13,1 - 24,53*, DKNT 3b, Tarnów 2008, s. 257; V. LOUPAN, A. NOËL, *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, s. 318.

¹³ E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2010, s. 111.

¹⁴ R.J. KARRIS, *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: KKB, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1069.

¹⁵ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarz, ekskursy*, Radom 2005, s. 160.

¹⁶ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 587; por. *σύντροφος*, w: *Słownik grecko-polski*, t. IV, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s. 238; O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015, 936.

¹⁷ W. DE BOOR, *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1983, s. 234; por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-*

nazywając Manaena σύντροφος, stawia go w szeregu młodzieńców wychowujących się na hellenistycznych dworach razem z młodym księciem i nierzadko pozostających później przy jego osobie¹⁸. Nie mamy jednak pewności czy Manaen znajdował się w otoczeniu Heroda Antypasa w Wielki Piątek 30r. po Chr. *De facto*, w Dz 13,1 Łukasz mówi o relacjach Manaena i Antypasa w ich dzieciństwie, czy w młodości¹⁹. Gdyby Łukasz chciał uczynić aluzję do pobytu Manaena na dworze Heroda, kiedy ten ostatni sprawował rządy tetrarchy, z pewnością uczyniłby to inaczej. Wzmianka w Dz 13,1 pokazuje, jakie osoby należały do wspólnoty prężnego Kościoła w Antiochii. Jeżeli Manaen był źródłem informacji dla Łukasza, to bardziej na temat osobowości Heroda, jego charakteru, niż odnośnie do wydarzenia przedstawionego w Łk 23,6-12.

To wszystko co zostało dotychczas powiedziane, chociaż zasługuje jedynie na miano hipotezy, w jakimś stopniu zbliża nas do udzielenia odpowiedzi na pytanie o brak tej relacji w pozostałych Ewangeliach. Prawdą jest, że Marek mało interesował się osobą Heroda Antypasa i niejednokrotnie pomija szczegóły dotyczące tej postaci. W zasadzie bardziej szczegółowo opisał jedynie męczeństwo Jana Chrzciciela (Mk 6,14-29). Ten brak zainteresowania mógł również dotyczyć relacji o męce Jezusa, chociaż trudnym do zrozumienia wydaje się to, że mógł obojętnie przejść obok tak ważnej sceny z historii męki. Raczej należy odrzucić wersję, że Marek znał to wydarzenie, ale świadomie nie przyjął go do swojej relacji o męce z sobie tylko znanych przyczyn. Bardziej prawdopodobnym jest to, iż tego wydarzenia nie zarejestrowała tradycja znana Markowi. Istnienie innej tradycji, nie znanej Markowi, a z nim także Mateuszowi, z którą spotkał się Łukasz, wydaje się najlepiej, choć niedoskonale, wyjaśniać nieobecność tej sceny w pozostałych Ewangeliach.

2. Delimitacja tekstu

Tocząca się debata odnośnie do fragmentu Łk 23,6-12, dotyczy nie tylko jego historyczności, ale zahacza również o granice perykopy. W komentarzach i opracowaniach spotykamy najczęściej dwa warianty delimitacji opowiadania o spotkaniu Jezusa z Herodem w ramach opowiadania o męce Jezusa według Ewangelii Łukasza: 23,6-12 i 23,8-12, choć niektórzy stawiają pytanie, czy z powodu płynności narracji, nie należałoby widzieć początku perykopy w 23,4²⁰.

-kulturowy do Nowego Testamentu, Warszawa 2000, s. 265.

¹⁸ E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 2008, s. 331.

¹⁹ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31, New York 1998, s. 496.

²⁰ R.E. Brown, *The Death of Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, t. 2, New York 1993, s. 761.

W niektórych edycjach Biblii²¹, a także w podejściu autorów komentarzy, perykopa ta w ogóle nie posiada swojej autonomii, będąc częścią sekcji: proces Jezusa przed Piłatem²².

Najczęściej spotykane granice perykopy to 23,6-12, ale można również spotkać wariant 23,8-12. Zwolennicy tej drugiej wersji²³ argumentują, że właściwe spotkanie Jezusa z Herodem rozpoczyna się dopiero od 23,8, natomiast wersety 23,6-7 od strony narracji należą jeszcze do sceny sadu Jezusa przed Piłatem i stanowią – co najwyżej – przygotowanie do sceny przesłuchania przed Herodem²⁴. Rzeczywiście, sama scena obecności Jezusa przed Herodem rozpoczyna się od 23,8, ale perykopa pozbawiona dwóch wcześniejszych wersetów (6-7) zawisa niejako w powietrzu, stając się niezrozumiałą. Aby tego uniknąć, należy rozszerzyć ją przynajmniej o werset 23,7. Poza tym, chcąc do końca być wiernym logice, która nakazuje wiedzieć początek perykopy w 23,8, należałoby wtedy usunąć z perykopy werset 23,12, który również, ściśle mówiąc, nie traktuje już o pobycie Jezusa przed Herodem. Tymczasem werset ten nie tylko zamyka relację o tym wydarzeniu, ale jest również nośnikiem teologii tego fragmentu, na co zwracają uwagę komentatorzy i o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części naszych rozważań. Nie można również zgodzić się na propozycję, aby początek perykopy przyjąć już w 23,4, ponieważ konsekwentnie należałoby widzieć jej koniec przynajmniej w 23,15. Owszem, tak szeroka jednostka tekstu wyraźnie akcentowałyby teologię niewinności Jezusa, ale ze szkodą dla samego spotkania Jezusa i Heroda jako wydarzenia. W związku z powyższym, w naszym artykule przyjmujemy wersety 23,6-12 jako granice interesującej nas perykopy.

Jeżeli chodzi o strukturę fragmentu Łk 23,6-12, to płynna narracja wydarzenia powoduje, że jest ona dosyć prosta i przejrzysta, dlatego też w komentarzach i opracowaniach nie spotyka się jakichś bardziej oryginalnych propozycji odnośnie do tej kwestii. Modelowym wariantem jest podział na cztery segmenty: 1) wysłanie Jezusa do Heroda (23,6-7); 2) milczenie Jezusa w odpowiedzi na pytania Heroda (23,8-9); 3) oskarżanie i wyszydzanie Jezusa ze strony otoczenia (23,10-11); 4) odesłanie Jezusa do Piłata (23,12)²⁵. Niektórzy autorzy bardziej detalizują podział perykopy²⁶. Wydaje się, że w przypadku tego fragmentu można zaproponować strukturę koncentryczną, niejednokrotnie spotykaną w trzeciej Ewangelii:

²¹ Na gruncie polskim tak czynią *Biblia Poznańska* i *Biblia Paulistów*.

²² H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, s. 695; por. D. GOODING, *Według Łukasza. Nowe spojrzenie na trzecią Ewangelię*, Poznań 1992, s. 365-366; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, SPS 3, Minnesota 1991, s. 363-364.

²³ Na uwagę zasługuje fakt, że za tą opcją stoją wręcz jednogłośnie polscy bibliści, którzy zajmują się tym tematem, wbrew egzegezie zachodniej, preferującej opcję 23,6-12.

²⁴ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 514; por. H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 375.

²⁵ D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1817.

²⁶ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 927; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza*

a. Przyczyna (23,6-7a)

b. Wysłanie (23,7b)

c. Pobyt (23,8-11a)

b'. Odesłanie (23,11b)

a'. Skutek (23,12)

W ten sposób zarysowana struktura perykopy stawia w centrum opowiadania samo spotkanie Jezusa i Heroda. Schemat ten wydaje się także udzielać odpowiedzi na często pojawiające się w dyskusjach uczonych pytanie: dlaczego Piłat zdobył się na gest, by odesłać Więźnia do Heroda? Nie jest to jednak wyczerpująca odpowiedź odnośnie do tego pytania, co pokaże analiza perykopy. Zaproponowana struktura posłuży nam jako konstrukcja do dalszych rozważań nad zawartością i teologicznym znaczeniem fragmentu Łk 23,6-12.

3. Przyczyna wysłania 23,6-7

W niniejszym rozdziale zajmiemy się tym, co poprzedziło najważniejszy element opowiadania, wyakcentowany w zaproponowanej strukturze perykopy. Pierwsza część (ww. 6-7a) dotyczy decyzji Piłata odnośnie do odesłania oskarżonego Jezusa na przesłuchanie do Heroda Antypasa. Z części tej wynikają przynajmniej dwa pytania: Jakimi motywami kierował się Piłat, odsyłając oskarżonego Jezusa do Heroda? Czy w świetle prawa rzymskiego i norm lokalnych Judei mógł coś takiego uczynić?

Przyjmuje się, że Herod Antypas przybywał na główne święta żydowskie do Jerozolimy. Józef Flawiusz tak pisze: „Witeliusz (...) z tetrarchą Herodem i przyjaciółmi udał się do Jerozolimy, aby tu, ponieważ właśnie zbliżało się święto żydowskie, złożyć Bogu ofiarę” (Ant. XVIII, 5,3)²⁷. Wypowiedź ta nie posiada dla nas zbyt wielkiej wartości. Wspomnianej wizycie tetrarchy w Jerozolimie na święto Paschy towarzyszyły określone okoliczności, które ją niejako wymogły. Z jednej strony wcale nie musi to wskazywać na regularne i systematyczne pielgrzymowanie galilejskiego księcia na Górę Syjon. Niemniej jednak informacja przekazana przez Flawiusza pozwala przynajmniej założyć, iż tetrarcha Herod przybywał do Jerozolimy na Paschę również wtedy, kiedy nie musiał towarzyszyć przedstawicielom Rzymu. Można natomiast dyskutować nad intencjami tetrarchy-pielgrzyma. Raczej trudno zgodzić się z tym, że kierowała nim pobożność. Zresztą, sytuacja była o tyle skomplikowana dla samego Antypasa, że pochodząc od ojca Idumejczyka i matki Samarytanki, w rzeczywistości nie mógł po żydowsku przeżywać Paschy. Trudno zgodzić się z twierdzeniem M. Bednarza, że Herod „czuł się Żydem

12-24, s. 514.

²⁷ J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962.

i to właśnie sprawiło, że na uroczystość Paschy przybył do Jerozolimy i znajdował się w gronie pielgrzymów²⁸. Również należy odrzucić pogląd głoszący, że Herod przybywał na święta do Jerozolimy, aby osobiście czuwać i nie dopuścić do buntu ze strony licznie przybywających tam galilejskich pielgrzymów, przejawiających mocne tendencje rewolucyjne²⁹. Na pewno nie leżało to w jego kompetencjach, co więcej, jego obecność w Jerozolimie podczas święta Paschy nie budziła najlepszych emocji wśród żydowskich pielgrzymów. Dla prawowiernych Żydów Herod Antypas był bardziej tyranem i gorszącym grzesznikiem, niż członkiem narodu wybranego. „Pochodzenie i status Heroda czyniły go bardziej rzymskim urzędnikiem, niż Żydem”³⁰. Faktem jest, że za blisko czterdzieści lat sprawowania przez niego rządów w Galilei, nie było żadnej rewolty przeciw Rzymianom³¹. Ostatecznie, w interesującym nas przypadku Antypasem kierowały raczej motywy polityczne. Tak czy inaczej można założyć, że pojawiał się w stolicy podczas największych świąt żydowskich. Konsekwentnie, mógł więc przybyć tam również na Paschę 30 r. po Chr. Od tej strony opisywane przez Łukasza wydarzenie w Łk 23,6-12 wpisuje się w realia historyczne.

Istnieje ogólne przekonanie, że Herod, kiedy przybywał do Jerozolimy, zatrzymywał się w pałacu władców hasmonejskich, położonym na wzgórzu Akra. Przekonanie to opiera się na informacjach Józefa Flawiusza, który podaje, że tam właśnie zatrzymywała się rodzina Heroda podczas pobytu w Jerozolimie (Ant. XX,8,11; Bel. II,16,3³²). Herod Antypas nie mógł korzystać z rezydencji swego ojca Heroda Wielkiego, ponieważ tam, najprawdopodobniej zatrzymywał się Piłat, przybywając do Jerozolimy, aby czuwać nad porządkiem w czasie świąt³³, choć są również głosy za twierdzą Antonia³⁴. Jeżeli więc Piłat zatrzymał się w rezydencji Heroda Wielkiego, a tetrarcha w pałacu Hasmoniuszów, to pomiędzy tymi dwoma miejscami istniała bardzo bliska odległość, która pozwalała na „wędrowanie” z więźniem tam i z powrotem. Również ten aspekt sytuacji nie sprzeciwia się uznaniu wydarzenia za historyczne.

Trudniejszą do wyjaśnienia pozostaje redakcyjna wstawka Łukasza sugerująca, iż w danym momencie Jezus podlegał jurysdykcji Heroda. Jeszcze dziwniejszym pozostaje to, iż sam Piłat uznaje taki stan rzeczy. Od razu, należy przypomnieć, że na terenie Judei, a więc także w Jerozolimie, Piłat był przedstawicielem Rzymu pełniący rolę namiestnika. Posiadał wyznaczony mu zakres kompetencji, z którymi nie musiał z nikim się dzielić, tym bardziej z Herodem Antypasem.

²⁸ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza*, Tarnów 2008, s. 258.

²⁹ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 673.

³⁰ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 361.

³¹ R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 763.

³² J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, Poznań 1980.

³³ W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 229-230.

³⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, s. 1482.

Badacze są raczej zgodni co do tego, że Piłat, odsyłając Więźnia do Heroda, czynił to z własnej woli i nie wykraczał poza przysługujące mu kompetencje. Zresztą, na przestrzeni dwóch pierwszych wieków prawo rzymskie ulegało wielokrotnym korektom, dlatego nie można powiedzieć nic pewnego w interesującej nas kwestii³⁵.

Syn Heroda Wielkiego, jako tetrarcha, sprawował władzę z łaskawości Rzymu nad terytorium Galilei i Perei w Zajordaniu. Odnosnie do Judei nie posiadał żadnych kompetencji, tym bardziej nie miał ich w Jerozolimie. Jeżeli tam przebywał, to tylko gościnnie, tolerowany przez namiestnika, z którym relacje nie były najlepsze. Dotyczy to nie tylko Piłata, ale również jego poprzedników, co znajduje potwierdzenie w źródłach pozabiblijnych. Część badaczy powołując się na Flawiusza wskazuje, iż Herod Wielki otrzymał od cesarza prawo „żeby mógł ściągnąć zbiegłego przed nim człowieka nawet z miasta nie podlegającego jego rządowi” (Bell. I,24,2). Chodziłoby więc o prawo ekstradycji, które Herod Wielki mógł przekazać swojemu synowi³⁶. Niektórzy jednak sądzą, że Antypas nie otrzymał od swego ojca prawa ekstradycji³⁷.

Nie podlega żadnej wątpliwości to, że Jezus był Galilejczykiem poprzez pochodzenie i wychowanie. Nazywanie Go w ten sposób jest zupełnie poprawne³⁸, choć niektórzy twierdzą, że w tym kontekście nazwanie Jezusa Galilejczykiem mogło sugerować Jego powiązania z ruchem zelockim, bardzo aktywnym w Galilei³⁹. Nawet jeżeli tak było, to w interesującym nas przypadku proszącym o wydanie Jezusa nie był Herod, jak i przedmiotem oskarżenia nie było przestępstwo, którego Jezus dopuściłby się na terenie podlegającym władzy Heroda, nawet jeżeli oskarżyciele wspominają Galileę jako początkowy etap działalności Jezusa (23,5), nie mówiąc już o tym, że Jezus nie uciekał, ani nie ukrywał się przed nim⁴⁰. Jezus był wysłany do tetrarchy z inicjatywy Piłata. Tak więc nie może być tutaj mowy o ekstradycji, wbrew twierdzeniom niektórych uczonych⁴¹. Powyższe, skądinąd powszechnie znane informacje prowadzą do wniosku, że gest Piłata był wynikiem jego osobistej, świadomej decyzji, wynikającej z takich czy innych zamiarów. Dlaczego więc namiestnik postąpił w ten sposób?

³⁵ C.F. EVANS, *Saint Luke*, s. 849.

³⁶ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 506. Por. L. MORRIS, *Luke*, TNTC 3, Michigan 1995, s. 350; V. MESSORI, *Umęczon pod Ponckim Piłatem*, s. 151.

³⁷ J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1123.

³⁸ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 855; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 928; J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1123.

³⁹ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 673.

⁴⁰ Innego zdania jest J.B. Tayson, który poświęcił cały artykuł, starając się wykazać, odwołując się do Ewangelii Marka, iż Jezus znaczną część swojej publicznej działalności przewodził ukrywając się przed czyhającym na Jego życie Herodem Antypasem. Zob. J.B. TAYSON, *Jesus and Herod Antipas*, JBL 79 (1960), s. 239-246.

⁴¹ Przykładowo: C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 178; por. *Herod Antypas*, w: LB, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2001, s. 275.

Odnosnie do ostatniego pytania, komentatorzy podają różne odpowiedzi. Jedna z opinii głosi, że Piłat w ten sposób pragnął pozbyć się problemu, uniknąć odpowiedzialności i niepożądanego konfrontacji z Sanhedrynem⁴². Być może, znając nienajlepsze relacje między Herodem i Sanhedrynem, Piłat liczył na to, że tetrarcha zlekceważy żądania Najwyższej Rady i uwolni Jezusa, który nie popełnił żadnego przestępstwa⁴³. Z tymi opiniami można jak najbardziej zgodzić się, ale tylko w aspekcie socjalno-politycznym. Z pewnością namiestnik nie kierował się racjami etycznymi. Należy przyjąć, że Piłat z racji swojego urzędu posiadał informacje o działalności Jezusa i o Jego popularności wśród ludu. Nawet, jeżeli większa część działalności Jezusa przebiegała w Galilei, to przecież Galilejczycy licznie pielgrzymowali na Paschę do Jerozolimy. Piłat musiał brać pod uwagę, że wśród tłumów przybyłych na święto było wielu zwolenników Jezusa z tamtych terenów. Ponadto, Piłat nie mógł nie wiedzieć o incydencie sprzed kilku dni w świątyni (Łk 19,45-48), który niewątpliwie świadczył o wielkim autorytecie Nauczyciela z Nazaretu także w Jerozolimie. Do tego należy dodać nadzwyczajny upór kapłanów świątynnych, bezwzględnie zmierzających do stracenia Jezusa. Wszystkie te fakty nakazywały Piłatowi zachować szczególną ostrożność, aby nie dopuścić do rozruchów podczas święta. Dlatego mógł skorzystać z możliwości, by zrzucić odpowiedzialność na inny czynnik władzy. Tutaj należy jednak zgodzić się z R.E. Brownem, że nie ma podstaw twierdzić, iż Piłat zakładał uniewinnienie Jezusa przez Heroda⁴⁴. Ponadto, słabością zaprezentowanego podejścia jest fakt, że w ostatecznym rozrachunku to jednak Piłat odpowiadał za porządek w stolicy i jeżeli liczył się z możliwością rozruchów z powodu tzw. „ruchu Jezusowego”, to przekazanie Więźnia Herodowi nie zwalniało go od tej odpowiedzialności. Niemniej jednak, chęć pozbycia się problemu jako motyw decyzji Piłata wydaje się wysoce prawdopodobna.

Inna z proponowanych hipotez, to chęć wciągnięcia Heroda w aferę⁴⁵. Biorąc pod uwagę napięte stosunki pomiędzy namiestnikiem i tetrarchą, o czym mowa w 23,12, nie można odmówić prawdopodobieństwa tej hipotezie. Nie można również wykluczyć i tego, że Piłat, wysyłając Jezusa do Heroda, grał na zwłokę, aby nie tylko nie poddać się naciskom ze strony Wysokiej Rady, nad wyraz uparcie dążącej do stracenia Jezusa, ale również jak najwięcej utargować dla siebie w zaistniałej sytuacji. Namiestnik wiedział, że kapłani chcą dopiąć swego jeszcze przed rozpoczęciem święta Paschy, a czasu pozostawało już niewiele, wysłała więc Więźnia do Heroda, aby jeszcze bardziej podnieść napięcie. Doprowadza tym samym kapłanów do stanu, w którym publicznie wyznają swoją zależność od

⁴² J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983, s. 422; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 511; M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza 13,1 - 24,53*, s. 257; D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1818.

⁴³ F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, Ząbki 2000, s. 238.

⁴⁴ R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 767.

⁴⁵ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 928.

Rzymu⁴⁶. Hipoteza ta o wiele lepiej mieści się w relacji Jana (J 19,15), ale też nie można jej zignorować odnośnie do relacji męki według Łukasza. Bardziej należałoby wziąć pod uwagę możliwość, że Piłat chciał w pewien sposób upokorzyć zadufanych w sobie członków Sanhedrynu, uzależniając los Jezusa od Heroda, którego władzy ci ostatni nie uznawali⁴⁷.

Z pewnością dwa ostatnie warianty są o wiele bardziej przemawiające niż przeciwstawna im wersja głosząca, że Piłat szukał rady i pomocy u Heroda, jako bardziej znającego problemy żydowskie⁴⁸, podobnie jak twierdzenie, że okazał w ten sposób szacunek tetrarsze⁴⁹. Nie można jednak wykluczyć tego, że Piłatem kierowała chęć nawiązania lepszych stosunków z tetrarchą Galilei. Wtedy gest Piłata można by potraktować co najwyżej jako komplement w kierunku Heroda⁵⁰. Z jednej strony przypadek Jezusa dobrze nadawał się do tego, ale równocześnie nie wydaje się, aby napięta sytuacja związana z przededniem Paschy i niezrozumiała presja ze strony kapłanów, stwarzały sprzyjające okoliczności dla odnawiania takim sposobem stosunków dyplomatycznych pomiędzy władcami.

Wszystkie przytoczone propozycje próbują wnikać w intencje Piłata wysyłającego oskarżonego Jezusa do Heroda Antypasa. Każda z nich zasługuje na uwagę, choć wszystkie osiągają jedynie stopień hipotezy. W rzeczywistości Łukasz nic konkretnego nie mówi na ten temat. Może więc rację ma M. Wolter twierząc, że oczekiwania Piłata w stosunku do Heroda pozostają kwestią otwartą, jako puste miejsce pozostawione dla interpretacji czytelników Ewangelii⁵¹.

Odnosnie do postanowienia Piłata, by odesłać oskarżonego Jezusa do Heroda (Łk 23,6-7), pojawia się kwestia literackiej zależności tego opowiadania od innych fragmentów biblijnych. Niejednokrotnie można spotkać się z twierdzeniem, że ewangelista stworzył tę perykopę, aby uwiarygodnić starotestamentalne proroctwo, zawarte w Ps 2,2: *Powstali królowie ziemi i sprzymierzili się książęta przeciw Panu i Jego pomazańcowi*. Wymiana więźnia pomiędzy Piłatem i Herodem to chrystologiczna wykładnia wspomnianego proroctwa⁵². Zwolennicy takiej interpretacji wskazują dodatkowo na ścisłą korespondencję pomiędzy perykopami z Łk 23,6-12 i z Dz 4,25-29. Rzeczywiście, w tym drugim tekście współdziałanie

⁴⁶ G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, Poznań 2006, s. 37; por. W. BARCLAY, *The Gospel of Luke*, Edinburgh 32001, s. 330; V. LOUPAN, A. Noël, *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, s. 316.

⁴⁷ V. MESSORI, *Umęczon pod Ponckim Piłatem*, s. 155.

⁴⁸ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 855.

⁴⁹ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 673.

⁵⁰ D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1818; por. L. MORRIS, *Luke*, s. 350; M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza 13,1 - 24,53*, s. 258; G. RICCOTTI, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2000, s. 623.

⁵¹ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 742.

⁵² C.F. EVANS, *Saint Luke*, s. 851; por. B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, s. 256; H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, s. 997; M. GALIZZI, *Jezus ofiarą władzy (Łk 19,29-24,53)*. *Ewangelia według św. Łukasza 3*, Warszawa 1989, s. 89-90; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, s. 368.

Piłata i Heroda przeciw Jezusowi odczytywane jest przez pryzmat Ps 2. Powyższa teoria posiada jednak słabe strony. Po pierwsze, związek Ps 2 z perykopą Łk 23,6-12 można dostrzec jedynie po wcześniejszej lekturze Dz 4,25-29. W przeciwnym razie jest on bardzo daleki, co najwyżej hipotetyczny⁵³. Ponadto, posiadamy dwa zupełnie odmienne wizerunki sędziów Jezusa: jeżeli w Ewangeliu obydwaj, Piłat i Herod, przynajmniej pośrednio, uznają niewinność Jezusa i Łukasz stara się to pokazać, o tyle w *Dziejach Apostolskich* są bezwzględnie uznani za winnych śmierci Jezusa. Kłóci się to z podejściem Łukasza, który raczej stara się życzliwie odnosić do Rzymu⁵⁴. Można zatem założyć, że fragmenty te pochodzą z dwóch różnych źródeł: odnośnie do spotkania Jezusa z Herodem Łukasz posiadał oddzielne informacje, o których ewentualnym pochodzeniu była już mowa, natomiast w Dz 4,25-29 do głosu dochodzi chrześcijańska tradycja, która z perspektywy czasu i w świetle starotestamentalnych proroctw (konkretnie poprzez wypowiedź Ps 2,2) oceniła wydarzenia Wielkiego Piątku.

Inny tekst, z którym niektórzy komentatorzy w sposób niewolniczy wiążą perykopę Łk 23,6-12, to relacja o przesłuchaniu Pawła przed rzymskim namiestnikiem Festusem i żydowskim królem Agryppą II (Dz 25,13-26,32). Rzeczywiście, istnieje wiele wspólnych elementów dla obydwóch fragmentów: wspólne wystąpienie czynników władzy rzymskiej i żydowskiej przeciw Jezusowi i Pawłowi; w obydwóch przypadkach urzędnik rzymski szuka pomocy u żydowskiego władcy; przypadkowe pojawienie się żydowskiego władcy w chwili pojawienia się problemu; w obydwu sytuacjach gwałtowny napór oskarżycieli; tu i tam ostatecznie nie zostaje wydany sprawiedliwy wyrok⁵⁵.

Rzeczywiście, takie podobieństwa istnieją, ale nie brak także różnic. W Ewangeliu sprawa ma zasięg ściśle lokalny, w przypadku Pawła chodzi o dużo większy masztab. Inaczej też są pokazane relacje pomiędzy urzędnikami: jeżeli w Ewangeliu opisany incydent wpływa na zmianę stosunków między Piłatem i Herodem, czyniąc je z wrogich przyjaznymi, o tyle w Dz 25 od początku pokazana jest przyjaźń pomiędzy Festusem i Agryppą⁵⁶. Poza tym trudno logicznie wytłumaczyć, dlaczego Łukasz miałby wykorzystać sąd Pawła przed Festusem i Agryppą - wydarzenie historyczne - aby stworzyć scenę przesłuchania Jezusa przez Heroda Antypasa. Można zatem przyjąć, że tak w jednym jak i w drugim przypadku, takie przesłuchanie miało miejsce, dlatego należy je potraktować jako wydarzenia zupełnie od siebie niezależne.

Pozostając w kręgu tego zagadnienia, pragniemy razem z licznymi komentatorami zwrócić uwagę na pewien niuans, który również może świadczyć o nie-

⁵³ J.A. FITZMYER, *The According Gospel to Luke*, s. 1479; por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 422.

⁵⁴ D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1816; por. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 855; M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 360.

⁵⁵ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 927.

⁵⁶ C.F. EVANS, *Saint Luke*, s. 850.

zależności literackiej wspomnianych fragmentów Łk 23,6-12 i Dz 25-26. Odnośnie do samego odesłania Jezusa do Heroda, ewangelista używa terminu ἀναπέμω - wysłać, tak samo, jak w Dz 25,21. W tym drugim przypadku termin ten wyraźnie sugeruje wysłanie więźnia od władzy niższej instancji do władzy wyższej instancji. Z całą pewnością nie można w ten sposób rozumieć użycia ἀναπέμω w Łk 23,7, ponieważ w tym konkretnym przypadku, to Piłat a nie Herod był wyższą instancją, nawet jeżeli normalnie władza namiestnika nie różniła się od tej, jaką posiadał Herod Antypas na swoim terytorium⁵⁷. W Łk 23,7 ἀναπέμω należy rozumieć jako termin czysto techniczny: *odsyłać*. To samo dotyczy użycia tego terminu dla wyrażenia powrotu Jezusa od Heroda do Piłata (23,11)⁵⁸.

4. Pobyt Jezusa u Heroda 8-11a

Jezus stanął przed Herodem. W tym miejscu znów powraca kwestia źródeł informacji. Dla niektórych autorów scena ta stanowi jeden z dowodów ahistoryczności wydarzenia. Brak jakiegokolwiek konkretnego pytania ze strony Heroda, brak także innych szczegółów, a jednocześnie dosyć barwny opis sugeruje, że opowiadanie jest jedynie literackim tworem Łukasza⁵⁹. Nie są to zbyt przekonujące argumenty. Brak szczegółów, zwłaszcza dialogu, może świadczyć o tym, że Łukasz nie posiadał mocnych świadectw na temat przekazanej sceny, ale jednocześnie ogólny opis, dlatego brak cytowania wypowiedzi któregośkolwiek z uczestników sceny, może świadczyć o solidności ewangelisty jako historyka⁶⁰. Jeżeli Łukasz sam wymyśliłby tę scenę, z pewnością miałaby ona więcej szczegółów do przekazania.

Herod, zgodnie ze świadectwem Łukasza, bardzo ucieszył się na widok Jezusa. Słyszał o Nim, od dawna chciał Go zobaczyć, spodziewał się ujrzeć jakiś znak dokonany przez Niego. Informacje te rodzą pytanie o stosunek Heroda Antypasa do Jezusa i Jego działalności. Chociaż scena zakończy się wzgardą i szyderstwami pod adresem Jezusa, to na podstawie tego nie można od razu ocenić, czy Herod był wrogo nastawiony do pochodzącego z jego terenów Jezusa. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przyjrzeć się tym fragmentom trzeciej Ewangelii, w których jest mowa o Antypasie. Jak już zostało powiedziane, Łukasz udziela mu stosunkowo dużo zainteresowania - siedem odniesień, które nie występują nigdzie więcej w Ewangeliach⁶¹.

⁵⁷ R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 763.

⁵⁸ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 855; por. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 742; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, s. 1481.

⁵⁹ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 353.

⁶⁰ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 515.

⁶¹ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 666.

Pierwszy raz w tej Ewangelii Herod, tetrarcha Galilei, zostaje wspomniany w Łk 3,1. Łukasz kreśli kontekst historyczny dla wystąpienia Jana Chrzciciela i wśród znanych postaci tamtej epoki wymienia również Antypasa. Ta wzmianka nie posiada dla nas zbyt wielkiego znaczenia, a jeżeli już, to jedynie w tym aspekcie, że Łukasz po raz pierwszy daje wyraz swoim zainteresowaniom tą postacią, co będzie miało kontynuację w dalszej narracji Ewangelii. O wiele ważniejsza jest następną informacją odnośnie do tej postaci (3,19), gdzie ewangelista bardzo zdawkowo nawiązuje do uwięzienia Jana Chrzciciela, którego dokonał Herod. Jak wiadomo, w przeciwieństwie do pozostałych synoptyków, Łukasz nie relacjonuje męczeńskiej śmierci Chrzciciela. Wartość informacji zawartej w Łk 3,19 polega na tym, że ukazany stosunek Antypasa do Jana Chrzciciela prowokuje pytanie o jego nastawienie do Jezusa.

Tej kwestii poświęcił cały artykuł J.B. Tayson, w którym dowodzi, że Herod był wrogo nastawiony do Jezusa i dążył do Jego likwidacji od momentu uwięzienia Jana Chrzciciela. Według Taysona Herod dostrzegał siłę i znaczenie ruchu Jezusowego, jako kontynuację działalności Jana Chrzciciela. Jezus wydawał się dla niego nie mniej groźny niż Chrzciciel. Dlatego po śmierci Jana Jezus jest zmuszony wycofać się z Galilei na ziemię pogańskie, aby uniknąć losu Jana (Mt 14,13). W tym duchu należy również pojmować informację: *...udał się w okolice Tyru. Wszedł do domu, ale nie chciał, aby ktokolwiek o tym wiedział* (Mk 7,24), a także brak wzmianki o uczniach w tej podróży Jezusa. Również ostrzeżenie skierowane do uczniów, aby strzegli się kwasu Heroda (Mk 8,15), ma wyrażać wrogie zamiary tego ostatniego⁶². Wszystkie przytoczone argumenty mają wskazywać na to, że Herod był wrogo nastawiony do Jezusa, dążył do Jego aresztowania i śmierci⁶³.

Rekonstrukcja wydarzeń i twierdzenia przytoczone przez Taysona wywołują kilka ciekawych spostrzeżeń, ogólnie jednak posiadają wiele słabych stron. Po pierwsze, Marek nic nie mówi o oddaleniu się Jezusa z terenów Galilei ze strachu przed Herodem. Wspomina o tym jedynie Mateusz (Mt 14,13), nie koniecznie sugerując wrogie zamiary Heroda względem Jezusa⁶⁴. Owszem, u Marka Jezus odpływa z uczniami na miejsce pustynne (Mk 6,32) po relacji o śmierci Jana Chrzciciela (Mk 6,14-29), ale ma to związek z odpoczynkiem uczniów po spełnionej misji (Mk 6,30-31) i oddzielenie się stałej wspólnoty Jezusa i Jego apostołów od tych, którzy tylko przejściowo byli adresatami Jego nauki⁶⁵, a nie ze zbrodnią Heroda, choć niektórzy komentatorzy nie wykluczają możliwości, że powracający

⁶² J.B. TAYSON, *Jesus and Herod Antipas*, s. 240-243.

⁶³ J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1124; por. J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 673; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 180; F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 239.

⁶⁴ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14-18. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB NT I/1, Częstochowa 2008, s. 43-44.

⁶⁵ A. MALINA, *Ewangelia według świętego Marka 1,1 - 8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB NT II/1, Częstochowa 2013, s. 400.

z misji uczniowie przynieśli Jezusowi informację o śmierci Jana Chrzciciela i wtedy usunięcie się z uczniami na inne miejsce miałoby podwójną przyczynę⁶⁶. Są to jedynie przypuszczenia. Marek nic o tym nie mówi. Nic nie wskazuje również na to, aby Jezus przez długi czas bez przerwy przebywał poza Galileą. Zarówno w Mk 7-8, jak i w Mt 14,13 została odnotowana duża mobilność Jezusa, która zawiera w sobie przebywanie po galilejskiej stronie Jeziora Genezaret (Mk 6,45.53; por. Mt 14,34; 15,29). Ponadto, w tej sekcji Ewangelii wspomniani są faryzeusze, których obecność na ziemiach pogańskich jest trudna do wytłumaczenia (Mk 7,1; por. Mt 15,1). Także kontekst wypowiedzi Jezusa na temat kwasu Heroda (Mk 8,15) domaga się innej interpretacji niż ta, którą zaproponował Tayson⁶⁷. Gdyby rzeczywiście Herod Antypas był wrogo nastawiony do Jezusa i chciał Go zgładzić, to mógł to osiągnąć bez większych trudności. Ponadto, ewangeliści z pewnością powiedzieliby dużo więcej na temat niebezpieczeństwa grożącego Jezusowi od tej strony.

W pewnym sensie wydaje się czynić to Łukasz: *...przyszli jacyś faryzeusze i powiedzieli Mu: Wyjdź stąd i oddal się, gdyż Herod chce Cię zabić* (Łk 13,31). Część egzegetów uważa, że faryzeusze występują tutaj jako przyjaciele Jezusa i ich ostrzeżenie jest szczerym⁶⁸. Inni są przeciwnego zdania⁶⁹. Istnieje też opcja pośrednia, według której faryzeusze byli wysłannikami samego Heroda, który dzięki ich mediacji chciał się pozbyć problemów w Galilei⁷⁰. Wydaje się, że ostatni z wariantów należy odrzucić. Informacje, które posiadamy na temat Heroda Antypasa nie pozwalają widzieć w nim kogoś zdolnego do tak subtelnych gestów. Wydarzenie z Janem Chrzcicielem jest aż nadto wymowne. Trudno również przyjąć szczerą intencję faryzeuszów ostrzegających Jezusa. Kontekst tego wydarzenia wydaje się temu przeczyć. Opis uzdrowienia kobiety w szabat (Łk 13,10-17) zawiera w sobie konflikt Jezusa z faryzeuszami. Podobny konflikt widzimy w kontekście następującym, również w perykopie o uzdrowieniu w szabat (Łk 14,1-6). Trudno zgodzić się z tym, że postawa faryzeuszy ukazana w kontekście tak poważnych spięć z Jezusem, emanowała przyjaznym nastawieniem względem Niego. Przeczy temu również informacja przekazana w Łk 9,9 o tym, że Herod pragnął zobaczyć Jezusa⁷¹. Także, nazywając go lisem, Jezus wskazuje na jego chytryść, a nie na

⁶⁶ F. SIEG, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, część II* (Mk 4,35-9,13), Pelplin 2008, s. 86.

⁶⁷ A. MALINA, *Ewangelia według świętego Marka 1,1 - 8,26*, s. 459; por. F. SIEG, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, część II*, s. 154-157; por. H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, KTPBT I.1, Poznań 2014, s. 312.

⁶⁸ J.B. TAYSON, *Jesus and Herod Antipas*, s. 245; por. D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1819; J.R. KARRIS, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 1082; F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 239; R. BARTNICKI, *Ewangeliczne opisy męki* (Biblioteka Słowa Krzyża 1), red. W. Linke, Warszawa 2011, s. 168; TENZE, *Przesłanie Ewangelii* (Biblioteka biblijna 1), Warszawa 1996, s. 368; R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 770.

⁶⁹ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza 13,1 - 24,53*, s. 22-23.

⁷⁰ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 267.

⁷¹ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza 13,1 - 24,53*, s. 23; por. G. VIGINI, *Ewangelie i Dzieje Apostol-*

agresywne nastawienie⁷², wbrew twierdzeniom niektórych, że lis jest symbolem nie tylko chytrności, ale również niszczenia⁷³.

Podsumowując to, co zostało powiedziane odnośnie do nastawienia Heroda Antypasa względem Jezusa, należy przyjąć, iż nie była to postawa agresji dążącej do zlikwidowania Jezusa. Owszem, Herod odczuwał niepokój (Mt 14,1-2; Mk 6,14-16), ale przyczyna takiego stanu dotyczyła bardziej morderstwa dokonanego na Janie Chrzcicielu niż osoby i nauki Jezusa. Jak już zostało powiedziane, gdyby Herod był wrogo nastawiony do Jezusa i Jego działalności, gdyby czuł zagrożenie z Jego strony, z pewnością poczyniłby odpowiednie kroki na galilejskim etapie misji Jezusa. Czegoś takiego nie uczynił, choć miał informacje na temat „ruchu Jezusowego”. Nauka Jezusa posiadała zupełnie inny charakter niż przepowiadanie Jana Chrzciciela. Jezus nie wchodził ze swoim orędziem na teren polityki, nie godził też w interesy ani życie osobiste tetrarchy. Dlatego w Wielki Piątek Jezus stał przed tetrarchą Galilei, który nie był agresorem czyhającym na Jego życie. Wypadki, które miały wtedy miejsce w pałacu hasmonejskim potwierdziły, że tak właśnie było. Na widok Jezusa Herod bardzo się ucieszył. Nie była to radość z powodu możliwości zglądzenia Jezusa, ale radość podbudowana chęcią zobaczenia kogoś, kogo nie miał możliwości zobaczyć z bliska, a także próżnością oczekującą niezwykłości.

Również twierdzenie, iż w Łk 13,31 Łukasz przygotował opowiadanie z Łk 23,6-12⁷⁴ nie bardzo harmonizuje z faktami. Można natomiast zgodzić się z tym, że takie podprowadzenie miało miejsce w Łk 9,7-9, a następnie przygotowane opowiadanie zostało wspomniane w Dz 4,25-30⁷⁵. Łukasz, w odróżnieniu od Marka (Mk 6,14-16) informuje, że Herod jedynie interesuje się różnymi opiniami na temat Jezusa i pod ich wpływem pragnie Go zobaczyć. Nie oznacza to, że Herod chciał bliżej poznać godność Jezusa. Chciał jedynie zaspokoić swoją próżną ciekawość, spodziewając się zobaczyć jakiś cud⁷⁶. Dał temu wyraz, gdy wreszcie zobaczył Nauczyciela z Nazaretu.

Do momentu spotkania w pałacu hasmonejskim Herod Antypas najprawdopodobniej stosunkowo wiele wiedział na temat Jezusa. Informacje, które o Nim posiadał nie pochodziły jednak od Joanny, żony jego zarządcy, ani od Manaena, jak sądzą niektórzy⁷⁷. Joanna ukazana jest jako uczennica Jezusa (Łk 8,3), a nie jako szpieg we wspólnocie apostołów. Manaena zaś spotykamy dopiero we wspól-

skie, Lublin 2000, s. 344.

⁷² G. VIGINI, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 344.

⁷³ R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 770; por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 117.

⁷⁴ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, s. 368.

⁷⁵ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 422.

⁷⁶ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB NT III/1, Częstochowa 2011, s. 463-465.

⁷⁷ J.B. TAYSON, *Jesus and Herod Antipas*, s. 240.

nocie chrześcijańskiej w Antiochii (Dz 13,1) i nic nie wskazuje na to, aby znał Jezusa w Jego ziemskim życiu. Popularność Jezusa i Jego nauki czyniła Go dobrze znanym, również tetrarsze Herodowi.

Scena pobytu Jezusa przed Herodem zwraca uwagę swoją wielką kontrastowością; zgiełk przeciw ciszy i na odwrót. Z jednej strony Herod zadający wiele pytań i wtórujący mu wyżsi kapłani i nauczyciele Pisma ze swoimi oskarżeniami, a naprzeciw nim całkowicie milczący Jezus. Zaproponowana wcześniej struktura perykopy stawia w centrum właśnie ten element wydarzenia, który świadczy na korzyść historyczności wydarzenia⁷⁸. Niektórzy egzegeci są przekonani, że Łukasz adoptował tę scenę od Marka, z tą jednak różnicą, że stawia ją podczas przesłuchania Jezusa przez Heroda, rezygnując z umieszczenia jej przed Piłatem⁷⁹. Przyjmując historyczność wydarzenia, nie można zgodzić się z powyższą opinią. Jezus przyjął postawę milczącą wobec wszystkich swoich oskarżycieli i sędziów. Świadczy o tym Marek: wobec Sanhedrynu (Mk 14,60-61), wobec Piłata (Mk 15,4-5) i wobec Heroda (Łk 23,9). Owszem, Łukasz nie wspomina o milczeniu Jezusa zarówno przed sądem żydowskim, jak i przed Piłatem i trudno powiedzieć, dlaczego tak postępuje, ale nie czyni tego celowo po to, aby zostawić tę informację jedynie dla sceny przed Herodem. Ostatecznie, u Marka milczenie Jezusa nie jest całkowite, tak wobec arcykapłana (Mk 14,62), jak i wobec Piłata (Mk 15,2), co może tłumaczyć, dlaczego Łukasz korzystający z Marka nie kładzie akcentu na ten aspekt postawy Jezusa.

Forma gramatyczna czasowników wyrażających zachowanie tetrarchy w Łk 23,8 wskazuje na długie i intensywne czekanie Heroda na spotkanie z Jezusem⁸⁰. Wskazuje na to również samo przesłuchanie, bardzo intensywne, dosłownie „z wieloma słowami”⁸¹. Ewangelista nie podaje, jakiej treści pytania stawiał Herod Jezusowi. Najprawdopodobniej z braku dostatecznych informacji na ten temat. Czy były to ironiczne spostrzeżenia, pochlebstwa czy groźby pozostaje w sferze domysłów. Być może w swojej natarczywości Herod całkowicie skoncentrował się na tym, by Jezus uczynił jakiś znak. Antypasowi jawnie chodziło o widowisko. Komentatorzy widzą tutaj związek, ale zarazem różnicę z Łk 11,16.29. W jednym i drugim przypadku chodzi o zapotrzebowanie na znaki i odmowę ze strony Jezusa. Podkreśla się jednak, że w Łk 11,16 ludzie *złego pokolenia* żądali, domagali się, szukali znaku (ἐζήτουν), Herod natomiast spodziewał się znaku, *miął nadzieję* (ἤλπικεν). Wbrew pozorom, taka postawa nie stawia go w lepszym świetle. Pomimo, że *złe pokolenie* (Łk 11,29) wykazuje złą wolę, wręcz wrogość wobec Jezusa, to jednak chodzi o bardzo poważną sprawę

⁷⁸ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 928.

⁷⁹ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 358; por. J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1123; H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, s. 996; M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 743.

⁸⁰ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 673; por. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 742.

⁸¹ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, s. 366.

przyjęcia bądź odrzucenia Jezusa. Herod podchodzi do sprawy cynicznie, oczekiwał cudowności od Jezusa, kierowany jedynie próżnością i chęcią zabawienia się⁸².

Odpowiedzią Jezusa jest całkowite milczenie. Uczni widzą różne powody takiego postępowania z Jego strony. Z pewnością przyczyną takiej postawy jest zachowanie się Heroda. Ilość pytań ze strony tetrarchy wskazuje na wielomówność a nie na ich wartość. Jeżeli Jezus nie chciał odpowiadać Sanhedrynowi, to przede wszystkim ze względu na wrogość ze strony żydowskich sędziów. Przed Herodem Jezus milczał w odpowiedzi na banalność⁸³. W swojej publicznej działalności Jezus nigdy nie odmówił żadnemu rozmówcy, u którego widział choćby odrobinę wiary i szczerości. Herod jest jedynym, do kogo nie odezwał się ani słowem⁸⁴. Milczenie Jezusa jest najbardziej właściwą odpowiedzią na jawną niesprawiedliwość. Nie zniża się do tego, aby bronić się przed szyderstwem i oszczerstwami. Jego postawa jest przykładem wyjątkowego panowania nad sobą (por. Syr 20,1)⁸⁵. Z tym ostatnim stwierdzeniem można się zgodzić, jednak bez odwoływania się do wypowiedzi z *Księgi Syracha*. Sugerowany związek nie jest aż tak widoczny. J. Edwards proponuje, aby w. 9 przetłumaczyć w następujący sposób: „Antypas nastawał mocno, ale Jezus odpowiadał na to bez słów”⁸⁶. Należy natomiast odrzucić opinię głoszącą, iż swoim milczeniem Jezus okazał pogardę wobec Heroda⁸⁷. Tego typu postawa była zawsze całkowicie obca Jezusowi.

Milczenie Jezusa nie jest znakiem Jego boskości⁸⁸. Niektórzy widzą w tej scenie nawiązanie do pokornej postawy cierpiącego Sługi Pańskiego (Iz 52,13-53,12)⁸⁹, choć nie wszyscy się z tym zgadzają twierdząc, że „baranek prowadzony na zabicie”, to jeszcze nie w tym miejscu⁹⁰. Owszem, scena przed Herodem wydaje się nie oddawać do końca dramatyzmu przepowiedni Deutero-Izajasza. Ponadto, w czwartej pieśni o słudze Pana znajdujemy elementy, które mówią coś przeciwnego: *Królowie zamkną przed nim swoje usta, bo ujrzą coś, o czym im nie mówiono, i zrozumieją coś, o czym nigdy nie słyszeli* (Iz 52,15). Postawa Heroda stanowi jawne zaprzeczenie prorocstwa. Niemniej jednak, jeżeli opis męki Jezusa traktować całościowo, to scena ta już na tym etapie pokazuje, pokorę Tego, który *nie otworzył ust swoich, jak baranek prowadzony na zabicie* (Iz 53,7).

W wersecie 10 Łukasz mówi o obecności wyższych kapłanów i nauczycieli Pisma. Przeciwnicy historyczności opowiadania dostrzegają nielogiczność tego wersetu twierdząc, że Łk 23,15 sugeruje, iż arcykapłani i uczeni w Piśmie nie prze-

⁸² J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1123; por. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 742.

⁸³ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 674.

⁸⁴ L. MORRIS, *Luke*, s. 350; por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 422.

⁸⁵ D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1820; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 929.

⁸⁶ J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 674.

⁸⁷ H. DANIEL-ROPS, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1995, s. 454.

⁸⁸ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 422; por. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 856.

⁸⁹ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 929; por. J. JERMIAS, *παῖς θεοῦ*, w: TDNT V, s. 713.

⁹⁰ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 743; por. J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1123.

mieszczali się, pozostając u Piłata. Skąd zatem ich obecność u Heroda? Inni uważają, że Łukasz przenosi tutaj obecność oskarżycieli z Łk 23,2.5, mówiąc o nich tak samo jak w Łk 22,2.66⁹¹. Są to twierdzenia zupełnie bezpodstawne. Łukasza nie twierdzi, że żydowscy przywódcy nie poszli do Heroda. Ich determinacja zmierzająca do likwidacji Jezusa nakazywała im dopilnować sprawy na każdym etapie procesu⁹². Przekazanie Jezusa Herodowi nie odbywało się w sposób tajny. Oskarżyciele dobrze rozumieli manewr Piłata. Trzymali rękę na pulsie sprawy od początku do samego końca.

Wspomniani przywódcy żydowscy *gwałtownie oskarżali Jezusa*. Łukasz używa w tym miejscu greckiego przysłówka εὐτόνωος, który oznacza: *gwałtownie, z wielką siłą*⁹³, ale też *zdecydowanie*⁹⁴, Ewangelia zwraca więc uwagę na nienawiść oskarżycieli i zaciekłość ich zarzutów, nie podając ich zawartości. Przysłówek εὐτόνωος występuje jeszcze tylko jeden raz w Nowym Testamencie w Dz 18,28. Łukasz używa go na określenie ewangelizacyjnej działalności Apollosa. Wydaje się, że kontekst sytuacyjny domaga się nieco odmiennego rozumienia znaczenia tego samego terminu w dwóch wspomnianych sytuacjach. Odnośnie do obecności żydowskich oskarżycieli Jezusa przed Herodem, można dostrzec prawidłowość wskazującą na styl Łukasza: a) wszyscy kapłani i uczeni w Piśmie otrzymują rolę zawodowych oskarżycieli⁹⁵; b) Łukasz nigdy nie precyzuje oskarżeń⁹⁶. Herod, pochłonięty cudotwórczymi sposobnościami Jezusa, zupełnie ignoruje oskarżenia kapłanów. Z jednej strony możemy więc powiedzieć o pewnej kontrastowości pomiędzy postawami Heroda i żydowskich oskarżycieli, a z drugiej strony wymowne milczenie Jezusa nie jest odpowiedzią na oskarżenia Żydów, ale na cyniczną postawę Antypasa.

Werset 23,11 doczekał się wielu komentarzy, a konkretnie szata, w którą Herod i jego żołnierze ubrali Jezusa. Podobnie jak to ma miejsce w przypadku pozostałych wersetów tej perykopy, tak również tutaj krytycy dopatrują się argumentów za niehistorycznością wydarzenia. Według niektórych opinii Łukasz powielił scenę narzucenia płaszcza na Jezusa z Mk 15,16-20. Opuścił ją przed sądem rzymskim i przeniósł tutaj z niewiadomych przyczyn. Konsekwentnie miałyby to świadczyć o pochodzeniu opowiadania od Łukasza⁹⁷. Na ten zarzut należy odpowiedzieć, przede wszystkim wskazując na fakt, iż wieloznaczne określenie szaty jako λαμπρα, występuje jedynie w Łukaszowej relacji męki Jezusa i tylko w tym miejscu. W Markowej scenie wyszydzania Jezusa (Mk 15,16-20)

⁹¹ J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1124.

⁹² D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1816; por. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, s. 1479.

⁹³ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 516.

⁹⁴ R. POPOWSKI, *Wielki słownik*, s. 246.

⁹⁵ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 423; por. M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 354.

⁹⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, s. 1481.

⁹⁷ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 354-355.

konkretnie chodzi o πορφύρα, którą zazwyczaj rozumie się jako płaszcz królewski, imperatorski, choć w tym przypadku chodziło najprawdopodobniej o zwykły żołnierski płaszcz. Tak samo jest u Jana (J 19,2). W tym samym miejscu Mateusz używa frazy χλαμύδα κοκκίην na oznaczenie płaszcza żołnierskiego, historycznie bardziej prawdopodobnego niż Markowa πορφύρα⁹⁸. Nie można zgodzić się z tym, że Łukasz subtelny teolog i dobry literat, w tak prymitywny sposób korzysta z cudzych tekstów, stosując przy tym zupełnie odmienną terminologię. Ponadto, jak zauważają obrońcy historyczności wydarzenia, na autentyczność i oryginalność sceny wskazuje skromna ilość szczegółów. Trudno zrozumieć dlaczego Łukasz miałby skracać barwny opis Marka⁹⁹. W centrum zainteresowania znajduje się kolor szaty i jego znaczenie w opisanym sytuacji. Owa szata została określona w tym miejscu terminem λαμπρα. Okazuje się, że znaczenie tego terminu może być wieloznaczne. Słowniki definiują przymiotnik lampro,j(jako *lśniący, jasny*¹⁰⁰, *wysmienity, wspaniały, bogaty*¹⁰¹. Niekiedy wskazuje się na kolor biały¹⁰². W naszym przypadku nie ma mowy o żadnym kolorze. Z pewnością była to odzież wyrażająca swego rodzaju splendor, skoro za pomocą tego samego przymiotnika opisany jest wygląd aniołów (zob. Dz 10,30; Ap 15,6; 19,8), choć w interesującym nas przypadku chodzi zapewne o jakąś starą, znoszoną szatę, wykorzystaną dla kpin i zabawy.

Część uczonych, odwołując się do jasnego, czy białego koloru szaty i twierdzi, że w ten sposób została wyrażona prawda o niewinności Jezusa. Byłaby to odpowiedź dana Piłatowi ze strony tetrarchy, stwierdzająca niewinność i nieszkodliwość Jezusa, co też Piłat zrozumiał i potwierdził (Łk 23,15)¹⁰³. Trudno się zgodzić z taką opinią, ponieważ nie pasuje ona do kontekstu sytuacyjnego. Odzianiu Jezusa w tajemniczą szatę towarzyszyły pogarda i szyderstwa. Dla oddania tego stanu rzeczy, ewangelista używa bardzo mocnego wyrażenia ἐξουθενέω,

⁹⁸ G. VIGINI, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 162; por. F. SIEG, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, część IV (Mk 14-16)*, Pelplin 2008, s. 150; B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: KKB, s. 977.

⁹⁹ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 857; por. J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1124.

¹⁰⁰ R. POPOWSKI, *Wielki słownik*, s. 358; por. λαμπρός, w: *Słownik grecko-polski*, t. III, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 12; O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015, s. 574; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 857; L. MORRIS, *Luke*, s. 351.

¹⁰¹ J. STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, s. 462 por. λαμπρός, w: *Słownik grecko-polski*, t. III, s. 12; O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, s. 574; J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1124; J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 674; G. RICCOTTI, *Życie Jezusa Chrystusa*, s. 623.

¹⁰² J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 423; por. D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1820; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 929; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, s. 366; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 517; TENŻE, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 241.

¹⁰³ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza 13,1 - 24,53*, s. 259-260; por. F. GRYGLEWICZ, *Jezus przed Piłatem*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 123; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, s. 1480; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 929.

pochodzącego od terminu οὐθέν - nic, coś bez żadnej wartości¹⁰⁴. Przy takim traktowaniu Więźnia nie ma miejsca na wysublimowaną dyplomację, chociaż dla Piłata z pewnością było to zjawisko wymowne. Nie można również przyjąć twierdzenia, iż odziewając białą szatą Jezusa, Herod chciał zakpić z Piłata. Tetrarcha przejrzał plan wciągnięcia go w aferę, dlatego ubiera Jezusa w białą szatę, nawiązującą do togi, jaką nosili rzymscy trybuni i odsyła Jezusa do Piłata z takim samym zamiarem, z jakim Jezus został mu przysłany¹⁰⁵. Fakt ten przeczy zatem informacji o przyjaźni dwóch notabli.

Dla jeszcze innych uczonych szata nałożona na Jezusa parodiuje Jego królewskość i mesjańskość. Dla Heroda Jezus jest jedynie karykaturą dostojności, do którego pretenduje. Dla tetrarchy ktoś, kto nie potrafi dokonać cudu, którego się od niego oczekuje, zasługuje na miano głupca. Ostatecznie więc Herod nie stosuje wobec Jezusa fizycznej przemocy, ale maksymalnie drwi z Niego¹⁰⁶. Ta opinia wydaje się bardziej przekonująca niż poprzednie. Wyszadzony Jezus, uznany za człowieka bardziej śmiesznego niż niebezpiecznego, stanowi zaprzeczenie kierowanych pod Jego adresem oskarżeń. Piłat mógł odebrać to jako znak, że Jezus nie jest burzycielem porządku publicznego i jako taki nie stanowi żadnego politycznego niebezpieczeństwa dla Imperium Romanum¹⁰⁷.

5. Skutek odesłania 23,11b-12

Wyszadzony i ubrany w lśniącą szatę, Jezus zostaje z powrotem odesłany do Piłata. Wydaje się, że Herod świadomy tego, iż problem ogniskuje się w Jerozolimie i angażuje sobą zarówno najwyższe czynniki władzy świątynnej, jak i przedstawiciela Rzymu w Judei, wycofuje się ze sprawy, unikając wzięcia na siebie odpowiedzialności¹⁰⁸. Z jednej więc strony Herod przyjmuje podobną linię postępowania, jaką wcześniej próbował wybrać Piłat, a drugiej jego stanowisko pokazuje, że nie miał on wrogich zamiarów względem Jezusa. W opisanej sytuacji Herod nie zadawał Jezusowi cierpień fizycznych i w ogóle nie ujawniał zamiarów doprowadzenia do Jego śmierci. Przesłuchując Jezusa, tetrarcha zaprezentował siebie tak, jak zapamiętała go historia: człowiek frywolny, kapryśny i zdeprawowany. Herod Antypas jako jedyny z tych, którzy spotkali Jezusa, był w stanie jedynie żartować z Niego.

¹⁰⁴ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-14*, s. 517; por. J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 674.

¹⁰⁵ H. DANIEL-ROPS, *Dzieje Chrystusa*, s. 455.

¹⁰⁶ B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, s. 257; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 517; TENŻE, *Krocąc śladami męki Chrystusa*, s. 241; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 423; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, s. 366; D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1821; J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1124; M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 744.

¹⁰⁷ G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa*, s. 38; por. G. RICCOTTI, *Życie Jezusa Chrystusa*, s. 623-624.

¹⁰⁸ J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1125.

Werset 12 odsyła nas do kwestii historyczności informacji w nim zawartych, a pośrednio do historyczności całego fragmentu Łk 23,6-12. Część uczonych uważa wspomnianą przyjaźń Piłata i Heroda jako coś nieprawdopodobnego, ponieważ informacja ta nie znajduje potwierdzenia w źródłach pozabiblijnych¹⁰⁹. Niektórzy zwracają uwagę na to, że Łukasz często używa terminu φίλος - *przyjaciel* (14 razy w Ewangelii i trzy razy w Dziejach). Zestawienie jego Ewangelii z Markiem, który ani razu nie posługuje się tym terminem oraz z Mateuszem, u którego φίλος występuje tylko jeden raz (Mt 11,19), prowadzi ich do wniosku o czysto Łukaszowym pochodzeniu Łk 23,12a¹¹⁰.

Inna grupa badaczy upatruje w tym miejscu literacko-teologiczny zabieg Łukasza dla wyakcentowania niewinności Jezusa. Niewinność Jezusa była tak oczywista, że dwaj dotychczas nieprzychylni sobie władcy stają się przyjaciółmi. Bezpośrednie wspomnienie o nieprzyjaźni stanowi swoiste tło, na którym jeszcze wyraźniej widać ich zgodę co do niewinności Jezusa¹¹¹. Niektórzy widzą tutaj nawet spełnienie warunku dwóch świadków dla potwierdzenia tej niewinności w nawiązaniu do Pwt 19,15¹¹².

Odnośnie do przytoczonych opinii, należy zauważyć, że nie jest to jedyna wypowiedź w Piśmie Świętym, która nie znajduje konkretnego potwierdzenia w źródłach zewnętrznych. Owszem, fakt ten stwarza dodatkowe dyskusje, czego przykładem mogą być powyższe opinie, ale nie dyskwalifikuje to *a priori* historyczności przekazanej informacji. Właśnie często występujący motyw przyjaźni u Łukasza może wskazywać, że ewangelista jest dobrze zaznajomiony z fenomenem przyjaźni w świecie hellenistycznym, gdzie jednym z jej aksjomatów była równość partnerów¹¹³. Wzajemne przesyłanie sobie Więźnia między trybunałami Piłata i Heroda mogłoby wskazywać na taką równość, z zastrzeżeniem tego wszystkiego, co już na ten temat zostało wyżej powiedziane. Z tego również wynika, że stwierdzenie Łukasza na temat „przyjaźni” Antypasa i Piłata należy potraktować we właściwy sposób: swoimi poczynaniami odnośnie do osoby Jezusa, Piłat i Herod niejako oświadczyli w sposób milczący, że wzajemnie przyznają przysługujące im kompetencje odnośnie do władzy nad ludnością Palestyny, zachowanie istniejącego *status quo*¹¹⁴. Chodziłoby więc wyłącznie o „przyjaźń” w znaczeniu politycznym, swego rodzaju pakt o nieagresji. Może zatem wyrażenie: ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ’ ἀλλήλων - *w tym dniu między sobą*, należałoby odnieść ściśle i tylko do wydarzenia związanego z Jezusem.

¹⁰⁹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 376; por. J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1125.

¹¹⁰ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 356.

¹¹¹ F.C. EVANS, *Saint Luke*, s. 853; por. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, s. 743.

¹¹² J. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, s. 675.

¹¹³ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, s. 366.

¹¹⁴ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 518; por. TENŹE, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 241.

W tym miejscu znów powraca kwestia powiązań perykopy Łk 23,6-12 z Dz 4,27-28. Różnice tematyczne pomiędzy tymi fragmentami - tutaj Herod i Piłat zgodni co do niewinności Jezusa, tam sprzysiężeni przeciw Niemu - mogą potwierdzać historyczność opowiadania. Wspólnota chrześcijańska z perspektywy czasu, który upłynął od tamtych wydarzeń, patrząc całościowo na wydarzenia zbawcze, podjęła refleksję teologiczną, która doprowadziła do innej oceny udziału Piłata i Heroda w Pasji Jezusa. Ich ocena była szersza, całościowa, można powiedzieć, że bardziej obiektywna. Takie spojrzenie skierowało uwagę chrześcijan na treść Ps 2, w świetle którego można było ocenić wydarzenia jako element realizującej się historii zbawienia. Łukasz pisząc Ewangelię nie doszedł jeszcze do takiej teologii¹¹⁵. Gromadził materiał i *wszystko od początku i po kolei opisywał*. Gdyby perykopa była jedynie jego literackim tworem, wydaje się, że należałoby oczekiwać od niego większej synchronizacji w niektórych kwestiach.

Jeżeli chodzi o ewentualną nieprzyjaźń pomiędzy dwoma notablami, niektórzy egzegeci odwołują się do treści Łk 13,1, gdzie jest mowa o masakrze, której dokonał Piłat na Galilejczykach składających ofiarę. Ponieważ byli to podwładni Heroda Antypasa, incydent mógł zapoczątkować złe relacje pomiędzy tetrarchą i rzymskim namiestnikiem Judei¹¹⁶. Jakkolwiek nie można odrzucić takiej ewentualności, to jednak wydaje się, iż na wspomnianą nieprzyjaźń miało wpływ dużo więcej czynników. Przede wszystkim złe relacje pomiędzy miejscowymi książętami i przedstawicielami rzymskiego Cesarza na terytorium Palestyny wynikały z niezdrowej konkurencji. Ci pierwsi pełnili rolę donosicieli, w skutek czego kariera rzymskich urzędników w Palestynie była ciągle zagrożona¹¹⁷. Krytyczny interpretator interesującej nas perykopy zauważa, jak twierdzi M.L. Soards, że Łukasz nie mógł wymyślić tego, co zawiera Łk 23,12b. Według niego informacja ta musi pochodzić z tradycji, tym bardziej, że jest poświadczona innymi źródłami¹¹⁸. Powody nieprzyjaźni pomiędzy Piłatem i Herodem należy widzieć raczej poprzez pryzmat całościowego spojrzenia na sytuację społeczno-polityczną w Palestynie I w. po Chr.

6. Teologia perykopy Łk 23,6-12

Lektura fragmentu Łk 23,6-12 pozwala dostrzec w nim wiele wątków teologicznych. Częściowo zostały one dotknięte w dotychczasowej analizie. Jak zauważyliśmy, dla jednych komentatorów priorytetowym tematem jest niewinność do Jezusa, dla drugich wypełnienie się w tej scenie prorocत्व biblijnych, a jeszcze

¹¹⁵ D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1822; por. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, s. 857; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 423; J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1124.

¹¹⁶ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, s. 929; por. R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 767.

¹¹⁷ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg Św. Łukasza 13, 1 - 24, 53*, s. 260; por. G. RICCOTTI, *Życie Jezusa Chrystusa*, s. 623; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 423; H. DANIEL-ROPS, *Dzieje Chrystusa*, s. 454.

¹¹⁸ M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology*, s. 356.

inni skupiają uwagę na roli Jezusa w pojednaniu się Piłata i Heroda. Wszystkie te podejścia przynajmniej częściowo odkrywają teologiczne bogactwo perykopy. W naszym studium, odnosząc się przede wszystkim do wyakcentowanej w strukturze perykopy milczącej obecności Jezusa przed tetrarchą Herodem, pragniemy zaproponować dwa tematy, które - jak się wydaje - dochodzą do głosu w interesującym nas fragmencie: 1) wydarzenie jako element realizowania się odwiecznej woli Bożej i 2) Herod jako antyprzykład człowieka szukającego spotkania z Bogiem.

1) Herod i Piłat jako narzędzia Bożego planu zbawienia

Inspiracją dla zwrócenia uwagi na ten aspekt opowiadania było spostrzeżenie H. Langkammera¹¹⁹. Poruszając się w tym obszarze teologicznym dotykamy kwestii niewinności Jezusa. Czytelnik Ewangelii widzi, że Jezus jest Mesjaszem politycznie niewinnym. Herod i Piłat, którzy wcześniej otrzymali negatywną charakterystykę ewangelisty, teraz wydają się stać po stronie niewinnego Jezusa. Jest to jednak złudne wrażenie, zdemaskowane przez wczesny Kościół (Dz 4,27). Zarówno Herod jak i Piłat oraz reprezentowane przez nich Jerozolima i Rzym, byli w stanie wpłynąć na bieg wydarzeń i powstrzymać pochód Jezusa na krzyż. Z różnych powodów, najbardziej doczesnych i egoistycznych, tego nie uczynili: pierwszy z nich wyszydził i unżył Bożego Syna, a drugi skazał na ukrzyżowanie. Innymi słowy: Herod zrobił wstęp do tego, co dokończył Piłat. Ta ich słabość jednoczy ich jako przyjaciół, ale jest to relacja na tyle negatywna, że nie można jej zaliczyć nawet do kategorii „synów tego świata”. Jeżeli ci ostatni są stawiani przez samego Jezusa jako przykład do naśladowania (Łk 16,8), to na pewno nie można tego wskazania odnieść do postawy Heroda i Piłata ukazanej w Pasji Jezusa. Jednakże ten sam wspomniany pierwotny Kościół widział w ich zachowaniu wypełnienie się woli Bożej (Dz 4,28).

Ta ostatnia myśl koresponduje z prorocstwem Deutero-Izajasza o cierpiącym słudze Pana (Iz 53,7). Jezus na wzór sługi Pańskiego, niewinnego i pokornego, w milczeniu przyjmuje wolę Bożą¹²⁰. W ludzkim pojęciu sprawiedliwości, cierpienie Jezusa nie posiada żadnego sensu. Jego los wydaje się beznadziejny. Przewaga wydaje się być po stronie przeciwnej siły, nie tylko tej, reprezentowanej przez władców tego świata i tak drogą im rację stanu, ale również przez siły ciemności¹²¹. Jezus jest Synem Bożym, który całkowicie dystansuje się od jakichkolwiek rozgrywek politycznych. Przede wszystkim zaś, Jego milczenie wyraża głębokie zjednoczenie z Ojcem. Świadomość pełnienia woli Ojca stanowi dla Niego źródło mocy w znoszeniu upokorzeń¹²².

¹¹⁹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 376.

¹²⁰ J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53*, s. 1125.

¹²¹ D.L. BOCK, *Luke 9:51-24:53*, s. 1822.

¹²² J.R. KARRIS, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 1102.

2) Zaprzepaszczona szansa w życiu Heroda Antypasa

Tytuł tego podpunktu wskazuje nie tyle na zmarnowaną możliwość ocalenia Jezusa przez Heroda, ile na brak osobistego spotkania się tetrarchy z Jezusem. Ostatecznie, jak już było powiedziane, zachowanie się tetrarchy było częścią odwiecznego planu Boga. Antypas zmarnował osobistą szansę, która była mu dana jak mało komu: nie zechciał spotkać się ze Zbawicielem świata, odrzucił Go, wykpił i maksymalnie upokorzył. Scena ta zawiera w sobie element czegoś strasznego, przerażającego i budzi w czytelniku utajony lęk: człowiek w spotkaniu z Bożym Synem zdolny jest tylko żartować i wygłupiać się do tego stopnia, że nieskończenie miłosierny Bóg przestaje przemawiać do niego¹²³. Zachowanie Heroda jawi się jako najbardziej jaskrawy antyprzykład.

Ewangelia Łukasza zanotowała wiele spotkań Jezusa z różnymi ludźmi i w różnych okolicznościach. Oprócz tych pięknych i wzruszających, były również trudne spotkania z faryzeuszami i uczonymi w Prawie, nie zawsze życzliwie nastawionymi do Niego. Niejednokrotnie właśnie te spotkania dawały Jezusowi możliwość wygłoszenia bardzo ważnej nauki, czy też najpiękniejszych przypowieści (Łk 10,25-37; 15,11-32). Jezus spotykał się także z grzesznikami, często z tymi przekreślonymi już przez wszystkich (Łk 5,27-32; 7,36-50; 15,1-2; 19,1-10; 23,40-43). Te spotkania są najbardziej charakterystyczne dla trzeciej Ewangelii, która za każdym razem akcentuje otwarcie się grzeszników na osobę i nauczanie Jezusa, a niejednokrotnie także ich nawrócenie. Nawet spotkania Jezusa z członkami Sanhedrynu i z Piłatem zaowocowały pewnym minimalnym dialogiem. W obecności Heroda Antypasa Jezus przyjął postawę całkowitego milczenia. Jedyny taki przypadek z Jego ziemskiego życia, jaki przekazały nam Ewangelie.

Z pewnością przyczyną tego nie było morderstwo Jana Chrzciciela czy amoralne życie tetrarchy. Powód leży w ustosunkowaniu się Heroda wobec Jezusa w czasie przesłuchania. Herod to klasyczny przykład człowieka na tyle próżnego i oddanego doczesności, że nie ma tam już miejsca nawet na minimum dobrej woli niezbędnej do zmiany postępowania, nawrócenia się¹²⁴. Trzykrotne użycie w Łk 23,8 czasownika *ujrzeć* dla wyrażenia stosunku Heroda względem Jezusa, przeciwstawia jego zachowanie postawie wiary. Wobec takiej mieszanki ciekawości, zabobonu i rządu cudowności, nie mogło być innej reakcji ze strony Jezusa, jak tylko całkowite milczenie. Dla Niego liczy się wiara, a nie pusta ciekawość¹²⁵. Herod Antypas może być przedstawicielem wszystkich, którzy niewłaściwie podchodzą do wiary w Jezusa Chrystusa, traktując ją jako pole rozrywki i sensacji, nie wnikając w głębię nauki Ewangelii. Człowiek skoncentrowany na zaspokajaniu egois-

¹²³ F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 240; por. L. MORRIS, *Luke*, s. 351.

¹²⁴ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 422.

¹²⁵ G. VIGINI, *Ewangelie i dzieje Apostolskie*, s. 388; por. J.R. KARRIS, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 1102; G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa*, s. 37; R.E. BROWN, *The Death of Messiah*, s. 769.

tycznego pragnienia nadzwyczajności nie jest w stanie dotrzeć do poznania prawdy. W perykopie Łk 23,6-12 ewangelista daje przykład niewłaściwego zainteresowania się Jezusem, Jego osobą i nauczaniem¹²⁶.

Wnioski końcowe

Przeprowadzona analiza perykopy Łk 23,6-12, uwzględniająca opinie licznych specjalistów na jej temat, pokazała, że jest to fragment wzbudzający wiele dyskusji i kontrowersji. Najbardziej zajmującą okazuje się kwestia historyczności opowiadania. Przegląd opracowań perykopy ujawnił, że radykalne kwestionowanie autentyczności tego wydarzenia należy raczej do przeszłości. Obecnie nawet najbardziej krytyczni egzegeci znajdują w opowiadaniu Łukasza jakieś elementy historyczności. W naszym podejściu do tego problemu uznajemy historyczność wydarzenia. Owszem, należy zgodzić się z tym, że ewangelista nie posiadał zbyt wiele materiału na temat przesłuchania Jezusa przed trybunałem Heroda Antypasa w Wielki Piątek 30 r. po Chr., ale wiele przesłanek świadczy za tym, że takie przesłuchanie miało miejsce. Na pewno dobrze wpisuje się ono zarówno w narrację, jak i w kontekst innych wydarzeń związanych z procesem Jezusa, Jego męką i śmiercią. W spotkaniu ze studiami nad perykopą, niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że uznanie historyczności tego opowiadania często zależy od arbitralnego nastawienia egzegetów. Brak informacji na ten temat w pozostałych Ewangeljach - naszym zdaniem to najważniejszy problem dotyczący historyczności tego opowiadania - należy wytłumaczyć dodatkowym źródłem, do którego dotarł jedynie Łukasz, choć należy przyznać, że tego rodzaju wyjaśnienie nie należy do idealnych.

Jeżeli chodzi o przesłanie teologiczne perykopy Łk 23,6-12, to opowiedziane w niej wydarzenie inspiruje do wielu wywodów teologicznych. Jedne z nich są bardziej interesujące, inne mniej. Naszym zdaniem, godnym uwagi jest zachowanie Jezusa przed przesłuchującym Go Herodem. Jezus podczas pobytu u tetrarchy cały czas milczał. Jest to zachowanie bez precedensu w całym ziemskim życiu Zbawiciela. Milczenie Jezusa było odpowiedzią na zachowanie się Antypasa. Kpiny, szyderstwa, zła wola w relacji do Syna Bożego pozbawiają człowieka Bożej odpowiedzi, Jego łaski. Paradoksalnie dochodzi do czegoś, co w zamysłach Bożych w ogóle nie powinno mieć miejsca. Bóg zamyka się na swoje stworzenie. Można powiedzieć, że zła wola człowieka nie pozwala Bogu być sobą. Scenę pobytu Jezusa przed Herodem można porównać z wydarzeniem opisanym w prehistorii zbawienia, kiedy Stwórca wcześniej zachwycony człowiekiem, koroną stworzenia, noszącym w sobie obraz i podobieństwo Boga, *pożałował, że uczynił człowieka na ziemi i bardzo się zasmucił* (Rdz 6,6). Wtedy również Bóg niejako „zaprzeczył”

¹²⁶ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza 12-24*, s. 518; por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 184.

sobie samemu. Historia zbawienia niesie w sobie tego rodzaju incydenty. Dlatego w słowie podsumowującym należy stwierdzić, że w tym emocjonalnym, szumnym i pustym, choć jednocześnie bezpośrednim przesłuchaniu Jezusa przed trybunałem tetrarchy Heroda Antypasa, w żaden sposób nie doszło do spotkania człowieka z Bogiem Zbawcą.

JESUS AND HEROD – MEETING WHICH IT DIDN'T REACH. READING LK 23,6-12.

SŁOWA-KLUCZE:

Pasja Jezusa, Herod Antypas, milczenie Jezusa, spotkanie z Jezusem

KEY WORDS:

Jesus' Passion, Herod Antipas, Jesus' silence, Meeting with Jesus

SUMMARY

The article focuses on the pericope Lk 23,6-12: Jesus before Herod Antipas. The pericope causes much controversy regarding the historical authenticity of the described event. The author analyzes different opinions on the issue and attempts to express his attitude to them. At the end of the article, the theological conclusions that arise from the analysis of the fragment are proposed, of which the main is the impossibility of Jesus' meeting with Herod Antipas, a person who has no intention and goodwill for such a meeting.

Pojednanie jako fundament chrześcijańskiej nadziei. Komentarz do Rz 5,10-11

W poniższym krótkim szkicu została podjęta próba teologicznej interpretacji dwóch wersetów pojawiających się w piątym rozdziale listu do Rzymian (Rz 5,10-11). Właściwe uchwycenie wymowy tychże wersetów wymaga analizy ich kontekstu. W poniższej interpretacji za bliższy, bezpośredni kontekst dla Rz 5,10-11 uznaję fragment Rz 5,6-11, zaś za dalszy jednostkę Rz 5,1-11. Z tego powodu próbę interpretacji Rz 5,10-11 poprzedzam propozycją własnego tłumaczenia fragmentu Rz 5,6-11, które zgodnie z powyższymi wstępnymi rozróżnieniami tworzy bezpośredni kontekst dla dwóch ostatnich wersetów, będących głównym przedmiotem moich rozważań.

Tekst grecki (Rz 5,6-11)

Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν· συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιοθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

Tłumaczenie na język polski (Rz 5,6-11)

Gdy bowiem jeszcze byliśmy słabi, Chrystus jeszcze w tym czasie umarł za bezbożnych. [A] przecież z trudem ktokolwiek umrze za sprawiedliwego. Choć może za dobrego ktoś odważy się umrzeć. Bóg okazuje zaś swoją miłość ku nam w ten sposób, że gdy jeszcze byliśmy grzesznikami, Chrystus umarł za nas. O wiele więc bardziej teraz, usprawiedliwieni przez Jego krew, zostaniemy zbawieni przez Niego od gniewu. Skoro bowiem gdy byliśmy wrogami, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, o wiele bardziej, już pojednani, zostaniemy zbawieni dzięki

Jego życiu. Nie tylko zaś [to], lecz także chlubiemy się w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz otrzymaliśmy pojednanie.

W bliższym kontekście Rz 5,10-11 święty Paweł podejmuje zagadnienie pojednania. Fragment Rz 5,6-11 pozostaje w ścisłym związku z poprzedzającymi go wersetami Rz 5,1-5 - w związku tak ścisłym, że w zasadzie trudno te dwie części rozdzielać i należy komentować je łącznie. Związek ten widoczny jest zarówno na poziomie formalnym, jak i treściowym. Świadczy o nim, z jednej strony, pojawiająca się w drugiej pozycji w wersecie Rz 5,6 partykuła γὰρ, która w tym przypadku wprowadza zdanie wyjaśniające i sygnalizuje bezpośrednią zależność od kontekstu poprzedzającego. Z drugiej strony między innymi fakt, że w Rz 5,11 powraca temat wprowadzony w Rz 5,2 i rozwijany w Rz 5,3-4 (czynność chlubienia się wyrażona różnymi formami czasownika *καυχάομαι*), tworząc tym samym inkluzję. Jeżeli dodamy do tego ścisły związek, jaki w innych listach świętego Pawła występuje między pojednaniem a pokojem jako jego konsekwencją (por. Ef 2,14-18; Kol 1,20), to możemy dostrzec również drugą inkluzję tematyczną: głównym tematem Rz 5,1 jest bowiem pokój, a Rz 5,10-11 - pojednanie.

Mimo tego związku między Rz 5,6-11 a Rz 5,1-5, który czyni z tych dwóch części jedną jednostkę, ze względu na cel, który stawiam sobie w tej pracy, wyodrębnienie fragmentu Rz 5,6-11 jest zasadne, choć należy pamiętać o uczynionych powyżej zastrzeżeniach. Pojawiająca się w Rz 5,10-11 nauka o pojednaniu wyraźnie wpisuje się w przedmiot rozważań, który został wprowadzony w Rz 5,6 i jest rozwijany w kolejnych wersetach - jest nim śmierć krzyżowa Jezusa Chrystusa. Tym samym można przyjąć, że jednostka literacka, jaką jest Rz 5,1-11, składa się z dwóch ściśle związanych ze sobą części: Rz 5,6-11 jest poprzedzone przez Rz 5,1-5, w którym święty Paweł wychodząc od pokoju, który „mamy z Bogiem” (*ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν*), mówi o chlubieniu się nadzieją chwały Boga (*ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*), a także uciskami, które przez wytrwałość i wypróbowaną cnotę kształtują (*κατεργάζεται*) nadzieję, aby na końcu skoncentrować się na jej prawomocności. Nie dziwi zatem, że komentatorzy spierają się o to, czy głównym tematem tego fragmentu jest pojednanie, czy nadzieja¹, nawet jeżeli taki spór może wydawać się dość jałowy ze względu na ścisły związek tych dwóch kluczowych zagadnień.

Sformułowana wcześniej uwaga dotycząca użycia i funkcji partykuły γὰρ w Rz 5,6 pozwala nam określić rolę całego fragmentu Rz 5,6-11, bowiem wersety Rz 5,7-11 rozwijają pogląd wyrażony już w Rz 5,6. W tej drugiej części jednostki święty Paweł uzasadnia tezę, którą sformułował w Rz 5,1-5, zwłaszcza zaś - w bezpośrednio poprzedzającym wersecie Rz 5,5. Jej przedmiotem jest chrześcijańska nadzieja, która dzięki wypróbowanej cnotie i wytrwałości kształtuje się w uciskach (por. Rz 5,3-4). W Rz 5,5 dowiadujemy się, że ta nadzieja „nie zawstydzi” (*οὐ καταισχύνει*), ponieważ „miłość Boga jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego danego nam” (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*). Tym za-

¹ Na ten temat por. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids-Cambridge 1996, s. 297.

tem, co wymaga uzasadnienia, jest wiarygodność owej nadziei - określona tutaj w sposób negatywny (przy czym właściwsze niż przyjęte w Biblii Tysiąclecia „nie zawiedzie” wydaje się dosłowne tłumaczenie pojawiającego się w tekście οὐ καταίσχύει jako „nie zhańbi” lub „nie zawstydzi”, taki przekład lepiej bowiem oddaje ładunek emocjonalny tego czasownika i skomplikowane położenie, w jakim znaleźliby się chrześcijanie, gdyby przeciwstawiana uciskom nadzieja miała okazać się niewiarygodna; wypukła on także intertekstualne echo tekstów Starego Testamentu takich jak Ps 22,6 lub Ps 25,3.20², dające się usłyszeć w tej wypowiedzi świętego Pawła). Doświadczenie miłości Boga jest pierwszym argumentem na rzecz tej wiarygodności. Wyrażenie „rozlana w naszych sercach” każe podejrzewać, że ma ono charakter intersubiektywny, to znaczy że jest zarazem subiektywne i komunikowane we wspólnocie. W wersetach Rz 5,6-11 Paweł rozwija swoją argumentację, wskazując na historiozbawczą podstawę nadziei i zarazem obiektywne źródło tego intersubiektywnego doświadczenia miłości Bożej. W ten sposób chce ugruntować nadzieję na zewnętrznym, przedmiotowym fundamencie oraz wyjaśnić to, co jest żywe w doświadczeniu chrześcijan - wskazać na pochodzenie doświadczonej przez nich miłości. Nie można zatem zgodzić się z badaczami, którzy zdają się sugerować, że w argumentacji świętego Pawła ważniejszą rolę odgrywa miłość Boża rozlana w naszych sercach niż samo zewnętrzne, historyczne wydarzenie śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa³.

Historiozbawczą podstawą nadziei jest śmierć Jezusa Chrystusa za nas, którą poniósł wtedy, gdy byliśmy jeszcze obcy Bogu. Werset Rz 5,6 wprowadza ten zasadniczy temat drugiej części, który jest rozwijany w trzech etapach: (1) najpierw w Rz 5,6-8 święty Paweł podkreśla wyjątkowość Bożej miłości, która wyraziła się w tym, że Chrystus umarł za nas, gdy jeszcze byliśmy obcy Bogu; (2) następnie w Rz 5,9-10 Apostoł wykazuje w dwóch zdaniach paralelnych zarówno pod względem formalnym, jak i treściowym, dlaczego śmierć Chrystusa za grzeszników uzasadnia nadzieję chwały Bożej; (3) w końcowym wersecie Rz 5,11 autor powraca do tematu chlubienia się, wprowadzonego w Rz 5,2, aby wykazać, że nauka o pojednaniu dostarcza powodu do owej chluby.

Jedność myśli zawartej w Rz 5,6-8 została uwypuklona przez użycie różnych form czasownika ἀποθνῆσκω (umieram) na końcu każdego ze zdań pojawiających się w tym fragmencie⁴. Jego podstawowym tematem jest ofiarna i odkupieńcza śmierć Jezusa Chrystusa - to, że mamy tu do czynienia z teologią odkupienia jest sygnalizowane przez użycie słowa ὑπέρ (za), w sposób charakterystyczny dla świętego Pawła. Analiza logiczna trzech pierwszych wersetów tej części pozwala nam mówić o dosyć klarownej strukturze sylogizmu w tym fragmencie, choć Apostoł zamienił kolejnością przesłankę większą z przesłanką mniejszą, aby już w Rz 5,6 znalazło się zdanie zapowiadające głów-

2 Zdaniem Fitzmyera święty Paweł nawiązuje w tym fragmencie do Ps 22,6 i Ps 25,20, por. J.A. FITZMYER, *List do Rzymian*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny* (PSB 17), red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1280.

3 Taką sugestię można wyczytać m.in. u cytowanego D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 304.

4 Por. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 306.

ny temat całej części Rz 5,6-11⁵. Święty Paweł dąży w tym fragmencie do wykazania, że skoro nawet za człowieka sprawiedliwego i dobrego mało kto decyduje się umrzeć, to wyjątkowa miłość Boga ku nam objawiła się w śmierci Chrystusa za nas, gdy byliśmy jeszcze grzesznikami. W wersecie Rz 5,6 szczególną uwagę zwraca pojawiające się aż dwa razy ἔτι (jeszcze, ciągle, nadal) oraz rzeczownik καῖρος, który w tym przypadku raczej nie oznacza czasu właściwego, lecz (w połączeniu z ἔτι) podkreśla, że dokładnie w tym czasie, gdy byliśmy jeszcze słabi i bezbożni, Chrystus umarł za nas⁶. W ten sposób miłość Boża zmanifestowała się w historycznej warstwie wydarzeń, która okazuje się harmonizować z miłością Bożą doświadczaną przez chrześcijan w ich sercach.

O ile w Rz 5,6-8 święty Paweł mówił o przeszłości, w której Chrystus umarł za nas, to w Rz 5,9-10 odwołuje się do teraźniejszej kondycji chrześcijan. Skoro już wtedy, mimo oddalenia i wrogości, w jakiej ludzie znajdowali się w stosunku do Boga, Chrystus pojednał ich z Bogiem i usprawiedliwił przez swoją krew, to tym bardziej zbawi ich teraz, gdy przywrócony został pokój między nimi a Bogiem. To dlatego dzieło pojednania czyni chrześcijańską nadzieję wiarygodną. Paralelizm zachodzący między tymi dwoma zdaniem można ująć w następującym schemacie⁷:

Rz 5,9	Rz 5,10
πολλῶ οὖν μᾶλλον	εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες
δικαιωθέντες νῦν	κατηλλάγημεν τῷ θεῷ
ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ	διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,/
	πολλῶ μᾶλλον
	καταλλαγέντες
σωθησόμεθα	σωθησόμεθα
δι' αὐτοῦ	ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ
ἀπὸ τῆς ὀργῆς	

Wskazany podział nie pozostawia wątpliwości co do głównego tematu tego dwuwiersza. Jest nim pewność zbawienia, które w pierwszym wersecie definiowane jest negatywnie (jako wybawienie od gniewu, o którym święty Paweł szczegółowo pouczył już we wcześniejszej części swojego listu, por. Rz 1,18-32; 2,5), w drugim zaś - pozytywnie, jako wybawienie dzięki życiu Jezusa (tak bowiem należy w tym przypadku tłumaczyć przyimek ἐν z celownikiem τῇ ζωῇ). Podstawą tej pewności jest w Rz 5,9 dostąpienie

5 Taką strukturę, którą określiłem jako sylogizm, przedstawia D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 305-306.

6 Tak rozstrzyga to zagadnienie również D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 307. Temu rozstrzygnięciu sprzeciwia się K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1978, s. 133.

7 Podobny podział: D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 309.

usprawiedliwienie dzięki wierze, zaś w Rz 5,10 - pojednanie z Bogiem. Skoro, mimo że byliśmy wówczas wrogami, Bóg pojednał nas ze sobą, to teraz mamy podstawę, aby ufać, że nas, już pojednanych, zbawi. Istotę tej argumentacji dobrze oddaje pojawiające się w obydwu wersetach wyrażenie πολλῶ μᾶλλον, uwypuklające, że obecna kondycja chrześcijan daje znacznie lepsze podstawy do wiary w zbawczą interwencję Boga. Warto zapytać o relację między pojawiającym się w tym fragmencie usprawiedliwieniem a pojednaniem. Pytanie to odsyła nas do wprowadzającego całą jednostkę wersetu Rz 5,1, w którym występują one razem, choć w miejsce καταλλαγῆ (pojednanie) pojawia się jego konsekwencja - εἰρήνη (pokój): „Usprawiedliwieni więc z wiary mamy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Pod koniec jednostki święty Paweł nawiązuje zatem do swojego wyjściowego twierdzenia, aby uwypuklić znaczenie usprawiedliwienia i pojednania jako potwierdzających wiarygodność chrześcijańskiej nadziei.

W Rz 5,11 święty Paweł zwraca uwagę na jeszcze jedną konsekwencję dokonanego przez Chrystusa dzieła pojednania - jest nią możliwość chlubienia się w Bogu. Powraca tym samym do tematu podjętego już w Rz 5,2-3. Wraz z tą chlubą implicite powraca również w tym wersecie temat nadziei, to bowiem ona była zgodnie z Rz 5,2 przedmiotem chluby. Trudno uważać, że pojawiające się w Rz 5,3 słowo θλίψις (ucisk) wprowadza jakościowo inny, drugi powód do chluby, skoro aby uzasadnić, dlaczego chrześcijanie chlubią się wśród cierpień, wprowadza święty Paweł argumentację, która doprowadza go z powrotem do nadziei. Rz 5,11 ostatecznie wiąże zatem dwa główne tematy analizowanej jednostki - nadzieję oraz pojednanie - uwypuklając fakt, że otrzymane pojednanie z Bogiem jest podstawą chrześcijańskiej nadziei.

Pod pewnymi względami nadzieja jest tą cnotą teologalną, którą najtrudniej jest bronić. O ile nie tak trudno jest bronić racjonalności wiary - niewielu bowiem uznaje, że wszystko możemy wiedzieć - zaś z miłością wiążą się często uznawane pozytywne konsekwencje moralne, o tyle z nadzieją rzecz przedstawia się inaczej. Gdy nie patrzy się na nią z perspektywy wiary, można uważać ją w najlepszym razie za naiwność, w gorszym zaś za lekkomyślność, rodzącą postawę niezgodną z odpowiedzialnością człowieka za świat, który współtworzy. W Rz 5,10-11 święty Paweł przedstawia obiektywną, historiozbawczą podstawę chrześcijańskiej nadziei zbawienia i życia wiecznego. W tym celu rozwija teologię pojednania, która najpierw uwypukla antagonizm, jaki istniał między Bogiem a ludźmi, aby następnie pokazać, że nawet taką wrogość Bóg przezwyciężył, jednając ludzi z sobą przez śmierć swego Syna. Pojednanie jest zatem przejściem od stanu wrogości, bezbożności, słabości i grzeszności do pokoju z Bogiem. Pojednanie, które jest wyjątkową inicjatywą Boga, czyni z dwóch zważnionych stron jedność. Ponieważ - zgodnie z argumentacją świętego Pawła - stan wrogości, który istniał wówczas między ludźmi a Bogiem, nie przeszkodził w dziele pojednania, to teraz, gdy żyjemy w pokoju i bliskości z Bogiem, o wiele bardziej możemy spodziewać się Jego zbawczej interwencji. W ten sposób, z jednej strony, chrześcijańska nadzieja zostaje ugruntowana w dziele

zbawienia, z drugiej zaś strony staje się ona kryterium pozwalającym weryfikować autentyczność wiary.

RECONCILIATION AS THE FOUNDATION OF CHRISTIAN HOPE.

COMMENTARY ON ROMANS 5: 10-11

SŁOWA KLUCZOWE:

pojednanie, List do Rzymian, historiozbawcza podstawa nadziei, zbawienie, życie wieczne

KEYWORDS:

reconciliation, Letter to the Romans, salvation-history basis of hope, salvation, eternal life

SUMMARY

In Romans 5: 10-11, Saint Paul presents the objective, salvation-history basis of the Christian hope of salvation and eternal life. To this end, he develops a theology of reconciliation, which first highlights the antagonism that existed between God and human beings, and then shows that even such hostility God overcame by reconciling people to himself through the death of his Son. Reconciliation, then, is a transition from hostility, impiety, weakness, and sinfulness to peace with God. Reconciliation is a unique initiative of God, it makes two conflicting sides unity.

Oblicze Krzyża

Krzyż przydrożny a konsekracja świata i człowieka

W kulturze chrześcijańskiej (a dziś trzeba wyraźnie dodać - katolickiej) od kilkunastu wieków krzyż Chrystusowy jest jej znakiem, sposobem identyfikacji, określeniem religijnej tożsamości, symbolem całego zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa czyli Jego Tajemnicy Paschalnej. Z biegiem czasu - a prawdopodobnie już w IV wieku - stał się on przedmiotem czci, skonkretyzowaną postacią kultu, oddawanego samemu Zbawicielowi. Choć trudno określić, kiedy z liturgii Kościoła i chrześcijańskich świątyń „trafił pod strzechy”, nie ulega wątpliwości, że dość wcześnie pojawił się w miejscach szczególnych, związanych np. z wyprawami misyjnymi czy pochówkiem rycerzy poległych w bitwie. Specyficznym przejawem czci Chrystusa Ukrzyżowanego są krzyże przydrożne, którymi usiane są tereny wiejskie w krajach o długiej tradycji katolickiej, np. w Austrii, Bawarii, Włoszech, Słowacji, Litwie czy w Polsce.

Ich „stawianie” przez wspólnoty parafialne, a częstokroć przez konkretne wsie i rodziny nawiązuje do długiej i bogatej duchowości pasyjnej średniowiecza. Dlatego w niniejszym przedłożeniu zostanie zaprezentowane to naturalne środowisko genezy przydrożnych znaków Męki Pańskiej. Nie sposób bowiem zrozumieć tego fenomenu bez szerszego odniesienia się do jego religijnych i społecznych źródeł. Jest oczywiste, że zwyczaj fundowania Bożych Mąk w przestrzeni publicznej jest uzewnętrznieniem określonej „ideologii”, czyli przekonań, które z obecnością krzyża są kojarzone. W analizie sensu (znaczenia i funkcji) krzyżów jako katolickich pomników wiary antropologia kulturowa zwraca uwagę na znaczenie przestrzeni. Bardzo istotną kwestią jest zarówno prastara (asymilowana przez chrześcijaństwo) koncepcja delimitacji przestrzeni na sakralną i „zwykłą” czyli

profanijną, jak i pojęcie centrum kosmosu (osi świata - *axis mundi*), dość szybko skojarzone zarówno ze Świątynią Jerozolimską, jak i Golgotą, a później zaadaptowane do każdego kościoła i znaku krzyża. Eliadowska szkoła fenomenologii religii kładzie duży nacisk na dążenie człowieka religijnego (*homo religiosus*) do egzystowania w życiodajnej sferze *sacrum*. Dążenie to sprawia, że człowiek sakralizuje swój kosmos i codzienną egzystencję, posługując się chrześcijańskimi „środkami wyrazu” - w tym konkretnym przypadku narzędziem odkupienia i figurą Ukrzyżowanego¹.

W opracowaniach wolnostojących Bożych Mąk w konkretnych subregionach (parafiach, wsiach, gminach) akcentuje się nie tyle ich znaczenie architektoniczno-przestrzenne, czy walory artystyczne (co ma niebagatelne znaczenie), ile powód, dla którego dany krzyż postawiono. Geneza, która skłoniła fundatorów do urzeczywistnienia pobożnego dzieła, częstokroć implikuje nie tylko żywą wiarę, ale także dramatyczne dzieje osób i całych rodzin. Istotną sprawą jest też kult (w postaci tzw. pobożności ludowej), jaki wokół niektórych z nich wyrósł, niejako przy okazji przyczyniając się do zespolenia lokalnej społeczności.

1. U źródeł - średniowieczna pobożność pasyjna

„Stawianie” przydrożnych krzyżów jest bez wątpienia owocem dawnej chrześcijańskiej pobożności pasyjnej. Już pierwsze pokolenia uczniów Chrystusa pragnęły zmysłowo (a jednocześnie duchowo) uczestniczyć w męce Zbawiciela. Taki był sens najstarszych znanych nam peregrynacji do Ziemi Zbawiciela, a także swoistego „tryumfu krzyża” w czasach Konstantyna Wielkiego². Cześć drzewa krzyża (jego relikwii), narzędzi męki, miejsc uświęconych obecnością Pana wskazuje na uprzednią „teologię pasyjną”, czyli taką interpretację haniebnej śmierci Jezusa z Nazaretu, która dostrzega w niej ewidentny wymiar soteryczny. Tylko w ten sposób można było przewyciężyć mocno ugruntowaną odrazę (staurofobię) związaną z takim rodzajem egzekucji, jakiej doświadczył Boży Syn. Teologię krzyża znajdujemy już w najstarszych tekstach Nowego Testamentu, a jej dojrzałą formę przedstawił w swych listach św. Paweł³. Mimo to w starożytnym Kościele

¹ W tej części autor nawiązuje do wcześniejszej publikacji: J. PERSZON, *Kaszubskie kapliczki. Perspektywa antropologiczna*, w: K. Marciniak (red.), *Mała architektura sakralna. Perspektywa antropologiczna*, Gdańsk 2016, s. 53-67.

² Zob. M. STAROWIEYSKI, *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998, s. 84n.; B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 263.

³ H. LANGKAMMER, *Jezus o swojej śmierci - Paweł o śmierci Jezusowej*, w: H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć (red.), *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 28. Autor stwierdza, że zarówno sam Jezus, jak i redaktorzy ewangelii odwołują się do proroków, zapowiadających cierpienia Mesjasza, który dokona zbawienia Bożego ludu. Natomiast refleksja św. Pawła ewidentnie rozwija odkupieńczy sens krzyża i męki Chrystusa, zawsze jednak w perspektywie Jego zmartwychwstania. Teologia Kościoła wschodniego w starożytności podkreślała kosmiczny charakter misterium paschalnego; Chrystus w swym

długo nie przezwyciężono bojaźni przed przedstawianiem ukrzyżowanej postaci Chrystusa. Do VI wieku pamiętką Zbawiciela i znakiem Jego wyznawców był „znak” krzyża - ale bez Ukrzyżowanego⁴. W V i VI wieku przedstawia się krzyż (zawieszane wota, krzyże do procesji i błogosławieństw, krzyże ołtarzowe), ale jest on (zazwyczaj równoramienny) znakiem zwycięstwa i symbolem *passio gloriosa*. Ilekroć przedstawia się samego Chrystusa (np. dokonującego cudu), trzyma On w dłoni krzyż stylizowany na berło bądź łaskę. Bardzo rzadko pojawia się krzyż, na którym w miejscu skrzyżowania dwóch belek umieszczono popiersie Chrystusa lub obnażoną postać Ukrzyżowanego⁵. Wskutek zmagania Kościoła z arianizmem (który kwestionował bóstwo Chrystusa), od IV do VII wieku upowszechniano wizerunek Ukrzyżowanego, który „gubi” znaki okrutnej egzekucji, a staje się - ubranym w królewskie (cesarskie) szaty (tunikę) i ozdobionym królewską koroną, Pantokratozem, zwyciężskim i chwalebny Panem wszechświata⁶. Ludzka dusza tęskniła jednak za Chrystusem „bliskim”. Zrazu we wspólnotach mniszych na Wschodzie (a nieco później na Zachodzie) upowszechnia się cześć krzyża z wizerunkiem Jezusa, pojawia się też zwyczaj wielokrotnego „żegnania się” znakiem krzyża⁷. Pojawia się - dla ochrony przed wszelakim złem i dla przywołania mocy Boga-Człowieka - znak krzyża wyryty na ścianie domu. Na terenach objętych misjami stawia się krzyże kamienne, drewniane i żelazne. Aż do XII wieku w traktatach teologicznych, katechezach i kazaniach dominuje nie rozważanie samej

zmarłychwstaniu dokonuje odnowienia całego świata (rekapitulacja całego stworzenia) i zapoczątkowuje nowy kosmos/nowe stworzenie. Taką koncepcję rozwija św. Augustyn (*renovatio vitae, renovatio in melius*), św. Ambroży (*Felix ruina quae reparatur in melius* oraz *Fructuosior culpa quam innocentia*); wedle Euzebiusza z Cezarei czas Paschy jest rocznicą nowego stworzenia i pierwszego ukształtowania kosmosu. Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 30n.

⁴ J.A. Jungmann (J.A. JUNGSMANN, E. SAUSER, *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart 1969, s. 17, cyt. za D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 15-16) uważa, że chodziło nie tyle o lęk przed ukazywaniem tortury krzyża, ale o koncentrację na tajemnicy zbawczej, jaka na tym drzewie się dokonała. Podobnego zdania jest J. DANIELOU (*Les symboles chretiens primitifs*, Paris 1961, s. 151), który sądzi, że kreślenie na sobie znaku krzyża (i błogosławienie krzyżem osób i rzeczy) w pierwszych pokoleniach chrześcijan nie miało przypominać detali męki Zbawiciela, ale przywoływać moc i potęgę zbawczą Boga. Cztery belki (ramiona) krzyża symbolizują zatem kosmiczny charakter zbawczego dzieła Boga w Chrystusie.

⁵ Tak jest na znanych drewnianych drzwiach kościoła św. Sabiny w Rzymie. Zob. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 115-16.

⁶ Zob. tamże; J.J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, w: H.D. Wojtyśka, J.J. Kopeć (red.), *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, s. 39n. Królewskość Ukrzyżowanego podkreślają wczesnośredniowieczne hymny *Pange lingua gloriosi* oraz *Vexilla regis prodeunt*, śpiewane podczas procesji z relikwiami Krzyża św. Por. też J. PELIKAN, *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*, New Haven, London 1999, s. 46n.

⁷ Później pobożność ludowa, asymilując chrześcijański znak, częstokroć go nadużywała. Prowadziło to do stosowania znaku krzyża w zabiegach magicznych (określanych w średniowieczu jako *superstitio*). Por. E. KARWOT, *Katalog magii Rudolfa - źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955, s. 4n.; M.D. MAILEY, *Concern over Superstition in Late Medieval Europe*, w: A.A. Smith (ed.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford 2008, s. 115-133.

Męki Pańskiej, ale motyw zwycięstwa, które odniósł na krzyżu⁸. Przełom przyszedł za sprawą św. Bernarda z Clairvaux, który w swych dziełach mistycznych koncentruje się na Słowie Wcielonym (tajemnice życia Chrystusa), czyli człowieczeństwie Zbawiciela. To z kolei otwiera wrota na rozważanie Jego męki, a więc na późniejszą pobożność pasyjną⁹.

Decydującą rolę w popularyzacji duchowości pasyjnej bliskiej prostym wierzącym odegrali założyciele zakonów żebraczych: św. Franciszek z Asyżu i św. Dominik Guzman. W centrum pobożności umieścili praktyczne i uczuciowe uczestnictwo w życiu Chrystusa-Człowieka. Franciszek, proponując rozważanie pokory i uniżenia Zbawiciela (od narodzenia po śmierć na krzyżu), zwraca uwagę na znaczenie anamnetycznego „odtworzenia” tych zbawczych tajemnic w życiu chrześcijanina. By mieć udział w Chrystusowym odkupieniu, trzeba z Nim współodczuwać i współprzeżywać. Rozważanie psychicznych, moralnych i fizycznych udręk Jezusa winno prowadzić do naśladowania Go w Jego życiu i męce, chociaż nie oznacza to, iżby rzeczy te nie były oświetlone zmartwychwstaniem, Eucharystią i Paruzją. W polemice z doketyzmem katarów Franciszek podkreśla realizm męki i śmierci Chrystusa: Ukrzyżowany przedstawiany jest w całym realizmie skrajnego wyniszczenia, zaś Jego ciało, będąca jedną wielką raną, stanie się natchnieniem mistyków, malarzy i rzeźbiarzy, kształtując na stulecia wyobraźnię religijną szerokich rzesz wiernych. Św. Bonawentura (zwany Doktorem Pasyjnym) wprowadzi te motywy do akademickiej teologii i literatury ascetycznej, w odprawianiu nabożeństw pasyjnych ustalając triadę: *meditatio* (rozważanie męki), *compassio* (współczujące poruszenie serca), *imitatio/sequela Christi* (naśladowanie). Naśladowanie męki Jezusowej podjęły średniowieczne mistyczki, a później (także w Polsce) wierni świeccy, praktykując godzinki o Męce Pańskiej, koronkę, akty strzeliste, pieśni i oficja o krzyżu¹⁰. Kult człowieczeństwa Chrystusa złączony z nabożeństwem pasyjnym praktykowano też w kręgach cysterskich i Zakonie Kaznodziejskim. Gdy pobożność pasyjna w postaci ruchu biczowników (*flagelanie*) przyjmowała formy zbyt radykalne, władze Kościoła musiały interweniować¹¹. Ruch biczowników zainspirował jednak – także w Polsce – zakładane Bractwa Męki Pańskiej, które szerzyły kult siedmiu (w niektórych wersjach wspominano nawet 32 !) upadków Jezusa, zajmowały się więźniami i apostołstwem dobrej śmierci¹². Średniowieczna praktyka

⁸ Zachowana spuścizna literacko-teologiczna (Będa Czcigodny, Alkuin, Teodulf z Orleanu, Amalariusz z Metz, Rabanus Maurus, Piotr Damiana, Anzelm z Canterbury) uwypukla tryumf krzyża. Zob. J.J. KOPEĆ, *Nurt pasyjny*, s. 40n.; J. PELIKAN, *Jesus through the Centuries*, s. 95n.

⁹ Taką teologię krzyża poświadczają relatywnie nieliczne zabytki z pierwszych wieków chrześcijaństwa w Polsce (m.in. żywoty św. Wojciecha autorstwa Jana Kanapariusza i Brunona z Kwerfurtu, Sakramentarz Tyniecki, modlitewnik Gertrudy Mieszkówny). Zob. J.J. KOPEĆ, *Nurt pasyjny*, s. 41.

¹⁰ Zob. J.J. KOPEĆ, *Nurt pasyjny*, s. 47; J.J. KOPEĆ, *Recepcja oficjum św. Bonawentury de Passione Domini w Polsce*, RTK 21:1974 z. 2, s. 74n.

¹¹ Zob. J.J. KOPEĆ, *Nurt pasyjny*, s. 48n.

¹² Zob. H. WOJTYSKA, *Biczownicy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 517-520; M. KONIECZNY, *Męka Pańska. V. Bractwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 720-721.

„współcierpienia z Chrystusem” zrodziła wiele nabożeństw: Do Pięciu Ran Chrystusa, Serca Jezusowego, Krwi Chrystusowej, św. Oblicza, upadków Pana, dróg Chrystusa, św. Grobu, Boleści z Chrystusem, a także tzw. Dróżki Matki Bożej, celebrowane w Kalwarii Zebrzydowskiej i innych sanktuariach tego typu. Wzmógł się kult relikwii Męki Pańskiej: ich cześć poświadcza już w IV w. Cyryl Jerozolimski, ale średniowiecze, naznaczone zmysłowym konkretyzmem, tę formę pobożności doprowadza do szczytu¹³. Stopniowo rodzi się też – z syntezy „bolesnych dróg Chrystusa” i nabożeństwa do Jego upadków – Droga Krzyżowa¹⁴. Budowane w Europie od XV w. kalwarie pozwalały na celebrację Drogi Krzyżowej w plenerze, a w wielu przypadkach służyły też jako „tło” dla inscenizacji misteriów o Męce Pańskiej¹⁵.

W ten sposób możemy mówić o powstaniu specyficznego kontekstu społeczno-religijnego, który – lubując się w możliwie najdoskonalszej partycypacji w Męce Chrystusa – motywował kolejne pokolenia do Jego naśladowania. Jednocześnie zaś tworzył podstawę do stawiania i otaczania czcią pomników Ukrzyżowanego oraz ugruntowania „pasyjnego” (czyli waloryzującego cierpienie) modelu życia chrześcijanina.

2. Sakralizacja przestrzeni w perspektywie religioznawczej

Człowiek jako istota religijna (indyferentyzm religijny i ateizm deklarowany w skali masowej są zjawiskami relatywnie późnymi, ujawniły się bowiem dopiero pod koniec XVIII wieku, a zdaniem wielu są „produktem ubocznym” chrześcijańskiej Europy¹⁶) w naturalny sposób pragnie egzystować w przestrzeni „rzeczywistej” czyli świętej. W wielu kulturach przed- i poza-chrześcijańskich kosmos, świat (w zakresie poznawanym przez człowieka), środowisko, dzielono na dwie katego-

¹³ Zob. L. WOJCIECHOWSKI, *Średniowieczne ośrodki pielgrzymkowe związane z relikwiami Męki Pańskiej*, w: M. Brzostowicz, H. Mizerska, J. Wrzesiński (red.), *Mnisi i pielgrzymki w średniowieczu. Łąd na szlakach kulturowych Europy*, Poznań Łąd 2007, s. 41n.

¹⁴ U genezy Drogi Krzyżowej leży zwyczaj nawiedzania miejsc, uświęconych Męką Zbawiciela w Palestynie. W Jerozolimie ustalili się zwyczaj obchodzenia „stacji”, choć sam termin pojawia się w XV wieku. Nabożeństwo upowszechniło się w Europie w wiekach XVI-XVII zwłaszcza przez Zakon Braci Mniejszych i papieży, którzy nadawali mu odpusty. Wielkim orędownikiem Drogi Krzyżowej był Leonard z Porto Maurizio OFM, który erygował aż 572 drogi krzyżowe. Zob. J.J. KOPEĆ, *Droga krzyżowa. II. Dzieje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 215-220.

¹⁵ Zob. A. JACKOWSKI, *Zarys geografii pielgrzymek*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MVI*, Prace Geograficzne z. 85, Kraków 1991, s. 50; J. CYMERMAN, *Misterium. III. W literaturze polskiej*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 1271-1272; J.J. KOPEĆ, *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1987, s. 24-25.

¹⁶ F.X. KAUFMANN (*Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004, s. 12n.) odnotowuje gwałtowny wzrost odsetka Niemców w II połowie XX wieku, nie identyfikujących się z jakąkolwiek religią. Jednocześnie zauważa, że przyczyny sekularyzacji tkwią w samej istocie chrześcijaństwa. Ono bowiem, zgodnie z logiką objawienia Chrystusowego, „odczarowało” świat i całe stworzenie.

rie: przestrzeń świecką („zwykłą”, profanijną) oraz przestrzeń „świętą” (cieszącą się „skumulowaną” obecnością sił nadprzyrodzonych czyli boskich). W konsekwencji wcielenia Syna Bożego i wiary w Jego dwie natury (boską i ludzką), ostre rozgraniczenie tych obu wymiarów jest specyficznie chrześcijańskie (Bóg - świat, łaska - natura, doczesne - wieczne, naturalne - nadprzyrodzone). Trzeba zatem przyjąć przenikanie się obydwu wymiarów lub przynajmniej „stopniowanie” między pełną manifestacją *sacrum* a jego całkowitą nieobecnością¹⁷. Każde „prawdziwe” istnienie dla człowieka religijnego wiąże się z zakorzeniem w sferze świętej. Stąd dla europejskich misjonarzy pozyskujących dla wiary katolickiej nowych ludzi i nowe terytorium, czymś naturalnym było stawianie krzyża, znaku zwycięstwa Chrystusa nad demonami i fałszywymi bogami tubylców. Dla Krzysztofa Kolumba i jego towarzyszy czymś oczywistym było to, że po wylądowaniu na Antylach - nim ruszyli w głąb lądu - konieczne było postawienie na morskim brzegu krzyża. „Nowy Świat”, tajemniczy i obcy, zostaje „oswojony” przez moc krzyża, przez wprowadzenie w prawdziwe *sacrum*. Groźny i pełen chaosu „dziki” i wrogi - bo (w najlepszym wypadku) religijnie „pusty” świat staje się „nasz”: przyjazny, uładowany, uporządkowany i „dobry”, bo został włączony w świętość¹⁸. Dlatego np. katolicy Kaszubi (a często także żyjący w katolickim otoczeniu kaszubscy protestanci) niemal każdą czynność dnia, pracę i odpoczynek łączyli z modlitwą, błogosławieństwem, znakiem krzyża¹⁹. Nie można wykluczyć, że także tutaj mamy do czynienia z tendencją do „posługiwanie się” znakami i rzeczami „świętymi” dla pomnożenia pomyślności (zdrowia, urodzaju, mocy witalnych) oraz zabezpieczenia ludzi, zwierząt, domostwa i upraw przed wszelkim złem²⁰. Przepojenie zwy-

¹⁷ Nie wolno bowiem zapominać, że dla chrześcijanina świat (całe stworzenie) - choć jest od Boga całkowicie różny i od Niego oddzielony - pozostaje w mocy Stworzyciela. Cały kosmos jest własnością Boga i odbiciem Jego mądrości; więcej - istnieje ku Jego chwale, a On podtrzymuje wszystko w istnieniu. Stąd poświęcenie jakiegś rzeczy, miejsca, czasu, osoby jest raczej „pomnożeniem”, intensyfikacją *sacrum* niżli jego ustanowieniem *ab initio*. Z drugiej strony właśnie chrześcijaństwo (a wcześniej objawienie starotestamentalne) radykalnie „desakralizuje” całą naturę i kosmos, zdecydowanie polemizując z wszelkimi formami panteizmu. Zob. J. BUXAKOWSKI, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary*, T. IV, Pelplin 1998, s. 5-127.

¹⁸ Zob. M. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 62. W rolniczej kulturze Kaszubów aż do czasów współczesnych istotną funkcję pełniło przeświadczenie o „naturalnej” sakralności ziemi (gleby), traktowanej niemal jak istota żywa. Dlatego unikano plucia na ziemię, a w Adwencie przestrzegano zakazu „ranięcia jej” przez orkę. Zob. J. PERSZON, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy, oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin 1999, s. 253n. Por. też B. STELMACHOWSKA, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 45; M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 238n.; F.W. DILLINGSTONE, *The Power of Symbols in Religion and Culture*, New York 1986, s. 47n.

¹⁹ Zob. J. PERSZON, *Na imię Boszczi. Zwyczaje i obrzędy agrarne na Ziemi Wejherowskiej. Studium etnograficzne*, Luzino 1992.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 2002, nr 1671) podaje, że błogosławieństwo polega na uwielbieniu Boga i prośbie o Jego dary. Jednak już u Tertuliana (początek III wieku) oraz w „Tradycji apostoelskiej” Hipolita Rzymskiego (połowa III wieku) poza formułami błagalnymi o Boże błogosławieństwo dla rzeczy (owoców, oleju, pól, wody itd.) pojawiają się egzorcyzmy, mające uwolnić

czajnej, codziennej aktywności elementami sakralnymi (przywołującymi Pana Boga i świętych) można zakwalifikować jako nigdy nie ukończony proces uczłowieczania rzeczywistości zewnętrznej i „uświęcenie” samego człowieka. Błogosławieństwo czyli forma konsekracji przestrzeni z definicji profanijnej (ontologicznie czyli religijnie puste) jest - zdaniem Mircei Eliadego - równoznaczne z „nowym ustanowieniem świata”, ponownym jego stworzeniem czyli sakralną kosmogonią²¹. *Mutatis mutandis* (wystarczy wspomnieć choćby różnicę między sakralnym archetypem ustanowionym *in illo tempore* przez mityczne bóstwo a historycznym „wydarzeniem” Jezusa Chrystusa) można suponować, że podobne idee stały za zwyczajem ozdabiania ludzkich siedzib (zwłaszcza wiosek) krzyżami i kapliczkami. W wielu kaszubskich wsiach (ale również w dawnych granicach miast, np. Pucka czy Lęborka) zachowały się do dziś kapliczki, usytuowane na ich granicach. Innymi słowy, przy każdej z dróg, które wiodły do miejscowości, stoją pomniki wiary²². Można założyć, że takie usytuowanie tych budowli wyznaczało granice zwartej zabudowy poprzez „święty znak”. Pomniki te z jednej strony definiowały jako sakralną przestrzeń między nimi zawartą (siedziby ludzkie), z drugiej broniły mieszkańców tak zdefiniowanej przestrzeni przed złem doczesnym i duchowym²³.

(np. wodę chrzcielną, olej, sól) od mocy szatana. Tendencja ta dominuje aż do soboru trydenckiego. Z kolei te sakramentalia powszechnie (religijność wiejska jest konkretna) używano do zabezpieczenia przed złem gospodarstwa. Zob. M. PISARZAK, *Zmiana pojęć w liturgii błogosławieństw*, RBL 32/1979 nr 4, s. 207n.

²¹ Istotną rolę odgrywa tu obraz świata człowieka „pierwotnego”: zamieszkały przez człowieka mikrokosmos otoczony jest przez wielkie przestrzenie tożsame z groźnym chaosem. Gdy człowiek osiedla się w takiej przestrzeni automatycznie poprzez obrzędowe powtórzenie kosmogonii, przeistacza ją w „swój kosmos”. To zaś jest równoznaczne z jej uświęceniem, konsekracją. Zob. M. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 67.

²² O ile w Rzeczypospolitej krzyże przydrożne były popularne od czasów chrystianizacji kraju, o tyle kapliczki i figury upowszechniły się za sprawą Kościoła w wieku XVII. W okresie kontrreformacji miały one pogłębiać religijność ludu. Dlatego synod z 1621 r. nakazywał proboszczom, by we wszystkich wioskach należących do parafii, na drogach publicznych stawiane były znaki krzyża świętego. Pod zaborami, z racji na prześladowania ze strony Rosji i Prus, pomniki wiary (zwłaszcza w miejscach bitew, na mogiłach powstańców czy miejscach ich egzekucji) były jednocześnie symbolem patriotyzmu. Zob. A. JACKOWSKI, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, w: A. RÓŻYCKI, P. SZCZEGŁÓW, *Pejzaż frasośliwy. Kapliczki i krzyże przydrożne*, Warszawa 2000, s. 6.

²³ Jak podaje M. Eliade (*Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, Warszawa 1998, s. 44) w wielu kulturach fosy, mury obronne, labirynty nie tyle miały bronić ludzi przed najazdem wroga, ile zabezpieczać przed mocami złych duchów. Jeszcze w średniowiecznej Europie rytualnie poświęcano mury miejskie, by broniły przed szatanem, chorobami i śmiercią. K. Szajnocha (*Jadwiga i Jagiełło*, Warszawa 1974, t. 1, s. 122n.) zwraca uwagę, że naturalną potrzebą człowieka „zasiedzonego” czyli ludności rolniczej, jest nazywanie konkretnych miejsc, wzgórz, dolin, bagien, kawałków lasu, strumieni i stawów. Jest to jeden z przejawów „oswojenia” mikrokosmosu, okolicy, w której żyje ludzka wspólnota. Kolejnym etapem tego dążenia jest „rozgraniczanie” np. pól, granic gospodarstwa, czy granic państwa. Dlatego nie jest legendą wbijanie przez Bolesława Chrobrego żelaznych słupów granicznych. Kilka wieków później na granicach i miedzach wkopywano granitowe głazy, na których ciosano wizerunek Ukrzyżowanego albo monogramy imienia Jezus. Na granicach wsi lud sypał „kopce” lub „wągielnice”, czyli narożniki. Sadzono tam drzewa, na korze których żłobiono znak krzyża.

Do motywu sakralnego (a tym samym „granicznego”) rozumienia kapliczki i krzyża nawiązuje zwyczaj ich ogradzania. Bardzo często, tak w przypadku starych, jak i nowych pomników wiary, są one oddzielone od sfery profanum drewnianym lub metalowym parkanem. Choć współcześni mieszkańcy Kaszub wskazują jedynie na praktyczny wymiar tego faktu (ogrodzenie ma chronić święty znak przed zwierzętami lub uszkodzeniem przez pojazdy mechaniczne), u genezy tego zwyczaju leży niewątpliwie pragnienie „wydzielenia” skondensowanego *sacrum* z przestrzeni „zwykłej”²⁴. „Graniczność” takich budowli (delimitowały bowiem „swój” dobry świat od potencjalnie groźnego „obcego”) dla większości współczesnych mieszkańców jest już kompletnie nieczytelna. Zupełnie niedawno, bo jeszcze kilkanaście lat temu, wiejskie krzyże i kapliczki były miejscem ostatniego pożegnania zmarłego ze swą miejscowością i wspólnotą. Idący z domu żałoby do kościoła parafialnego kondukt zatrzymywał się przy niej, a czasem nawet zdejmowano trumnę i obracano „nogami” w stronę pomnika wiary. Zawsze też zprawiano krótką modlitwę za osobę zmarłą i śpiewano pieśń maryjną. Gdy piesze kondukt znikły, a większość pogrzebów rozpoczyna się w przykościelnej kaplicy pogrzebowej, i ten gest – brzemienisty w symbolikę – zaginął²⁵.

Obecne w polskim krajobrazie krzyże nawiązują do podnoszonej przez Mircea Eliadego kwestii tzw. symboliki środka. Wybitny religioznawca – uważając także tę kategorię za uniwersalną – odnosi ją przede wszystkim do świątyni. Buduje się ją w konkretnym czasie i miejscu na skutek teofanii czyli objawienia. Świątynia jest więc ludziom „dana z góry”, a nie wykoncypowana przez samą tylko „potrzebę” człowieka religijnego²⁶. W koncepcji Eliadego „symbolika środka” ziemi czyli *axis mundi* może być aplikowana także do kościołów chrześcijańskich, tym bardziej, że – prawdopodobnie pod wpływem architektury pogańskiej i tradycji świątyni jerozolimskiej – ich budowie i symbolice towarzyszyła ideologia kosmicz-

²⁴ Zob. Z. PAWLAK, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 136n.

²⁵ Zob. też J. PERSZON, *Na brzegu życia i śmierci*, s. 219n. Przez czas jakiś funkcjonowało połączenie nowoczesności z tradycją. Trumnę (na wozie lub samochodzie firmy pogrzebowej) odprowadzano pieszo do wioskowego krzyża lub kapliczki, po czym przesiadano się do autokaru i samochodów. Współcześnie taki scenariusz występuje bardzo rzadko. Wywiady przeprowadzono wiosną 2015; inf. J.K., Z.L. z Luzina; B.K. z Pomieczyńskiej Huty; B.B., Z.B., A.C. z Warzna; T.D. W.B., Cz.C. z Szmuda; J.D. z Donimierza, M.Sz. z Grabowca; A.M., J.S., E.L., K.L., E.K. z Lipusza; J.M., Z.M., E.P., E.P., B.J., J.Sz., J.H. z Klukowej Huty; M.G., A.P., G.G. z Zakrzewa; J.M., S.R. z Lini; J.G., B.S. z Darzłubia; J.M., Cz.M., z Pomieczyna; Z.W. z Hejtusa; Z.Z., z Łącznego Dołu; J.Sz. z Barwika; L.L., J.B. z Sierakowic; M.S., J.S., M.S., K.S., A.G. z Puzdrowa.

²⁶ Zob. M. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 66n. J. Hani (*Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s. 19n.) uważa, że już Ojcowie Kościoła (Klemens Rzymski, Paulin z Tyru) do „idei” budowanych przez chrześcijan świątyni aplikowali biblijną koncepcję twierdzącą, że ziemskie budowle (kościół) jest odwzorowaniem ideału niebiańskiego. Takie motywy zawierają m.in. modlitwy konsekracji kościoła. Dlatego idea świątyni chrześcijańskiej znacznie wykracza poza postulowaną przez niektórych liturgicznych purystów „dom modlitwy” czyli pomieszczenie dla Kościoła rozumianego jedynie jako congregatio fidelium czyli „zgrupowanie wiernych”.

na²⁷. Nie da się zaprzeczyć, że do idei „osi świata” nawiązuje przede wszystkim chrześcijańskie rozumienie drzewa krzyża²⁸. Niektórzy religioznawcy sugerują wręcz (co widać w średniowiecznych przedstawieniach drzewa krzyża, np. w koncepcji tzw. drzewa życia), że z biegiem czasu symbol zbawienia „obrócił” w treści korespondujące z wyobrażeniami „pogańskimi”, zaczerpniętymi z tradycji (mitologii) pozachrześcijańskich²⁹. „Drzewo życia” jest w średniowiecznej sztuce utożsamione z drzewem wyrastającym z łona Jessego. Równocześnie jest ono drzewem, które Bóg posadził w centrum Edenu – spod jego korzeni wypływają cztery życiodajne rzeki. Z jego pnia wyrastają owocujące i pełne liści gałęzie, uznawane za „owoce zbawienia” zrodzone z męki i śmierci Chrystusa. Krzyż jest zatem rzeczywiście „centrum” odnowionego przez Zbawiciela kosmosu, co akcentuje choćby katolicka liturgia Wielkiego Piątku. Stąd, z pewnymi zastrzeżeniami, zwyczaj stawiania na granicy ludzkich siedzib lub „na rozstaju dróg” kaplic i krzyżów można uznać za nawiązanie do pozachrześcijańskich symboli hierokosmicznych (Słup Świata, Drzewo Kosmiczne, wizerunki bóstw). Krzyż – nie tylko w przedstawieniach malarskich czy rzeźbie – uważany jest bowiem za „środek” czyli punkt styku trzech wymiarów (obszarów) kosmicznych: nieba, ziemi i piekieł (królestwa podziemi, Hadesu). Podobną tradycję znajdujemy także w tradycji żydowskiej. Świątynia jerozolimska i skała, na której ją zbudowano, uważana była za „wrota” do świata podziemi, zaś Niebo „zawarte” było w *szechinie* czyli obecności Jahwe. Świątynia stanowiła więc połączenie nieba z ziemią. Co więcej, Adam miał zostać stworzony w Jerozolimie, „w środku ziemi”, w miejscu, na którym później posta-

²⁷ Jak wykazuje J. Hani (*Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s.20 n.) klasyczna świątynia chrześcijańska niesłuchanie wyraziście nawiązuje do żydowskiej Świątyni Jerozolimskiej, obficie czerpie także – mając ku temu teologiczną podstawę w Słowie Wcielonym – z symboliki naturalnej. Kolejne rozdziały jego opracowania (Świątynia i kosmos, Harmonia liczbowa, Rytualne orientowanie świątyni, Świątynia jako ciało Boga-Człowieka, Ołtarz i Chrystus) dowodzą, że koncepcja świątyni chrześcijańskiej jest niepowtarzalną syntezą teologii i „naturalnego” symbolizmu świata i człowieka.

²⁸ Techniczny termin *axis mundi* dotyka trzech poziomów odniesienia: samego wyobrażenia (symbolu, pomnika); jego funkcji i znaczenia (sensu), wreszcie zaś doświadczeń i przeżyć związanych z tym świętym znakiem. Kosmiczne drzewo, na którego szczycie przebywa bóstwo korzeniami swymi sięga świata podziemnego. W różnych wersjach pojawia się w mitach azjatyckich, irańskich, skandynawskich i Indian Ameryki Północnej. Kosmiczny słup łączy niebo z ziemią. „Oś świata” tworzy „medium” – drabinę komunikacji (objawienia) bóstwa ze stworzeniem, a jednocześnie jest „punktem dojścia” ludzi do bóstwa. Przede wszystkim stanowi jednak centrum kosmosu i miejsce święte *par excellence*, w którym zbiegają się wszystkie moce kosmiczne. Chrześcijaństwo nawiązało do tej idei uznając krzyż za swoją własną *axis mundi*. Różne formy architektoniczne, nawiązujące do krzyża, zmierzają do konceptualizacji całej rzeczywistości (uniwersum) jako miejsca obecności potęgi *sacrum*. Krzyż umożliwia kontakt z pełnią rzeczywistości (bytu) w każdym miejscu; kontakt z transcendencją nie jest tu jednak „ograniczony” wyobrażeniem czy koncepcją geometryczną, albowiem urzeczywistnia się poprzez prosty znak lub gest. Zob. L.E. SULLIVAN, *Axis mundi*, w: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (Second Edition), vol. 2, Farmington Hills, MI 2005, s. 712-713.

²⁹ Takiego zdania jest m.in. A.W. WATTS, *Myth and Ritual in Christianity*, Boston 1970, s. 157n. Autor (ewidentnie przypisujący chrześcijaństwu wątki mityczne) dostrzega analogię krzyża Chrystusa do wyobrażeń religii egipskich, babilońskich, buddyzmu oraz sag Normanów (bóg Odyn).

wiono krzyż Chrystusa. Tam też czyli „w środku świata” na Golgocie pierwszy człowiek miał być pochowany. Dlatego Adam partycypował w odkupieniu przez krew Chrystusa³⁰. Zdaniem Eliadego człowiek odczuwa nieustanną potrzebę realizowania i powtarzania archetypu, ponieważ chce egzystować w prawdziwej, czyli boskiej rzeczywistości, a nie tylko na poziomie „pozornym” czyli zjawiskowym³¹. Chrześcijaństwo zreinterpretowało symbolizm Drzewa Świata i znacząco go poszerzyło. Drzewo Kosmiczne zostaje zastąpione przez Drzewo Krzyża, którego budulcem miało być rajske Drzewo Poznania Dobra i Zła. Sam Chrystus jest przez Orygenesę porównany do Drzewa. W liturgii bizantyjskiej w święto Podniesienia Krzyża (*elevatio crucis*, w Kościele łacińskim Podwyższenie Krzyża) śpiewa się o Drzewie, które wyrastając z otchłani ziemi, uświęca cały wszechświat. Mircea Eliade uważa, że krzyż, ze względu na to iż symbolizuje „środek świata”, został w tradycji patrystycznej w naturalny sposób utożsamiony z Drzewem Kosmicznym. To przez Krzyż możliwe jest „odkupienie” czyli dostęp do nieba (sfery boskiej). Tym samym teologia Krzyża „dopelnia” prastare idee okresowego odnowienia i kosmicznej regeneracji, nie dającej się wyczerpać obfitości życia i świętości, absolutnej rzeczywistości i nieśmiertelności, zawartej w symbolizmie Drzewa Świata³². Zdaniem chicagowskiego uczonego rzeczą niewłaściwą jest odrzucanie pozachrześcijańskiej „ideologii” – symboliki Drzewa, czy przeciwstawianie jej „nowości” Krzyża. Trzeba natomiast dostrzec nową waloryzację tego archetypu. Krzyż, dzięki dokonanej na nim historycznie zbawczej męce i śmierci Chrystusa, staje się ukoronowaniem wszystkich wcześniejszych wartości i znaczeń Drzewa³³.

3. Artefakty małej architektury i znaki wiary

Krzyże i kapliczki są pomnikami małej architektury. Wiele z nich powstawało jako dzieła miejscowych rzeźbiarzy, kowali, murarzy, kamieniarzy i cieśli. W wielu regionach Polski (np. na Kaszubach południowych) najczęściej spotykanym „wiejskim” pomnikiem wiary są bardzo wysokie drewniane krzyże, do których przytwierdzono metalową (rzadziej drewnianą) figurę Chrystusa. Od wieków wykonuje się je z dębu. Znaczna wysokość pionowej belki nie wiązała się jednak z pragnieniem „wywyższenia krzyża” albo uczynienia go widocznym z daleka. Był to wyraz chłopskiego pragmatyzmu: chodziło o to, by w miarę próchnienia i gnicia części zagłębionej w ziemię, można było – po obcięciu strupiałego kawałka – ponownie go wkopać, a po kilkudziesięciu latach zrobić to raz jeszcze³⁴. Krzyże, za

³⁰ Zob. M. ELIADE, *Obrazy i symbole*, s. 45n.

³¹ Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, s. 361n.; tenże, *Obrazy i symbole*, s. 47n.

³² Zob. tenże, *Obrazy i symbole*, s. 188n.

³³ Zob. tamże, s. 192n.

³⁴ Autor na terenie parafii Luzino (pow. Wejherowo) pamięta dwa „krzyże choleryczne”, stojące na miejscu masowego pochówku w czasie zarazy w XIX w. za Luzinem i Dąbrówką. W latach 70. i 80. XX wieku były już, wskutek obcinania, bardzo „krótkie”. Por. A. JACKOWSKI, *Kapliczki i krzyże przy-*

względu na swą „kruchosc”, są co kilka pokoleń zastępowane nowymi w tym samym miejscu. Katastrofalne skutki dla wszystkich budowli „katolickich” miała na Pomorzu okupacja niemiecka w latach 1939–1945, kiedy to (zwłaszcza w latach 1939–1940) hitlerowcy zniszczyli wiele krzyżów i kapliczek³⁵.

Historycy sztuki zwracają uwagę na różnice, jakie w wyglądzie kaszubskich krzyżów zachodzą zarówno w perspektywie chronologicznej, jak i topograficznej. O ile na Kaszubach południowych dominują (już w XIX w.) krzyże nieproporcjonalnie wysokie, o tyle na środkowych i północnych dominują niższe, bardziej „proporcjonalne”³⁶. Od lat 60. XX wieku pojawiają się krzyże stalowe, i znacznie rzadziej – betonowe. Trwałość budulca (wymiar praktyczny) wygrywa tu niestety z estetyką, pięknem i tradycją. Jeśli weźmie się pod uwagę zupełną (z rzadka tylko moderowaną przez duszpasterzy) dowolność w konstruowaniu nowych kapliczek oraz ich wykonawców (zwykle amatorów), to mamy do czynienia z kompozycjami mniej lub bardziej udanymi³⁷. Dokumentacja terenowa dowodzi, że w przeszłości wykonawcy w wykonanie krzyżów wkładali cały swój kunszt i wrażliwość. Każdy z nich był inny, dopracowany w najdrobniejszych szczegółach³⁸. Jednak „moc i ekspresja” krzyża stojącego na wolnym powietrzu ujawnia się w pełni dopiero w detalach pejzażu, na tle nieboskłonu, pól, łąk i drzew. Fundatorzy i budowniczo wie „wyczuwali”, że w danym miejscu krzyż będzie się dobrze komponował z krajobrazem, a duszę chrześcijanina wznosił ku niebu³⁹. Współcześnie autentyzm ludowej, miejscowej sztuki sakralnej spotyka się z „plastikową” tandetą masowej produkcji. W niektórych wypadkach widać tendencje do – grzeszącego naiwnością – „dodawania” świętości starym kapliczkom. „Nowocześni” opiekunowie do starej, pierwotnej figury Maryi „dokładają” nową: Fatimską, z Lourdes lub figurę Chrystusa⁴⁰. Podobne zresztą nawyki „mnożenia” podobizn Maryi skutecznie

drożne, s. 7; J. LISZKA, *Przydrożni świadkowie historii. Kapliczki, figury, krzyże Ziemi Olkuszko-Sławkowskiej*, Bukowina brw, s. 10.

³⁵ Zob. Z. KLOTZKE, *Ziemia Lużyńska. Leksykon*, Wejherowo 2009, s. 138. Por. też. J. DOPPKE, *Kościół katolicki na terenie powiatu morskiego w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, w: F. Stopniak (red.), *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. Materiały i studia*, t. XIII, z. 6, Warszawa 1985, s. 75n.; J. WALKUSZ, *W cieniu połamanego krzyża. Studia i szkice z dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Nadwiślańskim w latach 1939–1945*, Tczew Pelplin 1999, s. 90–100; J. WALKUSZ, *Kapliczki i krzyże przydrożne jako zapis dziejów Pomorza Nadwiślańskiego i losów jego mieszkańców*, w: K. Marciński (red.), *Mała architektura sakralna Kaszub*, s. 22–23.

³⁶ Zob. J. BORZYSZKOWSKI, A. KLEJNA, *Boże męki. Krzyże i kapliczki przydrożne na Kaszubach*, Gdańsk–Pelplin 2004, s. 10.

³⁷ Zmarły w 1982 r. proboszcz w Luzinie ks. Mieczysław Sumiński nalegał, by każdy krzyż (nowy czy rekonstruowany) był drewniany; nie krył dezaprobaty, gdy jakiś parafianin „stawiał” krzyż stalowy.

³⁸ Zob. A. JACKOWSKI, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, w: A. RÓZYCKI, P. SZCZEGŁÓW, *Pejzaż frasośliwy. Kapliczki i krzyże przydrożne*, Warszawa 2000, s. 5–6.

³⁹ Zob. A. JACKOWSKI, tamże, s. 6.

⁴⁰ Autor w roku 2016 z okazji odpustu uczestniczył w poświęceniu „hybrydowej” kapliczki (na dole rzeźbiony przez ludowego artystę Chrystus Frasośliwy, na górze podświetlona figura MB Fatimskiej) w Gdyni-Małym Kacku.

psują czytelność symboli w kościołach. Coraz częściej (prawdziwy „wysyp” takowych nastąpił po 1990 r.) na Kaszubach spotyka się wolnostojące figury św. Floriana, patrona strażaków, sytuowane przy remizach strażackich. Coraz częstsze są też tzw. kapliczki słupowe, zwykle mniejszych rozmiarów, stawiane w przydomowym ogródku. Od kilkudziesięciu lat spotyka się też (ustawione w przydrożnym rowie lub na pobliskim drzewie) krzyżyki lub tabliczki upamiętniające ofiary wypadków komunikacyjnych. W rocznice śmierci bliscy zapalają przy nich znicze.

Dawne i współczesne pomniki wiary „kryją” w sobie intencje i motywy, jakie przyświecały ich fundatorom i budowniczym⁴¹. O ile geneza najstarszych kaplic i krzyżów sprzed kilkuset lat utonęła w mrokach historii, o tyle lokalna pamięć przechowuje powód ich stawiania w XIX wieku⁴². W wielu miejscach poza wsią stoją jeszcze tzw. krzyże choleryczne z poł. XIX wieku, pod którymi pochowano dziesiątki ofiar zarazy. Znakiem czasu są też kapliczki dedykowane św. Rozalii (np. Darzłubie, Jastarnia), postawione przez społeczność w podzięce za ocalenie z zarazy⁴³. Zdarzało się, że krzyże stawiano na miejscu gwałtownej śmierci (np. wypadek, morderstwo) członka rodziny⁴⁴. Godzi się wspomnieć, że np. w parafii Gowidlino przed 1939 r. motywem stawiania drewnianych kapliczek słupowych była śmierć jednego lub kilkorga dzieci⁴⁵. W fundowaniu kapliczek i krzyżów dominują jednak motywy wotywnie. Religijny pomnik jest „materializacją” wdzięczności za ocalenie z wojny (I i II światowej), wyjście z ciężkiej, zagrażającej życiu choroby, uratowanie z wypadku czy – w okolicach nadmorskich – burzy na morzu⁴⁶. Współczesne kapliczki bywają też znakiem dziękczynienia za wybudowanie nowego domu, narodziny oczekiwanego potomstwa, przejście gospodarstwa po

⁴¹ Przydrożne krzyże stawiano, by chroniły wędrowców przed złem. Krzyże pokutne instalowano, by przebłagać Boga za popełnione występki. Błagalne (proszalne) zmierzały do zjednania błogosławieństwa Bożego w konkretnych sprawach. Memoratywnie upamiętniały jakieś wydarzenie, miejsce, osobę. Zob. A. JACKOWSKI, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, s. 7–8.

⁴² O funkcji krzyżów i kapliczek jako pomników „utrwalania zbiorowej pamięci” pisze Aleksander Jackowski (*Kapliczki i krzyże przydrożne*, s. 5–9). Zob. też J. WALKUSZ, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, s. 13n. Autor przytacza m.in. historię tzw. krzyża napoleońskiego w Bachorzu (pow. chojnickim na Pomorzu): podczas kampanii moskiewskiej 1812 r. wojska Napoleona żołnierze zatrzymali się w tej wsi. Mieszkańcy zaś wystawili na pamiątkę olbrzymi dębowy krzyż, który przetrwał do 1979 r., gdy został przeniesiony do Parku narodowego Bory Tucholskie.

⁴³ W obydwu parafiach celebryje się w dniu św. Rozalii „mały odpust”, połączony z procesją i uroczystą Mszą św.

⁴⁴ Por. J. WALKUSZ, *Krzyże i kapliczki przydrożne*, s. 20–22.

⁴⁵ Zwyczaj ten może sięgać czasów przedchrześcijańskich, kroniki mówią bowiem o zwyczaju grzebania dzieci martwo urodzonych przy krzyżach i kapliczkach przydrożnych. W parafii Sierakowice o takim zwyczaju (z dezaprobatą) wspomina w 1780 r. wizytator biskupi ks. Jan J. Gręca. Zob. Z. JOSKOWSKI, *Cześć świątkom i pamiątkom*, s. 26. Przy Bożych Mękach grzebano też samobójców, a przechodnie rzucali na to miejsce gałęzie i słomę, które palono w dzień Wszystkich Świętych jako tzw. „grumadki”. Zob. B. OGRODOWSKA, *Boża Męka*, w: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, s. 22–23. Por. też Z. GLOGER, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1958, s. 190; M. BOGUĆKA, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa 1994, s. 57.

⁴⁶ Zob. J. WALKUSZ, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, s. 17–26.

przodkach. Oczywistym motywem fundowania znaków wiary było i jest błaganie Boga o Jego przychyłność i obronę przed złem: o dar potomstwa, o łaskę zbawienia dla zmarłych, o odwrócenie klęsk i nieszczęść⁴⁷. Poczynione przez franciszkanina Z. Joskowskiego oraz B. Olęckiego, T. Dułak i F. Sikorę zestawienia pokazują, że najwięcej kapliczek i krzyżów fundowano po zakończeniu II wojny światowej. Drugim „czasem obfitości” są lata 80. i 90. XX wieku, kiedy to postawiono wiele nowych kapliczek, a stare krzyże powszechnie zastępowano nowymi⁴⁸. Od XIX w. istotnym motywem fundowania religijnych pomników (kaplic, krzyży) była walka o wolność i dziękczynienie za odzyskanie niepodległości⁴⁹.

Indagowani Kaszubi (Strzelno, Łebcz, Mechowo, Luzino, Sierakowice, Staniszewo, Warzno, Szemud, Kielno) podkreślają, że wiele kapliczek – zwłaszcza małych, o charakterze prywatnym – ludzie budują „z pobożności”. „Pobożna” budowla jest więc zewnętrznym przejawem wiary, miłości do Chrystusa i Jego Matki, czasem ekspresją duchowej więzi fundatora (osobliwego nabożeństwa) do któregoś ze świętych. Inicjatywa postawienia (zazwyczaj na terenie własnego ogródka) choćby małego świątka, figurki lub kapliczki wiąże się z pragnieniem uzewnętrznienia własnego życia duchowego, a jednocześnie zmanifestowania wiary na zewnątrz.

Wspomniane wyżej dążenie, aby egzystować w sakralnym czasie i przestrzeni (albo przynajmniej w ich bliskości) powodowało, że wznoszenie krzyżów i kapliczek nie tylko „ustanawiało” lecz także konkretyzowało bliską i namacalną świętość. Postawienie krzyża lub kapliczki (zazwyczaj krzyżem zwieńczonej, a czasem postaciowo „wielopiętrowej”: figura świętego plus krzyż) wiązało się z lokalnym kultem. Lokalne „miejsce święte” stopniowo obrastało modlitwą pokoleń, stając się punktem, w którym gromadzono się na modlitwę. Niektóre kapliczki, wyposażone przez fundatorów w sygnaturki, dzwonieniem ostrzegały (i broniły) przed burzą, oznajmiały pożar i wojnę, zwoływały na modlitwę, żegnały zmarłych. Krzyże, kapliczki i figury od niepamiętnych czasów gromadzą lokalną społeczność (wiejską, osiedlową, miejską) na zbiorowe nabożeństwa majowe i czerwcowe, znacznie rzadziej natomiast na październikowy różaniec⁵⁰. Te zaś, które położone

⁴⁷ Zob. Z. JOSKOWSKI, *Cześć świątkom i pamiątkom*, s. 25.; Z. KLOTZKE, *Ziemia Łużyńska*, s. 138-152.

⁴⁸ Zob. Z. JOSKOWSKI, *Cześć świątkom i pamiątkom*, s. 27; B. OLĘCKI, *Kapliczki i krzyże na terenie parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Lini*, Linia 1991; T. DUŁAK, *Krzyże, kapliczki i figury przydrożne parafii Jana Chrzciciela w Sierakowicach w jej granicach z 1991 roku jako obiekty kultu*, pr. mgr mps. WSD Pelplin; F. SIKORA, *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne w Wawrzyńcu w Luzinie*, Luzino 1994.

⁴⁹ Zob. A. JACKOWSKI, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, s. 6-7; J. WALKUSZ, *Kapliczki i krzyże przydrożne*, s. 22. Zaborcy i najeźdźcy zdając sobie sprawę z tego, że przydrożne pomniki są wyrazem „polskiego ducha”, nie dopuszczali do budowania nowych a stare niszczyli. Tak było w zaborze rosyjskim po powstaniu styczniowym 1863 r., w okresie Kulturkampfu w zaborze pruskim oraz w czasie II wojny światowej i w okresie PRL. Postawiony w 1928 r. w Luzinie (pomorskie) pomnik Towarzystwa Powstańców i Wojaków został zburzony przez Niemców we wrześniu 1939 r.; odbudowano go i poświęcono na pocz. XXI w. Zob. Z. KLOTZKE, *Parafia i kościół pod wezwaniem św. Wawrzyńca w Luzinie*, Luzino 2002, s. 200.

⁵⁰ Jak się zdaje, okresem nasilonego natężenia ludowej liturgii przy lokalnych miejscach świętych

były na skraju wsi, od wieków były nawiedzane aby sprawować przewidziane w liturgii katolickiej tzw. procesje o urodzaje przed Wniebowstąpieniem Pańskim i św. Markiem („poświęcenie pól”), czy też procesje w dni krzyżowe oraz w uroczystość Bożego Ciała⁵¹. Dlatego najbardziej w świadomości mieszkańców ugruntowaną funkcją krzyżów i kapliczek jest „przywoływanie” rzeczywistości chrześcijańskiej wiary w codziennym życiu. W powszechnej opinii Kaszubów kapliczki i krzyże „przypominają o Bogu” i zapraszają przechodniów i przejeżdżających do modlitwy. Na całych Kaszubach powszechny był zwyczaj, wymagany od przechodniów, cichego pozdrawiania Męki Pańskiej słowami „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. Jeszcze niedawno w dobrym tonie (rzecz dotyczy tylko chłopców i mężczyzn) było – podczas wymawiania tego pozdrowienia – zdejmowanie czapki. Mijając krzyż niektórzy starsi czynili też znak krzyża.

Zwyczaje te giną z przyczyn całkiem banalnych: upowszechnienie motoryzacji (traktory, autobusy, motorowery, samochody) sprawia, że niemal nikt nie chodzi „przez wieś” czy poza miasto pieszo. Nie ma już zaprzęgów konnych. Podczas szybkiej jazdy religijny znak mija się bezrefleksyjnie, a użytkownik pojazdu mechanicznego automatycznie „odcina się” od mijanego krajobrazu, nie komunikuje się „twarzą w twarz” z bliźnimi (sąsiadami, znajomymi), dosłownie „zawęża się” jego pole postrzegania. Mimowolnej eliminacji ulega choćby chwilowe odniesienie do „niemego” sacrum. Inną – i chyba nieuniknioną – przyczyną marginalizacji znaczenia krzyżów i kapliczek jest dynamiczny rozwój ekonomiczno-społeczny. Gdy w terenach rolniczych (wiejskich) buduje się nowe arterie, a także wtedy, gdy powstaje nowe osiedle mieszkaniowe, krzyże i kapliczki bądź to przenosi się w nowe miejsce, bądź zostawia na starym miejscu. W obydwu przypadkach – choć uratowano cenny dla lokalnej społeczności symbol religijny – traci on swą pierwotną funkcję. Po pierwsze: w nowej sytuacji architektonicznej nie jest on już obiektem harmonizującym z krajobrazem, ale „ciałem obcym”. Po wtóre: w znacznym stopniu krzyż przestaje zarówno ewokować akty religijne u poszczególnych osób, ale i pełnić funkcję kultyczną (jako miejsce społecznej modlitwy). Po trzecie: skoro nie ma już wspólnoty, zainteresowanej „posiadaniem” upostaciowanego w krzyżu *sacrum* i „pamiętajęcej” genezę (powód) jego postawienia, fizycznie istniejący znak, symbol lub pomnik zostaje w pewnym sensie „opróżniony” z całego swego pierwotnego bogactwa i sensu.

był wiek XIX i pierwsza połowa XX. Wtedy bowiem Kościół na terenach polskich upowszechnił nabożeństwa majowe, czerwcowe i październikowy różaniec. Pius VII w roku 1815 obdarzył nabożeństwo majowe odpustami: w Polsce szerzono je (przede wszystkim jezuita) od poł. XIX wieku. Zob. M. PISARZAK, *Majowe nabożeństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 858-859. W Polsce bractwa różańcowe zakładano już w XV wieku, co musiało oddziaływać na zwyczaj modlitewny ludności wiejskiej. Por. M. KONIECZNY, *Różańcowe bractwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, kol. 492-493. Październik jako miesiąc różańcowy ogłosił Leon XIII w roku 1883. Zob. K. STOLA, *Różańcowa Matka Boża. I. Kult*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, kol. 488.

⁵¹ Zob. W. SCHENK, *Dni krzyżowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 1362-1363.

Zakończenie

Jak dane nam było zauważyć, głęboko zakorzeniony - zwłaszcza w mentalności mieszkańców wsi - zwyczaj fundowania krzyżów i kapliczek, a następnie otaczanie ich religijnym kultem, ma głębokie konotacje antropologiczne i teologiczne. Zwróciliśmy więc uwagę na bogaty i prastary kontekst, do którego nawiązuje stawianie „pobożnych” znaków. Jest nim wielka chrześcijańska tradycja pobożności pasyjnej, której rozkwit - za sprawą „odkrycia” człowieczeństwa Chrystusa - przypada na średniowiecze. Elementem tej wrażliwości jest dążenie do prawdziwego uczestnictwa w męce Zbawiciela i Jego naśladowania.

Nic dziwnego, że tak popularny w Polsce zwyczaj stawiania i czczenia znaku zbawienia koresponduje z analizowaną przez Mircea Eliadego kategorią *sacrum* oraz dążeniem *homo religiosus* do egzystowania w „świętej sferze”, w życiodajnej symbiozie z tym, co boskie i transcendentne. Trzeba dodać, że ta koincydencja drzewa krzyża i prastarej idei *axis mundi* jest efektem intuicji religijnej - ten kto decyduje się na ufundowanie Bożej Męki nawiązuje do motywu „kosmicznego drzewa”.

Przydrożne krzyże nie tylko uświęcają (konsekrują) człowieka i jego mały kosmos. One wzywają do modlitwy, ułatwiają uczestnictwo w darze odkupienia, podnoszą dusze ku Bogu. Przede wszystkim jednak pełnią funkcję kultyczną, a jednocześnie mieszkańców na modlitwie (przede wszystkim w maju) integrują lokalną społeczność, czyniąc z niej żywy Kościół.

FACES OF THE CROSS

SŁOWA KLUCZOWE:

krzyż, teologia krzyża, nabożeństwa pasyjne, sakralizacja przestrzeni, znaki wiary, kaplice

KEY WORDS:

cross, theology of the cross, passion services, sacralization of space, signs of faith, chapels

ABSTRACT:

The custom of founding crosses and chapels and then surrounding them with religious worship has deep anthropological and theological connotations. It is an element of the great Christian tradition of passionate piety, which flourished thanks to the "discovery" of Christ's humanity in the Middle Ages. An element of this sensitivity is the desire to truly participate in the Savior's Passion and to follow Him. Roadside crosses sanctify man and his little cosmos. They call for prayer, facilitate participation in the gift of redemption, raise souls to God, but also unite the inhabitants in prayer (especially in May) and integrate the local community, making it a living Church.

„Ucząc się cierpienia” – hagiologiczna interpretacja obecności krzyża w przestrzeni kultury

Hagiologiczna interpretacja obecności krzyża w przestrzeni kultury daje odpowiedź na dwa pytania egzystencjalne i jedno teologiczno-badawcze. Pytania egzystencjalne dotyczą kwestii odnalezienia sensu ludzkiego cierpienia oraz wyjaśnienia współczesnemu pokoleniu cywilizacji tzw. Zachodu (czyli ludzi żyjących w cywilizacji dobrobytu i sukcesu), w tym Polaków, treści Objawienia Bożego zawartego w Krzyżu Jezusa. Sądzę, że potrzebne jest odczytanie tych treści od nowa, z uwzględnieniem okoliczności dziejowych dla głoszonego kerygmatu. Takim kontekstem dziejowym jest przestrzeń kultury, tworzona i odczytywana przez aktualne pokolenie chrześcijan, a także niechrześcijan. Pytanie teologiczno-badawcze dotyczy kwestii metody poszukiwania danych do odpowiedzi na pytania egzystencjalne i formułowania tej odpowiedzi tak, aby była odpowiednia dla budowania królestwa Bożego w aktualnym miejscu, czasie, pokoleniu. Celem badań zobrazowanych w niniejszym przedłożeniu jest naszkicowanie struktury dla formułowania odpowiedzi na powyższe pytania. Wyjściowe założenie dla rozwinięcia kwestii badawczej skupia się na definiowaniu chrześcijańskiego sensu cierpienia, determinującego postawę osoby wobec przeżywanych doświadczeń. Dojrzałość chrześcijańska oznacza umiejętność wytrwania w cierpieniu – jak Chrystus na Krzyżu. Dlatego obecność krzyża w przestrzeni kultury należy do sfery zdobywania kompetencji do pełnego bycia chrześcijaninem. Dojrzały chrześcijanin, czyli naśladowca Chrystusa wszczepiony w Niego sakramentalnie i świadomie uczestniczący w życiu Kościoła, rozumie logikę słów apostoła o dopełnianiu cierpienia Chrystusa (por. Kol 1,24n), a przez to umie włączyć się swoim cierpieniem w cierpienia Zbawiciela. Na ile taka dojrzałość religijna jest powszechna, a przynajmniej wystarczająca, trudno powiedzieć – należałoby jednak zatroszczyć się o nią ze względu na jej skuteczność w osiągnięciu wewnętrznej harmonii ducho-

wej osób dotkniętych różnymi trudnościami, a nawet załamanych duchowo. Stąd potrzeba nowego, w pewnym sensie uwspółcześnionego pokazania wartości ewangelicznych jako niezbędnych do formowania życia ludzkiego „po chrześcijańsku” – gdzie chrześcijański aspekt oznacza całokształt humanistycznego podejścia do osobistych doświadczeń i publicznych wydarzeń.

Hagiologiczna interpretacja obecności krzyża w przestrzeni kultury jest uczeniem się cierpienia „po chrześcijańsku”, czyli historiozbawczo. Wyjaśnienie na czym polega ta interpretacja rozpoczyna opis historiozbawczej wizji *Via crucis* – czyli drogi krzyżowej Jezusa. Następnie naszkicowana jest struktura kultury jako miejsca dla ulokowania krzyża oraz wskazanie na różnorodność ludzkiego cierpienia. Te zagadnienia ukażą perspektywę dla historiozbawczego odczytania informacji zawartej w fenomenie krzyża i jego fizycznej bliskości z racji zajmowania miejsca w przestrzeni kultury. Odnalezienie korelacji między wątkami dotyczącymi krzyża Jezusowego i ludzkiego cierpienia doprowadzi nas do wyłonienia cech charakterystycznych dla hagiologicznej interpretacji jako składowej w metodzie teologiczno-historiozbawczej. Ostatecznie zrozumiałe stanie się zawołanie o „uczeniu się cierpienia” jako istotnym elemencie chrześcijańskiej tożsamości i kondycji moralnej.

1. *Via crucis* – droga krzyżowa Jezusa w perspektywie historycznej

Droga krzyżowa Jezusa – *Via crucis* – jest symbolem łączności ludzkiej historii, wyrazem zwrócenia się Boga ku człowiekowi¹. Ten sens ukazany jest w całkowitym uniżeniu Wcielonego Syna Bożego, zejściu do najgłębszego poziomu ludzkiej egzystencji w cierpieniu aż do męczeńskiej śmierci, a następnie wywyższeniu przyciągającym całe stworzenie (por. J 12,32) do poziomu egzystencji Bożej. W ten sposób wyznawcy Jezusa są zaproszeni do naśladowania Mistrza – pójścia za Nim „drogą do zwycięstwa przez krzyż”². Teologia nazywa ten proces *Paschą*, czyli przejściem do „nowego życia”, zbawczą przemianą bytu, dopełniającą eschatycznie dzieło stworzenia³. Cierpienie Jezusa odgrywa tu kluczową rolę. Jest konsekwencją Boskiego Wcielenia i radykalnej wierności prawu Bożemu w ludzkich, doczesnych i historycznych warunkach, aż do najbardziej podstawowych doświadczeń⁴.

¹ Zob. J.J. KOPEĆ, *Historia i duchowość nabożeństwa drogi krzyżowej*, w: *Via crucis. Droga krzyżowa. Historia i duchowość nabożeństwa oraz antologia współczesnych rozważań*, red. R.S. Pujasa, Warszawa 2017, s. 18.

² *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer i inni, red. wyd. pol. W. Chrostowski i inni, wyd. 2, Verbinum 2001, s. 1347.

³ Por. H. WITCZYK, *Pascha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1410; W. HRYNIEWICZ, *Zarys teologii paschalnej*, t. 3: *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i świata*, Lublin 1991, s. 493.

⁴ Por. 2 Kor 5,21 – Apostoł, jako autor natchniony, przedstawia Jezusa jako bezgrzesznego, który został „uczyniony” grzechem dla usprawiedliwienia grzeszników. „Chrystus stał się częścią grzesznej

Postawa wierności Prawu Bożemu powoduje sprzeciw grzeszących, a w sytuacji ich politycznej przewagi także społeczne odrzucenie, aż do eliminacji. Tę prawidłowość potwierdzają dzieje Jezusa, gdy nie został wysłuchany ani przyjęty z nauką wyjaśniającą zasady życia i postępowania wynikające z woli Stwórcy⁵. To właśnie stało się zasadniczą przyczyną wydania Jezusa na ubiczowanie, a później skazania Go w formie najcięższego wyroku, czyli kary śmierci poprzez ukrzyżowanie.

Chrześcijanie rozważają misterium Drogi Krzyżowej, aby zrozumieć zbawczy sens wydarzeń z życia Jezusa⁶. Modlitwa skoncentrowana na tematyce pasyjnej ukierunkowuje wówczas na rozwijanie chrześcijańskiego etosu, to znaczy wokół ewangelicznej hierarchii wartości zawartej w nauce Jezusa. Modlitwa skoncentrowana na misterium drogi krzyżowej Jezusa umacnia człowieka do zachowania wierności zasadom ewangelicznym. Wpływa na ludzkie dzieje poprzez martyrię, czyli dawanie przez poszczególne osoby świadectwa wierności Bogu aż do śmierci - tak jak Jezus. Odczytanie właściwego sensu drogi krzyżowej Jezusa oznacza więc „uczenie się cierpienia” poprzez wyrabianie umiejętności odkrywania wartości w bolesnych doświadczeniach. Właściwy sens cierpienia ukazany jest przez Jezusa w Jego drodze krzyżowej. Zrozumienie przez człowieka logiki Krzyża Jezusowego prowadzi do uczynienia własnego cierpienia wartościowym historiozbawczo.

2. Przestrzeń kultury dla lokowania Krzyża

Przestrzeń kultury rozumiem - zgodnie z koncepcją kultury Jana Pawła II, rozwijaną na fundamencie *Gaudium et spes* - jako efekt działalności osoby ludzkiej jako podmiotu⁷, służący „rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego”⁸.

ludzkości” (Ga 3,13) w ten sposób dokonując zjednoczenia każdego człowieka z Bogiem [por. *Katolicki komentarz biblijny*, [54,26], red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, „Vocatio” Warszawa 2001, s. 1358]. Wcielenie Boże jest wyrazem miłości Boga do ludzkości, swoistej solidarności z człowiekiem doznającym krzywd spowodowanych własnymi grzechami. Cierpienie Wcielonego Syna Bożego, będące nieodłącznym elementem ludzkiej kondycji, jest aktem Bożej sprawiedliwości przywracającej w stworzeniu ład historiozbawczy.

⁵ Por. Łk 2,34 - Proroctwo Symeona o Jezusie jako „znaku, któremu sprzeciwiać się będą” przepowiada odrzucenie Mesjasza przez wielu członków Narodu Wybranego, czego spektakularnym przedstawieniem okazała się męczęńska droga krzyżowa i śmierć. Por. *Katolicki komentarz biblijny*, [48,34], s. 1048.

⁶ Por. J.J. KOPEĆ, *Historia i duchowość nabożeństwa drogi krzyżowej*, s. 30.

⁷ JAN PAWEŁ II, *W imię przyszłości kultury* (2 VI 1980), n. 7, w: JAN PAWEŁ II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986: „[człowiek] jest jedynym ontycznym podmiotem kultury”; zob. opracowanie kwestii kultury chrześcijańskiej w myśli Jana Pawła II, wraz z odpowiednią bibliografią źródłową: K.A. PARZYCH, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 234-244.

⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (97 XII 1965), n. 53, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002.

Według tej koncepcji kultura jest dobrem wytworzonym przez człowieka. W niej osoba ludzka jako twórca wyraża swojego ducha i ujawnia swoją hierarchię wartości, wprowadzając innych w głębię ludzkiej rzeczywistości nieosiągalnej metodami badań empirycznych. Kultura wskazuje na określony porządek postępowania wobec innych ludzi i całego stworzenia. Obejmuje sferę czynów, a więc tworzenia własnego tzw. *image* (siebie), artefaktów (rzeczy) oraz domostw (od namiotu jako najbardziej intymnego kręgu - do społeczeństwa jako poszerzonego środowiska i miejsca dla życia wielu ludzi). W tej przestrzeni jest na różne sposoby lokowany Krzyż Chrystusa.

3. Historiozbawcze dobro ludzkiego cierpienia

Cierpienie jest wplecione w specyfikę ludzkiego życia. Każdy człowiek doświadcza cierpienia, które może być różnego rodzaju: duchowe, fizyczne, zawinione, niezawinione, fizjologiczne, patologiczne, a także pozytywne lub szkodliwe⁹. Pomimo powszechności, trudno przyzwyczaić się do cierpienia albo je zaakceptować, gdyż dokucza, uporczywie odciąga od rzeczy i spraw dobrych oraz ważnych. Z cierpieniem próbuje walczyć współczesna cywilizacja konsumpcji, hedonizmu i komfortu, ale osiągnięcia w tej dziedzinie nie przynoszą człowiekowi korzyści w pełni zadowalających. Z perspektywy teologicznej wiele przesłanek składa się na wyjaśnienie specyfiki tej - z pozoru - aksjologicznej pomyłki. Najbardziej wymowną wykładnią na temat dobra wynikającego z cierpienia jest biblijna koncepcja zbawienia, które dokonało się przez męczeńską śmierć Jezusa poprzedzającą zmartwychwstanie. Z racji wartości soteriologicznej Jezusowego cierpienia, do chrześcijańskich praktyk religijnych włączono adorację Krzyża, umieszczanie go w zasięgu ludzkiego wzroku, a także noszenie biżuterii w kształcie krzyża jako symbolu wyznawanej religii. Krzyż przynosi ludziom wierzącym ukojenie w cierpieniu. Budzi nadzieję chrześcijańską¹⁰, która ukierunkowuje na zmartwychwstanie. Jest symbolem wytrwałości w wierze oraz chrześcijańskiego męstwa. Przynosi chlubę tym, którzy przyjęli Jezusa jako Chrystusa - Pana i Zbawcę.

⁹ K. PARZYCH-BLAKIEWICZ, *Cierpienie w kategoriach dialogiki*, w: *Człowiek człowiekowi*, red. R. Kozłowski, D. Bieńkowska, Słupsk 2015, s. 69-72.

¹⁰ Benedykt XVI podaje przykład św. Józefiny Bakhity, której życie ukazuje realizm spotkania prawdziwego Boga i wzbudziła nadzieję chrześcijańską determinującą chrześcijański etos. To spotkanie odbyło się na fundamencie ludzkiego cierpienia doświadczonego osobiście i dostrzeżeniu podobieństw z losem Ukrzyżowanego - zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”* (30 XI 2007), n. 3, Kraków 2007. Zob. też: K. PARZYCH-BLAKIEWICZ, *Cierpienie w optyce chrześcijańskiej, czyli zagadnienie cierpienia w „Spe salvi”*, *Ateneum Kapłańskie* 160(2013), s. 1(623), s. 78-85.

4. Hagiologiczna lektura Jezusowego Krzyża

Krzyż jest obecny w centrum chrześcijańskiej przestrzeni kultury i jakby swoim cieniem obejmuje całe chrześcijaństwo. Krzyż chrześcijański przypomina o Osobie Jezusa Chrystusa i Jego męce, w ten sposób jest znakiem wskazującym na tożsamość chrześcijańską i ugruntowującym ją. Osoba wyposażająca w Krzyż przestrzeń swojego funkcjonowania, ujawnia fakt nawiązania i podtrzymywania osobowych więzi z wcielonym Synem Bożym. Chrześcijanin, spoglądając na wizerunek Krzyża idzie myślą w kierunku Jezusa Chrystusa. Krzyż umieszczony w przestrzeni kultury zawsze odsyła do Jezusa Chrystusa - wcielonego Syna Bożego i Jego męczeńskiej śmierci. Głębsza warstwa kerygmaticzna pokazuje, że Krzyż Chrystusa symbolizuje zbawcze cierpienie, to znaczy takie, które egzemplifikuje fenomen aksjologicznej przemiany ludzkiej rzeczywistości ze stanu zła do stanu dobra. Powszechne rozumienie Krzyża Chrystusa skupia się na aspekcie Chrystusowego cierpienia podczas poniżającego i wyczerpującego dźwignia krzyża na Kalwarię.

Przemierzanie *Via crucis*, jako praktyka pobożności chrześcijańskiej, często wiąże się z duchowym towarzyszeniem Jezusowi, współczuciem oraz porównywaniem się do Niego - świadczy o tym treść wielu rozważań poszczególnych stacji Drogi Krzyżowej. Śladem takiego podejścia jest umieszczenie Krzyża w przestrzeni kultury, przede wszystkim w obszarze *sacrum* (świątynie, kaplice), ale także w obszarze *profanum* (herby, loga, domostwa, biżuteria użytkowa). W chrześcijańskim spojrzeniu na Krzyż Chrystusa istotne jest nie tylko upamiętnienie doświadczeń Jezusa z Nazaretu, ale także postrzeganie Go jako wcielonego Syna Bożego i Zbawiciela. Oznacza to, że Jego Krzyż jest „dla” człowieka, dlatego skoncentrowana na nim ludzka pobożność powinna mieć zrównoważone akcenty: uwielbienia Boga i przyjmowania łaski zbawienia - czyli pełnego konsumowania jej, sycenia się nią, napełniania się i poddawania się działaniu uświęcającemu, to znaczy przemieniającemu w coraz doskonalszy Obraz Boży na wzór najdoskonalszego obrazu obecnego w Jezusie Chrystusie.

Hagiologiczna lektura Krzyża to jest odnajdywanie w męce i śmierci Jezusa Chrystusa drogi do nieba, przejścia do wymiaru życia świętego, wejścia do Domu Ojca. Aspekt uśmierzenia bólu i pocieszenia w strapieniu jest tu też obecny, ale jakby w tle, ponieważ przede wszystkim liczy się konieczność zrozumienia na czym polega korelacja cierpienia, które miłosierny i łaskawy Bóg dopuszcza na człowieka, z wezwaniem „świętymi bądźcie” (Kpł 11,44; 19,1; 1 P 1,16). W hagiologicznej interpretacji Krzyża chodzi też o to, żeby pokonać pokusę wejścia na drogę cierpiętnictwa i smutnej pobożności oraz swoistego „demonizowania” radości.

5. „Aby być świętym” – cel hagiologicznej interpretacji w metodzie teologicznej

Hagiologiczna interpretacja obecności Krzyża w przestrzeni kultury nadaje określoną perspektywę rozumienia sensu jego bliskości. Wyjaśnia wartość Jezusowego Krzyża jako symbolu właściwego porządku rzeczy, to znaczy takiego, który ostatecznie daje człowiekowi udział w najwyższym dobru, które syci i satysfakcjonuje ostatecznie – czyli w pełni.

Konieczność hagiologicznej interpretacji obecności Krzyża w przestrzeni współczesnej kultury wynika z tego, że człowiek żyjący w naszej cywilizacji, to znaczy nastawionej na wygodę i komfort, staje się niewrażliwy na cierpienie lub nie szuka pocieszenia w Krzyżu, gdyż tego nie umie. Jeśli nie pozna podobnego uciemiężenia, to nie zrozumie sensu Krzyża, gdyż nie odnajdzie podobieństwa swoich doświadczeń z doświadczeniami Jezusa. Zgodnie z duchem nowej ewangelizacji trzeba dziś szukać nowych sposobów i metod objaśniania treści zawartej w chrześcijańskiej symbolice Krzyża. Ze względu na to, że odgórna teologia wyczerpująco przedstawia treść symboliki krucyfikalnej, wydaje się być konieczne skupienie na tematyce Krzyża ujętej oddolnie, a następnie odnalezienie korelacji między chrześcijańską wizją Krzyża obecnego w przestrzeni kultury z obu perspektyw. Interpretacja hagiologiczna doskonale zaradza temu wyzwaniu, sugerując zarazem tezę, że osoba podejmująca ten akt intelektualny staje się też aktywna w „uczeniu się cierpienia”. W tej „katechezie Krzyża” zostaje odsłonięty nowy sens cierpienia, jako rzeczywistości pożytecznej¹¹. Lekcja ta wymaga takiego podejścia, które nie będzie próbą eliminacji doświadczeń traumatycznych i zabezpieczenia przed nimi za wszelką cenę. W tym zakresie należy zwrócić uwagę na trzy przesłanki składające się na hagiologiczną interpretację obecności Krzyża w przestrzeni kultury: a) perspektywa świętości w ludzkich doświadczeniach, b) cierpienie jako ludzkie doświadczenie, c. chrześcijański sens cierpienia.

a) **Hagiologiczna interpretacja przyjmuje perspektywę świętości** w odnajdywaniu sensu wszystkiego, z czym człowiek się spotyka, czego doświadcza i do czego dąży. Jest hermeneutyką Krzyża jako życiowej mapy i systemu nawigacji do osiągnięcia stanu nieba. Według niej, obecność Krzyża w przestrzeni kultury nie jest tylko przypomnieniem *Via crucis*, ale permanentną nauką życia według standardów historiozbowczych, czyli w naśladowaniu Chrystusa we wszystkim, aż do stanu świętości. Krzyż Chrystusa jednocześnie pokazuje Jezusa jako Świętego oraz wskazuje drogę świętości właściwą dla każdego człowieka. Specyfika interpretacji hagiologicznej polega tu na uchwyceniu harmonii między teologią odgórną a oddolną, z intencją wprowadzenia osoby ludzkiej w misterium odkrywania zbawczego sensu w osobach, życiu, rzeczach, wydarzeniach i dziejach. Hagio-

¹¹ Zob. K. PARZYCH-BŁAKIEWICZ, *Cierpienie według dialogiki...*, s. 69 i 77.

logiczne spojrzenie na Krzyż ulokowany w zasięgu ludzkich zmysłów jest zawsze „uczeniem się cierpienia”, to znaczy uczeniem się zasad życia, które podaje Jezus. Ludzkie cierpienie powodowane wszelkiego rodzaju uciążliwościami i złem, jest formą „nowych” narodzin, które człowiek przechodzi w ciągu życia doczesnego, aby narodzić się dla nieba. Te powtórne narodziny to ludzka Pascha w Chrystusie, czyli przejście przez bramę zbawienia ze „starego” do „nowego” życia. Pascha w Chrystusie jest konsekwencją wiary polegającej na wyrzeczeniu się siebie samego i wywłaszczeniu na rzecz Boga. Ten proces często wymaga długotrwałego samozaparcia w pokonywaniu różnych trudności, a nawet domaga się męczeństwa. Krzyż Chrystusa odczytywany w kluczu hagiologicznym jawi się jako ogarniający ludzką egzystencję i pokazujący prawdę o porządku historiozbawczym, który trzeba wprowadzić w osobiste życie, aby w rodzinie i społeczeństwie rozwijało się królestwo Boże.

b) **Interpretacja hagiologiczna ukazuje zasady podejścia do cierpienia**, które są zrozumiałe i czytelne dla człowieka żyjącego we współczesnej kulturze, zdominowanej cywilizacją komfortu, wygody i postępu. W tej interpretacji został postawiony akcent na „uświęcenie” człowieka, a nie „pocieszenie”, będące często tylko formą swoistego zaklinania rzeczywistości. Koncepcja świętości jako wizji szczęścia i ostatecznego spełnienia jest z pewnością bardziej czytelna dla człowieka żyjącego we współczesnej kulturze niż koncepcja „cierpliwego trwania”. Świętość jako dar Boga dla człowieka umacnia nadzieję, która jest „substancją” zbawienia¹² przyjmowaną już w życiu doczesnym. Ta nadzieja ma charakter chrześcijański: potrzebuje jej człowiek żyjący we współczesnej kulturze, która poprzez elementy antykultury generuje mnóstwo złudnych nadziei¹³.

c. **Interpretacja hagiologiczna daje konkretną wskazówkę jak odnieść się do życiowych doświadczeń** i jak podejmować życiowe wybory, aby nadać im chrześcijański sens, wynikający z nauki zawartej w Ewangeliach. Perspektywa świętości wskazuje na Boga jako główny cel ludzkiej życiowej wędrówki, na którą składają się wszystkie wydarzenia i wybory. Stając w obliczu różnorodnych dylematów i oceny zdarzeń, człowiek szuka najbardziej trafnego rozwiązania problemu, z którym przyszło się zmierzyć. Jeśli dysponuje właściwym narzędziem aksjologicznym, to podejmie decyzję, która przyniesie dobro (czy bardziej pragmatycznie mówiąc: korzyści) mające skutek nie tylko doraźny tu i teraz, ale obejmujące także przyszłość w wymiarze eschatycznym. Perspektywa świętości skoncentrowanej na Bogu jest takim właśnie narzędziem aksjologicznym, które sprawia, że człowiek

¹² Zob. J. NEUMANN, *Nadzieja jako kryterium wiary w przesłaniu encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 106.

¹³ Zob. Z. KUNICKI, *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznej*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 25-33.

podporządkowuje wszystko co czyni i co go spotyka idei królestwa Bożego, czyli wdrażaniu nauki Jezusa Chrystusa w życie osobiste, wspólnotowe i społeczne.

6. Co „mówi” Krzyż Jezusa Chrystusa? - hagiologiczna logika Krzyża

Co „mówi” Krzyż Chrystusa umieszczony w szeroko rozumianej przestrzeni kultury, na temat ludzkiej świętości? Po pierwsze nie mówi tylko „o Nim” - o Jezusie Chrystusie, ale przede wszystkim o tym kim dla Niego jest człowiek - człowiek jest kimś dla kogo warto poświęcić życie i Jezus to uczynił. Dlatego zasadniczym przesłaniem hagiologicznym wynikającym z Krzyża jest mowa o konieczności wejścia w bezpośrednią relację z Jezusem Chrystusem. Bez tej relacji nie ma mowy o uświęceniu człowieka. Do uświęcenia człowieka konieczne jest osobiste przyłgnięcie do Zbawiciela. Chrystus pozostaje w ludzkim odbiorze „tylko” cierpiącym dopóty, dopóki człowiek patrzący na krzyż nie zrozumie, że logika prawdziwie ludzkiego życia wyrasta z logiki Krzyża. Po drugie: Krzyż „mówi”, że nie ma innej drogi do uporządkowania życia ludzkiego tak, aby uwieńczone było ono oglądaniem Boga twarzą w twarz, jak tylko poprzez przyjęcie teologalnej hierarchii wartości¹⁴. Hagiologiczna interpretacja Krzyża uwidacznia wymóg wdrażania w sposób wolny w życie ludzkie (społeczności, cywilizację, w całą kulturę) porządku historiozbowczego, czyli tego, który Stwórca położył u podstaw istnienia całego stworzenia. Porządek ten jest niszczoney ludzkim nieposłuszeństwem (por. Rdz 3). Został on przywrócony przez Jezusa Chrystusa walczącego z siłami, procesami i procedurami niszczycielskimi oraz zwyciężającego zło dobrem. Po trzecie: Krzyż „mówi”, że tożsamość chrześcijańska nie wyczerpuje się w osobowym przyłgnięciu do Chrystusa, ale wprowadza w Jego dzieło. Chrześcijanin z całym swoim bytem włącza się w misterium zbawcze, które jest określone męczeństwem Jezusa na Golgocie. Uczy się akceptować cierpienie, którego nie sposób, albo nie wolno, unikać. Chrześcijanin, świadomy sensu swojego cierpienia, staje po stronie Zbawiciela w walce z siłami zła i nieporządkiem aksjologicznym w ludzkim świecie. Nie pozostaje jedynie w fazie współczucia, podziwiania i wdzięczności, ale utożsamia swoje priorytety z priorytetami Chrystusa. W ten sposób upodabnia się do Chrystusa - Prawdziwego Obrazu Boga niewidzialnego (por. Kol 1,15), czyli do Świętego - Tego Który Jest (pod. Wj 3,14). Hagiologiczna interpretacja Krzyża wyjaśnia tu, że stawanie się świętym jak On jest święty (por. Kpł 11,44; 19,1; 1 P 1,16), dokonuje się tylko w Krzyżu Chrystusa - nie własnym, ale Chrystusa. Chrześcijanin przyjmuje za swój Krzyż Chrystusa, co oznacza wywłaszczenie się na rzecz Boga, włącznie z własną śmiercią. Stąd, w hagiologicznej interpretacji obecności Krzyża Chrystusa w przestrzeni kultury chodzi o odczytanie w Osobie, nauce i czynach

¹⁴ Czyli: Bóg we wszystkim, co ludzkie - we wszystkich wyborach i działaniu - ma być na pierwszym miejscu.

Jezusa zasad porządku aksjologicznego, który jest właściwy dla królestwa Bożego. Chodzi też o podjęcie decyzji włączenia się w proces budowania królestwa Bożego na ziemi, czyli w doczesności, w codziennym życiu ludzkim, zwyczajnym, przebiegającym wśród cierpień wszelkiego rodzaju, wynikających z trudności, porażek, doznawanych krzywd, popełnianych błędów, chorób, zmęczenia, biedy, niezrozumienia, osamotnienia i opuszczenia przez innych, różnorodnych tęsknot i niezaspokojonych potrzeb, a także braku miłości od bliźnich, dla nich i dla samych siebie.

Podsumowanie

Hagiologiczne implikacje płynące z nauki Krzyża Jezusa tworzą perspektywę spojrzenia na cierpienie ludzkie z pozycji chrześcijańskiej interpretacji cierpienia. Patrzenie na Krzyż Chrystusa wprowadza chrześcijanina do ewangelijnej szkoły „uczenia się cierpienia”, czyli odkrywania w życiowych doświadczeniach wymiaru charytologicznego. Uczenie się cierpienia „po chrześcijańsku” jest odnajdywaniem Bożej łaski, która staje się dostępną również poprzez cierpienie. Jest też odkrywaniem, że cierpienie jest drogą łaski od Boga do człowieka. Cierpienie doświadczane w różnych sytuacjach może okazać się miejscem udzielania się Bożej łaski, dlatego powinno być ono przeżywane, jako cnota eklezjalna, czyli umiejętność wydobywania z bolesnych doświadczeń dobra dla budowania i umacniania wspólnoty eklezjalnej.

Krzyż widoczny w przestrzeni kultury staje się symbolem, znakiem kierującym uwagę osoby ludzkiej nie tylko na osobę samego Jezusa Chrystusa, ale także na wydarzenie, którym jest obecność Zbawiciela w historii - obecność nieustająca dzięki współnocie kościelnej, czyli Eklezji. Krzyż wskazuje na sposób otwarcia osobowej przestrzeni spotkania ze Zbawicielem. Gdy Krzyż Jezusa znajduje się w polu widzenia, angażując ludzką uwagę, inicjuje Boskie zaproszenie do wejścia w misterium zbawienia.

Hagiologiczna interpretacja jest nie tylko tworzeniem teorii czy konstruowaniem modelu myślowego, ale - jak ikona - odsłania przed człowiekiem nową perspektywę egzystencji opartej na wierze, prowadzącą wprost do nieba, które jest stanem życia w świętości. Hagiologiczna interpretacja obecności krzyża w przestrzeni kultury - czyli w ludzkiej przestrzeni bycia, życia, tworzenia i funkcjonowania - daje sposobność odkrycia sensu udziału w życiu Boskiej Wspólnoty Osób, podpowiada jak wejść w tę Boską przestrzeń, w misterium Bożego bycia, życia i działania.

“LEARNING TO SUFFER”

– A HAGIOLOGICAL INTERPRETATION OF RELIGION IN THE AREA OF CULTURE

SŁOWA KLUCZOWE:

krzyż, droga krzyżowa, Via crucis, hagiologia, cierpienie, przestrzeń kultury

KEY WORDS:

the cross, the way of the cross, the Via crucis, hagiology, suffering, the space of culture

ABSTRACT:

The hagiological interpretation of the presence of the cross in the space of culture gives answers to two questions: one existential and the other theological-research. The existential question concerns the question of finding the meaning of human suffering and explaining the so-called Of the West (i.e. people living in a civilization of prosperity and success), the content of God's revelation contained in the Cross of Jesus. The theological-research question concerns the method of searching for data to answer existential questions and formulating this answer so that it is appropriate for building the kingdom of God in the present place, time, generation. The hagiological interpretation of the presence of the cross in the space of culture – that is, in the human space of being, living, creating and functioning - gives the opportunity to discover the meaning of participation in the life of the Divine Community of Persons, suggests how to enter this Divine space, in the mystery of God's being, life and action.

Wezwanie do pokuty i nawrócenia w Wielkopostnych Listach Pasterskich Prymasa Stefana Wyszyńskiego

Wielki Post jest czasem, w którym Kościół w sposób szczególnie wzywa swoich wiernych do pokuty i nawrócenia. Za kierowanie wezwań dotyczących zmiany postępowania na lepsze w sposób szczególnie niosą odpowiedzialność biskupi. Mając tego świadomość Prymas Wyszyński - jako głowa dwóch Kościołów Partykularnych - za pomocą listów pasterskich wydanych z okazji Wielkiego Postu lub w Wielkim Poście wzywał wiernych do pokuty i nawrócenia.

W niniejszym artykule autor odpowie na główne pytanie badawcze: w jaki sposób Wyszyński w Wielkopostnych Listach Pasterskich wzywał wiernych do pokuty i nawrócenia? Ponadto zostanie udzielona odpowiedź na dwa pytania pomocnicze: w jaki sposób Prymas wzywał do rachunku sumienia, który stanowi podstawę nawrócenia, oraz do jakich kroków Wyszyński wzywał wiernych, aby mogli zerwać ze złem?

Podjęcie wyżej wymienionego problemu badawczego wydaje się istotne, ponieważ Wielkopostne Listy Pasterskie Prymasa Wyszyńskiego zawierają wezwania parenetyczne mogące stanowić inspirację dla współczesnych homiletystów przepowiadających w Wielkim Poście, zwłaszcza w roku C, kiedy to teksty liturgii słowa akcentują wymiar pokutny Wielkiego Postu. Mankamentem wielu współczesnych homilii wielkopostnych jest brak odniesienia parenetycznego, dlatego też opracowanie tego tematu może stanowić wskazówkę w formułowaniu wezwań do pokuty i nawrócenia.

Redagując ten tekst, autor posłużył się następującą metodą. Najpierw kwerendzie poddane zostały Wielkopostne Listy Pasterskie Wyszyńskiego. Następnie zostały wybrane zagadnienia dotyczące tematu pokuty i nawrócenia oraz poddane

analizie. Ostatecznie kwerenda pozwoliła na utworzenie struktury pracy zawierającej dwa punkty. W pierwszym zostanie omówione zagadnienie rachunku sumienia, który stanowi podstawę nawrócenia, natomiast drugi traktuje zagadnienia dotyczące zerwania ze złem jako drogi do nawrócenia.

1. Rachunek podstawą nawrócenia

Podstawowym elementem nawrócenia jest świadomość grzechu. Poniżej omówione zostanie wezwanie Wyszyńskiego kierowane do wiernych, aby zdali sobie sprawę z własnej grzeszności. Dalej poddane analizie będzie zagadnienie rachunku sumienia w oparciu o fragment z Pisma Świętego, w którym Prymas zachęca wiernych do refleksji nad swoim postępowaniem¹. Następnie zostanie omówiona zachęta do wszechstronnego rachunku sumienia dotyczącego tysięcznego okresu chrześcijaństwa w Polsce. W końcu przebadane zostaną zagadnienia związane ze stawianymi przez Wyszyńskiego wiernym pytaniami, które miały zachęcić do refleksji nad postępowaniem.

Pierwszym zagadnieniem pojawiającym się w kontekście wezwania do rachunku sumienia jest wezwanie do uświadomienia sobie grzeszności. Refleksja nad postępowaniem ma doprowadzić wiernego do większej wrażliwości. Prymas zwracał uwagę na utratę poczucia grzechu wśród wiernych, która stanowiła dla Wyszyńskiego wielki problem. Autor listów, mówiąc o życiu współczesnego człowieka, zauważył rozliczne wady, słabości, wykroczenia oraz grzechy. Stwierdził, że wśród grzechów popełnianych przez współczesnych mu ludzi są również grzechy ciężkie. W jednym z listów Wyszyński zwrócił uwagę na fakt używania oględnych nazw na grzechy. Prymas twierdził, iż stosowane przez ludzi eufemizmy nie ukazują istoty złego czynu. Zaznaczył, że posługiwanie się tego typu nazwami jest spowodowane chęcią usprawiedliwienia się. Wyszyński nauczał, że czyny moralnie złe należy uznać za grzech. Ponadto zachęcał do rozliczenia się z nich przed Bogiem².

¹ Por. Mt 5, 21-22.

² „Dziwnie jakoś zaciera się w naszym sumieniu zrozumienie grzechu jako buntu przeciw miłości Boga ku nam. Życie nasze pełne jest najrozmaitszych wad, słabości, wykroczeń i grzechów, niekiedy ciężkich, a jednak tak niewiele z tych czynów uważamy za obrazę Boga, tak rzadko mówimy o naszych grzechach. Ludzie wynaleźli różne oględne nazwy na określenie pospolitych przestępstw, które są zwykłymi grzechami, niekiedy bardzo ciężkimi!”. S. WYSZYŃSKI, *Wezwanie do przygotowania serc na Zmartwychwstanie Pańskie*, w: tenże, *Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946-1974*, Paryż 1975, s. 376. O utracie poczucia grzechu wypowiedział się papież Jan Paweł II i wskazał jego przyczyny. Według Papieża jedną z głównych przyczyn jest sekularyzm. Nauczał, że aby przezwyciężyć kryzys duchowy konieczne jest przywrócenie człowiekowi poczucia grzeszności. Poczucie grzechu można odbudować przez odwołanie się do niezmiennych zasad wiary i rozumu. Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Apostolska Reconciliatio et Paenitentia*, 18.

Kolejnym zagadnieniem związanym z rachunkiem sumienia jest wezwanie do refleksji nad życiem w oparciu o Ewangelię. Sposób przeprowadzenia rachunku sumienia Prymas proponuje w praktyce oprzeć na konkretnym fragmencie Pisma Świętego. W zaproponowanej wiernym strukturze Wyszyński oparł się na tekście Ewangelii według św. Mateusza mówiącym o Kazaniu na Górze. Odwołanie do tekstu świętego rezonuje ze sposobem realizowania moralności zaproponowanej przez Jezusa. Intencją Prymasa jest ukazanie optymalizacji zachowań związanych z moralnością chrześcijańską.

W liście pasterskim z 1981 roku Prymas ukazał konkretne przykazania i odniósł je do życia diecezjan. Analizowany list pasterski jest jedynym listem związanym z rachunkiem sumienia opartym na fragmencie Pisma Świętego. Za pomocą piątego rozdziału Ewangelii Świętego Mateusza Wyszyński zamierzał skłonić wiernych do wielkopostnej refleksji nad swoimi czynami. Refleksja ta miała dotyczyć kilku elementów poruszanych w powyższym fragmencie biblijnym. Pierwszym jest namysł nad stosunkiem do życia ludzkiego. Drugi to zachęta do refleksji nad czystością. Trzecie zagadnienie dotyczy namysłu nad uczciwością. Ostatnie zaś traktuje ogólnie o złotej zasadzie postępowania chrześcijańskiego.

Pierwszy z elementów podjętych przez Prymasa odnosi się do grzechów przeciwko życiu ludzkiemu. Kardynał Wyszyński wzywał do namysłu, odwołując się do fragmentu Ewangelii, w którym Chrystus przypomina o przykazaniu: „Nie zabijaj!”. Wyszyński ukazał dwa obszary grzechów przeciwko temu przykazaniu. Pierwszy z nich stanowią grzechy polegające na „zabijaniu językiem”, z kolei drugi stanowią wykroczenia przeciwko życiu ludzkiemu. Prymas wskazał konkretne grzechy wchodzące w skład powyższych obszarów i wzywał do refleksji nad nimi. Wśród grzechów związanych z pierwszym obszarem wymienił oszczerstwo, posądzenie, podstęp i oszustwo, natomiast wśród grzechów z drugiego obszaru - zabójstwo i aborcję³.

Drugim elementem związanym z rachunkiem sumienia opartym o Ewangelię jest zachęta do refleksji nad czystością. Odwołując się do dalszych słów Jezusa zawartych w Ewangelii (Mt 5,21nn), Wyszyński zwracał uwagę na grzechy przeciwko czystości. Ukazał przestrzenie życia, gdzie obecne jest nieuporządkowanie w tej sferze. Prymas stwierdził, że problem czystości dotyczy zarówno ludzi żyjących w małżeństwach, jak i wolnych. Wskazał także okoliczności, które mogą prowadzić do grzechu oraz stwierdził, że szóste przykazanie dekalogu dotyczy zarówno wiernych żyjących w małżeństwie, jak i tych, którzy małżeństwa nie zawarli. Zaznaczył, że w rachunku sumienia dotyczącym czystości należy podjąć refleksję nad negatywnymi konsekwencjami związanymi z grzechami. Autor podkreślił, że skutki łamania szóstego przykazania dotyczą żonę i dzieci⁴.

³ S. WYSZYŃSKI, *Do duszpasterzy i wiernych na czas odnowy wielkopostnej*, w: *Listy Pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu Polski 1975-1981*, Paryż 1988, s. 192.

⁴ „Ta korekta ukazuje rozległe pole bezładu w odnoszeniu się do siebie obojga płci, małżonków

Kolejnym elementem związanym z rachunkiem sumienia opartym o Ewangelię jest namysł nad uczciwością. Prymas analizując powyższą perykopę zwrócił również uwagę na przykazanie: „Nie kradnij!”. Zaznaczył, że wśród wiernych jest wiele nadużyć w materii dotyczącej siódmego przykazania. Zdaniem Prymasa dotyczą one ludzi z różnych grup społecznych. Wyszyński postawił wiernym pytanie dotyczące uczciwości w przestrzeni terenu domowego i sąsiedzkiego⁵.

Ostatnim zagadnieniem analizowanym przez Wyszyńskiego w kontekście Kazania na Górze jest złota zasada postępowania: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie”⁶. Oprócz wymienionych, adresowanych do sumień wiernych pytań opartych o powyższe przykazania Wyszyński zwrócił uwagę na inne sprawy wymagające refleksji. Wymienił tu następujące wady wiernych: brak poszanowania dla owoców pracy ludzkiej, pijaństwo⁷, rozrzutność oraz niewłaściwe wypełnianie swoich obowiązków. Zdaniem Prymasa zmiana stylu życia człowieka ma posiadać wyłącznie osobowy charakter i polegać ma na weryfikacji działania konkretnego człowieka⁸.

Następnym analizowanym elementem jest wezwanie do rachunku sumienia z okresu tysiąca lat. W liście skierowanym na Wielki Post w 1965 roku, odwołując się do trwającej Wielkiej Nowenny, Prymas zalecał dokonanie wszechstronnego rachunku sumienia dotyczącego czasu od przyjęcia chrztu przez Mieszka I aż do czasów współczesnych. Milenijny rachunek sumienia, zdaniem Wyszyńskiego, miał pomóc w odkryciu związku pomiędzy wiarą a życiem codziennym. Przeprowadzenie rachunku sumienia w takiej formie wiąże się z odpowiedzią na pytanie dotyczące pełnionych przez Polaków uczynków chrześcijańskich⁹.

czy wolnych; tworzy ona nowy styl obyczajowy i towarzyski, nie tylko dla małżonków, ale dla literatury, teatru, filmu i telewizji, a nawet dzieł twórczych i sztuki. Ileż tutaj jest zadań do odmiany i przeprowadzenia rachunku sumienia”. Tamże.

⁵ „A jak wygląda teren domowy, sąsiedzki tych małych wykroczeń przeciwko uczciwości, własności, odpowiedzialności – które narzucają do wymiarów miliardowych strat i mogą zniszczyć najszybciej zasobne życie społeczne i gospodarcze?” Tamże, s. 192–193.

⁶ Por. Mt 7, 12.

⁷ Problem alkoholizmu w II połowie XX wieku stanowił poważny problem społeczny. Zob. T. CZEKALSKI, *Czasy współczesne*, w: *Obyczaje w Polsce od średniowiecza do czasów współczesnych*, red. tenże, Warszawa 2008, s. 374.

⁸ S. WYSZYŃSKI, *Do duszpasterzy i wiernych na czas odnowy wielkopostnej*, s. 193.

⁹ „Obok zwykłej, codziennej pracy duszpasterskiej prowadzimy duszpasterstwo nadzwyczajne. Jego zadaniem jest dokonanie rachunku sumienia z naszej wierności Bogu, krzyżowi Ewangelii Chrystusowej i Kościołowi zarówno w ubiegłych dziesięciu wiekach, jak i w naszym aktualnym życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Mamy rozpoznać, na ile prawdy wyznawanej wiary wywierają wpływ na nasze życie moralne i nakazy sumienia chrześcijańskiego. Mamy sobie odpowiedzieć na pytanie, czy jesteśmy silni tylko w wierze, czy i w czynach chrześcijańskich, które mają płynąć z wiary”. Por. tenże, *List Wielkopostny do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Warszawskiej*, Gniezno, 2 lutego 1965 r.; tenże, *Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paryż 1975, s. 470.

Wszechstronność rachunku sumienia związanego z tysięczną rocznicą Chrztu Polski ma polegać na ukazaniu nie tylko wad i grzechów, ale również cnót Polaków. Milenijny rachunek sumienia, zdaniem Prymasa, winien być przeprowadzony w kluczu wierności Bogu, Krzyżowi, Ewangelii Chrystusowej i Kościołowi oraz ma dotyczyć życia osobistego, rodzinnego i społecznego. Ma to pomóc w odpowiedzi na pytanie o przełożenie wiary na życie moralne oraz kształt sumienia. Ponadto milenijny rachunek sumienia miał służyć uświadomieniu sobie przez wiernych, że siła wyznawanej wiary przekłada się na ich czyny, które winny być w niej zakorzenione¹⁰.

Wezwanie do rachunku sumienia, związane ze zbliżającymi się obchodami Millenium Chrztu Polski, ukazane w analizowanym liście pasterskim z 1965 roku, nawiązywało do trwającej Wielkiej Nowenny. Miało ono charakter przypomnienia zadań związanych z przygotowaniem do obchodów Millenium. Cała Wielka Nowenna jest niejako wezwaniem do rachunku sumienia. W związku z powyższym, w apelu moralnym wzywającym do tysiącletniego rachunku sumienia Wyszyński odniósł się jedynie do hasła: „Wierność Bogu, Krzyżowi i Ewangelii”.

Kolejnym analizowanym elementem związanym z apelem moralnym wzywającym do rachunku sumienia jest stawianie przez Wyszyńskiego pytań swoim wiernym. Prymas, wzywając do refleksji nad swoim postępowaniem, stawiał wiernym w obu swoich diecezjach pytania, na które domagał się odpowiedzi w sumieniu. Niektóre z nich dotyczyły wszystkich diecezjan, ale były też takie, które adresowane były do poszczególnych grup. Ze względu na wielość poruszanych tematów spośród pytań, do analizy zostaną wybrane te, które pojawiają się najczęściej. Pierwsze z analizowanych zagadnień pojawiających się w pytaniach dotyczy łaski uświęcającej. Kolejne zagadnienie dotyczy relacji rodzinnych. Następne odnosi się do świadectwa życia. Ostatnie z poddanych analizie zagadnień wiąże się z obowiązkami względem ojczyzny.

Pierwsze zagadnienie podejmowane przez Prymasa w pytaniach dotyczy łaski uświęcającej. Wyszyński kilkakrotnie bezpośrednio stawiał pytania o życie w łasce. Poddając do refleksji stan ducha wiernych oraz zachęcał do zastanowienia się nad środkami prowadzącymi do uwolnienia się od grzechu. Wśród tychże środków wymienił korzystanie z sakramentów pokuty i Eucharystii. Oprócz środków sakramentalnych, położył akcent na słuchanie słowa Bożego i posłuszeństwo wobec duszpasterzy. Ponadto Prymas, przy okazji zachęty do refleksji nad życiem w łasce uświęcającej, zapytał wiernych o owoce duchowe ich życia¹¹.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ „Czy parafia Wasza cała żyje w łasce uświęcającej? Czy świątynia Wasza nie świeci pustkami? Czy Chrystus w Najświętszym Sakramencie często nawiedza serca Wasze? Czy konfesjonał nie zarósł pajęczyną? Czy słowo Boże z ambony pada na glebę wyborną, czy też na opoczyste?” Tenże, *Na Wielkopostną Drogę do Boga Żywego*, w: *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 241.

Drugie zagadnienie podejmowane w pytaniach Wyszyńskiego odnosi się do relacji rodzinnych. Prymas poświęca wiele miejsca zachęce do refleksji nad sakramentem małżeństwa. Wśród pytań związanych z relacjami rodzinnymi można wyróżnić zarówno takie, które odnoszą się do wszystkich członków rodziny, jak i te, które odnoszą się jedynie do rodziców lub dzieci, bądź jedynie do matek lub do ojców. Wśród poruszanych dziedzin współżycia rodzinnego Wyszyński zwrócił uwagę na rangę sakramentu małżeństwa, podkreślając, że człowiek nie może rozwiązać małżeństwa, które związał Bóg. Ponadto w zachętach do rachunku sumienia pojawiają się takie zagadnienia, jak wzajemna pomoc i wspólna modlitwa. W kontekście miłości rodzinnej wzywał do refleksji nad pracowitością i otwartością na życie¹².

Trzecie zagadnienie dotyczy świadectwa życia. Temat świadectwa Wyszyński podejmował głównie zwracając się do młodzieży. Tu zwrócił uwagę na przykład dawany młodszemu rodzeństwu przez starsze¹³. Ponadto wzywał do refleksji nad sprzeciwianiem się wobec pojawiającego się zła¹⁴.

Kolejne z zagadnień odnosi się do obowiązków względem ojczyzny. Wyszyński, zwracając się do młodzieży, postawił szereg pytań wzywających do refleksji nad stylem życia. Pytania te miały na celu sprowokowanie młodych ludzi do namysłu nad przyszłością narodu oraz nad stosunkiem do kultury i polskiej historii. Ponadto zwrócił uwagę na szacunek wobec owoców pracy innych ludzi, takich jak „chleb zapracowany przez rodziców” oraz „postęp, osiągnięcie, usprawnienie życia”¹⁵.

2. „Zerwanie ze złem” drogą do nawrócenia

Człowiek, który dąży do nawrócenia, nie może jedynie zatrzymać się na rozeznaniu grzechów w rachunku sumienia. Wyszyński wzywał wszystkich do zerwania ze złem. Pomocą ku temu mają być rekolekcje wielkopostne, które zdecydowanie zalecał¹⁶. Zagadnienia związane z zerwaniem ze złem dotyczą: duchowej walki, analizy poszczególnych grzechów i spowiedzi.

Pierwsze z analizowanych zagadnień dotyczy walki duchowej. Prymas czas Wielkiego Postu określał jako moment związany z duchową walką. Twierdził, że w tym czasie należy wypowiedzieć walkę samemu sobie. Przejawem zmagania ze

¹² Por. S. WYSZYŃSKI, *Na Wielkopostną Drogę do Boga Żywego*, Warszawa, s. 241-242.

¹³ Por. tenże, *Wezwanie do przygotowania serc za Zmartwychwstanie Pańskie*, Gniezno, Popielec 1961 r., w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 376.

¹⁴ Por. tenże, *Rachunek sumienia Polskiej Młodzieży przed świętem życia*, Popielec 1972 r., w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 641-642.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tenże, *List Pasterski do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności Narodu*, w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 579.

sobą jest umiejętność zmierzenia się z własnymi porywami i namiętnościami. Zmagania człowieka Prymas ukazał jako podstawę do zerwania ze złem¹⁷. Jako pierwsze zadanie pracy wielkopostnej wskazywał zwyciężenie śmierci. Mówił o tym wzywając wiernych do przyobleczenia się w zbroję światła i zespolenia się w świętości, co wiąże się z powrotem do łaski uświęcającej. Zachęcał również do powstania z martwych z Chrystusem. Reasumując stwierdził, że wierni mają zwyciężyć śmierć i rozpocząć nowe życie¹⁸.

Walka duchowa nieodzownie łączy się w rozumieniu Prymasa ze stawianiem wymagań. Wyszyński podkreślał, aby najpierw stawiać wymagania sobie i zaprzestać stawiania ich innym. Zachęcał również do zaprzestania krytyki bliźnich i oceniania w prawdzie samych siebie. Używając metaforycznego zwrotu zachęcał do przestrzegania prawa Bożego¹⁹.

Kolejnym elementem walki duchowej są wyrzeczenia. Są one pomocą w lepszym przygotowaniu do Świąt Wielkanocnych. Prymas mówił o tym zaznaczając, że przygotowanie do radosnego przeżywania Wielkanocy jest związane z drogą krzyżową, wyrzeczeniami i osobistymi ofiarami²⁰.

Opis walki duchowej w listach Prymasa często związany jest z alegoriami, jakie autor buduje w odniesieniu do analizowanego terminu. Walkę duchową, zdaniem Prymasa, można porównać z „biegiem do nieba”. Odwołując się do Pierwszego Listu do Koryntian, w liście na Wielki Post z 1965 roku stwierdza, że wszyscy „biegniemy do nieba”. Bieg jest aktywnością, która domaga się ćwiczeń, dlatego też wiąże się z koniecznością ascezy, która ma być pomocna w osiągnięciu zamierzonego celu. Przypomniął, że Kościół w Wielkim Poście zaprasza na ćwiczenia, które wiążą się z modlitwą, czuwaniem i umartwieniem²¹.

Zakres wyrzeczeń, zdaniem Wyszyńskiego, dotyka różnych sfer. Dotyczyć one miały spożywania alkoholu, urządzania w czasie Wielkiego Postu różnego rodzaju zabaw i widowisk. Ta forma ascezy ma doprowadzić do umocnienia jedności i pokoju Bożego²². Dużo miejsca poświęcał ascezie związanej z abstynencją.

¹⁷ Por. tamże, s. 573.

¹⁸ „Mamy znowu przyoblec się w zbroję światła i zespolić się w świętości, powrócić do wspólnoty w łasce uświęcającej, w ramionach jednej matki, Kościoła ożywiającego. Mamy powstać z martwych z Chrystusem, aby uprzatnąwszy stary kwas, stać się nowym zaczynem. Słowem, mamy zwyciężyć śmierć, aby rozpocząć nowe życie”. Tenże, *Wielkopostne przygotowanie do Przyrzeczeń Jasnogórskich*, w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 275.

¹⁹ „Zaprzestańmy stawiać wymagania innym! Sobie je dyktujmy! Zaprzestańmy z krytyką bliźnich! Oceniajmy w prawdzie samych siebie! Zaczniemy piórem dobrej woli pisać prawo Boże na sercach i czynach własnych”. Tamże, s. 277.

²⁰ „Przygotowania do radości wielkanocnych muszą pójść drogą krzyżową, wyrzeczenia się i ofiar osobistych”. Tenże, *Do duszpasterzy i wiernych na czas odnowy wielkopostnej*, s. 193.

²¹ Por. tenże, *List Wielkopostny do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Warszawskiej*, w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 469.

²² Por. tenże, *Wezwanie wielkopostne*, Gniezno-Warszawa luty 1962 r. w: tenże, *Listy Pasterskie*

Wyszyński twierdził, że czterdziestodniowy czas przygotowania do Wielkanocy ma być poświęcony przede wszystkim na post, który polega na ograniczeniu spożywanych pokarmów lub odmówieniu sobie niektórych z nich. Jednakże w sposób szczególny akcentował znaczenie abstynencji: *Post nasz jednak nie byłby doskonały, gdybyśmy nie wstrzymali się od napojów alkoholowych. Już sam widok człowieka nietrzeźwego jest bardzo nieprzyjemny. Trudno o nim powiedzieć, że jest umartwiony i przejęty duchem pokuty. Nie da się przecież pogodzić pokutnego umartwienia postnego z pijaństwem, które prowadzi do rozpasania*²³.

Oprócz zaleceń dotyczących zadań ascetycznych, Prymas wskazywał na poszczególne grzechy, z którymi należy zerwać. Wzywał do czujności nad myślami i słowami. Mówił do wiernych, aby chronili się od nieprzyzwoitych myśli i porywczych sądów. Zwracał uwagę na powściągliwość języka. Zalecał walkę z przekleństwami, wyzwiskami oraz grubiańskimi i obelżywymi słowami. Jako problem do przezwyciężenia wskazywał nieuprzejmość i niegrzeczność. Troską Prymasa było zalecenie związane z kulturą słowa. Wyszyński zachęcał wiernych, aby unikali przekleństw. Zwracał również uwagę na umiar w rozmowach dotyczących tematów politycznych, gdzie rozbieżność poglądów może prowadzić do konfliktów²⁴. Ponadto wzywał do odpowiedzialności za słowa i rozważnego ich wypowiedzania. Zalecał skończenie z „próżnymi rozmowami”, które niczego dobrego nie wnoszą, a niszczą w ludziach wiarę i zasady moralne²⁵. Mówiąc o grzechach języka Prymas zauważył z niepokojem, że obraźliwe zwroty mają zastosowanie w miejscach pracy. W jednym z listów wyraził swoje pragnienie, aby z miejsc pracy znikła mowa nienawiści oraz aby zaniechano przekleństw i wyzwisk²⁶.

Prymas Wyszyński w swoich listach przypominał także o poszanowaniu praw innych ludzi. Podkreślał, że negatywnym zachowaniem człowieka jest próba unizniania innych. W tym kontekście wyliczył wiele negatywnych zjawisk dotyczących życia społecznego. Wyszyński twierdził, że nie należy poniżać człowieka, a także gorszyć go przez zły przykład, towarzystwo, ordynarność, brutalność, nietrzeźwość i nieprzyzwoite słownictwo. Natomiast jako szlachetne zadanie wskazywał pomoc innym ludziom w zmianie swojego postępowania²⁷.

Prymasa Polski 1946-1974, dz. cyt., s. 395.

²³ Tenże, *Orędzie o potrzebie szczególnej trzeźwości w okresie Wielkiego Postu*, Gniezno-Warszawa, 6 marca 1957 r., w: tenże, *Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 278.

²⁴ Por. tenże, *List Pastorski o społecznej krucjacie miłości*, w: tenże, *Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 551.

²⁵ Por. tenże, *List wielkopostny do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Warszawskiej*, art. cyt., s. 617.

²⁶ Por. tenże, *List Pastorski o społecznej krucjacie miłości*, art. cyt., s. 547.

²⁷ „...nie poniżać człowieka, nie spychać go w dół złym przykładem, towarzystwem, ordynarnością, brutalnością, nietrzeźwością, brudną mową, poniewieraniem innych, złym stylem zachowania się, przekleństwem”. Tenże, *Zachęta do duchowieństwa i wiernych na czas przygotowania wielkanocnego*, s. 43.

Kolejnym zagadnieniem związanym z kwestiami moralnymi jest zachowanie w miejscu pracy. Prymas miał świadomość, że często tam dochodzi do konfliktów a prawa pracowników są łamane. Wiedząc, iż pracownicy bywają krzywdzeni przez swoich przełożonych, zabrał głos w tej sprawie zwracając się do przełożonych. Adresował do nich następujące słowa: *W każdym człowieku zależnym od nas chcemy dostrzec tego, od którego i my jesteśmy zależni w tysiącach świadczonych nam usług i w zaspokajaniu licznych potrzeb. W ten sposób z pewnością zmieni się nasz stosunek do człowieka od nas zależnego*²⁸.

Cechą nauczania pasterskiego jest również sugestia, że poszczególne wady łączą się ze sobą. Prymas zachęcał wiernych do walki z marnotrawstwem, które często wynika z alkoholizmu. Według niego marnotrawienie ciężko zapracowanych pieniędzy jest przyczyną wielu szkód i nieszczęść społecznych. W ten sposób krzywdzona jest rodzina. Pijaństwo często prowadzi do ubóstwa, niskiego poziomu życia, cierpienia żon i dzieci, a także zgorzenia dawanego potomstwu. Prymas wzywał do trzeźwości, zwłaszcza podczas wykonywania pracy zawodowej. W kontekście nietrzeźwości Wyszyński wskazał na liczne zagrożenia związane z tą właśnie wadą, takie jak wypadki drogowe powodowane przez nietrzeźwych kierowców²⁹.

W aspekcie wad pojawia się w nauczaniu Prymasa sprawa skutków grzechu. Każdy osobisty grzech ma wpływ nie tylko na tego, który go dokonał, ale także rzutuje w jakiś sposób na życie społeczne³⁰. Kardynał Stefan Wyszyński wzywał do obrony moralności narodowej. Świadomy nienawiści społecznej, wzywał Polaków mających na to wpływ do jej zaniechania. Zaznaczał, że chrześcijanin nie może na nikogo podnieść ręki³¹.

Mówiąc o zerwaniu ze złem, Wyszyński zwrócił uwagę na spowiedź sakramentalną, ponieważ do pojednania dokonuje się poprzez rozgrzeszenie. Jest ono konkretnym aktem, kiedy człowiek zrywa ze złem. W związku z tym autor listów zachęcał wiernych, aby w czasie Wielkiego Postu przystąpili do sakramentu pokuty i pojednania. Zwracał również uwagę na czas, kiedy należy skorzystać z tego sakramentu. Prosił wiernych, aby nie odkładali spowiedzi na później. Wzywając do sakramentalnej spowiedzi, Prymas zachęcał mężczyzn, aby jako pierwsi udali się do spowiedzi i w ten sposób dali przykład innym. Zwrócił się do nich w następujący sposób: *Mężczyźni katolicy, nie wleczcie się w ostatnich szeregach. To Wam nie przystoi! Stańcie się przednią strażą Ducha Bożego!*³²

²⁸ Tenże, *List Pasterski o społecznej krucjacie miłości*, art. cyt., s. 546.

²⁹ Por. tamże, s. 551.

³⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Reconciliatio et Paenitentia*, 16.

³¹ Por. S. Wyszyński, *List wielkopostny do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności Narodu*, w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 577.

³² Tenże, *Zachęta do duchowieństwa i wiernych na Wielki Post*, w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, dz. cyt., s. 225-226.

Dobrze przeżyta spowiedź sakramentalna prowadzi do zadośćuczynienia za grzechy. Wyszyński podejmował również ten motyw w listach wielkopostnych. Apel związany z przeżywaniem sakramentu pokuty Prymas łączy także z zadośćuczynieniem za grzechy³³. Wzywał do zadośćuczynienia za grzechy osobiste, ale również zalecał wiernym, aby upodabniając się do Chrystusa wzięli odpowiedzialność za grzechy popełnione przez innych. To wezwanie związane było z konkretnym imperatywem. W formie zadośćuczynienia Wyszyński apelował o pokutę za grzechy innych. Dużą wagę przywiązywał do zadośćuczynienia Bogu za grzechy popełnione w czasie II wojny światowej przez zbrodniarzy wojennych, którzy nie chcą pokutować³⁴.

Zakończenie

Prymas Wyszyński w Wielkopostnych Listach Pasterskich odnosił się do zagadnień związanych z pokutą i nawróceniem. Zagadnienia te koncentrowały się wokół dwóch obszarów. Pierwszy z obszarów związany był z rachunkiem sumienia zaś drugi dotyczył zerwania z grzechem.

W pierwszym z obszarów, dotyczącym rachunku sumienia, Wyszyński zwrócił uwagę na kilka zagadnień. Pierwszym z nich było wezwanie kierowane do wiernych, aby zdali sobie sprawę z własnej grzeszności. Zachęcał do rachunku sumienia w oparciu o fragment z Pisma Świętego zachęcając do refleksji nad swoim postępowaniem. Ponadto Wyszyński wzywał wiernych do wszechstronnego rachunku sumienia związanego z tysiącleciem Chrztu Polski, a także zachęcał wiernych do refleksji nad postępowaniem stawiając im konkretne pytania.

W drugim z obszarów, odnoszącym się do zerwania ze złem, Wyszyński kierował do wiernych imperatywy moralne dotyczące kilku zagadnień. Prymas zachęcał wiernych do duchowej walki, która łączy się ze stawianiem sobie wymagań i wyrzeczeniami. Wyszyński przeanalizował grzechy popełniane przez wiernych i wskazał ich następstwa, motywując w ten sposób wiernych do zaniechania tych grzechów oraz do przystąpienia do spowiedzi sakramentalnej.

Chociaż zagadnienia parenetyczne były podejmowane przez Wyszyńskiego w innym kontekście czasowym, to jednak mogą być one inspiracją także dla współczesnych duszpasterzy. Zarówno apele moralne dotyczące rachunku sumienia, jak i te, które dotyczą zerwania ze złem, mogą stanowić wskazówkę w formułowaniu imperatywów moralnych w homiliach i kazaniach wygłaszanych podczas Wielkiego Postu.

³³ Por. tenże, *List wielkopostny do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności Narodu*, art. cyt., s. 581.

³⁴ Por. tenże, *Zaproszenie do łask jubileuszowych roku świętego*, w: tenże, *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, dz. cyt., s. 153–154.

**A CALL TO PENANCE AND CONVERSION IN THE LENTEN LETTERS
OF PRIMATE STEFAN WYSZYŃSKI**

SŁOWA KLUCZOWE:

Wyszyński, pokuta, nawrócenie, Wielki Post

KEY WORDS:

Wyszyński, penance, conversion, Lent

ABSTRACT:

In Lent, the Church calls the faithful to penance and conversion. Primate Wyszyński's Lenten Letters also deal with issues related to penance and conversion. According to Wyszyński, an examination of conscience is the basis for conversion. The consequence of the examination of conscience, according to the Primate, should be a break with evil consisting in spiritual struggle and sacrifices. An essential element of conversion is the sacrament of penance and reconciliation.



*Duchowość pasyjna
i kult Męki Pańskiej*

MICHAŁ NIEMIEC

O *katharsis* w Gorzkich żalach

W obrębie bogatej materii dźwięków bezsprzecznie wyróżniającą pozycję zajmuje muzyka sakralna. Jej wyjątkową funkcją jest chwała Boża i uświęcenie wiernych potwierdzone odwieczną Tradycją Kościoła. W *Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* soboru *Vaticanum II* czytamy: *Tradycja muzyczna całego Kościoła stanowi skarbiec nieocenionej wartości, wybijający się ponad inne sztuki, przede wszystkim przez to, że śpiew kościelny związany ze słowami jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii. (...) muzyka kościelna tym świętsza, im ściślej zwiąże się z czynnością liturgiczną, już to serdeczniej wyrażając modlitwę, już też przyczyniając się do jednomyślności, już wreszcie nadając uroczysty charakter obrzędom świętym*¹.

Do nieocenionego skarbcza muzyki sakralnej od początku XVIII wieku należą *Gorzkie żale*. Ten utwór muzyczny, który nawiązuje do znacznie wcześniejszych pieśni pasyjnych, wprowadza wiernych w głębię przeżycia religijnego i kontemplacji Pasji Jezusa Chrystusa.

Dość skromna literatura przedmiotu nie eksponuje wielu ważnych wymiarów dotyczących *Gorzkich żali*. Sporo artykułów odnosi się do aspektów badawczych, jak np. duchowości maryjnej i mistyki pasyjnej, doświadczeń religijnych, kontekstu historyczno-literackiego, niektórych kwestii sfery artystycznej, czy utworu jako dokumentu nutowego². Jak dotąd, w zaledwie minimalnym stopniu został dostrze-

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 112.

² Do literatury przedmiotowej o *Gorzkich żalach* należą m.in.: M. BUCZKOWSKI, *Gorzkie żale. Między rozumem a uczuciem*, Wyd. WAM, Kraków 2010; B. CHACHULSKA, *Gorzkie żale - tekst liryczny*, w: *Księga pamiątkowa. Kościół św. Krzyża w Warszawie w trzechsetną rocznicę konsekracji 1696-1996*, Warszawa 1996; *Gorzkie żale przybywajcie... Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów*, red. S. Urbański, J. Śmigiera. Wyd. UKSW, Warszawa 2008; *Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa (1707-2007)*, zebrał i oprac. W. Kałamarz, Kraków 2007.

żony problem psychologicznego oddziaływania muzyczno-tekstologicznej warstwy *Gorzkich żali*. Do nich należy katartyczny wymiar percepcji utworu.

Przyjmuje się, że tekst *Gorzkich żali* należy do kategorii dzieł sztuki. To wytwór artystycznego nurtu religijnego późnego baroku polskiego. Tekst cechują walory estetyczne oraz spełnia on funkcję religijną. Stanowi połączenie muzyki, poezji i śpiewu. Przedstawia rzeczywistość historyczną, którą odtworzono w oparciu o wątki nowotestamentalne, a za ich pośrednictwem kształtowano odbiorczą płaszczyznę doznań emocjonalnych.

Podstawy muzyki wywodzą się z kultury starożytnego antyku. Sztuka ta towarzyszyła Grekom w życiu codziennym, rodzinnym, obrzędowym, sportowym, obyczajowym oraz w doświadczeniach sakralnych. Każde święto obchodzone ku czci bogów było uświetniane muzyką. Do najwcześniejszych nam znanych należały obrzędy dionizyjskie, obchodzone ku czci boga Dionizosa w atmosferze radosnych, wiosennych bachanalii. Orgiastyczny język muzyki docierał do odbiorcy drogą emocjonalną; pozarozumową i pozapoznawczą. Od tego czasu dostrzegano i definiowano jej korzystne, a także negatywne oddziaływanie na człowieka. Muzyce przypisywano katartyczne właściwości pozarozumowe i pozalogiczne. Muzyka wykonywana przez określoną społeczność i uczestników uroczystych obrzędów, wyzwalała i porządkowała zarówno jednostkowe życie emocjonalne członka zbiorowości, jak i wywoływała zbiorową, empatyczną spontaniczność więzi z uczestnikami uroczystości. Sądzono, że muzyka może przywrócić harmonię duszy człowieka. W związku z tym w antycznej estetyce muzycznej pojawiła się koncepcja *katharsis*.

Pojęcie *katharsis* wywodzi się od Pitagorasa (VI w. p.n.e.). Nie zostało ono jednoznacznie sprecyzowane, gdyż nie zachowały się pisma samego filozofa. Jednak ogromną zasługą jego i pitagorejczyków było wprowadzenie archetypu *katharsis* w sensie metafizycznym, przez co rozumiano wywołanie emocjonalnego wstrząsu dla oczyszczenia duszy. Niezbędnym warunkiem oczyszczenia winno być wywołanie odczucia litości i trwogi³. Starożytni rozumieli pojęcie *katharsis* jako odwołanie do odbiorcy, czyli katartyczne działanie dla uzdrowienia duszy, dla której *instrumentum* była muzyka. Ciało natomiast oczyszczano przez stosowanie odpowiednich leków. Pitagorejczycy głosili moralne oczyszczenie duszy. Koncepcję tę przejął Platon, dla którego *katharsis* („etyczna moralność”) *nie ma już podłoża religijnego, stanowi natomiast jedyny model życia zapewniającego najgłębsze poznanie istoty rzeczy*⁴.

Za właściwego twórcę pojęcia *katharsis* uznaje się Arystotelesa (IV w. p.n.e.). Filozof ten w rozprawie *Poetyka* zdefiniował cechy twórczości poetyckiej oraz artystyczne czynniki dzieła, a wśród nich do funkcji utworu zaliczył pojęcie *katharsis*.

³ Por. E. FUBINI, *Historia estetyki muzycznej*, Wyd. Musica Jagiellonica, Kraków 2002, s. 35.

⁴ Wstępu do: ARYSTOTELES, *Poetyka*, Warszawa 1983, BN II/209, s. LXIII.

Przy omówieniu gatunku antycznej tragedii sformułował swą słynną definicję: *Tragedia jest to naśladowcze przedstawienie akcji poważnej, skończonej i posiadającej wielkość, wyrażone w języku ozdobnym, odmiennym w różnych częściach dzieła, przedstawienie w formie dramatycznej, a nie narracyjnej, które przez wzbudzenie litości i trwogi, doprowadza do oczyszczenia (katharsis) tych uczuć*⁵.

Starożytny filozof przy formułowaniu teorii greckiej tragedii zwrócił uwagę, że wszystkie jej kompozycyjne składniki, czyli cały świat przedstawiony, mają służyć w odbiorczej recepcji pozytywnemu wywołaniu uczucia litości i trwogi poprzez różne składniki takie jak: naśladowanie rzeczywistości (*mimesis*), czyli zaprezentowanie postaci przeciętnych, cierpiących w sposób niezawiniony, których losy powinny wywołać współczucie. Fabularny bieg zdarzeń (*mythos*) winien być skonstruowany przez odwołania do sytuacji życiowo prawdopodobnych takich, by stwarzały one odbiorcze wrażenie jednostkowego uczestnictwa i przeżywania, co w finale mogło by doprowadzić do duchowego oczyszczenia (*katharsis*). W ujęciu filozofa *katharsis* była nośnikiem wartości psychologicznych. Wątek „oczyszczenia” przyjął się w nowożytnej sztuce europejskiej w krajach basenu śródziemnomorskiego. W Polsce przykładem mogą być *Gorzkie żale*, w których ewidentnie wątek *katharsis* stanowi fundament dla przedstawienia męki Chrystusa.

W starożytnej Grecji właściwości *katharsis* odgrywała przede wszystkim muzyka. Oczekiwano od niej terapeutycznego wprowadzenia ładu, porządku, spokoju; jednak z drugiej strony obawiano się anarchicznego wyzwolenia pejoratywnych postaw.

Arystoteles określił muzykę jako dyscyplinę „wolną i szlachetną”⁶. W ostatnich rozdziałach *Polityki* zwracał uwagę, iż muzyka winna być organicznie związana z duszą: *Ponieważ dusza, jak muzyka, jest harmonią, przeto muzyka może przywrócić zachwianą harmonię duszy*⁷. Muzyce przypisywał ogromne właściwości psychologiczno-terapeutyczne. Dowodził, iż skala nastrojów, w jakie wprowadza, jest rozległa i może wywołać odczucie smutku i przygnębienia, wprowadzić w stan „poważny” lub pogodny, może też zachwycać. Arystoteles głosił dalej, że muzyka przynosi człowiekowi korzyści przekazywane poprzez pośrednictwo *katharsis*.

Arystoksenos, uczeń Arystotelesa, pogłębił wartości muzyki o czynniki psychologicznej percepcji. W księgach *Elementy harmonii* oraz *Elementy rytmiki* wyłożył swoją teorię o tym, że muzyka może być odbierana w sposób subiektywny przez odbiorcę, a zatem może wyrażać jego psychologiczną reakcję⁸.

Już od wczesnego chrześcijaństwa religijne treści waloryzowały muzykę w kierunku nadania jej sensu nadprzyrodzonego. W tym przypadku pomocne stało

⁵ ARYSTOTELES, *Poetyka*, j.w., 1449b, 24-27.

⁶ Zob. E. FUBINI, *Historia estetyki...*, op. cit., s. 53-55.

⁷ Tamże, s. 56.

⁸ Tamże, s. 60-61.

się odwołanie do antycznej szkoły pitagorejczyków, którzy pojmowali muzykę jako harmonijny, polifoniczny instrument wszechświata. Za tą szkołą Klemens Aleksandryjski (przełom II/III wieku) w traktacie *Słowo zachęty dla pogan* wyrażał przekonanie, że cały wszechświat jest oparty na muzyce, czyli harmonii. Od nich przejął definicję muzyki jako *instrumentu o wielu głosach*, a śpiew jako utożsamienie z boskim *Logosem*⁹. Przyjęcie takiego stanowiska uprawomocniło jego oraz innych Ojców Kościoła do traktowania muzyki sakralnej ze śpiewem, jako pewnego rodzaju narzędzia pomocniczego dla uwznioślenia religijnego. W *Komentarzu do Listu św. Pawła do Efezjan* św. Bazyli Wielki (IV wiek) w *Homilii o I Psalmie* głosił przydatność dydaktycznych właściwości śpiewu dla łatwiejszego przyswajania prawd wiary. Sakralny śpiew wspomagał i uwznioślał modlitwę o doznania przyjemności, spokoju, łagodności. Pisał: *Psalm daje spokój duszy, jest panem pokoju, łagodzi nieład i rozterkę myśli, albowiem uspakaja namiętności duszy i miarkuje jej rozpisanie*¹⁰. Św. Jan Chryzostom (ok. 350-407r.) przypisywał muzyce boską moc w pokonywaniu słabości ludzkich. Można stwierdzić, że muzykę pojmował w sposób swoisty jako katharsis, ponieważ Bóg: *może słuchać naszych serc i wnikać w ciszę naszej duszy (...) nawet jeśli nie znamy znaczenia słów*¹¹. Już sam dźwięk posiada cechy sacrum dzięki duchowej intencji słuchacza. U św. Hieronima ze Strydonu (IV/V wiek) pojawiło się pojęcie tak zwanej „wewnętrzności” śpiewu kościelnego, czyli bezgłośnego śpiewu dziękczynnego w większym stopniu sercem, uczuciem niż słowami. Żył przekonanie, że tego rodzaju modlitwa może wyzwalać uczucia uwielbienia skierowane przez duszę ku Bogu¹².

Święty Augustyn (IV/V wiek), jako autor traktatów *De musica*, zajął znaczące stanowisko w powyższej kwestii. Wiele miejsca poświęcił również temu zagadnieniu w *Wyznaniach*. Według jego sławnej definicji muzyka jest wiedzą (*musica est scientia bene modulandi*), czyli winna spełniać warunek absolutnej racjonalności. Wprawdzie jej słuchanie może budzić przyjemne odczucia, jednak winne być one kontrolowane rozumem i nie stanowić ostatecznego celu znaczeniowego¹³. W *Wyznaniach* św. Augustyn daje wyraz swej rozterce w kwestii jednoznacznego klasyfikowania sensu muzyki: czy traktować ją jako teoretyczną wiedzę i nic więcej, czy też poddać się również jej emocjonalnemu wpływowi. Pisał: *bardziej skłaniam się – nie wypowiadając zresztą zdania nieodwołalnego – do uznania zwyczaju śpiewania w kościele, by przez przyjemne wrażenia słuchowe duchy słabsze wznosiły się ku pobożnym uczuciom. Gdy mi się jednak zdarzy, że więcej mnie wzrusza śpiew niż jego treść, wtedy wyznaję, że jest to grzech zasługujący na karę, i wołałbym nie słuchać śpiewu*¹⁴. Stanowisko Augustyna było typowe dla rozumienia średniowiecznej, a i później-

⁹ Tamże, s. 68-71.

¹⁰ Tamże, s. 70.

¹¹ Tamże, s. 70-71.

¹² Tamże, s. 69-73.

¹³ Tamże, s. 71-73.

¹⁴ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, Wyd. Pax, Warszawa 1954, s. 231.

szej, funkcji muzyki. Filozofowie nie zdołali zająć jednoznacznego stanowiska wobec antycznej dualistycznej koncepcji muzyki: a) wywodzącej się od szkoły Pitagorasa – czyli czy muzyka jako twór boski może wywołać uczucia szlachetne, duchowej ascezy; b) czy muzyka daje zmysłową przyjemność i zadowolenie – czyli czy odnosi się do arystotelesowskiej teorii *mimesis*. Pytanie pozostało otwarte dla późniejszych prezentacji różnych stanowisk.

W ujęciu religijnym *katharsis* dotyczy relacji między rzeczywistością zaprezentowaną mimetycznie (wylizanie przebiegu akcji, brak narracji) a przeżyciem i reakcją katartyczną jednostkowego odbiorcy¹⁵. Reakcją odbiorcy religijnego winno być odczuwanie współczucia, litości poprzez identyfikację z postacią krzywdzoną i niewinną. *Katharsis* budzi tu trwogę, przerażenie i wprowadza pewien stopień identyfikacji z przeżyciami postaci. Owe uczucia są u odbiorcy pozytywne, ponieważ wzbudzają szlachetne odczucia. Emocje prowadzą do duchowej przemiany obserwatora i uczestnika. Mogą otworzyć jego wnętrze na wyższe uczucia. Litość i trwoga mogą się pojawić w zetknięciu ze złem, które zagraża dobru¹⁶.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza katartyczna wątków *Gorzkich żali* w warstwie tekstologicznej. Pomięto niezwykle istotną warstwę muzyczną utworu, paralelną znaczeniowo dla zawartości leksykalnej, bowiem stanowić ona może przedmiot odrębnych rozważań badawczych.

Autorem *Gorzkich żali* z 1707 roku jest ks. Stanisław Wawrzyniec Benik ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy, opiekun Bractwa św. Rocha przy kościele św. Krzyża w Warszawie. Inspirację dla dzieła stanowiły modlitwy brewiarzowe, średniowieczne misteria pasyjne oraz pieśni o męce Pańskiej. Można powiedzieć, że jest ono ewenementem na tle saskiej epoki późnego baroku. Po wydaniu *Gorzkich żali*¹⁷ w ciągu pół wieku ukazało się piętnaście wydań, a w XIX wieku wykonywano je już we wszystkich polskich kościołach. Zaczęły pojawiać się również przekłady na języki obce. Do najwcześniejszych należą tłumaczenia na język litewski (1750, 1873). Pierwsza edycja w języku niemieckim ukazała się w 1913 roku. Tłumaczenie na język angielski pochodzi z 1935 roku. *Gorzkie żale* były również zaadaptowane w środowiskach polonijnych Europy i Ameryki Północnej. Utwór zyskiwał odbiorców poprzez modlitewne wątki żalu i skruchy. To modlitwa, w której uczestniczy człowiek przeżywający dramat Golgoty¹⁸.

Tekst *Gorzkich żali* wiąże się genetycznie z gatunkiem europejskich pieśni pasyjnych o początkach sięgających czwartego wieku. Najstarszymi zaś źródłami

¹⁵ Por. H. PODBIELSKI, *Wstęp*, w: ARYSTOTELES, *Poetyka...*, op. cit., s. LXXXVIII.

¹⁶ H. KIEREŚ, *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin 2006, s. 110.

¹⁷ Tytuł oryginału pierwszego wydania to: *Snopek Miry z Ogroda Gethsemanskiego albo Żalose Gorkiey Męki Syna Bożego, Co Piątek, a mianowice pod czas Passyey w Niedziele Postu wielkiego po południu, około godzin Nieszpornych Rospamiętywanie (...), do druku Podany. Roku Pańskiego 1707 (...)*.

¹⁸ Por. J. Dąbiński, *Gorzkie Żale, przybywajcie...*, <http://niedziela.pl/artukul/73306/nd/%E2%80%999EGorzkie-Zale-przybywajcie%E2%80%9D> [dostęp: 20.04.2017 r.].

są księgi biblijne: cztery Ewangelie¹⁹, jak również mesjańskie proroctwa Starego Testamentu.

W XV wieku zaczęły pojawiać się pieśni w języku polskim jako przekłady lub trawestacje hymnów łacińskich oraz tzw. „małych godzinek” o Męce Pańskiej. Powoli popularność zyskiwały tzw. lamenty oraz planty (łac. *plantae* = płacz), czyli żałobne zawodzenia Matki Bożej u stóp krzyża, współcierpiącej z męką Syna. Należy do nich przekład hymnu łacińskiego *Godzinki o Męce Pańskiej (Horae canonicae Salvatoris)*²⁰. Najstarszym polskim przekładem z łaciny jest pieśń pasyjna *Jezus Krystus, Bóg Człowiek, mądrość Ojca*²¹. W XV wieku pieśni religijne wzbogaczone zostały o pasyjne rozmyślania ujęte w formę godzinek pt. *Żołtarz Jezusów, czyli piętnaście rozmyślań o Bożym umęczeniu*.

Obok *Żołtarza Jezusów* do pieśni pasyjnych należała pieśń *Żale Matki Boskiej pod krzyżem*, zwana też *Lamentem świętokrzyskim* od miejsca odnalezienia w klasztorze benedyktynów na Świętym Krzyżu. Ów zabytek średniowieczny swoją rytmiką, spotykaną również w pieśniach ludowych, przypomina płaczliwe zawodzenia kobiet wiejskich²². Cennym zabytkiem jest również apokryficzny odpis *Rozmyślań* z końca XV wieku. Są to *Rozmyślenia o żywocie Pana Jezusa (Rozmyślenia Przemyskie)*. Stanowią one połączenie apokryfu z ewangelicznym opisem ukrzyżowania. Z liturgią Wielkiego Piątku związana była pieśń *Bądź pozdrowien Krzyżu Święty* (prawd r. 1522).

Do rozwoju i upowszechnienia pieśni pasyjnych przyczynili się franciszkanie. Ich zasługą jest spopularyzowanie pieśni: *Krzyżu Święty nade wszystko, drzewo przenajszlachetniejsze...* (1551), znanej nam także współcześnie²³.

W historii i kulturze polskiej lata 1697-1763 były czasem upadku kultury i politycznego marazmu. Za panowania dynastii Wettynów, Augusta II i Augusta III, przerywanej rządami Stanisława Leszczyńskiego, Polska niewiele miała do oferowania Europie w zakresie jej postępu i rozwoju. Na tym tle wyróżnia się swą głębią chrześcijańskiej duchowości i arcyzmem wspomniany tekst *Gorzkich żali*. Wiadomo, że kultura baroku była przede wszystkim kulturą słowa. Warunkom tym odpowiadały *Gorzkie żale*. Przy doborze odpowiedniego słownictwa i obrazowania przybliżały wiernym realia męki Jezusa. Barokowy odbiorca nie posiadał szczególnie rozwiniętej umiejętności abstrakcyjnego myślenia. Dlatego twórcy,

¹⁹ Odwołuję się do przekazów z: Mt 26,36 - 27,66; Mk 14,26 - 15,47; Łk 22,39 - 23,55; J 18,1 - 19,42.

²⁰ Por.: *Literatura od średniowiecza do pozytywizmu*, oprac. zespół pod red. J. Z. Jakubowskiego, PWN Warszawa 1974, s. 44-46.

²¹ M. KOROLKO, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Wrocław 1980, BN I 65, s. 8.

²² Por.: J. KRZYŻANOWSKI, *Historia literatury polskiej*, PWN Warszawa 1963, s. 80.

²³ Do żywotnych pieśni pasyjnych śpiewanych obecnie należą również utwory z XVII wieku: *Jezu Chryste, Panie miły; Ogródzie Oliwny; Ludu mój, ludu*. Z XVIII wieku pochodzi pieśń *Wisi na krzyżu*, a wiek XIX utrwalił m.in. pieśń *Ach, mój Jezu, jak Ty klęczysz*.

a wśród nich ks. Benik, mieli świadomość, że winno się pobudzać zmysły modlącego się odbiorcy i odwoływać się do rzeczywistości konkretnej, dostępnej w powszechnym i sensorycznym doświadczeniu. W przypadku tekstu *Gorzkich żali* priorytetowym staje się zmysł wzroku. Służą temu wprowadzone pojedyncze przymiotniki i towarzyszące im nazewnictwo rzeczownikowe. Gorzkie żale to tekst o dużym ładunku warstwy lirycznej, co dodatkowo ułatwiało ludziom baroku ich emocjonalną percepcję prawd teologicznych²⁴. *Gorzkie żale* od ponad trzystu lat wciąż są popularne. Sprzyja temu ich narracyjna rodzimość i prostota. W niemalże niezmienionej formie przetrwały do czasów współczesnych. Wciąż bowiem aktualna jest podstawowa idea utworu: to poszukiwanie bliskości człowieka z Bogiem, który poprzez doświadczenie ludzkiego cierpienia staje się najbliższym każdemu z nas. Utwór wyraża solidarność człowieczego losu ze zbawczą męką Jezusa. Poucza o prawdziwym sensie wartości - drodze wewnętrznej przemiany serc przez *katharsis* duszy nie „od”, lecz „ku” Zbawicielowi²⁵.

Kompozycja utworu składa się z trzech głównych części. Każda z nich rozważa poszczególne etapy męki Chrystusa. Każda część posiada identyczną budowę wewnętrzną. Poprzedza je wstępna, dla każdej części, powtarzalna treściowo *Pobudka* (*Gorzkie żale, przybywajcie...*). Po czym następuje *Intencja*. Z kolei *Hymn*. Kolejne części to *Lament duszy nad cierpiącym Jezusem* i *Rozmowa Duszy z Matką Bolesną*. Wszystkie części zamyka trzykrotnie powtórzona antyfony: *Któryś za nas cierpiał rany, Jezu Chryste, zmiłuj się nad nami*.

W poetycko-nastrojową atmosferę nabożeństwa wprowadza wstępna *Pobudka*. Stanowi zapowiedź kolejnych części narracyjnych o wiodącym motywie męki Pańskiej. *Pobudka* posiada budowę dystychiczną o otwierającej apostrofie personifikacyjnej: *Gorzkie żale, przybywajcie*²⁶. Jest to forma zapowiedzi emocjonalnej tematyki dalszej części. To zamysł wywołania u jednostkowego i zbiorowego odbiorcy dramatycznych odczuć o maksymalnym stopniu przeżywania żalu i bólu. Celem kolejnych wersów: *rozpłyniecie się me źrenice, toczcie smutnych łez krynice* jest doprowadzenie odbiorcy do najwyższego poziomu emocji, co finalnie winno doprowadzić do oczyszczenia ludzkiej duszy. Ta część jest przygotowaniem odbiorcy do faktu związanego ze zburzeniem odwiecznego porządku świata. Wszelkie racje rozumowe zostają tu przekreślone. Umiera Bóg. Wraz z Jego męką współodczuwa

²⁴ Na ten temat por. B. CHACHULSKA, *Gorzkie żale - tekst liryczny*, w: *Księga pamiątkowa. Kościół św. Krzyża w Warszawie w trzechsetną rocznicę konsekracji 1696-1996*, Warszawa 1996.

²⁵ J. SZYMIK, *Gorzkie żale, przybywajcie...*, <http://www.katolik.pl/-gorzkie-zale-przybywajcie,2727,-416,cz.html> [dostęp: 18.04.2017 r.].

²⁶ Na ten temat powstał interesujący artykuł Stanisława Dąbrowskiego. Autor, w oparciu o nowatorskie, teoretyczne tezy Stefani Skwarczyńskiej o literackości tekstów sakralnych, np. *Modlitwy Pańskiej* (S. Skwarczyńska, *Przedmiot, metoda i zadania teorii literatury*, Pamiętnik Literacki 1938, z. 1, s. 17-18) zdefiniował emocjonalne właściwości *Pobudki* poprzez stylistyczno-językową analizę tego tekstu. Por. S. DĄBROWSKI, „*Pobudka*” *Gorzkich żalów* (*Próba analizy i charakterystyki*), Znak 1983, nr 5/6, s. 960-964.

i rozpacza cała natura (*planctus naturae*). Świadectwem tego jest przerażający obraz apokalipsy: słońce i gwiazdy omdlewają, powstają z grobów umarli, rozpadają się skały, rozdzierając się od wewnątrz z bólu²⁷. W dramatyzmie wydarzenia współuczestniczą Aniołowie. Męka wypełnia zarówno świat materialny, czyli realną rzeczywistość drogi na Golgotę, jak i wchłania całą nadprzyrodzoną przestrzeń. Człowiek (podmiot jednostkowy) oraz wspólnota (podmiot zbiorowy) jako świadkowie przerażenia, lęku i strachu wszechświata stawiają pytanie: *Cóż jest, (...) co się dzieje?* Odpowiedź jest jednoznaczna. Apokaliptyczne zjawiska wywołane są ogromem bólu umęczonego Chrystusa i przekraczają miarę ludzkich pojęć oraz doznań.

Poprzez wprowadzenie podmiotu jednostkowego oraz zbiorowego autor dokonał ważnego zabiegu wzmocnienia ekspresji uczuć. Zwielokrotnił intensywność emocjonalnego przeżywania we wspólnocie (podmiot zbiorowy) z wyodrębnieniem emocji indywidualnych (podmiot jednostkowy).

Świadkowie męki Pana zwracają się doń z pokornym błaganem, by Jego ofiara nie była dla nich daremną, lecz by przemieniła obojętne serca ludzkie na otwarte dla miłości: *Uderz, Jezu, (...) w twarde serc naszych opoki*. Ostatecznie można rozumieć, że trauma spowodowana męką Jezusa, przemienia ludzkie serce, powodując katartyczne ukojenie.

Hymny, jako kolejna część *Gorzkich żali* urealniają i przybliżają wydarzenia Golgoty. Gatunkowo nie odpowiadają one klasycznej definicji hymnu, ponieważ nie odnoszą się do przywołania i wielbienia bohaterskich czynów postaci, czy też do uwielbienia Boga w hymnach kościelnych. Zawartość *Hymnów Gorzkich żali* odnosi się przede wszystkim do obrazowej prezentacji poszczególnych etapów męczeństwa Jezusa od Ogrójca aż po Golgotę. Są modlitwą katartycznego uwielbienia umęczonego Chrystusa w ogromie Jego fizycznego cierpienia. Zarazem mają na celu wywołanie refleksji u odbiorcy – świadka Golgoty, którego poraża majestat dobrowolnego cierpienia dla miłości człowieka: *Ogień Miłości, gdy Go tak rozpala – sromotne drzewo na ramiona zwala*. Jezus z Golgoty jest wyjątkowo bliski człowiekowi ponieważ Jego boskość przybiera cechy ludzkie. To wygląd cierpiącego człowieka przesłaniający Boską naturę. Cierpienie Boga są dojmujące o nadzwyczaj wielkim stopniu uszczegółowienia. Unaocznienie szczegółów (*za włosy targa, płaczliwe wzdychanie, jęczy i stęka, zsiniałe przedtem krwią zachodzą usta, zbrojną żołnierz rękawicą chłusta*) stopniowo potęguje odbiorczą wyobraźnię oraz zbliża człowieka do Boga. W *Hymnach* Jezus przejawia swą ludzką, fizyczną słabość, nie skrywa bólu. Klasyczny hymn zazwyczaj eksponuje fizyczny heroizm bohatera. Tu skala wartości jest odwrócona. *Hymn* daje świadectwo miłości umęczonego Boga-Człowieka do stworzenia.

²⁷ Ów motyw związany jest z odwołaniem do Ewangelii wg św. Mateusza 27, 51-53.

Ofiara Jego męczeństwa jest tak nadzwyczajnym darem, że budzi w człowieku pragnienie ekspiacji, czci i pokornej wdzięczności. Człowiek zmierza do duchowego zbliżenia z Ukrzyżowanym²⁸. Poświadcza to wers zamykający *Hymn: Żal mi, ach żal mi, ciężkich moich złości - dla Twej miłości*. Wymowa *Hymnów* ma spowodować doświadczenie głębi oczyszczających uczuć przez uczestników nabożeństwa.

Dalszą częścią *Gorzkich żali* są *Lamenty*. Ich treść dodatkowo wzmacnia dramatyzm fabuły odnoszący się do cierpień Jezusa. Wprowadzony jest tu nowy motyw przejęty z Ewangelii. Pojawiają się oprawcy zadający wyrafinowane okrucieństwa, a ich katalogowe wyliczanie poraża obrazem bezmiaru cierpienia i zniewag bezbronno Boga-Człowieka, co przekracza granicę ludzkiej percepcji. Treściowo *Lamenty* wypełnione są wezwaniami, a każde z nich odnosi się do zdarzenia objaśniającego mękę i kończy przejmującym błaganiem o wybaczenie: *Jezu mój kochany!* Prezentacja wyliczeniowa suchych faktów pozbawiona jest objaśniającego komentarza, np.: *strumieniem potu krwawego zalany; powrozami związany; zelźywie wyśmiany; znieważany; za włosy targany; wypoliczkowany; jako łotr obwołany; sprośnie zepłwany; wyśmiany; biczmi wysmagany; z łotry porównany*. Budzi to najwyższą miarę grozy i przerażenia ludzkiej duszy jako postronnego obserwatora męki. Wywołuje w niej wzrost miłości i uwielbienia dla poniżonego *Cichego Baranka, Króla niebieskiego, Króla boleści*. Dusza przestaje być biernym obserwatorem i staje się otwarta na przejęcie bólu Chrystusa. Tekst wyróżnia się uczuciem rzewnej tkliwości, co wyraża sugestią powtarzalnego zawołania w formie apostroficzej: *Jezu mój kochany!*

O rozumowym i emocjonalnym znaczeniu *Lamentu* świadczy zamknięcie tekstu doksologią: *Bądź pozdrowiony; Bądź pochwalony; Bądź uwielbiony; Bądź wysławiony; Boże nieskończony!* Jedyłą Mądrością, Prawdą, Dobrem, Miłością i sensem całej egzystencji ludzkiej jest Bóg.

Nabożeństwo zamyka *Rozmowa Duszy z Matką Bolesną*. Fragment ten, w porównaniu z częściami poprzednimi, cechuje najwyższy stopień liryczności i dramatyzmu²⁹. Genetycznie odwołuje się do średniowiecznego motywu *Stabat Mater dolorosa* oraz *Lamentu Świętokrzyskiego*. Różnica polega na tym, że w tekstach średniowiecznych ogrom cierpienia przejmuje Matka Chrystusa. W tekście autorstwa ks. Benika wprowadzona jest ponadto postać Duszy, początkowo jakby nieświadomej dramatu męki Jezusa. W kolejnych wersach Dusza wyraża prośbę o przywilej współcierpienia z Matką Chrystusa: *O Matko (...) dozwól mi z sobą płakać!* Między obu postaciami nie nawiązuje się istotna rozmowa, jedynie quasi dialog, gdyż zwrot Maryi ku odbiorcy jest niedookreślony i bezpośredni. Zwrotki pierwsza i trzecia wskazują na wewnętrzny monolog Maryi, która współcierpi

²⁸ S. URBAŃSKI, *Mistyka pasyjna Gorzkich żalów*, w: *Gorzkie żale przybywajcie... Studia i szkice w 300-lecie powstania nabożeństwa Gorzkich żalów*, red. S. Urbański, J. Śmigiera, Wyd. UKSW, Warszawa 2008, s. 36-37.

²⁹ Por.: M. BUCZKOWSKI, *Gorzkie żale. Między rozumem a uczuciem*, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 45.

z Synem. Jej rozpacz graniczy z utratą świadomości. Jakby nie dostrzegąca zewnętrznego świata. Stawia Duszy retoryczne pytanie: *Co mię pytasz? Wszystkam w mdłości, mówić nie mogę z żalości*. Jej ludzkie cierpienie przekracza miarę psychicznej wytrzymałości. Nie słyszy błagań Duszy o łaskę współudziału w męce i pożegnaniu Syna Maryi. Jako Matka jest udręczona, omdlała, odrętwiała, bezsilna, porażona konaniem swojego Dziecka. Psychiczny stan Matki wyrażają językowe określenia gradacyjne o wzmacniającej, emocjonalnej ekspresji. Od przenikającej rozpacz Matka Bolesna współuczestniczy z Synem w Jego agonii: *miecz me serce przenika; krew mi serce zalewa; dusza moja ustaje; obym ja (...) mogła na swoje ramiona – złożyć krzyż Twój, Synu mój; moje Kochanie gotuje się na konanie! Toć i ja z Nim umieram*. Matka wtopiona w konanie Syna trwa w misterium pożegnania, czego nikt nie ma prawa zakłócić.

Zakończenie *Gorzkich żali* finalną formułą *Któryś za nas cierpiał rany, Jezu Chryste, zmiłuj się nad nami!* stanowi myśl przewodnią całego nabożeństwa. To modlitwa o litość, miłosierdzie, zmiłowanie nad ludźmi poprzez ofiarę krzyża. Prostota, a zarazem głębia tego dzieła sprawia, że jest ono od trzechsetlecia akceptowane przez odbiorców różnych środowisk.

Gorzkie żale to nabożeństwo, które pobudza, rozwija i umacnia pobożność. Fenomen jego powszechnego odbioru polega na odwołaniu do głębi ludzkiej psychiki. W prostej formie językowej (i muzycznej) przywołuje katartyczne doświadczenia ludzi wierzących na płaszczyźnie emocji. Stanowi to o doświadczeniu religijnym odbiorcy poprzez utożsamienie się z rzeczywistością męki. W odbiorze nabożeństwa priorytetową rolę odgrywa empatia modlącego się. To jedna z dróg poznania niewypowiedzianej miłości kochającego Boga, oddającego swoje życie za człowieka. Powołując się na myśl św. Ignacego Loyoli można stwierdzić, że doświadczenie religijne (również *Gorzkich żali*) może w odbiorze stać się kontemplacyjnym i rozumowym odczuciem męki. Chodzi nie tylko o emocjonalną odczuwalność męki Chrystusa, ale o *współodczuwanie Jego fizycznego bólu i psychicznego udręczenia*. *Ważna jest nie uczuciowa reakcja poznającego na poznawany przedmiot, ale sam ten przedmiot. (...) mam cierpieć udrękę z powodu swojej grzeszności, która Boga – Człowieka skłoniła do cierpienia za mnie*³⁰.

Nabożeństwo *Gorzkie żale* to fenomen popularności w Kościele katolickim w Polsce oraz w diasporach Polaków rozsianych po świecie. Może to być świadectwem wciąż żywych, duchowych i emocjonalnych potrzeb wiernych jako wyróżnika ich narodowości oraz specyficznego charakteru polskiej religijności, a także dodatkowo stanowi więź wspólnotową.

³⁰ Cyt. za: M. SAGANIAK, *Doświadczenie religijne i doświadczenie estetyczne w nabożeństwie Gorzkich żalów*, w: *Gorzkie żale przybywajcie.... Studia i szkice...*, op. cit. s. 171.

Uwzględniając *katharsis* w ujęciu arystotelesowskim, można stwierdzić, że nabożeństwo to spełnia istotnie rolę emocjonalnego rozładowania, czyli oczyszczenia.

KATHARIS IN GORZKIE ŻALE

SŁOWA KLUCZOWE:

Gorzkie żale, Pasja, katharsis, oczyszczająca funkcja muzyki

KEY WORDS:

Gorzkie żale (Bitter regrets), Passion, catharsis, purifying function of music

ABSTRACT:

In ancient Greece music had a cathartic function. Music was expected to introduce therapeutic order and peace; anarchic liberation of negative attitudes was however feared. *Gorzkie Żale* is a composition referring to much earlier Passion songs, introducing the faithful to the depth of religious experience and contemplation of the Lord's Passion. It is a devotion that stimulates, develops and strengthens piety. The phenomenon of its widespread reception is based on its impact on the human psyche. In a simple linguistic (and musical) form, it evokes believers' cathartic experiences on the emotional level. This religious experience of the recipient is formed on the identification with the reality of the torment. The empathy of the person praying plays a major role in the reception of the service. This is one of the ways of discovering the inexpressible love of loving God who lays down his life for man.

Jerozolimska droga krzyżowa

1. Powstanie i jej szczególny charakter

Tajemnice męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stały się dziś nieodłączną częścią życia religijnego Jerozolimy. Na wspomnianie i przeżywanie tajemnic pasyjnych Chrystusa nie ma bardziej odpowiedniego miejsca i scenerii niż święte miasto. Jak w żadnym innym miejscu na świecie, podczas nabożeństw w sanktuariach Bliskiego Wschodu można używać okolicznika miejsca: „tu”, „tutaj”. Wiadomo, że już pierwsi chrześcijanie udawali się do miejsc, które Zbawiciel uświęcił przez swoją obecność. Dziś czynią to niezliczone rzesze chrześcijan z całego świata. Droga krzyżowa, jaką znamy, została poprzedzona różnymi formami pobożności. Jej historia rozwijała się w dwóch kontekstach: topografii Jerozolimy i pobożności europejskiej. W świętym mieście szukano więc miejsc, które odpowiadałyby duchowym potrzebom pątników z Europy. W ten sposób rzeczywistość i tajemnice zbawienia stały się ożywczym strumieniem nabożeństwa i duchowości.

2. Historia i duchowość na „Via Dolorosa”

Wczesnym rankiem w piątek pojmanego przez żołnierzy Jezusa poprowadzono do pretorium Piłata. Zbawiciel skazany na śmierć, „sam dźwigając krzyż, wyszedł na miejsce zwane Miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota. Tam Go ukrzyżowano, a z Nim dwóch innych, z jednej i drugiej strony” (J 19,17-18). Jezus rozpoczął drogę krzyżową już na dziedzińcu pałacu Piłata w twierdzy Antonia - tam toczył się proces Jezusa i tam zapadł wyrok. W oparciu o niepełne dane zawarte w Ewangeliach, chrześcijanie upamiętnili stacje drogi krzyżowej wzdłuż ulicy, która zaczyna się przy sanktuarium Biczowania i prowa-

dzi do bazyliki Grobu Świętego. Te ślady męki Pańskiej są częścią życia religijnego Jerozolimy. Trudno wyobrazić sobie czas, w którym by nie pamiętano o drodze krzyżowej i jej nie odprawiano.

Badania archeologiczne wykazały, że teren Golgoty w czasach Jezusa faktycznie leżał poza miastem, co zgadza się z opisem ewangelicznym. Wziąwszy zaś pod uwagę topografię przebiegu trasy drogi krzyżowej Jezusa, łatwiej także zrozumieć, dlaczego w powszechnym świadomości Golgotę traktuje się jako górę. Od rezydencji Piłata droga prowadziła przez Dolinę Tyropeonu, zatem na jej tle wznoszenie się terenu ku Kalwarii słusznie mogło wydawać się wstępowaniem w górę.

Wspomnienie tajemnic pasyjnych Chrystusa jest ujęte w konfigurację miasta świętego. Wśród tłumu i ruchu miejskiego teksty biblijne i modlitwy przy stacjach drogi krzyżowej nabierają szczególnego znaczenia: można sobie uświadomić, jak rzeczywiście wyglądał szlak Zbawcy wiodący na Golgotę.

Obecny kształt jerozolimskiej drogi krzyżowej jest rezultatem długiego procesu, w którym, jak już wspomniano, swoją rolę odegrała zarówno rzeczywistość Jerozolimy jak i pobożność pielgrzymów europejskich. Niewątpliwy wpływ miała wrażliwość pierwszych chrześcijan, którzy pod wpływem sprawowania liturgii w miejscach zbawczych wydarzeń, zaczęli zwracać coraz większą uwagę także na to, co wydarzyło się w ostatnich chwilach życia Chrystusa. Reszty dokonała późniejsza duchowość średniowieczna, wrażliwa na aspekty człowieczeństwa Chrystusa i eksponująca znaczenie cierpienia Syna Bożego. Pod koniec okresu wypraw krzyżowych droga męki prowadziła dokładnie ustaloną trasą, która od XVI wieku była znana jako „Droga Bolesna” (*Via Dolorosa*). Dzisiejsza oficjalna łacińska nazwa ulicy to swoisty ukłon izraelskich władz miasta w stronę chrześcijańskich pielgrzymów i turystów. To jedyna ulica w Palestynie, a być może na całym Bliskim Wschodzie, która nosi łacińską nazwę.

Jerozolima ma już inny układ urbanistyczny niż w czasach Jezusa. Pielgrzymi powinni o tym pamiętać, gdy wśród tłumów i straganów podążają ulicą o nazwie *Via Dolorosa*. Czynią to, krocząc po śladach Chrystusa, który szedł nią na miejsce kaźni. Wzdłuż szlaku ustalono punkty odniesienia, skromne kapliczki czy znaki na murach, przypominające o stacjach męki Pańskiej. Wybrano właśnie taki szlak drogi krzyżowej z prozaicznego powodu: była to najkrótsza droga z Ogrodu Oliwnego do bazyliki Grobu Pańskiego. W miarę możliwości pielgrzymi kroczyli tym szlakiem z modlitwą na ustach i w uroczystej procesji. Nie brakowało pseudo-intelektualistów, chcących tę drogę wyprostować, zmienić jej kierunek lub zanegować. Przynajmniej pozostał punkt kulminacyjny: skała Golgoty. Z tekstów ewangelicznych mamy także informację o punkcie wyjścia: pretorium Piłata. Tak więc droga krzyżowa w Jerozolimie to odległość od pretorium Piłata na wzgórze Golgoty. Specjaliści związani z École Biblique są zdania, że droga krzyżowa rozpoczęła się

od pałacu Heroda (dzisiejszy teren Cytadeli przy Bramie Jafskiej), a więc biegłaby w odwrotnym kierunku niż jest praktykowana.

Spory archeologów niech pozostaną w kręgach specjalistów, bo nie powinny wpływać na pobożność wiernych. Obecna droga krzyżowa była szlakiem, po którym podążali już w IV wieku jerozolimscy chrześcijanie i pielgrzymi w nocy z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek po modlitewnym czuwaniu na Górze Oliwnej. Przechodzono przez Getsemani, udając się w stronę Kalwarii. Liturgia w Jerozolimie była także cyklicznym wędrowaniem, stąd nie ograniczała się do jednego, nawet najświętszego, miejsca. W ciągu roku liturgicznego nawiedzano miejsca upamiętnione zbawczymi wydarzeniami, starając się, aby poszczególne etapy (*stationes*) odpowiadały topograficznie i chronologicznie tajemnicy czczonej poprzez obrzędy. Inną cechą tych rytów była ich obrazowość przywołująca w sposób plastyczny fakty ewangeliczne. W opisach pozostawionych przez Egerię dosłownie roi się od przykładów na to, że liturgia jerozolimska miała charakter „stacyjny” i była ściśle związana z miejscami ewangelicznymi. Niewątpliwie liturgia ta zasługiwała na miano „matki wszystkich liturgii”.

W okresie bizantyjskim nie praktykowano nabożeństwa drogi krzyżowej w obecnym kształcie. Tym bardziej, że miejsca męki Pańskiej nierzadko były identyfikowane i wskazywane w odmiennych lokalizacjach. Znamienne jest jednak to, że podobnie jak w późniejszych stuleciach na szlaku drogi krzyżowej, w okresie bizantyjskim w *Itinerariach* odnotowywano dodatkową wizytę w kościele *Hagia Sofia* (Mądrości Bożej), by uczcić miejsce sądu Piłata nad Jezusem.

Krucjaty przyniosły wzrost popularności miejsc świętych i zainicjowały wiele nowych form kultu, chociaż starsze tradycje zostały uzupełnione. Upadek krzyżowców w XIII wieku nie spowodował zaniku popularności Ziemi Świętej, chociaż na bezpośrednie wizyty mogli sobie pozwolić wyłącznie bogaci. Islamscy władcy Jerozolimy nie pozwalali chrześcijanom na swobodne przemieszczanie się po ulicach miasta. Wtedy, niejako w zastępstwie, w krajobrazie europejskim pojawiły się liczne kopie Grobu Pańskiego i Kalwarii, mniej lub bardziej wierne oryginałom. W sferze praktycznej nabożeństwo męki Pańskiej w ten sposób pozytywnie oddziaływało na wiernych.

Włoski kanonik Bartłomiej z Poli opracował modlitewnik propagujący praktykę siedmiu „aktów zmiłowania” (1475). Teksty zostały przełożone na język łaciński i inspirowały wiele innych zbiorów modlitewnych o podobnej treści, które powstawały w całej Europie. Z czasem zaczęto łączyć pobożność ludową z biblijnymi wydarzeniami męki Jezusa, rozbudowując przeżywanie tych tajemnic w nabożeństwie dróg Chrystusa, ukształtowanym w XV wieku.

Rozważania męki Pańskiej miało formę nocnego czuwania pielgrzymów w bazylice Grobu Pańskiego w Jerozolimie. Prawo wejścia do jej wnętrza mieli tylko najbogatsi pielgrzymi, gdyż należało uiścić muzułmanom wysoki haracz, na

który nie wszyskkich było stać. Pozostałością liturgiczną jest codzienna procesja odprawiana o godzinie 16.00 w bazylice Grobu Pańskiego. Przechodzi ona od kaplicy Najświętszego Sakramentu, schodzi do krypty Znalezienia Krzyża Świętego, a później, przechodząc przez Golgotę i obok Grobu Pańskiego, wraca do punktu wyjścia.

Od XIV do XVI wieku pielgrzymi w Jerozolimie ze względów bezpieczeństwa odbywali swoje medytacje pasyjne poczynawszy od Syjonu (Wieczernik, pałac Annasza i Kajfasza), by potem dotrzeć do bazyliki Grobu Świętego, a następnie iść w stronę Getsemani, nawiedzając po drodze pretorium Piłata. Wstępowano na Górę Oliwną i schodzono do Doliny Cedronu, by wrócić na Syjon. Było to tzw. „sacrum circulum”.

W Kościele potrydenckim w ruchu pielgrzymkowych nastąpił renesans. W drugiej połowie XVI wieku schemat *Via Crucis* zwiększył się do dwunastu stacji. Inspiracją była praktyka uczczenia upadków Zbawiciela na drodze ku Kalwarii. Ich liczba w literaturze jest bardzo zróżnicowana i zawiera się pomiędzy trzema, a trzydziestoma dwoma. W ten sposób dołączono także inne wydarzenia z życia Zbawiciela. Pod koniec XV wieku w Jerozolimie wskazywano jako miejsce upadku Zbawiciela kamień z wyrzytym na nim krzyżem, a następnie tzw. *Trivium*.

Nową tendencję dobrze ilustruje dziełko belgijskiego karmelity Johana Van Paesschen (Jan Pascha). Jego „Pielgrzymka duchowa” (1563) przedstawia porządek drogi krzyżowej bardzo zbliżony do obecnego. Niderlandzki zakonnik Christian Cyrus zwany Adrychomiuszem bardzo dokładnie określił odległości przebyte przez Jezusa od trybunału Piłata aż do wzgórza Golgoty. Było to 1321 kroków (lub 3330 stóp) czyli prawie 4 km. W rzeczywistości *Via Dolorosa* to około kilometrowy odcinek drogi, gdzie umiejscawiano epizody pasyjne pojawiające się w ewangelicznych opisach, a także te, które ukształtowała wyobraźnia pobożnych pielgrzymów. Przykładali oni wielką uwagę do poszczególnych wydarzeń, miejsc i odległości, znajomość których pomagała w duchowym przeżywaniu męki Pańskiej.

Na przełomie XVII i XVIII wieku schemat drogi krzyżowej uległ kolejnej przemianie. Z dwunastu znanych dotąd stacji wyodrębniono zdjęcie z krzyża i złożenie do Grobu. Rozpowszechnił się zwyczaj czternastu stacji, które przetrwały do dzisiaj. Ten układ pobożnej praktyki drogi krzyżowej zatwierdziła Kongregacja do Spraw Odpustów w 1731 roku. Odwołanie do Jerozolimy i świadomość istnienia miejsc, w których rozegrały się poszczególne epizody męki Pańskiej, sprawiała, że pobożna praktyka *Via Crucis* mimo zmieniającej się formy, cieszyła się zawsze wśród chrześcijan niesłabnącym powodzeniem. Nie brakowało jednak głosów krytyki, jak benedyktyna z klasztoru Monte Cassino o. Józefa Marii Puiati. Zakwestionował on sens istnienia tych stacji, które nie znajdowały potwierdzenia w opisach ewangelicznych. Zarzuty te spotkały się z reakcją ze strony wielu autorów. Odwoływano się do przekazu tradycji liturgicznej i duchowej intuicji chrześcijan.

Tak np. jezuita Jan Drews (1646–1710) swój opis Jerozolimy kończył nakazem, by chrześcijanie „z wielką pilnością i nabożeństwem” odbywali ostatnią drogę, jaką przebył Chrystus. W Ziemi Świętej, zarówno tradycja jak i ustne przekazy, miały bardzo ważne znaczenie.

Dopiero około 1880 roku Bracia Mniejsi mogli przywrócić w Jerozolimie zwyczaj odprawiania drogi krzyżowej w formie publicznej i z udziałem wiernych. Do tego czasu bowiem były zakazane wszelkie publiczne formy kultu chrześcijańskiego, przede wszystkim procesje (w tym Niedzieli Palmowej).

Dzisiaj w każdy piątek o godzinie 15.00 wszyscy mogą zobaczyć grupę zakonników Braci Mniejszych podążających z tłumem wiernych, zwykle pielgrzymów różnej narodowości, którzy rozważają mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wyjątek mogą stanowić jedynie dwa ostatnie piątki ramadanu (tłumy muzułmanów na modlitwie przy meczecie Kopuły Skały) i ulewne deszcze w okresie jesienno-zimowym. Grupy wiernych różnej narodowości czy pojedyncze osoby rozważają wśród ulicznego ruchu misterium paschalne. Niezmiennie kroczą od stacji „Skazania na śmierć Jezusa”, by skończyć modlitewną wędrówką rozmyśleniem o Zmartwychwstaniu przy pustym grobie.

Czysto ludzka ciekawość oraz pragnienie uzyskania odpowiedzi na pytania dotyczące autentyczności miejsc świętych zasługują na zrozumienie. Musza ustąpić przed uczuciem żywej wiary i pobożności. Tylko wtedy można pokonać barierę czasu i przestrzeni. Wówczas pozostałości przeszłości i ruiny staną się świadkami przemawiającymi z całą siłą. Tworzą wówczas niewidzialny, duchowy pomost pomiędzy wydarzeniami opisywanymi z Ewangelii a naszym dzisiaj. Stacje drogi krzyżowej przywołują obraz tragicznych chwil życia Jezusa, w których chrześcijanin współuczestniczy przez wiarę. Niezrozumienie prawdziwej jej istoty daje znać o sobie w sposób szczególnie właśnie tam, gdzie Jezus umarł i zmartwychwstał.

3. Od Pretorium Piłata do Kalwarii

Wraz ze zniszczeniami w Jerozolimie w 70 roku po Chr. oraz jej całkowitym zburzeniem w 135 roku po Chr. miejsce historycznego procesu Jezusa zostało zatarte w pamięci. Spowodowało to, że świadectwa tradycji chrześcijańskiej dotyczące pretorium stały się niejednolite, a nawet sprzeczne ze sobą. Najstarsza tradycja szukała tego miejsca niedaleko doliny Tyropeon, na zachód od Świątyni. O tym miejscu informują wczesnochrześcijańskie itineraria z IV–VI wieku. Wzmiankowano kościół *Sancta Sophia* (Mądrości Bożej), w „miejscu gdzie Jezus został obnażony i ubiczowany”. Obiekt ten zniszczyli Persowie w 614 roku, a później nie został już odbudowany. Dziś trudno dokładnie go zlokalizować. Od VII wieku po Chr., po najeździe arabskim, lokalizacji pretorium dopatrywano się na zachodnim wzgórzu miasta w pobliżu Wieczernika na Górze Syjon, gdzie

umieszczano również pałac Kajfasza. Od okresu wypraw krzyżowych przyjęła się nowa tradycja, która umiejscawiała pretorium w przyległej do terenu Świątyni twierdzy Antonia. Począwszy od wieku VII aż do XII pielgrzymi odwiedzają miejsce skazania Jezusa na „Syjonie chrześcijańskim” niedaleko Wieczernika, gdzie nawet zachował się kamień z odciskiem stóp Chrystusa i kolumna biczowania. W drugiej połowie XII wieku tradycja chrześcijańska wskazywała, że pretorium to teren twierdzy Antonia. Ta wersja w wiekach XIII i XIV zostaje powszechnie przyjęta. Szcupłość źródeł nie pozwala dokładnie wyjaśnić powodów owej zmiany. Dowody archeologiczne także nie dają pewności. Tradycja średniowieczna jednak przetrwała do dnia dzisiejszego i z terenu Antonii rozpoczyna się *Via Dolorosa*.

Faktem jest, że przy północno-zachodnim narożniku muru otaczającego teren Świątyni wznosiła się niewielka twierdza z epoki hasmonejskiej zwana Bari. Rozbudował ją później Herod Wielki i nazwał „Antonia”, czcząc w ten sposób Marka Antoniusza. Archeologia przynosi niewiele danych, za to została dokładnie opisana przez Józefa Flawiusza. W czasie badań archeologicznych Louis Vincent odsłonił w latach 1931-1932 pomiędzy terenem Antonii a wzgórzem północno-zachodnim wybrukowany dziedziniec, znajdujący się w pobliżu łuku *Ecce Homo*. Zidentyfikował on to znalezisko jako ewangeliczny Lithostrotos. Bruk rozciągał się od współczesnej kaplicy Skazania Jezusa aż do podziemi klasztoru Sióstr Syjońskich. Stanowiły go kwadratowe i prostokątne płyty wapienne (od 1 do 2 m). Przy krawędziach płyt wykonano rowki zbierające wodę, odprowadzaną do pobliskiej cysterny. Żłobienia pośrodku płyt miały zapobiec ślizganiu się kopyt końskich po gładzonej powierzchni. Pod dziedzińcem odkryto podwójną cysterne, lecz trudno ją utożsamić z „Strouthion”, nazwaną tak przez Józefa Flawiusza. Sugerowane jest ponadto, że przed rokiem 70 Chr. cysterne była otwarta, a tym samym wybrukowany dziedziniec nie pochodziłby z czasów Chrystusa.

Dla datacji placu duże znaczenie mają badania łuku *Ecce Homo*. Stojący na terenie Lithostrotos jest widoczny tylko fragmentarycznie, bowiem częściowo został włączony do północnej ściany bazyliki *Ecce Homo*, a część południową obejmują budowle muzułmańskie. Budowla ta jest późniejsza niż epoka Chrystusa, gdyż w rzeczywistości stanowi łuk triumfalny wzniesiony przez cesarza Hadriana po 135 roku, zdobiący rzymskie miasto *Colonia Aelia Capitolina* wzniesione na ruinach Jerozolimy. W czasie badań wykazano, że filar bramy był osadzony bezpośrednio na skale, a tym samym bruk „Lithostrotos” układano w ścisłej zależności od łuku Hadriana.

Cześć badaczy skłania się ku identyfikacji pretorium z pałacem Heroda, położonym w północno-zachodnim narożniku miasta. Opis tej rezydencji zamieścił Józef Flawiusz. Pałac związany był z systemem obronnym złożonym z murów i trzech wież (Hippikus, Fazael i Mariamme). Budowlę tę oszczędził Tytus w roku 70 po Chr., ale zniszczył Hadrian w 135 roku. Nie zburzono jednak całkowicie masywnych fundamentów budowli herodiańskiej. Ruiny te już od czasów wczesno-

chrześcijańskich łączono z rezydencją Dawida. W czasach bizantyńskich służyła jako schronienie przybywającym do miasta pielgrzymom. Kształt, w jakim cytadela przetrwała do dziś, został jej nadany w pierwszej połowie XVI wieku przez osmańskich władców (Selina I i Sulejmana II). Na zewnątrz cytadeli było publiczne miejsce straceń.

W polemice na temat lokalizacji pretorium, a tym samym miejsca skazania Jezusa, zabrał głos dominikanin o. Benoit. Na podstawie badań źródeł literackich, historycznych i epigraficznych uznał, że proces Jezusa odbył się w pałacu Heroda. Faktem jest, że archeologia nie potwierdza datacji dziedzińca „Lithostrotos” na czasy życia Jezusa. Obecnie teren Antonii prawdopodobnie zajmuje dziedziniec szkoły muzułmańskiej. Pozostałości twierdzy rzymskiej nie zostały jeszcze zidentyfikowane. Tkwią gdzieś pod starą, parometrową warstwą ziemi i ruin późniejszych budowli.

Można uznać, że argumentów dostarcza tradycja wczesnochrześcijańska. Trudno łączyć tradycję średniowieczną ze starożytną. Wnioskując na podstawie także analogii z innymi częściami Imperium Rzymskiego można uznać, że przyjeżdżający do Jerozolimy rzymscy namiestnicy zatrzymywali się w dawnym pałacu Heroda Wielkiego, w Antonii zaś mieszkał dowódca rzymskiego oddziału wojska stacjonującego w Jerozolimie. Jednak w gorącym okresie Paschy żydowskiej prawdopodobnie lepiej było dla namiestnika przybyłego z Cezarei zamieszkać niedaleko placu świątynnego. Trudno sobie zresztą wyobrazić by Piłat, niedarzący sympatią Heroda, chciał zamieszkać w jego pałacu, z dala od potencjalnych ognisk zapalnych żydowskiego buntu. Piłat sądził Jezusa w atrium wewnętrznym, lecz wyrok śmierci wygłosił na zewnętrznym dziedzińcu, gdzie zgromadzili się Żydzi, by nie zanieczyścić się przed Paschą (por. J 19,16). Dziedziniec zewnętrzny znajdował się niżej niż atrium wewnętrzne i to do niego przylgnęła nazwa *Lithostrotos* (po hebrajsku *Gabbata*).

Na miejscu Antonii wzniesiono kościół. Piotr Iberyjczyk (454 r.) opisuje, że po nawiedzeniu Golgoty zszedł do kościoła zwanego „kościółem Piłata” i stamtąd udał się do bazyliki nad sadzawką Betesda, czyli do kościoła Paralityka, by pójść dalej w stronę Getsemani. *Breviarius* z Jerozolimy wskazuje miejsce, gdzie Jezus został ubiczowany, a później chrześcijanie wzniesli bazylikę *Sancta Sophia*. Przez jakiś czas część ruin należała do chrześcijan jednak w XVII wieku syn zarządcy Jerozolimy postanowił urządzić tam stajnię dla swoich koni. Dopiero w XIX wieku franciszkanie uzyskali od Ibrahima Paszy pozwolenie na budowę kaplicy. Sułtan Abdel Magid nie tylko usankcjonował to pozwolenie, ale poszerzył własność franciszkanów. Dopiero w 1927 roku kaplica została odrestaurowana i przywrócona do kultu. Architekt nadał jej wystrojowi średniowieczny charakter. Jednocześnie z ruinami kościoła Biczowania została nabyta Kaplica Lithostrotos. Pod późniejszymi warstwami stwierdzono istnienie starożytnego bruku, który ciągnął się aż pod dzisiejszy kościół Panien Syjońskich.

Franciszkańska droga krzyżowa rozpoczyna się na dziedzińcu szkoły muzulmańskiej. Po przeciwległej stronie ulicy znajduje się kompleks klasztoru Biczowania. Na jego terenie są dwie wspomniane już kaplice upamiętniające wydarzenia ewangeliczne: Biczowanie Jezusa oraz Skazanie Go na śmierć i włożenie krzyża na Jego ramiona. To na zewnątrz tej ostatniej kaplicy jest umieszczony napis informujący o drugiej stacji.

Z powodu dużej liczby uczestników piątkowa oficjalna droga krzyżowa franciszkanów nie wchodzi do kaplicy Skazania. Od drugiej stacji schodzi się nieco w dół, mijając po drodze bazylikę Panien Syjońskich i przechodząc pod łukiem zwanym *Ecce Homo*. Według tradycji to tutaj Piłat ukazał ludowi ubiczowanego Chrystusa i wypowiedział słowa „Oto człowiek” (J 19,5). Dopatrywano się na tym łuku słów: „Tolle, tolle, crucifige eum” (J 19,15). Idąc dalej po prawej stronie jest wejście do miejsca oznaczonego po grecku jako „pretorium”. Prawosławni Grecy pokazują podziemia z wykutymi w skale grotami, które identyfikują z więzieniem Chrystusa. Ta tradycja nie ma jednak żadnych podstaw, bo przecież grotty na Bliskim Wschodzie to od najdawniejszych czasów integralne części domostw.

Dochodzi się do skrzyżowania. To ważny punkt miasta, gdzie główną ulicę *el-Wad* przecinają boczne arterie. Główna ulica biegnie dnem doliny Tyropeon: od Bramy Damasceńskiej aż do Muru Płaczu. Od razu napotyka się na trzecią stację drogi krzyżowej. Zniszczone ongiś oratorium, które służyło nawet jako łaźnia turecka, odnowili Polacy. Byli to żołnierze armii gen. Andersa, których wojenna tułaczka zaprowadziła do Ziemi Świętej. Inicjatywa wyszła od ks. prałata Stefana Pietruszki-Jabłonowskiego, który pełnił funkcję kapelana wojskowego z ramienia Patriarchatu i biskupa polowego Wojska Polskiego. Opieka nad miejscem upamiętniającym pierwszy upadek Pana Jezusa nabrała wymiaru symbolicznego. Pasyjna treść tej stacji była szczególnie bliska sercom odbudowujących ją Polaków. Upadek Jezusa pod ciężarem krzyża przypominał im bowiem nie tylko upadek ich ojczyzny, ale także nieodparte pragnienie podniesienia się z upadku za wszelką cenę. W ramach odbudowy, a właściwie przebudowy kaplicy III stacji, usunięto z niej wszystkie elementy architektoniczne wprowadzone w toku licznych przeróbek. Kaplica otrzymała nowy strop i nowy fronton. Wewnątrz zbudowano zupełnie nowy kamienny ołtarz z naturalnej wielkości figurą Jezusa upadającego pod krzyżem. Rzeźbę wykonano z białego marmuru kararyjskiego (włoski rzeźbiarz Minghetti). Nad figurą umieszczony jest fresk z dwunastoma płaczącymi aniołami. Obok wejścia do kaplicy umieszczono krzyż, niesiony przez Polaków w Wielki Piątek 1941 r.

W kaplicy III stacji, oprócz marmurowej rzeźby, znajduje się obraz „Droga Krzyżowa Polaków”. Przedstawia on Jezusa idącego przez świat z krzyżem, za którym podąża tłum Polaków w strojach narodowych, niosących własne krzyże

przeróżnych cierpień osobistych i narodowych. Całość otoczona jest wielkim napisem w języku polskim: „Nie płaczcie Polska zmartwychwstanie”.

Przed trzecią stacją leżą wielkie kamienie. Pochodzą one być może z epoki rzymskiej. Po przejściu zaledwie kilkunastu metrów dochodzimy do kolejnej stacji. Z inicjatywy polskiej wkrótce po rozpoczęciu prac w III stacji przystąpiono też do odbudowy IV stacji. Właściwie na tamtym miejscu nie było w ogóle kaplicy. Ks. Pietruszka zdobył jedno z pomieszczeń w budynku, który stoi na miejscu dawnej kaplicy z okresu krzyżowców. Legła ona w gruzach niemal półtora wieku temu. Wykupioną salę pokryto kamiennymi płytami, by w ten sposób odtworzyć jej naturalny wygląd z czasów krzyżowców. W ołtarzu znajduje się marmurowa płaskorzeźba przedstawiająca spotkanie Jezusa z płaczącą Matką. Ta scena osadzona jest w tradycji chrześcijańskiej. Na obecność motywu maryjnego w trakcie drogi Zbawiciela na Golgotę miał wpływ żywy kult Matki Bożej Bolesnej, znany od wczesnego średniowiecza. Ten fakt sprawił, że stacja mówiąca o spotkaniu Jezusa z Matką znajduje się w najwcześniejszych udokumentowanych nabożeństwach drogi krzyżowej. Maryja, obecna w całym życiu Chrystusa, nie mogła pozostać na uboczu, gdy wypełniał się cel Jego ziemskiego życia. Obecność NMP podczas męki Syna zapowiedziana była już w prorocत्वie Symeona, które spełnienie znalazło wówczas, gdy patrzyła na cierpienie Jezusa.

Płaskorzeźba przedstawiająca spotkanie Maryi z Jezusem na drodze krzyżowej na pewien czas umieszczono wewnątrz dziedzińca przed kościołem Ormian katolików, aby uchronić przed regularnymi aktami wandalizmu. Pochodzi ona z 1876 roku. IV stacja zawiera w ołtarzu marmurową płaskorzeźbę ilustrującą wspomniany epizod. U dołu zapis fundatorów. Ołtarz spoczywa na skrzydłach dwóch orłów wykutych na wzór tych, które strzegą cmentarza na Monte Cassino. Przebudowa kaplic miała miejsce w latach 1953–1954. Warto dodać, że mimo faktu, iż kaplice wróciły do Ormian, gdyż skończyła się dzierżawa ich terenu, polskie pamiątki pozostały.

W kościele ormiańskim przy IV stacji drogi krzyżowej zachowały się pozostałości bruku starożytnej ulicy oraz mozaika z okresu bizantyjskiego z motywem dwóch sandałów (V–VI wiek). Do marca 2016 roku na terenie kościoła Ormian w Jerozolimie był umieszczony tryptyk z monstrancją do adoracji Najświętszego Sakramentu. Prowadzono tam nieustanną modlitwę o pokój. Ze względu na różnego rodzaju trudności tryptyk postanowiono przenieść do kaplicy przy Grocie Mlecznej w Betlejem, gdzie trwa wieczysta adoracja Najświętszego Sakramentu w ramach utworzonego tam Międzynarodowego Centrum Modlitwy o Pokój w Ziemi Świętej i na świecie.

Stacja V jest na narożniku skrzyżowanie z ulicą el-Alam (po arabsku „Cierpienie”). Epizod związany z Szymonem z Cyreny upamiętnia mała kapliczka franciszkańska. Był to pierwszy konwent franciszkanów w Jerozolimie. Zrelacjonował

to w 1294 roku franciszkanin Rykoldus od Góry Krzyża Świętego. Miejsce to zwano wówczas „odpoczynkiem” lub „(Szymona) Cyrenejczyka”. Pielgrzymi lokalizowali w tym miejscu dom bogacza i biednego Łazarza (por. Łk 16,19-31). Na murze kaplicy wskazuje się odcisk dłoni Jezusa, który zgodnie z tradycją miał zachwiać się w tym miejscu pod ciężarem krzyża i oprzeć dłoń o kamień. Od tej stacji *Via Dolorosa* pnie się w górę.

VI stację wzniesiono w 1890 roku. Pierwotnie była to własność konsula francuskiego. Dziś to kaplica melchicka (greko-katolicka). W jej wnętrzu znajduje się w mozaika upamiętniająca czyn pobożnej niewiasty, która nie bojąc się wrogięgo tłumu ani żołnierzy, otarła chustą oblicze Zbawiciela. Weronika w cudowny sposób otrzymała oblicze Zbawiciela. Postać Weroniki łączono z dziejami Bereniki. Jej legenda jest związana z opowiadaniem z Ewangelii o kobiecie cierpiącej na krwotok, która została uzdrowiona przez Jezusa (por. Mt 9,20-22). Opisowane dzieje i legendy sprawiają, że Weronika i Berenika w późniejszej tradycji zrastają się w jedną postać.

Do VII stacji dociera się idąc cały czas po stopniach w górę aż do skrzyżowania z ruchliwą, targową ulicą Suq Khan ez-Zeit. Przy tej stacji tradycja chrześcijańska umieszcza bramę miejską, przez którą Jezus wyszedł w kierunku pobliskiego wzgórza Golgoty. Chrześcijanie nazwali to miejsce „Bramą Sądową” (*Porta Iudiciaria*). Pierwsza wzmianka o tej bramie pojawia się w relacji z pielgrzymki do Ziemi Świętej Burcharda z Góry Syjon (1283). Figuruje ona również na średniowiecznych mapach świętego miasta. Na miejscu drugiego upadku Jezusa stoi skromna kapliczka franciszkańska. W jej wnętrzu przyciąga uwagę wysoka kolumna (około 7 m). Pochodzi ona z kolumnady *cardo maximus*. To znak, że dzisiejsza ruchliwa ulica targowa biegnie traktem rzymsko-bizantyjskiej arterii miejskiej.

By dostrzec oznaczenie VIII stacji drogi krzyżowej trzeba szczególnej uwagi. Jak twierdzą pielgrzymi, spotkanie Jezusa z grupką kobiet odbyło się zaledwie kilkanaście metrów od Golgoty. Obecnie niewielki kamień umieszczony w murze greckiego klasztoru św. Karalambosa z krzyżem i napisem IC XC NIKA (Jezus Chrystus Zwycięstwo) upamiętnia wydarzenia ewangeliczne opisane w Łk 23,27-31. Monastyr prawosławny stanął na miejscu średniowiecznej rezydencji kanoników Grobu Świętego. Jego budynki uniemożliwiają bezpośrednie dotarcie do kolejnej stacji.

Do IX stacji można dostać się tylko okrężną drogą, wracając na główną ulicę targową. W pewnym momencie należy skrócić w prawo i przejść kilkadziesiąt metrów łagodnym podejściem między murami. Łukowatym przejściem dociera się do znaku IX stacji. Wskazuje ją wmurowana przy wejściu do klasztoru koptyjskiego kolumna. To tutaj, na stromym wzniesieniu blisko Golgoty, Zbawiciel upadł po raz trzeci.

Plac za tą stacją stanowi taras kaplicy Św. Heleny i Znalezienia Krzyża. Wokół znajdują się cele monasteru etiopskiego. Kompleks małych i bardzo ubogich cel mnichów wzbudza zainteresowanie pielgrzymów i turystów. Oprócz tego kompleksu w rękach Abisyńczyków pozostają dwie kaplice z czasów krzyżowców, przez które przechodzi się bezpośrednio na plac przed bazyliką. Kaplice poświęcono Ewangelistom oraz Archaniołom. Prawosławni Koptowie od lat uważają, że obie kaplice, zwane *Deir el Sultan*, są ich własnością.

Postronnym obserwatorom trudno zorientować się w skomplikowanych kwestiach praw i własności poszczególnych wspólnot chrześcijańskich. Ujmujący i gościnni mnisi jednak dobrze reprezentują ojczystą wspólnotę, zaliczaną do grupy Kościołów przedchalcedońskich. Chociaż przez należący do nich teren można dojść już na plac przed bazyliką Grobu Pańskiego, oficjalny szlak drogą krzyżową wiedzie jednak ruchliwym targiem. Po dojściu do rosyjskiego hospicjum św. Aleksandra i luterańskiego kościoła Odkupiciela, procesja dociera na plac przed bazyliką Grobu Świętego.

Przybywający do kompleksu bazyliki Grobu Świętego często mają już określone wyobrażenie o najświętszym miejscu chrześcijaństwa. Bryła bazyliki wyłania się niespodziewanie, gdy z hałaśliwego targowiska stanie się na placu przed świątynią, która jak relikwiarz chroni w swoich murach Kalwarię i Grób Chrystusa. Próżno tu jednak szukać nagiego, skalistego wzniesienia, na którym stanął krzyż Chrystusa lub ogrodu z grobowcem wykutym w skale. Architektonicznie na zewnątrz bazylika jest zwartą bryłą, natomiast jej wnętrze to prawdziwy labirynt kaplic i zakamarków. Obecny wygląd kompleksu Kalwarii i Grobu Pańskiego jest dziełem krzyżowców.

4. Od Kalwarii do Grobu

„Tam Go ukrzyżowano” (J 19,18). Odpowiedzi na pytanie, jak wyglądało miejsce ukrzyżowania Jezusa trzeba szukać nie tylko w tekście biblijnym, ale również w terenie i w wynikach badań archeologicznych. W północno-zachodnim krańcu współczesnej Jerozolimy już długo przed Chrystusem zaczęto wydobywać kamień. Po jakimś czasie kamieniołomy zostały opuszczone, ponieważ skała nie nadawała się do eksploatacji. Nieużyteczne skaliste wzniesienie wykorzystywano na przeprowadzanie egzekucji. Wyrobisko po kamieniołomach otaczały skalne ściany, w których wykuwano grobowce (por. J 19,42). W zagłębieniach skalnych gromadziły się szczątki organiczne i gleba. Powstały w ten sposób miejsca, gdzie mogły rosnąć drzewa oliwne i winna latorośl, tworząc mały ogród w sąsiedztwie Grobu.

Po wielu zmianach miejsce egzekucji będące poza miastem, znalazło się w obrębie bazyliki Grobu Świętego. Na prawo od wejścia do bazyliki i przed Ka-

mieniem Namaszczenia znajdują się wąskie, strome schody prowadzące na miejsce Ukrzyżowania. Pozostałość skały Kalwarii jest dość szczelnie zabudowana, a nad nią znajduje się kaplica Ukrzyżowania. Trudno umiejscowić znaną nam scenę ukrzyżowania w niskiej, sklepionej kaplicy, która dziś przykrywa skałę Golgoty.

Obecność w jednym kompleksie budowli sakralnych miejsca męki, śmierci, lecz również zmartwychwstania Chrystusa uzmysławia, że tajemnica Paschalna stanowi jedność. Bazylika, nazywana przez prawosławnych Greków „Anastazis” (Zmartwychwstanie) w okresie Triduum Paschalnego jest szczególnie uczęszczana przez pielgrzymów różnych narodowości i obrządków chrześcijańskich. Często panuje tam szczególne „święte zamieszanie”. Jest tak nawet wtedy, gdy daty Wielkiej Nocy według różnych kalendarzy nie zbiegają się z sobą. Nakładają się bowiem na siebie celebracje wielkanocne i ryty wielkopostne różnych obrządków.

W obrębie bazyliki znajduje się pięć ostatnich stacji drogi krzyżowej. Na Kalwarii stoją trzy ołtarze: dwa katolickie - przybicia do Krzyża i MB Bolesnej oraz ołtarz prawosławny, na miejscu, gdzie zatknięto krzyż Zbawiciela. Przedstawicielami rzymskich katolików są Bracia Mniejsi. Na suficie sklepionej kaplicy znajdują się fragmenty dwunastowiecznej mozaiki obrazującej wniebowstąpienie Jezusa. Na jednej z bocznych ścian umieszczono mozaikę przedstawiającą Abrahama składającego Bogu ofiarę z syna. Na sklepieniu centralna postać Chrystusa odartego z szat, a wokół sceny obrazujące wybrane wydarzenia ze Starego Testamentu. Wśród nich dostrzec można inskrypcje łacińskie, powiązane z tematyką męki Zbawiciela. Na Golgocie wspomina się odarcie z szat Jezusa.

Kaplica Przybicia do Krzyża jest wykonana według projektu włoskich architektów i mieści się w niej ołtarz datowany na XVI wiek. Postępując kilka kroków naprzód, dochodzimy do miejsca XI stacji. Rozważany przy niej epizod ukazuje plastycznie umieszczona nad ołtarzem mozaika. Inne obrazy przedstawiają wizerunki pobożnych kobiet wraz z Janem apostołem, kontemplujących z bólem na twarzy Ukrzyżowanego.

XII stację rozważa się przy miejscu ukrzyżowania, czyli po lewej stronie, gdzie znajduje się kaplica będąca własnością greckiego Kościoła prawosławnego. Ołtarz wykonany w stylu wschodnim stoi dokładnie w miejscu, gdzie wznosi się szczyt skały, w którą został wbity krzyż. Pomiedzy kolumnami ołtarza znajduje się okrągłe oprawione w srebro wgłębienie - miejsce po krzyżu. Można dotknąć tego miejsca, wkładając rękę do środka. Po obu stronach ołtarza widać osłonięte szybą skalne fragmenty Golgoty. Wystrój kaplicy jest typowo wschodni: pałą się lampy i cienkie świece, a nad ołtarzem góruje postać ukrzyżowanego Chrystusa z Maryją i Janem u stóp krzyża. Nie brak tu także ikon o tematyce związanej z męką Chrystusa.

Zdjęcie z krzyża znajduje się dokładnie pomiędzy kaplicą prawosławnych i katolików. To niewielki ołtarz upamiętniający boleść Maryi stojącej pod krzyżem. Zdobi go pochodząca z Portugalii drewniana XVI-wieczna rzeźba Matki Boskiej Bolesnej. Serce Dziewicy przenika miecz boleści. Tutaj odprawia się XIII stację drogi krzyżowej.

Kierując się do ostatniej stacji należy zejść schodami z Golgoty. Potem, mijając po drodze Kamień Namaszczenia, staje się przy grobie Pańskim. Ostatnią stacją tradycyjnej drogi krzyżowej jest złożenie ciała Jezusa do grobu. Jednak centrum tajemnicy paschalnej zajmuje inne wydarzenie: zmartwychwstanie Zbawiciela. Jego droga krzyżowa nie skończyła się bowiem przy kamieniu zamykającym wejście do grobu. Chrześcijanie wierzą głęboko, że wyszedł On z niego i zmartwychwstał. Pusty grób Chrystusa jest świadkiem tego wydarzenia, głosząc światu tę niewiarygodną prawdę: „Nie ma go tutaj, bo zmartwychwstał” (Łk 24,6). Także dziś powtarza się we wszystkich językach świata to znamienne zdanie. A jednak to właśnie w stronę pustego grobu Chrystusa podążają pielgrzymi, kierując tam swoje kroki i serca. Ulice Jerozolimy przez cały rok zatłoczone są grupami pielgrzymów przemierzających trasy prowadzące do różnych sanktuariów miasta, które jednak pozostaną zawsze w cieniu murów bazyliki, otaczających skałę Kalwarii i Grób – świadectwo zmartwychwstania. Te miejsca to główne cele każdej pielgrzymki, których początki znajdujemy na stronach Ewangelii, poparte później pisemnymi wspomnieniami pielgrzymów (poczynając już od pierwszych dziesięcioleci IV wieku), gdy w sercu Jerozolimy podjęto trud wzniesienia budowli „godnej Boga”, ukazującej „dowody cierpienia Zbawcy”.

Obecny wygląd Grobu, składającego się z dwóch pomieszczeń, pochodzi z 1810 roku. Przed jego fasadą wiszą 43 lampy należące do różnych wyznań. Do Grobu wchodzi się przez przedsionek, zwany Kaplicą Aniołów. Tu ukazał się Anioł zwiastujący niewiastom, że Jezus zmartwychwstał (por. Mt 28,5-6). Do samej komory wchodzi się przez niskie wejście i trzeba się schylić. Wewnątrz znajduje się dwumetrowa skalna półka, na której na krótko spoczęło ciało Zbawiciela. Miejsce pochówku ciała Chrystusa pokrywa marmurowa płyta. Pochodzi ona z 1555 roku i celowo wyżłobiono w niej ryse, jakby spowodowaną pęknięciem. Celem było zapobieżenie rabunkowi ze strony Turków. Nad grobem znajduje się ołtarz z trzema obrazami przedstawiającymi zmartwychwstanie Jezusa: w centrum jest obraz zmartwychwstałego Jezusa w konwencji greckich ikon, po stronie lewej w stylu ormiańskim, a po stronie prawej znajduje się wizerunek należący do katolików. Pielgrzymi ze czcią klękają, całują płytę i modlą się żarliwie, mając świadomość, że tu leżało martwe ciało Jezusa i z tego miejsca zmartwychwstał.

Nawiedzający to miejsce liczni pielgrzymi z całego świata, chcąc się dostać do środka, muszą nieraz odstać w kolejce sporo czasu. W dodatku samo pomieszczenie Grobu jest małe, może zmieścić zaledwie trzy, cztery osoby. Nierzadko mnich prawosławny, pilnujący Grobu, przynagła do jego opuszczenia, tak więc

wizyta może trwać tylko kilkanaście sekund. Podczas piątkowej franciszkańskiej drogi krzyżowej do wnętrza wchodzi tylko prowadzący procesje. Dopiero po zakończeniu na krótko mogą wchodzić tam pielgrzymi. Po zakończeniu drogi krzyżowej przy Grobie Pańskim odbywają się modlitwy w intencji Papieża oraz za dobrodziejów Ziemi Świętej. Udziela się także końcowego błogosławieństwa.

Warto przypomnieć, że w ramach prac renowacyjnych w 2016 roku kaplica Grobu Chrystusa została rozebrana i odbudowana w identycznym kształcie. Marmurowe płyty znajdujące się w dobrym stanie, oczyszczono i umieszczono w pierwotnym miejscu. Zniknęły metalowe rusztowania z czasów mandatu brytyjskiego w Palestynie. Zostały zastąpione jedynie te elementy, które okazały się zbyt zniszczone. Wzmocniono także całą konstrukcję nośną kaplicy. Prace konserwatorskie na bieżąco monitorowała międzynarodowa grupa specjalistów. Renowacja kaplicy Grobu Chrystusa została sfinansowana przez trzy wspólnoty chrześcijańskie, do których należy sanktuarium. Powtórne otwarcie Grobu było wydarzeniem, o którym mówiły światowe media, co wzbudziło powszechne zainteresowanie, a na wielu osobach wywarło ogromne wrażenie. Podczas renowacji mówiono nie tylko o tajemniczych awariach sprzętu elektronicznego, ale także wiele osób wspominało o niewyjaśnionych zjawiskach: słyszeli dziwne dźwięki, widzieli światłość i czuli niezwykle zapachy. Znamienny jest fakt, że te opisy pochodzą od osób żyjących w drugiej dekadzie XXI wieku. Nie wyszły one spod pióra pielgrzymów z minionych epok, posądzanych często o naiwność i egzaltowaną pobożność. Tajemnica odkupienia pozostaje przedmiotem fascynacji.

Tych, którzy nawiedzali miejsca męki Pańskiej i chwalebny Grób w różnych epokach pod względem pobożności i duchowości łączy właściwie wszystko. Zmieniały się jedynie sposoby docierania do miejsc świętych, warunki bytowe czy czas ich nawiedzania. Od poranka wielkanocnego sprzed dwudziestu stuleci zmartwychwstanie stało się zakończeniem *Via Crucis* Zbawiciela. Każdy chrześcijański pielgrzym po tym, jak uczcił Grób Zbawiciela, wstaje z kolan, by iść i świadczyć o prawdzie zwycięstwa nad śmiercią. Jednocześnie ma w sobie pewność, że nie zabraknie mu mocy Zmartwychwstałego Pana, który zapewnił: „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

„VIA CRUCIS” IN JERUSALEM. ITS ORIGINS AND THE SPECIAL CHARACTER

SŁOWA KLUCZOWE:

droga krzyżowa (*Via Crucis*), Jerozolima, pobożność pasyjna, topografia biblijna, pielgrzymka, franciszkanie

KEY WORDS:

Way of the Cross (*Via Crucis*), Jerusalem, Passion piety, biblical topography, pilgrimage, Franciscans

ABSTRACT

The article describes the devotional walk through the historic center of Jerusalem that retraced the route followed by Jesus as He carried His cross to Golgotha. It is presented how the topography and geography of Jerusalem came to be shaped by the religious imagination of Christians. The intent of the study was also to present the historical development of this pious practice. Pilgrims through the centuries sought contact with the Holy Places, most especially those associated with crucifixion of Christ. The earliest Christian pilgrims followed the places of Saviour's painful passion as part of their devotion. In the late Middle Ages the "Via Crucis" started from the place called "Lithostrotos" and ended in the Basilica of the Holy Sepulcher. This church keeps the memories of the last hours of Our Lord Jesus on earth: the Calvary where Christ had saved the world. It contains the last five Stations of the Cross. Today's pilgrims carrying Christ in the hearts, find Him on the ancient streets of Jerusalem. There is no more appropriate place to do the Way of the Cross.

ZBIGNIEW PISIALEK CP

„Kto krzyż odgadnie...” Sługa Boży o. Bernard Kryszkiewicz, CP

Jan Paweł II podczas swojej wizyty 30 czerwca 1985 roku w San Gabriele, gdzie znajduje się Sanktuarium Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa, apelował do pasjonistów: „Jesteście duchowymi synami św. Pawła od Krzyża. Obdarzony światłem z wysoka i doświadczony długoletnim cierpieniem, nauczał on i świadczył o zbawczej wartości męki Jezusa Chrystusa, złączonej z cierpieniem każdego indywidualnego człowieka. W miarę możliwości bądźcie skrupulatnymi naśladowcami jego przykładu. Z zapałem przyjmujcie jego naukę i realizujcie jego duchowość. Nie ulegajcie naciskowi nowych opinii i ocen sprzecznych z nauką Kościoła i sprzecznych z konkretnym przykładem naszych wielkich świętych”. Jak bardzo pasują te słowa do życia i postawy o. Bernarda Kryszkiewicza od Matki Pięknej Miłości, polskiego pasjonisty żyjącego w latach 1915-1945, którego ks. Jan Twardowski w swoim wierszu nazwał „świętym z czasów okupacji”, nauczycielem „wiary w czasach trudnych”, a więc zwiastunem nadziei.

Ojczy Bernardzie Pasjonisto
Niezgrabnym piórem proszę Ciebie -
Powiedz o Rawie Mazowieckiej
Po polsku wszystkim świętym w niebie.
O tym jak ludzie chorowali
Jakie po lasach wiedli walki
O święty z czasów okupacji
Co jadłeś z nami chleb na kartki.
Powiedz o nogach co bolały
Jak biło wiernym polskie serce
I za nas wszystkich po kolei
Ucałuj Matki Bożej ręce.
O Tobie samym nic nie piszę

Bo Jezus wie o Tobie wszystko -
Lecz ucz nas wiary w czasach trudnych
Ojcze Bernardzie Pasjonisto.

Trzeba tu wyjaśnić, że o. Bernard lata wojny i okupacji spędził właśnie w jednym z klasztorów naszego zgromadzenia, znajdującym się do dziś w Rawie Mazowieckiej.

Ojciec Bernard miał głęboką świadomość swojej tożsamości zakonnej. W duchowość pasyjną wpisał całe swoje dojrzałe życie, zaś swoje życie wpisał na trwałe w duchowość św. Pawła od Krzyża, dostosowując ją do konkretnych sytuacji i historii. Czuł się w pełnym tego słowa znaczeniu duchowym synem św. Pawła od Krzyża.

Jako kaznodzieja uświadamiał słuchaczom, że przemawia do nich kapłan zakonny należący do zgromadzenia, którego członkowie są zobowiązani specjalnym, czwartym ślubem do głoszenia krzyża i męki Chrystusa. I powtarzał to przede wszystkim sobie. „Pasjonista corde, verbo et opere” (sercem, słowem i uczynkiem)¹. W swoich notatkach zapisywał własnym językiem słowa Chrystusa jako skierowane właśnie do pasjonisty: „Dałem powołanie, żądam dusz..., dusz, które Krwią odkupiłem”². Trwale związany z duchowością pasyjną czynił ją źródłem duchowego wzrastania dla siebie i dla współbraci oraz dla wszystkich, do których był posłany.

Ze wspomnień różnych osób wyłania się portret człowieka, który potrafił własnym przykładem i bardzo prostymi słowami przekonywać ludzi o sensowności życia wtedy, kiedy wokół królowała śmierć i cierpienie. Była to zdolność wynikająca z najgłębszych przemyśleń i wysiłków całego życia, by realizować jak najlepiej powołanie pasjonisty, a więc ucznia Ukrzyżowanej Miłości. Po dzień dzisiejszy jego postawa pozostaje źródłem odwagi i radykalizmu płynącego z krzyża.

Ojciec Bernard (wcześniej Zygmunt - takie bowiem nosił imię przed wstąpieniem do zakonu) Kryszkiewicz urodził się 2 maja 1915 roku w Mławie. Wychowywaniem dzieci zajmowała się matka, ojciec bowiem przebywał do roku 1921 na zesłaniu w głębi Rosji. To matka, kobieta bardzo pobożna i wrażliwa, zdołała zaszczepić w nim te wartości, które były ważne dla niej samej.

Niepozbawiony zdolności przyszły o. Bernard jako chłopiec zbyt łatwo się rozpraszał, a interesując się wieloma sprawami, nie przykładął się zbytnio do nauki w szkole. Dlatego też rodzice zdecydowali się oddać go w roku 1928 do gimnazjum zakonnego z internatem w Przasnyszu prowadzonego przez ojców

¹ B. KRYSZKIEWICZ, *Kazania*, Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów, Warszawa, (dalej: *Kazania*, I lub II), I, s. 95.

² *Kazania*, II, s. 106.

pasjonistów, którzy zaledwie 5 lat wcześniej, bo w roku 1923, przybyli z Włoch do Polski³ i właśnie w Przasnyszu mieli swą pierwszą na naszych ziemiach siedzibę.

Cisza murów klasztornych doskonale wpłynęła na postawę chłopca. Nie tylko dobrze się uczył, ale urzeczony duchową postawą pasjonistów postanowił zostać członkiem zgromadzenia. Okazał się w swojej decyzji nadzwyczaj nieugięty, choć ojciec pragnął za wszelką cenę uczynić go swoim następcą w swoim warsztacie. W liście do matki zachowała się piękna deklaracja przyszłego pasjonisty: „Ja chcę pozostać uczniem Mistrza Najwyższego i mechanikiem Jego Warsztatów dusz ludzkich”⁴. Ta świadomość „powołania do służby Bożej wpłynęła również na jego przemianę wewnętrzną”⁵. Uderzająca jest zmiana charakteru korespondencji Kryszkiewicza w ciągu tych ośmiu miesięcy. Dziecko, które przyjechało do klasztoru we wrześniu 1928 r. i które chwali sobie pobyt, objadając się bez pozwolenia gruszkami z zakonnego ogrodu, przekształca się w kwietniu następnego roku w refleksyjnego chłopca, który wyraża rodzinie chęć zostania zakonnikiem, a napotkawszy opór, walczy o swoje powołanie, wyjawiając ojcu „powtórnie i stanowczo: chcę tu na zawsze pozostać”. Nie znaczy to, że młodzieńcze powołanie (miał wtedy zaledwie 13 lat) było wolne od kryzysów i załamań. Jeszcze dwa lata później, 12 kwietnia 1931 r., chciałby wracać do domu powodowany tęsknotą. Równocześnie jednak z jego listów do rodziny wyłania się postać chłopca nad wiek umysłowo i psychicznie dojrzałego. Typ refleksyjny, wrażliwy, o głębokim życiu uczuciowym. Owszem, nie pozbawiony poczucia humoru, ale humoru tchnącego jakąś powagą i dostojeństwem (zob. listy z Olszewki nad Orzycem, gdzie aspiranci pasjonistów spędzali wakacje). Jest ambitny: przeżywa doznaną krzywdę na końcowym egzaminie rocznym. Daje przy tym dowody życiowej zaradności: umie dreptać koło swoich spraw. Ale nie byłby Kryszkiewiczem, gdyby nie „przeplatał spraw ziemi ze sprawami nieba”, np. poucza matkę jak ma przeprowadzać codziennie konferencje duchowe z młodszym bratem i równocześnie wyznaje, że bywa głodny; przekomarza się z kuzynką „Maryską” i snuje zadziwiające w tym wieku refleksje o celu życia pod wrażeniem śmierci bliskiego mu kolegi⁶.

³ Już w XVIII wieku starano się sprowadzić pasjonistów do Polski, lecz sytuacja okazała się nieprzychylna ze względu na rozbiory. Ponownym próbom na początku obecnego stulecia przeszkodził wybuch I wojny światowej. Dopiero w roku 1923 na polecenie Piusa XI starania zakończyły się powodzeniem. Ordynariusz diecezji płockiej abp Nowowiejski ofiarował zgromadzeniu wspomniały pobernardyński klasztor i kościół w Przasnyszu. W latach międzywojennych założono jeszcze dwa nowe klasztory: w Sadowiu k. Ostrowa Wielkopolskiego (1932) i Rawie Mazowieckiej (1937). Obecnie oprócz wymienionych istnieją jeszcze klasztory: w Warszawie (1958), Łodzi (1958), Wiśle (1970) i Kieźlinach (2001).

⁴ J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim dla wszystkich. Ojciec Bernard Kryszkiewicz pasjonista 1915-1945*, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1982. *Listy, do matki*, 22.VII.1929.

⁵ E. MARSZAŁ, *Śługa Boży Ojciec Bernard Kryszkiewicz*, w: *Polscy święci*, t. X, Warszawa 1987, s. 264.

⁶ H.D. WOJTYSKA CP, *O. Bernard Kryszkiewicz pasjonista (1915-1945) nauczyciel wiary w czasach trudnych*, „Życie Duchowe” 4 (2) 1995, s. 87.

W dniu 14 IX 1933 r. Zygmunt przywdział habit zakonny, przyjmując zgodnie z ówczesną tradycją nowe imię: Bernard od Matki Pięknjej Miłości, na znak, że od tej pory urodził się dla Boga nowy człowiek. Zmiana imienia była dla niego czymś więcej niż tylko znakiem odmiany życia. Uważał, że jest ona „obrazem odrodzenia się człowieka ku temu co doskonalsze, wyższe, świętsze”⁷. Jego listy stały się całkowicie uduchowione i są dokumentem bezkompromisowego skoncentrowania umysłu, serca i ducha na jedynym celu życia. Z okazji dziesięciolecia pierwszych ślubów - prosi o pomoc, by mógł naprawdę „kochać Boga, kochać Go sercem własnym i serc milionami, kochać bez granic i miary, kochać tak, jak On sam kochać się kazał”⁸.

Nawet zetknięcie się z nowym, wielkim i ciekawym światem w Rzymie, dokąd udał się na dalsze studia w roku 1936, w niczym nie zakłóciło jego koncentracji na Bogu. Z każdym zabytkiem, cudem architektury czy przyrody wiązał refleksję religijną. Ze szczególnym upodobaniem szukał śladów życia pierwszych chrześcijan. Z zapałem oddawał się studiom, uczył się szczególnie pilnie języka hebrajskiego, by w oryginale czytać Pismo św. Przełożeni rzymscy poznali się na jego zdolnościach i zdecydowali, że będzie pierwszym polskim pasjonistą skierowanym na studia uniwersyteckie. Tym ambitnym planom przeszkodziła poważna uciążliwość fizyczna, a mianowicie uporczywe bóle głowy, których zaczął doświadczać już przed święceniami kapłańskimi i które odtąd aż do śmierci pozostaną jego ciężkim krzyżem⁹. Rezygnację ze studiów przyjął z całkowitym spokojem. Po święceniach kapłańskich 3 lipca 1938 r., powraca do Polski. Z powodu nieustających bóli głowy zabroniono mu wszelkiej lektury z wyjątkiem Mszału i Pisma Świętego. Zwolniono go także z odmawiania brewiarza oraz rozmyślań. Na obrazku prymicyjnym wypisał program swojego posługiwania, wyrażając w nim stan ducha, w jakim się wówczas znajdował: „«Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojczy we mnie i ja w Tobie, oby i oni w nas byli jedno» (J 17,21). O Jezuu, niechaj będę jednością z Tobą najpierw ja sam, jednością kochania wielkiego i cichego, a potem niechaj prowadzę do tej jedności miliony serc, jakich czeka ode mnie Serce Twe Boskie. O Maryjo, Dziewico, Kapłanie, Ty nieporównany ideale każdego serca kapłańskiego, uczyn serce moje, Matko, według Serca Twego”¹⁰.

⁷ W liście do kuzynki, która w adresie podała jego świeckie nazwisko, pisze: „Szukano Zygmunta, szukano Kryszkiewicza - ani jednego, ani drugiego - nigdzie!!! Rozumiesz, taki jegomość zginął. Zmiana imienia jest obrazem zmiany, odrodzenia się człowieka ku temu, co doskonalsze, wyższe, świętsze. Czyż mogłabyś chcieć, aby ten zwrot był tylko połowiczny”, *Listy, do kuzynki, 22.X.1937*.

⁸ J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim dla wszystkich...*, s. 384.

⁹ Badania wykazały zgrubienie kości skroniowej powodującej ucisk na mózg. Lekarze włoscy nie potrafili nic poradzić. Jedyną nadzieją było to, że pomoże polski klimat.

¹⁰ J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim dla wszystkich...*, s. 383. Na obrazkach wydrukowano: Dziewico - Kapłanie jako dosłowne wezwanie św. Jana Damasceńskiego *Virgo - Sacerdos*. O. Bernard zmienił to wezwanie na „Dziewico przedziwna”. Własnoręcznie dokonał tej korekty na obrazku prymicyjnym, który ofiarował Stanisławie Tomaszewskiej w Rawie Mazowieckiej. Egzemplarz obrazka znajduje się w Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów.

Odtąd w klasztorze w Rawie Mazowieckiej prowadził życie polegające na codziennym zgłębianiu Ewangelii, wprowadzaniu w życie jej wskazań i nauczaniu innych. Od września 1939 r. doświadczał ciągłego kontaktu z bestialstwem ludzkim, śmiercią i niepewnością jutra. Pomimo ogromnych dolegliwości fizycznych (nieustające bóle głowy, przewlekłe grypy oraz ostre zapalenie stawów) przygotowywał się do egzaminu uprawniającego do posługi sakramentalnej w konfesjonale. Pod wpływem szokującej wiadomości o wymordowaniu kolegów pasjonistów w Działdowie i okropności „odzydzania”, które opisuje w pełnych realizmu listach, pożera go „już tylko jedno pragnienie: niesienia pomocy najbardziej potrzebującym... To jest treść mojego apostołstwa kapłańskiego, które coraz bardziej mnie absorbuje i stanowi coraz wyłączniejszą treść mojego życia”¹¹.

O. Bernard aktywnie włączył się w działalność duszpasterską i społeczną w ówczesnych, nader trudnych i niebezpiecznych okolicznościach, chociaż wymagało to samozaparcia przy tak strasznych cierpieniach fizycznych, jakich nadal doznawał. „Obecnie mogę dużo spowiadać, kazać z ambony. (...) Chcę żyć dla dusz, głównie tych najbiedniejszych, najnieszczęśliwszych. Pragnienie to z każdym dniem potężnieje we mnie z coraz większą siłą. Pożera mnie po prostu pragnienie niesienia pomocy, skutecznej pomocy, tym najbardziej potrzebującym”¹².

Brał czynny udział w organizowaniu tajnego nauczania, obchodów religijnych i pomocy dla nieszczęśliwych. Mimo trudności w przygotowaniu kazań - głosił ich wiele, wyjeżdżając także z rekolekcjami do pobliskich miejscowości¹³. W obleganym przez wiernych konfesjonale w sposób nadzwyczajny jednał ludzi z Bogiem, przywracał nadzieję zrozpaczonemu, pocieszał strapiionych, wlewał otuchę w serca. Siłę do podejmowania pracy duszpasterskiej jak i treści wypełniające całe jego apostołstwo czerpał z krzyża.

Znaczącą i niemałą objętościowo część pozostawionych przez o. Bernarda tekstów z okresu okupacji stanowią *Dialogi z Ukrzyżowanym* - rozważania ujęte w literacką formę rozmowy ucznia z Chrystusem, będącą bardzo specyficzną formą przepowiadania słowa Bożego. W ten sposób realizował misję duszpasterską: wzywanie do nawrócenia, otwarcie się na osobistą relację z Chrystusem oraz wzbudzenie w człowieku wiary, gdzie główną treścią przepowiadania zawsze jest Jezus Chrystus.

Zawierają one kilka wątków tematycznych: uczą rozważać mękę Pańską, wyjaśniają tajemnicę cierpienia, ukazują związek Ofiary Krzyża z Ofiarą Ołtarza. Przepelnione są ciepłem, serdecznością i miłością charakterystyczną dla ojca Bernarda. Przypomina w nich o bliskości, współcierpieniu i czułości Boga, który nigdy nie opuszcza swoich, zwłaszcza tak złamanych krzyżem dzieci wojny.

¹¹ Listy, do rodziny, 16.IX.1940.

¹² Tamże.

¹³ Por. Listy, do ojca, 20.X.1942.

Umiał rozpalić w sercach na nowo nadzieję i przekonywał, żeby w chwilach trudnych nie zostawać samemu z cierpieniem, ale szukać pociechy w Bogu. Zrodziły się one z przemożnej chęci duchowego wsparcia dla ludzi przeżywających gehennę okupacyjnych cierpień fizycznych i moralnych.

Swoje nauki i przemyślenia spisywał na maszynie, a następnie wykladał przy ołtarzu Jezusa ukrzyżowanego w kościele rawskich pasjonistów. Dzięki tak wymyślonemu sposobowi mogły docierać do każdego, kto szukał odpowiedzi na dręczące go pytania na temat zła i cierpienia, jakimi jest dotknięty on sam i otaczający go świat. „Przychodzę... bo obciążony jestem bardzo, cierpienia w moim życiu tak wiele! (...) Dlaczego na twarzach innych tyle widzę pokoju, a w moim sercu tyle udręki? Dlaczego?” - pyta uczeń w rozważaniu pierwszym. A Chrystus odpowiada z Krzyża: „Synu, kiedy cierpienie zbyt boleśnie zrani twą duszę, nigdy nie zostawaj sam na sam z sobą, nie chodź też do ludzi - przyjdź do mnie, bo ja jeden zrozumie cię, nawet wtedy kiedy usta twe milczeć będą (...). Przychodź tu często (...). Patrz na te rany, patrz na tę krew - i poznaj jak twój Bóg kochać umie. Patrz długo i uważnie, a znajdziesz ukojenie. A potem wstań, idź do domu twego. Sam już nie będziesz, z tobą będzie twój Bóg dla ciebie cierpiący... Bo krzyż mój to znak największej miłości!”¹⁴.

Podpowiadał i uczył, że właściwa medytacja i kontemplacja Ukrzyżowanego otworzy oczy wiary i pomoże gorliwie zaangażować się w codzienne zajęcia, które stanowią swoistą misję ludzi świeckich, mających wprowadzać w swe codzienne życie Boga i czynić w nim miejsce na działanie łaski. Słowa zawarte w tym fragmencie są reminiscencją zasady głoszonej przez o. Bernarda, iż „każdy musi zostać bohaterem swego obowiązku”. „Obcowanie ze mną tu, u stóp krzyża mego, ma ci być pomocą, nigdy przeszkodą, do sumiennego wykonywania twoich obowiązków tam w mieszkaniu, w pracowni, w kuchni, sklepie czy biurze. Ja chcę byś ty wśród zajęć swoich trwał przy moim krzyżu, trwał ciągle”¹⁵.

O. Bernard podejmuje również zagadnienie świętości sprowadzając je między innymi do prostego i ufego zawierzenia Bogu własnego losu, przy jednoczesnym zostawieniu siebie swoich planów, racji i miłości własnej. Nauczył się od założyciela swego zgromadzenia św. Pawła od Krzyża i na sobie samym doświadczył, że najlepszym lekarstwem na ludzkie cierpienia i jedyną na nie odpowiedzią jest rozważanie męki Pańskiej. W jednym z dialogów poucza, że właśnie rozważanie męki Chrystusa daje duszy życie i jest skutecznym sposobem rozstania z grzechem, którego nie sposób praktykować przy jednoczesnym właściwym rozważaniu cierpień Ukrzyżowanego. O. Bernard używa także wymownego porównania takiej medytacji do drzewa owocowego: jego owoce mają ukazywać wyniki współpracy człowieka z łaską Bożą, są jak uczucia woli wywołane rozwa-

¹⁴ *Dialogi z Ukrzyżowanym*, Rozważanie 1, w: J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim dla wszystkich...*, s. 387.

¹⁵ *Dialogi*, Rozważanie 2, s. 389.

zaniem, które stają się mocnymi postanowieniami, by naśladować Chrystusa w swoim życiu codziennym. I to właśnie polecał wszystkim, prowadząc ludzi od poczucia beznadziejności i smutku (jeden z dialogów odpowiadał na pytanie „Dlaczego jestem smutny?”) do uświadomienia sobie, że ich cierpienia są uczestnictwem w Boskim dziele odkupienia – cudzie miłości¹⁶. Uczył, że męka Chrystusa jest przede wszystkim najpiękniejszym dowodem miłości Boga: „Krzyż, krwią moją zbrotzony, u stóp którego ty klęczysz w tej chwili. Bo krzyż mój, to znak największej miłości... Synu! Patrz na te rany, patrz na tę krew i poznaj, jak twój Bóg kochać umie. Patrz, patrz długo i uważnie, a znajdziesz ukojenie, znajdziesz pokój dla duszy swojej”¹⁷. Końcowy dziesiąty *Dialog* zawiera wskazówki odnoszące się do najważniejszych momentów Mszy świętej i uczy, jak je rozumieć, a dzięki tej znajomości, jak właściwie uczestniczyć w ich celebrowaniu.

Dialogi - niebędące jakimś wybitnym dziełem teologicznym - swą treścią i płomienną, wyrazistą formą przekazu głęboko poruszały wiernych i kierowały ich kroki do konfesjonału o. Bernarda, w którym chyba najskuteczniej realizował deklarowane wcześniej pragnienie pomagania innym za wszelką cenę. Jednym z przykładów jest świadectwo inteligentki z rodziny profesorskiej, skłóconej z Kościołem, wysiedlonej z Warszawy w czasie powstania: „Snułam plany samobójcze... Pewnego dnia na pół bezwiednie weszłam do kościoła klasztornego”. Przeczytała jeden z dialogów. „W ciągu paru tygodni, jakie nastąpiły, godziny całe spędzałam przy konfesjonale. Ojciec Bernard nie powiedział mi właściwie nigdy nic nowego; nie działały na mnie argumenty, lecz dziwny fluid świętości, jaki płynął od mego spowiednika, potęgą jego wiary i żarliwa chęć przyjścia mi z pomocą”¹⁸. Z kolei łączniczka Armii Krajowej poszukiwana przez gestapo, bliska załamania, po kilku latach przerwy spowiada się ponownie u o. Bernarda: „Dziwna to była spowiedź: krótka rozmowa, żadnej nagany czy wyrzutu; a jako pokutę ten surowy kapłan kazał mi odmówić jedno Zdrowaś Maryjo”¹⁹.

Przez całą okupację można było spotkać ojca Bernarda w kościele o każdej godzinie, oprócz czasu, jaki poświęcał obowiązkowym modlitwom w kaplicy zakonnej, odwiedzaniu najbiedniejszych i chorych w miejskim szpitalu i w raskich „pałacach”, jak nazywał rozwalające się rudery.

Kiedy 16 stycznia 1945 r. ofensywa radziecka dotarła do Rawy Mazowieckiej, będącej punktem strategicznym, przez trzy dni na miasto sypały się bomby. Ojciec Bernard wraz z kilkoma innymi zakonnikami pod gradem pocisków pomagał na ulicach wydobywać rannych spod gruzów i opatrywać konających. Z pokorą i prostotą serca w zaimprovizowanym szpitaliku obsługiwał ciężko

¹⁶ *Dialogi*, Rozważanie 7, s. 398.

¹⁷ *Dialogi*, Rozważanie 1, s. 387.

¹⁸ *Wspomnienia*, t II, s. 75-76. Dwa tomy wspomnień, zebrane przez o. Dominika Busztę w latach 1948-1977, Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów, Warszawa.

¹⁹ Tamże, s. 126.

chorych, dbał o ich wyżywienie, opatrywał, asystował przy operacjach, niósł wszelką pomoc. Także, a może przed wszystkim duchową: uspokajał, spowiadał, swoją obecnością dodawał sił i łagodził bóle. Był – jak ktoś powiedział – „zastępczym środkiem znieczulającym w czasie operacji, gdy zabrakło morfiny”²⁰. Sam oceniał swą rolę nieco skromniej, z właściwym sobie humorem: „Mój dział – pisał do rodziny – to wymachiwanie warzących z kuchni”²¹. Przynosił zresztą prawie całe porcje własnych posiłków chorym i bezdomnym. „Jak ja mogę to jeść?” – wzbraniała się zażenowana swoim ubóstwem, niegdyś dobrze sytuowana kobieta. „Zwyczajnie: łyżką” – odpowiadał²².

Myliłby się jednak ktoś, kto by sądził, że o. Bernard był ekstrawertykiem nastawionym na realizację celu życia w aktywnym działaniu na rzecz bliźniego. Siła, która pozwalała mu zamieniać treść powołania na bezgraniczną służbę człowiekowi, tkwiła w jego głębokim życiu wewnętrznym, które wciąż rozwijało się i doskonaliło dzięki wierności modlitwie, intensywnemu czytaniu Ewangelii i heroicznej pracy nad sobą. Nie lubił hałasu i gadulstwa. „Hałas jest ojczyzną słabych – pisał w refleksji z 4 V 1944 r. – Dobro nie czyni hałasu, a hałas nie czyni dobra... Co obmyślono, aby uczcić godnie bohaterską śmierć żołnierza? Minutę milczenia!... Ofiary pozorów, my cenimy tylko to, co robi hałas (...) Zanim wytrysnął, szmerząc, strumień wody, pierwaj w milczeniu przewiercił granity! (...) Jakież szczęście zapanowałoby nagle na świecie, gdyby przestali mówić ci, co mówią, aby nic nie powiedzieć. Co za wybawienie! To byłby raj!”²³

Te refleksje snuł pod wpływem bardzo intensywnych lektur. Poza Biblią umiłowanymi jego autorami byli – obok św. Augustyna i św. Teresy od Dzieciątka Jezus – teolog węgierski Tihamer Tóth i psycholog religii Jan Forster²⁴. Zapiski z lektur prowadził na przygodnych kartkach papieru. Świadczą one o kolosalnej koncentracji ich autora na celu życia, przez pryzmat którego widział całą otaczającą go rzeczywistość.

Najwymowniejsze z pism są jednak rachunki sumienia i postanowienia o. Bernarda. Zdumiewa powtarzane kilkakrotnie: „Gwałtem zdobędę siebie!” (14 X 1943 r.), „Czy zadałem sobie gwałt?”²⁵. To dowód, że Bernard brał całkiem na serio zdanie Chrystusa o gwałtownikach zdobywających Królestwo niebieskie (Mt 11,12). Jeszcze bardziej zdumiewające jest odkrycie, na czym u o. Bernarda polegało to zadawanie sobie gwałtu: „Czy kończyłem ze spokojem 2 minuty wcześniej? Czy starałem się zapomnieć o tym, co zrobiłem? Czy było lepiej niż

²⁰ Tamże, s. 33.

²¹ *Listy, do rodziny*, 21 III 1945.

²² *Wspomnienia*, t. II, s. 65.

²³ B. KRYSZKIEWICZ, *Notatki, Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów*, Warszawa, s. 183–185. Dalej: *Notatki*.

²⁴ Zob. tamże s. 267–378.

²⁵ Tamże, s. 21, 23.

poprzednio?”²⁶. Wiedział, że najtrudniej jest dobrze robić to, co się robi. I dlatego jego naczelne postanowienie (które tajemniczo nazywał „Początek-Środek-Koniec” i które z powodzeniem można uznać za lapidarną syntezę „traktatu o dobrej robocie”) zmierzało do wyrobienia w sobie maksymalnej koncentracji na tym, co aktualnie wykonywał, niezależnie od tego, czy była to modlitwa, czytanie, praca ręczna, odpoczynek, czy jakakolwiek inna czynność.

Dokumentem głębokiej analizy psychologicznej swego wnętrza (siebie samego) i konsekwentnego wyciągania z niej wniosków praktycznych w duchu wiary jest tekst zatytułowany *Pedagogicum*. To mini-traktat, napisany przez o. Kryszkiewicza nie tyle dla kleryków, których dyrektorem czyli wychowawcą był w latach 1941-1944, ile raczej dla samego siebie. Są to bardzo osobiste refleksje, ujęte w 44 paragrafy, na temat stosunku wychowawcy do wychowanka oraz metod postępowania z nim²⁷. Pracę tę wysoko ocenił jeden z wybitnych polskich psychologów Kazimierz Dąbrowski: „Jest chyba jedną z najmniejszych pod względem obszerności, a w istocie może największą pracą wśród przeglądanych i ocenianych przeze mnie... Jednym z najgłębszych wyrazów ducha pedagogicznego... Wzór entuzjazmu i umiaru, pokory i promieniowania na innych”²⁸.

W drugim punkcie *Pedagogicum* zapisuje: „Trzeba się zniżyć do poziomu wychowanka. Jeśli on nie ma zbyt górnego nastawienia nadprzyrodzonego, nie można tylko takimi motywami nakłaniać go do czynu”²⁹. „Jak najwięcej promieniować ciepłem, miłością, usłużnością, radością. Niech wychowanek czuje, wyraźnie czuje, że się go kocha”³⁰. A do tego postanowienia, które przerażają zwykłego śmiertelnika niecodziennymi wymaganiami wobec siebie, a przecież tak bardzo ludzkie: „Jak można przesadzać dobrocią, mając 26 lat”³¹; „Za wszelką cenę, niezmordowanie ułatwiać życie innym”³²; „Nigdy nie dziwić się ludzkiej słabości”³³; „Wychodzić z założenia: ja się mogę mylić, a on może mieć rację”³⁴; „Nie szukać siebie, nie szukać siebie, nie szukać siebie... 90% zła w wychowaniu płynie najprawdopodobniej z tego źródła”³⁵. Wysiłek „odbierania” każdego człowieka takim, jakim przede wszystkim on sam widzi siebie, a nie takim, jakim inni chcieliby go widzieć, leży niewątpliwie u podstaw apostoelskich sukcesów o. Kryszkiewicza.

²⁶ Tamże, s. 21.

²⁷ J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim dla wszystkich...*; *Pedagogicum*, s. 405-411.

²⁸ K. DĄBROWSKI, *Osobowość i twórczość O. Bernarda Kryszkiewicza, pasjonisty*, w: *Asceza odczłowieczenia czy uczyłowieczenia*, red. W. Słomka. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego. Homo Meditans, III, Lublin 1985, s. 221-261.

²⁹ *Pedagogicum*, p. 2, s. 405.

³⁰ Tamże, p. 8, s. 406.

³¹ Tamże, p. 32, s. 409.

³² Tamże, p. 24, s. 408.

³³ Tamże, p. 15, s. 407.

³⁴ Tamże, p. 7, s. 406.

³⁵ Tamże, p. 11, s. 406.

Po wyzwoleniu Rawy Mazowieckiej w styczniu 1945 r. o. Bernard udał się do Przasnysza, by zająć się zdewastowanym kościołem i klasztorem. Żyjąc sam w skrajnym ubóstwie, o głodzie i chłódzie, prowadził pełną aktywność kapłańską, z optymizmem walcząc z panującymi warunkami i wielkim zmęczeniem. Godzinami spowiadał, głosił kazania, opatrywał chorych i konających. Od nich to prawdopodobnie zaraził się tyfusem. To stało się bezpośrednią przyczyną śmierci, zwłaszcza że organizm o. Bernarda był bardzo wyniszczony.

O. Bernard szybko wpisał powołanie pasjonisty w sekrety Miłości Ukrzyżowanej. Z medytacji męki Chrystusa nauczył się, jak ważne jest cierpienie w planach Boga. Listy poświadczają Jego przekonanie, jego filozofię życia, mocną wiarę w miłość Boga i jego pełną miłości jedność z Chrystusem odczuwaną poprzez doświadczanie wielu własnych cierpień fizycznych i duchowych.

W jednym z listów do najbliższych pisał: „Droga Rodzino! (...) Pracą jestem zahukany - od 12 II do 3 IV prowadziłem 5 serii rekolekcji i jakoś wytrzymałem. Zupełnie nie mogę zrozumieć się. Na jedne np. rekolekcje jechałem jak na ścięcie - w stanie zupełnie beznadziejnym, głowa uniemożliwiała mi przeczytanie do słownie 20 wierszy z książki. Po pięciu dniach rekolekcji, w ciągu których wygłosiłem 13 kazań trwających około godziny każde, spowiadałem jednego dnia do 11 w nocy, a potem wstałem po 4 godzinach spania - po tym wszystkim wracałem do klasztoru prawie wypoczęty, a w każdym razie w lepszym stanie niż jechałem. Wszystko idzie jakoś na opak i struktura mego organizmu również. Jestem jednak ze wszystkiego w tej chwili bardzo zadowolony (...). Jest mi na świecie coraz lepiej, mimo że i tego, co boli, jest coraz więcej, albo raczej nie „mimo” ale „dlatego właśnie”. Dziwne to, a jednak zupełnie obiektywne. Takiej filozofii życia nauczyłem się u stóp Krzyża³⁶. (...) Im dalej idę w życie, tym głębiej się przekonuję, że jedyna rzecz której warto pragnąć na tej ziemi - to ofiary, cierpienia dla Boga - a tych tak mało nawet w Przasnyszu. (...) Módl się, bym był kapłanem według Serca Bożego, bym mógł dużo i godnie cierpieć dla Jego sprawy!³⁷

Drogę, jaką podążał w swoim zakonnym życiu, opierał o. Bernard na przekonaniu, że nie można czekać na wielkie okazje, by dokonywać wielkich dzieł. Nad doskonaleniem duchowym można i trzeba pracować, wykonując rzeczy codzienne, małe, które wyrażają wielką miłość do Chrystusa³⁸. Starał się przekazać innym tę filozofię zdobytą u stóp Ukrzyżowanego, Często czynił to poprzez pisanie listów, w których wyjaśniał tajemnicę nauczania Chrystusa ukrzyżowanego: „W klasztorze coraz lepiej rozumiem, czym w ogóle w planach Bożych jest cierpienie, w które tak obfituje nasza ziemia. W szkole Ukrzyżowanego i bolesnej Jego Matki coraz głębszego nabywam przekonania, że 'bez boleści nie żyje się w miłości'. A pragnąc gorąco, by droga ma Rodzina jak najbardziej ukochała Tego, który naj-

³⁶ Listy, do rodziny, 3.IV.1944.

³⁷ Listy, do Janiny Koźlarek, 9.VI.1945.

³⁸ Por. *Kazania*, I, s. 266.

wyższej godzien jest miłości, przesyłam jej z okazji Świąt te właśnie życzenia: zrozumienia wartości krzyża”³⁹.

Całym swoim życiem, swoją postawą, a zwłaszcza swoją działalnością wśród ludzi, którym potrafił skutecznie stawiać za wzór Chrystusa ukrzyżowanego w najcięższych latach okupacji hitlerowskiej, o. Bernard Kryszkiewicz jest bez wątpienia wzorem chrześcijanina, który do głębi poznał i głosił tajemnicę krzyża.

“WHO WILL GUESS THE CROSS ...” SERVANT OF GOD, FR. BERNARD KRYSZKIEWICZ, CP

SŁOWA KLUCZOWE:

o. Bernard Kryszkiewicz, pasjoniści, Dialogi z Ukrzyżowanym, rozważanie męki Pańskiej

KEY WORDS:

Fr. Bernard Kryszkiewicz, passionists, Dialogues with the Crucified, contemplating the Passion of the Lord

ABSTRACT:

Fr. Bernard Kryszkiewicz of Mother of Beautiful Love, a Polish passionate, living in the years 1915–1945, was called “a saint from the times of occupation”, “a teacher of the faith in difficult times”, and therefore a harbinger of hope. He spent the period of World War II in the convent in Rawa Mazowiecka, where he led a life of daily exploration of the Gospel, implementing its indications and teaching others. He left behind the texts from the occupation period collected in Dialogues with the Crucified - meditations in the literary form of a disciple’s conversation with Christ, which is a specific form of preaching the word of God. In this way, he carried out his pastoral mission: calling to conversion, opening himself to a personal relationship with Christ and awakening in a person faith, where the main content of preaching is always Jesus Christ.

³⁹ Listy, do rodziców, IV.1935.

Tajemnica krzyża w życiu i przesłaniu świętych z predykatami zakonnymi „od Krzyża”

1. Gwoli wstępu: święci, błogosławieni i słudzy Boży z predykatami „od Krzyża”

Według wykazów Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, obejmujących czas do 2007 roku¹, istnieje jedna święta z predykatem *a Sancta Cruce* (od Świętego Krzyża) i siedmioro świętych z predykatem „od Krzyża” (*a Cruce*), czyli w sumie ośmioro. Oto ich imiona w porządku chronologicznym według roku śmierci: Klara od Krzyża (de Montefalco, dziewica, mniszka zakonu św. Augustyna, zm. 1308)²; Krystyna od Świętego Krzyża (Oringa Menabuoi, dziewica, mniszka zakonu św. Augustyna, zm. 1310)³, Jan od Krzyża (Jan de Yepes, reformator Karmelu i doktor Kościoła, zm. 1591)⁴, Jan Józef od Krzyża (Karol Kajetan Calosinto, franciszkanin z Neapolu, zm. 1734)⁵, Joanna od Krzyża (Joanna Delanou, dziewica, założycielka zgromadzenia sióstr św. Anny we Francji, zm. 1736)⁶, Paweł od Krzyża (Paweł Franciszek Danei, założyciel zgromadzenia Męki Pańskiej, zm. 1775)⁷, Aniela od Krzyża (Maria Guerrero y González, założycielka zgroma-

¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Index ac status Causarum*, Città del Vaticano 1999 (dalej cytujemy: *Index* z numerem strony; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Index ac status Causarum. I supplementum 2000-2007*, Città del Vaticano 2008 (dalej cytujemy *Supplementum* z numerem strony).

² *Index*, s. 564.

³ Tamże, s. 419.

⁴ Tamże, s. 554.

⁵ Tamże, s. 560.

⁶ Tamże, s. 586.

⁷ Tamże, s. 563.

dzenia sióstr od Krzyża w Hiszpanii, zm. 1932)⁸, Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein, konwertytka z judaizmu, męczennica nazizmu, współpatronka Europy, zm. 1942). Do ich liczby należy dołączyć jeszcze dwie święte kanonizowane po 2007 roku, a zatem we wspomnianym wcześniej wykazie figurujące jeszcze jako błogosławione, mianowicie św. Marię od Krzyża (Janinę Jugan z Francji, zm. 1879), wpisaną do kanonu świętych w 2009 roku⁹, i Marię od Krzyża (Helenę Mac Killop z Australii, zm. 1909), kanonizowaną w 2010 roku¹⁰. Mamy więc dziesięcioro świętych z predykatem „od Krzyża” (w jednym przypadku „od Świętego Krzyża”): siedem kobiet i trzech mężczyzn.

Ten sam wykaz Stolicy Apostolskiej zawiera imiona jedenaściora błogosławionych z tym samym predykatem „a Cruce”¹¹, a nadto spośród kandydatów na ołtarze, tj. sług i służebnic Bożych, z których niektórzy cieszą się już tytułem „czcigodnych” (*venerabiles*), gdyż stwierdzono już ich cnoty heroiczne, predykat „a Cruce” nosiło piętnascioro, wśród których nasza rodaczka Maria od Krzyża (Ludwika Morawska), fundatorka klasztorów Klarysek od Wieczystej Adoracji (zm. we Lwowie w 1906 roku¹²).

Oczywiście liczby te byłyby o wiele wyższe, gdybyśmy wzięli pod uwagę predykaty pasyjne zawarte nie w słowie krzyż (*crux*), ale wyrażające tajemnicę krzyżowej męki i śmierci Zbawiciela, jak chociażby: *a Jesu Crucifixo* (od Jezusa Ukrzyżowanego), *a Crucifixione Domini Jesu* (od Ukrzyżowania Pana Jezusa), *a Sanctissimo Crucifixo* (od Najświętszego Krucyfiksu), *ab exaltatione Sanctae Crucis* (od Podwyższenia Krzyża Świętego), *a Jesu Agonizzante* (od Jezusa Konającego), *a Corde Jesu Agonizante* (od Konającego Serca Jezusa), *a Corde Jesu Agonizantis in Getsemani* (od Serca Jezusa Konającego w Ogrójcu), *de Getsemani* (od Ogrójca), *a Passione Domini* (od Męki Pańskiej), *a Sanctissimo Latere Jesu* (od Najświętszego Boku Jezusa), *a Sancto Latere* (od Boku Świętego), *a Pretiosissimo Sanguine* (od Najświętszej Krwi), *a Doloribus* (od Boleści), *a Vulneribus Christi* (od Ran Chrystusa), *a Quinque Plagis* (od Pięciu Ran), *a Vulnere Lateris Jesu* (od Rany Boku Jezuso-

⁸ Tamże, s. 496.

⁹ Tamże. Zob. nadto „Acta Apostolicae Sedis” 2009, nr 103, s. 503–506.

¹⁰ *Index*, s. 527; AAS, jak wyżej, s. 783–786.

¹¹ Są to: Błażeja od Krzyża (Juana Pérez de Labeaga García), ze zgromadzenia Adoraterek Najśw. Sakramentu, męczennica w 1936 roku w Hiszpanii; Giacobella Maria od Krzyża, mniszka zakonu NMP od wykupu niewolników z Madrytu (zm. 1643); Hieronim od Krzyża (Jo de Torres), franciszkanin z Japonii, męczennik w 1629 roku; Jan od Krzyża z Grenady, z zakonu NMP od wykupu niewolników (zm. 1327); Jan Maria od Krzyża (Mariano Garcia Mendez), sercanin, męczennik w 1936 roku w Hiszpanii; Ildefons od Krzyża (Anatolio Garcia Nozal), pasjonista, także męczennik hiszpańskiej wojny domowej; Pietà od Krzyża (Ortiz Real), założycielka sióstr salezjanek w Hiszpanii (zm. 1916); Piotr od Krzyża, serwita z Viterbo (zm. 1522); Redempt od Krzyża, karmelita bosy, męczennik na Sumatrze w 1638 roku; Speranza od Krzyża (Teresa Subirá Sanjaume), karmelitanka misjonarka, męczennica hiszpańskiej wojny domowej; Teresa Maria od Krzyża (Manetti), założycielka zgromadzenia karmelitanek z Florencji (zm. 1910).

¹² *Supplementum*, s. 78.

wego). Sumarycznie predykaty te występują u 27 świętych lub osób objętych dochodzeniem kanonizacyjnym do gloryfikacji w Kościele. Wspomnijmy imiennie spośród nich chociażby: św. Paulinę od Konającego Serca Jezusa (Visintainer), założycielkę sióstr Niepokalanego Poczęcia w Brazylii, kanonizowaną w 2002 roku; św. Marię od Jezusa Ukrzyżowanego (Miriam Baouardy), karmelitanę bosą z Betlejem, kanonizowaną w 2015 roku; bł. Marię od Jezusa Ukrzyżowanego (Petković), założycielkę zgromadzenia Córek Miłości w Chorwacji, beatyfikowaną w 2003 roku, czy bł. Marię od Męki Pańskiej (Tarallo), ze zgromadzenia sióstr od Ukrzyżowania, Adoratorek Eucharystii z Neapolu, beatyfikowaną w 2006 roku. Także trzy polskie służebnice Boże nosiły pasyjne predykaty. Są to Wincenta od Męki Pańskiej (Jadwiga Jaroszevska), założycielka Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego (zm. 1937)¹³, Elżbieta od Ukrzyżowania Pana Jezusa (Róża Maria Czacka), założycielka Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża z Lasek (zm. 1961)¹⁴ oraz Maria Małgorzata od Serca Jezusa Konającego w Ogrójcu, nazaretanka z Nowogródka (zm. 1966)¹⁵.

Ponadto w kilku przypadkach rzeczywistość krzyża i męki Chrystusa zawarta jest nie w predykatkach, ale wręcz w samym imieniu świętych, błogosławionych czy sług Bożych, którymi są np.: św. Maria Crucifixa (Paula di Rosa, kan. 1954)¹⁶, bł. Maria Crucifixa Satellico (beat. 1993)¹⁷, bł. Maria Crucifixa Curcio (beat. 2005)¹⁸, czy służebnice Boże: Maria Crucifixa Tomasi (zm. 1699)¹⁹, Maria Crucifixa Costantini (zm. 1787), współzałożycielka ze św. Pawłem od Krzyża sióstr pasjonistek klauzurowych²⁰, Maria Crucifixa Pontillo (zm. 1917)²¹, Maria Angela Crucifixa Giuda (zm. 1932)²², Maria Crucifixa Gargani (zm. 1973)²³, Maria Crucifixa a Vulneribus Domini Nostri Jesu Christi D'Ambrosio (zm. 1846), która - jak widzimy - miała pasyjne zarówno imię, jak i predykat²⁴.

2. Kwestia imion i predykatów zakonnych

Zmiana imienia chrzcielnego i przyjmowanie w miejsce własnego nazwiska predykatu zakonnego ma długą i zróżnicowaną tradycję. W zależności od poszcze-

¹³ *Index*, s. 396.

¹⁴ *Tamże*, s. 104.

¹⁵ *Supplementum*, s. 83.

¹⁶ *Index*, s. 579.

¹⁷ *Tamże*, s. 523.

¹⁸ *Supplementum*, s. 168.

¹⁹ *Index*, s. 264.

²⁰ *Tamże*.

²¹ *Tamże*.

²² *Tamże*, s. 250.

²³ *Tamże*, s. 264.

²⁴ *Tamże*.

gólnych rodzin zakonnych określane są rytuały, ceremonie, zwyczajniki zakonne lub postanowienia kapituł i przełożonych²⁵. Istnieją na ten temat studia i rozważania²⁶, włącznie z hasłami „imię zakonne” w znanych słownikach i encyklopediach, jak *Dizionario degli Istituti di perfezione* (t. VI, s. 321–325), *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (t. 2, s. 1719), *Dictionnaire de spiritualité* (t. XI, s. 397–410), czy też lubelskie: *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego* (s. 151–152) i *Encyklopedia katolicka* (t. 20, k. 1194). Zagadnienie to poruszył ponadto w sposób naukowy znany franciszkański teolog o. Antoni Jozafat Nowak w swej książce o życiu konsekrowanym²⁷. O kwestii, raczej swobodnie, traktuje też Agata Puścikowska w artykule „Siostra niejedno ma imię”²⁸.

Reasumując, najogólniej trzeba powiedzieć, że zmiana imienia przy wstępowaniu do zakonu oznaczała „śmierć dla świata”, czyli zerwanie z dotychczasowym życiem i rozpoczęcie nowego życia w Chrystusie wraz z chwilą przyjęcia habitu lub złożenia ślubów. Podobnie tę samą rzeczywistość oznaczało odchodzenie od nazwiska świeckiego i przyjmowanie w jego miejsce zakonnego predykatu „od”. Na ogół nowe imię i predykat (czyli nowe nazwisko), były przed ich nadaniem uzgadniane przez przełożonych z kandydatami, ale w niektórych zakonach były nadawane przez przełożonych bez żadnej konsultacji z zainteresowanymi, a nowicjusze swoje nowe imiona i predykaty słyszeli po raz pierwszy na zakończenie ceremonii obłóczyn czy profesji i uczyli się ich patrząc na wizytówkę drzwi swoich zakonnych cel, gdzie imiona te wypisywano.

Gdy jednak popatrzymy na wielkich świętych zakonodawców czy reformatorów zakonów, nie odchodzili oni od imion chrzcielnych. Św. Franciszek z Asyżu, jakkolwiek ochrzczony jako Jan, nazwany był w dzieciństwie Franciszkiem przez swego ojca i pozostał Franciszkiem do śmierci, podobnie jak wcześniej święci Augustyn czy Benedykt. Zakonodawcy przyjmowali co najwyżej zakonne predykaty: Paweł Franciszek Danei został Pawłem od Krzyża; wcześniej Teresa de Ahumada stała się Teresą od Jezusa, a Jan de Yepes, początkowo Janem od św. Macieja, a później Janem od Krzyża. Imiona chrzcielne zaczęto zmieniać dopiero później. Swojego czasu, w kontekście synodu biskupów o życiu konsekrowanym z 1994 roku, pisałem o tym w odniesieniu do Karmelu. Cytuję swoje słowa sprzed ponad dwudziestu lat: „Sprawa zmiany imion w zakonach wypłynęła m.in. w obradach jednej z synodalnych grup językowych (*coetus linguistici*). Zauważono tam, że skoro konsekracja zakonna stanowi radykalizację konsekracji chrzcielnej i z niej wypływa,

²⁵ Zob. tylko dla przykładu: RADA PROWINCJALNA [Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych], *Rozstrzygnięcia w sprawie imion zakonnych*, „Życie Karmelu” 2001, nr 52, s. 10–11.

²⁶ P. PILASTRO, *E' bene cambiare il nome di battesimo alla vestizione religiosa?*, „Vita cristiana” 1950, nr 19, s. 466–470; A. MANARANCHE, *Des noms pour Dieu*, Paris 1980.

²⁷ A.J. NOWAK, *Osoba konsekrowana*, Lublin 2006, s. 116–117.

²⁸ „Gość niedzielnny” 2010, nr 4, <http://gosc.pl/doc/791994.Siostra-niejedno-ma-imie> [dostęp: 17.10.2017 r.].

co przypomniał Sobór (por. *Perfectae caritatis*, nr 5) wydaje się nonsensem odchodzenie w klasztorach od imienia otrzymanego w dniu chrztu świętego. (...) Nasi święci Reformatorzy używali do śmierci imion chrzcielnych. (...) „Śmierć dla świata” i rozpoczęcie nowego życia, jak nam motywowano potrzebę zmiany imienia w dniu obłóczyn, wyraziło się u nich w zaniechaniu posługiwania się nazwiskiem rodzowym i w przyjęciu predykatu. (...) My chcieliśmy być lepszymi nawet od Świętych Reformatorów i przedobrzyliśmy sprawę. Dziś problem ten, przynajmniej w męskiej gałęzi Zakonu Karmelitańskiego, zdaje się zanikać i nowicjusze pozostawiają imię chrzestne, zadowolając się obraniem zakonnego nazwiska (predykatu). Wielu współbraci znanych pod imieniem zakonnym wróciło zaś do imion chrzcielnych, szkoda tylko, że nie z racji teologicznych, ale po to by uniknąć kłopotów w dokumentach cywilnych. Bo np. czeku wystawionego na br. Terezjusza od św. Eliasza żaden bank nie zrealizuje. Trzeba, aby imię na czeku było jednoznaczne z tym w dowodzie osobistym”²⁹.

Z tekstu tego cytatu przebijają w jakimś sensie posoborowa mentalność o tym, że konsekracja zakonna jest radykalizacją konsekracji chrzcielnej, a zatem imię chrzcielne otrzymane w dniu tejże konsekracji świadczy o nowej godności osoby i jeśli składa ona potem śluby zakonne, to nie powinna odchodzić od imienia chrzcielnego. Rozpoczęcie przez nią nowego życia w naśladowaniu Chrystusa „w sposób bardziej doskonały” lub „dokładniej” – jak mówi (chyba nie najszczęśliwiej) nowe tłumaczenie dokumentów soborowych³⁰ – winien podkreślać ewentualnie fakt odejścia od nazwiska świeckiego i przyjęcie predykatu, który z kolei winien wyrażać szczególne nabożeństwo, tajemnicę o wymownym znaczeniu w życiu tejże osoby oraz ukierunkowanie jej życia duchowego z przełożeniem na codzienne zaangażowanie³¹. Tak przedstawia to zagadnienie m.in. włoski franciszkański portal powołaniowy, gdzie czytamy, że „czymś pięknym jest zachować imię otrzymane w dniu własnego chrztu, z którego wynika każdy rodzaj powołania, włącznie z konsekracją zakonną”³².

Obecnie – mówię to z własnego, a więc karmelitańskiego podwórka – imion chrzcielnych się nie zmienia³³, ale pozostaje żywą tradycją dobierania w dniu

²⁹ Por. Sz. T. PRAŚKIEWICZ, *Synod Biskupów o życiu zakonnym widziany z bliska*, „Karmel” 1994, nr 4, s. 17.

³⁰ *Perfectae caritatis*, nr 1.

³¹ Wymowne w tym kontekście wydają mi się być słowa św. Rafała Kalinowskiego o św. Teresie od Jezusa, reformatorce Karmelu, że była ona „od Jezusa” nie tylko z imienia, ale w rzeczywistości cała była „Pana Jezusowa”. Zob. R. KALINOWSKI, *Świętymi bądźcie. Konferencje i teksty ascetyczne*, Kraków 1987, s. 130.

³² „E' molto bello mantenere il nome ricevuto nel giorno del battesimo da cui scaturisce ogni chiamata e vocazione, compresa la consacrazione religiosa”, <http://www.vocazionefrancescana.org/-2017/01/i-frati-devono-cambiare-nome.htm> [dostęp: 17.10.2017 r.].

³³ Czego motywację wspaniale reasumuje E. Ziemann w *Encyklopedii katolickiej*: „Po Soborze Wat. II (...) odejście od tego zwyczaju [zmiany imion] wiąże się m.in. z głębszym rozumieniem istoty chrztu (...), a także funkcjonowaniem cywilnych aktów prawnych” (t. 20, k. 1194).

oblóczyn zakonnego predykatu. I tutaj nadal cieszą się powodzeniem predykaty pasyjne. Spośród 217 zakonników Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych predykat „od Krzyża” ma jedenastu. Inne dziesięć predykatów pasyjnych to np. od Jezusa/Chrystusa Ukrzyżowanego, od Ran Chrystusa, od Męki Pańskiej, od Miłości Ukrzyżowanej, od Zranionego Serca Zbawiciela, od Chrystusa Frasośliwego³⁴. W Prowincji Warszawskiej Karmelitów Bosych, spośród 115 zakonników, predykatu „a Cruce” używa ośmiu, a innych tajemnic pasyjnych siedmiu (m.in. niespotykanych wcześniej predykatów „od Krwi Chrystusa”, „od Zbawczej Krwi Chrystusa”, czy „od Ukrzyżowanego Przyjaciela”)³⁵.

3. Wybrani święci „od Krzyża” nie tylko z imienia

Wskazaliśmy wcześniej, że dziesięcioro świętych nosiło predykaty „od Krzyża”. Byli oni rzeczywiście świętymi „od Krzyża” nie tylko z imienia, ale w rzeczywistości. Tajemnica krzyża była obecna zarówno w ich życiu, jak i wybija się ona na czoło w ich przesłaniu. Wystarczy sięgnąć po najbardziej dostępną literaturę, aby się o tym przekonać³⁶. Krzyż był dla nich wyrazem bezgranicznej miłości, całkowitej ofiary z siebie. Podobnie było w życiu świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze, w imiona których został wpisany krzyż, czy jakakolwiek inna tajemnica pasyjna, a jest ich – jak to widzieliśmy – wielu. Trudno byłoby też nie uczynić chociażby tylko aluzji do tych świętych czy błogosławionych, którzy mieli szczególny udział w męce Pańskiej poprzez dar stygmatów – tutaj wybijają się na czoło św. Franciszek z Asyżu i bliższy nam w czasie św. Pio z Pietrelciny.

Do głębszego zanurzenia się w tajemnicę krzyża w życiu i przesłaniu świętych z predykatami zakonnymi „od Krzyża” wybierzmy troje z nich: św. Jana od Krzyża, św. Pawła od Krzyża i św. Teresę Benedyktę od Krzyża. Wszyscy troje wybrali sobie predykaty „a Cruce” z całą świadomością tego, co one wyrażają. Nie narzucono im takiego predykatu, niejako z góry, w dniu ich zakonnych oblóczyn (nie musieli się go uczyć z wizytówki na drzwiach swej celi), ale wybrali go sobie świadomie sami, w swej dojrzałości, ze zobowiązaniem do życia tajemnicą krzyża.

Św. Jan de Yepes według dokumentów cywilnych był najpierw – od 1563 roku, jako nowicjusz i kleryk, a także młody kapłan – Janem od św. Macieja. Dopiero gdy spotkał św. Teresę od Jezusa i podjął się dzieła reformy Karmelu, tj.

³⁴ *Krakowska Prowincja Zakonu Karmelitów Bosych pod wezwaniem Ducha Świętego. Katalog 2014*, Kraków 2014, s. 15–56.

³⁵ *Warszawska Prowincja Karmelitów Bosych pod wezwaniem Trójcy Przenajświętszej. Katalog 2015*, Warszawa 2015, s. 41–53.

³⁶ Przykładem może tutaj być chociażby księga W. ZALESKIEGO, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1998 (wyd. uzupełnione), czy serwis internetowy brewiarz.pl.

życia bardziej surowego, według reguły pierwotnej, nie zmitygowanej, zmienił w 1568 roku swój predykat na „od Krzyża”³⁷.

Podobnie uczynił św. Paweł od Krzyża – Paweł Franciszek Danei. Choć w 1720 roku biskup Aleksandrii obłócił go w czarny habit z napisem *Jesu Christi Passio*, choć był zaangażowany w życie duchowe i w głoszenie Ewangelii, to predykat „a Cruce” przyjął dopiero 21 lat później, już jako założyciel swego zgromadzenia zakonnego³⁸.

Z kolei Edyta Stein, urodzona w judaizmie, w wieku 31 lat przyjęła chrzest i nowe imię Teresa. Do Karmelu wstąpiła dopiero w 42 roku życia, dodając sobie w nim dodatkowe imię Benedykta i predykat „od Krzyża”, tłumacząc je sobie jako „Teresa błogosławiona przez Krzyż” (*Teresia Benedicta a Cruce*). Słowo „benedicta” znaczyło dla niej nie tyle „Benedykta”, ile raczej „błogosławiona”, „pobłogosławiona”, i to właśnie „przez Krzyż” (*per Crucem*). Nie przypuszczała, że to „błogosławieństwo” bardzo szybko zrealizuje się w jej życiu w całej pełni³⁹.

Wybraliśmy tych troje świętych także z innego powodu: św. Jan od Krzyża jest jedynym doktorem w grupie świętych „od Krzyża”, a więc ma szczególny tytuł ku temu, aby nauczać w tymże Kościele; św. Paweł od Krzyża był kanonizowany w 1867 roku, a więc świętujemy 150. rocznicę tego eklezjalnego wydarzenia; w końcu św. Teresa Benedykta od Krzyża jest związana poprzez narodziny i poprzez śmierć z naszą piastowską, polską ziemią i jest świętą „od Krzyża” najbliższą nam w czasie i – jak sama powiedziała – „prawdziwą wiedzę krzyża zdobywa się tylko wtedy, gdy się samemu do głębi doświadczy Krzyża”⁴⁰.

Wszyscy troje sami wpisali tajemnicę Krzyża w swoją chrześcijańską i zakonną tożsamość, a św. Jan i św. Paweł, jako mężczyźni, także w swoją tożsamość kapłańską. Wszyscy troje przyłgnęli do Jezusowego krzyża.

Św. Jan od Krzyża

„Nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” – pisał św. Paweł Apostoł (Ga 6,14). Słowa te znalazły szczególne odniesienie w życiu św. Jana od Krzyża. Zauważył to m.in. św. Jan Paweł II, który w swej młodości kapłańskiej naukę św. Jana od Krzyża uczynił przedmiotem swojej rozprawy doktorskiej. W 1990 roku papież, z okazji roku jubileuszowego

³⁷ Sz.T. PRAŚKIEWICZ, *Dźwigając Chrystusowy Krzyż*, Łódź 1990, s. 13 i 23.

³⁸ <http://www.brewiarz.pl/czytelnia/swieci/10-19b.php3> [dostęp: 17.10.2017 r.].

³⁹ E. STEIN, *Autobiografia w listach*, w: *Pisma*, t. 2, Kraków 2002, s. 362. Wątek ten obszernie rozwinął św. Jan Paweł II w homilii beatyfikacyjnej Edyty Stein w Kolonii, 1 maja 1987 roku, mówiąc m.in.: „Teresa pobłogosławiona przez Krzyż. Takie było zakonne imię tej kobiety (...), która chciała nieść swój krzyż wraz z krzyżem Chrystusa za zbawienie jej narodu, jej Kościoła, całego świata” (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1987, t. X, 2, s. 1486-1491).

⁴⁰ E. STEIN, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, w: *Pisma*, t. 1, Kraków 20002, s. 416.

400-lecia śmierci Doktora Mistycznego, skierował do Kościoła swój list apostołski *Magister in fide* (Mistrz w wierze), w którym napisał m.in.: „Święty z Fontiveros zaprasza nas do kontemplacji krzyża Chrystusa, tak jak on sam to czynił w poezji *El Pastorcico*, albo w swoim rysunku Ukrzyżowanego, znanym jako Chrystus św. Jana od Krzyża” (nr 16). Poezja „*El Pastorcico*” (Pasterz) istniała w czasach św. Jana w wersji świeckiej. Modyfikując pewne jej części i dodając inne, Święty nadał jej treść religijną. Mówi ona o wcieleniu, życiu i śmierci Chrystusa w kontekście miłości: z miłości przychodzi On na ziemię, z miłości cierpi na niej, bardziej dlatego, że jest to miłość nieodwzajemniona niż z powodu cierpień fizycznych. Poezja kończy się prośbą o miłość i śmiercią na krzyżu – największym gestem ofiary i prośby.

Drugi przykład podany przez papieża – rysunek „Chrystusa Ukrzyżowanego” – ukazuje w sposób doskonały postawę św. Jana od Krzyża wobec tej tajemnicy naszej wiary. Jest on człowiekiem zakochanym w kontemplacji Jezusa, który z miłości oddaje swoje życie dla zbawienia świata. Oto jak doszło do powstania rysunku. W latach 1572-1577 Święty był spowiednikiem sióstr karmelitanek bosych w Awila. Pewnego dnia jednej z sióstr dał małą kartkę z naszkicowanym piórem wizerunkiem Chrystusa wiszącego na krzyżu. Tłumaczył jej, że rysunek stanowi próbę odtworzenia wizji, jakiej doświadczył ostatnio. Przedstawia on Chrystusa przybitego do krzyża, widzianego niejako z góry. Obraz ten jest przemawiający do wyobraźni: Chrystus jest bardzo cierpiący, z pochyłą głową. Cztery lata później rysunek stał się źródłem inspiracji znanego dzieła Salvatora Dalí „Chrystus św. Jana od Krzyża”.

Nadto w biografii św. Jana Krzyża znajdujemy jeszcze jedno bardzo piękne i wzruszające wydarzenie dotyczące misterium krzyża w jego życiu. Było to wiosną 1591 roku, zatem zaledwie kilka miesięcy przed śmiercią Świętego. Otóż po kapitule generalnej z 1591 roku, która odbyła się w Madrycie, ojciec Jan od Krzyża powrócił do Segowii bez żadnego urzędu – został przez swych współbraci odsunięty praktycznie od wszystkiego i chciano wysłać go na misje do Meksyku. Przeżywał chwile opuszczenia i powtarzał tylko: „nadszedł czas smakowania w nagim krzyżu”⁴¹. Przeczuwał z pewnością zbliżającą się śmierć. Zaprosił więc do klasztoru swego rodzonego brata Franciszka, aby się z nim pożegnać. Podczas odwiedzin zwierzył mu się w zaufaniu z pewnej rzeczy: „Chcę opowiedzieć ci, Franciszku, coś bardzo osobistego. Mieliliśmy w naszym klasztorze obraz Chrystusa z krzyżem na ramionach, przed którym lubiłem się modlić. Pewnego dnia przeniosłem go z klasztoru do kościoła, aby i ludzie świeccy, a nie tylko zakonnicy, mogli oddawać mu cześć. Kiedy umieściłem go w kościele i uklęknałem przed nim, aby się pomodlić, rzekł do mnie Chrystus: *Co chcesz abym ci uczynił za tę przysługę, którą mi oddałeś?. I ja odrzekłem: Panie, pragnę cierpieć i być wzgardzonym dla Ciebie*”⁴².

⁴¹ Zob. Sz.T. PRAŚKIEWICZ, *Dźwigając*, s. 71-72, 77.

⁴² Tamże, s. 71.

To wydarzenie, opowiedziane z wielką prostotą i uwiecznione w aktach procesu beatyfikacyjnego w zeznaniu Franciszka de Yepes, objawia nam po raz kolejny jedną z najbardziej charakterystycznych cech duchowości św. Jana od Krzyża: jego umiłowanie krzyża, tj. osoby Jezusa Chrystusa, który właśnie na krzyżu objawił szczyt swojej nieskończonej miłości do całej ludzkości. Kontemplując tę wielką tajemnicę krzyża odkrył w niej miłość, która skierowana jest do wszystkich, ale także i przede wszystkim do niego samego. Doświadczał coraz bardziej tej miłości, która była gotowa zrobić wszystko dla niego, nawet ponieść śmierć na krzyżu. Naturalną odpowiedzią św. Jana od Krzyża było więc całkowite pójście za ukrzyżowanym Chrystusem.

Św. Paweł od Krzyża

Trudno pisać o Zakonodawcy Pasjonistów nie pasjoniście. Tym bardziej, że niedawno, bo 9 października 2017 roku, z racji 150. rocznicy kanonizacji założyciela Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa, z łódzkiego ich klasztoru popłynęły na falach eteru (dzięki radiu Maryja i telewizji Trwam) światłe wypowiedzi i świadectwa jego duchowych synów, specjalistów z jego pasyjnej duchowości i przełożonych polskich klasztorów. Zawsze uderza jego zawołanie: „Oprzyjcie wasze nadzieje na miłosierdziu Boga i na zasługach naszego ukochanego Odkupiciela, mówcie często patrząc na Krzyż: *Tam pokładam wszystkie moje nadzieje!*”⁴³.

Paweł Franciszek Danei, późniejszy Paweł od Krzyża, od dziecka zaznawał bólu, głodu i niepowodzeń. Wrażliwy na problemy ludzkie, często słyszał i wyczytywał z ludzkich oczu pytanie o sens cierpienia. I słuszną odpowiedź znalazł nie w systemach filozoficznych, czy w dawniejszych czy nowszych teoriach, lecz w osobie ukrzyżowanego Jezusa. Prawdą tą zechciał podzielić się z bliźnimi i dlatego rezygnując z założenia rodziny, stał się ojcem nowej rodziny zakonnej. W jej *Konstytucjach* której czytamy, że tworzący ją „powinni opierać się na ewangelicznym ubóstwie koniecznym do zachowania pozostałych rad ewangelicznych, do wytrwania w modlitwie i nieustannym głoszeniu Słowa Krzyża”⁴⁴. Co więcej, jako założyciel, „rozeznając zło swoich czasów nieustannie głosił, że męka Jezusa Chrystusa, *największe i zdumiewające dzieło Bożej miłości*, jest najskuteczniejszym środkiem zaradczym przeciw temuż złu”⁴⁵. Dlatego zachęcał do praktykowania nabożeństwa do męki Pańskiej i w nim przodował, starając się, aby była ona wryta w jego sercu. Ponadto dbał o to, by krzyż Chrystusowy i Jego zbawcza męka były ukazywane ludziom i wymagał, aby zakonnicy najpierw sami żyli w głębokiej zażyłości z ukrzyżowanym Jezusem, a potem byli Jego świadkami

⁴³ <http://www.pch24.pl/krzyz-jest-szkola-milosci-mysli-swietych-o-krzyzu-chrystusowym,42059,i.html> [dostęp: 10.12.2017 r.].

⁴⁴ <https://pasjonisci.wordpress.com/about/> [dostęp: 12.12.2017 r.].

⁴⁵ Tamże.

wśród ludzi⁴⁶. Wraz z czcigodną Marią Crucifixą Costantini (zm. 1787), współzałożycielką pasjonistek klauzurowych, wszczepił także mniszkom umiłowanie krzyża, zachęcając je do ustawicznej modlitwy i ascezy oraz do owego „quotidie morimur”, aby zbawcze owoce męki i przelanej na krzyżu krwi Chrystusa nie były dla nikogo daremne⁴⁷; by upodobanie się do cierpiącego Zbawiciela stawało się bramą („porta deifica”) do zbawienia⁴⁸.

Specjaliści z duchowości i mistyki, pisząc o „mysterium crucis”, przywykli od lat do przywoływania nauki o krzyżu obu tych wielkich mistyków, tj. św. Jana od Krzyża i św. Pawła od Krzyża. Syntetyzuje to jeden z autorów karmelitańskich: „Obaj ci mistrzowie duchowości katolickiej odwołują się do krzyża, jako do znaku uszlachetnienia. Zbieżność ta nie jest przypadkowa: wynika ona z autentycznych motywacji wewnętrznych i miłości obu świętych do krzyża, jako najwyższego symbolu naśladowania Chrystusa i Jego ofiarowania się za ludzi dla zbawienia świata. Dla obu odwoływanie się do krzyża stanowi program i życiowy ideał. Jan syntetyzuje go w słowach: *Cierpieć i być wzgardzonym dla Ciebie (Jezu)*, a Paweł w zawołaniu: *Smakować w nagim krzyżu*”⁴⁹.

Św. Teresa Benedykta od Krzyża

Ktoś kiedyś wyraził się nietrafnie, że Edyta Stein przyjęła chrzest, aby uniknąć prześladowań z rąk niemieckich w czasie II wojny światowej. Jakaś wielka pomyłka. Przede wszystkim została ona chrześcijanką dużo wcześniej: aż 11 lat przed dojściem Hitlera do władzy i nigdy nie zaparła się, ani nie ukrywała swej przynależności do narodu żydowskiego. Co więcej, już w 1933 roku doszła do wniosku, że jej pełne ascezy życie zakonne za murami klauzury klasztoru, powinno być ofiarą ekspiacyjną za jej Naród⁵⁰. W jednym z listów przelała na papier refleksje z pewnego dnia skupienia: „Zwróciłam się do Zbawiciela i powiedziałam Mu, że wiem dobrze, jaki był Jego krzyż, który teraz został złożony na ramiona mego Żydowskiego Narodu. Większość tego nie rozumie, ale ci, co otrzymali łaskę zrozumienia, powinni zaakceptować krzyż w imieniu wszystkich. Czułam się do tego gotowa i tylko prosiłam Pana, aby mi objawił, w jaki sposób mam to uczynić.

⁴⁶ <http://www.niedziela.pl/artykul/1534/Sw-Pawel-od-Krzyza> [dostęp: 10.12.2017 r.]. Zob. także: S. PAOLO DELLA CROCE, *La Congregazione della Passione di Gesù, cos'è e cosa vuole. „Notizie” inviate agli amici per far conoscere la Congregazione (a cura di F. Giorgini)*, Roma 1978, s. 8.11-12.

⁴⁷ Zob. E.C.M DOS SANTOS, *Amore e morte. L'esperienza della morte mistica in S. Paolo della Croce*, Roma 2005-2006, s. 137-141.

⁴⁸ S.L. POMPILIO, *L'esperienza mistica della Passione in san Paolo della Croce*, Roma 1973, s. 66-69.

⁴⁹ E. PACHO, *La „croce” nella mistica di san Giovanni della Croce e di san Paolo della Croce*, w: *La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 13-18 ottobre 1975)*, Torino 1976, s. 181.

⁵⁰ „Przedziwny Bóg w swoich świętych”. *O świętych i o świętości z o. Szczepanem T. Praśkiewiczem OCD rozmawia Kajetan Rajski*, Świętość kanonizowana, t. 4, Kraków 2010, s. 90-91.

Po zakończeniu adoracji byłam pewna, że zostałam wysłuchana⁵¹. Wiosną 1939 roku, gdy widmo drugiej wojny światowej było już prawie pewne, Edyta Stein – siostra Teresa Benedykta od Krzyża – poprosiła przełożoną o pozwolenie, aby mogła oddać się Chrystusowi, jako ofiara ekspiacyjna. W międzyczasie pisała, na marginesie dzieł wielkiego mistyka hiszpańskiego św. Jana od Krzyża, swój słynny traktat *Scientia Crucis – Wiedza Krzyża* („Kreuzeswissenschaft”)⁵². Nie mogła dokończyć tego dzieła, ponieważ została deportowana do Oświęcimia, aby miłość krzyża potwierdzić męczeńską śmiercią. Pisanie książki zakończyła zatem nie atramentem, ale krwią. W dziele tym zaznaczyła bardzo dobitnie, że „prawdziwą wiedzę krzyża zdobywa się tylko wtedy, gdy się samemu do głębi doświadczy krzyża”⁵³. I dodała: „Od początku byłam o tym przeświadczona i powiedziałam z całego serca: *Ave Crux, Spes unica* (Witaj krzyżu, nadziejo jedyna)⁵⁴”. Zatem to nie tylko „wiedza krzyża”, ale przede wszystkim „droga krzyża”. W końcu lipca 1942 roku, na trzy dni przed aresztowaniem, wyznała: „Cokolwiek się stanie, na wszystko jestem gotowa. Nie trzeba się o mnie martwić. Jestem przecież w rękach Bożych. (...) Świat składa się z przeciwieństw, ale w końcu nic z tych przeciwieństw nie pozostanie. Ostoi się tylko wielka miłość. (...) Idziemy za nasz Naród! Gdybym nie podzieliła losu mych braci, moje życie byłoby zmarnowane. (...) Twój lud, Panie, Twego Izraela biorę głęboko w moje własne serce, w ukryciu modląc się i spalając w ofierze”⁵⁵.

Z takimi uczuciami i z takim nastawieniem wewnętrznym Edyta Stein, Córa Izraela i Córa Karmelu szła 9 sierpnia 1942 roku do komory gazowej w *Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau*. Dlatego jawi się nam dziś ona jako szczególne ogniwo łączności między chrześcijanami i ich „starszymi braćmi w wierze w jedyne Boga Jahwe” – według słów, jakimi Jan Paweł II określił Żydów podczas wizyty w synagodze w Rzymie⁵⁶. Wcześniej, w cytowanej już homilii z dnia beatyfikacji Edyty Stein w Kolonii, papież powiedział: „Otwórzmy się na przesłanie, jakie nam niesie ta kobieta, pełna ducha i wiedzy, ta, która zrozumiała, że szczytem wszelkiej mądrości jest wiedza krzyża, *scientia Crucis!*”⁵⁷.

* * *

Konkludując, musimy powiedzieć, że święci z predykatami „od Krzyża”, czy też z innymi predykatami pasywnymi byli nimi nie tylko z imienia, ale w swym życiu duchowym i posługiwaniu apostołskiem pozostawiali ludźmi głęboko zanu-

⁵¹ S. TERESA RENATA OD DUCHA ŚW., *Edyta Stein, Siostra Teresa Benedykta od Krzyża, Filozof i karmelitanka*, Paris 1987, s. 106.

⁵² E. STEIN, *Wiedza Krzyża*, Kraków 2016.

⁵³ E. STEIN, *Światłość w ciemności*, t. 1, Kraków 1977, s. 280.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 282.

⁵⁶ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, dz. cyt., t. IX, 1, s. 1027.

⁵⁷ Tamże, t. X, 2, s. 1493.

rzonymi w tajemnicę męki i krzyżowej śmierci Jezusa Chrystusa. Krzyż - jak to powiedzieliśmy powyżej - był dla nich wyrazem bezgranicznej miłości, całkowitej ofiary z siebie. Cechowało ich ponadprzeciętne, wręcz heroiczne umiłowanie osoby Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego (por. 1 Kor 2,2) z podkreśleniem, że właśnie na krzyżu dokonał On odkupienia i objawił szczyt swej nieskończonej miłości do człowieka. Naturalną ich odpowiedzią było całkowite pójście za Chrystusem, a kontemplacja krzyża pomogła im zrozumieć jakie są tego wymagania, które wskazał sam Zbawiciel: „Jeżeli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34). Szli więc za Panem i *doświadczeniem* krzyża oraz jego *mądrością* dzielili się z bliźnimi ze świadomością, że wiedza krzyża, będąca głupstwem dla tych, co szli na zatrącenie, była dla nich mocą i mądrością Bożą, dzięki której dostępowali zbawienia (por. 1 Kor 1,18).

THE MYSTERY OF THE CROSS IN THE LIFE AND MESSAGE OF SAINTS WITH RELIGIOUS PREDIGATES “OF THE CROSS”

SŁOWA KLUCZOWE:

tajemnica krzyża, predykat „od Krzyża”, zmiana imienia chrzcielnego, imię zakonne

KEY WORDS:

the mystery of the cross, the predicate "from the Cross", change of the baptismal name, religious name

ABSTRACT:

Changing a baptismal name and adopting a monastic predicate has a long and varied tradition. Depending on individual religious families, rituals, ceremonies or decisions of chapters and superiors are defined. Among the eight saints with the predicate "from the Cross" is Paul of the Cross (Paolo Francesco Danei, the founder of the Congregation of the Passion of Jesus Christ). This founder, "discerning the evil of his time, constantly proclaimed that the Passion of Jesus Christ, *the greatest and amazing work of God's love*, is the most effective remedy against this evil." Therefore, he encouraged the practice of the devotion to the Passion of the Lord so that it would be engraved on the heart. In addition, he made sure that the cross of Christ and His saving passion were presented to people and required that the religious first live in deep intimacy with the crucified Jesus, and then be His witnesses among people.

Męka i Depozycja Pana w rycie ambroziańskim

1. Celebracja Wielkiego Piątku w źródłach ambroziańskich

Uroczyste rozpoczęcie pierwszego dnia Triduum Paschalnego, poświęconego wspomnieniu męki, śmierci i pogrzebu Jezusa Chrystusa, stanowi wielką celebrację wigilijnych nieszporów Wielkiego Czwartku, o czym traktowała poprzednia część¹.

Uwaga zostaje teraz skierowana na porządek liturgiczny Wielkiego Piątku, przekształcony (wraz z promulgowaniem odnowionego lekcjonarza ambroziańskiego) według schematu bardziej odpowiadającego danym pochodzącym z tradycji mediolańskiej, która od zawsze przewidywała w tym dniu rozróżnienie między celebracją Męki Pańskiej i celebracją Depozycji. *Ordo* drugiej synaksy proponuje sam Lekcjonarz w apendyksie². Wraz z Mszą z 1976 w istocie opowiedziano się za jedną uroczystą liturgią, tą Męki, potwierdzając decyzje podjęte przy okazji publikacji w 1970 roku pierwszych ksiąg liturgicznych Wielkiego Tygodnia, zreformowanych według wskazań soborowych. W konsekwencji, w lekcjonarzu *ad experimentum* obrzęd Depozycji włączony został do Liturgii Słowa zarezerwowanej na poranek Wielkiej Soboty³. Jednakże tego rodzaju wybór nie był w stanie zachować specyficznego rozwoju chronologicznego różnych celebracji, typowego dla ambroziańskiego Triduum Paschalnego, w którym Ewangelia Mateusza jest

¹ Por. N. VALLI, *La santa messa in "Cena Domini" nella liturgia ambrosiana*, „Ecclesia orans” 2010, nr 27, s. 327-374. Tłumaczenie polskie tenże, *Msza święta in Cena Domini w liturgii ambroziańskiej*, SK 6 (2013).

² *Lezionario Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal Signor Cardinale Dionigi Tettamanzi Arcivescovo di Milano e Capo Rito*, 2.1: *Mistero della Pasqua del Signore (festivo)*, Milano 2008, s. 473-474 (dajel skrót: AmLP).

³ Por. *Lezionario Ambrosiano edito per ordine del Sig. Cardinale Giovanni Colombo Arcivescovo di Milano*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1976, s. 464-475.

odczytywana zazwyczaj odpowiednio do momentów, w których wydarzenia miały miejsce i w wyraźnej harmonii ze starożytną liturgią jerozolimską, opisaną w dzienniku podróży pątniczki Egerii⁴.

W niniejszym artykule poddane zostaną analizie obrzędy Wielkiego Piątku w ich przywróconej podwójnej wymowie, z podkreśleniem elementów ciągłości i innowacji w porównaniu z dostępnymi źródłami, które zasadniczo są ze sobą zgodne, począwszy od *Manuale ambrosianum*⁵ zawierającego najstarsze świadectwo kompletnego *ordo*, aż do mszału z 1954⁶. *AmMa 2* po *Matutinum* i *Laudes*, wprowadzaniem wskazówki *Mane*, przywołuje tytuł *Lectio* prorockiej i teksty odnoszące się do celebracji śmierci Chrystusa. Poczynając od Berolda udokumentowane jest, że po lekturze czytań z Izajasza i kontynuacji Mateuszowej *Passio* następuje *cantata Tertia*. W ten sposób połączono konieczność odzwierciedlenia czasu przywołanego na początku narracji ewangelicznej (*Mane factus*⁷) z wymogiem jak najlepszego umiejscowienia celebracji liturgicznej (zgodnie z Pismem Świętym) w czasie od godziny trzeciej do godziny dziewiątej. Zakończenie synaksy upamiętniającej śmierć Chrystusa składało się z modlitwy *Deus, qui pro redemptione nostra*⁸, proponowanej obecnie jako jedna z dwóch do wyboru na zakończenie *Psalmellus*, następującego po pierwszym czytaniu oraz formuły rozesłania.

Zgodnie z rubrykami mszalnymi, dopiero po odśpiewaniu *Seksty* i *Nony* duchowieństwo przystępowało do adoracji Krzyża⁹, traktowanej jako niezależną od poprzedniej części¹⁰ i kończącej się modlitwą i formułą rozesłania. Nieszpory¹¹

⁴ Por. ÉGERIE, *Journal de voyage*, red. P. Maraval, Sources Chrétiennes 296, Cerf, Paris 1982.

⁵ *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae vallis Travaliae*, 2: *Officia totius anni et alii ordines*, red. M. Magistretti, Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae 3, Hoepli, Milano 1904 (dalej skrót: *AmMa 2*).

⁶ *Missale ambrosianum juxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensi editio quinta post typicam*. Daverio, Mediolani 1954. Dawne sakramentarze podają jedynie *orationes* dla *feria VI in Parasceve*. Sakramentarz *Bergomense*, jakkolwiek zawiera brak w odniesieniu do tego dnia: por. *Sacramentarium Bergomense*. Ms. del sec. IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, red. A. Paredi, Monumenta Bergomensia 6, Bergamo 1962 (dalej skrót: *AmBer*).

⁷ *AmMa 2*, s. 187 precyzuje: ... *diaconus... non dicat in caput Evangelii: In illo tempore. Mane factus*. Analogicznie Berold: *Et non dicat in capite evangelii: In illo tempore, sed: Mane factus (Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. XII ex codice Ambrosiano*, red. M. Magistretti, Boniardi-Pogliani, Milano 1894, s. 106), (dalej skrót: *AmBeroldus*).

⁸ Por. *AmMa 2*, 188; *AmBeroldus*, s. 106.

⁹ U Berolda nie są wzmiankowane *Sexta* i *Nona*: adoracja Krzyża następuje bezpośrednio po zakończeniu synaksy *post Tertiam* (por. *AmBeroldus*, s. 106).

¹⁰ Proklamację Męki i homilię poprzedzała i zamykała, po modlitwie *Deus qui pro redemptione nostra*, do której wrócimy, aklamacja *Benedictus Dominus, qui vivit et regnat in saecula saeculorum* i rozesłanie: V: *Benedicat et exaudiat nos Deus*. R: *Amen*. V: *Procedamus cum pace*. R: *In nomine Christi*. V: *Benedicamus Domino*. R: *Deo gratias*.

¹¹ W *AmMa 2*, s. 189 znajduje się rubryka: *Item ad vespas, sonito signo ligneo, idest pene octava hora. Dicat presbyter. Benedictus Dominus qui. Statim Lect. Danielis prophetae: Nabuchodonosor rex fecit imaginem auream (analogiczna wskazówka jest obecna w *AmBeroldus*, s. 107).*

poprzedzała lektura, składająca się z dwóch perykop: słynnego epizodu, opowiedzianego w Księdze Daniela, o trzech młodzieńcach wrzuconych do pieca ognistego oraz kontynuacji Męki według Mateusza, podjętej od wersetu *Cum sero factum esset, venit quidam homo dives ab Arimathia*. Na zakończenie Ewangelii o pochówku Jezusa wypowiadano aklamację *Benedictus Dominus qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen*, po której intonowano hymn nieszporny, przewidziany już na Wielki Czwartek¹², „*cantato sine Gloria*”¹³, jednakże bez strofy doksologicznej. Mszały drukowane oddzielają wspomnienie Złożenia Pana od właściwych Nieszporów tego dnia. Na zakończenie adoracji Krzyża z odpowiednimi formułami rozesłania, bez zaburzenia ciągłości, przechodzą faktycznie do czytań z Daniela, rozpoczętych formułą *Benedictus Dominus...*, zaznaczając, że *interim datur signum Vesperarum cum crotalo seu tabula lignea*. Jedna z rubryk zaznacza później „*cantato... Evangelio, dicuntur Vesperae*”¹⁴. Od *Manuale* do ostatniego wydania *Breviarium* przed reformą posoborową porządek Nieszporów zawierał: formułę rozpoczynającą *Benedictus Dominus*, hymn (pozbawiony, jak już powiedziano, doksologii końcowej), responsorium „w chórze”¹⁵ i Psalm 21¹⁶ z antyfoną *Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem*. Modlitwa po psalmie, poświęcona w *Manuale*, jest tą samą, która występuje w Sakramentarzu *Bergomense* jako *super populum z feria V in autentica*¹⁷. Berold natomiast, przytaczając *incipit Largire sensibus nostris*, odsyła do tekstu euchologicznego, zachowanego w *Breviarium ambrosianum* w tym miejscu aż do reformy liturgicznej¹⁸. Wreszcie ciąg trzech responso-

¹² Por. N. VALLI, *La santa messa in “Cena Domini” nella liturgia ambrosiana*, s. 331-334.

¹³ Por. AmMa 2, s. 191; AmBeroldus, s. 108.

¹⁴ *Repertorium seu Lectiones, Responsoria, Psalmelli, Orationes, Psalmi, Hymni, Antiphonae, Evangelia, Benedictiones et alia: quae, suis locis distincta, ut plurimum in ecclesiis collegiatis, certis diebus et temporibus, legi et cantari solent*, w: *Missale ambrosianum juxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensi editio quinta post typicam*, Daverio, Mediolani 1954, s. 36 (dalej skrót: Repertorium). *Manuale* nie wspomina o Sekście i Nonie. Po modlitwie na zakończenie adoracji Krzyża i formułach rozesłania, zaznacza: Także w Nieszporach, *sonito signo ligneo, idest pene octava hora. Dicat prebyter: Benedictus Dominus qui. Statim Lect. Danielis prophetae...* (AmMa 2, s. 189). Berold precyzuje stopnie posługujących, którym powierzone są różne funkcje podczas następującej czynności liturgicznej (por. AmBeroldus, s. 107).

¹⁵ *Animae impiorum fremebant adversum me, et gravatum est super eos cor meum, pro eo quod statuerunt pretium meum: treginta argenteos, quod appretiatum sum ab eis. V. Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem: treginta* (AmMa 2, s. 191)

¹⁶ Il *Liber Vespéralis* podaje, że, jak w każdej psalmodii świątecznej, następowałyby Ps 133 (*Ecce nunc*) i Ps 116 (*Laudate Dominum*), tu bez doksologii końcowej (por. *Liber vespéralis juxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Desclée et socii, Romae 1939, s. 282).

¹⁷ AmBer, § 482, s. 152. Pełna historia tego tekstu por. VALLI, *La santa messa in “Cena Domini” nella liturgia ambrosiana*, s. 339-345.

¹⁸ *Largire sensibus nostris, summe Reparator, omnipotens Deus: ut temporalem Filii tui mortem, per opera sancta, vitam perpetuam esse credamus. Qui tecum vivit et regnat*. Tekst jest obecny w ambrozyjskiej Liturgii Godzin na zakończenie Seksty Wielkiej Soboty (*Liturgia delle ore Secondo il rito della santa Chiesa ambrosiana Riformata a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgata dal Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano. Edizione tipica, 2. Dalla Prima Domenica di Quaresima al Sabato Santo*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1988, s. 1239).

riów¹⁹, poprzedzający *orationes sollemnes*, znajdujący się na końcu Nieszporów, oznaczał zamknięcie obrzędów przewidzianych na ten dzień.

2. Celebracja Męki Pańskiej

Po tym spojrzeniu na źródła można łatwiej zrozumieć, w jaki sposób struktura, przyjęta przez celebrację Męki Pańskiej w posoborowym mszale ambrozjańskim, stanowi pewną innowację w stosunku do wcześniejszej złożoności rytów. Pierwszą nowością jest podkreślenie nieszpornego charakteru popołudniowego, czy też wieczornego, synaksy eucharystycznej²⁰, również w specyficie jego organizacji. Przewidziany jest bowiem, po tradycyjnym pozdrowieniu (*Dominus vobiscum*), obrzęd światła, po którym bezpośrednio następują prorocтва starotestamentalne, ze śpiewem międzylekcyjnym i modlitwą, tekst Ewangelii Męki według Mateusza, wprowadzony przez responsorium oraz homilia. Następnie przechodzi się do Adoracji Krzyża i Modlitwy powszechnej. Modlitwa końcowa i tradycyjne formuły rozesłania zamykają celebrację, której poszczególne elementy zostaną teraz szczegółowo omówione.

2.1. Rozpoczęcie Nieszporów

Rozpoczęcie Nieszporów jest oznaczone jak zazwyczaj pozdrowieniem i śpiewem *lucernarium* ze stosowną obrzędowością. Między dwoma momentami pośredniczy zachęta, dokładnie wskazana w Mszałe włoskim, co nie pozbawia

¹⁹ *Eram quasi agnus innocens; ductus sum ad immolandum, et nesciebam; consilium fecerunt inimici mei adversum me, dicentes:*

Venite, mittamus lignum in panem eius, et conteramus eum de terra videntium.

V. Exurge Domine, praeveni eos, et subverte illos, qui cogitaverunt adversum me, dicentes: Venite.

Hierusalem, luge, et exue te vestibus iocunditatis; induere cinere cum cilicio: quia in te est occisus Salvator Israel.

V. Luctum Unigeniti fac tibi planctum amarum: quia in te.

Velum templi scissum est, et omnis terra tremuit; latro de cruce clamabat dicens:

Memento mei, Domine, dum veneris in regnum tuum.

V. Miserere mei Deus, miserere mei; quoniam in te confidit anima mea. Memento (AmMa 2, s. 191-192).

Do pierwszego responsorium odnosi się rubryka *diacon.*, w *Liber Vespertalis*, s. 282 tak sprecyzowana: *a Diaconis ad cornu altaris*. Te wskazania odnoszące się do służby i sposobu wykonania ukazują wagę przypisywaną tym trzem responsorium.

²⁰ Rubryka poprzedzająca tekst celebracji, precyzuje: „Haec et sequenti die, Ecclesia ambrosiana, ex antiquissima traditione, sacramenta penitus non celebrat”. Następnie zostaje podane wskazanie dotyczące czasu: „Horis pomeridianis huius feriae, et quidem circa horam nonam, nisi ex ratione pastoralis tardior hora seligatur, fit celebratio Passionis Domini” (*Missale ambrosianum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Colombo sanctae Romanae Ecclesiae Presbyteri Cardinalis Archiepiscopi Mediolanensis promulgatum*, Centro Ambrosiano, Milano 1981, s. 231), (dalej skrót: AmM 1981). Preferowane umiejscowienie około *Nony*, całkowicie zrozumiałe, aby podkreślić moment śmierci Chrystusa według świadectwa Ewangelii, czyni jednak dyskusyjną decyzję o ustaleniu dla liturgii porządku nieszpornego.

jednak przewodniczącego możliwości wyrażenia jej treści innymi słowami. Tekst jawi się jako nadzwyczaj wymowny dla zrozumienia perspektywy teologicznej, według której wspólnota ambrożyjskie celebryją misterium śmierci Chrystusa:

Gromadzimy się, by wspominać i przeżywać mękę Pana. Kościół kontempluje swego Oblubieńca, który, umierając, ofiarował się jako obiata Ojcu, aby całą ludzkość uwolnić od grzechu. Czcimy w tym obchodzie tajemnicę naszego zbawienia i napełniamy nasze serce wiarą i skruchą, aby nas dotknęła, uzdrowiła i uświęciła ofiara Chrystusa Odkupiciela.

Ci troviamo raccolti a commemorare e rivivere la passione del Signore. La Chiesa contempla il suo Sposo che, morendo, si offre vittima al Padre per liberare tutta l'umanità dal peccato e dalla morte. Noi adoriamo in questa celebrazione il mistero della nostra salvezza e disponiamo il nostro cuore nella fede e nel pentimento perché possiamo essere raggiunti, guariti e santificati dal sacrificio di Cristo Redentore²¹.

W tym dniu Oblubienica poprzez czynności liturgiczne doświadcza w sposób dramatyczny pustki spowodowanej śmiercią Oblubieńca, który na krzyżu ofiaruje życie. Pozbawia się wszelkich ozdób, trwa w ciszy, w mroku. Jedyne światła płoną przy ołtarzu repozycji²², aby utrzymać silną świadomość, że Ten, którego koniec jest wspominany, jest Żyjącym, który zwyciężył śmierć.

Co do obrzędu światła, dla którego przewidziano analogicznie do mszy wieczornej Wielkiego Czwartku tradycyjne responsorium *Quoniam tu illuminas*, należy poczynić kilka uwag. Mowa jest o elemencie, który nigdy nie był obecny w ambrożyjskiej liturgii Wielkiego Piątku: jak można to było zauważyć, Nieszpory, przewidziane po wspomnieniu Depozycji, były go pozbawione. Z jednej strony, jego wprowadzenie do porządku czynności liturgicznych tu badanych, przedstawia wzbogacenie „niewerbalne”: początkowe zapalenie świec i świateł, kontrastujące z mrokiem tworzonym sukcesywnie podczas proklamacji Męki, do momentu śmierci Pana, ukazuje, że najciemniejszy mrok zostaje pokonany przez moc Bożą, dając wiernemu, który przygotowuje się, aby przeżyć dramat krzyża, klucz do lektury paschalnej. Jednakże z drugiej strony, jak stosownie zauważa Alzati, zamieszczenie anamnezy Męki po zapaleniu nieszpornego światła nie harmonizuje z danymi ewangelicznymi. Takie usytuowanie głoszenia męki Pańskiej, po *Lucernarium*, budzi pewne zdziwienie nie tylko w odniesieniu do narracji synoptycznej, którą tradycja ambrożyjska przyswoiła sobie ze wszystkimi skutkami tego wyboru, ale też w odniesieniu do danych chronologicznych tekstu Janowego i jego teologicznego rozumienia męki Pana. Mesjasz bowiem, także według Jana,

²¹ *Messale Ambrosiano secondo il rito della santa Chiesa di Milano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal signor cardinale Giovanni Colombo arcivescovo di Milano, Centro Ambrosiano, Milano 1990, s. 226 (dalej skrót: AmMI 1990). Mszał łaciński zawiera rubrykę, lecz nie zawiera tekstu zachęty: por. AmM 1981, s. 231.*

²² Inaczej niż w zwyczaju rzymskim, w zwyczaju ambrożyjskim Najświętszy Sakrament pozostaje na ołtarzu, na którym został złożony w wieczór Wielkiego Czwartku, aż do Wigilii Paschalnej.

nie mógł być złożony jako nowa ofiara paschalna, analogicznie do baranków w świątyni, zanim nie nadszedł wieczór²³.

Hymn w zwyczaju ambrozjańskim jest istotną częścią obrzędów lucernarium, nie jest więc zrozumiały powód opuszczenia go²⁴. Pomoce do użytku wiernych ostatnio opublikowane²⁵, zaradziły temu brakowi wprowadzając hymn *Vexilla regis* zgodnie z utrwalonym zwyczajem katedry.

2.2. Czytania prorockie, psalmellus i modlitwa

Od obrzędów lucernarium przechodzi się do proklamacji obu czytań starotestamentalnych, które wcześniej otwierały bezpośrednio celebrację. Pierwszą perykopę stanowi Iz 49,24-50, dziesiąty fragment poświęcony w tradycji rękopiśmiennej²⁶ z dodaniem w. 11, który zachował Lekcjonarz *ad experimentum*. W „trzeciej pieśni” Izajaszowego Sługi JHWH, która stanowi serce fragmentu, przewidziane jest, niczym preludium, potwierdzenie ze strony Pana zwiastowanego wyzwolenia (por. Iz 49,24-26): On Sam przybędzie, aby rozprawić się z przeciwnikami i ich zwycięży, Izrael może liczyć na Mocarza Jakubowego, choć doświadcza ucisku. Hymn zdominowany jest przez motyw próby, z którą „sługa” musi się zmierzyć, pomimo dobroci dzieła przez niego wyświadczonego. Kościół, proklamując te słowa, rozpoznaje ich nadzwyczajne powiązanie z wydarzeniami męki i śmierci swojego Pana.

Żeby podkreślić wagę nadawaną perykopie przydzielano jej według zapisów Berolda *minor diaconus indutus rubea alba*²⁷. Analogiczna rubryka znajduje się w mszałach drukowanych poprzedzających reformę: *Tum ultimus Diaconus rubea Dalmatica indutus, dicit in tono majori Evangeliorum: Lectio Isaiæ Prophetæ*²⁸.

Poza tym, już pątniczka Egeria, zaświadcza że:

²³ CESARE ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana. La tradizione liturgica e il rinnovato „ordo lectio-num”*, Libreria Editrice Vaticana – Centro Ambrosiano, Città del Vaticano–Milano 2009, s. 327. Tradycyjna interpretacja Janowej teologii została ostatnio poddana pod dyskusję przez S. BARBAGLIA, *Il digiuno di Gesù all’ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier*, Citta della Editrice, Assisi 2011 (dalej skrót: *Commenti e studi biblici*).

²⁴ Także zaktualizowane wydanie mszału (1990) nie przewiduje hymnu.

²⁵ Por. *Celebrazioni pasquali secondo il rito ambrosiano*, red. N. Valli, Centro Ambrosiano, Milano 2009, s. 106-107; *Il Triduo pasquale ambrosiano*, red. G. M. Compagnoni – N. Valli, Ancora, Milano 2009, s. 61-62.

²⁶ Jej najstarsze świadectwo zawiera ms. II.D.1.21 z Biblioteki Kapituły Metropolitalnej Mediolańskiej, foliały 22r-23r. W swoim studium P. Carmassi wymienia powiązania między tekstem używanym w Mediolanie a wersją przedhieronimową: por. P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 85: *Corpus Ambrosiano-Liturgicum* 4, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster 2001, s. 353-356.

²⁷ AmBeroldus, 105.

²⁸ Repertorium, 23.

ab hora sexta usque ad horam nonam semper sic leguntur lectiones aut dicuntur ymni, ut ostendatur omni populo quia, quicquid dixerunt prophetae futurum de passione Domini, ostendatur tam per euangelia quam etiam per apostolorum scripturas factum esse. Et sic per tres illas horas docetur populus omnis nichil factum esse, quod non prius dictum sit, et nichil dictum esse, quod non totum completum sit²⁹.

Psalmellus obecny w aktualnym Lekcjonarzu, składa się z Ps 21,17c-20.23-24b i różni się od testu zawartego w *editio typica* mszału, która po w. 20, wprowadza ww. 3 i 5 tegoż psalmu. W dwóch przypadkach można zauważyć pewną różnicę w odniesieniu do starszego stadium przekazanego w *Manuale*. Aby zrozumieć lepiej ten rozwój, warto przedstawić synopsę dokumentów:

AmMa 2	AmM 1981	AmLP
<i>Foderunt manus meas et pedes meos; dinumeraverunt omnia ossa mea.</i>	<i>Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea.</i>	Hanno forato le mie mani e i miei piedi, * posso contare tutte le mie ossa.
<i>V. I. Ipsi vero consideraverunt et conspexerunt me: diviserunt sibi vestimenta mea; et super vestem meam miserunt sortem.</i>	<i>Ipsi vero consideraverunt et conspexerunt me, diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem.</i>	Essi mi guardano, mi sservano: si dividono le mie vesti, * sul mio vestito gettano la sorte.
<i>V. II. Tu autem, Domine, ne elonge facias misericordias tuas a me; ad defensionem meam inspice.</i>	<i>Tu autem, Domine, ne elongaveris auxilium tuum a me, ad defensionem meam inspice.</i>	Ma tu, Signore, non stare lontano, * mia forza, accorri in mio aiuto.
<i>V. III. Eripe a framea animam meam, et de manu canis unicam meam.</i>	<i>Deus meus, clamabo per diem ad te, nec exaudies; in nocte, et non ad insipientiam mihi.</i>	
<i>V. IV. Salva me, Domine, de ore leonis et a cornibus unicornuorum humilitatem meam.</i>	<i>Tu autem in sancto habitas, laus Israel: in te speraverunt patres nostri; speraverunt, et liberasti eos.</i>	
<i>V. V Narrabo nomen tuum fratribus meis: in medio ecclesiae laudabo te.</i>	<i>Narrabo nomen tuum fratribus meis: in medio ecclesiae laudabo te.</i>	Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, * ti loderò in mezzo all'assemblea
<i>V. VI Qui timetis Dominum, laudate eum: universum semen Iacob, glorificate eum.</i>	<i>Qui timetis Dominum, laudate eum: universum semen Iacob, glorificate eum.</i>	Lodate, il Signore voi che lo temete, * gli dia gloria la stirpe d'Israele.

Obecnie obowiązujący Lekcjonarz pozbawiony został ww. 3 i 5 z Ps 21, których wprowadzenie po w. 20 nie znajdowało potwierdzenia w źródłach. Nie przywrócił jednakże ww. 22-23, zbliżając bezpośrednio do błagania słowa pochwały, które w ostatniej części psalmu ukazują pewność Bożej interwencji i stają się zapowiedzią zwycięstwa Chrystusa. Warta zauważenia jest redakcja w. 20 (*Tu*

²⁹ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 37, § 6, s. 288.

autem Domine...). Psalterz ambrozjański przekazany przez *Manuale* z Valtravaglia³⁰ zachował lekcję przyjętą w *AmM* 1981³¹, różną zarówno od tej z *AmM* 2, jak i tej przyjętej w *Wulgacie*³². Zwyczaj liturgiczny jest zatem depozytariuszem wersji niezależnej od tej przyjętej w samym Psalterzu ambrozjańskim.

Po odśpiewaniu Psalmellus *Manuale* nie przewidywało żadnej modlitwy, umieszczając na zakończenie synaksy biblijnej formułę eucharystyczną *Deus, qui pro redemptione nostra*, wskazaną w dawnych sakramentarzach „*ad crucem*”³³. Począwszy od mszałów drukowanych znajduje się tu modlitwa *Deus, qui pro nobis Filium tuum*, przejęta z dawnych sakramentarzy ambrozjańskich, w których figuruje jako *super syndonem* przypisana do *feria IV in autentica*³⁴ Mszał posoborowy potwierdza wybór wprowadzenia modlitwy przewodniej po Psalmellus, lecz opowiada się za dwoma alternatywnymi formułami, preferując zatrzymanie modlitwy *Deus, qui pro*

³⁰ *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae vallis Travaliae*, 1: *Psalterium et kalendarium praevis Praefatione, Dissertatione et Excerptis ex aliis codd.*, red. M. Magistretti, Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae 2, Hoepli, Milano 1904.

³¹ *L'Antiphonale missarum* opiera się na tekście, który w *Manuale* występuje w *feria VI de Authentica*. Jedyną małą zmianą jest zastąpienie *elonge* zwrotem *longe*.

³² (*iuxta LXX*): *tu autem Domine ne elongaveris auxilium tuum / ad defensionem meam conspice*; (*iuxta Hebraicum*): *tu autem Domine ne longe fias/fortitudo mea in auxilium meum festina* (por. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, red. R. Weber – E. Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, s. 792-793). Warto również porównać z *Wulgatą* redakcję ambrozjańską w. 24, poświadczoną w tym przypadku również w Psalterzu:

Qui timetis Dominum, laudate eum: universum semen Iacob, glorificate eum

(*iuxta LXX*): *qui timetis Dominum, laudate eum / universum semen Iacob magnificate eum*

(*iuxta Hebraicum*): *qui timetis Dominum, laudate eum / omne semen Iacob glorificate eum.*

(por. *Biblia Sacra*, s. 794-795).

³³ Borella dostrzegł możliwy związek tego tytułu i odpowiadającego mu „*post Crucem*”, obecnego w sakramentarzach przy modlitwie następującej, ze zwyczajami jerozolimskimi, przytoczonymi przez pontniczkę Egerię, mówiącą o oficjum Wielkiego Piątku celebrowanym „*ante Crucem*” e *dell'adorazione della Croce nella cappella „post Crucem”* (por. P. BORELLA, *Il rito ambrosiano*, Morcelliana, Brescia 1964, s. 398). Hipoteza dotycząca obecności śladów zwyczajów obrzędowych i topografii Jerozolimy (ze względu na opis tego, co odbywało się przed krzyżem i w małej kaplicy „*post Crucem*” na Kalwarii, por. S. JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Studia Anselmiana 99, Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1988, s. 280-281), którą Alzati uznał za nieprawdopodobną (por. C. ALZATI, *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Archivio Ambrosiano 81, Ned, Milano 2000, s. 170), podjął na nowo R. SALVARANI, *Il modello gerosolimitano: continuità e trasformazione nella liturgia di Gerusalemme*, w: *Liturgie e culture tra l'età di Gregorio Magno e il pontificato di Leone III. Aspetti rituali, ecclesiologicali e istituzionali*, red. R. Salvarani, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 65, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, s. 37-55, 51.

³⁴ Por. *AmBer*, § 478, s. 151; *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24bis inf, 1: Text*, red. O. Heiming, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 51, Corpus Ambrosiano-Liturgicum 2, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster 1969, § 437, s. 63 (dalej skrót: *AmBia*).

nobis Filium tuum przy feria IV in autentica, jednakże już nie jako *super syndonem*, lecz jako *super populum*³⁵. Dwa teksty proponowane przez mszał są następujące:

*Respice, quaesumus, Domine, super hanc
familiam tuam, pro qua Dominus noster Iesus
Christus non dubitavit manibus tradi nocentium
et crucis subire tormentum.
Qui tecum vivit*³⁶.

lub:

*Deus, qui pro redemptione
nostra Christi sanguinem
accepisti, solve opera
diaboli, et omnes laqueos
disrumpe peccati, ut
creaturam regenerationis
nulla pollutant contagia
vetustatis.
Per eundem Dominum*³⁷.

Modlitwa *Respice, quaesumus, Domine* pojawia się w Sakramentarzu z Biasca przed *orationes sollemnes* dla *feria VI in parasceue* między *alie orationes que dicende sunt in autentica ad matutinum vel ad vesperum*³⁸. W *Triplex* ten sam tekst został wykorzystany jako *super populum* w *missa gelasiana* i *gregoriana* dla *feria IIII ad sanctam mariam*³⁹. W Sakramentarzu *Gelasianum Vetus* nie ma po niej śladu. Jej starszego świadectwa należy szukać w obszarze gallikańskim w kontekście Wielkiego Piątku, a dokładnie przed modlitwą *Deus, qui pro redemptione nostra*. W *Gallicanum Vetus* modlitwa znajduje się między tymi *in Caena Domini sive in Biduana*⁴⁰. Analogicznie jest w Sakramentarzu *Gothicum* między *orationes in Biduana*, poprzedzona jednak przez rubrykę *nunc ad sextam*⁴¹. W obszarze rzymskim, od Sakramentarza Gregoriańskiego⁴² przez Gelazjańskie mieszane⁴³ aż do Mszału Try-

³⁵ AmM 1981, § 99/3, s. 217.

³⁶ Tamże, §102/Ca, s. 232.

³⁷ Tamże, § 102/Cb, s. 233.

³⁸ AmBia, § 467, s. 68. AmBer przedstawia w odniesieniu do Wielkiego Piątku pewien brak. O próbie jego integracji, której dokonał Paredi, zob. VALLI, *La santa messa in „Cena Domini” nella liturgia ambrosiana*, s. 343-344.

³⁹ *Das sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zurich*, 1: *Text*, red. O. Heimig, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 49. *Corpus Ambrosiano-Liturgicum* 1, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1968, §1159, § 1164, s. 96.

⁴⁰ *Por. collectio sequitur w Missale Gallicanum Vetus, Cod. Vat. Pal. Lat. 493*, red. L.C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series maior. Fontes* 6, Herder, Roma 1961, § 113, s. 29.

⁴¹ *Por. Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317*, red. E. Rose, CCSL 159D, Brepols, Turnhout 2005, § 216, s. 433.

⁴² *Por. Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative*, 1: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, red. J. Deshusses, *Spicilegium Friburgense* 16, Editions Universitaires, Fribourg 31992, s. 83-348 (dalej skrót: GrH), s. 607-684 (dalej skrót: GrP).

⁴³ *Por. Liber sacramentorum Engolismensis*, red. P. Saint-Roch, CCSL 159 C, Brepols, Turnhout 1987

denckiego, modlitwa *Respice, quaesumus, Domine* pełniła zawsze funkcję *super populum* dla środy Wielkiego Tygodnia⁴⁴. W *editio typica tertia* Mszału Rzymskiego została natomiast umieszczona w formularzu Niedzieli Palmowej⁴⁵. Na podstawie stylu kompozycji, który odzwierciedla funkcję przypisującą sakramentarzy rzymskich, można przypuszczać, że stanowi część materiału eucharystycznego pochodzącego z Rzymu, przyjętego również w Mediolanie i Galii w epoce późnego średniowiecza i wykorzystanego stosownie do potrzeb⁴⁶.

Druga modlitwa w Sakramentarzu *Bergomense* oraz w Sakramentarzu z Biasca znajduje się na początku formularza przewidzianego dla *Feria VI in Parasceue mane*, sklasyfikowana jako *oratio ad crucem*⁴⁷. Fakt, że jest ona znana jedynie w liturgii ambrozjańskiej i obszarze gallikańskim, dopuszcza tezę, że może nie pochodzić z obszaru rzymskiego. Z powodu jej umieszczenia w *Missale Gothicum* bezpośrednio przed modlitwą *Deus a quo et Iudas*, dla której gdzie indziej przyjmuje się pochodzenie mediolańskie⁴⁸, nie można wykluczać również dla tej modlitwy tego samego pochodzenia. Zamiana tytułu z *oratio ad crucem* na *oratio nunc ad nonam*⁴⁹ jawi się całkiem prawdopodobna w kontekście, w którym pierwotna tytułatura mogła być niezbyt wyraźna. Jak już stwierdzono, w mszałach drukowanych ten tekst eucharystyczny został zamieszczony na zakończenie synaksy upamiętniającej śmierć Chrystusa, gdzie pozostał aż do reformy liturgicznej.

Co zaś tyczy się drugiego czytania starotestamentalnego, aktualna redakcja umieszcza Iz 52,13-15 przed Iz 53,1-12, który wraz z wydaniem Mszału Calabiana-Ferrari zastąpił przebadany przez P. Carmassi⁵⁰ centon prorocki zatytuło-

(dalej skrót: GeEn); *Liber sacramentorum Gellonensis*, red. A. Dumas, CCSL 159, Brepols, Turnhout 1981 (dalej skrót: GeGel); *Liber sacramentorum Augustodunensis*, red. O. Heiming, CCSL 159 B, Brepols, Turnhout 1984 (dalej skrót: GeAu).

⁴⁴ Por. GrH § 327, s. 171; GeEn, § 590, s. 77; GeGel § 587, s. 76; GeAu § 464, s. 53.

⁴⁵ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, § 27, s. 284 (dalej skrót: MR 2002).

⁴⁶ Znana jest ponadto nieobecność w rytach gallikańsko-ambrozjańskich modlitwy odpowiadającej *super populum* w rycie rzymskim.

⁴⁷ *AmBia*, § 457, s. 67.

⁴⁸ N. VALLI, *La santa messa in "Cena Domini" nella liturgia ambrosiana*, s. 350.

⁴⁹ *Missale Gothicum*, § 217, s. 434.

⁵⁰ Analiza pozwala odróżnić w centonie nie tylko dokładne cytaty wersetów prorockich, lecz również fragmenty, które zawierają do nich aluzje. Można tu zauważyć pewną istotną zależność od Iz 53,3-8. Badaczka zauważa: „La lettura viene introdotta dalla tradizionale formula *Haec dicit Dominus Deus*. In un passo decisivo che collega due citazioni si manifesta però con chiarezza che è Gesù stesso a parlare: *vultum despectum me habuerunt dicentes...* Dalla connessione delle varie citazioni e grazie all'introduzione di precise varianti nel testo ne deriva che è Cristo, tradito dai suoi, che descrive l'ira omicida del suo popolo e la sua prossima passione (*sicut ovis ad occisionem ducetur... quasi agnus coram tondente obmutescet*). Questa pericope del Venerdì Santo offre però già la prospettiva della Resurrezione e della salvezza che si riverserà su tutti i popoli... Le ultime parole esprimono il compimento della promessa di Dio, che giunge fino alle *gentes*, oltre il *populus* menzionato all'inizio”

wany *Lectio Esaiæ prophetæ*⁵¹. Proponując wiernym drugi raz w niewielkim odstępie czasowym Czwartą Pieśń „sługi”, odczytaną już podczas mszy *in die* Niedzieli Palmowej⁵², liturgia wskazuje w tym proroctwie niezastąpiony klucz do wejścia w dramat krzyża Chrystusa przeżywany w obrzędach Wielkiego Piątku. W Panu Jezusie wyraźnie rozpoznawalny jest „mąż boleści oswojony z cierpieniem”, który „został przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy”. Prorok przypisuje cierpieniu sługi uzdrowienie wspólnoty z jej rozpadu. Działanie Boga dopuszcza, aby śmierć jednego stała się początkiem życia dla wszystkich.

2.3. Responsorium *Tenebrae factae sunt*

Responsorium *Tenebrae factae sunt*, które towarzyszy procesji przed uroczystą proklamacją Męki, w tradycji ambrożyjskiej zawsze przykładano wielką wagę. Berold definiuje je jako *canticum episcopale, aut sacerdotale, sive diaconile iussu archiepiscopi*, dając tym samym do zrozumienia, że prezbiter lub diakon mógł zaśpiewać je wyłącznie z mandatu arcybiskupa⁵³. Również mszały drukowane potwierdzają w istocie ten zwyczaj rubryką: *Canticum ab Archiepiscopo, vel a sacerdote digniore in cornu Evangelii decantandum*⁵⁴. Tekst koresponduje z jednym z responsoriów rzymskiego Matutinum Wielkiego Piątku, wyróżniając się jakkolwiek ze względu na swą szczególną redakcję:

R. *Tenebrae factae sunt super universam terram, dum crucifixerunt Iesum Iudaei.
Et circa horam nonam esclamavit Iesus voce magna:
Deus, Deus, quid me dereliquisti?
Tunc unus ex militibus lancea latus eius perforavit.
Et inclinato capite emisit spiritum.*
V. *Ecce, terremotus factus est magnus.
Nam velum templi scissum est, et omnis terra tremuit.
Et inclinato capite emisit spiritum*⁵⁵.

Można bez trudu zaobserwować zależność pierwszej części od Mt 27,45-46. Po początkowych słowach Ps 21 zostało wprowadzone, cytując J 19,34, wspomnienie przebicia włócznią, które w opowiadaniu Janowym, jak wiadomo, nie poprzedza, lecz następuje po śmierci Jezusa. Kwestię tę szczegółowej analizie poddał Hesbert⁵⁶, dla którego wersja mediolańska dokładnie w tym miejscu pozostaje

(CARMASSI, *Libri liturgici*, s. 356).

⁵¹ Berold przydziela jego proklamację *in majori tono evangeliorum* dla *secundus diaconus rubea alba indutus* (AmBeroldus, s. 105).

⁵² Liturgia ambrożyjska przewiduje na Niedzielę Palmową mszę z procesją upamiętniającą mejsjański wjazd do Jerozolimy oraz mszę “w dzień”, która upamiętnia namaszczenie w Betanii *sex ante Paschae ferias* dla każdej synaksy obowiązują odrębne euchologia i lekcjonarz.

⁵³ AmBeroldus, s. 105.

⁵⁴ Repertorium, s. 25.

⁵⁵ AmM 1981, § 102/D. Tekst w pełni koresponduje z wersją zawartą w AmMa 2, s. 187.

⁵⁶ R.J. HESBERT, *Le problème de la transfixion du Christ dans les traditions: biblique, patristique, iconographique, liturgique et musicale*, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1940.

zgodna ze starszą tradycją rzymską, co wyraźnie można wyprowadzić z cytatu poczynionego przez Agobarda z Lyonu (778–840) w jego *Liber de correctione Antiphonarii*, aby wezwać do poprawienia tego, co uważa za niedopuszczalną deformację narracji ewangelicznej⁵⁷. Jednakże nie wiedział on, że anonimowy autor Responsorium nie dokonał zmiany tekstu Ewangelii ze swojej inicjatywy, lecz bardziej prawdopodobnie miał do dyspozycji kodeks Mateusza już zawierający tę interpolację. Dobrze udokumentowane jest istnienie manuskryptów greckich, które wprowadzają J 19,34 przed Mt 27,50⁵⁸. Według Hesberta manuskrypty typu *Sinaiticus-Vaticanus* wywarły wpływ na liczne kodeksy łacińskie Ewangelii, do których można odwołać się, aby usprawiedliwić anomalię obecną w responsorium:

C'est n'est donc pas le compositeur du *Tenebrae* qui, soit par inattention, soit par fantaisie, a groupé d'une manière arbitraire des éléments empruntés sans discernement au I^{er} et au IV^e Evangile; et l'on est contraint de conclure désormais qu'il n'a pas eu recours à S. Jean mai seulement à S. Matthieu, dont il avait malheureusement sous les yeux un texte interpolé⁵⁹.

⁵⁷ Biskup stwierdza bowiem: *Aliud quoque responsorium de verbis Evangelii, sed non ordine evangelico, quod jam utique correctum a vestra dilectione psallitur, nescio quis composuit, dicens: Tenebrae factae sunt dum crucifixissent Jesum Judaei; et circa horam nonam exclamavit Jesus voce magna: Deus, Deus, ut quid me dereliquisti? Tunc unus ex militibus lancea latus ejus perforavit, et inclinato capite emisit spiritum. Nempe omnibus fidelibus certum est, quod Salvator noster non aliqua doloris violentia coactus, sed spontanee pro nobis est mortuus; nec animam necessitate misit, sed potestate posuit... Sed iste evangelici ordinis et fidei veritatis ignarus, prius dixit lancea a militibus latus Domini perforatum, et tunc ab eo spiritum emissum: quod omnino paganum est, Christum non benignitate propriae voluntatis, sed vi doloris mortuum opinari* (PL 104, 332D). Należy zauważyć, że redakcja responsorium, do którego odnosi się Agobard, jest pozbawiona wtrąconego *super universam terram* typowego dla tradycji mediolańskiej i wprowadza *ut* przed *quid me dereliquisti*, według zwyczaju poświadczonego w dawnych rzymskich kodeksach liturgicznych.

⁵⁸ Por. *Novum Testamentum, Graece et Latine*, red. E. Nestle - C. Aland i in., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart³1994, s. 84.

⁵⁹ HESBERT, *Le problème de la transfixion*, 65–66. Badacz zauważa, że *Codex Harleianus* 5647 z British Museum, minuskułowy manuskrypt z X w., tak zwany „Minuskuł 72”, traktuje omawiany werset Janowy jako głosę marginalną, wprowadzoną przed Mt 27,49 i nie później, jak we wszystkich innych kodeksach zawierających tę samą interpolację. Tworzy się w ten sposób pewien rodzaj paralelizmu między żołnierzem, który *acceptam spongiam implevit aceto et imposuit arundini et dabat ei bibere* i *alius*, który, *accepta lancea*, przebija bok Chrystusa. Ponadto glosa wskazuje, że dodatek jest obecny u Diodora, Tacjana i innych Ojców Kościoła (tamże, s. 68.) Jeśli dla dwóch pierwszych byłoby trudno to udowodnić, Hesbert przytacza świadectwo Jana Chryzostoma, który cytuje tekst Mateusza z dodatkiem Janowym i omawianą kontrowersję, z którą na przełomie V i VI w. liczy się Sewer z Antiochii (tamże, s. 72–80). Bardzo interesujący jest również zróżnicowany materiał ikonograficzny, którym badacz posłużył się, aby ukazać losy interpolacji: mowa jest o scenach Ukrzyżowania, w których ukazano przebicie boku Chrystusa przed jego śmiercią (na temat miniatury znajdującej się na ms. 123 z Biblioteka Angelica w Rzymie zob. również P. BORELLA, *Il responsorio „Tenebrae” nel codice 123 dell’Angelica e nella tradizione ambrosiana*, w: *Miscellanea liturgica in onore di Sua eminenza Cardinale Giacomo Lercaro Arcivescovo di Bologna Presidente del „Consilium” per l’applicazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia*, I, Roma-Parigi-Tournai-New York 1966, s. 597–607). Wśród nich szczególnego znaczenia nabiera jedna z kwater złotego ołtarza z mediolańskiej Bazyliki Świętego Ambrożego: „le

W Mediolanie nigdy nie odnotowano, przynajmniej do czasu przekładu mszału na włoski⁶⁰, żadnej zmiany treści responsorium, która pozostała wierna swojej pierwotnej wersji.

2.4. Proklamacja Męki

Poprzedzona uroczystą procesją z ewangeliarzem z towarzyszącymi świecami i kadzielnicą⁶¹, gaszonymi dopiero po anamniezie śmierci Chrystusa, proklamacja Męki należy do jednego tylko posługującego⁶², diakona lub prezbitera.

Seigneur y est bien représenté en croix, encore vivant, et pourtant déjà percé de la lance” (Hesbert, *Le problème de la transfixion*, s. 137). Hesbert może więc stwierdzić: „Il est certain en tout cas que celui qui a eu l’initiative de cette muvre – et qui selon toute vraisemblance en a approuvé les projets – n’est autre que l’archeveque de Milan en personne (è risaputo che fu Angilberto II), celui-là meme par conséquent auquel revenait traditionnellement le privilège de chanter solennellement et dans son intégralité ce répons Tenebrae, dont le texte anormal se trouve si curieusement illustré par le bas-relief de l’autel qu’il se glorifiait d’avoir commandé” (tamże, s. 139). Bez dochodzenia do wniosku, że artysta zainspirował się bezpośrednio omawianym responsorium, dane pozwalają stwierdzić, że tradycja liturgiczna i ikonograficzna wykazują zależność interpolowanej redakcji ewangelicznej.

⁶⁰ Redaktorzy rozwiązyali problem rozbieżności w stosunku do danych z Ewangelią w ich najpowszechniejszym odbiorze, proponując responsorium w takiej formie:

Dense tenebre coprirono tutta la terra, mentre i Giudei crocifiggevano Gesù. Verso le tre del pomeriggio, Gesù gridò a gran voce: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?». Uno dei soldati gli trafisse il fianco con una lancia, dopo che egli, chinata la testa, emise lo spirito. Ecco subito un gran terremoto, il velo del tempio si strappò e la terra si scosse, dopo che egli, chinata la testa, emise lo spirito.

⁶¹ Warto zwrócić uwagę na analogię z tym, co można przeczytać w Pontyfikale Piccolominiego: *In antiquis tamen libris invenio quod ad hanc partem evangelii hodie et aliis tribus diebus quibus legitur passio, portantur luminaria, que lecto evangelio extinguuntur hodie, - et incensum; et etiam rubrica communis hoc innuit. Meo tamen tempore servatum est ut supra diximus* (M. DYKMANS, *L’oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, 2: Livres II et III. Index, Studi e testi 294, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1980, § 1176, s. 393). Tuż przed podane jest, że do proklamacji Męki przystępuje się *sine benedictione, incenso aut luminariibus*, jak nadal ma to miejsce w rycie rzymskim.

⁶² Mediolan nigdy nie przyjął zwyczaju dramatyzacji opowiadania ewangelicznego, obcej także Kościołowi rzymskiemu przynajmniej aż do Pontyfikatu Guglielma Duranda. Począwszy od Pontyfikatu Piccolominiego zarysowuje się współistnienie podwójnej praktyki. Kiedy liturgię Wielkiego Piątku celebrował papież, odśpiewanie Męki przypadało kardynałowi diakonowi: *si autem diaconus non cantabit passionem, tunc tres cantores habitu et ordine in missa superiori predicto cantabunt passionem* (DYKMANS, *L’oeuvre de Patrizi Piccolomini*, § 1177, s. 393). Wskazania co do sposobu, kiedy papież asystuje w obrzędach: *Alius postea tractus dicitur, qui dum cantatur, portantur paramenta ad cantores, et tres ex eis parantur pro passione cantanda, ut dictum est in dominica palmarum. Qui in fine tractus veniunt et factis reverentiis lacantur in loco consueto. Et assistentibus tribus capellanis, ut librum teneant, cantant passionem, ut supra in die palmarum scriptum est* (tamże, § 1137, s. 382). Z Księgi opartej na Ceremoniale Paride Grassiego (*Bononiensis olim Apostolicarum Caeremoniarum Magister*) wynika, że w XVI w. tego rodzaju praktykę stosowano także poza Rzymem. W kwestii śpiewu Męki w Wielki Piątek Grassi odsyła do Niedzieli Palmowej tam, gdzie sprecyzowano rolę trzech *cantores*: *Primo ille qui Evangelistae personam sustinet portans... Secundo qui locum Iudaeorum et aliorum respondet: Tertio qui Christum repraesentat* (P. GRASSI, *De caeremoniis cardinalium et episcoporum in eorum dioecibus libri duo. Singulis etiam ecclesiarum canonicis valde necessarij, apud Petrum Dusingellum, Venetiis, 1582, s. 81n*). Przepisy nakazywały, aby trzej kantorzy byli przyodziani w humerał, albę,

W katedrze mediolańskiej jest nim „tenże sam arcybiskup katedry w asyście diakonów, ubrany w paramenty jak do mszy, z mitrą na głowie, odczytuje Mękę Pana „lo stesso arcivescovo che dalla cattedra, assistito da sei diaconi, rivestito dei paramenti della messa e con la mitra in capo, proclama la lettura della passione”⁶³. Ten zwyczaj, unormowany przez *Principi e norme per l’uso del messale* (wydanie z 1990 r.), podejmuje (dostosowując jednocześnie) zwyczaj dostrzegalny już u Berolda, według którego sam arcybiskup, *rubea pianeta indutus, habens mytram in capite*⁶⁴, odczytywał Mękę według Jana przewidzianą dla Matutinum Wielkiego Piątku po Męce według Mateusza i Łukasza.

Największe wrażenie podczas całej celebracji bez wątpienia wywołuje moment następujący po oznajmieniu śmierci Pana. Zwyczaj znajduje swe potwierdzenie już u Berolda:

*...quando legitur: emisit spiritum, statim cicendelarius ebdomadarius debet extinguere ignem, et subdiaconi discooperiunt altare*⁶⁵.

Aktualny mszał precyzuje:

*Post verba emisit spiritum omnes genuflectunt. Interim acolythi altare denudant et omnia lumina extinguunt, et cetera ecclesiae ornamenta auferunt. Datur signum cum campanis, nec exinde campanae pulsantur usque ad noctem sanctam*⁶⁶.

Obrzęd огоłocenia ołtarzy, zgodnie z cytowanym wskazaniem Berolda, ma miejsce podczas czynności liturgicznej Wielkiego Piątku, nie zaś po mszy wieczornej Wielkiego Czwartku, jak w zwyczaju rzymskim. Dzwony informują o śmierci Pana w momencie, gdy lektura dociera do jej ogłoszenia i dopiero wówczas zostają „zawiazane” i takimi pozostają aż do pierwszego z trzech obwieszczeń o zmartwychwstaniu podczas Wigilii Paschalnej. Nieobecność Oblubieńca jest przeżywana przez Kościół ambrozjański poprzez wzmożenie ujmowania elementów liturgicznych, wobec już i tak surowego okresu Wielkiego Postu. Od tego momentu aż do Wigilii Paschalnej opuszcza się doksologie, pozdrowienie *Dominus*

cingulum, manipularz i stulę *in modum Diaconi*, dla wszystkich koloru fioletowego; *consueverunt tamen plerunque (sic) uti varijs coloribus importunitate aliquorum, et contra voluntatem clericorum caeremoniarum, videlicet qui Evangelistae personam sustinetalbo, Iudaeus rubro, Christus nigro. Sed honestius est ut omnes utantur violaceis (Sacrarum Caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum s. Rom. Ecclesiae libri tres hac postrema editione summo studio, ac vigilantia recogniti. Universis Ecclesiasticis, non tam iucundi, quam utiles, et necessary) post omnes omnium editiones summa denuo vigilantia recogniti, Ad signum Pavonis, Venetiis, 1573, s. 428. Odnośnie do pierwszego wydania zob. Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum S.S. Romanae Ecclesiae. Libri tres non ante impressi, Gregorii de Gregoriis, Venetiis 1516). Jest więc prawdopodobne, że potrzeba poprawy jakości odśpiewania długiego tekstu Ewangelii o Męce, sprzyjała przydzielaniu go większej liczbie głosów, co było sposobem, którego surowy recytatyw mediolański nigdy nie wymagał.*

⁶³ *Principi e norme per l’uso del messale ambrosiano*, n. 360, w: AmMI 1990, L.

⁶⁴ AmBeroldus, s. 40.

⁶⁵ Tamże, s. 106.

⁶⁶ AmM 1981, s. 233.

vobiscum, aklamację *Kyrie eleison*, odpowiedzi na proklamację perykop ewangelicznych oraz formułę kończącą czytania. Celebracje liturgiczne rozpoczyna się i kończy mówiąc: *Benedictus Dominus qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.* Jest to:

Czas wielkiej pustki. Czas nieobecności, ale też oczekiwania, które znajdzie swe dopełnienie, gdy nowy Oblubieniec będzie znów obecny, a towarzyszyć Mu będzie radosny dźwięk dzwonów, które po obwieszczeniu Jego śmierci, podejmą śpiew, by głosić nową paruzję.

Il tempo del grande vuoto. Tempo dell'assenza, ma altresì tempo di attesa, che troverà il suo compimento quando di nuovo lo Sposo si farà presente, accompagnato dal suono gioioso delle campane le quali, dopo averne proclamato la morte, riprenderanno il loro canto per annunciare la nuova parusia⁶⁷.

Po homilii, w obecnym porządku przechodzi się do obrzędu adoracji Krzyża, pomyślanego obecnie jako ścisła kontynuacja tego, co ją poprzedzało.

2.5. Adoracja Krzyża

Adoratio sanctae Crucis, tak jak aktualnie odbywa się w rycie ambrożyjskim, wydaje się stanowić wynik zmieszania modelu oryginalnie przyjętego w Mediolanie z kilkoma elementami pochodzącymi ze zwyczaju rzymskiego, zachowując jednak największą prostotę. Krzyż do przyniesienia w procesji znajduje się w zakrystii lub przy ołtarzu bocznym w kościele lub też innym dogodnym miejscu. Tam, po homilii, udaje się duchowieństwo z ministrantami, aby rozpocząć obrzęd – zgodnie z tym co odnotował Berold – po modlitwie *Deus, qui pro redemptione nostra* i modlitwach końcowych synaksy skrypturystycznej:

*Tunc pergunt in secretarium, et subdiaconi honeste praeparant crucem super stadium, et dicit sacerdos: Benedictus Dominus. Oratio: Immensa pietas Dei, qui latronem ad confessionem. Alia: Deus, qui Unigeniti Domini nostri Iesu Christi. Tunc egrediuntur de secretario in camisia portando honorifice crucem in medio ecclesiae, adorante archiepiscopo prius cum omni clero, subdiaconibus canentibus hanc antiphonam: Crucem tuam adoramus, Domine. Aliam: Adoramus crucem tuam. Beati immaculati, usque ad Legem pone*⁶⁸.

Mowa jest o starszym opisie wzbogaconym w szczegóły celebracji obrzędu w liturgii ambrożyjskiej, sprawiając wrażenie, że już w XII wieku wprowadzono pewne obce elementy do pierwotnego układu spotykanego w *Manuale*. Wynika z niego, że gdy święty krzyż niesiony przez subdiakonów dochodził do środka kościoła, był adorowany najpierw przez duchowieństwo, a potem zaś przez wierznych. Po wymienieniu antyfon i psalmu do odśpiewania *quando adorant crucem et portant*, w tekście dodaje się: *adorata vero cruce, revertuntur in secretarium, portando*

⁶⁷ ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana*, s. 330.

⁶⁸ AmBeroldus, s. 106.

*honeste cruce, et cantando hanc ant. Laudamus te, Christe...*⁶⁹. Następują modlitwy i formuły końcowe. Berold oddziela natomiast adorację arcybiskupią i duchowieństwa od adoracji wiernych:

*Cruce vero adorata ab archiepiscopo et a toto clero, archiepiscopus communicat se in secretario, cum omnibus presbyteris et diaconibus et subdiaconibus. Tunc custodes iterum portant crucem de secretario in medio ecclesiae, ad adorandum plebi, cantantes antiphonam: Crucem tuam; II. Adoramus crucem; III. Laudamus te, Christe, alternando cum versibus Beati immaculati*⁷⁰.

Niełatwo jest wyjaśnić powtórzenie przejścia procesyjnego z zakrystii do środka kościoła, ani też przeniesienia Komunii Świętej, zarezerwowanej „*in secretario*” dla duchowieństwa⁷¹, niepoświadczonych w źródłach późniejszych i których śladu nie można też odnaleźć w źródłach wcześniejszych. Można tu dostrzec pewien wpływ i przepracowanie praktyki rzymskiej, która aż od Sakramentarza *Gelasianum Vetus* przewidywała komunię przy ołtarzu dla wszystkich wiernych⁷², lecz począwszy od *Pontificale della Curia* z XIII w. ograniczała ją do *solus pontifex*⁷³. W każdym razie wydaje się, że zwyczaj odnotowany przez Berolda nie rozpowszechnił się na obszarze ambrozjańskim, gdyż mszały drukowane nie zawierają

⁶⁹ AmMa 2, s. 189.

⁷⁰ AmBeroldus, s. 107.

⁷¹ Z *Ordo pro denariorum divisione* można wyodrębnić kilka użytecznych elementów: *Cicendelarius ebdomadarius in hac die (scil. feria V in authentica) debet habere sextarium vini, et in Parasceve unum, et in Sabbato Sancto unum, et in Pascha unum de caneva archiepiscopi, quia de hoc vino fit sacrificium, et communicantur omnes presbyteri, diaconi, et subdiaconi in Coena Domini, et in Parasceve postquam adoraverint crucem* (AmBeroldus, s. 21).

⁷² *Haec omnia expleta adorant omnes sanctam crucem et communicant (Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuii Sacramentarium Gelasianum)*, red. L.C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4*, Herder, Roma 1981, § 418, s. 67 (dalej skrót: GeV).

⁷³ *Communicat autem solus pontifex sine ministris, non ad sedem sollempniter, sed ibi tantum ea die ante altare ob reverentiam passionis Christi (Le Pontifical romain au moyen-age, II: Le Pontifical de la Curie romaine au XIII siècle, red. M. Andrieu, Studi e testi 87, Città del Vaticano 1940, XLIII, 15, s. 469)*. Warto zauważyć zmianę w stosunku do wskazań Pontyfikału z XII w., który podaje: *omnes qui volunt communicent cum silentio (Le Pontifical romain au moyen-age, I: Le Pontifical de la Curie romaine au XII siècle, red. M. Andrieu, Studi e testi 86, Città del Vaticano 1938, XXXI, 11, s. 237)* i tym bardziej względem wskazań Pontyfikału rzymsko-germańskiego, według którego *communicant omnes cum silentio (Le Pontifical Romano Germanique du dixième siècle. Le texte, II, red. C. Vogel – R. Helze, Studi e testi 227, Città del Vaticano 1963, XCIX, 335, s. 93)*, w pełnej zgodzie z Sakramentarzem *Gelasianum Vetus* i *Ordines XXIV, XXVII-XXX, XXXII* i L. Tego rodzaju praktyka jednakże, nie jest zgodna z tym, co przekazuje *Ordo Romanus XXIII* według którego, procesja papieška wróciwszy na Lateran, *attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi. Qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod feria V servatum est. Et qui noluerit ibi communicare, vadit per alias aecclesias Romae seu per titulos et communicat (Les Ordines Romani du haut moyen age, 3: Les textes [Ordines XIV-XXXIV], red. M. Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 24, Louvain 1951, § 22, s. 272)*. Ponadto również Amalary w swoim *Liber officialis* nakazuje *romanus archidiaconus: In ea statione ubi Apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat (Amalarii episcopi opera liturgica omnia, 2: Liber officialis, red. J.M. Hanssens, Studi e testi 139, Città del Vaticano 1948, 1, 15, § 1, s. 107)*.

żadnej wzmianki o komunii *in secretarlo*, której okoliczności wprowadzenia i późniejszego zaniechania w Mediolanie pozostają niejasne. Natomiast wraz z wydaniem z 1594 r., na wyraźne polecenie św. Karola Boromeusza, zostaje ostatecznie przyjęty inny zwyczaj spotykany w Rzymie, a mianowicie śpiew antyfony *Ecce lignum crucis*⁷⁴, nieobecny aż do tego momentu w źródłach ambrojańskich. Wraz z nim dodane zostają również tak zwane *Improperia*⁷⁵, które jednak zostaną niedługo potem skasowane przez kardynała Federigo Borromeo w 1609 r. Najwyższa przejrzystość obrzędu, która pomimo napływu różnych elementów obcego pochodzenia przetrwała wieki, prowadzi do tezy, że praktyka mediolańska przedstawia dostosowanie starożytnych zwyczajów jerozolimskich⁷⁶ i pozostała niezależna od późniejszych wpływów przepracowań rzymsko-gallikańskich. Nie ma bowiem dowodów na to, że w Mediolanie adoracja Krzyża przez wiernych na pewnym etapie swojego rozwoju odbywała się jak by to wynikało z *Ordo Romanus XXIII* wraz z lekturą tekstów biblijnych⁷⁷. Kolejno proklamowane teksty Pisma, konstytuują dalszy moment liturgiczny wspomnienia pochówku Chrystusa, również jest pochodzenia jerozolimskiego. Sugestywnej hipotezie, że procesja z zakrystii stanowi adaptację procesji papieskiej z Lateranu do Bazyliki Świętego Krzyża Jerozolimskiego⁷⁸ nie towarzyszą przekonujące dowody. Bardziej prawdopodobnym jest,

⁷⁴ Ta antyfony, wykonywana naprzemiennie z Psalmem 118, towarzyszy adoracji Krzyża w najstarszych manuskryptach Antyfonarza Rzymskiego (por. *Antiphonale missarum sextuplex*, red. R.-J. Hesbert, Vromant, Bruxelles 1935, 78b, s. 97). Nie można wykluczyć, że jej użytek sięga korzeniami do procesji z Lateranu do Bazyliki Krzyża Jerozolimskiego, lecz inaczej twierdzi Righetti (por. M. RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia - nella messa - nell'ufficio*, Manuale di storia liturgica 2, Ancora, Milano 1969 [ediz. anast., 1998], s. 227) nie poświadcza go *Ordo romanus XXIII*, ani też *Ordo romanus XXIV* (por. *Les Ordines Romani du haut moyen age* 3, § 35, s. 294). Warto zauważyć, że również sama melodia antyfony *Ecce lignum crucis* koresponduje z melodią rzymską.

⁷⁵ Śpiew ten jest obecny w Pontyfikale rzymsko-germańskim (por. *Le Pontifical Romano Germanique du dixième siècle*, XCIX, 330, s. 90). Antyfonarz z Senlis, napisany prawdopodobnie w Saint-Denis około 880 r., wspomina pierwszy raz wersety *Popule meus. Quia eduxi vos. Quid ultra debui facere tibi* (*Antiphonale missarum sextuplex*, 78b, s. 97). Z kolei następne dziewięć wersetów dodano później, jak wynika to ze świadectw kodykologicznych.

⁷⁶ Podobnie, jak u Egerii, akcent położono pierwotnie bardziej na adorację, niż na obrzędy wystawienia Krzyża: *residet episcopus in cathedra; ponitur ante eum mensa sublinteata; stant in giro mensa diacones et affertur locus argenteus deauratus, in quo est lignum sanctum crucis, aperitur et profertur, ponitur in mensa tam lignum quam titulus... consuetudo est ut unus et unus omnis populus veniens, tam fideles quam cathecumini, acclinantes se ad mensam, osculentur sanctum lignum et pertranseant* (ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 37, § 1, s. 284). Warto w tym miejscu zauważyć, że relikwia nie zostaje umieszczona na ołtarzu, lecz na *mensa sublinteata* znajdującej się przed katedrą biskupa. Inaczej jednak niż wynika to z dziennika pątniczki wskazującego, że odbywała się ona przed *Sekstą*, adoracja świętego drzewa Krzyża w Mediolanie następowała zawsze po *Nonie*, zakładając wcześniejszą celebrację wspomnienia śmierci Pana. Według Berolda krzyż przynoszony jest *in medio ecclesiae*, gdzie arcybiskup adoruje go jako pierwszy.

⁷⁷ Por. *Les Ordines Romani du haut moyen age* 3, § 17, s. 271.

⁷⁸ Secondo Borella l'adorazione della Croce, „nel duplice corteo, dalla sacristia al centro della Chiesa, e viceversa, accompagnato dal canto del Salmo *Beati immaculati in via*, ricalca l'antica cerimonia come si svolgeva a Roma” (BORELLA, *Il rito ambrosiano*, s. 396-397). Por. też E. CATTANEO, *L'adorazione della*

naszym zdaniem, że zwyczaj przyniesienia świętego Drzewa z miejsca jego przechowywania do zgromadzenia wiernych dotarł do Mediolanu z Jerozolimy. Wydaje się bowiem odzwierciedlać opis pewnego analogicznego obrzędu obecnego w *Itinerarium Antonini Piacentini*:

*Procedente vero sancta cruce ad adorandum de cubiculo suo, et veniente in atrium, ubi adoratur...*⁷⁹

W rycie ambrożyjskim nie ma również śladu stosowania kadzidła, udokumentowanego w Rzymie podczas procesji z Lateranu⁸⁰. Wzbogacając się z czasem w śpiew antyfon i psalmu, który Wschodzie i Zachodzie zawsze towarzyszy procesjom (*Beati immaculati in via qui ambulat in lege Domini*), adoracja Krzyża w Mediolanie nigdy nie przewidywała Trisagionu i nie przyjęła obrzędu *develatio*, czy jakiegokolwiek innej formy wstępnej⁸¹ – przynajmniej do decyzji świętego Karola, który jak już wspomniano wzbogacił procesję z zakrystii o trzy stacje z towarzyszeniem śpiewu *Ecce lignum crucis*.

2.5.1. Modlitwa

W aktualnym układzie Adoracja Krzyża rozpoczyna się modlitwą do wyboru spośród dwóch przewidzianych w mszałach drukowanych i już potwierdzonych w *Manuale*, których Berold zaznacza incipit:

Deus immensae pietatis, qui latronem per
 confessionem eadem die de cruce in paradisi
 gaudia transtulisti, iniquitates nostras transfer a
 nobis, et heredes nos caelestium bonorum esse concede.
*Per Christum*⁸².

lub:

Croce nell'antico rito ambrosiano, „Ambrosius” 9 (1933) s. 175-186, 177.

⁷⁹ *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.*, red. C. Milani, Scienze filologiche e letteratura 7, Vita e Pensiero, Milano 1977, § 20, s. 151.

⁸⁰ „Ce qui est sur, c'est qu'au cours de cette procession le pape, nu-pieds, tenait en mains l'encensoir fumant devant le reliquaire porté par un diacre” (I.H. DALMAIS, *L'adoration de la Croix*, La Maison-Dieu 45, 1956, s. 76-86, 79). Potwierdza to *Ordo XXIII*, „usage unique pour ce cas et étranger aux usages romains, mai connu en Orient” (A. NOCENT, *La Semaine sainte dans la liturgie romaine*, w: *Hebdomadae Sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus*, red. A.G. Kollamparampil, BELS 93, s. 277-310, 293). Nocent (tamże) zauważa, że adorację drzewa Krzyża wprowadzono w Rzymie, gdy tron Piotrowy zajmowali papieże wschodni, od Jana V (685-686) do Zachariasza (741-752).

⁸¹ Szczegółowa rekonstrukcja różnych elementów, które począwszy od VIII w. adoracja Krzyża w Wielki Piątek przyjmowała w rycie rzymskim, możliwa była przede wszystkim dzięki wkładowi gallikańskiemu, por. G. ROPA, *Il preludeo medievale all'adorazione della Croce nel venerdì santo. Problemi storici*, w: *Miscellanea liturgica in onore di Sua eminenza Cardinale Giacomo Lercaro Arcivescovo di Bologna Presidente del "Consilium" per l'applicazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia*, I, Roma-Parigi-Tournai-New York 1966, s. 609-659.

⁸² AmM 1981, § 102/Ca, s. 232.

*Deus, qui humanum genus redimere dignatus es
Unigeniti tui Domini nostri Iesu Christi sanguine
pretioso, concede propitius,
ut, qui ad vivificam crucem adveniunt adorandam,
a peccatorum suorum nexibus liberentur.
Per eundem Christum*⁸³.

Wezwanie *Deus immensae pietatis* zastępuje w AmM 1981 formułę *Immensa pietas Dei*, która w Sakramentarzu *Bergomense* i w Sakramentarzu z Biasca rozpoczyna *oratio post crucem*⁸⁴. Jak wykazano, ten euchologiczny tekst nie jest poświęcony poza tradycją mediolańską. Interesujące jest wykorzystanie odniesienia do *confessio* łotra na krzyżu, dostrzegalna również w modlitwie *Deus a quo et Iudas* z Wielkiego Czwartku, której związki ze źródłami sięgającymi świętego Ambrożego zostały ukazane w poprzedniej części⁸⁵. Także modlitwa alternatywna, która w dwóch sakramentarzach występuje po *post crucem* pod tytułem *alia*, wykazuje w AmM 1981 zmiany, wymuszone prawdopodobnie preferowaniem innego *cursus*, co znacząco wpłynęło na sformułowania przekazywane ze źródeł nie tylko mediolańskich aż do reformy liturgicznej⁸⁶. Aby ukazać pochodzenie tej modlitwy, przydatna jest wskazówka zaproponowana przez Sakramentarz Gregoriański *Paduense*, w którym występuje ona na końcu formularza na dzień świętych Korneliusza i Cypriana, poprzedzona rubryką *ad crucem salutandam in sancto petro*⁸⁷. Z kolei w Sakramentarzu Gregoriańskim *Hadrianum* pełni rolę *collecta*⁸⁸ formularza święta *Exaltatio Sanctae Crucis* ostatnio wprowadzonego, zaś w Sakramentarzach Gelazjańskich mieszanych występuje poprzedzona jeszcze rubryką *ad crucem salutandam*, jednakże na końcu formularza tegoż święta⁸⁹. Jak twierdzi Jounel, „sous la forme de ce que nous appellerions aujourd’hui un *pium exercitium* que l’Exaltation

⁸³ Tamże, § 102/Cb, s. 232.

⁸⁴ AmBer § 499, s. 158; AmBia § 458, s. 67. Zmiana dokonana przez redaktorów AmM 1981 zaowocowała pewnym późniejszym dostosowaniem przytoczonego tekstu łacińskiego. Co do definicji „*oratio post crucem*”, poprzedzonej w Sakramentarzu z Biasca także „*oratio ad crucem*”, por. przypis 33.

⁸⁵ N. VALLI, *La santa messa in “Cena Domini” nella liturgia ambrosiana*, s. 350. Również w paschalnym hymnie nieszpornym *Hic est dies verus Dei*, nadal używanym w liturgii Kościoła mediolańskiego, trzy strofy poświęcone są celebracji zbawienia obceanego skruszonemu łotrowi. Naszym zdaniem ten element powinien zostać zaliczony do argumentów świadczących o pochodzeniu tej kompozycji od świętego Ambrożego, poddanej pod dyskusję w wydaniu pod redakcją Fontaine (por. AMBROISE DE MILAN, *Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine*, red. J.-L. Charlet – S. Deléani – Y.-M. Duval – J. Fontaine – A. Goulon – M.-H. Jullien – J. De Montgolfier – G. Nauroy – M. Perrin – H. Savon, Cerf, Paris 1992, s. 413).

⁸⁶ *Deus, qui Unigeniti tui Domini nostri Iesu Christi pretioso sanguine humanum genus redimere dignatus es, concede propitius, ut, qui ad adorandam vivificam crucem adveniunt, a peccatorum suorum nexibus liberentur. Per eundem Christum.*

⁸⁷ Por. GrP § 665, s. 659.

⁸⁸ Por. GrH § 690, s. 271.

⁸⁹ Por. GeAu § 844, s. 100; GeEn § 1322, s. 196; GeGel § 1451, s. 190.

de la sainte Croix commença à être célébrée à Rome dans le courant du 7^e siècle⁹⁰. Autor dodaje, że „en transportant au Latran la relique de la Croix qu’il avait découverte dans la sacristie de Saint Pierre, le pape Sergius pensait avant tout à présenter au baiser et à l’adoration du peuple chrétienne”⁹¹. Omawiana modlitwa narodziła się zatem w kontekście adoracji relikwii Krzyża Świętego. Jest to istotne dla zrozumienia jej zadomowienia w Mediolanie w ramach obrzędów Wielkiego Piątku, w których jest wielce prawdopodobna obecność tychże relikwii podobnie jak w Jerozolimie. Rubryki ambrozjańskie mówią niezmiennie o *adoratio sanctae Crucis*, lecz nie mówią nigdy wprost, że Krzyż jest *cum Crucifixo*⁹², choć w praktyce już dawno sama katedra i większa część kościołów poszły stopniowo w kierunku przyjęcia zwyczaju rzymskiego⁹³. Jest jednak znana w kręgu ambrozjańskim pierwszeństwo przyznane przez błogosławionego kardynała Alfredo Ildefonso Schustera wykorzystywaniu w tych okolicznościach relikwii Krzyża Świętego⁹⁴, praktykowanemu jeszcze dziś w różnych kościołach diecezji mediolańskiej⁹⁵ i przywróconemu w Wielki Piątek roku 2012 również w liturgii metropolitalnej.

2.5.2. Procesja

Po modlitwie, podejmując porządek ustalony przez świętego Karola Boromeusza, *AmM* 1981 podaje:

Fit processio per ecclesiam ad presbyterium.

Prope ianuam, in medio ecclesiae et ante ingressum prebyterii, qui fert crucem elevat et sacerdos canit:

Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit.

Et omnes respondent:

Venite, adoremus.

⁹⁰ P. JOUNEL, *Le culte de la Croix dans la liturgie romaine*, „La Maison-Dieu” 75 (1963), s. 68–91, 75.

⁹¹ Tamże, s. 75–76.

⁹² To doprecyzowanie, obecne w *Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, zostało jednak opuszczone w *Missale romanum* opublikowanym po reformie Soboru Watykańskiego II.

⁹³ Z dzienników mistrzów ceremonii katedry mediolańskiej, do których można było dotrzeć, nie wynikają szczegółowe dane dotyczące używania, w okresie potrydenckim, krzyża z lub bez Ukrzyżowanego, lub też relikwii Krzyża świętego. Sławny *Manuale* z *Borgonovo* daje pozostawia wybór między dwoma możliwościami, precyzując, że w pierwszy przypadek dotyczy krzyża drewnianego z wizerunkiem Ukrzyżowanego (por. G. BORGONOVO, *Nuovo Manuale di Liturgia Ambrosiana ossia Regole e Cerimonie dei Sacramenti, del Sacrificio e dei Sacramentali raccolte ed ordinate in testo unico col Direttorio per le feste dell’anno ecclesiastico ambrosiano*, Tipografia arcivescovile dell’Addolorata, Varese 21936, s. 504).

⁹⁴ W *Mszale Ambrozjańskim do użytku wiernych*, opublikowanym w Mediolanie w 1949 r., podano wskazówkę tego rodzaju: „Sarà senza dubbio preferibile che in luogo del Crocifisso si usi una particella del santo Legno della vera Croce racchiusa in conveniente reliquiario” (*Messale Ambrosiano*, Pia Società San Paolo, Milano 1949).

⁹⁵ Relikwia jest czasami osadzana w drewnianym krzyżu, dobrze widoczna od strony wiernych podczas obrzędu adoracji.

Post unamquamque responsionem in genua se prosternunt et parvo momento in silentio adorant. Deinde crux deponitur ad ingressum presbyterii.

Rubryka przewiduje pierwszą *statio* w głębi kościoła (*prope ianuam*), domagając się tym samym dalszego przejścia środkiem nawy głównej⁹⁶ analogicznie do tego, co sugeruje Mszał Rzymski jako forma alternatywna dla *detectio*. Po umieszczeniu krzyża na stopniach ołtarza,

*ad adorationem crucis accedunt sacerdos, clerus et fideles, reverentiam cruci exhibentes per triplicem genuflexionem et cruce osculando*⁹⁷.

Liturgia ambrożyjska w tym jednym przypadku przechowała zwyczaj potrójnego przyklęknienia przed pocałunkiem, w odróżnieniu od zwyczaju rzymskiego, który zachęca do zwykłego przyklęknienia lub innego gestu czci, jak np. pocałunek.

Należy zauważyć brak w mszale w wydaniu włoskim, który nic nie mówi w kwestii uczestniczenia wszystkich wiernych w obrzędzie. W bardziej rozpowszechnionej praktyce, możliwość adoracji krzyża jest dla nich odłożona po zakończeniu celebracji. *AmMI 1990* nie proponuje jednak żadnej wskazówki w tym względzie, w odróżnieniu od *AmM 1981*, który ustala następującą normę, stosowaną regularnie w katedrze mediolańskiej:

*Si propter populi concursum non omnes singulatim accedere possunt, sacerdos vel diaconus vel minister cruce sumit et, in medio ante altare consistens, paucis verbis populum ad sanctae crucis adorationem invitatur, et postea per breve tempus cruce altius elevatam tenet, in silentio a fidelibus adorandam*⁹⁸.

2.5.3. Antyfony

Podczas obrzędu śpiewane są jedynie trzy antyfony podane w *Manuale*⁹⁹, zamieniając je już nie z Ps 118, lecz z Ps 21,2a 4-5.7-9.12-16.20.23.

⁹⁶ Rubryki mszałów drukowanych sprzed posoborowej reformy liturgicznej nakazywały natomiast pierwszą stację przy wejściu do zakrystii, drugą przy wejściu do chóru, a trzecią przed ołtarzem, wyłączając tym samym przejście wzdłuż nawy głównej. Ponadto stanowiły, aby kapłani adorowali krzyż *depositis calceamentis*. Ponieważ praktyka ta nie jest udokumentowana w źródłach średniowiecznych, można przypuszczać, że praktyka została wprowadzona na wzór zwyczaju rzymskiego.

⁹⁷ *AmM 1981*, s. 233.

⁹⁸ *AmM 1981*, s. 233.

⁹⁹ *AmMa 2*, s. 188. Trzeba zauważyć, że zarówno w tym przypadku, jak i w Antyfonarzu wprowadzającym do Sakramentarza *Bergomense* (por. *AmBer*, s. 15), tekst drugiej antyfony zawiera czasownik zdania podrzędnego w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Poczynając od mszałów drukowanych przywrócona została druga osoba liczby pojedynczej (*qui crucifixus es*), co jest spójne z konstrukcją syntaktyczną.

Antiphona I¹⁰⁰

*Crucem tuam adoramus, Domine, et
sanctam resurrectionem tuam
glorificamus.*

Antiphona II¹⁰¹

*Adoramus crucem
tuam et signum de
cruce tua et, qui
crucifixus es,
virtutem*

Antiphona III¹⁰²

*Laudamus te, Christe, et hymnum dicimus tibi
quia per crucem redemisti mundum.*

Aby ustalić pochodzenie tych trzech antyfon, należałoby mieć na względzie świadectwo przekazane przez niektóre kodeksy liturgiczne benewenckie, które podają je choć w nieco zmienionej kolejności. Dwa w szczególności: jeden przechowywany w Bibliotece Apostolskiej w Watykanie, gradual *Vat. lat 10673*¹⁰³, drugi zaś w Bibliotece Kapitulnej w Benewencie, gradual VI-40. Oba poświadczają ich pochodzenie z greckiego oryginału, od momentu gdy przekazują go w pewnej dość niedokładnej transkrypcji pismem łacińskim¹⁰⁴. •ródło greckie pozwala wyjaśnić nietypowy charakter kilku pasaży, spowodowany zdaniem Hesberta chęcią dostosowania melodycznego tekstu oryginalnego¹⁰⁵. W źródłach mediolańskich antyfony występują wyłącznie po łacinie; nie można jednakże zignorować danych dostarczanych przez cytowany Kodeks *Vat. lat 10673*, w którym jedna z rubryk

¹⁰⁰ AmM 1981, § 102/G, s. 234.

¹⁰¹ Tamże, § 102/H, s. 234. Forma „et, qui crucifixus es, virtutem” pojawia się po raz pierwszy w AmM 1981. W źródłach znajduje się „et qui crucifixus est, virtutem”. Należy tu przyjąć elipsę/opuszczenie zaimka osobowego w dopełniaczu drugiej lub trzeciej osoby przed zdaniem podrzędnym.

¹⁰² AmM 1981, § 102/I, s. 234.

¹⁰³ Część tego kodeksu odnosząca się do obrzędów Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty została opublikowana „fedelissimamente co' suoi errori parecchi di latino e d'ortografia e colle sue lacune”, lecz z rozwinięciem skrótów przez H.M. Bannistera razem z oficjum o świętych Gerwazym i Protazym (por. H.M. BANNISTER, *Ordine “ambrosiano” per la Settimana Santa. Ufficio dei ss. Gervasio e Protasio*, w: *Miscellanea Ceriani. Raccolta di scritti originali per onorare la memoria di M.^r Antonio Maria Ceriani Prefetto della Biblioteca Ambrosiana*, Ulrico Hoepli, Milano 1910, s. 127-148).

¹⁰⁴ Wyłącznie po łacinie, jak w dokumentach mediolańskich, występują natomiast, zawsze w tej formie, w innych kodeksach z tej samej grupy benewenckiej. Mowa o kodeksach: VI-33 (mszał) i VI-35 (graduał) z Biblioteki Kapitulnej w Benewencie oraz kodeksie 606 (mszał) z Biblioteki Kapitulnej w Lukce. Por. R.J. HESBERT, *L’“antiphonale missarum” de l’ancien rit bénévetaïn*, „Ephemerides liturgicae” 60 (1946), s. 103-141, 105.

¹⁰⁵ Zestawienie z kodeksem 0.1.7 (graduał-sekwencjonarz-antyfonarz) z Archiwum Kapitulnego w Modenie, powstałym na przelomie XI i XII w okolicach Rawenny, dostarczającym jeszcze bardziej przybliżony tekst grecki antyfon z kilkoma wariantami względem formy mediolańskiej i benewenckiej, pozwala potwierdzić za Hesbertem, że melodia do tekstu łacińskiego opiera się na oryginale greckim (por. R.J. HESBERT, *L’“antiphonale missarum” de l’ancien rit bénévetaïn*, s. 115).

podaje: *Post hec (po trzecim śpiewie) incipiat canere antiphonas gregas latinasque ante crucem, sicut in Ambrosiano scripte sunt cum psalmis*¹⁰⁶. Aby zwrócić uwagę, dodano „*sicut in Ambrosiano...*”. Wskazanie to prowadzi za Hesbertem do przyjęcia hipotezy, a przynajmniej nie wykluczania jej, że również w liturgii ambrozjańskiej dawniej były one śpiewane w dwóch językach¹⁰⁷. Na podstawie tego, co wykazują inne manuskrypty benewenckie, zawierające jedynie łaciński tekst antyfon, jest wielce prawdopodobne, że tekst grecki również w Mediolanie stopniowo wyszedł z użycia.

Ponieważ antyfon tych, w formie w jakiej dotarły do naszych czasów, nie można znaleźć w żadnej księdze liturgicznej tradycji bizantyjskiej, wspomniany uczyony jest zdania, że ich tekst jest zależny od:

un type particulier de la liturgie grecque telle qu'elle était pratiquée dans cette partie de la péninsule qu'on a si justement appelé «la Grande Grèce»; sous une forme par conséquent qui pouvait fort bien comporter des compositions originales, dont on chercherait en vain – et pour cause – l'équivalent dans les livres liturgiques orientaux¹⁰⁸.

Hipoteza rozpowszechniania poprzez Benewent elementów obrzędowych opracowanych w środowisku Wielkiej Grecji nie została dowiedziona¹⁰⁹. Ponieważ jedność polityczna północnych terytoriów półwyspu zależnych od Mediolanu, jak i tych środkowo-południowych (księstwa Benewentu i Spoleto) należące do tak zwanej „Longobardii” mogła sprzyjać rozpowszechnianiu tekstów liturgicznych, jest całkiem prawdopodobne, że w źródłach benewenckich i ambrozjańskich przetrwały elementy starożytnego modelu jerozolimskiego, które oparły się innowacjom stworzonym w kręgu rzymskim.

Przechodząc do analizy każdej z antyfon, należy stwierdzić, że pierwsza i druga w dokumentach z Benewentu występują w odwróconej kolejności. Ponadto, w porównaniu z mediolańskim tekstem pierwszej antyfony (*Crucem tuam adoramus*), tekst benewencki jest bardziej obszerny i wykazuje interesujące powiązania z tekstem poświadczonym w mszale przechowywanym w Bibliotece Watykańskiej *Vat. lat. 4770*, pochodzącym prawdopodobnie z Subiaco¹¹⁰. Do porównania

¹⁰⁶ H.M. BANNISTER, *Ordine “ambrosiano” per la Settimana Santa*, s. 132. *Ordo* dodaje do omawianych antyfon *trisagion* oraz *Impropria*, według zwyczaju rzymskiego.

¹⁰⁷ „Ainsi se trouve fixé, par un voie détournée mais qui n'en pas moins sure, un point intéressant de l'histoire du rit ambrosien; à savoir que la langue grecque y a été très anciennement en usage, au moins pour cette fonction particulière de l'Adoration de la Croix le Vendredi-Saint: ce dont on ne pouvait se douter, aucun manuscrit de rit milanais ne nous ayant conservé la moindre trace d'un usage semblable, alors que, pour ce qui est du rit romain par exemple, c'est l'ensemble de la tradition manuscrite qui témoigne pour l'usage universel du *Trisagion*, inconnu, lui, à Milan” (tamże, s. 116).

¹⁰⁸ R.J. HESBERT, *L'“antiphonale missarum” de l'ancien rit benévénain*, s. 110.

¹⁰⁹ Ponadto znane prawo Baumstarka zwraca uwagę na silnie zachowawczy charakter obrzędów paschalnych.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 108-112.

trzech formularzy opracowanego przez Hesberta warto dodać również ten używany w rycie rzymskim, który jest udokumentowany od IX wieku w Antyfonarzu z Compiègne¹¹¹.

liturgia ambrożyjska	liturgia benewencka	Vat. lat. 4770	liturgia rzymska
Crucem tuam adoramus, Domine, et sanctam resurrectionem tuam glorificamus	Crucem tuam adoramus, Domine, et sanctam resurrectionem tuam glorificamus; venite, gentes, adoremus Christi resurrectionem	Crucem tuam adoramus, Domine, et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus; venite, adoremus Christi resurrectionem	Crucem tuam adoramus, Domine, et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus: ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo ¹¹²

Z porównania wynika, że redakcja ambrożyjska i benewencka byłyby zgodne w części początkowej oraz że w Mediolanie nie odnotowano nigdy żadnego dodatku. Świadczenie *Vat. lat. 4770* wydaje się zgodne ze źródłami liturgicznymi z Benewentu poza opuszczeniem *gentes* i zanieczyszczeniem lekcją „*laudamus et glorificamus*”, cechującą rzymską wersję antyfony a przypisywaną kopiście. Obecność w cytowanych manuskryptach benewenckich transliteracji tekstu greckiego prowadzi Hesberta do postawienia hipotezy, że przekazana przez nie wersja byłaby oryginalna, zaś wersja mediolańska stanowiłaby rezultat redukcji dokonanej celowo z racji treści: w liturgii Wielkiego Piątku uwaga nie powinna być zwrócona na adorację zmartwychwstania Chrystusa, lecz skierowana na Jego krzyż¹¹³. Z porównania różnych redakcji można jednak wnioskować istnienie wspólnego punktu wyjścia, który rozwinął się na różne sposoby. Temat zmartwychwstania jest bowiem obecny we wszystkich przypadkach już w części początkowej i faktycznie nie wydaje się kontrastować z adoracją Świętego Drzewa, przez które całemu światu darowana została radość. Misterium paschalne w dniach świętego Triduum jest w rzeczywistości celebrowane przez cały czas i to w perspektywie jednoczącej. W świetle tych rozważań można przyjąć, że tekst zachowany w Mediolanie prezentuje w swej istocie formę oryginalną antyfony, która pozostała niezmienną na przestrzeni wieków, podczas gdy w innych miejscach półwyspu została poszerzona według różnych wrażliwości.

Druga antyfony, poza manuskryptami benewenckimi, została przepisana w tekstach tradycji rzymskiej, w dwóch kodeksach z Nonantoli z XI w.¹¹⁴. Wersja

¹¹¹ Por. *Antiphonale missarum sextuplex*, § 78b, s. 97.

¹¹² *Missale Romanum*, s. 325.

¹¹³ R.J. HESBERT, *L'antiphonale missarum de l'ancien rit benévénitain*, s. 112-113.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 113. Oba kodeksy przechowywane są w Rzymie: Biblioteka Casanatense, 1741; Biblioteka Narodowa, *Vitt. Em.* 1343.

włoska, przyjęta w Mszale Ambrojańskim, brzmi: *Czimy Twój krzyż, Panie, czimy tajemnicę krzyża i zbawienia, która bierze swój początek od Ciebie, ukrzyżowanego (Adoriamo la tua croce, o Signore; adoriamo il mistero della tua croce e la salvezza che viene da te crocifisso)*¹¹⁵. Wersja łacińska wydaje się nieco niezwykła w swoich formach ekspresji, które jawią się jednak być jasne, jeśli porównamy je z tekstem greckim spotykanym w manuskryptach benewenckich:

προσυνὸ τὸν σταυρὸν σοῦ καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ σταυρόθεντος τὴν δύναμιν¹¹⁶.

Wyrażenie *signum de cruce tua* w zestawieniu z τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ ujawnia trudność dokładnego oddania greckiego τύπος ze swoją mocną wartością ontologiczną: adoruje się nie pusty symbol, lecz to co czyni skutecznie obecnym w momencie celebracji ten sam krzyż, na którym umarł Jezus. Usprawiedliwienie następowania po przyimku *de* ablatiwusa *cruce* wychodząc od badań homorytmii z greckim¹¹⁷ nie daje jednolitego rozwiązania. Wybór dopełnienia pochodzenia wydaje się podkreślać, że przedmiotem adoracji jest naprawdę rzeczywistość pochodząca od samego krzyża Jezusa, równoważąc nieprecyzyjność rzeczownika łacińskiego, której zresztą zaradziło także tłumaczenie włoskie. Potwierdza się tym samym centralna rola relikwii Świętego Krzyża w obrzędach Wielkiego Piątku, konkretnego pośrednictwa *virtus* Tego, który został ukrzyżowany, i któremu należą się według ostatniej analizy cześć i chwała. Według nauczania brak fragmentu prawdziwego Krzyża, które można spotkać u Amalarego, nie implikuje jednak niemożliwości zacerpnienia z tej *virtus*:

*Fuerunt quidam qui volebant dicere se velie eamdem cruce[m] adorare in qua Dominus crucifixus est. Utinam in omnibus ecclesiis haberetur! Prae ceteris merito veneretur. Quamvis omnis ecclesia eam non possit habere, tamen non deest eis virtus sanctae crucis in eis crucibus quae ad similitudinem dominicae crucis factae sunt*¹¹⁸.

Nie dziwi więc zastępowanie relikwii wizerunkiem Ukrzyżowanego, które ostatecznie przeważało.

Trzecia antyfona również jest poświęcona w języku greckim w kodeksach benewenckich i w cytowanym Graduale z Modeny. Występuje w *Manuale ambrosianum* także jako *confractorium* w formularzu na *Inventio Sanctae Crucis*¹¹⁹. Uwielbienie nie odnosi się już bezpośrednio do Świętego Drzewa, lecz do samego

¹¹⁵ AmMI 1990, s. 229.

¹¹⁶ R.J. HESBERT, *L'“antiphonale missarum” de l'ancien rit bénéventain*, s. 105.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 106.

¹¹⁸ AMALARIO, *Liber officialis* 1, 1, 14, § 10, s. 162. Analogiczne stwierdzenie znajduje się w *De divinis Officiis Pseudo-Alkuina: Qui vero non possunt habere de ligno Domini, salva fide adorant illam quam habent* (PL 101, s. 1210).

¹¹⁹ AmMa 2, s. 280. Jest obecna również w antyfonarzu, który poprzedza w tym samym kodeksie Sakramentarz *Bergomense* (AmBer, s. 24).

Chrystusa, czczonego jako odkupiciel świata. Być może z tej racji w najstarszych źródłach znajduje się na końcu adoracji, podczas procesji powrotnej do zakrystii¹²⁰. Również mszały drukowane wskazują, że jej wykonanie nie jest, jak dwóch poprzednich, połączone z psalmem¹²¹.

Powiedziano już, że omawiane antyfony mogą być obecnie wykonywane zamiennie z wersetami Psalmu 21, którego wykorzystanie jest udokumentowane w Nieszporach Wielkiego Piątku i celebrowanych przed reformą posoborową w powiązaniu z obrzędem Depozycji¹²². Wybór skłania się więc do zakończenia struktury nieszpornej, określonej jako rama całej akcji liturgicznej, chociaż z mszału nie wynika bezpośrednio przypisanie śpiewowi antyfon i psalmu funkcji psalmodii nieszporów.

2.6. Modlitwa powszechna i zakończenie

Przejsie od adoracji Krzyża do Modlitwy powszechnej następuje bezpośrednio po sobie – dwa momenty zachowują ciągłość. Przed Krzyżem i po jego adoracji, Kościół otwiera się na błaganie, obejmując swoim wstawiennictwem całą ludzkość, która jest tak doskonale zebrana u źródła swego zbawienia.

Tradycyjnie modlitwy w rycie ambrożyjskim zamykały nieszpory Wielkiego Piątku. Z formalnego punktu widzenia i biorąc pod uwagę obecną ramę, która obejmuje wspomnienie Męki, ich umiejscowienie jest bardzo istotne, co nie odbiera jednak właściwego charakteru nieszpornej Depozycji – przemawia na korzyść umieszczenia ich w sposób bardziej adekwatny do źródeł.

W porównaniu z *AmM 1981*, którego rubryki są zgodne z *MR 2002*, powierzającym wezwanie diakonowi lub w razie jego nieobecności innemu posługującemu, kapłanowi zaś modlitwę¹²³, *AmMI 1990* ustala przydział modlitw na zmianę różnym obecnym kapłanom¹²⁴, zgodnie z ustaleniami zawartymi w mszałach dru-

¹²⁰ Poprzedza ją następująca rubryka: *Adorata vero cruce, revertuntur in secretarium, portando honeste cruce, et cantando hanc ant.* (*AmMa 2*, s. 189). Berold natomiast, uważa ją za trzecią antyfonę na adorację (*AmBeroldus*, s. 107).

¹²¹ Jednakże na cytowanym wskazaniu Berolda, według którego podczas pierwszej procesji psalm *Beati immaculati* był śpiewany do *Legem pone* (por. *AmBerodus*, s. 106), oparta została hipoteza, że również ta antyfona początkowo mogła być wykonywana na przemian z wersetami tego samego psalmu (por. E. CATTANEO, *L'adorazione della Croce nell'antico rito ambrosiano*, s. 177).

¹²² *AmMa 2*, s. 191; *AmBeroldus*, s. 108.

¹²³ Według prawodawstwa ambrożyjskiego, poprzedzającego reformę liturgiczną, „l'invitatorio, preceduto dall'ammonizione diaconale, «Flectamus genua», era cantato dal sacerdote digniore, rimanendo tutti in ginocchio. Terminato l'invitatorio, un diacono cantava: «Levate»; e tutti si alzavano, per la colletta, cantata da un sacerdote (a turno)... che i fedeli pregassero privatamente tra l'invitatorio e la colletta. risulta dalla rubrica del Beroldo Metropolitano, del secolo XIII” (P. BORELLA, *Oremus - Flectamus genua - Levate*, „*Ambrosius*” 52(1971), s. 403-417, 408).

¹²⁴ Jeśli jest kilku kapłanów, modlitwy mogą być odczytywane na zmianę z boku ołtarza; zakończenie należy do kapłana, który przewodzi celebracji (*AmMI 1990*, s. 230).

kowanych sprzed reformy¹²⁵ i podaje, że wierni przez cały czas mogą pozostawać w postawie klęczącej lub stojącej¹²⁶.

Seria wezwań aż do dziesiątego jest dość podobna do tej, którą zawierał Mszał Rzymski z roku 1970¹²⁷, choć można zauważyć pewne różnice w sformułowaniach intencji i modlitw zarówno w wydaniu włoskim, jak i łacińskim.

Warto zwrócić uwagę na ewolucję trzeciego wezwania w obu tradycjach liturgicznych. Dawny wykaz różnych *ordines* udokumentowany już w Sakramentarzu Gelazjańskim¹²⁸, powtórzony przez Sakramentarz *Bergomense*¹²⁹, pozostał niezmienny we wszystkich mszałach drukowanych aż do reformy soborowej:

Oremus et pro omnibus episcopis, presbyteris diconibus, subdiaconibus, acolytis, exorcistis, lectoribus, ostiariis, confessoribus, verginibus, viduis, orphanis et pro omni populo sancto Dei.

Omnipotens sempiterna Deus, cuius spiritu totum corpus ecclesiae sanctificatur et regitur, exaudi nos pro univrsis ordinibus supplicantes, ut gratiae tuae munere ab omnibus¹³⁰ fideliter serviatur: per¹³¹.

MR 1970 pozostawił modlitwę niezmienną, precyzując jedynie odniesienie do biskupa diecezjalnego i przyjmując wykaz obecny w wezwaniu:

PRO OMNIBUS ORDINIBUS GRADIBUSQUE FIDELIUM

Oremus et pro Episcopo nostro N., pro omnibus Episcopis, presbyteris, diaconis et pro omnibus ordinibus Ecclesiae, et uniwersa plebe fidelium¹³².

¹²⁵ Archipresbyter, seu dignior Sacerdos, ante Altare juxta cornu Epistolae dicit primam Orationem, et ceteras dispares in tono... solemniter. Secundam vero Orationem et reliquas dispares dicunt caeteri Sacerdotes, singuli singulas ex ordine, in tono... communi Orationum ad sinistram partem Chori juxta cornu Evangelii (Repertorium, s. 36).

¹²⁶ Tak również AmM 1981, s. 235.

¹²⁷ Por. Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, editio typica, Roma 1970, s. 252-256 (dalej skrót: MR 1970). Po modlitwach za Kościół i za Papieża, bez istotnych zmian względem serii poświadczonych począwszy od Sakramentarza Gelazjańskiego, trzecia intencja została przepracowana, o czym traktuje obecny paragraf. Jako czwarta modlitwa została wybrana ta za katechumenów, która dawniej była piątą. Zmiana porządku intencji była konieczna przede wszystkim ze względu na chęć ukazania wspólnoty Kościoła ze wszystkimi jej członkami. Dawne wezwanie *pro haereticis (et) schismaticis* zostało zamienione na prośbę *pro unitate christianorum*; z odpowiednimi zmianami w treści i leksykalnymi została zachowana modlitwa *pro Iudaeis*, podczas gdy modlitwę *pro paganis* zastąpiły teksty *pro iis qui in Christum non credunt* i *pro iis qui in Deum non credunt*. Po tych intencjach następuje *pro republicam moderantibus*, będąca zmienioną wersją wcześniejszej *pro Cristianissimo imperatore*, czwartej w porządku. Dziesiąta intencja zawiera w tytule *pro tribulatis*, wprawdzie nie do końca odpowiadającym treści, błaganie, które począwszy od Sakramentarza Gelazjańskiego aż do mszałów poprzedzających reformę soborową, było szóste w kolejności.

¹²⁸ GeV, § 404-405, s. 65.

¹²⁹ AmBer, § 508-509, s. 160.

¹³⁰ Omnibus gradibus add AmBer.

¹³¹ Por. Repertorium, s. 38.

¹³² MR 1970, s. 253.

Z kolei AmM 1981 przejmując ten tekst, wprowadza do niego znaczącą zmianę terminologii:

*Oremus et pro Episcopo nostro N., pro omnibus Episcopis, presbyteris, diaconis et pro omnibus ministris Ecclesiae, et universa plebe fidelium*¹³³.

W konsekwentny sposób w modlitwie występuje wyrażenie *nos pro universis ministeriis supplicantes*. Ten leksykalny wybór pozwala powierzyć wspólnej modlitwie nie tylko szafarzy wyświęconych i ustanowionych, lecz również wszystkich tych, którzy z różnych racji pełnią służbę w Kościele, nie zapominając o wszystkich ochrzczonych. Natomiast w MR 2002 wezwanie wymienia jedynie należących do trzech stopni święceń:

Oremus et pro Episcopo nostro N., pro omnibus Episcopis, presbyteris, diaconis Ecclesiae, et universa plebe fidelium.

W konsekwencji w modlitwie termin *ministri* odnosi się ściśle do biskupów, prezbiterów i diakonów:

*Omnipotens sempiternus Deus, cuius Spiritu totum corpus Ecclesiae sanctificatur et regitur, exaudi nos pro ministris tuis supplicantes, ut gratiae tuae munere ab omnibus tibi fideliter serviatur. Per Christum Dominum nostrum*¹³⁴.

Co zaś tyczy się modlitwy za Żydów, Addenda do Mszału Ambrozjańskiego w języku włoskim opublikowana w 2006 r. zastępuje obecny tekst w AmMI i wprowadza znaczącą zmianę do tłumaczenia z oryginału łacińskiego¹³⁵, który pozostał niezmienny.

Osobliwością ambrozjańską jest niedawne dodanie jedenastej formuły *pro defunctis*:

Oremus et pro fratribus nostris in Christi dilectione defunctis, ut, qui passionis cum ipso debitum mortisque solverunt, sempiterna quoque munera resurrectionis eius obtineant.

¹³³ AmM 1981, § 102/O, s. 236.

¹³⁴ MR 2002, s. 317.

¹³⁵ Tekst AmM 1981, § 102/R, zgodny z MR 2002, w AmMI 1990, s. 232 brzmi następująco: *Preghiamo per i figli del popolo ebraico: il Signore Dio nostro, che un tempo parlò ai loro padri, li aiuti a progredire nel suo amore e nella fedeltà alla sua alleanza.*

O Dio onnipotente ed eterno, che ad Abramo e alla sua discendenza hai donato le tue promesse, ascolta la preghiera della tua Chiesa perché quello che un tempo fu il tuo popolo eletto possa giungere alla pienezza della redenzione. Per Cristo nostro Signore.

Wersja przyjęta w: *Addende. Messale Ambrosiano e Lezionario*, Centro Ambrosiano, Milano 2006, s. 104, którą należy uznać za zastępującą poprzednią, brzmi:

Preghiamo per gli Ebrei. Il Signore Dio nostro, che li scelse fra tutti gli uomini ad accogliere la sua parola, li aiuti a progredire sempre nel suo amore e nella fedeltà alla sua alleanza.

Dio onnipotente ed eterno, che hai fatto le tue promesse ad Abramo e alla sua discendenza, ascolta la preghiera della tua Chiesa, perché il popolo primogenito della tua alleanza possa giungere alla pienezza della redenzione. Per Cristo nostro Signore.

*Omnipotens sempiterna Deus, qui tuum morti crucis Unigenitum tradidisti, ut ei commorientes in vitam resurgeremus aeternam, da fratribus nostris, qui in fide ipsius ex hoc saeculo migraverunt, in paradiso cum illo lucis possessione laetitiam. Qui vivit*¹³⁶.

Znamienne jest, że Kościół ambrojański w godzinie wspomnienia śmierci krzyżowej Syna Bożego, zamykając uroczystą Modlitwę Powszechną, pamięta o tych, którzy odeszli z tego życia jako wierzący w Niego. Modlitwa otwiera się w ten sposób na odnowione wyznanie wiary w zmartwychwstanie i na pewność wiecznej światłości oczekującej wszystkich.

Na zakończenie liturgii przewodniczący odmawia modlitwę, która znajduje się w sakramentarzach średniowiecznych jako *alia*¹³⁷ obok *post crucem* wcześniej już branej pod uwagę, zaś w mszałach sprzed reformy umieszczona była zaraz po adoracji Krzyża¹³⁸:

*Deus, qui humano generi, ad imitandum humilitatis exemplum,
Salvatorem nostrum et carnem sumere
et crucem subire fecisti,
concede propitius,
ut ipsius patientiae documenta
et resurrectionis eius consortia mereamur.
Qui vivit*¹³⁹.

Tekst ten pojawia się w Sakramentarzu Gelazjańskim¹⁴⁰ i Gregoriańskim¹⁴¹ na początku formularza Niedzieli Palmowej, gdzie do dziś figuruje w liturgii rzymskiej¹⁴². Umieszczenie jej w kręgu ambrojańskim pozwala na zamknięcie obchodów Męki Pańskiej ze wzrokiem zwróconym na Jego zmartwychwstanie, które przywołuje się, by wierni mogli stać się jego uczestnikami. Pomimo dramatycznego charakteru celebrowanie śmierci Chrystusa odbywa się ze świadomością, że jest On żyjący i pełen chwały. Choć w różnych momentach liturgia odkrywa pamięć o tajemnicach zbawienia, to mądrze przechowuje ich pełen obraz podkreślając, że krzyż daje życie.

Ponieważ błogosławieństwa, tak jak wszelkie formy doksologii, zawieszono do Wigilii Paschalnej, rozesłanie przewiduje tylko jedną aklamację, która od tego momentu otwiera i zamyka każdą celebrację:

Benedictus Dominus, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

¹³⁶ AmM 1981, § 102/X, s. 239.

¹³⁷ Por. AmBer, § 501, s. 158.; AmBia, § 460, s. 67.

¹³⁸ Por. Repertorium, s. 31.

¹³⁹ AmM 1981, § 102/Y, s. 240.

¹⁴⁰ GeV, § 329, s. 53.

¹⁴¹ GrH § 312, s. 167; GrP § 281, s. 628.

¹⁴² Por. MR 2002, § 20, s. 281.

Następuje wezwanie:

Benedicat et exaudiat nos Deus. R. Amen.

Następnie diakon dodaje, według zwyczaju ambrozjańskiego:

Procedamus cum pace.

Zgromadzenie odpowiada:

In nomine Christi.

Ostatnia rubryka podaje, że krzyż należy umieścić w miejscu odpowiednim do adoracji przez wiernych.

3. Celebracja Depozycji Pana

Wraz z publikacją odnowionego Lekcjonarza Ambrozjańskiego, celebracji Depozycji Pana została przywrócona pełna autonomia¹⁴³. Perykopa z Ewangelii Mateusza, która stanowi jej sedno (Mt 27,57-61) poświadczona jest począwszy od Kapitułarza i Ewangelistarza z Busto. W *Manuale* i u Berolda znajduje się jej kompletna struktura, przyjęta we wszystkich mszałach drukowanych sprzed reformy liturgicznej. Jeśli weźmie się pod uwagę typowy sposób przeżywania męki w czasie odpowiadającym rozwojowi wydarzeń w nawiązaniu do jerozolimskiego wzorca, który można odnaleźć w świadectwach przekazanych przez Egerię¹⁴⁴ i w Lekcjonarzu Armeńskim z Jerozolimy¹⁴⁵, to przywrócenie tego elementu do całokształtu mediolańskich obrzędów paschalnych ma znaczenie zasadnicze.

Liturgię przewidzianą na godziny wieczorne Wielkiego Piątku otwiera formuła *Benedictus Dominus qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.*, po której bezpośrednio następuje proklamacja czytań. W tym przypadku wyznaczony posługujący nie prosi o błogosławieństwo, z powodu zawieszenia już wspomnianego.

3.1. Czytania prorockie i śpiew międzylekcyjny

Proroctwo Daniela, które charakteryzuje ten drugi moment celebracji Wielkiego Piątku, jest podzielone na dwie perykopy: pierwsza Dn 3,1-24, a druga Dn 3,91-100, oddzielone Kantykiem Trzech Młodzieńców wrzuconych do pieca ognistego. Druga perykopa wprowadzona jest formułą *Continuazione dal libro di*

¹⁴³ Por. przyp. 2. Porządek zawarty w AmLP przyjęły także pomoce dla wiernych (por. *Celebrazioni pasquali secondo il rito ambrosiano*, s. 125-132; *Il Triduo pasquale ambrosiano*, s. 82-95).

¹⁴⁴ *Missa autem facta, de Martyrium uenitur ad Anastase. Et ibi cum ventum fuerit, legitur ille locus de euangelio ubi petit corpus Domini Ioseph a Pilato, ponet illud in sepulcro nouo* (ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 37, § 8, s. 288).

¹⁴⁵ Por. *Le codex arménien Jérusalem 121 2. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, red. A. Renoux, *Patrologia Orientalis* 36/2 n. 168, Brepols, Turnhout 1971, s. 292-295.

Daniele (Kontynuacja Księgi Daniela), całkowicie odpowiadającą tradycji ambrożyjskiej. Obie perykopy nie przewidują na zakończenie żadnej aklamacji, ze względu na zawieszenie wprowadzone wraz z ogłoszeniem śmierci Chrystusa. Przekazana przez *Manuale* modlitwa przed drugim czytaniem¹⁴⁶, wprowadzona prawdopodobnie w nawiązaniu do synaksy Męki, aczkolwiek nie poświadczona przez Berolda i mszały drukowane, nie występuje w obecnym porządku¹⁴⁷. Co do wyboru fragmentów biblijnych, ze względu na związek z tematem wyzwolenia dokonanego przez Boga nie wolno zaciemniać starożytnego świadectwa wykorzystania Dn 3 w obrębie paschalnym. Już niektóre midrasze do Wj 12 przypisywały wyjściu z Egiptu boską interwencję na rzecz trzech młodzieńców z pieca ognistego¹⁴⁸. Tak staje się zrozumiałym wykorzystanie tego proroctwa w jerozolimskiej Wigilii Paschalnej oraz jego obecność w tym samym kontekście w Konstantynopolu, a następnie w Galii¹⁴⁹. Z drugiej strony należy uwzględnić patrystyczną relekturę tego opowiadania, potwierdzającą jasną egzegezę chrystologiczną zwłaszcza w odniesieniu do Dn 3,92 (*ecce ego video quattuor solutos et ambulantes in medio ignis et nihil corruptionis in eis est et species quarti similis filio Dei*): zbawienie trzech młodzieńców stało się możliwe dzięki zstąpieniu samego Syna Bożego¹⁵⁰. Z tego powodu warto uwzględnić dwa fragmenty *De fide* św. Ambrożego:

*Aderat enim in specie angeli, qui monebat, ut in numero trinitatis unius esset laudatio potestatis. Benedicebatur deus, videbatur in angelo dei filius, sancta et spiritalis in pueris gratia loquebatur*¹⁵¹.

¹⁴⁶ *Largire sensibus nostris, summe Reparator, omnipotens Deus: ut temporalem Filii tui mortem per opera sancta, vitam perpetuam esse credamus: Per eundem.* (AmMa 2, s. 190-191).

¹⁴⁷ Aby wskazać, że drugi tekst biblijny jest kontynuacją pierwszego, AmMa 2, s. 191 podaje, że zostanie odczytane dokładnie jako „Sequentia Danielis prophetae”, przytaczając incipit „Tunc Nabuchodonosor rex obstupuit”. Berold przydziela proklamację *minor lector* (AmBeroldus, s. 107). Mszał Trydencki precyzuje dodatkowo: *Lectio a penultimo Lectore minori, in tono item Epistolae ferialis decantanda* (Repertorium, s. 34).

¹⁴⁸ „Im Midrasch ExR 18 (81a), einem Text mit vielen altertümlichen Vorstellungen, heißt es über die Passa-Nacht: Weshalb nennt Gott sie eine ‘Nacht der Beobachtungen’ Ex. XII. 42? Weil er darin del Gerechten Großes hat, so wie den Israeliten in Egypten; und in ihr hat er... den Chananja und seine Genossen errettet (Dan. III, 26)...” (A. STROBEL, *Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XIII. 3ff.*, „New Testament Studies” 4(1957-1958), s. 210-215, 210).

¹⁴⁹ Talley stwierdza, że w Jerozolimie czytanie i kantyk z Dn 3 witały neofitów, którzy przybywali z baptysterium z grobu Chrystusa, jak działo się to w Galii i Konstantynopolu, gdzie liczba czytań była zmienna, lecz zawsze na ostatnim miejscu znajdowała się perykopa o trzech młodzieńcach wyzwolonych z pieca ognistego, zawierająca Kantyk Trzech Młodzieńców. Natomiast w dawnej rzymskiej liturgii Wigilii Paschalnej nie ma po tym śladu (por. T. TALLEY, *Le origini dell’anno liturgico*, Queriniana, Brescia 1991 (oryg. *The Origins of the Liturgical Year*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 21991), s. 62).

¹⁵⁰ Również w *Kalendarium* Berolda przeświadczenie to potwierdzone jest tam, gdzie opisane są wszystkie wydarzenia wspomniane 25 marca w związku z *Annuntiatio s. Mariae Matris Domini*: „eodem die Dominus noster crucifixus est, ... et Susannam de falso crimine liberavit, et tres pueros de camino ignis liberavit...” (AmBeroldus, s. 4).

¹⁵¹ AMBROGIO, *De fide (ad Gratianum Augustum)*, red. O. Faller, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 78, Hoelder - Pichler - Tempsky, Wien 1962, I, 4, § 33, s. 16.

*Rex gentilis in igne cum tribus pueris Hebraeis quarti quasi angeli vidit figuram, et quia praestare putabat angelis, 'dei filium', quem non legit, sed credidit, iudicavit*¹⁵².

P. Carmassi, w swoim dokładnym studium święta liturgicznego Trzech Młodzieńców, które poświadczają źródła mediolańskie¹⁵³, uważa ponadto, że według interpretacji Ambrozego, dass die Geschichte der Drei Junglinge und ihr Durchgang durch das Feuer wiederum als in Geschehen dargestellt werden, das in Analogie zu den jungsten Ereignissen steht¹⁵⁴.

Faktycznie: auch die Möglichkeit einer letzten Lauterung durch das Feuer für die Glaubigen, die im Leben keine schwere Sunden begangen hatten, wurde von der Kirchenvatern mit der Endzeit in Verbindung gesetzt¹⁵⁵.

Historia trzech *haebrei pueri* została zestawiona z fragmentem 1 Kor 3,13 (...in igne revelabitur et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit). Do tematu zejścia Chrystusa do piekieł dochodzi zatem również to odniesienie natury eschatologicznej: dla wierzących ogień objawia dobroć dokonanych dzieł. Wyzwolenie trzech młodzieńców antycypuje zbawienie wieczne, którego Pan udzieli na sądzie ostatecznym tym, którzy zostali złączeni z misterium Jego śmierci. Kościół ambrozjański, zamykając pierwszy dzień Triduum Paschalnego i pamiątkę pochówku Pana, zapowiada tym samym swoim synom udział w Jego chwale.

Proklamacja po adoracji krzyża¹⁵⁶ tych samych rozdziałów Księgi Daniela z obecnością Kantyku Trzech Młodzieńców, wykonywanego przez grupę śpiewaków, jest udokumentowana również w manuskryptach benewenckich. W porównaniu z tekstem biblijnym, wersety są zredukowane w Benewencie jeszcze bardziej niż w Mediolanie – być może aby zrekompensować rozległe melizmatyczny charakter melodii¹⁵⁷. Sposób wykonywania w rycie ambrozjańskim jest opisany w *Manuale* podającym, że po proklamacji pierwszej perykopy starotestamentalnej, której wskazany zostaje incipit (*Lect. Danielis prophetae: Nabuchodonosor rex fecit imaginem auream*)¹⁵⁸, *tunc infantes cantent simul in pulpito cum magistro scolastico hoc*

¹⁵² Tamże, I, 12, § 80, s. 34.

¹⁵³ Uroczystość była celebrowana w piątek tygodnia *in albis* w szczególnie sposób w kościele Santo Stefano ad rotam, obecnym Santo Stefano Maggiore w sposób opisany przez P. CARMASSI, „Mysterium magnum factum est in Babylonia”. *Ausführungen zum ambrosianischen Fest der Drei Jünglinge und seine patristische Hintergründe*, „Ecclesia orans” 15 (1998), s. 323-402, 323-324.

¹⁵⁴ Tamże, s. 337.

¹⁵⁵ Tamże, s. 341.

¹⁵⁶ Dokładnie mowa jest o drugiej adoracji Krzyża, krótszej niż pierwsza i umiejscowionej na zakończenie śpiewu Seksty (por. R.-J. HESBERT, *L'“antiphonale missarum” de l'ancien rit bénéventain*, s. 119-120).

¹⁵⁷ Kentyk w źródłach benewenckich ogranicza się do fragmentu Dn 3,51-52.57.77.88a., zaś po doksologii liturgicznej analogicznej do mediolańskiej, również dodaje Dn 3,88b-89 (por. tamże, s. 123-124).

¹⁵⁸ Mszał Trydencki podaje ją w całości, po formule rozesłania na zakończenie adoracji Krzyża, poprzedzając ją rubryką: *Deinde ultimus Lector in tono Epistolarum feriali legit sequentem Lectionem: et*

*canticum*¹⁵⁹. Następuje seria wersetów zaczerpniętych właśnie z Kantyku Trzech Młodzieńców, tj. do Dn 3,51-52.54.57.59.58.61.84-88a, a według numeracji Wulgaty dodano strofę doksologiczną, po której tekst zamyka Dn 3,88bc-89. Zestawienie wersji łacińskiej zachowanej w Kościele mediolańskim z tą przekazaną przez Wulgatę¹⁶⁰ pozwala ukazać interesujące warianty tekstualne. Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na ww. 51.52.54.57:

<i>Manuale</i>	<i>Wulgata</i>
Tunc hi tres, quasi ex uno ore hymnum dicentes, glorificabant et benedicebant Dominum in fornace dicentes	tunc tres, quasi ex uno ore laudabant et glorificabant et benedicebant Deo in fornace dicentes
Benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum, et laudabilis et gloriosus in saecula. Amen.	benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum, et laudabilis et superexaltatus in saecula
Et benedictum nomen gloriae tuae, quod est sanctum et laudabile et gloriosum in saecula. Amen. Benedictus es super sedem regni tui, et laudabilis et gloriosus in saecula. Amen.	et benedictum nomen gloriae tuae, sanctum et laudabile et superexaltatum in omnibus saeculis. benedictus es in throno regni tui et superlaudabilis et superexaltatus in saecula
Benedicite, omnia opera Domini, Domino; hymnum dicite et superexaltate eum in saecula. (Amen).	benedicite omnia opera Domini Domino laudate et superexaltate eum in saecula.

interim datur signum Vesperarum cum crotalo, seu tabula lignea (Repertorium, s. 31). Uwaga na temat dania wyraźnego Nieszporów jest kolejnym potwierdzeniem zwracania uwagi na chronologię wydarzeń. Złożenie Jezusa w grobie następuje bowiem „cum sero factum esset”, według Ewangelii Mateusza.

¹⁵⁹ AmMa 2, s. 189. Tekst przekazany przez AmMa 2 dotarł niezmienniony do Mszału Trydenckiego, a w konsekwencji do *Antiphonale Missarum*, ze sprecyzowanym sposobem wykonania: *Minor Magister Scholarum in ambone solus cantat* Tunc <hi> (w tekście czyta się in) tres... usque ad Benedictus: deinde quae sequuntur cantat cum Clericis, altero Magistro Scholarum hebdomadario infra gradus ambonis cum aliis duobus Clericis ad singulos Versus respondente Amen (Repertorium, s. 33; *Antiphonale Missarum juxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Desclée et socii, Romae 1935, s. 182). Co do części finałowej, *Magister Scholarum* wykonywał pierwszy werset, zaś *Chorus* odpowiadał drugim (por. Repertorium, s. 34; *Antiphonale*, s. 187). Wskazania te odzwierciedlają to, co można przeczytać już u Berolda, według którego *Incoepo vero Benedictus es, ebdomadarius magister scholarum, vel observator, si minor fuerit ebdomadarius, stans subtus gradum cum parte quadam puerorum in finem uniuscujusque versus dicit Amen, usque ad Confitemini. Tunc statim chorus incipiat excelsa voce versum hunc: Confitemini Domino* (AmBeroldus, s. 107). W obecnym porządku wychwalanie Boga przez ojców, włożona przez proroka w usta trzech młodzieńców, powierzone jest jednemu lub kilku kantorom, z którymi łączy się zgromadzenie, wypowiadając *Amen* po każdym wersecie i jednocząc się w śpiewie wersetu końcowego.

¹⁶⁰ Por. *Biblia Sacra*, s. 1349-1350.

Kantyk kontuuje, antycypując aklamację odpowiadającą Dn 3,59 w stosunku do Dn 3,58:

<i>Manuale</i>	<i>Wulgata</i>
Benedicite, caeli, Domino; hymnum dicite, et superexaltate eum in saecula. (Amen). Benedite, Angeli Domini, Domino; hymnum dicite, et superexaltate eum in saecula. (Amen).	benedicite angeli Domino laudate et superexaltate eum in saecula benedicite caeli Domino laudate et superexaltate eum in saecula.

W kolejności przyjętej przez *Manuale* dwa wersety znajdują się, w greckim tekście Teodocjona, tak jak to zostało przekazane¹⁶¹. Po Dn 3,61 (*benedicite omnes virtutes Domini...*), w którym zauważyć można jeszcze obecność lekcji hymnum dicite, która jest kalką greckiego ὑμνεῖτε, oddanego przez *Wulgatę* imperatywem *laudate*, przechodzi się bezpośrednio w kompozycji liturgicznej do Dn 3,84 (*benedicite sacerdotes Domini*) z tym samym wariantem tekstualnym, obecnym również w wersetach następnych. Do Dn 3,88a (*benedicite Anania Azaria et Misahel*) dodano więc doksologię liturgiczną:

Benedicamus Patrem, et Filium, et Sanctum Spiritum; hymnum dicamus et superexaltemus (eum in saecula. Amen).

Zakończenie składa się z Dn 3,88b-89:

<i>Manuale</i>	<i>Wulgata</i>
Quoniam eripuit nos ab inferis, et de manu mortis liberavit nos, et eripuit nos de media fornace ignis ardentis: confitemini Domino, quoniam bonus; quoniam in saecula misericordia eius.	quia eruit nos de inferno et salvos fecit de manu mortis et liberavit de medio ardentis flammae et de medio ignis eruit nos confitemini Domino, quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius

W odniesieniu do Depozycji Jezusa, deklaracja „*eripuit nos ab inferii*” z Kantyku Trzech Młodzieńców tłumaczy stan całej ludzkości, wyrwanej śmierci dzięki zstąpieniu Chrystusa do królestwa śmierci.

3.2. Ewangelia

Czytanie Ewangelii wciąż wprowadza *Cantus*¹⁶² przekazany przez *Manuale*¹⁶³ odpowiadający Ps 128,3-4:

¹⁶¹ Por. *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935³, s. 890.

¹⁶² W *AmBeroldus*, s. 107: *Canticum lectoris iussu primicerii; nel messale tridentino: Canticum a Lectore secundicerio decantandum* (Repertorium, s. 35).

¹⁶³ *AmMa* 2, s. 191; *Antiphonale Missarum*, s. 187-188.

Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores, prolongaverunt iniquitates suas.

V. Dominus iustus concidet cervices peccatorum.

Interpretacja tego tekstu jest wyraźnie chrystologiczna. Liturgia uznaje słowa Psalmu za modlitwę samego Jezusa, zgodnie z tym, co sugerował już św. Atanazy¹⁶⁴.

Bezpośrednie następstwo fragmentu Ewangelii względem fragmentu proklamowanego podczas celebracji Męki i śmierci, podkreśla tytuł „Continuazione del Vangelo secondo Matteo”: *Sequentia sancti Evangelii secundum Mathaeum* (*Kontynuacja Ewangelii według Mateusza*), którym rozpoczyna posługujący¹⁶⁵.

Aktualne przepisy dotyczące proklamacji tej perykopy są zgodne z tym, co zostało sprecyzowane w *Manuale* i w Mszałe Trydenckim:

*tamen diaconus non salutat cum legitur; et quamvis dicat: Sequentia sancti Evangelii secundum Mathaeum, nullus clericus respondit: Gloria tibi Domine: et non dicitur: In illo tempore*¹⁶⁶.

*Postea Diaconus hebdomadarius, rubeis paramentis indutus, juxta Missae ritum, sine lumine et incenso cantat sequens Evangelium in tono Quadragesimali, voce demissa, quae tamen audiri possit: nec salutat, sed immediate dicit*¹⁶⁷.

Tak samo jak na początku, również na zakończenie fragmentu Ewangelii opuszczona zostaje akklamacja zgromadzenia¹⁶⁸. W drugiej akcji liturgicznej Wielkiego Piątku proklamacja Mt 27,57-61 stanowi właściwą anamnezę złożenia Jezusa w grobie, która w Jerozolimie (idąc za Egerią) miała miejsce przy *Anastasis* o godzinie dziesiątej w Wielki Piątek¹⁶⁹. Określenie czasowe „Gdy nastał wieczór”, które otwiera perykopę, podkreśla powiązanie tego momentu z chronologią Ewangelii. Podobnie, w pełnej zgodności z następstwem zdarzeń, w sobotę rano wierni na nowo gromadzą się na Liturgię Słowa¹⁷⁰, której kulminację stanowi

¹⁶⁴ Por. *I Padri commentano il salterio della tradizione*, red. J.C. Nesmy, trad. P. Pinelli - L. Volpi, Piero Gribaudi Editore, Torino 1983, s. 687.

¹⁶⁵ Berold podaje: *legitur evangelium a quarto diacono cum rubea alba induto in quadragesimali tono, privatim ut tantum a circumstantibus possit audiri* (AmBeroldus, s. 108).

¹⁶⁶ AmMa 2, s. 191.

¹⁶⁷ Repertorium, s. 35. W porównaniu z Beroldem można zauważyć pewną zmianę co do sposobu proklamacji, nie będącej już więcej *privatim ut tantum a circumstantibus possit audiri* (AmBeroldus, s. 108). Wskazanie Mszału Trydenckiego co do tonu głosu nie zostało więcej podjęte po reformie liturgicznej.

¹⁶⁸ Zwyczaj nieunormowany przez żadną rubrykę, lecz poświadczony i wprowadzony obecnie na nowo w praktyce katedry mediolańskiej, podkreśla w sensie mimetycznym złożenie w grobie poprzez okrycie tkaniną krzyża umieszczonego przed ołtarzem podczas adoracji.

¹⁶⁹ Synaksa rozpoczynała przy *Martyrion* czytaniem prorockimi, by przenieść się potem do *Anastasis*, miejsca pochówku.

¹⁷⁰ Również dla tej synaksy, która wróciła do struktury tradycyjnej, porządek został powtórzony w Apendyksie Lekcjonarza (por. AmLP, s. 475-476) i jest przywołany w cytowanych pomocach do użytku wiernych. Po pozdrowieniu (*Benedetto il Signore che vive e regna nei secoli dei secoli. Amen*) proklamuje się Rdz 6,9b - 8,21a oraz Psalmellus wzięty z Ps 34(35),23.19.23b. Perykopę ewangeliczną stanowi Mt 27,62-66 (wersety odnoszące się do pilnowania grobu przez strażę) i jest wpro-

fragment Mt 27,62-66¹⁷¹ wzmiankujący o postawieniu straży przy grobie. Jest to ostatnia część Męki według Mateusza, która stwarza napięcie w kierunku zmartwychwstania, opowiedzianego w następnym rozdziale.

3.3. Modlitwa kończąca

Modlitwa kończąca, przewidziana przez porządek podany w Apendyksie Lekcjonarza po ewentualnej homilii i odpowiedniej chwili ciszy, zbiega się z modlitwą zamykającą Godzinę Czytań Wielkiej Soboty. Przytoczona tu wersja łacińska, zatwierdzona już przez kompetentną Kongregację rzymską, nie ma jeszcze swojego odpowiednika w żadnej oficjalnej publikacji:

Deus, qui Salvatoris nostri corpus in tumulo post mortem quiescere voluisti, ut iustos antiquos ex inferis victor exsolveret, da in ipsius figuram baptismate consepultos, in novitatem exurgere libertatis et vitæ et in regnum ingredi gloriosum. Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum.

Rozszerzenie wezwania odwołuje się wprost do momentu złożenia Jezusa w grobie, łącząc je z Jego zstąpieniem do piekieł i wyzwoleniem dawnych sprawiedliwych, zawołowanym w opowiadaniu o trzech młodzieńcach wrzuconych do pieca ognistego. Według schematu Pawłowego w błaganiu odczytane zostaje misterium chrztu, prosząc dla każdego, kto został pogrzebany z Chrystusem (w rzeczywistości tekst z wielkim wyrafinowaniem wykorzystuje język *figury* z całym jej ładunkiem ontologicznym) o zmartwychwstanie w nowym życiu autentycznie wolnym i wejście do chwały Królestwa.

Uwagi końcowe

Porządek ustalony dla celebracji Męki po reformie liturgicznej, mimo wartościowego przedstawienia schematu linearnego, który zawiera elementy wcześniej rozproszone w różnych kontekstach, mógłby – naszym zdaniem – w sposób bardziej wierny odzwierciedlać tradycję ambrozjańską, unikając przyjęcia schematu Nieszporów, odpowiadających na poziomie czasowym celebracji Depozycji.

W miejscach, gdzie Liturgia Męki jest zachowywana w okolicach godziny 15.00, schemat obrzędowy z Noną na rozpoczęcie uroczystego wspomnienia Męki, połączony z adoracją Krzyża, stworzyłby możliwość odprawienia jednej wieczornej celebracji Depozycji połączonej z Nieszporami i zakończonymi uroczystą Modlitwą Powszechną według schematu poświadczonego aż do mszału z roku 1954.

wadzona, jak w celebracji Depozycji, formułą *Continuazione del Vangelo secondo Matteo*. Obrzęd kończy przed rozesłaniem ta sama modlitwa, która podczas Wigilii Paschalnej następuje po Ogłoszeniu Zmartwychwstania.

¹⁷¹ Również w tym przypadku nie może uciec podkreślenie czasowe, celowo zaznaczone: „Il giorno seguente, quello dopo la Parasceve”.

Zostałaby w ten sposób uszanowana chronologia Mateuszowa, zachowując przed adoracją Krzyża śpiew przynajmniej jednej z godzin kanonicznych i pozostawiając uroczyste Modlitwy na zakończenie wszystkich obrzędów Wielkiego Piątku.

Aby w paradygmatyczny sposób zaradzić potrzebom duszpasterskim, w przypadku niepraktyczności podwójnej celebracji, można by ustanowić skrócony porządek przewidujący bardziej dogodne ramy czasowe, zawierające oba momenty związane z Męką i Depozycją, bez śpiewu Nony i z możliwością opuszczenia hymnu i psalmodii nieszpory oraz zachowując w każdym razie końcową Modlitwę Powszechną.

Tłumaczenie:

Rafał S. Pujsza CP

THE PASSION AND DEPOSITION OF THE LORD IN THE AMBROSIAN RITE

SŁOWA KLUCZOWE:

Depozycja, Wielki Piątek, Męka, liturgia, sakramentarz, mszał, celebacja, ryt ambrozjański, Nieszpory, responsorium

KEY WORDS:

Deposition, Good Friday, Passion, Liturgy, Sacramentary, Missal, Celebration, Ambrosian Rite, Vespers, Responsory

ABSTRACT:

The liturgical order of Good Friday was transformed according to a pattern more in keeping with the data of the Milanese tradition, which has always distinguished on this day between the celebration of the Passion and the celebration of the Deposition. The *Ordo* of the second synaxis is proposed by the Lectionary himself in the appendix. With the 1976 Missal, one solemn liturgy of the Passion was endorsed, and the decisions made on the occasion of the publication of the first liturgical books of Holy Week in 1970, reformed according to the council's instructions, were confirmed. Consequently, in the lectionary *ad experimentum*, the rite of Deposition was included in the Liturgy of the Word reserved for the morning of Holy Saturday. However, such a choice was not able to maintain the specific chronological development of the various celebrations, typical of the Ambrosian Paschal Triduum, in which the Gospel of Matthew is usually read according to the moments in which events took place and in clear harmony with the ancient Jerusalem liturgy. This work presents the above-mentioned differences.

Duchowość pasyjna młodzieży według św. Jana Pawła II

Ogłoszenie roku 2018 „Rokiem św. Stanisława Kostki” jest bardzo dobrym powodem do przypomnienia nauczania Jana Pawła II skierowanego do młodzieży całego świata pod kątem wymiaru pasyjnego. Jak wiemy, Papież wygłosił szereg przemówień z racji obchodów Światowych Dni Młodzieży zarówno w Rzymie w Niedzielę Palmową (co jest charakterystyczne), jak i podczas spotkań młodzieży w różnych miastach świata. Wydarzenia te są szczególnie znamienne, gdyż trudno jest znaleźć inne „manifestacje” młodzieżowe, nacechowane takim rozmachem i ciągłością. W każdym z nich uczestniczyły setki tysięcy młodych, pochodzących z różnych narodów, kultur, języków, grup społecznych i religijnych doświadczeń. Można powiedzieć, że Światowe Dni Młodzieży są splotem spotkań i świadectw na drodze, po której pielgrzymuje młodzież, poprzez które Kościół wzywa ich i pociąga ku sobie.

Papież mówił: „Młodzi szukają Boga, szukają sensu życia, szukają ostatecznych odpowiedzi: Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? (Łk 10,25). W tym szukaniu młodzi nie mogą nie spotkać się z Kościołem. I Kościół nie może nie spotkać się z młodymi. Trzeba tylko, ażeby Kościół miał dogłębne zrozumienie tego, czym jest młodość, jakie jest znaczenie młodości dla każdego człowieka. Trzeba także, ażeby młodzi rozpoznali Kościół, ażeby dostrzegli w nim Chrystusa, który idzie poprzez wieki z każdym pokoleniem, idzie jako Przyjaciel. Ważny jest ten dzień w życiu, w którym młody człowiek przekona się, że to jest jedyny Przyjaciel, który nie zawodzi, na którego można zawsze liczyć”¹. I ten jedyny Przyjaciel głosił „radosną nowinę”. Dlatego radość ewangeliczna nie może być kwestionowana, ograniczana lub zrelatywizowana przez jakąkolwiek inną postawę. Albowiem samo istnienie Kościoła jest ukierunkowane na przekaz orędzia, które cieszy się absolutnie największym zainteresowaniem i zaangażowaniem ludzi, jakie tylko

¹ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 104-105.

można sobie wyobrazić. Jest to wydarzenie obecności Jezusa-Przyjaciela między ludźmi, mającej na względzie zbawienie całej ludzkości. Stąd też Kościół jest zobowiązany do szukania wszelkich sposobów i form głoszenia człowiekowi „radosnej nowiny” o wydarzeniu zbawczym. Do tego głoszenia zaprasza młodzież.

Trzeba podkreślić, że Światowe Dni Młodzieży są znaczącymi „wydarzeniami” w życiu ludzi młodych, które pozwoliły im odkryć żywą obecność Chrystusa w mających tam miejsce przeżyciach. Żywy i obecny Chrystus wychodzi im na przeciw i wzywa do pójścia za Sobą z tą samą radością, nowością i aktualnością.

Dla młodzieży fundamentalne znaczenie ma świadectwo innych młodych, wykazując, że Jezus jest kluczem do prawdziwej odpowiedzi na konkretne potrzeby i pragnienia pojawiające się w ich życiu. Takie świadectwo dał 450 lat temu św. Stanisław Kostka, zmarły w opinii świętości. Dlatego, tego osiemnastoletniego młodzieńca, rzymianie zegnali jak świętego. Pozostawił więc wzór młodego człowieka, odważnego, poddanego Duchowi Świętemu, a jednocześnie - wbrew środowisku - poddanemu sprawom Bożym. Za hasło życia obrał sobie słowa: „Do wyższych rzeczy zostałem stworzony i dla nich winienem żyć”. Jest zatem aktualnym wzorem dla młodzieży Europy, ponieważ już w XVII wieku widziano w nim patrona obrońców cywilizacji łacińskiej. Dzisiaj możemy w nim widzieć patrona młodzieży walczącej o chrześcijańską Europę. Jan Paweł II powiedział o nim: „Jego krótka droga życiowa była jak gdyby wielkim biegiem na przelaj, do tego celu życia każdego chrześcijanina, jakim jest świętość”². Dlatego polscy biskupi ukazują jego postać jako wzór do naśladowania przez młodych ludzi, aby dojść do osiągnięcia świętości.

Poza tym przypomnienie pasyjnej duchowości młodych ludzi przez Papieża, w „Roku św. Stanisława Kostki”, patrona młodzieży, ogłoszonym przez polskich biskupów, jest też przygotowaniem do październikowego Synodu Biskupów w Rzymie poświęconego młodzieży.

1. Krzyż drogą życia duchowego młodzieży

Krzyż jako „dramat” grzechu świata jest dla człowieka Chrystusa żądaniem bezwzględnym, dlatego Kościół musi odpowiedzieć „tak” na to wielkie cierpienie Syna Bożego. Według nauki św. Pawła jest narzędziem pojednania z Bogiem (por. Ef 2,16), jest znakiem pokoju (por. Kol 1,20), dla każdego chrześcijanina jest znakiem mocy Bożej (por. 1 Kor 1,18) i chlubą (por. Ga 6, 14). Również Jan Paweł II nie mówi o dramacie krzyża, a jego tajemnicę interpretuje według św. Pawła. Dlatego mówi do młodzieży: „niech was to nie dziwi, że na początku trzeciego tysiąclecia (ja Papież) jeszcze raz wskazuję wam krzyż jako drogę życia i prawdzi-

² Cyt. za: T. JAKLEWICZ, *Rok św. Stanisława Kostki*, „Gość Niedzielny”, nr 2, rok XCV, 14 styczeń 2018, s. 20.

wego szczęścia. Kościół od zawsze wierzy i wyznaje, że zbawienie jest tylko w krzyżu Chrystusa”³. „Droga życia” to droga naśladowania Jezusa i pójścia za Nim, która staje się drogą wiary i nawrócenia, czyli właśnie drogą krzyża. Ta droga prowadzi do zawierzenia się Jemu i Jego zbawczemu zamysłowi, do wiary w to, że On umarł, aby objawić miłość Boga do każdego człowieka. Jest to droga wiodąca do zbawienia w społeczeństwie często rozbitym, zagubionym i pełnym sprzeczności. Jest to droga szczęścia, jakie płynie z naśladowania Chrystusa aż do końca, w dramatycznych często okolicznościach codziennego życia. Jest to droga, na której człowiek nie lęka się niepowodzeń, trudności, odepchnięcia i samotności, bo jego serce napęnia obecność Jezusa. Jest to droga pokoju, panowania nad sobą, głębokiej radości serca⁴.

Jan Paweł II podkreśla, że obecna kultura rzeczy ulotnych, która wartościuje to, co się podoba i wydaje piękne, chciałaby, abyście uwierzyli, że aby być szczęśliwym to należy usunąć krzyż. Na jego miejsce stawia inne ideały: łatwy sukces, szybką karierę, płciowość oderwaną od poczucia odpowiedzialności, egzystencję nastawioną na własną afirmację, częstokroć bez poszanowania innych⁵. Dlatego Ojciec Święty ostrzega, że to nie jest droga prowadząca do radości i życia, ale ścieżka wiodąca w przepaść grzechu i śmierci. Jedyna droga Jezusa jest prawdziwa, ponieważ On nie zwodzi. Chociaż Jego nauka wydaje się twarda, to jednak napęnia serce pokojem i wyjawia sekret prawdziwego życia. Bowiem Chrystus, przyjmując ludzką kondycję i przeznaczenie, zwyciężył śmierć i grzech, a przez swoje zmartwychwstanie przekształcił krzyż z drzewa śmierci w drzewo życia. On jest Bogiem z nami, który przyszedł, aby dzielić całe nasze życie. Nie pozostawia nas samych na krzyżu. Jezus jest Miłością wierną, która nie opuszcza nikogo i potrafi przemienić noc w świt nadziei. Jeżeli krzyż - stwierdza Papież - zostanie przyjęty, przynosi zbawienie i pokój, jak to ukazują piękne świadectwa młodych chrześcijan. Bez Boga krzyż nas przygniata, zaś z Bogiem daje nam odkupienie i zbawienie⁶.

Papież ukazuje młodzieży krzyż jako znak miłości. Dlatego poucza, że należy przyjąć krzyż jako znak miłości i całkowitego oddania. Niesienie go za Chrystusem oznacza zjednoczenie się z Nim w ofiarowaniu największego dowodu miłości. Nie można mówić o krzyżu, aby nie uwzględnić miłości Boga do nas, skoro Bóg chce nas napęnić swoimi dobrami. Bowiem naśladowanie Chrystusa, nie oznacza wyłącznie wzięcia Go jako wzorzec, ale również uczestniczenie w Jego życiu i swoich wyborach, czyli poświęcenie się razem z Nim swojego życia dla miłości

³ *Krzyż Światowych Dni Młodzieży*, oprac. bp H. Tomasiak, Siedlce 2009, s. 47.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 4, 2001, s. 7.

⁶ Por. tenże, *Spotkanie z młodzieżą*, 2 kwietnia 1998 roku, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 5-6, 1998, s. 23.

Boga i braci. W ten sposób Chrystus otwiera przed nami drogę życia, która niestety nieustannie jest zagrożona przez drogę śmierci. Grzechem jest ta droga, która oddziela człowieka od Boga i od bliźniego, stwarzając podziały i osłabiając społeczeństwo od wewnątrz⁷. A więc krzyż wyraża postawę miłości, gotowość poświęcenia dla innych, aby w ten sposób otworzyć się dla Chrystusa. Z krzyża wyrasta więc droga wyzwolenia bez przemocy i nienawiści.

Krzyż jest największą wartością, czyli miłością, dla której warto cierpieć a nawet oddać życie. Chrystus dał świadectwo prawdzie i dlatego poszedł na krzyż. Chrystus przybity do krzyża, Chrystus skazany na śmierć, Chrystus wydany w ręce swoich wrogów, pozostaje w tym wszystkim wolny. Wyraźnie stwierdza On przed Swoją śmiercią, że nikt nie może odebrać Mu życia, On sam dobrowolnie je oddaje z miłości ku Bogu Ojcu i ku ludziom. Śmierć Chrystusa jest aktem dobrowolnym. Tylko pozornie Chrystus ulega przemocy. Ten akt Chrystusa powinien być dla młodego człowieka zasadniczą prawdą. Jeżeli ta prawda będzie dla niego taką wartością, dla której warto cierpieć a nawet oddać życie, wtedy przezwycięży lęk paraliżujący dawanie świadectwa o Nim. Od tej prawdy prowadzi droga do rozwoju świętości tylko przez krzyż, ponieważ akceptacja krzyża pozwala człowiekowi przezwyciężyć wszelkie trudności dzielące go od Boga. Zaakceptowanie zatem krzyża ostatecznie możliwe jest tylko w oparciu o wiarę w Boga, który jest gwarantem najwyższych wartości. Przyjęcie cierpienia i oddanie życia za prawdę jest zarazem aktem zaufania i miłości wobec Boga.

Tę prawdę wyjaśnia Papież samą nazwą Rzymu. Sama nazwa „Roma” kryje w sobie krzyż. Bowiem odczytana wspak brzmi „Amor”, czyli miłość, a czy krzyż nie jest właśnie orędziem miłości Chrystusa, Syna Bożego, który tak nas umiłował, że pozwolił się przybić do drzewa krzyża? Tak, pisze Ojciec Święty, krzyż jest pierwszą literą Bożego alfabetu⁸.

Jan Paweł II wzywa młodych, aby uczyli się mądrości płynącej z krzyża. Krzyż ma uczyć mądrości. Ta najdoskonalsza szkoła mądrości i miłości powinna być jedyną chlubą. Opowiadanie o męce Pańskiej ukazuje w pełnym świetle wierność Chrystusa przeciwstawioną ludzkiej niewierności. W chwili próby na krzyżu On pozostał wierny. Dlatego o prawdziwej sile człowieka świadczy wierność, z jaką potrafi dawać świadectwo prawdzie, nie zważając na pochlebstwa, pogrożki i bezlitosne prześladowanie. To jest droga, którą młodzi mają iść za Odkupicielem posłuszni Jego wezwaniu. Mają zdecydować, czy trwać przy Nim, czy też uciekać lub przyglądać się biernie Jego śmierci⁹.

⁷ Por. tenże, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Młodzieży*, dz. cyt., s. 6.

⁸ Por. tenże, *Spotkanie z młodzieżą*, dz. cyt., s. 23.

⁹ Por. tenże, *Krzyż Chrystusa szkołą mądrości i miłości*, w: tenże, *Młodzież solą ziemi i światłem świata*, Warszawa 2005, s. 351-352.

Ojciec Święty mówi młodym ludziom, że krzyż Chrystusa jest dla nich drogowskazem życia. Aby udowodnić powyższe słowa odwołuje się do wydarzenia liturgicznego Niedzieli Palmowej, w którym dwa słowa „Hosanna” i „Ukrzyżuj go”, czyli palma triumfu i krzyż męki nie wyrażają między sobą żadnej sprzeczności, ale zawierają istotę tajemnicy, że On w śmierci odniósł zwycięstwo. Oznacza to, że Jezus w swoim ziemskim życiu nie dążył do zdobycia władzy, nie ubiegał się o sukces i karierę, nie chciał panować nad innymi. Wyrzekł się przywilejów wynikających z Jego równości z Bogiem, przyjął postać sługi i stał się podobny do ludzi, posłusznie wypełnił zamysł Ojca aż do śmierci na krzyżu. Pozostawił w ten sposób Kościołowi i swoim uczniom cenne pouczenie: „Jeśli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Dlatego Papież wskazuje młodym ludziom krzyż Chrystusa jako drogę życia i zbawienia, na której osiągną palmę zwycięstwa w dniu zmartwychwstania. Albowiem na krzyżu widzą Syna Bożego, który stał się człowiekiem, aby oddać człowieka Bogu. Oddał własne życie, ale nikt Mu go nie odebrał, oddał je „za nas” (por. J 10,18)¹⁰.

Zdaniem Ojca Świętego młody człowiek musi uświadomić sobie, że Chrystus jest świadkiem ostatecznych przeznaczeń, jakie człowiek ma w samym Bogu. Jest on też świadkiem nieśmiertelności chrześcijanina. Zaś Ewangelia, którą głosił, została przypieczętowana krzyżem i zmartwychwstaniem w tajemnicy paschalnej. Stąd też Jego zmartwychwstanie przekracza wszelkie programy, światopoglądy, ideologie i ukazuje wartość oraz sens życia człowieka. Stąd młody człowiek musi stanąć w prawdzie przed Nim, aby zdobyć dystans wobec doczesnego i materialnego świata. Wówczas zrozumie pytanie o życie wieczne. Odpowiedź na to pytanie przerasta człowieka w samym sobie, gdyż tłumaczy się ją obrazem i podobieństwem Boga wpisanym w istotę ludzką. Wobec tego młody człowiek musi już teraz stawiać to pytanie, aby zrozumieć doczesność z perspektywy królestwa Bożego, z perspektywy życia wiecznego. Bez tej perspektywy rzeczywistość doczesna przynosi tylko konieczność śmierci. I tę prawdę musi zrozumieć człowiek młody. Musi już na początku swojej młodości pytać o kres życia¹¹.

2. Liturgia Niedzieli Palmowej przesłaniem krzyża

Stąd też Ojciec Święty uczynił Niedzielę Palmową dorocznym świętem młodzieży. W tajemnicy tej Niedzieli młodzi dostrzegają zamysł zbawienia Ojca Niebieskiego, który się urzeczywistnia w uniżeniu i wywyższeniu Jego Syna. Kryje się w niej odpowiedź na podstawowe pytania i niepokoje młodych ludzi. Słowa,

¹⁰ Por. tenże, *Krzyż Chrystusa drogowskazem życia młodych*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 343-346.

¹¹ Por. List apostolski „*Parati semper*” Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 22-23.

że Jezus był posłuszny aż do śmierci krzyżowej i że został wywyższony, są bardzo bliskie młodym ludziom, ponieważ dają odpowiedź na pytania o sens życia, o swoją relację z samymi sobą, z innymi i z Bogiem. Na te pytania, Chrystus – Sługa cierpiący i upokorzony, uniżony aż do śmierci na krzyżu – niesie samego siebie jako jedyną wiarygodną odpowiedź. Wzywa On młodych ludzi na tę drogę miłości i cierpienia. Wprawdzie, nie obiecuje złudnego szczęścia, ale wzywa, aby naśladowali Jego trudny przykład i dokonywali tych samych niełatwych wyborów jak On, aby dzięki temu mogli osiągnąć prawdziwą dojrzałość ludzką i duchową¹².

Papież na podstawie liturgii Niedzieli Palmowej stwierdza, że proces i męka Jezusa trwają nadal w dzisiejszym świecie za sprawą każdego człowieka, który dopuszczając się grzechu, powtarza wciąż na nowo okrzyk: „Nie tego, Barabasa! Ukrzyżuj!”. Dlatego patrząc na mękę Jezusa, młodzi ludzie winni widzieć jakby w zwierciadle cierpienia ludzkości i swoje doświadczenia osobiste. Chrystus, chociaż był bez grzechu, wziął na siebie to, czego człowiek nie mógł udźwignąć: niesprawiedliwość, zło, grzech nienawiści, cierpienie i na koniec śmierć. A więc Bóg miłuje wszystkich, wszystkim przebacza i nadaje ostateczny sens ludzkiego życia. Jezus pragnie, aby patrząc na Niego, młodzi ludzie zgodzili się iść za Nim drogą Jego męki. Stąd też okrzyki „hosanna” i „ukrzyżuj” stają się miarą określonego sposobu pojmowania życia, wiary i chrześcijańskiego świadectwa. Wobec tego Ojciec Święty podkreśla, że młodzi ludzie nie powinni się zniechęcać klęskami ani nadmiernie cieszyć zwycięstwami, ponieważ jedynym zwycięstwem jest dochowanie wierności misji otrzymanej od Ojca. Uważa, że duchową kontynuacją tamtego wydarzenia jest obchodzony już od czternastu lat Światowy Dzień Młodzieży, podczas którego młodzi z radością wyznają i głoszą swoją wiarę w Chrystusa, starają się poznać swoje najgłębsze pragnienia oraz odnawiają swoją wolę uczestnictwa w nieodzownym dziele nowej ewangelizacji. Zatem młodzi szukają Chrystusa w sercu tajemnicy paschalnej. Zdaniem Papieża, tajemnica chwalebego krzyża staje się dla nich wielkim darem i zarazem zadatkami dojrzałej wiary. Przez swój krzyż, uniwersalny symbol miłości, Chrystus wprowadza młodych całego świata w wielkie „zgromadzenie” królestwa Bożego, które przemienia serca i społeczeństwa. Nic też dziwnego, że młodzi powinni uznać Jezusa za Mesjasza, Zbawiciela, Mistrza, Przewodnika i Przyjaciela swojego życia. Prosi młodych, aby pamiętali, że tylko On rozumie w pełni to, co kryje się we wnętrzu każdego człowieka: tylko On uczy ich otwierać się na tajemnicę i nazwać Boga Ojcem; tylko On uzdalnia ich do bezinteresownej miłości bliźniego, przyjmowanego i uznawanego za „brata” i „siostrę”. Prosi młodych, aby z radością szli na spotkanie Chrystusa, który uwesela ich młodość, aby szukali Go, spotykali Go, obcowali z Jego słowem i z Jego tajemniczą obecnością w Kościele i w sakramentach. Prosi, aby dochowywali w życiu wierności Jego Ewangelii, która stawia wielkie wymagania i nieraz żąda ofiary, ale

¹² Por. JAN PAWEŁ II, *Wpatrujcie się w Chrystusa uniżonego i wywyższonego*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 309–310.

zarazem jest jedynym źródłem nadziei i prawdziwego szczęścia. Zaleca, aby kochali Go w twarzach braci, którzy potrzebują sprawiedliwości, pomocy, przyjaźni i miłości. Według Jana Pawła II współczesny świat wzywa młodych, by byli głosicielami wiary i radości, czego wyrazem są gałązki palmowe i oliwne, symbol nowej wiosny łaski, piękna, dobroci i spokoju¹³.

Jan Paweł II w obraniu Niedzieli Palmowej za święto młodzieży widzi, że młodzi ludzie wiedzeni trafną intuicją i wrażliwością, odkrywają w liturgii tego święta przesłanie szczególnie do nich zaadresowane. Albowiem w Niedzielę Palmową jest skierowane do nich przesłanie krzyża. Dlatego młodzi powinni odnaleźć w Krzyżu Chrystusa sens życia i źródło misyjnego entuzjazmu¹⁴. W dalszym ciągu Papież wzywa młodych, aby uczyli się dostrzegać w Krzyżu miarę Bożej miłości, miarę bez miary, aby wpatrując się w Ukrzyżowanego przyjęli z drzeniem słowa, które On kieruje do nich. Wzywa, aby z Krzyża czerpali siłę, która podtrzyma i umocni ich świadectwo jako uczniów i głosicieli Ewangelii¹⁵, gdyż krzyż Chrystusa jest nadzieją świata¹⁶. Jednocześnie Jezus na krzyżu staje się ostateczną próbą wiary i sądem Bożym nad naszymi czynami. Sam krzyż oznacza odrzucenie mentalności sprzecznej z nauczaniem Jezusa oraz wyrzeczenie się pragnień i postaw niegodnych uczniów Chrystusa. Młodzi powinni stworzyć swoje życie na działanie przemijającej łaski, która wypływa z krzyża Chrystusa¹⁷.

Młodzi ludzie - zdaniem Jana Pawła II - otaczają Jezusa w liturgii Niedzieli Palmowej, aby wyrazić ten entuzjazm, jaki wywołuje Jego Osoba w coraz to nowych pokoleniach. Jezus nie przestaje być Idealem, najdoskonalszym Wzorem człowieczeństwa. Młodzi ludzie patrzą w Jego kierunku, ponieważ młodość oznacza szczególne „zapotrzebowanie” na wzór człowieczeństwa, na człowieczeństwo pełne, proste i przejrzyste, na człowieczeństwo „wzorcze”. „Zapotrzebowanie” na takie człowieczeństwo jest szczególnie mocne u ludzi młodych, gdyż im najbardziej się narzuca pytanie: jaki ma być człowiek? Odpowiedź daje Jezus Chrystus, ponieważ On był człowiekiem, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie i był - przez miłość - całkowicie dla drugich; ponieważ wypełnił człowieczeństwo prostą, przejrzystą i niepodważalną treścią¹⁸.

3. Dalsze wartości pasyjne krzyża

Tak rozumiany krzyż - mówi Ojciec Święty - nie jest obcy żadnemu człowiekowi, niezależnie od wieku, narodowości, kondycji społecznej. Jest on wpisany

¹³ Por. tenże, *Jezus Chrystus jest Panem czasu dziejów*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 303-306.

¹⁴ Por. tenże, *Krzyż idzie z młodymi a młodzi idą z krzyżem*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 297-298.

¹⁵ Por. tenże, *Nasza moc w Krzyżu*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 252.

¹⁶ Por. tenże, *Chrystus wzywa młodych do głoszenia Ewangelii*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 251.

¹⁷ Por. tenże, *Z krzyża Chrystusa łaska i zbawienie*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 216.

¹⁸ Por. tenże, *Jesteśmy świadkami Krzyża i zbawienia*, w: tenże, *Młodzież*, dz. cyt., s. 15-16.

w życie człowieka, zaś ten kto próbuje usunąć go ze swojego życia, nie zna prawdy o ludzkiej kondycji. Jesteśmy stworzeni do życia, ale nie możemy usunąć z naszej indywidualnej historii cierpienia i trudnych doświadczeń. Również tej rzeczywistości podlegają ludzie młodzi¹⁹.

Jan Paweł II często podkreśla, że krzyż stał się źródłem i znakiem ostatecznego zwycięstwa oraz życia wiecznego. Ponieważ jest znakiem miłości i zbawienia, nie powinno młodych ludzi dziwić, że każda prawdziwa miłość wymaga ofiary. Jest on drzewem życia. Jest źródłem wszelkiej radości i pokoju. Jest jedyną drogą, poprzez którą Chrystus osiągnął zmartwychwstanie i triumf. To jedyna droga współczestnictwa w Jego życiu. Bowiem na krzyżu życie Chrystusa uzyskało cały swój sens. Śmierć na krzyżu znajduje się w centrum życia Chrystusa. Ona stanowi zasadniczy czyn jego mesjańskiego posłannictwa. Chrystus dobrowolnie stał się posłuszny aż do śmierci na krzyżu, ażeby poprzez tę śmierć dać początek nowemu życiu. W ten sposób krzyż stał się zapisem miłości Jezusa. Jest znakiem objawiającym, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Dlatego Papież poleca młodym patrzeć na krzyż, w którym Boże „Jestem” znaczy „Miłość”. Stąd też powinni wziąć na siebie odpowiedzialność za dziedzictwo Chrystusowego krzyża i nieść je na cały świat jako znak miłości, którą Jezus umiłował ludzkość. Głosić, że w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym jest ratunek i odkupienie²⁰.

Dokonana na krzyżu ofiara, podkreśla Ojciec Święty, jest wyrazem solidarności Syna Bożego z ludźmi, którzy umierają w swoich grzechach. Jest to także przejaw Jego miłości do człowieka. Odkupiony człowiek doświadcza błogosławieństwa, o którym pisze Apostoł Narodów w Liście do Galatów 3,13-14. Zatem miłość Boga do człowieka była tak wielka, że Jezus dobrowolnie przyjął cierpienie i śmierć, aby przywrócić jemu utraconą na godność na skutek grzechu. Jezus przyjmuje na siebie w zastępstwie człowieka karę zaciągniętą przez pierwszych rodziców. W tych słowach „zastępstwo”, Papież widzi „nadmiar” miłości okazanej człowiekowi, której utrata postawiła go w sytuacji zbuntowanego stworzenia wobec Stwórcy²¹.

Prawda o odkupieńczej Ofierze Chrystusa, zdaniem Papieża, ukazuje potrzebę współpracy człowieka z odkupieńczą łaską z krzyża (por. 1 J 2,2). Jednak Bóg szanuje ludzką wolność i nie przymusza nikogo do korzystania z przywilejów

¹⁹ Por. tenże, *Spotkanie z młodzieżą*, dz. cyt., s. 23.

²⁰ Por. tenże, *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, Vaticana 1985, s. 492; tenże, *Zakończenie Roku Świętego*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 4, 1984, s. 1; tenże, *Spotkanie z młodzieżą*, *Nowa Zelandia*, 22 listopada 1986 roku, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1, 1987, s. 247; tenże, *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005)*, Poznań 2005, s. 196; tenże, *Czuwanie modlitewne z młodzieżą*, 14 sierpnia 1991 roku, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 8, 1991, s. 22-23; tenże, *Oreędzie na VII Światowy Dzień Młodzieży*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2, 1992, s. 7.

²¹ Por. *Jan Paweł II, Jezus Chrystus. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków-Ząbki 1999, s. 304; por. W. BRODZIAK, *Trynitarny wymiar życia duchowego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II w latach 1978-1998*, Ełk 2004, s. 114.

wysłużonych przez Syna Bożego. Uzasadnia to słowami św. Pawła: „raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam brak udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24) oraz „razem z Chrystusem zostałem przybity do Krzyża” (Ga 2,19). Te wypowiedzi wyrażają prawdę o człowieku odkupionym za cenę Chrystusowego krzyża, który został przewidziany w zawartym przez Stwórcę przymierzu obejmującym perspektywę pełnego uczestnictwa w darach odkupienia, co dokonuje się na drodze wiary ożywiającej ludzkie wnętrze²².

Jezus wzywa do „dopełnienia” dzieła odkupienia swoich uczniów: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34). Słowa te wskazują na konieczność pójścia za cierpiącym Chrystusem i to nie tylko poprzez naśladowanie Jego cnót, ale również poprzez współdziałanie w powszechnym odkupieniu. W życiu człowieka wierzącego ta współpraca zostaje zapoczątkowana w sakramencie chrztu, który jest realnym zanurzeniem w śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela i jednocześnie jest źródłem świętości²³.

Jan Paweł II również stwierdza, że również w ludzką pracę wpisana jest tajemnica krzyża. Albowiem człowiek pracujący w pocie czoła upodabnia się do Jezusa, który w śmiertelnym pocie kona na krzyżu. Wobec tego wszelka praca wiąże się z trudem. Łącząc się z trudem jednocześnie praca jest dobrem człowieka, odpowiadającym jego godności. Z pracą łączy się trud, ale również dobre skutki - daje ona możliwość uczestniczenia w dziele odkupienia. Dlatego pot i trud potwierdza nieodzowność krzyża w duchowości ludzkiej pracy. W ten sposób chrześcijanin uczestniczy we wzroście królestwa Bożego (por. LE 27). Zatem praca jest odpowiedzią na Boże dzieło zbawienia. Stąd też jest podstawowym powołaniem człowieka na ziemi. W ten sposób istnieje więź pomiędzy światem pracy a krzyżem Chrystusa (por. LE 9). Z tego wynika, że praca nie może być środkiem nacisku i zniewolenia człowieka, który nie może być traktowany jako narzędzie pracy oraz nie może być uzależniony od świata rzeczy i dyskryminowany. Na gruncie pracy młody chrześcijanin powinien dążyć do realizacji sprawiedliwości i wyzwolenia ludzi ze współczesnych form ucisku przez pracę (por. LE 27).

Ojciec Święty wartość ludzkiej pracy sprowadza do godności człowieka. Wszelka praca, która nie uwzględnia tej godności, staje się szkodliwa dla człowieka, który nie może być narzędziem produkcji. Sam Chrystus był przeciw wszelkiej degradacji człowieka, również przeciw degradacji przez pracę. To On trwa nadal na krzyżu i przypomina pracodawcy i pracownikowi, że mają stać się

²² Por. JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 307; por. W. BRODZIAK, *Trynitarny wymiar*, dz. cyt., s. 115-116.

²³ Por. JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 308; por. W. BRODZIAK, *Trynitarny wymiar*, dz. cyt., s. 116.

synami Bożymi. Wobec tego wszelkie systemy pracy mają służyć temu celowi. W przeciwnym przypadku praca staje się nieludzka i niewolnicza²⁴.

Zakończenie

Chrześcijanie od początku wyznawali, że męka Jezusa należy do istoty posłannictwa Jezusowego. W niej bowiem kryła się tajemnica miłości, z którą chrześcijaństwo weszło w ówczesny świat. Dlatego chrześcijanin, jak również młody człowiek musi stale kontemplować i wchodzić w tajemnicę męki. Prawdę tę bliżej wyjaśnia św. Paweł mówiąc, że Chrystus umiera na krzyżu jako ofiara za nasze grzechy, staje się naszym zbawieniem, jesteśmy oczyszczeni Jego krwią, w Nim Bóg objawił nam swoje przebaczenie (por. 1 Kor 15,3). Wobec tego krzyż Chrystusa jawi się jako symbol ekspiacji oraz symbol ciągłego nawracania się, ciągłego przebaczenia i zadośćuczynienia. Chrystus złożył siebie jako ofiarę Bogu, by w ten sposób przeprosić Go z ludzki grzech. Ale jednocześnie, obok wartości odkupieńczej, męka Jezusa jest dla życia duchowego młodego człowieka warunkiem jego rozwoju, prowadząc do pełnego zjednoczenia z Bogiem. W tym tkwi więc największa tajemnica męki Jezusa. W jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu chrześcijanin otrzymuje swoje ostateczne przeznaczenie, czyli swoją świętość. Ujarzmienie bowiem własnego serca, uczenie go miłości Boga to nic innego, jak tylko zwycięstwo, w którym człowiek staje bliżej Boga. A sama śmierć na krzyżu to ostateczne zjednoczenie człowieka z Bogiem.

Nic też dziwnego, że - podkreśla Papieża - duchowość pasyjna to duchowość cierpienia. Albowiem droga do Boga prowadzi przez śmierć. I tylko świadectwo męki oraz śmierci krzyżowej Syna Bożego „przenosi” człowieka w tajemnicę boskiej transcendencji z doczesności oraz daje nadzieję, że istnieje Bóg miłosierdzia. Jest to przejście od stanu oddalenia się od Boga do pojednania z Nim, od stanu grzechu do świętości. Dlatego potrzebna jest codzienna odpowiedź młodego człowieka na bezinteresowną miłość Chrystusa. Już sama odpowiedź „takiemu” Bogu jest duchowym ocaleniem, gdyż w niej zawiera się wiara w ostateczny sens odkupienia przez mękę i krzyż. Jeżeli młody człowiek pragnie dojść do świętości, to czas prób jest zawsze uczestnictwem w cierpieniu Jezusa i zawsze udziałem w Jego zbawczym dziele.

Duchowość pasyjna młodzieży oznacza misterium paschalne Chrystusa przeżywane i w pełni realizowane w życiu codziennym. Życie duchowe to ukryte w człowieku życie łask Jezusa, który w Nim umierając sobie i światu, żyje życiem Boga-Człowieka, całkowicie zanurzony w jego tajemnicy misterium paschalnego.

²⁴ Por. M.J. KEMPYS OCIST, *Troska Jana Pawła II o chrześcijańskie wychowanie młodego pokolenia (2-10 czerwca 1979 r.)*. Wykłady wygłoszone dla nauczycieli DN „OSTOJA” w roku szkolnym 2009/2010, Kraków 2010, s. 38.

Wobec tego duchowość pasyjna uobecnia tę samą miłość, jaką jest miłość Chrystusa. Dlatego współcierpiący z Chrystusem chrześcijanin służy innym ludziom. Tak rozumiana duchowość pasyjna przez Ojca Świętego stanowi nadal ideał, który przyświeca życiu duchowemu młodego pokolenia. Albowiem świadkowie krzyża - pisze Papież - pozostawili Kościołowi i ludzkości swoistą ewangelię cierpienia, którą sam zbawiciel pisał własnym cierpieniem podjętym z miłości²⁵.

SPIRITUALITY OF THE PASSION AMONG THE YOUTH ACCORDING TO ST. JOHN PAUL II

SŁOWA KLUCZOWE:

młodzież, Jan Paweł II, duchowość pasyjna, przesłanie krzyża, Niedziela Palmowa

KEY WORDS:

youth, John Paul II, passion spirituality, the message of the cross, Palm Sunday

ABSTRACT:

John Paul II's teaching to young people during the World Youth Day celebrations, both in Rome on Palm Sunday and during youth meetings in various cities of the world, is characterized by showing the passion dimension. The Pope shows the young people the cross as a sign of love. Passionate spirituality of young people means the paschal mystery of Christ lived and fully realized in everyday life. The spiritual life is the life of the graces of Jesus hidden in man, who, dying in him and for the world, lives the life of God-man, completely immersed in his mystery of the paschal mystery.

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Salvifici Doloris*, nr 25.

Doświadczenie pasyjne w przeżyciach mistycznych sł. B. Leonii Nastał w oparciu o dziennik duchowy *Uwierzyłam miłości*

Przeżycia mistyczne często są związane z praktyką życia codziennego. Osoby które otrzymują od Boga dar takich nadzwyczajnych doświadczeń łączą je z życiem codziennym i wtedy można nazwać je mistyką przeżyciową. Bóg nie jest Kimś dalekim, oddalonym, ale bliskim i obecnym w życiu wypełnionym codziennymi obowiązkami. Realizuje się w Kościele, w ramach Mistycznego Ciała Chrystusa oraz prowadzi do większej miłości Boga i bliźniego¹. Przykładem takiego życia mistycznego jest życie siostry służebniczki starowiejskiej, Leony Nastał (1903-1940). Stosunkowo mało znana zasługuje na większą uwagę ze względu na przesłanie otrzymane przez nią w ramach objawień wewnętrznych, które zostało zapisane w formie *Dziennika duchowego* zatytułowanego przez autorkę „Życie wspólne z Panem Jezusem”². Pozostawiła po sobie również kilkaset listów mówiących o jej życiu wewnętrznym. Obszerniejsze artykuły na temat s. Leony Nastał zamieszczone zostały już w latach 1980 i 1984, w ramach serii pt. *Chrześcijananie* wydawanej przez ATK. W *Encyklopedii Katolickiej* w tomie 13. znajdujemy krótką biografię s. Marii (Leony) Nastał, opracowaną przez A. Kicińskiego. Jest tam mowa o udziale mistyczki w życiu Chrystusa obejmującego wszystkie tajemnice odkupieńcze, zwłaszcza dzieciństwo oraz mękę³. Niestety w *Leksykonie Mistyki* autorstwa P. Dinzelbachera (uzupełnionego o polskie biografie mistyków i mistyczek⁴) oraz

¹ Por. S. URBAŃSKI, *Życie mistyczne, a przeżycie mistyczne (mistyka przeżyciowa)*, w: *Mistyka Polska* 104, Wyd. UKSW, Warszawa 2010, s. 94-95.

² L. NASTAŁ, *Uwierzyłam miłości. Dziennik duchowy i wybór listów*, WAM, Kraków 2015.

³ Por. Nastał Maria, *Modlitwa - Notyfikacja*, opr. A. Kiciński, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. I, s. 779.

⁴ Umieszczona jest biografia np. s. Faustyny Kowalskiej, Marceliny Darowskiej czy Wandy Mał-

w *Leksykonie duchowości katolickiej* wydanym w roku 2002⁵ brakuje hasła związanego z mistyką s. Leonii.

Dzienniki wydane po raz pierwszy w pełnym wymiarze już wcześniej, bo w 2000 roku z inicjatywy jej macierzystego zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej (Sióstr starowiejskich)⁶, z racji prowadzonego procesu kanonizacyjnego, zasługują na szczególną uwagę teologów zwłaszcza ze względu na przesłanie duchowego dziecięctwa oraz na przykład mistyki przeżyciowej⁷. Przesłanie to skierowane jest głównie do osób zakonnych, gdyż dotyczy przeżyć zakonnic, ale warte jest poznania również przez szerszą rzeszę wiernych, którzy pragną pogłębić swą relację z Bogiem poprzez głębszą kontemplację miłości Boga Ojca objawionej w dziecięctwie Jezusa.

Siostra Leona Nastał (w *Dzienniku* nazywana *Leonią*) pochodziła ubogiej rodziny galicyjskiej ze Starej Wsi. Była wychowana przez matkę, gdyż ojciec wyjechał za pracą do Ameryki. Jako młoda dziewczyna złożyła Bogu prywatny ślub czystości i nazaczyła na swym ciełe imię „Jezus”. Po ukończeniu szkoły powszechnej i pierwszego roku Seminarium Nauczycielskiego w Staniątkach, mając 22 lata, została przyjęta do upragnionego Zgromadzenia. W ramach formacji zakonnej ukończyła edukację gimnazjalną, zdała maturę i została opiekunką sióstr uczących się w Poznaniu. Pobyt w tym mieście (1933-1937) był wypełniony studiowaniem dziedziny pielęgniarstwa i wychowawczej. Ten poznański czas zaowocował pogłębieniem życia wewnętrznego. Tam, po okresie cierpienia wewnętrznego, otrzymała łaskę zjednoczenia z Bogiem i dar modlitwy mistycznej. Bóg objawił jej tajemnicę niemowlęctwa duchowego, polegającego na naśladowaniu maleńkości Bożego Dziecięcia w Jego niemowlęciu. Tajemnica niemowlęctwa Bożego została jej objawiona jako nowa droga doskonałości: „Jezus (...) stał się dla niej zarówno odsłonięciem Boga jako Ojca, jak i ukazaniem dziecięcego stosunku do Niego w całym swym ziemskim życiu, a szczególnie w tajemnicy niemowlęctwa”⁸. Według treści *Dziennika* jej droga duchowa miała więc prowadzić poprzez odpowiadanie miłością dziecka, pełną ufności, bezgranicznego zawierzenia, ku głębszemu zjednoczeniu z Bogiem. Droga ta opiera się na Boskim niemowlęctwie Jezusa i posiada wszelkie cnoty, cechujące postawę niemowlęcia: prostotę, pokorę, zaufanie, poczucie małości, uniżenia i bezgrzeszności⁹.

czewskiej, brakuje zaś hasła: Nastał Leonia; Por. P. DINZELBACHER, *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, Verbinum, Warszawa 2002, s. 241.

⁵ Brak np. hasła „niemowlęctwo duchowe”. W *Leksykonie* jest hasło „dziecięctwo duchowe”, ale bez wspomnienia o s. Leonii Nastał; Por. *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Wyd. M, Lublin-Kraków 2002, s. 233, 581nn.

⁶ Kolejne wznowienia *Dziennika* były w roku 2010 i 2015.

⁷ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyka przeżyciowa s. Leonii Nastał*, w: *Mistyka polska*, Wyd. UKSW, Warszawa 2010, s. 241-257.

⁸ *Wprowadzenie* do: L. NASTAŁ, *Uwierzyłam...*, dz. cyt., s. 10.

⁹ Por. B. LIPIAN, *Rys życia s. Leonii Marii Nastał*, w: *Wybór Pism Leonii Marii Nastał i Wincenty*

Dziennik spisany przez s. Leonię składa się z 8 zeszytów o różnej ilości stron, zawierających opis wewnętrznych przeżyć (modlitwy, oświecenia, wzloty mistyczne, przeżycia duchowe), jakich doznała w latach 1934-39. Obecna numeracja stron *Dziennika* według oryginalnych tekstów nie jest ułożona chronologicznie, ale według rozwoju duchowego siostry Leonii. W najnowszej publikacji z roku 2015 zaznaczono w nawiasach oryginalną numerację poszczególnych stron zeszytów. Narracja tekstu jest zróżnicowana: są to wypowiedzi samej siostry, wypowiedzi Pana Jezusa oraz wskazówki jak można zrozumieć wypowiedzi Boga Ojca. W treści *Dziennika* znajdujemy wiele odniesień do męki Chrystusa, akcentów pasyjnych, a zwłaszcza tych, które mówią o poszczególnych etapach drogi krzyżowej, co może dziwić skoro objawienie dotyczy tajemnicy niemowlęstwa duchowego. Wyjaśnienie tego w jaki sposób można połączyć tajemnicę niemowlęstwa z cierpieniem Syna Bożego, znajdujemy w samej treści *Dziennika* na stronie 121. i 159. rękopisu. Pan Jezus w wizji s. Leonii tłumaczy, iż jego niemowlęstwo to był stan wyniszczenia i słabości, ponieważ był On całkowicie poddany opiece ludzkiej przez dobrowolny akt uniżenia się. Stan ten można nazwać stanem niemocy, uniżenia, pokory, co też jest przykładem właściwej postawy dla duszy pragnącej go naśladować¹⁰. W innym miejscu (strona 159. rękopisu) s. Leonia spisuje wyjaśnienie Jezusa o podobieństwie między niemowlęstwem, a męką i śmiercią krzyżową, które przeżywał ten sam Jezus - jako cichy Baranek. Wspólne elementy tych dwu postaw i sytuacji z życia Jezusa, to milczenie, podanie się woli ludzkiej, ubóstwo, niebezpieczeństwo śmierci ze strony wrogów, śmierć niewiniątek, bezdomność i inne. W *Dzienniku* czytamy pouczenie, że „na drodze niemowlęstwa duchowego można przez naśladowanie Jezusa dojść do takiego wyniszczenia do jakiego doprowadza Kalwaria. Za takie ogołocenie się ze wszystkiego, czyli za wyniszczenie własnej woli dusze, które weszły na drogę niemowlęstwa duchowego, otrzymają taką samą nagrodę jak za męczeństwo”¹¹.

Męka Chrystusa szerzej opisywana jest w pierwszych zeszytach *Dziennika*, zwłaszcza w najobszerniejszym zeszycie I. Są to wypowiedzi zarówno samego Jezusa, jego pouczenia na temat pojawiających się myśli zakonnicy, jak i rozważania siostry Leonii dotyczące tajemnicy cierpienia Jezusa. Ulubionym nabożeństwem pasywnym była Droga Krzyżowa, często przez nią odprawiana. W czasie tej modlitwy pogrążała się w cichej adoracji, w uwielbieniu Chrystusa cierpiącego do tego stopnia, iż wpadała w uniesienie i zachwyty. Tak mocno przeżywała mękę, że pojawiały się łzy i słyhać było jej westchnienia¹². Ten stan, widoczny te dla innych, udzielał się wspólnocie sióstr, które mogły być zaniepokojone zachowaniem

Jadwigi Jaroszewskiej, *Polskie Teksty Ascetyczne*, ATK, Warszawa 1981, s. 73.

¹⁰ L. NASTAŁ, *Uwierzyłam miłości. Dziennik duchowy i wybór listów*, dz. cyt., s. 126-127.

¹¹ Tamże, s. 155.

¹² Por. B. LIPIAN, *Rys życia...*, dz. cyt., s. 47.

Leonii. Postawa modlitewna i znoszenie własnego cierpienia jednak wpływał kojąco na inne - zwłaszcza chore i będące w potrzebie - siostry.

Pierwszy fragment o treści pasyjnej pojawia się w zeszyście I, w tzw. odcinku 8 (tzn. na 8. stronie rękopisu), gdy s. Leonia wykonuje swe normalne obowiązki, zwłaszcza modlitewne w ramach dyscypliny zakonnej. Podczas adoracji w kaplicy zakonnej otrzymuje wewnętrzną wizję Chrystusa na krzyżu, który zachęca ją do własnego uniżenia i upokorzenia się pod krzyżem¹³. Po świętach Bożego Narodzenia 1934 roku siostra Leonia otrzymuje dar rozmowy wewnętrznej z Jezusem o potępieniu duszy, które porównane jest do bólu w Ogrójcu i na Kalwarii. Pan Jezus wyjaśnia jej, że potępia tylko tych, którzy Go do tego zmuszają i zawsze gotów jest przebaczyć nawet w przypadku najmniejszej skruchy i aktu żalu. Zachęca też siostrę do aktów wynagradzania za grzechy przekleństwa i złożenia¹⁴.

Bogate w treści przesłanie o wartości krzyża zawarte jest w wypowiedzi Pana Jezusa, które usłyszała s. Leonia zapewne w okresie Wielkiego Postu. Dopuszcza ją do pewnej wizji wyobrażenia męki, podczas której szczegółowo opisane są obrazy cierpienia. Pan Jezus w wizji pragnie, aby płomień miłości, wypływające jak krople krwi z ciała, ogarnęły wszystkie dusze. Są to płomień czyścicowy, wyrażające miłość i przebaczenie, płynące z Jego serca. Ostrzega też przed oporem tych, którzy nie chcą się im poddać, gdyż wtedy czeka je ogień piekielny. W dalszej części, na stronie 60. rękopisu, s. Leonia słyszy wypowiedź o krzyżu, który daje wolność, kruszy zatwardziałość ludzkiej duszy. Pan Jezus podaje jej konkretne sytuacje życiowe, w których krzyż odgrywa swoją ważną rolę - chodzi o miejsce krzyża w każdym domu i w każdej duszy ludzkiej oraz o noszeniu krzyża przy sobie. Krzyż ściśle jest połączony z miłością, bo w nim jest ogień miłości, który może zastąpić płomień czyścicowy¹⁵. Miłość i cześć do znaku krzyża ma być ratunkiem dla wszystkich, którzy powinni otwierać przed nim „bramy swego serca”. W tym fragmencie s. Leonia słyszy wypowiedź o polskim narodzie i zachętę, aby w sercach Polaków krzyż był uszanowany. Niejako ciąg dalszy wypowiedzi o krzyżu następuje w dalszym fragmencie, na 69. stronie rękopisu, gdzie czytamy wypowiedź Jezusa przypominającego o wartości zbawienia dokonanego przez krzyż. Jezus tłumaczy siostrze, że to Ojciec w niebie przewidział upadek człowieka i jego zadośćuczynienie, to Ojciec wybrał dla swego Syna śmierć na Golgocie na krzyżu. Tego znaku boi się szatan, gdyż jest on znakiem zbawienia, a miłości każdej duszy do krzyża jest jedyną drogą zbawienia, która prowadzi do nieba. Nawet ci, którzy odrzucają Jezusa w swoim grzesznym życiu, nie unikną krzyża (w domyśle: cierpienia) na końcu swego życia. Pan Jezus zachęca do umiłowania tego znaku, gdyż on przynosi zbawienie:

¹³ Por. tamże, s. 46.

¹⁴ Por. tamże, s. 57.

¹⁵ Por. tamże, s. 87.

Kto krzyż ukocha, tego Ja ukocham, kto krzyżem wzgardzi, tego i Ja odepchnę od siebie. Kto krzyż czcić będzie, tego uczi Ukrzyżowany. Kto przyjmie z miłością krzyż, jaki mu Bóg podaje, tego imię zapisze Jezus w Sercu swoim. Nie bójcie się krzyża, bo on jest straszny tylko dla szatanów i tych, którzy się potępiają. Dla was, ukochane moje dzieci, płynie z krzyża nektar słodczy. Skosztujcie – tylko pozory mówią, że to piołun¹⁶.

Jezus w sposób szczególny zachęca osoby zakonne do noszenia krzyża, ale i do „ukrzyżowania się”, tzn. przybicia się do krzyża przez wypełnianie ślubów zakonnych złożonych Bogu jako przysięgę¹⁷. Ten negatywny aspekt ślubów zakonnych jest więc ściśle powiązany z aktem umartwienia, ascezy, a więc przyjęciem samego „krzyża”.

W 1936 roku w Środę Popielcową Pan Jezus znowu daje się poznać siostrze Leonii w tajemnicy modlitwy w Ogrójcu. W cierpienie Jezusa w Ogrójcu jest włączona ta dusza, która staje się „niemowlęciem”. On pragnie, aby taka dusza przeżywała Jego cierpienia, znosiła ten sam ból Ogrójca. Dla Niego jest to dusza pokrewna Jezusowi, a więc najbliższa jego Sercu. Pan Jezus mówi też o swoim cierpieniu jako wynagrodzeniu za zniewagę wyrządzoną przez ludzkie grzechy, a więc podkreślony jest tu akcent ekspiacyjny Pasji. Jezus przedstawia obraz, w którym ból w Sercu z powodu znieważenia Ojcu jest tak silny, że powoduje wypływanie krwi na zewnątrz „przez wszystkie pory najświętszego ciała”¹⁸, a cierpienie to nie da się opisać ludzkimi słowami, tym bardziej zrozumieć przez człowieka. W kolejnym etapie Jezus przedstawia się jako cierpiący człowiek w ciemnicy, w której nie było żadnych świadków, a jedynie oprawcy. Jezus uchyla rąbka tajemnicy mistyczce i przedstawia niektóre szczegóły z okrutnego prześladowania Go przez żołnierzy czy też siepaczy:

Noc w lochu więziennym. Co i ile tam cierpiałem, odkryte jest również mrokiem tajemnic. Nie miałem tam świadka, który by patrzył na moje bóle, męki i cierpienia. Chcę tobie odchylić rąbek tych cierpień, bo chcę, byś Mi dała w swym sercu odpoczynek po trudach owej nocy. (...) Siepacze wtrącili mnie, po przesłuchaniu u arcykapłanów żydowskich, do więzienia, ale nie zostawili Mnie tam samego. Rozpoczęli ze Mną straszliwą igraszkę wśród ciemności nocnych. Siepacze ustawili się w kątach lochu i odrzucali Mnie jeden drugiemu z całej mocy, jak się odrzuca piłkę. Kiedy im się uprzykrzył ten rodzaj zabawy, chwycili Mnie za ręce i ciągnąc w przeciwne strony, próbowali swoich sił moim kosztem. Równocześnie inni siepacze wbijali ostre iglice w moje ciało. Ile omdlewających bólów cierpiałem wówczas. Wreszcie rzucili Mnie na ziemię. Jeden ze siepaczy stanął na mojej głowie, inny na piersiach, a jeszcze inny na nogach, i cisnęli Mnie do ziemi całą siłą swojego ciężaru. Przechodzili przeze Mnie i w ten sposób stałem się drogą, ale jakże to było bolesne. Deptali po

¹⁶ Tamże, s. 91-92.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 137.

Drodze, która wiedzie do zbawienia, ale oni czynili to dlatego, by Mi urągać, więc dojść do zbawienia nie mogli, bo tam dochodzi się przez miłość, a nie przez urąganie i zelżywość. Byli i tacy, którzy usiłowali wyłamywać poszczególne palce moich rąk, uderzali głowę moją osłup kamienny. Jakaś zaciekłość, iście szatańska, popychała tych nieszczęśników do coraz to nowych okrucieństwa i znęcania się nad bezbronną ofiarą. W Sercu moim panowała w czasie tych katuszy niczym nie zmaczona słodycz, dobroć, litość dla biednych ludzi. Nie wydałem ani jednej skargi, ani jednego wyrzutu niewdzięczności¹⁹.

Opis ten przypominać może prześladowanie więźnia z niejednej katowni na całym świecie, który nie chciał zeznawać w czasie przesłuchania, niczego nie ujawnił, a prześladowcy chcą zemścić się na nim za Jego milczenie i bohaterką postawę. Okrutne obchodzenie się z cierpiącym człowiekiem, traktowanie go przedmiotowo i maltretowanie fizyczne świadczyło o jakimś szatańskim wręcz podejściu do osoby Jezusa, który swoją łaską pragnął wpłynąć na ich przemianę. Jednakże zatwardziałość serc prześladowców zamykała usta Jezusa tak, że nic nie mówił. Tę szczególną noc Jezus przeczuwał już w swoim niemowlęctwie. Przewidywał, że będzie musiał znosić taki nadludzki wysiłek cierpienia, aby dokonać zbawienia ludzi, również tych, którzy sami Mu urągali, którzy mieli być potępieni za zniewagi wyrządzone Bogu Ojcu czy za nieodpokutowane grzechy. Jezus mówi o swej męce jako nieporównywalnej z inną, nawet z męką potępionych, którzy są stworzeniami upadłymi. Jedynie męka Chrystusa jest w stanie wynagrodzić za zniewagi wyrządzone Ojcu²⁰. Ten obraz cierpienia Chrystusa w Ogrójcu jest dla nas nieznanym, dlatego w wizji s. Leonii poznajemy jego szczegóły, a spojrzenie na mękę Chrystusa ma nam pokazać jej wartość wynagradzającą, ekspiacyjną wobec tych, którzy do niej się przyczynili.

Inny obraz widziany przez s. Leonię zapisany na stronach 156–157 rękopisu, to krótszy fragment opisujący obraz rany w boku Jezusowym, z wychodzącą ze środka gałązką okrytą kolcami i zakończoną bukietem białych róż. Symbolika tego obrazu mówi o łaskach wychodzących z rany Jezusa, które są owocem cierpienia i bólu:

Te róże są symbolem łask, jakie zlewam na twoją duszę. Patrz, ku tobie wychylam biały kwiat, a w Sercu moim tkwi gałązka okryta kolcami, bo łaski, których ci udzielam, wysłużyłem dla ciebie bólem i cierpieniem. Złącz swoją lilię z moją różą. Nabierze ona w ten sposób tym większej jasności²¹.

Dalej s. Leonia słyszy głos Ojca, który tłumaczy jej powód cierpienia Syna. Słowo to potwierdza wcześniejsze słowa Jezusa: rany Syna są tak liczne, gdyż miłość Boga została zraniona licznymi grzechami ludzkimi, wzgardzona i odrzucona została miłość Ojca, który nie mógł cierpieć jako Bóg, ale za to cierpiał jako

¹⁹ Tamże, s. 139–141.

²⁰ Por. tamże, s. 140–141.

²¹ Por. tamże, s. 152.

człowiek, jako Syn, który wziął na siebie dobrowolnie wszystkie te rany zadane Bożej miłości. Jednak przez te rany ludzie mają dostęp do zbawienia, przez rany Jezusa dusze poznają jak są kochane przez Boga²².

Na stronie 165. rękopisu s. Leonia opisuje ponownie wizję rozpalonego serca, które jest umieszczone na krzyżu. Płomienie jakie wychodzą z serca są symbolem miłości, przebaczenia i miłosierdzia. Ból jaki Jezus znosił, był przez niego odczuwany od początku, czyli od momentu wcielenia, bo On z miłości do drugiego człowieka stał się człowiekiem. Tym bardziej odczuwał ból serca podobny do bólu z pochodzącego z przebicia włócznią, gdy ludzie tę miłość odrzucili. Tę ranę w sercu Jezus nosił w sobie od początku, gdyż od początku Jezus stanął wobec odrzucenia miłości Bożej:

Włócznia Longina dotknęła i przeszła moje Serce dopiero po mojej śmierci, ale ból tego przeszycia cierpiałem od pierwszej chwili mego wcielenia. Człowiekiem stałem się z miłości. Przyszedłem na ziemię oznajmić ludziom dobrą nowinę, przyszedłem im powiedzieć, że Bóg żywi dla nich miłość, przebaczenie, i miłosierdzie. A ludzie Mnie odepchnęli, nie przyjęli. Serce moje ścisnęło się wówczas bólem takim, jak sprawia przebicie Serca²³.

W tym sercu widoczny jest kolec wbity w miejsce po włóczni, symbolizujący obojętność dusz wybranych, czyli zakonnych. Słowa Jezusa skierowane do s. Leonii są zachętą do gorliwości w znoszeniu ofiary, przynoszeniu ulgi w cierpieniu Jezusa oraz dźwiganium Krzyża, ale i upomnieniem tych, którzy są w sposób szczególny wybrani przez Boga, czyli osób zakonnych, a stają się obojętni i odrzucają Jego Miłość.

Gdy w życiu s. Leonii pojawia się nieuleczalna choroba, jest ona odbierana przez siostrę jako dar od Jezusa, gdyż On pragnie w ten sposób przeprowadzić ją do wieczności. Na stronie 236. rękopisu Jezus mówi siostrze o przygotowanym dla niej krzyżu, który pragnie ją obdarzyć, a jest on aktem upokorzenia, ofiary, ale i źródłem uszczęśliwienia²⁴. Kolejna wizja serca Jezusowego pojawiła się na drugi dzień po uroczystości Bożego Ciała, 12.06.1936 roku (strona 242. rękopisu). Pan Jezus pokazał swe serce otoczone cierniem utworzonym z naczyń krwionośnych, które mocno je ścisnęły aż do bólu. Jezus wyjaśnia ten obraz odnosząc się do każdej duszy, z którą On jest mocno związany naczyniami krwionośnymi dostarczającymi życiodajnej krwi, a tym samym boskiego życia. Jeśli człowiek przez grzech zrywa te więzy, to przerywa się „żywy organ Mistycznego Ciała”²⁵ i sprawia ból Jezusowi, gdyż naczynia zerwane powracają do serca, mocno je otaczając, jak cierń kołący, aż do bólu równego bólowi przy konaniu:

²² Tamże, s. 152-153.

²³ Tamże, s. 159.

²⁴ Por. tamże, s. 211.

²⁵ Tamże, s. 215.

Z każdą duszą łączy Mnie osobny żywy węzeł. Jest to jakby osobne naczynie krwionośne, za pomocą którego dopływa moja Krew, a z nią Boskie życie, które dusze ożywia. Każda dusza ma w moim Sercu osobne źródło do niej należące, może zeń czerpać, ile chce. Skoro jednak dusza popętnia grzech ciężki, zrywa się to naczynie krwionośne, przerywa się żywy organ mego mistycznego Ciała, a to sprawia memu Sercu ból równy konaniu. To naczynie krwionośne wraca do Mnie, oplata Mi serce, ścisną je jak cierń kolący. Popatrz ile tych koleców, jak one boleśnie ranią mi serce. Moja dziecińco, każdy organizm zraniony cierpi. Im boleśniejsza rana, tym sroższy ból a każdy grzech ciężki zadaje Mi ból śmiertelny²⁶.

Serce otoczone naczyniami krwionośnymi symbolizuje Mistyczne Ciało Chrystusa, a w nim umieszczony jest cały Kościół, jego hierarchia, Matka Niepokalana, Piotr, inni święci, zaś im dalej od serca, tym dusze są bardziej oziębłe i letnie. Taki obraz Mistycznego Ciała przypomina nam schemat Kościoła, przedstawiony przez ojców soborowych w nauczaniu ostatniego Soboru²⁷, w którym to obrazie, według wizji s. Leonii, osoby będące w centrum Kościoła są najbliższe Chrystusa, zaś ci najbardziej oddaleni w łatwy sposób mogą zerwać więzy z Chrystusem.

Siostra Leonia często doznaje spotkań z Chrystusem podczas nabożeństwa Drogi Krzyżowej. Do wizji dochodzi już podczas odprawiania pierwszej stacji, w której Jezus ukazuje się wewnątrz jako rzeczywisty, realny w swoim cierpieniu. Jezus zachęcając do tego nabożeństwa pasyjnego tłumaczy ściśle powiązanie swej męki z niemowlęctwem, gdyż ono jest „streszczeniem (...) męki”²⁸. Jezus poucza, iż każda najmniejsza dusza, dusza niemowlęcia musi zrozumieć tajemnicę Krzyża, gdyż jest to wąska droga do zrozumienia życia wewnętrznego, przeznaczona dla „najmniejszych”. W kolejnym dniu przy odprawianiu pierwszej stacji Jezus pokazuje się mistyczce jeszcze wyraźniej, jako cichy niewolnik, stojący z pokorą przed Piłatem. S. Leonia zastanawia się nad tą tajemnicą, a w odpowiedzi słyszy pouczenie, że Jezus czyni to z miłości do niej. Przy piątej stacji słyszy zachętę Jezusa do przyjmowania Komunii świętej przez czyste dusze, gdyż w takich duszach On osusza swą krew, pot, łzy i zostawia w nich Boskie rysy²⁹. W ostatniej stacji s. Leonia doświadcza wizji swego przeznaczenia: Jezus pokazuje jej obraz nie grobu, ale krzyża, na którym umieszczona jest cierniowa korona, włócznia i gwoździe, które to narzędzia męki czekają na tę oblubienicę³⁰. Jest to zapowiedź swegoistego czyśćca, który osiąga swój kres na krzyżu.

Na stronie 255. rękopisu znajduje się krótki obraz krzyża, oplecionego wieńcem płomieni, krzyż jest w płomieniach, ale sam nie płonie. Pan Jezus tłumaczył,

²⁶ Tamże.

²⁷ Zestaw kręgów dalszych i bliższych centrum; Por. KK 14-16.

²⁸ L. NASTAŁ, *Uwierzyłam miłości...*, dz. cyt., s. 221.

²⁹ Por. tamże, s. 222.

³⁰ Por. tamże.

że krzyż nie płonie, ponieważ płomienie wyrażają miłość całkowicie obejmującą i spalającą duszę, skoro ona wstępuje na krzyż:

Płomienie palą to, co się na ołtarz ofiarny przyniesie, ale krzyż zostaje cały. Gdy wstąpisz ostatecznie na krzyż, by na nim umrzeć, płomienie obejmą cię całkowicie. Miłość płomienna wyniszczy cię do ostatka³¹.

Taka wizja mistyczna ma z pewnością wyrażać całkowite poddanie się duszy zakonnej na całopalną ofiarę Bogu przez poświęcenie również w podjęciu i dźwiganii krzyża.

Począwszy od strony 255. rękopisu znajdujemy szeroki opis relacji s. Leonii z przeprowadzanej przez nią Drogi Krzyżowej, podczas której czuje ona słabość i niechęć, wydaje się jej, że jest to wręcz męczeństwo. Dopiero przy dziesiątej stacji przychodzi skupienie i ulga, pojawiają się pytania skierowane do Jezusa na temat jego ogołocenia i poniżenia. Pan Jezus podaje siostrze opis okrutnego traktowania jego osoby przez oprawców: całe jego ciało było cierpiące, biczowane aż do kości, oprawcy z szatańskim zawzięciem znęcają się nad ciałem Jezusa. Pan Jezus poucza siostrę, iż powodem przyzwolenia na takie upokorzenie była miłość do ludzi, aby jego rany, cierpienie, uniżenie przemawiały po jego śmierci o wielkiej miłości Bożej wobec wszystkich stworzeń:

Gdy usta moje po skonaniu na krzyżu zamilkną, mówiły moje rany o tym, jak głęboka i szeroka jest miłość moja dla stworzeń. Gdyby tylko rany rąk i nóg były odkryte, zapomnieliby ludzie o tym, że cierpiałem za nich na całym ciełe tak, że od stopy nogi aż do wierzchołka Głowy nie było u Mnie ani jednego miejsca zdrowego. Oprawcy, którzy Mnie biczowali, nie czynili tego dla zabawy, ale dla pieniędzy, których się spodziewali od starszyny żydowskiego. Nadto byli podjudzani przez szatana, który ich doprowadzał do okrucieństwa. Widziałas kiedy ubogiego, którego szaty były tak poszarpane, że za wiatru powiewem odsłaniało się ciało jego? Otóż tak było poszarpane moje najświętsze ciało, że poprzez strzępy skóry widać było kości. Ja zezwoliłem na to dlatego, bo kocham ludzi i chciałem, by ludzie o tym wiedzieli. Zezwoliłem także na zdarcie mojej sukni dlatego, bo chciałem ludziom oddać szatę, którą nosiłem, by ziemia mogła nią przykryć nagość swoją³².

Samo ogołocenie Jezusa miało być też pouczeniem dla tych, którzy bogacą się ponad miarę, zaś dla osób żyjących radami ewangelicznymi, by pragnęły wyrzeczenia i ubóstwa. W końcu przy ostatniej stacji s. Leonia odczuła żar miłości ze strony Oblubieńca. To dotknięcie miłości jest owocem odprawiania Drogi Krzyżowej, a dla Jezusa rozważanie Jego męki jest bardzo miłe. Mówi do niej jak kochający Oblubieniec:

Wchodzę do serca twego, by w nim spocząć po trudach krzyżowych, ale niech to serce będzie dla Mnie ogrodem kwiatowym – jest ono tym przez miłość.

³¹ Tamże, s. 224.

³² Tamże, s. 224–225.

*Dziś już do pustego i zimnego grobu serc nie chcę wchodzić, bo więcej nie umieram – śmierć już nie ma nade Mną panowania*³³.

W krótszym zeszycie II, znajdujemy kolejne fragmenty opisujące mękę Chrystusa. Pod datą 6 sierpnia 1936 r. na stronach 5-8. rękopisu jest zanotowane, że Jezusa objawił się jako skrepowany Król, sądzony przez oprawców (zwłaszcza przez Piłata) i odrzucony przez swój naród. Pan Jezus mówiąc o swej zniewadze i upokorzeniu poucza o spowiedzi, tj. o sakramencie, który może uwolnić Go z krępujących więzów. On sam zaś pragnie przez to wyjednać grzesznikom łaskę dobrej spowiedzi, a przez swe milczenie wynagrodzić Ojcu za milczenie w sakramencie pojednania. Pęta zdjęte z Jego dłoni stają się złotym naszyjnikiem, nakładanym na szyje osób pobożnych. Pan Jezus rozwija temat spowiedzi i mówi o pokucie, która jest niejako chłostą, ale i zadośćuczynieniem. Sakrament ten jest znakiem miłości, gdyż Jezus osądza w nim duszę, jest to sąd miłości i przebaczenia. Na koniec Jezus zachęca siostrę do ofiarowywania pierwszej stacji Drogi Krzyżowej za kapłanów, penitentów oraz na przebłaganie za świętokradzkie spowiedzi, które zasmucają serce Jezusowe³⁴. Zaraz po tym fragmencie następuje opis kolejnego obrazu pasji Jezusa. Podczas odprawianej Nowenny do Serca Jezusa pojawia się obraz Jezusa rozpiętego na zielonym drzewie, a krew obficie wylewa się z głowy cierpiącego Zbawiciela. Siostra Leonia słyszy w duszy słaby głos Jezusa cierpiącego i wyjaśnienie tego obrazu³⁵: jest to obraz rozrastającego się drzewa, z którego wykonano krzyż i w cieniu którego się modlił Jezus, a z drugiej strony mówi o symbolicznym rozrastającym się swymi konarami drzewa jako Swego Ciała – Kościoła, rozszerzającego się na cały świat. Ono wydaje cień, ochłodę, soki i owoce, dające życie wieczne. Ciało Chrystusa wiszące na krzyżu wydaje drogocenną Krew na odkupienie świata, zaś części drzewa krzyżowego zostaną zebrane i drzewo zostanie zasadzone w niebie jako „drzewo żywota”, to drzewo przypomina o tych, którzy cierpienia swe składali na krzyżu. Jezus mówi o nowym drzewie jako przeciwstawienie do „drzewa wiadomości” z raju. Dusze będą się radować w niebie na widok tego drzewa „krzyżowego”. To konfrontacja dwóch rodzajów drzew ma swoje konsekwencje w teologii odkupienia: zło pochodzi od drzewa rajskiego, ale naprawa tego zła dokonuje się na drzewie krzyża, na którym został zawieszony Zbawiciel. Jedno daje śmierć, drugie przynosi życie; jedno jest przyczyną potępienia, drugie zaś jest narzędziem usprawiedliwienia; jedno drzewo było żywe, a przyniosło śmierć, drugie zaś było martwe a przyniosło życie³⁶. Drzewo Krzyża przeciwstawione jest drzewu, na którym dokonał się akt nieposłuszeństwa Bogu.

Pod datą 9 lipca 1936 roku (strona 11. rękopisu), siostra opisuje doznania Jezusowego cierpienia, bólu fizycznego jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkie.

³³ Tamże, s. 225.

³⁴ Tamże, s. 232-233.

³⁵ Tamże, s. 234.

³⁶ Por. K. BERGER, *Po co Jezus umarł na Krzyżu?*, „W drodze”, Poznań 2004, s. 144.

Ten ból był odczuwany zwłaszcza wtedy, gdy Jezusowi wtlaczano na ramiona ciężki krzyż, rany na ramionach były poszarpane, ociekające krwią i wyrażały ciężar grzechu ludzkiego³⁷. Grzech ciężki popełniony przez człowieka odbiera świeżość, uśmiech, radość i pokój serca, a wszystkie udręki Jezus przyjmuje i znosi dla zbawienia zatwardziałyh grzeszników. W wypowiedzi tej znowu pojawia się koncepcja odkupienia win, jako zadośćuczynienie Bogu za wyrządzone zniewagi. Siostra Leonia w duchu Jezusa biorącego na swe ramiona krzyż widzi Jego zmienioną bladą twarz, zakrwawioną, ciało drżące z bólu, jego powolny chód na miejsce ukrzyżowania, pochylenie pod ciężarem drzewa oraz słyszy słowa modlitwy przez Niego wypowiedzianej:

Ojcze, wejrzyj na Serce Twego Syna, na chwałę i zadośćuczynienie, jakie Ci za grzeszników składa, a gdy oni udadzą się do miłosierdzia Twego, racz im łaskawie przebaczyć i odpuścić. Ojcze, zachowaj mój Kościół w świętości prawdy, a wszystkim jego wiernym dzieciom daj szczęście w Twej chwale, przez mękę i śmierć moją³⁸.

Z jednej strony słowa te przypominają modlitwę z Koronki do Miłosierdzia Bożego, a także nawiązują do słów modlitwy wstawienniczej Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy³⁹. Prośba o uświęcenia i zachowanie w prawdzie jest wyraźnym nawiązaniem do prośby skierowanej do Ojca w Modlitwie Arcykapłańskiej. Siostra Leonia widzi również pierwszy upadek Jezusa, gdy drzewo krzyża uderza również o cierniową koronę powodując jeszcze większe krwawienie. Mistyczka przeżywa wewnętrzny ból, pragnie pomóc Zbawicielowi. Po trudnym powstaniu na żądanie oprawców i żołnierzy, Jezus kieruje wzrok na wizjonerkę, tłumaczy jej sens pierwszego upadku: przyczyną są pierwsze grzechy ludzkie, gdy dusza czysta i nieskazitelna jest mieszkaniem Trójcy Przenajświętszej, a potem jednym pchnięciem wyrzuca Jezusa ze swego serca. Pod wpływem tego wypchnięcia Jezus upada na ziemię, doznając wzgardy i odrzucenia. W opustoszałe serce wchodzi zaś szatan. Jezus nie chce jednak zostawiać takiej duszy samej, gdyż miłość nieskończona (miłosierdzie) każe ratować ponownie tę upadłą duszę. To miłość kieruje Go do śmierci, aby ratować duszę ludzką od śmierci, aby ona żyła⁴⁰.

Siostra Leonia słyszy również głos Ojca, który mówi o sobie jako przebaczącym Bogu, który dokonuje tego aktu ze względu na ukrzyżowanego Syna. Słowa te przypominają sens przesłania o Miłosierdziu Bożym:

Przebaczam wszystkim, którzy Mnie o to błagają, w imię mego Syna ukrzyżowanego, spowitego bólem i cierpieniem: Syna, w którym mam upodobanie.

³⁷ Por. L. NASTAŁ, *Uwierzyłam miłości...*, dz. cyt., s. 234-235.

³⁸ Tamże, s. 235-236.

³⁹ Por. J 17-24.

⁴⁰ Por. tamże, s. 236.

Jego życzenie wyrażone na krzyżu staje się u Mnie prawem. Zapisz, że chce, by Mnie ludzkość błagała o przebaczenie w imię ukrzyżowanego Jezusa⁴¹.

W słowach tych kierowanych do mistyczki przejawia się wyraźnie ważny przymiot Boga Ojca, jakim jest miłosierdzie. Choć nie wyrażone wprost, to jednak podobnie jak w Dzienniczku s. Faustyny, związane jest z tajemnicą odkupienia i zbawczej męki Chrystusa.

Na stronie 29. rękopisu mowa jest o czwartej stacji drogi krzyżowej. Pan Jezus odkrywa swe uczucia wobec swej Matki i równocześnie poddaje siostrę próbie: tak jakby ona sama została wydalona ze zgromadzenia, posadzona o zbrodnie, wyśmiewana i prowadzona na szubienicę oraz jakby w tym samym czasie ujrzała swoją bolejącą matkę. Uczucia jakie się pojawiają w sercu Jezusa są przejmujące, jak gdyby Syn chciałby się wytłumaczyć Matce, powiedzieć o swej niewinności i pocieszyć Jej przebite mieczem boleści serce. Cierpienia Matki przyniosły Jezusowi nowe cierpienia, ale i pokrzepienie z powodu piękna i czystości Jej duszy⁴². Kolejny etap to spotkanie z Cyrenejczykiem, który, jak czytamy w Dzienniku s. Leonii, tylko przez krótki czas pomógł nieść krzyż Jezusa. Krzyż okazał się za ciężki dla pracownika rolnego, który jak każdy inny człowiek mógł nieść jedynie swój osobisty krzyż. Stacja z Weroniką była podobna: niewiasta nie przynosi ulgi Chrystusowi, a jedynie okazuje akt miłości. Boskie odbicie na chustce było oddaniem boskiej mocy niewieście, odpłatą za gest miłości⁴³. Te poszczególne opisy wybranych stacji drogi krzyżowej są okazją do wyjaśniania siostrze Leonii szczegółów z męki Chrystusa, a przy okazji katechezą wyjaśniającą sens Jego cierpienia i postawy osób mu towarzyszących, ich postawę współcierpienia i współodczuwania.

Kolejny opis drogi krzyżowej widnieje pod datą 30 i 31 lipca 1936 roku (strony 35-46 rękopisu) i są częściowym powtórzeniem wizji z poprzedniego dnia: pojawia się opis spotkania Jezusa z Matką, spotkanie Jezusa z Weroniką w siódmej stacji, bolesne upadki Jezusa, spotkanie z niewiastami i ich pocieszanie. Dopowiedziane są również słowa pouczenia odnoszące się do poszczególnych wydarzeń męki Jezusowej. W siódmej stacji Drogi Krzyżowej Weronika ociera twarz Jezusowi, jednak krew ponownie zalewa twarz i oczy Jezusa, który widzi dusze grzeszne, płonące nienawiścią, ulegające grzechowi zmysłowości, złości, pychy i wzgardy wobec serca Jezusowego. Przez te grzechy Jezus nie widzi drogi, którą ma iść, a Jego oczy są zasłonięte. Dlatego upada w błoto pod ciężarem krzyża, staje się jak robak w ziemi, zrównuje się z ludźmi przez ten upadek, ale pragnie podać dłoń upadającej ludzkości, aby ją podźwignąć z grzechów. Jezus poucza o grzechach osób nieletnich, o grzechach młodości osób z rozwiniętą

⁴¹ Tamże, s. 237.

⁴² Por. tamże, s. 241.

⁴³ Por. tamże, s. 242.

przedwcześnie świadomością⁴⁴. Kolejny obraz to spotkanie z niewiastami i ich pocieszanie. On sam jest źródłem pocieszenia i ulgi w cierpieniu nie tylko dla obecnych na drodze kobiet, ale dla wszystkich szukających pocieszenia. Siostra Leonia pragnie pocieszać samego Jezusa i ten akt jest miły Jezusowi, dlatego zachęca ją do pocieszania przez modlitwę za kapłanów i Kościół, wynagradzając za obojętnych katolików i przez postawę dziękczynienia za łaski jakich On udziela całemu światu, Swej Matce i świętym w niebie. Siostra zachęcana jest także do pocieszania Jezusa przez swe umartwienia - nawet najmniejsze ofiary - przez pokorne i ufne uniżenie oraz przez stałą obecność przy Nim:

Pocieszaj Mnie miłością ofiarną, czystą, delikatną; miłością, która się nie cofa przed niczym - gotowa na wszystko: idzie, gdzie Jezus każe; czyni, czego Jezus żąda. Pocieszaj mnie dziecięcą, niezachwianą ufnością. Od ciebie przede wszystkim domagam się ufności, bo szatan usiłuje ją zachwiać w sercu twoim⁴⁵.

Kolejne doświadczenie mistyczne w tym samym ciągu dni lipcowych odbywa się podczas adoracji Najświętszego Sakramentu: Jezus zaprasza siostrę Leonię do kontynuowania rozważania drogi krzyżowej. Przedstawia jej obraz trzeciego upadku, najbardziej bolesnego, gdy jest wtedy wyczerpany fizycznie, zmęczony, a krzyż dźwigany przysparza ogromnego bólu. Pouczenie Jezusa jest następujące: zamiast miłości i wzruszenia ze strony ludzi świadomych swego powołania (np. teologów), spotyka go ból z powodu popełnianych grzechów z pełną świadomością, wyrachowaniem, rozmysłem, co pociąga za sobą odrywanie od Kościoła i odciąganie tysięcy innych. Dlatego ten trzeci upadek jest tak upokarzający. Jezus cierpi za przemyślane zbrodnie, grzechy zmysłowości, grzechy nawet ludzi starych i czekających już na śmierć. Z upadku budzi Jezusa uderzenie przez żołdaka, który zadaje ból prosto w serce. Mistrz pragnie cierpienia i śmierci na krzyżu, aby ratować i zbawić tych, którzy spotkali Go na swej drodze⁴⁶. Siostra Leonia słysząc pouczenie, pragnie wspomóc Jezusa, podtrzymać Jego krzyż, ale taka pomoc okazuje się jedynie obecnością z własnymi grzechami, słabościami, które obarczają krzyż jeszcze większym ciężarem. Jezus poucza ją słowami:

Lecz matka z tego (jest) zadowolona, bo wie, że maleństwo pragnie jej ulgę przynieść. I twoje pragnienia są miłe memu Bożemu Sercu⁴⁷.

Nic nie można dodać do męki Jezusa poza swoim krzyżem, współczuciem, bólem serca, żalem za swoje grzechy i grzechy całego świata.

Po ujrzeniu piękna oblicza Jezusa w stroju króla, które nastąpiło podczas adoracji (strona 34. rękopisu), następuje kolejny opis męki i jest to już sam akt ukrzyżowania. Siostra słyszy uderzenia młota, a przy tym widzi z przebijanej dłoni

⁴⁴ Por. tamże, s. 243-244.

⁴⁵ Tamże, s. 245nn.

⁴⁶ Por. tamże, s. 246.

⁴⁷ Tamże, s. 246.

krw tryskającą na twarz i ręce oprawcy. Ciało Zbawiciela jest jak martwe, oczy są przymknięte, a twarz skrzywiona z bólu, zsiniała, pocięta, zalana krwią ciekącą z ran cierniowej korony, pełna sińców, na policzkach pozostała ziemia nasiąknięta krwią po upadkach. Siostra widząc wewnątrz ten obraz przedstawiający Jezusa krzyżowanego była bardzo wzruszona, przeżywała głęboko Jego cierpienie aż do łez, które pojawiły się po dialogu z Jezusem. Pragnie ona pomóc Jezusowi, podnieść najświętszą głowę i wyjąć z niej kolce, lecz Ten ją powstrzymuje. Płacz siostry jako zewnętrzny przejaw przeżyć mistycznych był widoczny też dla innych osób przebywających w kaplicy, dlatego siostry w modlitwie proszą o łaskę jej zewnętrznego uspokojenia⁴⁸. Jeszcze następnego dnia podczas adoracji wizjonerka tak mocno wspomina odcisnięty wcześniej obraz męki Chrystusa w jej wyobraźni i pamięci, że powoduje wyrzuty sumienia: On jest tak bardzo cierpiący a samą siebie nazywa „figurką teatralną” odpoczywającą na wygodnym posłaniu⁴⁹. Wizje siostry Leonii uzewnętrzniają się więc jedynie przez jej zachowanie: wzruszenia, płacz, modlitwę albo radość i uśmiech. Jest to przykład mistyki przeżyciowej, której w tym przypadku przedmiotem jest męka Chrystusa. Przeżycia scen opisanych na 34. stronie rękopisu mogą przypominać sposób modlitwy ignacjańskiej, nazywaną kontemplacją ewangeliczną, podczas której korzysta się z daru wyobraźni przy użyciu zmysłów ludzkich a osoba modląca stara się być obecną w danej scenie wyjętej z Ewangelii - w tym przypadku w męce Pańskiej. Jednakże różnicą jest to, iż przeżycia mistyczne siostry Leonii są darem łaski, mają raczej charakter kontemplacji wlanej, biernej, czyli otrzymanej od Boga, a nie jest wypracowanym sposobem modlitwy myślniej. Tę opinię potwierdza w swym artykule o. C. Niezgoda, który sugeruje, że w przypadku kontemplacji zachodzi zawsze problem proporcji pomiędzy czynnikiem ludzkim a czynnikiem boskim. Przeżycia s. Leonii wskazują jednakże na charakter kontemplacji, w której wyraźna jest przewaga łaski nad działaniem ludzkim i staje się wewnętrznym doświadczeniem duszy⁵⁰.

Pod datą 8 sierpnia 1936 roku widnieje wpis siostry o odprawianej drodze krzyżowej i o największej łasce, jaką Jezus jej wtedy udzielił: mogła wewnętrznie ujrzeć cierpiącego Chrystusa przybijanego do krzyża. Widziała Jego otwarte rany, sączącą krew i bezmierną boleść, co wzbudziło w niej tak silne uczucie miłości, że spontanicznie złożyła Bogu przyrzeczenie o swym oddaniu przez całe życie i całą wieczność⁵¹.

Ostatnie fragmenty o tematyce pasyjnej znajdujemy dopiero w zeszyty VI. W okresie Bożego Narodzenia (strona 49. rękopisu), siostra Leonia odprawiając

⁴⁸ Por. tamże, s. 267-268.

⁴⁹ Por. tamże, s. 268.

⁵⁰ Por. C. NIEZGODA, *Duchowość s. Leonii Marii Nastal (1903-1940)*, w: *Chrześcijaństwo*, t. 12, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1984, s. 209.

⁵¹ Por. tamże, s. 272-273.

drogę krzyżową słyzy głos Jezusa, który przypomina jej o postawie duchowego niemowlęstwa, a jednocześnie mówi o krzyżu, który należy przyjąć. Jezus poucza, iż w swym niemowlęstwie miał krzyż przed swymi oczami, nosił go w swym sercu - niemowlęce oczy Jezusa to oczy patrzące z krzyża. Jezus łączy ideę niemowlęstwa z krzyżem:

W Niemowlęciu uwielbiaj Ukrzyżowanego, w Ukrzyżowanym kochaj Niemowlę Boże. Ja zawsze z miłością przyjmę twoje uwielbienia. Duszom, które z pokorną miłością będą rozważać tajemnice mego niemowlęstwa - moje unicestwienie aż do tego stopnia doprowadzone, że dobrowolnie przyjąłem na siebie stan niemowlęstwa - udzielię daru czystości serca⁵².

W miesiąc potem, 8 lutego 1937 roku, w ostatnich dniach karnawału, siostra odprawiając drogę krzyżową, zatrzymuje się przy dziesiątej stacji, w której Jezus daje jej poznać upokorzenie i ból przy odzieraniu z szat ciała. Jezus dokładnie opisuje cierpienie z tego powodu: jest to nagłe, brutalne odrywanie szat z ciała zakrwawionego, z przyschniętych ran, ze śladów pozostałych po niesieniu krzyża na ramionach i dłoniach oraz po sznurach. Widać też bladość twarzy Jezusa, drżenie ciała z zadawanego bólu, rany i krew stanowią niejako okrycie obnażonego Zbawiciela. Pan Jezus nawiązuje do obchodzonych dni karnawału - wspomina o grzechach jakich dopuszczają się w tych dniach ludzie, nazwani „rozpustnikami zamaskowanymi”:

Zdzierano szaty gwałtem, brutalnie, a Ja drżałem z bólu, podczas gdy krew popłynęła obficie z tysięcy ran. Rany i krew - to było moje nakrycie w owej chwili obnażenia. Czy wiesz dlaczego dzisiaj mówię ci o tym? Dziś i jutro - ostatnie dni karnawału. Nie chcę ci mówić o tym, jakich grzechów dopuszczają się rozpustnicy zamaskowani; lepiej, że nie wiesz o tym, ale zapisz, że Boga maska nie oszuka, że on bada skrytości serca, że patrzy w głębinę dusz. (...) Napisz jednak, również na pociechę dusz nawracających się, że moje rany pokryją ich winy, moja Krew oczyści ich plamy, byle tylko z pokorną ufnością wyznały swoje przewinienia w sakramencie pokuty⁵³.

Bóg patrzy we wnętrze człowieka, nic przez Nim się nie ukryje. Dlatego Jezus zachęca mistyczkę do ofiarowania Ojcu ran Jezusowych dla przebłagania majestatu Bożego znieważonego wspomnianymi grzechami. Przypomina nam ta zachęta wezwanie z *Koronki do Miłosierdzia Bożego*, którą w tym samym czasie otrzymała siostra Faustyna Kowalska, a jeszcze bardziej koronkę do *Najświętszych Ran Pana Jezusa* otrzymaną w swych wizjach przez siostrę wizytkę M. Marię Chambon w latach siedemdziesiątych XIX wieku⁵⁴. Pan Jezus uzasadnia tę zachęte tym, iż Krew i rany jego „pokrywają” winy i grzechy ludzkie, zwłaszcza tych osób,

⁵² Tamże, s. 346.

⁵³ Tamże, s. 347.

⁵⁴ *Ojcie Przedwieczny, ofiaruję Ci Rany Pana Naszego Jezusa Chrystusa na uleczenie ran dusz...*, por. tamże, s. 347.

które nawracają się i wyznają swe winy w sakramencie pokuty. Z drugiej strony Jezus znosi ból z powodu zatwardziałości tych osób, które trwają zawzięcie w grzechu niewiary, złości i zmysłowości⁵⁵. Jezus nazywa wszystkich dziećmi, traktuje je jak kochający i przebaczący rodzic, który zaślepione dzieci pragnie przyciągnąć do swego Serca⁵⁶.

Ostatni fragment wyróżniający się charakterem pasyjnym, jaki można znaleźć w tekstach *Dziennika duchowego* „Uwierzyłam miłości” s. Leonii Nastał, umieszczony jest na stronach osiemdziesiątych rękopisu i jest to już opis śmierci, pogrzebu Jezusa, z towarzyszącymi uczniami przy tych obrządkach. Mistyczka widzi wewnątrz scenę zdjęcia ciała Mistrza z Nazaretu, oplakiwanie i całowanie ran przez uczniów (np. Piotra, Jana i innych, którzy jednak powrócili) oraz odprowadzenie do grobu. Jezus mówi o „adoratorach” martwego ciała, Jego ran, jako przyszłych świadkach swego Zmartwychwstania, wspomina zwłaszcza postawę niedowierzającego Tomasza:

*Trzeba było (...) by ci, którzy mieli głosić mękę i śmierć moją, widzieli Mnie umarłego, by mogli później dać świadectwo prawdzie, a także by większa była ich radość i szczęście, gdy Mnie ujrzeli zmartwychwstałego*⁵⁷.

W treści całego *Dziennika* siostry Leonii Nastał znajdujemy również krótkie nawiązania do męki Chrystusa, do Jego bolejącego serca, jednak są to na tyle krótkie fragmenty wpisane w szerszy kontekst dłuższej wypowiedzi S. Leonii, iż nie przedstawiamy ich w tym artykule.

Jak wspomniano już wyżej, opis Męki Chrystusa jest często wyobrażeniem dosłownym, przedstawieniem sobie danej sceny podobnie jak to jest w kontemplacji ewangelicznej św. Ignacego Loyoli. Osoba rozmyślająca nad tajemnicą męki, stosuje pewne elementy wyobrazeniowe, a także zmysłów (np. powonienia, wzroku, czucia, słuchu) do przedstawienia danej sceny męki. Niektóre opisy męki z *Dziennika* s. Leonii Nastał mogą przypominać właśnie taką modlitwę i jest to zrozumiałe, tym bardziej, że duchowość jej zgromadzenia zbliżona jest do duchowości ignacjańskiej. S. Leonia korzysta z duchowości św. Ignacego z racji bliskości obu domów zakonnych w Starej Wsi oraz głosi ignacjańskie hasło: *na większą chwałę Bożą*⁵⁸. Siostra jeszcze jako świecka dziewczyna, Maria, należała do Sodalitki Mariańskiej, w której była sekretarką a potem prezeską Sodalitki. Prowadziła nawet jej Kronikę⁵⁹, a więc z pewnością już wcześniej poznała duchowość ignacjańską, a później jako zakonnica korzystała również z posługi sakramentalnej jezuitów ze Starej Wsi.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. tamże, s. 357 [s. 81-82 rękopisu].

⁵⁸ Takie zawołanie posiada dębicka gałąź tego Zgromadzenia. W *Dzienniku* w tytule każdego Zeszytu zawarty jest skrót: AMDG tzn. *Ad maiorem Dei Gloriam*.

⁵⁹ Por. E.M. KARAŚ, *S. Maria Leona Nastałówna (1903-1940)*, w: *Chrześcijaństwo*, t. 4, dz. cyt., s. 440. 443.

Zauważyć można, że opisy poszczególnych scen z pasji Jezusa są ułożone w zeszytach chronologicznie, to znaczy według kolejnych wydarzeń znanych z kart Ewangelii. Nie jest to chronologia dokładna, ale śledząc nabożeństwo drogi krzyżowej, w wizjach s. Leonii da się zauważyć uporządkowanie według poszczególnych stacji, poczynając od pierwszych stacji a kończąc na pogrzebaniu Jezusa. Zeszyty zostały ułożone i ponumerowane przez archiwistkę w latach sześćdziesiątych (zeszyty I do VIII), w których zaznaczona jest oddzielna numeracja i obejmują one wspomnienia siostry z lat 1934-1939, ułożone prawdopodobnie według rozwoju wewnętrznego mistyczki.

Opis męki przedstawiony w *Dzienniku duchowym* s. Leonii Nastał jest właściwą relacją samego Jezusa, Jego pouczeniem, odnoszącym się do życia zakonnego samej siostry, innych osób zakonnych i kapłanów, a także ogółu ludzi. Pouczenia te są komentarzem wydarzeń z pasji Chrystusa i dotyczą zwłaszcza pierwszych etapów rozwoju życia wewnętrznego tej mistyczki. W ostatnich Zeszytach opisy męki występują już sporadycznie, gdyż wypełniane są głównie przecuciem mistycznym i pogłębiającą się relacją mistyczki z Bogiem, mistycznym doświadczeniem Boga, a wręcz opisem syntezy zjednoczenia z Bogiem⁶⁰. Wizje pasyjne umieszczone w pierwszych zeszytach mają na celu niejako oczyszczenie duszy siostry, przeprowadzenie jej przez etap doświadczenia i próby. Duchowość pasyjna wyrażająca się w tychże opisach ma charakter współczucia dla cierpiącego Zbawiciela, ale także charakter wynagrodzenia i ekspiacji za grzechy ludzi. Zauważalne jest tu podobieństwo tego rodzaju duchowości pasyjnej do treści objawień jakie otrzymała św. Małgorzata Maria Alacoque, gdyż słowa Jezusa są skargą na niewdzięczność ludzi (także konsekrowanych) i wezwaniem do większej miłości i ofiarności, do odwzajemnienia Jezusowi za Jego ofiarę, do wynagrodzenia za oziębłość ludzi i zniewagi wyrządzone Bogu⁶¹. Męka Jezusowa jest przedstawiona jako zapłata, wynagrodzenie Ojcu za zniewagi ludzkie, jakie uczyniono przez grzechy. Jest to przedmiotem obłacyjnej teologii męki i krzyża, zwracającej uwagę na kwestię ofiary dziękczynnej, ekspiacyjnej i błagalnej złożonej dobrowolnie przez Zbawiciela z miłości i posłuszeństwa Ojcu⁶². Takie spojrzenie na mękę Chrystusa jest charakterystyczne przy opisie i badaniu zjawisk ascetyczno-mistycznych.

Sama siostra również doznaje cierpienia, a Jezus zachęca ją do naśladowania oraz do ofiarowania swych cierpień za Kościół, za kapłanów, osoby konsekrowane i wszystkich grzeszników. Jest to cierpienie duchowe. Siostra odczuwa „pociągnięcie” ze strony Jezusa, gdy wewnątrz przeżywa wszelkie wyzbycie się dobra duchowego, tęsknotę za Bogiem, zmęczenie. Cierpienia te porównała do mąk

⁶⁰ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyka przeżyciowa s. Leonii Nastał*, art. cyt., s. 257.

⁶¹ Por. S.T. ZARZYCKI, *Duchowość pasyjna dawniej i dziś*, w: *Roczniki Teologii Duchowości*, t. 3(58), TN KUL, Lublin 2011, s. 154.

⁶² J. KOPEĆ, *Krzyż w Kościele Katolickim*, w: *Krzyż*, Biblioteka Encyklopedii Katolickiej 6, red. E. Kasjaniuk, TN KUL, Instytut Leksykografii, Lublin 2011, s. 22.

czyśćcowych, jednakże przez taki charakter cierpienia, odczuwała przemianę - odrodzenie duchowe w swej duszy⁶³. W swoim życiu zakonnym siostra Leonia pragnęła przyjąć postawę ofiarnej miłości, całkowitego oddania się Bogu. Uznała, że miłość do Boga musi być ofiarna i wymaga wyrzeczeń, stąd jej pragnienie ogołocenia się ze wszystkiego i upodobnienia do Chrystusa cierpiącego⁶⁴. Jest to droga naśladowania Chrystusa w Jego męce, cierpieniu i umieraniu na krzyżu. Mamy tu do czynienia z duchowością pasyjną wyrażoną przez dopełnienie cierpienia Jezusa.

Opisy męki Jezusa przedstawione w wizjach s. Leonii Nastał, w ramach mistyki przeżyciowej, przedstawiają czytelnikowi szczegóły z kolejnych, wybranych etapów męki, a celem jest wzbudzenie pobożności i ducha współczucia, ofiarowania się i pocieszenia. Przekaz słów zapisanych w *Dzienniku duchowym* innym osobom, zapewne w przyszłości je czytającym, ma wartości „dokupienia” dokonanego przez mękę Jezusa Chrystusa na krzyżu. Celem jest również nawrócenie dusz, a zwłaszcza pobudzenie osób zakonnych i kapłanów do większej wierności i gorliwości w realizowaniu swego powołania.

**PASSION UNDERGOING IN MYSTICAL EXPERIENCES OF SERVANT OF GOD LEONIA NASTAŁ
BASED ON THE SPIRITUAL DIARY *I BELIEVED IN LOVE***

SŁOWA KLUCZOWE:

Leonia Nastał, męka Chrystusa, droga krzyżowa, mistyka przeżyciowa, niemowlęstwo duchowe, wynagrodzenie, współcierpienie

KEY WORDS:

Leonia Nastał, passion of Christ, *via Crucis*, experiential mysticism, spiritual infancy, reparation, co-suffering

ABSTRACT:

Mystical experiences are often associated with the practice of everyday life. People who receive the gift of such extraordinary experiences from God combine them with everyday life and then they can be called an experiential mystic. An example would be the experience of the Lord's Passion in the mystical experiences of Sister Leonia Nastał. Based on the entries from her spiritual diary, *I believed in love*, the author indicates that God is not someone distant, but close and present in a life filled with daily duties. A relatively unknown religious sister deserves more attention for the message she received in the interior apparitions. As part of the experiential mysticism, the descriptions of the Passion of Jesus presented in the visions of Sister Leonia Nastał present to the reader details of the successive, selected stages of the Passion, and the aim is to awaken devotion and the spirit of compassion, sacrifice and consolation.

⁶³ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyka przeżyciowa s. Leonii Nastał*, dz. cyt., s. 249.

⁶⁴ Por. B. LIPIAN, *Rys życia...*, dz. cyt., s. 59.



Święty Paweł od Krzyża

JAMES SWEENEY CP

Św. Paweł od Krzyża jako apostoł

Wprowadzenie

Tytuł „mystyk i misjonarz” – to dwie znamienne cechy św. Pawła od Krzyża. Jaki wpływ ma na nas jego teologia? Jak dzisiaj przemawia do nas ów święty? W jaki sposób spuścizna duchowa Pawła i jego charyzmat odnoszą się do współczesnych wyzwań duszpasterstwa? W pierwszej części chcę wypowiedzieć się na temat oryginalności połączenia mistycznego i misyjnego orędzia Pawła. W części drugiej omówię aspekt jego mistycznego wkładu do współczesnej teologii.

1. Mistyk i misjonarz

Paweł przede wszystkim był mistykiem. Jego głębokie mistyczne doświadczenia objawiły się już w latach młodości i trwały do końca jego życia. W tym okresie, jak się zdaje, przeżył „ciemną noc” – takie doświadczenie jakie miała np. Matka Teresa. Sylwetka św. Pawła od Krzyża była niezwykłym połączeniem mistycznej i praktycznej osoby, tak jak np. św. Ignacy Loyola lub św. Teresa z Avila. Podobnie jak u nich, mistyczne doświadczenie było początkiem jego duchowego działania. Paweł „zebrał towarzyszy” (Konstytucje, nr 1) właśnie po to, by rozproszyć na innych to, co przyszło do niego – i przyjdzie do nich – w kontemplacyjnym doświadczeniu. To właśnie misja Pawła zrodzona z kontemplacyjnego doświadczenia stała się przyczynkiem do powołania nowej wspólnoty religijnej.

Widzimy, że mistycyzm i misjonarstwo, idą ramię w ramię w służbie Najwyższemu jaką przyjął św. Paweł od Krzyża. Mistyk miał jeden nadrzędny cel duszpasterski: uczyć ludzi medytacji tajemnicy męki Pańskiej. Innymi słowy, jego

celem było doprowadzenie ludzi do tego samego kontemplacyjnego lub mistycznego wglądu, którego on sam doświadczył.

Ten cel był odpowiedzią Pawła na potrzeby duchowe ówczesnego świata, a jego „analiza społeczna” (jak to teraz nazywamy), była niczym innym jak właśnie „czytaniem znaków czasu”. Takie stanowisko odnajdujemy w dwóch „relacjach” (*Notizie*), które napisał o Zgromadzeniu Pasjonistów, gdzie wdraża pojęcie „zapomnienia pamięci”¹.

Świat wpada w głębokie zapomnienie najgorszych cierpień, których doznał Jezus Chrystus - nasze prawdziwe Dobro, z miłości, podczas gdy pamięć Jego Najświętszej Męki jest praktycznie wymarła u wiernych (Notizia, 1747).

Najskuteczniejszym sposobem nawracania się grzeszników i uświęcania ich dusz jest częste pamiętanie o męce Jezusa Chrystusa, której zapomnienie wywołuje oplakane zło i zaburzenia (Notizia, 1768).

Zapominanie o „pamięci” ma bardzo nowoczesne zabarwienie i zatacza w świadomości coraz większe kręgi. Jest szeroko używane w komentarzach społecznych. Obserwując życie społeczne możemy mówić np. o obsesjach konsumenckich jako formie zapomnienia o prawdziwej jaźni i potrzebie pamięci. Takim przykładem niech będzie np. sylwetka zakupoholiczki, zgłoszonej do terapii Dwunastu Kroków w celu odzyskania autentycznej pamięci. Francuska socjolog religii, Daniëlle Hervieu-Léger postrzega religię jako „łańcuch pamięci”. Twierdzi ona, że współczesne wyzwanie dla religii bierze się z pośpiesznego pędzenia ku przyszłości w szybko zmieniającym się społeczeństwie tak, że obecne doświadczenie jest gwałtownie spychane w przeszłość, gdy jednocześnie przyszłość posuwa się naprzód z coraz większą prędkością, aby pamięć i sens tradycji zostały utracone.

Intuicje mistyczne św. Pawła od Krzyża i jego gorące pragnienie krzewienia postulatu „pamięci”, doskonale wpisują się w potrzeby naszych czasów. Musimy być świadomi „procesu zapominania”, który wkracza nie tylko na teren ówczesnych ontologicznych dociekań, typu: kim jesteśmy my sami? Kim jesteśmy wobec siebie czy wobec tych, których zostawiliśmy, gdy staliśmy się bardziej zamożni? Pytanie o „zapomnienie” ma szerszy kontekst: ile to razy „zapomnieliśmy” o nieznanym pośród nas np. uchodźcy itp. Nasze „zapomnienie” dotyczy także tradycji religijnych i kulturowych, tych rzeczywistości, które nadały kształt naszym społeczeństwom. Ponad wszystko, widoczne zdaje się być „zapomnienie” o przy mierzu miłości, które Pan uczynił z nami.

Potrzeba odczytywania na nowo pojęcia *pamięć*

„Pamiętanie” nie jest kwestią odwoływania się do przeszłości, ani oddawania się do nostalgii. Nie chodzi tylko o „wspomnienia”, bowiem utrzymywanie pa-

¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Religia jako pamięć*, Kraków 2007.

mięci przy życiu utrzymuje podstawową zdolność, która czyni nas takimi, jakimi jesteśmy. Wtedy, kiedy „pamiętamy”, jesteśmy w stanie utrzymać nasze wspólne życie i jego kształt, umiemy łączyć przeszłość z terażniejszością, patrząc w przeszłość. Pamięć jest niezbędna do tego, by nadać sens naszemu życiu. Jesteśmy narracyjnymi stworzeniami, żyjemy według naszej opowieści.

Św. Paweł od Krzyża rozumiał to bardzo dobrze. Zwróćmy uwagę na to, że pamięć o wydarzeniach męki Pańskiej była bardzo żywa w swoim czasie. Pobożność ludowa była pełna obrazów cierpiącego Jezusa i stacji drogi krzyżowej. Opowieści o tych wydarzeniach nie tylko przetrwały, ale miały swoją kontynuację. Paweł widział, że pamięć została pozbawiona prawdziwego znaczenia. To nie była żywa pamięć, a pamięć o żałobie Chrystusa w jej życiodajnej wymowie nie istniała.

W mistycznym doświadczeniu Pawła męka jest dziełem miłości - *najbardziej przytłaczającym znakiem Bożej miłości*. Ukrzyżowany Chrystus w duchowości niniejszego mistyka był „ogromnym morzem miłości”. Dlatego jego misją było odzyskanie tego prawdziwego znaczenia i promowanie żywej pamięci męki wśród wiernych. To był cel jego powołania.

Paweł podkreśla bezpośredni i praktyczny związek między kontemplacyjnym a aktywnym duszpasterstwem. Jego własne mistyczne zanurzenie w męce Jezusa i misja utrzymania żywej pamięci wśród wiernych, były dwiema stronami jednej monety. Takie stanowisko prowadzi nas dzisiaj do samego serca duszpasterstwa. Karl Rahner pisał w ten sposób o „mystyce życia codziennego”. Zdefiniował to w swojej słynnej deklaracji, że *Chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem lub w ogóle nie będzie istniał*². To twierdzenie potwierdza fakt, iż zadzieje się tak, kiedy upadną społeczne i kulturowe filary, które tradycyjnie wspierały wiarę chrześcijańską.

Dzisiaj nie możemy już wątpić w przenikliwy wpływ sekularyzacji, który przewidział Karl Rahner - szczególnie na Zachodzie. Jako chrześcijanie istniejemy obecnie wśród wielkiego pluralizmu wartości i przekonań. Duszpasterska propozycja K. Rahnera polegała na tym, żeby „szukać” głębiej. Duszpasterstwo musi iść głębiej, w pełni wykorzystując mistyczną tradycję. I teraz, o dziwo, jesteśmy świadkami ironicznego zwrotu w kulturze. Ta sama zsekularyzowana kultura, która rezygnuje z religii, zaczyna paradoksalnie skłaniać się ku swoistemu rodzajowi mistycyzmu. Jednak zamiast do religii zwraca się do „duchowości” - tego ostatniego produktu symbiotycznego związku kultury i religii. To szeroko rozpowszechnione zjawisko - znak czasu - musi być dokładnie rozeznane. Może ono być punktem spajającym Ewangelię i kulturę. Obecnie trwają poszukiwania tego wszystkiego, co może odświeżyć ducha ludzkiego w zsekularyzowanej kulturze. Chrześcijański wierzący i agnostyczny „poszukujący” mogą być zjednoczeni w tej

² K. RAHNER, *Theological Investigations*, t. 20, New York-London 1981, s. 149.

samej rzeczywistości, a nawet antagonistyczny ateista może zostać zachęcony do przełączenia się we wspólnych rozważaniach.

Istnieje ryzyko, że dzisiejsi „wojujący” chrześcijanie mogą wybrać po prostu oddzielenie się od kultury jako zdecydowanie niewierzący. Benedykt XVI podkreślił jednak znaczenie „Dziedzińca pogan” – przestrzeni Świątyni, w której Żydzi i poganie mogą się spotkać – obrazu otwartych miejsc kościelnych, w których wierzący mogą rozmawiać z tymi, którzy szukają czegoś, ale nie są gotowi na krok ku wierze³. Podobnie propozycja Jana Pawła II polegała na „nowych areopagach”, sytuacjach spotkania chrześcijan i niewierzących, kiedy można było mówić o „ukrytym Bogu”, tak jak to czynił św. Paweł w Atenach⁴. Papież Franciszek mówi zaś o „chodzeniu na peryferie” – Kościół winien być zawsze gotowy do wyjścia z siebie (poza własne granice), odmawiając bycia „ukrytym” w zakrystii, poszukującym życiodajnego kontaktu z tymi najbardziej od niego oddalonymi, najbardziej zaniedbanymi materialnie i duchowo. Tylko wtedy, gdy sięgamy z misją ku innym, rozwija się nasza duchowość.

Najbardziej spektakularne przykłady rad duszpasterskich u św. Pawła od Krzyża:

- ♦ przenikliwy wgląd w problem alienacji (braku kontaktu) z głęboką pamięcią podtrzymującą życie i wiarę;
- ♦ strategiczne podejście do duszpasterstwa, skupione na różnorodnym charakterze ludzkiego zapomnienia;
- ♦ proste, jasne lekarstwo w medytacji nad męką;
- ♦ nade wszystko ukierunkowanie naszego spojrzenia na centralną tajemnicę odkupieńczej miłości Boga objawionej w męce Jezusa.

2. Mistycyzm męki Pańskiej

Zwróćmy teraz uwagę na centralne zagadnienie – mistycyzm męki Pańskiej według św. Pawła od Krzyża – by odpowiednio je zinterpretować. Skoncentrujmy się tylko na jednym punkcie, tj. relacji cierpienia do miłości. Ostatnie teologiczne badania nad tematem kenozy, to wyzwanie dla naszej nowoczesnej wrażliwości.

Najbardziej znanym tekstem teologicznym Pawła jest jego *Dziennik Duchowy* napisany w 1720 roku podczas czterdziestodniowego odosobnienia. Został uznany za najważniejszy tekst mistyczny z XVIII wieku. W *Dzienniku* jesteśmy świadkami intensywnego, a czasem wstrząsającego spotkania duszy – lub jaźni – i boskości. Wpis w pierwszym dniu kończy się deklaracją: *Moim jedynym*

³ Do Kurii Rzymskiej, 21 grudnia 2009.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Vita Consecrata*. Posynodalna adhortacja apostolska, nr 96-97; tenże, *Tertio Millennio Adveniente*. List apostolski, nr 57.

pragnieniem jest być ukrzyżowanym z Jezusem. Paweł zgadza się z apostołem Narodów: *Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża* (Ga 2,19). Zmaga się z głębokimi emocjami - królestwami jaźni głębszymi niż jego powierzchowność. Wraz z upływem czasu jego dramat się nasila. Jest wystawiony na pokusy i przygnębienie. Decyduje się na skrajne ćwiczenia pokutne.

Paweł obejmuje Jezusa w swoich cierpieniach poprzez samo cierpienie. To naprawdę zaskakujące. Odwołując się do rozmowy, którą miał kiedyś z bratem, mówi: *Miałem większy strach przed utratą cierpienia, niż inny mógłby mieć na utratę jego bogactwa* (Dziennik, 21 grudnia). Podkreśla znaczenie tego w niniejszym punkcie:

Chciałbym, aby wszyscy zrozumieli wielką łaskę, jaką Bóg w swoim miłosierdziu obdarza, gdy posyła cierpienia, szczególnie cierpienie bez pocieszenia. Wówczas dusza zostaje oczyszczona jak złoto w piecu... Niesie krzyż z Jezusem i nie wie o tym... Rozumiem, że jest to wielki i owocny sposób cierpienia, który najbardziej podobał się Bogu, ponieważ w ten sposób dusza staje się obojętna w takim stopniu, że już nie myśli o smutku i radości, lecz jedynie o tym, że pozostaje upodobniona do świętej Woli swego ukochanego Oblubieńca, Jezusa (Dziennik, 21 grudnia).

Takie pełne przyjęcie cierpienia może być dziś dla nas uderzające jako chorobliwe, a nawet patologiczne. A jednak kluczem do mistycyzmu męki według Pawła jest miłość: *Święta męka Jezusa Chrystusa jest dziełem całkowicie nieskończonej miłości Boga*⁵.

Jak to możliwe, aby miłość współdziałała w ukrzyżowaniu? Jak egzekucja wykonana na Jezusie może być „najbardziej zdumiewającym dziełem Bożej miłości”⁶? Paweł może zakładać słuszność takiej teologii męki, nawet jeśli nie był - jak myślał - reprezentatywnym przedstawicielem swoich czasów. Dzisiejsza wrażliwość stawia je bardziej kategorycznie. W jaki sposób tak przerażające cierpienie, a nawet jakiegokolwiek cierpienie, ma związek z miłością? Czy możemy zobaczyć Pawła jako przewodnika duchowego i pastoralnego w tej kwestii? Myślę, że możemy, ale musimy wniknąć w jego teologię głębiej. Tutaj odwołam się do stanowiska Rowana Williamsa odnośnie jego rozumienia zagadnień z obszaru teologii Trójcy Przenajświętszej⁷.

Wiemy oczywiście, że cierpienie często kojarzy się z miłością. Mężczyzna lub kobieta całkowicie zakochany w partnerze, w sytuacji, kiedy, ukochany zostanie porwany przez śmierć, odkrywa, że on sam jest egzystencjalnie „zdradzony”, oszukany przez życie samą miłością. Kochający nadal kocha - i nie może być inaczej - ale z miłością, która jest teraz w jakiś sposób „odbita” - w pustkę,

⁵ Listy, t. 2. s. 458.

⁶ Listy, t. 2. s. 499. *Konstytucje*, n.1

⁷ Zob. rozdział „Desire”, w: B. MYERS, *Christ the Stranger: The theology of Rowan Williams*, T&T Clark International, London 2012, s. 84-91.

w ciemność, w nieobecnego kochanego - a może w Boga, który obejmuje i spełnia wszystkie nasze miłości. To jest miłość przeżywana w ciemności, w porzuceniu siebie, kenozie. Cierpienie jest ceną, którą płacimy za miłość.

Paweł zajmuje postawę wobec wydarzeń na Kalwarii, gdzie miłość krzyczy: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mk 15,34). Paweł przyjmuje miłość pozbawioną wszelkiego pocieszenia (uwaga: nie przyjmuje „pograżenia w smutku”; byłoby to trzymaniem się tego, co w sensie ignacjańskim nie pochodzi od Boga). Zamiast tego, jak wyjaśnia:

Bóg sprawia, że rozumiem, że dusza, którą Bóg pragnie zjednoczyć w sobie poprzez modlitwę, musi podążać tą drogą cierpienia w modlitwie, cierpienia, powtarzam, bez żadnej rozsądnej pociechy, aby dusza nie wiedziała, gdzie to jest, że tak powiem, ale miała głęboką wiedzę, którą Bóg jej daje, że jest zawsze w objęciach Oblubieńca i karmi się jego nieskończoną miłością (Dziennik, 10-13 grudnia).

Jeszcze raz:

Wiem - że ja to też zrozumiałem, ale w sposób ukryty, gdy cierpiałem szczególne cierpienie - temu, kto zwycięży, zostanie dana ukryta manna, tak mówi Pismo Święte. „Ukryta manna” - rozumiem, że jestem słodkim pokarmem świętej miłości: to znaczy, że dusza odpoczywa w najgłębszym spoczynku z ukochanym Oblubieńcem w modlitwie. Dzięki Bogu (Dziennik, 10-13 grudnia).

Analizując pawłowy język dotyczący rozumienia pojęcia męki, święty Paweł od Krzyża w niewielkim stopniu odwołuje się do zmartwychwstania (co nie jest niezwykle w teologii jego czasów). Wyraźnie to widać w celebracji rzeczywistości zmartwychwstałego życia, już przeżywanego i obecnego w modlitwie, w mistycznej kontemplacji.

Niemniej jednak, u Pawła mamy surowe rozumienie zarówno samej Boskiej miłości, jak i ścieżki chrześcijańskiej miłości - bardziej surowej niż wygodnej dla współczesnych uszu. Możemy zapytać, czy ludzka radość jest prosta? Kiedy miłość się pojawi? Odpowiedź brzmi: nie jest to łatwe! Zmartwychwstanie nie jest „szczęśliwym zakończeniem”.

Mistycyzm Pawła nie jest jakąś ezoteryczną ścieżką. Niewielu z nas może wznieść się na takie wyżyny duchowe jak on. Pozostajemy głównie u stóp mistycznej góry. Dobrze wiedział o tym sam Paweł, ale to oznacza w rzeczywistości najgłębszą dynamikę ludzkiej miłości. My także łatwo identyfikujemy miłość z ludzką satysfakcją lub zadowoleniem, a przecież „bóle miłości” są tylko jej wstępem. Oczekujemy, że miłość będzie naszym „kwitnącym”, wspólnym bytowaniem. Widzimy to jako spełnienie miłości - kocham, aby być kochanym. Paweł kwestionuje każdy taki pogląd transakcyjny.

Miłość, jeśli jest miłością, nie jest spełniona w żadnym przedmiocie czy przedmiocie naszego pragnienia. Bo „inny” nie może być środkiem mojego/naszego spełnienia, ponieważ to neguje miłość samą w sobie, przeczy jej bezinteresowności. Miłość, jeśli jest prawdziwą „miłością”, wykracza poza wzajemne dążenie do zadowolenia. Jest to oczywiste, gdy rodzic instynktownie poświęca się, by uratować swoje dziecko. W prawdziwej miłości - pragnieniu drugiego, zawsze istnieje „nadmiar”, „więcej niż” - osiągnięcie celu miłości, który jest i może być jedynie bez ograniczeń - jak to ujmuje Święty Augustyn „końcem i sumą naszej radości”. Dawanie bezwarunkowej miłości drugiemu istnieje w ramach kontyngentowych granic stworzonego porządku. Nie jest wypełnione lub radykalnie zakończone w akcie ludzkim. Miłość w jej nadmiarze musi „odpychać” poza swój ludzki przedmiot/przedmiot - jak to jest konieczne, gdy śmierć okrada go z ukochanej osoby.

Na Kalwarii widzimy Jezusa jako Tego, w którym ogromna i nieskończona miłość, którą wyznajemy osiąga ostateczny moment. Jego poddanie się i stawanie się „posłusznym aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu” (Flp 2,8) jest ostatnim aktem w życiu pełnym miłości oddania się. W Jezusie miłość przybrała męczeński obraz w Getsemani, osiągnęła apogeum (Łk 22,44). Teraz, akceptując krzyż, miłość obejmuje zdradę miłości. I wciąż poszukując bliskich - „nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,24) - miłość wykracza poza ich odrzucenie. Miłość „odbija się” w pustkę pustki: „Boże, Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34). Zdolna jest jednak do pełni zaufania: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46).

Te kontrastujące ostatnie słowa Jezusa z krzyża (u Mk i Łk) podkreślają wagę istnienia miłości. Istnieje ona niebezpiecznie na skraju ciemności i wymaga radykalnego zaufania oraz przeświadczenia, że miłość jest silniejsza niż śmierć. Ryzyko, które przyjmują wszyscy prawdziwi kochankowie, polega na tym, że miłość ostatecznie nie jest egzystencjalną zdradą. Przeżywanie naszej miłości w ten sposób, jak naucza Paweł od Krzyża, oznacza pozwolenie sobie na oczyszczenie z lgnięcia do miłości z ram transakcyjnych. Jest to wznoszenie się ponad „zwykłą czy ludzką” miłość. Nie należy oczywiście zaprzeczać naszej pilnej ludzkiej potrzebie miłości, ale należy uznać miłość za dar. I ostatecznie, w ten sposób dochodzimy do prawdy o Bogu jako o miłości.

Chrystus w swojej męce objawia, że „Bóg jest miłością” (J 4,8). Ukrzyżowana miłość otwiera nas na dynamikę życia w Boskości. Bóg jest objawiony jako „nadmiar” miłości Ojca do Syna i „nadmiar” miłości Syna do Ojca, która musi wyjść poza siebie i dzieje się tak w osobie Ducha Świętego. U św. Pawła od Krzyża Bóg jest po prostu „ogromnym morzem miłości”.

Wniosek

U Pawła od Krzyża, mistyka i misjonarstwo są wyjątkowo zespolone (jako dwie strony tego samego medalu). Niniejszy święty jest pewnym przewodnikiem dla „mistycyzmu w zwykłym życiu”, który jest ważny dzisiaj zarówno dla podtrzymania życia wiary, jak i współdziałania ze współczesnymi „poszukującymi”. Tak jak papież Franciszek zaprosił wszystkich chrześcijan na samym początku swego pontyfikatu: *na ponowne osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem, a przynajmniej na otwarcie się, by pozwolili mu (Jezusowi) się z nimi spotkać (Evangelii gaudium, 3)*.

Inspiracja pasterska św. Pawła od Krzyża polega zatem na niezwyklej głębi jego oddania, powołania i charyzmatu (daru Ducha) rozpoznania w „pamięci” męki drogi do serca Boga o ogromnej miłości.

ST PAUL OF THE CROSS AS APOSTLE

SŁOWA KLUCZOWE:

apostoł, mistyk, misjonarz, św. Paweł od Krzyża, pamięć, zapominanie, mistyce życia codziennego, męka Pańska

KEY WORDS:

apostle, mystic, missionary, St. Paul of the Cross, memory, lapses of memory, mystics of everyday life, the Passion of the Lord

ABSTRACT:

St. Paul of the Cross was a mystic and missionary. His deep mystical experiences manifested themselves already in his adolescence and lasted until the end of his life. During this period, he experienced a “dark night”. Like their saints, the mystical experience was the beginning of his spiritual action. It was the mission of Paul, born of contemplative experience, that contributed to the creation of a new religious community - passionists. The overriding pastoral goal was to teach people to meditate on the mystery of the Lord’s Passion. The mystical intuitions of St. Paul of the Cross and his passionate desire to promote the postulate of “memory” perfectly fit into the needs of the present times. One should be aware of the “process of forgetting” which enters not only the area of ontological investigations such as: who are we ourselves? Who are we to ourselves? or to those we left behind when we became wealthier? Our “oblivion” also affects religious and cultural traditions, those realities that shaped societies. Above all, the “forgetting” of the covenant of love that the Lord made with people seems to be visible.

ŁUKASZ ANDRZEJEWSKI CP

Św. Paweł od Krzyża i jego dzieło wobec problemów Kościoła XVIII w.

Wstęp

Studiując historię Kościoła, widzimy, że w każdej epoce Bóg wybiera ludzi, którzy swoim życiem wskazują innym drogę prowadzącą do zbawienia. Chociaż wiek XVIII przez wielu jest uważany za okres intensywnej walki z religią - przeciwstawioną rozumowi - był on także naznaczony świadectwem życia wielu wielkich świętych. Na półwyspie Apenińskim pośród innych wyniesionych do chwały ołtarzy, szczególne miejsce zajmuje trzech wielkich misjonarzy ludowych spod znaku krzyża: św. Alfons Liguori, św. Leonard z Porto Maurizio oraz św. Paweł od Krzyża - założyciel pasjonistów i mniszek pasjonistek. Zostali oni powołani przez Boga, by nawracać dusze i ożywiać pobożność w epoce odchodzenia od wiary.

1. Problemy Kościoła w okresie Oświecenia

Epoka oświecania to niewątpliwie czas osłabienia pozycji Kościoła katolickiego. Wpływ Oświecenia na chrześcijaństwo, a szczególnie na katolicyzm nie podlega dyskusji. Jak zanotował B. Kumor „cały ten okres wyrządził tak poważne szkody Kościołowi, że mógł się z nich otrząsnąć dopiero w okresie odrodzenia religijnego w XIX stuleciu”¹. Proces ten był bardzo złożony i nie sposób go tu systematycznie omówić. Skupimy się tylko na kilku wybranych zagadnieniach. Z konieczności będziemy się tu poruszać po rejonach, w których działał św. Paweł

¹ B. KUMOR, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne: Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*, t. VI, Lublin 1985, s. 95.

i gdzie rodziło się jego dzieło. Nie można pominąć jednak pewnych trendów ogólnoeuropejskich (zwłaszcza francuskiego Oświecenia), które kształtowały poglądy i postawy także w północnej Italii.

Pierwszym elementem, który w znaczący sposób oddziaływał na postrzeganie religii – zwłaszcza ze strony inteligencji – była szeroko rozumiana działalność filozofów oświeceniowych i encyklopedystów. Często przeciwstawiali oni wiarę rozumowi. Klarownie specyfikę tego prądu ideowego ujął Immanuel Kant, który istotę Oświecenia sprowadzał do „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”, „nie posługując się własnym rozumem”, ale poddając się „obcemu kierownictwu”, rozumianemu jako szeroko pojęta tradycja, w tym zwłaszcza tradycja religijna². Chociaż częściowo intelektualisci oświeceniowi uznawali wkład chrześcijaństwa w przekazywanie moralności, to jednak odrzucali całą sferę dogmatyczną jako krępującą rozwój intelektualny. Warto wspomnieć tu, że niektórzy katolicy przejmowali podobny pogląd moralistyczny: nie ważne w co się wierzy, ważne jak się postępuje³. Efektem tych działań było bardzo eksponowane przeciwstawienie religijności rozumowi, a różne formy pobożności były wyśmiewane jako zabobonne. Przynależność do ówczesnego kręgu inteligencji, oznaczała często zerwanie z religijnością, podobnie jak uczyniło wielu znanych myślicieli epoki. Dopuszczalnym poglądem na salonach był jedynie deizm, który uznawał istnienie istoty najwyższej, jednak nie poznawalnej i nie ingerującej w dzieje człowieka, co powodowało odrzucenie wszelkich praktyk pobożnych jako bezcelowych⁴. W powstających wówczas gazetach i innych publikacjach atakowano Trójcę Świętą, kult Maryi, świętych, czy sakramenty.

Oświeceniowe idee były przejmowane przez część duchowieństwa, a dzięki działalności wielu pamfletistów zaczęły dość szybko przenikać pod strzechy⁵. Drukowane polemiki męczyły, wprowadzały zamęt i powodowały zniechęcenie do spraw religii⁶. Nowe, modne poglądy szybko zaczęły przekładać się na bagatelizowanie grzechu, porzucania praktyk religijnych, bezrefleksyjną wiarę w możliwości nauki, materializm oraz odrzucenia cierpienia – również w wymiarze zbawczym.

Rozprzestrzenianie się antykatolickich prądów i idei potęgowała działalność różnych tajnych organizacji i stowarzyszeń, pośród których poczesne miejsce zajmowała masoneria. Przynależność do takich gremiów należało do dobrego tonu, początkowo także wśród duchowieństwa, które chciało być na równi z innymi we wszystkich nowikach nauki i filozofii. Głoszone pośród członków tych sto-

² I. KANT, *Co to jest Oświecenie*, tłum. A. Landman, w: T. KROŃSKI, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164.

³ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, s. 95.

⁴ J.A. GIEROWSKI, *Kościół katolicki wobec wczesnego Oświecenia w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” 25, z. 2 (1977), s. 24; L. MEZZADRI, *Rewolucja francuska a Kościół*, Kraków 2007, s. 37.

⁵ Por. L. MEZZADRI, *Rewolucja francuska a Kościół*, s. 36-37.

⁶ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, s. 49.

warzystwa poglądy były bardzo atrakcyjne i koncentrowały się wokół wolności religii i prasy, rozdziału Kościoła od państwa, powszechnego nauczania podstawowego, walki z postępującym ubożeniem mas, ograniczenia despotyzmu monarchicznego⁷. Jednak prawdziwą popularność przysporzyła masonerii wielka elastyczność w zakresie religii i etyki⁸.

Zamęt wśród wiernych Kościoła katolickiego wzmagaly szerzące się jansenizm i kwietyzm. Pierwszy wywodzi się od bpa Corneliusa Jansena, który w swoim dziele *Augustinus* odwołując się do twórczości świętego biskupa Hippony, kładł nacisk na zepsucie natury ludzkiej, niezbędność i wystarczający charakter łaski Bożej do przestrzegania przykazań. Janseniusz uważał, że po popełnieniu przez Adama grzechu pierwotnego jego potomkowie stracili możliwość swobodnego wyboru między cnotą a grzechem⁹. Jego naśladowcy uważali, że: Bóg udziela swej łaski tylko wybranym a pozostałych potępia; spekulacji filozoficzno-teologicznej przeciwstawiali „mystykę serca”; podkreślali znaczenie Biblii i pism Ojców Kościoła; byli przeciw częstemu przyjmowaniu komunii świętej; opowiadali się za rygoryzmem moralnym, prezbiterianizmem i gallikanizmem. Zwalczeni przez jezuitów byli kilkakrotnie potępieni przez Kościół katolicki. Pomimo tego poglądy te zaczęły dość szybko docierać do wielu księży, a za ich przyczyną za mury klasztorów kontemplacyjnych, gdzie szybko stały się niezwykle popularne¹⁰.

Kwietyzm był natomiast nurtem duchowości odwołującym się do mistyki. Jego wyznawcy kładli szczególny nacisk na osiągnięcie mistycznie pojętego spokoju (łac. *quietus*) wewnętrznego. Wedle kwietystów, chrześcijanin powinien całkowicie zdać się na łaskę Bożą, wyzbywając się trosk i nie pokładając nadziei na zbawienie we własnych staraniach. Rozwijał się w Europie już wieku XVI, ale szczyt popularności osiągnął w wieku następnym. Skrajni kwietyści odrzucali sztywne praktyki modlitewne i obowiązki religijne jako zbędne, sprzeciwiali się zwłaszcza pokucie i żalowi za grzechy, a jednocześnie pragnąc zagubienia się w esencji Boskiej. Według nich, do osiągnięcia całkowitego pokoju nie są potrzebne żadne umartwienia i ćwiczenia duchowe, ale całkowita bierność – beznamiętny stosunek do świata i mistyczna kontemplacja Boga. Twierdzenia wyznawców kwietyzmu zostały potępione przez Innocentego XII, czego skutkiem stało się bardzo podejrzliwe patrzenie na wszelkie przejawy mistyki w Kościele¹¹.

Z powyższych rozważań powoli wyłania się niezbyt pozytywny obraz kleru tego czasu, w większości żyjącego dzięki beneficjom życia światowym i podążającego za wszelkimi nowinkami. Ciekawą wzmiankę dobrze podsumowującą, w jakim stanie było współczesne św. Pawłowi od Krzyża duchowieństwo, przytacza

⁷ L.J. ROGIER et al., *Historia Kościoła*, 4: 1715–1848, Warszawa 1987, s. 21–22.

⁸ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, s. 56.

⁹ H. MASSON, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 152.

¹⁰ Tamże, s. 153.

¹¹ Tamże, s. 186–187.

o. Phillipe Plet, cytując bpa Massa Marittima w Toskani. W roku 1731 zanotował on: „Księża są liczni, ale są warci tyle co nic, ponieważ całkowicie brakuje formacji. Nie mam z nich żadnego pożytku i nadają się ledwie do odprawienia Mszy. Nie są więc w stanie sprawować urzędów wyższych”¹². W parafiach Maremmy toskańskiej nie więcej niż jedna czwarta księży naprawdę zajmowała się wiernymi. Ignorancja i próżniactwo to cechy charakterystyczne kleru w tym regionie, podobnie zresztą jak w całej Europie w tym okresie¹³. Inne świadectwa o duchownych tych czasów są jeszcze bardziej krytyczne. Zawraca się w nich uwagę, że wielu księży nie odróżniało się ubiorem od świeckich, pomimo zakazów uczestniczyli w polowaniach, a nawet uprawiali hazard w miejscach publicznych. Brak rygoru powodował rozprężenie obyczajów także w innych sferach. Podsumowując więc, duchowieństwo w czasach św. Pawła od Krzyża było bardzo liczne, jednak bardzo słabo uformowane, żyjące duchem tego świata i w niewielkiej tylko części zainteresowane posługą duszpasterską - zwłaszcza poza miastami. Zaczęła się też szerzyć idea powszechnego chrześcijaństwa: mieszaniki katolicyzmu z protestantyzmem. Podnoszono również głosy za zniesieniem celibatu i życia zakonnego¹⁴.

Tylko nieco lepiej przedstawiała się sytuacja zakonów. Wielu mnichów bardziej było skupionych na „własnych sprawach” niż na realizowaniu misji pozostawionej przez zakonodawców lub władze kościelne. Wiele klasztorów świeciło pustkami lub było utrzymywanych przez kilku starszych braci. Większe kongregacje zabiegały natomiast o obronę zdobytych na przestrzeni wieków przywilejów i zapewnienie sobie odpowiedniej stopy życiowej. Pod wpływem oświeceniowych prądów, które przenikały także za klasztorne mury następowało rozprężenie w zakonnej obserwacji. Coraz częściej w przestrzeni publicznej pojawiało się pytanie: jakie korzyści przynoszą klasztory? Czy nie są one jedynie skupiskami oderwanych od realiów współczesnego świata próżniaków, żyjących na koszt innych? W opanowanym przez józefinizm Cesarstwie Austro-Węgierskim oraz gallikańskiej Francji doprowadziło to do likwidacji życia zakonnego, zwłaszcza tego bardziej ukierunkowanego na życie kontemplacyjne¹⁵. Zakonnikom dobrej prasy nie przysparzali także „wędrowni mnisi” przemierzający Półwysep Apeniński, oficjalnie by głosić słowo Boże. Często jednak zatrzymywali się w miejscach, gdzie oferowano im odpowiednie warunki, a w swoich naukach odwoływali się do różnych wątpliwych poglądów epoki.

Wszystko to powodowało, że w życiu religijnym wiernych panował marazm i zasada niewielkich wymagań. Skoro brak było świadków radykalizmu ewangelicznego oraz poczucia sensu chrześcijańskiej ascezy, życie starano się tak urządzać, by płynęło ono w miarę przyjemnie, niespecjalnie oglądając się na wymagania mo-

¹² P. PLET, *Święty Paweł od Krzyża: Kapłan według Serca Bożego*, „Słowo Krzyża” 3 (2009), s. 203.

¹³ Tamże, s. 204.

¹⁴ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, s. 95.

¹⁵ F. METZGER, *Historia życia zakonnego: od początków do naszych czasów*, Kielce 2008, s. 222.

ralne. A warunki życia – zwłaszcza niższych warstw społecznych – nie należały do łatwych. Przetaczające się przez kontynent wojny powodowały zniszczenia i zubożenie społeczeństw. Wiele z tych konfliktów dotyczyło zresztą spraw wyznaniowych. W kwestii wiary to spory uniwersyteckie najbardziej angażowały pasterzy Kościoła. Sprawy duchowości maluczkich zeszły na dalszy plan. Doprowadziło to do paradoksalnej sytuacji, w której stosunkowo duża liczba kleru skupiona była w ośrodkach miejskich, a całe połacie chociażby Maremmy tokańskiej pozostawały bez opieki duszpasterskiej i posługi sakramentalnej. Ludowa pobożność była zagospodarowywana głównie przez bractwa kościelne i wyrażana w pozaliturgicznych nabożeństwach – nie bez sprzeciwu „oświeconych” katolików¹⁶.

Wierni, często pozostawieni sami sobie, nie widzieli autorytetu także w następcy św. Piotra. Papiestwo w czasach św. Pawła od Krzyża znaczenie podupadło uwikłane w konflikty zbrojne i nie zawsze korzystne sojusze. Jedność katolickiego świata, a więc także papieski autorytet, podkopywały józefinizm i gallikanizm. Coraz więcej państw deklarowało bardziej lub mniej otwarcie supremację władzy świeckiej nad Kościołem¹⁷. Coraz gorzej wyglądała także sytuacja zwykłych mieszkańców Państwa Kościelnego, które ewidentnie pozostawało w tyle w porównaniu z innymi państwami, jeśli chodzi o rozwój gospodarczy¹⁸.

2. Zgromadzenie Ubogich Kleryków Najświętszego Krzyża i Męki Pańskiej

Początkowo powołanie Pawła Franciszka Danei (1694-1775) nie zwiastowało powstania dzieła, które choćby w najmniejszy sposób wpłynie na kształtowanie życia kościelnego w drugiej połowie XVIII w. Doświadczwszy w wieku około 18 lat (prawdopodobnie 1713 r.) szczególnej łaski, postanawia oddać się świętszemu i doskonalszemu życiu¹⁹. Najpierw postanawia zrealizować to pragnienie jako żołnierz armii chrześcijańskiej (1715/1716) na zwołanej przez Klemensa XI krucjacie przeciw Turkom, a później jako pustelnik. Oba te rysy będą później kształtowały zapoczątkowane przez niego dzieło.

Najprawdopodobniej dopiero w roku 1718 pod natchnieniem Ducha Świętego zrozumiał ostatecznie, że wolą Bożą jest „by zgromadzić towarzyszy i żyć z nimi, mając na celu ożywienie w duszach świętej bojaźni Bożej”²⁰. W realizacji tego powołania wydatnie pomógł mu biskup Alessandrii (Piemont) Francesco Arborio di Gattinara. Dnia 22 listopada 1720 roku, po przyjęciu czarnego habitu,

¹⁶ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, s. 93-94.

¹⁷ Tamże, s. 49.

¹⁸ J.A. GIEROWSKI, *Historia Włoch*, Wrocław 1985, s. 324.

¹⁹ Por. ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, *List do Mons. F.M. Arborio di Gattinara, biskupa Alessandrii*, w: *Przeżyć własną śmierć: sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 169.

²⁰ Tamże, s. 172.

Paweł rozpoczął drogę życia konsekrowanego od czterdziestodniowych rekolekcji odprawionych w Castelazzo. To właśnie tam, w małej celi przy zakrystii kościoła św. Stefana, z dala od szumu świata, na modlitwie doświadcza duchowego oczyszczenia. Efektem skupienia jest Dziennik duchowy i zręby reguły dla nowego zakonu²¹. W następnym roku (1721) stara się w Rzymie o zatwierdzenie napisanej w Castellazzo reguły, jednak nie otrzymuje audiencji u papieża. Od tego czasu rozpoczną się długie i trudne zabiegi o zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską nowego zakonu. W maju 1725 roku papież Benedykt XIII w portyku kościoła Santa Maria in Dominica w Rzymie, słownie zachęcił Pawła do tworzenia grupy towarzyszy i wprowadzenie w życie natchnień zesłanych od Boga²².

W roku 1727 bracia Danei przyjmują święcenia kapłańskie w Rzymie, po czym udają się na Monte Argentario do pustelni, którą Paweł szczególnie ukochał. Tam dołączył do nich trzeci z braci Danei – Antonii. Od tego momentu, choć jeszcze nieformalnie (pierwsze zatwierdzenie Reguły będzie miało miejsce za pontyfikatu Benedykta IV, 15 maja 1741 r. na prawie diecezjalnym) rozpoczyna się historia nowego zakonu. 11 czerwca 1741 r. Paweł i jego pięciu współbraci publicznie złożyli profesję trzech ślubów zakonnych, dodając czwarty: szczenia nabożeństwa i kultu Męki naszego Pana Jezusa Chrystusa²³.

3. My głosimy Chrystusa Ukrzyżowanego...

Od momentu wejścia na drogę realizacji Bożego powołania, Paweł dostrzegał duchową pustkę, w jakiej znaleźli się ludzie jego epoki, zubożeli na sprawy wiary. Szczególną nędzę duchową dostrzegał na terenach wiejskich Maremmy toskańskiej, gdzie posługa duszpasterska albo nie istniała ogóle, albo była bardzo słabo zorganizowana i raczej okazjonalna. Poprzez prostą katechezę (gdy nie był jeszcze kapłanem), a później przez kazania i misje ludowe (wygłosił ich ok. 250) podjął się rozpalania na nowo płomienia wiary²⁴. Działalność misjonarska pasjonistów wpisze się doskonale w jedną z głównych linii pontyfikatu wybitnego papieża oświecenia katolickiego Benedykta XIV (1740–1758)²⁵. Wprowadzane przez niego reformy pastoralne zakładały wspieranie i promowanie misji ludowych zwłaszcza na wsiach²⁶. Nowe zgromadzenie cechował w tym kierunku ogromny

²¹ A. LIPPI, *Mistico ed evangelizzatore: San Paolo della Croce: la passione di Gesù, manifestazione dell'amore del Padre*, Cinisello Balsamo, Milano 1993, s. 60.

²² V.M. STRAMBI, *Vita del ven. servo di Dio P. Paolo della Croce fondatore della congregazione de' chierici scalzi della ssma croce, e passione di Gesù Cristo, estratta fedelmente dai processi ordinarj*, Roma 1786, s. 39, 58.

²³ F. GIORGINI, *La Congregazione della passione di Gesù. Sguardo storico della spiritualita. Organizzazione. Sviluppo*, Roma 2006, s. 23.

²⁴ A. LIPPI, *San Paolo della Croce*, s. 332.

²⁵ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, s. 19.

²⁶ G. LENZEN, *Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle „Notizie“ (1747 i 1768)*, „Słowo Krzyża” 1 (2007),

entuzjazm i zapał misyjny, aby odnawiać wiarę w sercach ludzi²⁷. W tym czasie w pobożności ludowej i nowych nabożeństwach akcentowano rozważanie człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Pod wpływem wewnętrznych natchnień, Paweł od Krzyża w centrum posługi pasjonistów postawił rozważanie i głoszenie Męki Chrystusa. On sam już w czasie rekolekcji w Castellazzo odkrywa, że najdoskonalszy środek do przypomnienia ludziom o Bożej miłości jest w Męce Chrystusa. W dzienniku duchowym zapisze pod datą 23 XI 1720 r., że nie pragnie innej pociechy „jak tylko być ukrzyżowany z Jezusem”²⁸. Później, kiedy pod sztandarem krzyża zbierze już towarzyszy, w informacjach o zgromadzeniu z 1747 roku odnotuje: „Wielki Ojciec Miłosierdzia raczył dać swojemu Kościołowi nowy zakon, czyli instytut, w tym tak bolesnym i nieszczęsnym czasie, gdy dostrzegamy pojawiające się otwarcie wszelkiego rodzaju niegodziwości ze szkodą dla naszej świętej wiary, która zostaje dotknięta do żywego w wielu regionach chrześcijaństwa, a świat spoczywa w głębokim zapomnieniu gorzkich mąk wycierpianych z miłości dla niego przez Jezusa Chrystusa, nasze prawdziwe Dobro”²⁹. Z wielkim żalem konstatuje, że „pamięć Jego Przenajświętszej Męki prawie wygasła, również wśród wierzących”³⁰. Dlatego pisze, że to nowe zgromadzenie „zamierza unicestwić występki, rozkrzewiać cnotę i drogą doskonałości ukierunkować dusze do nieba, posługując się męką Jezusa, jako najskuteczniejszym środkiem do osiągnięcia wszelkiego dobra”³¹. Idea ta zarysowała się w jego głowie jeszcze w Castellazzo, w dzienniku duchowym zanotował, że w trudnościach sam zwracał się do dobrego Jezusa, powtarzając „Twoje cierpienia, Drogi Boże, są zadatkami Twojej Miłości”³². Pasyjny wymiar charyzmatu pasjonistów ma więc wymiar pozytywny: ukazać miłość, która jest tak pociągająca, że zdolna poruszyć najtwardsze serca. Podstawowym zadaniem pasjonistów będzie całkowite poświęcenie dla ożywiania „pamięci” (memoria) o źródle zbawienia, które ówczesne systemy filozoficzne bagatelizowały (deizm) lub całkowicie negowały (ateizm). Jako oręż w walce o dusze zakonnicy otrzymali specjalny ślub „Memoria Passionis” – rozważania i głoszenia Męki Pańskiej, „której pełnej miłości mocy przyciągania nie potrafi się oprzeć żadne serce, nawet najtwardsze”³³. Tak wyposażony instytut stanowił znak sprzeciwu wobec powszechnie panującej mentalności. Jak zauważył wybitny pisarz katolicki Henri Daniel Rops w „Liście do pewnego pasjonisty”: „W okresie znanym jako ‘wiek oświecenia’, kiedy zbliżał się intelektualny i moralny kryzys, który miał zainicjować proces

s. 145.

²⁷ Tamże.

²⁸ ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, *Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo*, w: *Przeżyć własną śmierć: sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 127.

²⁹ ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie” - *Informacje wysłane do przyjaciół, aby poznali Zgromadzenie*, „Słowo Krzyża” 1 (2007), s. 156.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, *Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo*, s. 134.

³³ ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie”, s. 162.

o skutkach dotąd ani nie poznanych, ani nie przepracowanych, zjawia się św. Paweł od Krzyża (...) by przyjąć rolę wielkiego świadka. Był on wcieleniem chrześcijańskiego sprzeciwu, katolickiego sprzeciwu wobec pewnych błędów i pewnych kompromisów³⁴. Powierzone przez Założyciela zadanie pasjoniści będą realizowali przede wszystkim przez misje parafialne, kaznodziejstwo oraz posługę jednania i prowadzenia dusz w konfesjonale.

Metoda używana w czasie misji ludowych przez pasjonistów była bardzo podobna do tej stosowanej przez św. Leonarda z Porto Maurizio, lecz nieco uproszczona i skrócona³⁵. W misjach ludowych poza głoszeniem Męki Pańskiej i nauką medytacji, zwracano uwagę na pouczenie wiernych o sposobie dokładnego zachowania przykazań, rachunku sumienia, sakramencie pokuty i Eucharystii. W tekście Reguły z 1775 roku odnajdujemy napomnienie, by zakonnicy cierpliwie pouczali wiernych o tajemnicach wiary świętej: bardziej zaniedbanych niech pouczają z większą cierpliwością³⁶. Jakie wrażenie pozostawiały misje prowadzone przez pasjonistów niech świadczy krótki fragment świadectwa z procesu beatyfikacyjnego św. Pawła od Krzyża: „Tak ja, jak i inni spowiednicy, przekonywaliśmy się, że znaczna liczba ludzi po misjach kontynuowała codzienną medytację: jedni przez pięć czy sześć miesięcy, inni rok, a bardzo wielu trwa w tym do tej pory³⁷”.

4. Żyjąc na wzór Apostołów

Święty Paweł od Krzyża nie zdecydował się wstąpić w szeregi żadnego z istniejących zakonów, a wiemy na pewno, że z zakonników znał i cenił kapucynów i karmelitów. Uznał jednak, że dla realizacji dzieła, jakie zostało mu powierzone przez Boga, potrzeba większej radykalności w zachowywaniu rad ewangelicznych. Jako fundament egzystencji pasjonistów położył zatem życie na wzór Apostołów (*vita apostolica*). W *Notiziach* z 1747 roku Założyciel pisze: „Ich życie nie jest niepodobne do życia apostołów, a raczej całkowicie z nim zgodne, tak, że stało się ono normą Konstytucji, które mają formować człowieka zupełnie Bożego, apostołskiego, człowieka modlitwy, oderwanego od świata, rzeczy i samego siebie, by w całej prawdziwości móc zwać się uczniem Jezusa Chrystusa i stać się zdolnym rodzić wielu synów dla nieba, którzy przyczyniliby się do Jego chwały i czci³⁸”. Z przytoczonych słów jasno wynika, że w planie Założyciela pasjonista jest wiernym uczniem Jezusa Chrystusa, który wpatrzony w Jego przykład i zasłuchany w Jego słowo, chce podążać stromą ścieżką chrześcijańskiej doskonałości. Określenie

³⁴ Cyt. za G. LENZEN, *Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle „Notizie“ (1747 i 1768)*, s. 147.

³⁵ F. GIORGINI, *Święty Paweł od Krzyża, Założyciel Pasjonistów, 1694–1775*, w: *Przeżyć własną śmierć: sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 11.

³⁶ *Reguła i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, Rzym 1984, s. 58.

³⁷ Cyt. za P. PLET, *Święty Paweł od Krzyża: Kapłan według Serca Bożego*, s. 214.

³⁸ ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie”, s. 156.

„apostolski” jest tu rozumiane nie tylko w sensie pewnej posługi misyjnej, ale w znaczeniu określającym całość życia, które ma być przepełnione gorliwością i miłością braterską cechującą pierwotny Kościół³⁹. Niedługo przed swoją śmiercią Paweł od Krzyża powie do zgromadzonych współbraci: „Ponad wszystko szczerze polecam przestrzeganie świętej nauki danej przez Jezusa Chrystusa uczniom: *in hoc cognoscent omnes quod discipuli mei estis dilectionem habueritis ad invicem* (J 13, 35)”⁴⁰. Pasjonisci mają wg idei Fundatora nie tylko głosić miłość Bożą objawioną w męce Chrystusa, ale samemu żyć nią na co dzień w samotniach zgromadzenia. Łatwo jest nauczać i pouczać, dużo trudniej być przykładem. Paweł od Krzyża doskonale jednak rozumiał znaczenie łacińskiej sentencji *verba docent, exempla trahunt* i zdawał sobie sprawę z roli przykładu życia w społeczeństwie lekceważącym nauczanie Chrystusa. Dlatego bardzo napominał misjonarzy, by udając się poza samotnię nigdy nie zaniedbywali niczego, przez co ich praca mogłaby być mniej dokładna lub mniej korzystna dla ludu⁴¹.

Wierność i radykalizm życia nie odnosił się jedynie do relacji horyzontalnych – międzyludzkich. Pasjonista miał być człowiekiem zakochanym w Bogu, źródle wszelkiego dobra. Paweł kładł szczelny nacisk, by zakonnicy Męki Pańskiej byli ludźmi modlitwy i pokuty. Stąd surowość Reguł i specyficzny plan dnia (obserwacja), który miał nieustannie utrzymywać ducha zakonnika w świadomości życia w Bożej obecności. To właśnie z modlitwy, a zwłaszcza z rozmyślenia o męce Pańskiej miała rodzić się treść przepowiadania i zapał misyjny pasjonistów. We wstępie do pierwotnej Reguły zapisał: „W pierwszej linii zachowywać przykazania naszego dobrego Boga z doskonałością, jak i doskonale żyć radami ewangelicznymi, w szczególności być oderwanym od wszelkiego stworzenia i ściśle zachowywać święte ubóstwo, które jest konieczne i istotne dla zachowywania innych rad i ducha modlitwy. Poza tym jest ważne: podtrzymywanie w duszach świętej Bojaźni Pańskiej przez niszczenie grzechu; krótko mówiąc: niezmordowanie i ofiarnie spełniać dzieła miłości, tak by nasz Bóg był z bojaźnią kochany, czczony, chwਾਲony przez wszystkich przez wszystkie wieki. Amen”⁴². Będąc dobrym obserwatorem rozumiał, że duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe (Por. Mt 26, 41). Dlatego nowemu zakonowi nadaje rygorystyczny rys kontemplacyjny i pokutny, idąc niejako pod prąd duchowi swoich czasów – zresztą nie ostatni raz. Takiej wizji życia zakonnego, bez półśrodków i kompromisów, będzie wierny do końca życia. Tuż przed śmiercią (1775 r.) w „Testamencie duchowym” przypominał trzy filary, na których ma się opierać życie zakonne: „Zalecam wam wszystkim, a zwłaszcza przełożonym, aby stale podtrzymywali i pielęgnowali w Zgromadzeniu ducha modlitwy, ducha samotności, ducha ubóstwa. Bądźcie pewni, że jeśli tych trzech

³⁹ G. LENZEN, *Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle „Notizie“ (1747 i 1768)*, s. 147.

⁴⁰ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce: storia critica*, t. 1, Roma 1963, s. 1505.

⁴¹ *Reguła i Konstytucje*, s. 59.

⁴² ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, *List do Mons. Gattinara*, s. 172.

rzeczy będziecie strzegli Zgromadzenie rozbłyśnie jak słońce przed Bogiem i ludźmi”⁴³.

Pośród filarów życia pasjonisty poczesne miejsce w nauczaniu Założyciela zajmuje ubóstwo „sztandar, pod którym walczy Zgromadzenie”⁴⁴. Pierwotnie Paweł od Krzyża myślał, by tworzone dzieło nazwać Zgromadzeniem Ubogich Jezusa. Dobrowolne ubóstwo ma dwa wymiary: z jednej strony jest oderwaniem zakonnika od świata i zdaniem się całkowicie na Boga, z drugiej zaś było to pomocne w realizacji misji – zwłaszcza wśród najuboższych. Oba elementy były pójściem pod prąd tendencjom epoki, w której rodziło się nowe zgromadzenie. Paweł nie oczekiwał, że zakonnicy będą mieli zapewniony najwyższy komfort, ale że będą zdolni dobrowolnie porzucić wszystko i pójść jak on za głosem powołania. Przywiązywał wielką wagę do tego, by ubóstwo nie było narzuconą zasadą – jarzmem, ale ofiarą dobrowolną i uczynioną z miłości⁴⁵. Widział, że wielu zakonników zamiast dążyć do świętości i realizować swój apostołat, skupiało się na zapewnieniu sobie „odpowiednich warunków życia”. W początkach istnienia nowy instytut odczuje to szczególnie mocno, gdy powstające w wielkich trudach samotnie pasjonistów, znajdują się zbyt blisko dobrze już ugruntowanych i zabezpieczonych przywilejami klasztorów mendykanckich. Konflikt z innymi zakonami żebraczymi o terytoria do kwesty, w pewnym momencie spowoduje nawet zablokowanie zatwierdzenia Reguły dla Zgromadzenia Męki Pańskiej⁴⁶. Ponadto Paweł chciał, aby w pracy misyjnej pasjoniści udali się w rejony najbardziej zaniedbane religijnie, a te były zwyczajnie biedne. Misjonarze nie mogli tam liczyć na dobre wynagrodzenie za swoją posługę. Sami duszpasterze rzadko też decydowali się organizować misje parafialne obawiając się, że uszczuplą one i tak skromne już ich dochody. Dlatego św. Paweł od Krzyża w Regule mocno zaznaczył, że zakonnikom nie wolno przyjmować ofiar⁴⁷, a całą posługę mają wykonywać na większą chwałę Bożą i ku pożytkowi bliźnich⁴⁸. Miało to ograniczyć nadużycia związane z wybieraniem miejsc lepszych pod względem sytuacji materialnej czy lokalizacji. Kapłani zgromadzenia mieli z gorliwością podejmować się posługi wszędzie, gdzie to będzie potrzebne nie bacząc na wynagrodzenie, czy nawet własne zdrowie⁴⁹.

⁴³ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce*, s. 1506.

⁴⁴ *Reguła i Konstytucje*, s. 32.

⁴⁵ Tamże, s. 35.

⁴⁶ F. GIORGINI, *La Congregazione della passione di Gesù*, ss. 31–32.

⁴⁷ *Reguła i Konstytucje*, s. 35.

⁴⁸ Tamże, s. 66.

⁴⁹ Tamże, s. 64; Św. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie”, s. 168.

5. Klasztor-samotnia

Miejszem realizowania powołania pasjonisty miał być klasztor-samotnia (*ritiro*). W roku 1747 Założyciel pisał: „Aby członkowie tego biednego Zgromadzenia nie mieli żadnej przeszkody, która by ich zatrzymywała na drodze osiągnięcia doskonałości, niech będą oddaleni od świata i otrzymają wszystko, co im potrzebne do uświęcenia się ku pożytkowi bliźniego, zgodnie z Regułami...”⁵⁰. Oddalenie od świata było warunkiem wzrastania w doskonałości zakonników i miejscem odpoczynku po trudach misyjnego zaangażowania⁵¹. *Notizie* z 1768 roku ujmują to w następujący sposób: „Wracając do samotni po apostolskiej działalności pracownicy udają się do jak najściślejszej samotności, by zaczerpnąć nowego ducha w świętych ćwiczeniach według napomnienia udzielonego przez Jezusa Chrystusa apostołom: *requiescite pusillum* (Mk 6,31); wszystko to cudownie służy unikaniu wszelkiego rozproszenia w pozyskiwaniu Miłości Boga i zachowaniu jedności z Najwyższym Dobrem”⁵². Wycofanie się do samotności było jednym z podstawowych elementów powołania Pawła⁵³. Było to zupełnym przeciwieństwem dążeń epoki, która widziała sens tylko w twórczym działaniu, które przeciwstawiano kontemplacji. Według Pawła przygotowanie do misji wymagało na wzór Jezusa wyjścia na pustynię. Stara mądrość mówi, że najpierw trzeba długo milczeć, żeby mieć coś do powiedzenia. W ciszy samotni miały się rodzić słowa zdolne poruszyć ludzkie serca⁵⁴. Paweł zwraca też uwagę na umiłowanie klasztoru i zakonnej celi. Stanowczo nakazywał zakonnikom po wykonaniu powierzonych prac powrót do klasztoru. Nie chciał, aby pasjoniści szwendali się bez celu, wystawiając się na pokusy i powodując zgorzelenie u innych⁵⁵.

Równie mocno jak o zachowanie ducha modlitwy i pokuty Paweł dbał o formację intelektualną kapłanów w Zgromadzeniu. Doskonale zdawał sobie sprawę z mizerności, jaka zapanowała w tym względzie w XVIII wieku. Miał w zwyczaju powtarzać: „Potrzebujemy osób dobrze uformowanych”. „Jako że jest zadaniem Kleryków Bosych Męki zabieganie o przepowiadanie i troska o dusze, należy wprawiać młodzież i ją do tak wzniosłej służby uzdalniać. Do tego służą niektóre samotnie, gdzie jest formalne studium filozofii i teologii scholastycznej, dogmatycznej i moralnej”⁵⁶. Formacja kandydatów na kapłanów, którzy złożyli śluby, poza pogłębieniem życia duchowego i zakonnego wg Reguł, obejmowała studium teologiczne. W czasie jego trwania młodzi zakonnicy otrzymywali pogłębioną formację moralną, intelektualną, duchową oraz mieli przygotować się do pełnienia

⁵⁰ ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, „*Notizie*”, s. 157.

⁵¹ G. LENZEN, *Fundacja św. Pawła od Krzyża w świetle „Notizie” (1747 i 1768)*, s. 148.

⁵² ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, „*Notizie*”, s. 164.

⁵³ G. LENZEN, *Powołanie Pasjonisty*, w: *Zachować żywą pamięć o męce Jezusa*, Kielce 2004, s. 76.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ *Reguła i Konstytucje*, s. 66.

⁵⁶ ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA, „*Notizie*”, s. 168.

posługi kapłańskiej. Ponieważ młodzi kapłani byli wielką nadzieją dla całego Zgromadzenia, które ponosiło ciężar przygotowania ich do sakramentu święceń, oczekiwano, że studenci dołożą wszelkich starań by pomnażać talenty otrzymane od Boga⁵⁷. Zgodnie z wolą Założyciela wszystkie szkoły zgromadzenia miały ściśle trzymać się nauki św. Tomasza z Akwinu. Miał ją wiernie wykładać lektor - czyli zakonnik kierujący formacją studentów. Początkowo do jego obowiązków należało nie tylko dbanie o rozwój duchowy kleryków, ale i prowadzenie wykładów z filozofii i teologii wg *Sumy Teologicznej*⁵⁸. Taki sposób, choć odrzucany przez środowiska postępowe, wydawał się Pawłowi najlepszy dla ukształtowania dobrych i świętych kapłanów w czasach zamętu spowodowanego podążaniem za nowinkarstwem. Formacja intelektualna miała rozwijać na poznanie spraw Bożych, a nie stawać się powodem do przechwalania się swoimi umiejętnościami. W regule z 1775 r. zapisano: „Nikomui wybranemu z naszego skromnego Zgromadzenia do głoszenia słowa Bożego, nie wolno używać w kazaniach stylu tak górnołotnego i wytwornego, iżby mało był zrozumiały dla ludu. Niech natomiast karmią małuczkich chlebem słowa Bożego w sposób prosty i jasny, aby kazania nie postawały bezowocne, ale przyczyniały się do wzrostu chwały Bożej”⁵⁹.

6. Formacja kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich

Jako realista św. Paweł od Krzyża zdawał sobie sprawę, że działalność członków jego niewielkiego instytutu, choćby najbardziej gorliwa nie przyniesie trwałego skutku, jeśli nie będzie kontynuowana przez świętych i gorliwych kapłanów oraz zaangażowanych świeckich. Sam miał w pamięci osoby, które rozbudzały w nim pragnienie pogłębienia życia duchowego. W jego czasach kler na terenie Italii był bardzo liczny. Jednak wielu księży nie traktowało poważnie swojego powołania. Bardzo szybko postępował proces laicyzacji duchownych - obserwowany zarówno wśród kleru diecezjalnego jak i zakonnego. Mgr Ciani, biskup Massa Marittima w roku 1731 tak to podsumował: „Księża są liczni, ale warci tyle co nic, ponieważ całkowicie brakuje formacji. Nie mam z nich żadnego pożytku i nadają się ledwie do odprawiania Mszy”⁶⁰. W parafiach Maremmy, w sąsiedztwie Monte Argentario - jak zauważa P. Plet - nie więcej niż jedna czwarta księży naprawdę zajmowała się wiernymi. Ignorancja i próżniactwo to cechy charakterystyczne kleru w tym regionie, podobnie zresztą jak w całej Europie w tym okresie⁶¹. Paweł doskonale zdawał sobie sprawę, że aby zaprowadzić dobre obyczaje potrzeba dobrego przykładu duchownych. Bez tego cały misyjny trud może pójść na marne⁶². W tym celu

⁵⁷ Ł. ANDRZEJEWSKI, *Dzieje pasjonistów w Polsce w latach 1945-1990*, Warszawa 2015, s. 168.

⁵⁸ *Reguła i Konstytucje*, s. 54.

⁵⁹ Tamże, s. 57.

⁶⁰ P. PLET, *Święty Paweł od Krzyża: Kapłan według Serca Bożego*, s. 203.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 207.

zalecał jednemu z zakonników podczas misji wygłaszanie osobnych nauk dla duchowieństwa. Apostolat Pawła do kapłanów nie ograniczał się tylko do misji. Przy różnych okazjach w czasie osobistych spotkań, czy rozmów zachęcał do gorliwości, pouczał, ale przede wszystkim pociągał przykładem własnego życia, serdecznością i życzliwością. W *Notiziach* z 1747 roku zapisał: „Dlatego, zgodnie z Regułami, zakonnicy nie zaniedbują żadnego środka i podejmują wszelkie przedsięwzięcia ku pożytkowi ludzi przez misje, rekolekcje, naukę katechizmu, medytacje, kazania, spowiedź oraz przez wszelkiego rodzaju apostołskie dzieła dla świeckich, duchownych i zakonnic, propagując zawsze i na wszelki sposób pobożną cześć dla gorzkich mąk Jezusa, przez które dokonują się cudowne nawrócenia tak grzeszników, jak i heretyków”⁶³. Paweł próbował również zachęcać kler do podjęcia regularnej modlitwy myślnej. Nie przynosiło to jednak spodziewanych rezultatów. Pomimo to, już od fundacji pierwszego klasztoru na Monte Argentario, zalecał by w klasztorach zawsze znajdowała się pewna liczba pokoi dostępnych dla duchownych i świeckich, którzy chcieliby czy to powodowani pobożnością, czy też przysłani przez biskupów odprawić święte skupienie, bądź zakosztować słodczy pewnej i umiłowanej samotności u stóp Ukrzyżowanego⁶⁴. Paweł poświęcał wiele uwagi uświadomieniu doniosłości ofiary Eucharystycznej. Msza św. nie mogła być jedynie mechanicznym wyrecytowaniem pewnych formuł. Aby uniknąć nużącej rutyny zalecał kapłanom, by w czasie sprawowania Eucharystii w duchu towarzyszyli Chrystusowi w czasie jego męki i śmierci⁶⁵.

Podobnie jak o rozwój duchowieństwa Paweł troszczył się również o osoby konsekrowane i dusze pragnące bardziej poświęcić się Bogu. Nie tylko głosił dla nich konferencje, ale podejmował się ich duchowego prowadzenia. Jak wielka była to rzesza osób świadczy ilość zachowanych listów. Paweł postrzegał kierownictwo duchowe jako znakomity środek prowadzenia dusz na drogę doskonałości chrześcijańskiej. Głównym celem było skłonienie ich do pogłębienia życia modlitwy i zwrócenie serc ku Ukrzyżowanemu. Takie osobiste spotkanie z osobą poszukującą drogi doskonalszej było też okazją do korygowania błędów i nieustannego rozbudzania gorliwości.

7. Z miłości do Kościoła i Ojca Świętego

Ostatnim już elementem, na który warto zwrócić uwagę w życiu i nauczaniu św. Pawła od Krzyża, zwłaszcza w kontekście jego czasów, jest jego miłość do Kościoła i wierność papieżowi. Wiek XVIII cechował upadek autorytetu Kościoła i papieża, a Paweł idzie niejako pod prąd tego trendu. Kiedy poszczególne kraje i instytucje podważają zwierzchnictwo Biskupa Rzymu, Paweł wykazuje posłuszeń-

⁶³ Św. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie”, s. 160.

⁶⁴ Tamże, s. 160, 168.

⁶⁵ P. PLET, *Święty Paweł od Krzyża: Kapłan według Serca Bożego*, s. 212.

stwo i uległość zarządzeniom Stolicy Apostolskiej, w jej decyzjach widząc wyraz Woli Bożej. Nawet wówczas, gdy nie są one po jego myśli i zdają się uniemożliwiać założenie zgromadzenia. Założyciel cały czas wyrażał synowskie przywiązanie do Kościoła, za który należy się intensywnie modlić każdego dnia i służyć ze wszystkich sił. W tym kontekście należy spojrzeć na jego zabiegi o papieskie zatwierdzenie dla Reguły. Paweł nie chciał być uważany za założyciela. Uważał, że to Bóg „w swojej nieskończonej Dobroci raczył udzielić mocnych i łagodnych natchnień dla założenia w świętym Kościele tego uboższego Zgromadzenia, które stawia sobie za cel formowanie gorliwych i uduchowionych pracowników, tak aby byli sprawnymi narzędziami, prowadzonymi mocną ręką Boga dla zaszczerpienia pośród ludu cnót i wyplenienia zła potężną bronią Jego męki”⁶⁶. Ponieważ Bóg działa przez Kościół, dla Pawła oczywistym było, że może realizować powierzona misję tylko z papieskim błogosławieństwem. Stąd jego nieco naiwne podejście do spotkania z Benedyktem XIII przed bazyliką Santa Maria in Dominica w Rzymie w 1725 roku⁶⁷.

Pasjonistom jako swoim duchowym spadkobiercom, św. Paweł od Krzyża nakazywał pełne posłuszeństwo i modlitwę za Papieża - Namiestnika Chrystusa: „Ze szczególnym naciskiem zalecam wam synowską miłość do świętej Matki naszej - Kościoła i bezwzględna uległość wobec jego widzialnej Głowy, Namiestnika Chrystusowego. Módlcie się dniem i nocą za Kościół i najwyższego pasterza”⁶⁸. Przed śmiercią Paweł przeznaczył dla Ojca Świętego niewielki obraz Matki Bożej Bolesnej, który miał w celi. Pius VI przyjął go i trzymał do końca życia na ołtarzu, na którym sprawował Mszę św.⁶⁹. Praktyka modlitwy za Kościół, wierności Ojcu Świętemu i posłuszeństwo zarządzeniom Stolicy Apostolskiej wpisane jest mocno w ducha Zgromadzenia. Podobnym szacunkiem pasjoniści otaczają także Kościół lokalny, z wielkim szacunkiem odnosząc się do biskupów jako następców apostołów oraz w miarę możliwości służąc pomocą w działach duszpasterskich tak diecezji jak i na terenach misyjnych.

Zakończenie

Postać świętego Pawła od Krzyża nadal nie jest w Polsce specjalnie popularna. W opracowaniach na jego temat zwraca się uwagę głównie na jego sylwetkę duchową oraz doświadczenie mistyczne. Paweł Franciszek Danei był jednak nie tylko świętym mistykiem, ale doskonałym obserwatorem swoich czasów. Odkrywszy w Bogu źródło najwyższego dobra, Jemu powierzył całe swoje życie i pozwolił poprowadzić się drogą powołania do nowej rodziny zakonnej. Z tej racji obok postaci Założyciela pasjonistów nie można przejść obojętnie, analizując sytuację

⁶⁶ Św. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie”, s. 162.

⁶⁷ F. GIORGINI, *La Congregazione della passione di Gesù*, s. 16.

⁶⁸ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce*, s. 1506.

⁶⁹ Tamże.

Kościół katolicki w XVIII wieku. Choć dzieło, które zapoczątkował, nie rozwinęło się za jego życia do spektakularnych rozmiarów i nie wyszło poza Italię, to jednak jego diagnoza ówczesnych czasów i próba udzielenia odpowiedzi na problemy była bardzo trafna i zasługuje na docenienie. Wojny napoleońskie i postępujące za nimi kasaty zakonów nie zdołały zgasić zapoczątkowanego przez niego dzieła. W wieku XIX dzięki wielu gorliwym zakonnikom wyda ono owoc misyjnego zapалу, z którym pasjoniści ruszą na wszystkie kontenty, by głosić Miłość Ukrzyżowaną.

ST. PAUL OF THE CROSS AND HIS WORK IN THE FACE OF THE PROBLEMS OF THE CHURCH IN THE 18TH CENTURY

SŁOWA KLUCZOWE:

mistyka, jansenizm, kwietyzm, św. Paweł od Krzyża, pasjoniści, duch modlitwy, duch samotności, duch ubóstwa, samotnia

KEY WORDS:

mysticism, Jansenism, Quietism, St. Paul of the Cross, passionists, spirit of prayer, spirit of loneliness, spirit of poverty, hermitage

ABSTRACT:

Saint Paul of the Cross (Paul Francis Danei) was not only a holy mystic, but also an excellent observer of his time. Having discovered the source of the highest good in God, he entrusted his whole life to him and allowed himself to be led on the path of vocation to create a new religious family. For this reason, when analyzing the situation of the Catholic Church in the 18th century, one cannot pass by the figure of the the Passionists' Founder. According to him, a Passionist is a faithful disciple of Jesus Christ who, looking at his example and listening to his word, wants to follow the steep path of Christian perfection. The Passionist charism is mission and meditation. In folk missions, apart from proclaiming the Lord's Passion and teaching meditation, attention was paid to instructing the faithful on how to carefully keep the commandments, examination of conscience, the sacrament of penance and the Eucharist. On the other hand, the place where the Passionists' vocation is realized is a monastery - *ritiro*. Remoteness from the world is a condition for growth in the perfection of a religious and a place of rest after the hardships of missionary commitment.

Św. Paweł od Krzyża (1694-1775) jako czytelnik pism św. Pawła Apostoła

Przywykliśmy sądzić, że Kościół Katolicki powrócił do Pisma Świętego po okresie, gdy odwrócił się od Biblii, dopiero pod wpływem reform prowadzonych przez Sobór Watykański II. Wyrazem tego podejścia jest opinia Enzo Bianchi, który mówił o okresie między Soborem Trydenckim zakończonym w 1563 r. a Soborem Watykańskim II rozpoczętym w 1962 r. jako o czasie wygnania słowa Bożego¹. Bardziej jednak niż popularne tezy, niepokoją opinie badaczy. W swym popularnym i wpływowym wprowadzeniu do hermeneutyki biblijnej Walter Kaiser i Moisés Silva piszą: „Dwa najbardziej znaczące ruchy dla historii interpretacji w siedemnastym wieku to pietyzm i racjonalizm”². W syntezie hermeneutyki biblijnej, która aspiruje do pewnej kompletności³, znajdujemy pomiędzy rozdziałem o reformacji a tymi, które poświęcone są lekturze Biblii opartej o zasady krytyki źródeł, tylko omówienie poreformacyjnej hermeneutyki protestanckiej⁴. David Jaspers⁵, jeśli chodzi o wiek XVIII, wspomina tylko Johana Martina Chladeniusa (1710-1759), luteranckiego uczonego, filologa klasycznego, znawcę retoryki i teologa oraz autora wprowadzenia do poprawnej interpretacji racjonalnych mów i pism⁶. Z rzadka dostrzega się wkład Richarda Simona (1638-1712)⁷, przytaczając go raczej jako

¹ E. BIANCHI, *Przemodlić słowo* (Z Tradycji Mniszej 21), Kraków 1998, s. 13.

² W.C. KAISER JR., M. SILVA, *Introduction to Biblical Hermeneutics. The Search for Meaning*, Grand Rapids 2007, s. 271.

³ *Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*, red. B. Corley, S.W. Lemke, G. Lovejoy, Nashville 2002.

⁴ K. O'DELL BULLOCK, *Post-Reformation Protestant Hermeneutics*, w: *Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Introduction...*, s. 116-130.

⁵ D. JASPERS, *A Short Introduction to Hermeneutics*, Louisville 2004, s. 63-65.

⁶ J.M. CHLADENIUS, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742.

⁷ W.G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* (MT 23), Kraków 1999, s. 56. Bardzo dobrym wstępem do hermeneutyki biblijnej R. Simona jest recenzja J.-L. SKA, *Richard Simon: un*

przykład stagnacji w Kościele Katolickim. Samego Simona zaś próbuje się ukazać jako pioniera sekularyzacji Biblii⁸. Znaczenie jego dzieła było z pewnością ogromne dla rozwoju hermeneutyki filozoficznej⁹, ale to nie znaczy, że tylko środowisko protestanckie stawia sobie w XVII i XVIII w. pytanie o to, czym jest Pismo Święte w życiu Kościoła i człowieka wierzącego. Dostrzeżono, że XVIII w. był wiekiem bardzo biblijnym, bowiem intensywna działalność duszpasterska, apologetyczna i misyjna spowodowała, że powstawało wtedy więcej przekładów i wydań Pisma Świętego, niż w jakiegokolwiek innej epoce¹⁰.

Św. Paweł od Krzyża i jego głęboko biblijna duchowość¹¹ jest jednym z licznych przykładów, że wieki XVII i XVIII nie są okresem straconym dla lektury Biblii w Kościele Katolickim. Będziemy chcieli przyjrzeć się pewnemu wycinkowi aktywności św. Pawła od Krzyża jako czytelnikowi Pisma Świętego, czyli jego lekturze *Corpus Paulinum*, by odpowiedzieć na pytanie, jaka była jego hermeneutyka biblijna. Św. Paweł czytał Wulgatę¹² i na niej opierał swe medytacje, swe życie i swe nauczanie. Dlatego będziemy się koncentrować na tekście łacińskim, chyba że temat będzie nam kazał zająć się tekstem greckim.

pionnier sur les sentiers dal la Tradition, RSR 97(2009), nr 2, s. 307–316. Jest to recenzja R. SIMON, *Histoire critique de Vieux Testament* (1678), red. P. Gibert, Paris 2008.

⁸ A. FLEYFEL, *Richard Simon, critique de la sacralité biblique*, RHPR 88(2008), nr 4, s. 469–492.

⁹ J. GRONDIN, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 72–78.

¹⁰ Y. BELAVAL, *La Bible en pleine lumière*, w: *Le siècle de lumière et la Bible* (Bible de Tous les Temps 7), red. Y. Belaval, D. Bourel, Paris 1986, s. 13–21, zwł. s. 13. Tezę tę ilustruje i szczegółowo uzasadnia zawarty w tym tomie rozdział F. DUPUIGNET, *Pour une étude de la production biblique catholique en France au XVIIIe siècle*, w: *Le siècle de lumière et la Bible...*, s. 73–83.

¹¹ C. BROVETTO, *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce. Morte mistica e divina natività* (Studi e Testi Passionisti 1), San Gabriele 1955, 8–9; E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, t. 2, Roma 1965, s. 89–121; M. BIALAS, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694–1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der gestilchen Lehre des Gründers der Passionisten*, Aschaffenburg 1978, s. 188–192; A.M. ARTOLA ABRIZA, *Fondamenti bilici della dottrina sopra la „morte mistica“ in S. Paolo della Croce*, Roma 1984; L. MERINO DIEZ, *Fonti biblici della dottrina di Paolo della Croce*, „La Sapienza della Croce“ 9(1994), z. 2–3, s. 7–44; W. LINKE, *Biblia w duchowości św. Pawła od Krzyża*, w: „Zachować żywą pamięć o męce Jezusa”. *Materiały z konferencji poświęconej duchowości św. Pawła od Krzyża*, Warszawa, 29 listopada 2003, red. W. Linke, M. Miotk, Kielce 2004, s. 43–72; P. J.-L. PICARD, *Lire la Bible avec saint Paul de la Croix*, w: tenże, *Clementina. La Vulgate Clémentine dans l'Œuvre écrite de saint Paul de la Croix. Essais d'évaluation*, Le Puy-en-Velay 2010, s. 7–45.

¹² *Biblia Sacra, Vulgatae Editionis Sixti V Pontif. Max. jussu recognita, Clementis VIII auctoritate edita atque vesiculis distincta*, Coloniae 1720, a następnie dwutomowego paryskiego wydania tego samego tekstu z 1743 r., por. E. ZOFFOLI, *S. Paolo. Storia critica...*, t. 2, s. 96–67; L. DIEZ MERINO, *Fonti bibliche della vita e dell'opera...*, s. 7.

1. *Corpus Paulinum* i osoba Apostoła Narodów u św. Pawła od Krzyża

Wybór *Corpus Paulinum* jako próbki hermeneutyki nie jest arbitralny, ale wynika z naszej wiedzy o stosunku św. Pawła od Krzyża do Apostoła Pogan¹³. W świadectwie złożonym w procesie zwyczajnym w diecezji rzymskiej br. Franciszek-Alojzy od św. Teresy CP złożył następujące zeznanie:

[Św. Paweł od Krzyża] (...) do apostoła Pawła, nazywając go czasami dla wyrażenia miłości, „mój drogi Paweł”, miał bardzo szczególne nabożeństwo i starał się, by go naśladować we wszystkim, dlatego obchodził jego święto z największą pobożnością. A jeden raz, między innymi, co do odprawienia mszy w dzień jego nawrócenia, chciał ją odprawić, ale czuł się źle i, wysilając się, odprawił ją z tak niezwykłym zapalem i płaczem, i skruczą, że wiele razy nie mógł powstrzymać porywów miłości. Ponieważ jego serce było poddane wielkiej sile (*onde stava in violenza il di lui cuore*), wybuchając słodkim wylaniem łez i wzdychał ku swemu Bogu. Starał się chwytać oddech i nabierać powietrza, podczas gdy jego serce było pogrążone w tych miłosnych zapalach (*incendi*) kochania, które uniemożliwiały kontynuowanie mszy i możliwość czytania. Gdy doszedł do epistoły, o! to dopiero się zdziwiłem i nie wiedziałem, co powiedzieć, ani co robić, ponieważ widziałem, że znieruchomiał, nie mógł odprawić dalej od wewnętrznych uderzeń, które zmieniały się w słodki płacz¹⁴.

To doświadczenie duchowe zostało przestudiowane przez o. Kajetana od Imienia Maryi, wielkiego badacza duchowości św. Pawła¹⁵. Ten sam świadek procesowy, br. Franciszek, stwierdza, że w stanach opuszczenia duchowego św. Paweł od Krzyża odwoływał się do swych doświadczeń mistycznych, w czym także naśladował św. Pawła Apostoła (2 Kor 12,2-4). Także doświadczenie pokus św. Paweł od Krzyża porównywał do tego, co o policzkowaniu przez wysłannika szatana pisze Apostoł (2 Kor 12,7)¹⁶.

W opowiadaniu br. Franciszka jest wiele sentymentalizmu, choć sam świadek w innym miejscu zastrzega, że nie jest zbyt podatny na porywy uczuć.

To, co mnie zdumiewało, to było coś takiego, że ja, któremu płacz nie przychodzi zbyt łatwo, nie mogłem powstrzymać łez, bo zdawało mi się,

¹³ B.M. AHERN, *The Contemporaneity of Christian's Passion in the Epistles of Saint Paul*, w: *St. Paul of the Cross. A Source/workbook for Paulacrucian Studies*, red. J. Mead, New Rochelle, New York 1983, s. 263–270.

¹⁴ *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti e delle claustrali passioniste*, red. Gaetano (dell'Addolorata) Raponi CP, t. 3, cz. 1, *Testimonianze del processo informativo di Roma (29 gennaio 1777 - 12 aprile 1779)*, Roma 1976 [1034r-v], s. 285.

¹⁵ GAÉTAN (DU NOM DE MARIE) RIJNDERS, *Esprit et vertus de S. Paul de la Croix*, Tirlmont 1951, s. 190.

¹⁶ *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti e delle claustrali passioniste*, dz. cyt., [1064v], s. 331.

że w osobie ojca Pawła czułem jakiegoś św. Pawła Apostoła. Nazywał go też św. Pawłem naszych czasów świętej pamięci Klemens XIV. A kiedy dokonywał umycia nóg, to czynił naprawdę w duchu oświeconym przez wiarę i z uczuciem pokory, na wzór Jezusa Chrystusa, którego pamiętkę się odnawiało¹⁷.

Podsumowując więc wzmianki o stosunku św. Pawła od Krzyża do Apostoła Narodów, można powiedzieć, że podstawą związku między tymi dwoma świętymi imiennikami była przede wszystkim postawa. To zaś, co w niej uderzało najbardziej, to głębokie, osobiste przeżycie tajemnicy ofiary Jezusa Chrystusa. Kontekst liturgiczny i eucharystyczny nie jest tu przypadkowy. Św. Paweł od Krzyża podejmuje ogromny fizyczny wysiłek, by odprawić Mszę św. w dniu święta Nawrócenia św. Pawła Apostoła (25 stycznia). Główna myśl kolekty formularza tego święta to nauczanie św. Pawła Apostoła, którego adresatem jest cały świat (*universum mundum*)¹⁸. Jako czytanie z Nowego Testamentu (*epistoła*) formularz ten ma Dz 9,1–22. To właśnie opowiadanie o tym, co zdarzyło się pod Damazkiem, przemiana prześladowcy w apostoła sprawiła, że św. Paweł od Krzyża płakał rzewnymi łzami. W lekcji tej pojawiają się słowa (Dz 9,16) skierowane do Ananiasza, którego Bóg posyła, aby ochrzcił Pawła, będące zapowiedzią cierpień nawróconego prześladowcy, które on poniesie dla imienia Bożego. W dokumentach uzupełniających akta procesowe znajdujemy wzmiankę, że gdy św. Paweł od Krzyża miał jeszcze żywe doświadczenia mistyczne poprzedzające okres jego ponad pięćdziesięcioletniej oschłości¹⁹, Bóg często w lokucjach wewnętrznych przypominał mu, że będzie musiał wiele wycierpieć dla Jego imienia: *Ostendam tibi quanta oporteat pro nomine meo pati*²⁰. Słowa te były oparte właśnie na narracji, która wywoływała u św. Pawła od Krzyża takie wzruszenie (Dz 9,16). Paweł od Krzyża utożsamiał się więc z Apostołem, aby w ten sposób przeżyć kryzysowy okres oschłości i opuszczenia, który stanowił 2/3 jego życia. Był to jednocześnie intensywny okres apostołskości gorliwości, której wzorem był także Apostoł Narodów. Czy św. Paweł znał dobrze ten fragment Dziejów Apostolskich? Można się nad tym zastanawiać, gdy czyta się *Vade ad Ananiam* jako słowa skierowane przez „wielkiego Boskiego Mistrza” do św. Pawła Apostoła²¹. Możemy się domyślać, że jest to odwołanie się do słów „Idź na ulicę Proszą” (Dz 9,11), choć widać nawet

¹⁷ Tamże, [779r], s. 189.

¹⁸ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini*, Ratisbonae 1924, s. 449.

¹⁹ F.R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Nuit de l'Esprit reparatrice en Saint Paul de la Croix*, „Etudes Carmelitains” 23(1938), nr 2, s. 287–293; E. HENAU, *The Naked suffering (nudo patire) in the Mysticcal Experience of the Paul of the Cross*, *ETHL* 43(1967), s. 211–221; P. ALONSO, *San Paolo della Croce chiamò 'Maestro' San Giovanni della Croce*, „La Sapienza della Croce” 9(1994), z. 2–3, s. 123–148, zwł. s. 139–140.

²⁰ *Summaium super dubiuo an sit signanda commission Introductionis Causae S.D. Pauli a Cruce*, Romae 1784, [319], s. 75.

²¹ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, red. Amadeo della Madre del Buon Pastore (Casetti), t. 1–4, Roma 1924; red. C. Chiari, t. 5, Roma 1977 (dalej: L, numer tomu cyfrą rzymską i strona) III, s. 704. Jeśli cytowana jest inna edycja, zostało to zaznaczone.

przy pobieżnej lekturze, że św. Paweł od Krzyża modyfikuje tok narracji biblijnej, gdyż w Dziejach to Chrystus kieruje właśnie do Ananiasza polecenie, by poszedł do domu Judy na ulicy Prostej w Damaszku i tam spotkał się z Saulem z Tarsu. Nowa edycja listów próbuje rozwiązać ten problem przez wskazanie na związek tych słów z Dz 9,6²², a więc nieścisłość polegałaby na wskazaniu Ananiasza jako osoby, której z polecenia Chrystusa ma w Damaszku szukać Saul. Tak czy inaczej, Paweł od Krzyża nie jest więźniem tekstu. Żyje on w świetle tekstu i ma w nim swoje miejsce.

W *Mszale rzymskim* Piusa V występuje poza tym wspomnienie św. Pawła wyznaczone na dzień 30 czerwca. Oracja główna tego formularza liturgicznego wskazuje jednoznacznie, że jest to upamiętnienie dnia śmierci męczeńskiej apostoła²³. Kolekta tego dnia jest bardzo podobna i zwraca uwagę, iż dzięki nauczaniu Apostoła Narodów Bóg pouczył mnogie ludy pogańskie (*multitudinem gentium*). Gorliwość apostołską jest więc tym rysem, który zostaje uznany za pierwszorzędną w osobie Pawła Apostoła. Paweł od Krzyża z całą pewnością chciał naśladować w tym swego patrona, co znajduje swój wyraz już w jego doświadczeniach wewnętrznych w zapiskach z ćwiczeń w Castellazzo. W notatce z 26 grudnia 1720 r. pisze: „Pragnąłem nawrócić heretyków, zwłaszcza w Anglii i sąsiednich królestwach i o to szczególnie modliłem się w czasie Komunii Świętej”²⁴. W dniu 29 grudnia zaś, w kontekście modlitwy o nawrócenie Anglii, pisze: „chciałbym, aby był podniesiony sztandar wiary świętej, aby rozszerzała się pobożność i szacunek, hołd i miłość, i częste adoracje Najświętszego Sakramentu – wielkiej tajemnicy”²⁵. W liście z 15 grudnia 1748 r. wysłanym do nieznanego nam adresata w sprawie misji, która nie doszła do skutku, prawdopodobnie w Toscanelli pisze: „bardzo kocham to szacowne miasto (...) i przedłożyłbym nad jakąkolwiek sprawę posługę wobec tych dusz”²⁶. Bardziej jednak, niż misje nieprzeprowadzone, o gorliwości apostołskiej św. Pawła od Krzyża świadczy długa, licząca 250 pozycji lista przeprowadzonych prac apostołskich²⁷. Gdy zaś nie mógł już pracować, żałował, że nie jest o „trzydzieści lat młodszy”, bo wtedy mógłby „powrócić do pracy nad zbawieniem bliźnich”, co było jego wielkim pragnieniem²⁸.

Jeden z najbliższych przyjaciół św. Pawła od Krzyża, o. Jan Maria Cioni, opowiadał o okolicznościach posługi kaznodziejskiej wielkiego misjonarza.

²² S. PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, t. 1, *Ai Passionisti*, red. F. Giorgini, Roma 1998, s. 365.

²³ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini...*, s. 581.

²⁴ L I, s. 14. Tłum. za *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, s. 158.

²⁵ L. I, s. 16, Tłum. za *Przeżyć własną śmierć...*, s. 162.

²⁶ L I, 129, s. 329.

²⁷ E. ZOFFOLI, *San Paolo della Croce. Storia critica*, t. 3: *Maestro di spirito, missionario, fondatore*, Roma 1968, s. 1224-1390. Zestawienie obejmuje lata 1717-1769. W późniejszym okresie nie mógł już, z powodu chorób i starości prowadzić misji. Miał już 75 lat, gdy głosił ostatnią z nich.

²⁸ E. BURKE, *Łowca dusz. Św. Paweł od Krzyża*, Sadowie-Golgota 2007, s. 194

Gorąco pragnął zaznajomić wszystkich ludzi z gorzkimi ranami jego Ukrzyżowanej Miłości i obudzić wszystkich grzeszników z głębokiego letargu. Sam mówił, że zanim poszedł głosić kazanie, zdawało mu się, że ma na piersi jakby wielki kamień młyński, doświadczając w ten sposób Boga, który daje mu okazję, do zaskarbiania sobie zasług. Bardzo często, zanim wyruszył na misję i gdy już się tam znajdował, zanim wszedł na scenę, był przygnębiony i opadały go takie boleści i cierpienia, że z wielkim trudem był w stanie się poruszać, ale on, zawierzywszy wszystko Bogu, podejmował przepowiadanie. Ledwie wszedł na scenę, odczuwał, że przenikał go duch Pana w takim stopniu, że w swym zapale i zaangażowaniu zdawał się być drugim świętym Pawłem²⁹.

Owo bycie „drugim świętym Pawłem” to przede wszystkim zapal i zaangażowanie, ale nie da się abstrahować od drogi cierpienia, jaką Założyciel Pasjonistów musi przebyć do tego momentu, gdy pełen mocy staje wobec adresatów swego przesłania. Bez tego doświadczenia słabości nie ma mocy, z którą Bóg działa przez apostoła. Jest to konsekwencja charakteru misji, jaką stawia sobie św. Paweł od Krzyża, czy raczej jaka została na niego nałożona: „zaznajomić wszystkich ludzi z gorzkimi ranami jego Ukrzyżowanej Miłości i obudzić wszystkich grzeszników z głębokiego letargu”. Zwraca się uwagę na siłę przekonania Pawła od Krzyża jeśli chodzi o moc przemawiania męki Jezusa do serc grzeszników³⁰. Wybitne postaci duchowości XVIII, jak św. Leonard z Porto Maurizio (1676-1751) czy św. Alfons Liguori (1696-1787) dorównują mu w sile tego przekonania. Jednak za pewną charakterystykę św. Pawła od Krzyża, która go wyróżnia, można uznać wewnętrzny aspekt przeżycia Ukrzyżowanej Miłości³¹. W liście do ks. Jana Antoniego Lucattini z 16 września 1752 r. św. Paweł pisze:

W to święto [podwyższenia Krzyża Świętego – W.L.] zawsze dokonuje się na uroczystej uczcie, na którym żywi się Bożą Wolą, za przykładem naszej Ukrzyżowanej Miłości. O jakże słodki to pokarm! Ten pokarm jest przyprawiony na różne sposoby, czasem boleściami ciała i ducha, czasem przeciwnościami, oszczerstwami i wyrazami pogardy ze strony stworzeń itd.³².

Ten wewnętrzny charakter doświadczenia męki Jezusa, oparty na pokrewieństwie życia duchowego z Pawłem Apostołem³³, jest bezalternatywny i nie może być zastąpiony przez inną formę, na przykład dewocyjne praktyki. Wewnętrzne doświadczenie ukrzyżowania z Jezusem i umierania z Nim w odpowiedzi na Jego

²⁹ *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti e delle claustrali passioniste*, dz. cyt., [465v-466r], s. 176.

³⁰ C. BROVETTO, *Il Settecento spirituale: fuoco sotto la cenere (1700-1799)*, w: *Storia della spiritualità*, red. C. Broveto, L. Mezzadri, F. Ferrario, P. Ricca, t. 5: *La spiritualità Cristiana nell'età moderna*, Roma 1987, s. 199-404, zwł. s. 370-372.

³¹ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia Critica...*, t. 3, s. 1859-1860.

³² L II, s. 825.

³³ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia Critica...*, t. 3, s. 900-901.

ofiare życia jest wspólnym fundamentem życia i misji dwóch Pawłów. Do Marianny Girelli z Urbanii św. Paweł od Krzyża pisze w liście z 28 grudnia 1768:

A jeśli naturalne skłonności i poruszenia uczuć nie umierają zupełnie, ale są tak bardzo umartwione, że nie stanowią już przeszkody dla spokoju na powierzchni słodkiej kontemplacji i zaczyna się odczuwać efekty tej świętej śmierci mistycznej, która jest cenniejsza od życia, ponieważ dusza żyje w Bogu życiem przeobóstwionym: *Vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus* powiedział wielki miłośnik [Jezusa] Apostoł, którego imię tak niegodnie noszę³⁴.

Motorem gorliwości apostołskiej jest u obydwu z nich życie życiem Chrystusa. Paweł od Krzyża posługuje się tekstami o Apostole i tymi, które wyszły spod pióra Apostoła, ponieważ jednoczy ich doświadczenie życia Chrystusa, którym żyją. Postrzeganie tej prawdy przez innych idzie w parze z podejściem, jakiemu wyraz daje sam Paweł od Krzyża w swej korespondencji.

2. Św. Paweł Apostoł jako wzór na podstawie lektury Flp u św. Pawła od Krzyża

Istnieją dwa zestawienia nawiązań do Flp w epistolarium św. Pawła od Krzyża. Pierwsze z nich pochodzi od Enerico Zoffoli'ego³⁵, a drugie od Jean Luis Picarda³⁶. Są one w zasadzie zgodne, poza drobnymi rozbieżnościami w kwestii aluzji³⁷, których zidentyfikowanie obarczone jest często dużą dozą niepewności. W obydwu zaś brakuje odniesienia do notatki z ćwiczeń duchowych w Castellazzo (30 listopada)³⁸, w której odnosi się do Flp 2,8-9³⁹. Można więc powiedzieć, że jeśli chodzi o badania historyczne i tekstowe, można uznać je za dostatecznie rozwinięte. Jednak one nie wyczerpują możliwości badawczych. Pozostaje bowiem do omówienia bardzo istotna kwestia sposobu, w jaki przesłanie św. Pawła Apostoła stało się dla św. Pawła od Krzyża częścią jego własnego doświadczenia mistycznego i sposobu życia.

List do Filipian, który w *Corpus Paulinum* należy do najkrótszych, stanowi jeden z ważniejszych tekstów, jeśli chodzi o rozumienie sensu męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Zwraca się uwagę zwłaszcza na dwa fragmenty tego tekstu:

³⁴ L III, s. 756. Tłum. za *Przeżyć własną śmierć...*, s. 258.

³⁵ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica...*, t. 2, s. 119.

³⁶ J.-L. PICARD, *Clementina. La Vulgate Clémentine dans l'Œuvre écrit de saint Paul de la Croix...*, s. 532-534.

³⁷ Dotyczy to zwłaszcza początku i zakończenia listu, dla których J.-L. Picard znajduje liczne paralele, por. tenże, *Clementina. La Vulgate Clémentine dans l'Œuvre écrit de saint Paul de la Croix...*, s. 532 i 534. Zoffoli zaś tych tekstów nie uwzględnia.

³⁸ L I, s. 6.

³⁹ P. PLET, *Saint Paul de la Croix, mystique. Le journal des 40 jours*, Bruyères-Le-Châtel, s. 168-169.

Flp 2,6-11⁴⁰ uważany zarazem za „najbardziej uderzający” wyraz chrystologii tytułu „Pan” (κύριος)⁴¹ oraz Flp 3,8-12⁴². Pierwszy z wymienionych fragmentów dość powszechnie jeszcze jest uważany za wyraz wiary i kultu przed-Pawłowej wspólnoty. Efektem licznych wątpliwości i debat jest duże zamieszanie oraz niepewność co do natury Flp 2,6-11⁴³. Dla św. Pawła od Krzyża problem ten nie istniał, a w tej perykopie widział słowa Apostoła. Jest to o tyle ważne, że te właśnie słowa, które odnoszą się do panowania Ukrzyżowanego Założyciel pasjonistów uznał za klucz do rozumienia liturgicznej modlitwy Zgromadzenia⁴⁴. Słowa te są jednak w rozumieniu św. Pawła od Krzyża także kluczem hermeneutycznym Pisma, który zmienia lekturę w akt przyswajania sobie i czerpania życia z „paszy Pisma”. Jest to myśl obecna we wszystkich wersjach Reguły od 1736 r⁴⁵. O ile bowiem odpowiednia technika odmawiania Psalmów (szacunek dla przerw między wersetami) tworzy zewnętrzne warunki do łączenia modlitwy liturgicznej z medytacyjną, to werset wstępny z Flp 2,10-11 stanowi spełnienie warunku wewnętrznego. Modląca się wspólnota zakonna uczestniczy w chwale, jaką uniżonego w akcie kenozy Jezusa Chrystusa otacza Bóg Ojciec, który Go wywyższył. Ma całkowitą rację Adolfo Lippi, gdy pisze o duchowym, mistycznym i egzystencjalnym podejściu do wewnętrznego życia Trójcy u św. Pawła od Krzyża⁴⁶. Ten sam autor znacznie wcześniej zwrócił uwagę, że jest to element utożsamienia się św. Pawła od Krzyża z Chrystusem chcąc „brać wszystko z rąk Boga Ojca, zdając się na Jego miłość i na Jego opatrzność”⁴⁷.

Po tym koniecznym wstępie możemy przystąpić do analizy materiału z listów św. Pawła od Krzyża, co uczynimy biorąc za tekst przewodni Flp. Od tej reguły poczynić jednak musimy znaczący wyjątek, którym jest list okólny do zakonników z 12 marca 1753 r⁴⁸. Jest to spowodowane dużą ilością nawiązań do Flp w tym właśnie liście, które powodują, że stanowią one nie tylko okazjonalne wzmianki, ale strukturę nośną zawartej w nim myśli. Z jednym, niezbyt istotnym wyjątkiem, o którym będzie mowa poniżej, te pojedyncze wzmianki są wcześniejsze od okólnika z 1753 r., dlatego omówimy je w pierwszej kolejności, a następnie list okólny omówimy jako całość.

⁴⁰ J.B. GREEN, *Death of Christ*, w: *Dictionary of Paul and his Letters*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downer Grove-Leicester 1993, s. 201-209, zwł. s. 208.

⁴¹ J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids-Cambridge, 1998, s. 245-246.

⁴² A.E. McGRATH, *Theology of the Cross*, w: *Dictionary of Paul and his Letters...*, s. 192-197, zwł. s. 197.

⁴³ Bardzo typowym dowodem zagubienia w mnogości teorii i argumentów jest J. FLIS, *List do Filipian* (NKB NT 11), Częstochowa 2011, s. 216-218.

⁴⁴ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica...*, t. 2, s. 1155-1156.

⁴⁵ *Regulae et Constitutiones Congr[egationis]. S[ancti]s[i]mae Crucis et Passinis D[omini]. N[ostri]. J[esu]. C[hristi]*. Editio Critica Textuum (FHCP 1), red. F. Giorgini, Romae 1958, s. 68-69.

⁴⁶ A. LIPPI, *Nel fuoco d'amore della Trinità. Un itinerario di santità con san Paolo della Croce* (Il granello di senape 44), Panzano in Chianti 2015, s. 41.

⁴⁷ A. LIPPI, *Miłość bolesna, ból miłosny i radość. Mistyka św. Pawła od Krzyża: trynitarna mistyka krzyża*, w: „Zachować żywą pamięć...”, s. 15-30, zwł. s. 20.

⁴⁸ L IV, s. 244-249.

Wzmianki w listach

W liście z 13⁴⁹ lipca 1747 r. skierowanym do Tomasza Fossi, którego św. Paweł od Krzyża był kierownikiem duchowym, znajdujemy cytat z Flp 1,6⁵⁰. Fossi, choć potem wstąpił do Zgromadzenia (4 stycznia 1768)⁵¹, był w momencie powstawania listu ojcem wychowującym wraz z żoną Wiktoria ich dzieci. O. Paweł zaleca mu szereg działań wychowawczych, co zdaje się odpowiadać Tomaszowi, który był człowiekiem nadmiernie chyba przeczulonym na tle swej odpowiedzialności za innych, o czym świadczy choćby początek tego samego listu. Paweł musi go bowiem powstrzymywać przed zbyt daleko posuniętymi interwencjami w życie innych⁵², po czym zaleca mu ufne, dziecięce oddanie się w ręce kochającego Boga. Nie jest to jednak wyłącznie pociecha mająca przynieść ulgę skołatanemu sercu nazbyt zatroskanego pana Tomasza, ale podstawa do przypomnienia, iż:

Dusza nasza jest świątynią Boga żywego, niech pan utrzymuje tę szlachetną świątynię pięknie przyozdobioną cnotami, do [praktykowania] których ma pan ciągłą okazję, niech pan podtrzymuje w tej wielkiej świątyni płomień lamp wiary, nadziei i miłości, nosi na sercu wiązkę ran Jezusa, kocha tego wielkiego Boga ogromnie w prawdziwej pokorze serca. *Qui coepit opus, ipse perficiet* („kto rozpoczął dzieło, doprowadzi je do końca”).

Całość listu Pawła Danei jest wyraźną wskazówką, że cytat nie pojawia się jako *bon mot*, ale mistyk z XVIII w. zdaje sobie sprawę, co znaczy on w kontekście Flp. Apostoł Narodów słów tych bowiem używa w dziękczynieniu za więź wewnętrzną Kościoła we Filipi i związek tej wspólnoty z nim - jej założycielem. Wskazuje się na związek tych słów z Flp 2,13: „Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą”⁵³. Obydwa te fragmenty z Flp mówią jasno, iż uwięziony i spodziewający się nawet śmierci Paweł Apostoł (Flp 1,13.21-22) zdaje sobie sprawę, że jedynie właściwą postawą w tej sytuacji jest uznanie sprawczości Boga i Jego zaangażowania w dzieło, któremu sam Apostoł się poświęcił. Flp 1,6 ma wyraźnie zaznaczone tło eschatologiczne (dzień Jezusa Chrystusa, por. Flp 1,10), które nie cechuje tylko tego wersetu, lecz odnosi się do całego dziękczynienia Apostoła (Flp 1,3-10). Eschatologiczna perspektywa nie jest obecna w liście do Tomasza Fossi, ale jest niejako zastąpiona przez stały stan bycia przed Bogiem opisany w radach dla córek jako czuwanie w nocy z krucyfiksem w dłoni i rozkrzyżowanymi rękami. Samemu Tomaszowi Paweł radzi: „proszę nie myśleć o przyszłości, ale zajmować się obowiązkami swego stanu”⁵⁴. Można widzieć w tym

⁴⁹ Data według SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere ai laici*, t. 1, cz.1, red. M. Anselmi, Roma 2002, s. 801.

⁵⁰ L I, s. 557.

⁵¹ L I, s. 776; E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 3, s. 168.

⁵² L I, s. 556.

⁵³ F.F. BRUCE, *Philippians*, (NIBC 11), Peabody-London 1995, s. 32.

⁵⁴ L I, s. 557.

jedynie dowód zrozumienia psychologii Fossiego, nazbyt skorego do przejmowania się na wyrost⁵⁵. Jednak dużo głębszy jest sens, który wiąże się z przeżywaniem przez Pawła Danei relacji z Bogiem jako wewnętrznej i stałej, co widać już w zapisach z ćwiczeń w Castellazzo⁵⁶. W tym sensie kierownik duchowy Tomasz Fossiego nie czeka na dzień Jezusa Chrystusa, ale nieustannie ten dzień przeżywa.

Słowa te padają w liście Pawła od Krzyża w nawiązaniu do aluzji do 1 Kor 3,16–17, a więc do obrazu człowieka jako świątyni⁵⁷. Piękno tej świątyni, podkreślone i powiązane z poszczególnymi elementami alegorii, jest ekwiwalentem świętości w 1 Kor 3. Poszerza to przestrzeń na wymiar moralny postawy człowieka, który nie jest tylko bierny (przebieg sakralna zajmowana przez Boga), ale czynnie przyozdabia i utrzymuje w porządku przybytek Boga. Obecny jest też w tym obrazie element relacji oblubieńczej wprowadzony, zdawać by się mogło, wbrew logice. Wiąże się on z aluzją do Pnp 1,13⁵⁸, która pełni podwójną rolę: urzeczowiającemu relację obrazowi świątyni przydaje wyraźnie osobowy charakter oraz wnosi element prezentyzmu korygujący futuryzm wizji eschatologicznej św. Pawła Apostoła.

Innym passusem z dziękczynienia Listu do Filipian, do którego odwołuje się o. Paweł, jest Flp 1,8⁵⁹. Pochodzi on z bardzo obszernego zbioru listów skierowanych do Agnieszki Grazi (1703–1744)⁶⁰. List, o którym mowa, jest datowany tylko datą dzienną (12 października), co wynika z bardzo dużej częstotliwości wymiany korespondencji między Agnieszką i Pawłem. Sprzyjał temu zarówno niewielki dystans geograficzny, jak i ogromna bliskość duchowa między nimi. Ważne dla datowania listu jest fakt, że skoro Agnieszka zmarła 7 maja 1744⁶¹, mógł więc powstać najpóźniej w 1743 r., ale obecnie, na podstawie ustaleń Maksymiliana Anselmiego, datowany jest na 1740⁶².

Zażyłość Pawła z rodziną Grazi była ogromna i wzajemna. Byli oni wsparciem formującej się wspólnoty i dobroczyńcami pierwszego klasztoru założonego na Monte Argentario, wspomagając zakonników na różne sposoby⁶³. Z Agnieszką

⁵⁵ A. LIPPI, *Mistico ed evangelizzatore. La Passione di Gesù manifestazione dell'amore del Padre*, Roma 1993, s. 149–154; A. CALABRESE, *Maestro e mistico. San Paolo della Croce*, Roma 1993, s. 90.

⁵⁶ Notatka z 1 stycznia 1721, L I, s. 17. Por. *Przeżyć własną śmierć...*, s. 164–168.

⁵⁷ A. LIPPI, *Nel fuoco d'amore della Trinità...*, s. 71–72.

⁵⁸ SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere ai laici...*, t. 1, s. 800.

⁵⁹ L I, s. 331.

⁶⁰ F. PIERINI, *Una perla nascosta, Agnese Grazi*, Viterbo 1949; E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 3, s. 111–122; B.N. BORDO, *La direzione spirituale di S. Paolo della Croce*, Roma 1995, s. 95–99; C. ALBINI, *Le lettere di S. Paolo della Croce ad Agnese Grazi. Un esempio di direzione spiritual del Settecento*, (RSSP 58), Roma 2007.

⁶¹ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 3, s. 118; C. ALBINI, *Le lettere di S. Paolo della Croce ad Agnese Grazi...*, s. 137–139.

⁶² *San Paolo della Croce, Lettere ai laici*, t. 1, cz.2, red. M. Anselmi, Roma 2002, s. 1578–1579; C. ALBINI, *Le lettere di S. Paolo della Croce ad Agnese Grazi...*, s. 173.

⁶³ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 1, s. 479–481; F. GIORGINI, *Storia dei Passionisti*,

łączyły Pawła relacje na tyle bliskie, że stały się powodem licznych i złośliwych pomówień⁶⁴, które miały skompromitować inicjatywę i osoby braci Danei, a zwłaszcza Pawła, który jako bardziej udzielający się na zewnątrz, był celem łatwiejszym. Nie bez znaczenia była niechętna postawa kard. Wawrzyńca Altieri (1671-1741), opata komandatoryjnego Aque Salvie oraz Orbetello, a więc osoby decydującej o losach fundacji. Na jesieni 1737 r. postawa Altieriego zmieniła się, ale to nie oznacza, że podobnej przemiany doznały inne osoby niechętne Pawłowi, a bliskie otoczeniu kardynała. Z nową siłą zaczęły się rozchodzić plotki dyskredytujące Pawła, co Zoffoli nazywa nieuczciwą ofensywą (*sleale offensiva*)⁶⁵. W tym kontekście należy umieścić list, o którym mówimy. Warto przypomnieć kilka jego fragmentów dla lepszego zrozumienia. Paweł najpierw poucza swą przyjaciółkę i penitentkę, jak zachować się wobec osoby, będącej najprawdopodobniej jednym ze źródeł takich plotek⁶⁶:

Tę osobę trzeba szanować znacznie bardziej, niż najcenniejszy skarb i partię na nią z perspektywy woli Bożej okiem bardzo kochającym, jako na tę, którą Najwyższe Dobro posługuje się, by sporządzić w duszy Agnieszki ubiór haftowany w złote kwiaty i naszywany klejnotami, którymi są święte cnoty, a zwłaszcza cierpliwość, łagodność Jezusa Chrystusa. O, jak się cieszę z tej wspaniałej okazji. Wystarczy: proszę się nigdy nie bronić, niech pani nie mówi, a jeśli pani coś powie, to tylko żeby wytłumaczyć tę osobę i wyrazić wobec niej szacunek. A gdy przechodzi blisko pani, proszę pochylić głowę z szacunkiem, jakby obok przechodziło narzędzie kochającej ręki Boga.

Rzeczą najpewniejszą jest zawsze milczeć, za przykładem Chrystusa, który poniewierany, traktowany z pogardą, przeklinany, oczerniany, milczał. Powiada święta Ewangelia: *Jesus autem tacebat* (Mt 26,63). Jeśli pani nie dadzą tego, co potrzebne, proszę się cieszyć i mówić: o, jak mnie dobrze traktuje ta droga przyjaciółka i pani, ale proszę to powiedzieć z serca. (...) To jest sposób praktykowania cnoty Jezusa, który stał się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (Flp 2,8).

Proszę coraz bardziej się uniażać w swej nicości, w swej nędzy itd. i proszą się całkowicie zatracić w Bogu, ciągle odpoczywając w tej wspaniałej komnacie, proszę w ogóle dać się nieść Bogu, jak Jemu się podoba, ale pani niech współpracuje biegnąc za wonią Jego boskich zapachów (por. Pnp 1,3-4).

t. 1, Pescara 1981, s. 117.

⁶⁴ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 1, s. 510-512.

⁶⁵ Tamże, s. 511.

⁶⁶ M. Anselmi widzi tu raczej kogoś z domowników lub służby domowej, kto poniża Agnieszkę, por. *San Paolo della Croce, Lettere ai laici...*, t. 1, cz.2, s. 1578.

Proszę panią *in visceribus Christi* (Flp 1,8), by nie pisać nigdy o mnie do osób postronnych jako o zjednoczeniu duchowym itd., ani mi o tym nie mówić, bo skutki są przeciwne⁶⁷.

Wola Boża jako wyraz czynnej troski Boga o zbawienie człowieka to jeden z ważniejszych elementów doktryny duchowej św. Pawła od Krzyża⁶⁸, więc można powiedzieć, że autor listu odwołuje się do fundamentów swej nauki. Zaleca swej podopiecznej, by wolę Bożą widziała w tym, co upodobnia ją do Jezusa w czasie Jego męki. Z godną podziwu zręcznością przechodzi od wykładu swego do kwestii wielkiej delikatności. Nie chce ani odrzucić swej odpowiedzialności za Agnieszkę, ani też pozwolić na to, by jej egzaltacja i niefrasobliwość stawała się powodem nowych plotek i pomówień. W tym właśnie punkcie powołuje się na „wnętrżności Chrystusa”, czyli organ odpowiadający za emocje, zwłaszcza pozytywne. W podobnym sensie słowo *σπλάγχνα* (*viscera*) pojawia się w Flp 2,1 czy Kol 3,12⁶⁹. Paweł Apostoł w Flp odwołuje się raz do miłosierdzia⁷⁰ Chrystusa (1,8), a drugi raz do postawy chrześcijan, którzy mają go naśladować (2,1)⁷¹.

Można więc powiedzieć, że termin ten występuje jako zrealizowany ideał oraz jako postulat. Realizacja tego ideału w przypadku Agnieszki Grazi ma miejsce czy raczej jest życzeniem o. Pawła, by Agnieszka naśladowała uniżonego Chrystusa ukrzyżowanego z powodu uległości i posłuszeństwa Bogu Ojcu. Nie chce jej opuszczać w tym dziele, spotka się z nią: „gdy zejść na dół” czyli z Monte Argentario do Orbetello⁷². Jednak zdaje sobie sprawę, że pewne przejawy zażyłości między nim a Agnieszką są źródłem obydwu stron. Nie chce jednak być fałszywym nauczycielem chroniącym siebie i swą reputację bardziej, niż dobro swej podopiecznej. Prosi ją, odwołując się do tego samego ideału, który jej zaleca, by swe emocje trzymała na wodzy. Nie waha się w dość ostrych słowach („proszę mi nie mówić o takich rzeczach, bo to tylko powiększa cierpienie, a ja nie wierzę wcale, ale to w nic i nudzi mnie to, i zasmuca”)⁷³. Ale przede wszystkim upewnia ją, że jej duchowe dobro, jej zbliżanie się do Boga jest dla niego wartością najwyższą, a łączy ich ta sama więź, jaka łączyła Pawła Apostoła z jego ukochaną wspólnotą we Filipi.

⁶⁷ L I, s. 330-331.

⁶⁸ M. VILLER, *Wola Boża w duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża* (tłum. M. Miotk), „Słowo Krzyża” 1(2007), s. 170-214.

⁶⁹ N. Walter, „σπλάγχνον, ου, τό”, EDNT t. 3, s. 265-266; H.J. Stoebe, רחמ to have mercy, ThLOT t. 3, s. 1225-1230.

⁷⁰ A. RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA, *Zrozumieć Pawłowe miłosierdzie. Studium semantyczne terminu ΟΙΚΤΙΜΟΣ w listach Pawła z Tarsu*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 317-338, zwł. s. 334.

⁷¹ J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν ε κέοσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, (BSR 51), Roma 1983, s. 179-181.

⁷² L I, s. 330, por. SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere ai laici...*, t. 1, cz. 2, s. 1578.

⁷³ L I, s. 331.

Także i tu widać, że użycie myśli z Filipian jest w liście Pawła kompleksowe, oparte na głębokim zrozumieniu całości tekstu. Paweł wobec jednej z najbliższych sobie osób przyjmuje postawę całkowitej wolności, ale bynajmniej nie obojętności. Ucząc Agnieszkę Grazi naśladowania Jezusa Chrystusa, jest w tym wiernym naśladowcą Apostoła, który mówi: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” lub „bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1 Kor 11,1; por. 1 Test 1,6)⁷⁴.

Kolejnym fragmentem epistolarium Pawła od Krzyża, na który chcemy zwrócić uwagę, pochodzi z listu do wikariusza generalnego diecezji Orbetello, ks. Giovanniego Moretti⁷⁵, wuja Agnieszki Grazi. Chodzi o list z 30 listopada 1738 r., odpowiedź Pawła na mocny raczej w tonie list dotyczący ks. Giacinto Arcariego, który na Monte Agentario, w klasztorze Presentazione, a więc jedynym jaki tworząca się wspólnota posiadała, odprawiał ćwiczenia duchowe. Moretti znał to miejsce, ponieważ to właśnie on 14 września 1737 r. odprawił uroczystą Mszę Świętą na poświęcenie kościoła i samotni⁷⁷. Wspólnota tam zamieszkująca latem 1737 r. liczyła „dziewięciu ubogich zakonników, to znaczy pięciu księży i czterech świeckich, a wszystkich mocno zdeterminowanych, by służyć Bogu”. Sam ks. Arcari był powiązany z osobami, od których Paweł był zależny, ponieważ miały wpływ na losy fundacji. Tak więc dla kard. Lorenzo Altieri był krewnym, a pozostawał w stosunkach dobrych towarzyskich z kardynałami Macellino Corradinim, Tommaso Ruffo, późniejszego dziekana Kolegium kardynalskiego, czy Lodovico Pico della Mirandola. Arcari pojawił się w Orbetello i można się domyślać, że jego pobyt nie był do końca uregulowany od strony administracyjno-prawnej. Odprawił on na Monte Argentario bardzo ściśle rekolekcje w całkowitym milczeniu. Paweł na siebie wziął odpowiedzialność za niezgłoszenie obecności rekolektanta miejscowemu wikariuszowi generalnemu, o co Moretti miał do Pawła pretensję, ponieważ w niesprzyjającej sytuacji musiał podjąć działania po otrzymaniu listu z Rzymu w sprawie ks. Arcariego. Paweł deklaruje swe przekonanie o własnej niewinności co do całego zajścia oraz nieproporcjonalną do przyczyny reakcję Morettiego, jednak dokonuje aktu pokory z powodów, które są dla niego bardziej istotne: nie chce konfliktu z osobistością ważną w kościelnych strukturach lokalnych, jaką był Moretti, zależy mu, by nie zakłócać spokoju ducha rekolektanta, który na długo wyłączył się z życia czynnego (odprawia swoje ćwiczenia od jakiegoś czasu przed końcem listopada, a miał zamiar pozostać w odosobnieniu klasztornym do Bożego narodzenia tegoż roku). Są to powody pragmatyczne oparte

⁷⁴ Wersja skrócona do samego wezwania do naśladowania Pawła w 1 Kor 4,16; 2 Tes 3,9.

⁷⁵ Krótka notatka o nim w L II, s. 8, przyp. 1; E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 1, s. 453-454; 460-465.

⁷⁶ L II, s. 9-11.

⁷⁷ A. LIPPI, *Mistico ed evangelizzatore...*, s. 122.

na dobru wspólnoty i rekolektanta. Ostatecznie jednak Paweł powołuje się na argument teologiczny: „z miłości do tego Boga, który *humiliavit semel ipsum factus obediens usque ad mortem* (upokorzył samego siebie stawszy się posłusznym aż do śmierci, Flp 2,8) padając do stóp Księdza Wikariusza, proszę go o wybaczenie, także w imieniu rzezonego księdza [Arcarięgo - W. L.]”⁷⁸. Ze słów tych widać wyraźnie, że Paweł upokorzenie to spowodowane przez - jak sam to określa - „niewinny błąd”, potraktował jako ważny element kształtowania swej duchowej postawy. Ponadto zapewnia, iż „ubogi Paweł i cała samotnia są prawdziwymi sługami” obrażonego Morettiego. Można by to uznać za gest dyplomatyczny, gdyby nie to, że autor listu przywołuje w tym kontekście słowa św. Pawła Apostoła *si hominibus placerem, servus Iesu Christi non essem* („jeśli podobałbym się ludziom, nie byłbym sługą Jezusa Chrystusa”, Ga 1,10), które wygłasza „pochylając głowę przed planami Bożej Dobrotliwości”. Ostatecznie więc Paweł nie załatwia spraw ani swego gościa, ani swej wspólnoty wobec władz kościelnych, ale stara się przedstawić głęboką motywację opartą na poddaniu się w duchu służby Bogu, który z miłości do człowieka przyjął kondycję sługi zrealizowaną w radykalnym posłuszeństwie „aż do śmierci, śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Być sługą Boga tak, jak Bóg stał się sługą w swej miłości do człowieka - to powołanie Pawła. Antonio Artola uznał to za wyraz opcji Pawła od Krzyża na rzecz krzyża⁷⁹, poprzez którą utożsamiał się w pełni do Ukrzyżowanego.

Czy Arcari odprawiał ćwiczenia czterdziestodniowe na wzór tych, które Paweł odprawił na przełomie lat 1720/1721? To pytanie o tyle istotne, że pozytywna na nie odpowiedź może wskazywać, że Paweł przedłużone ćwiczenia duchowe w samotności traktował nie tylko jako osobiste doświadczenie, ale jako narzędzie rozeznania zalecane i innym. Jeśliby przyjąć, że Arcari przebywał we wspólnocie na Monte Argentario, by rozeznąć swe powołanie (pamiętajmy, że kapłani wspólnoty przychodzili do niej już po święceniach), to sposobem prowadzenia go przez Pawła od Krzyża w tych ćwiczeniach było zapewnienie mu całkowitego spokoju zewnętrznego i danie mu wzoru postawy poddanej tylko Bogu i planowi Jego miłości.

Do Flp 4,6-7 odnosi się Założyciel pasjonistów w dwóch listach do ks. Erasmo Tuccinardiego z Gaety, proboszcza kościoła p.w. Matki Bożej Wniebowziętej, napisanych 14⁸⁰ i 16⁸¹ stycznia 1730 r. z Viterbo. Tuccinardi był spowiednikiem św. Pawła od Krzyża gdy ten przebywał w Madonna della Civita koło Geaty (od 1726 r., a więc kiedy Paweł nie miał jeszcze święceń kapłańskich). Tuccinardi sprawował opiekę duszpasterską nad tym górskim sanktuarium na odludziu i chciał przystać do wspólnoty pasjonistów, ale mimo zaangażowania się św. Pawła

⁷⁸ L II, s. 10.

⁷⁹ A.M. ARTOLA ARBIZA, *La Passiologia. Teologia spirituale della Congregazione Passionista*, Roma 2013, s. 93.

⁸⁰ L I, s. 82-84.

⁸¹ L I, s. 87-88.

w tę sprawę, nie doszło to do skutku⁸². Więż ta, oparta na przyjaźni i wzajemnym szacunku, uzasadnia zakres i ton ich korespondencji. W 1730 r. Bracia Paweł i Jan Baptysta Danei mieszkali w pustelni św. Antoniego na Monte Argentario, a Paweł prowadził różne formy prac apostołskich w okolicach ówczesnego miejsca zamieszkania (Maremma Toscana), na terenach niezdrowych i zaniedbanych pod każdym względem⁸³. Oddalenie przyjaciele Tuccinardi i starszy z braci Danei rekompensowali sobie w tym czasie częstą korespondencją. Częstotliwość ta była chyba motywowana nadzieją, że uda się zapalić Tuccinardiego pragnieniem dołączenia do wspólnoty. Dlatego Paweł opowiada o trzecim z braci Danei, Antonio, który właśnie przywdział pokutny habit wspólnoty z Monte Argentario i o życiu w pustelni św. Antoniego: „Tu chwali się Boga dniem i nocą, ale ja jednak *vir pollutus labiis ego sum* (jestem mężczyzną o nieczystych wargach, por. Iz 6,5). Ah! Przykro mi z tego powodu ze względu na miłość [do] mojego Boga. Teraz śmiało, Jezus zaprasza Księdza by ostatecznie pożegnać się ze światem i przyjść, by zabiegać o coraz większą Jego chwałę. Proszę nie wątpić, tu rozraduje się serce Księdza, a Jego Boski majestat pozwoli Księdzu rozkoszować się tak bardzo upragnionym pokój *quae exsuperat omnem sensum* (przewyższa wszelki umysł⁸⁴, Flp 4,7), nawet jeśli nie zabraknie cierni, ale czym jest sługa Boga, który nie jest ukrzyżowany?”⁸⁵. Tak więc słowa uwięzionego Pawła Apostoła zaniepokojonego o los Kościoła we Filippi, gdzie dochodziło do konfliktów i tarć, stają się też słowami Pawła od Krzyża, który zachęca do obrania życia modlitwy i pokuty Tuccinardiego. Idea zachowania pokoju i równowagi ducha wśród obaw i niepokojów jest jedną z głównych myśli św. Pawła od Krzyża, która wyrażała się w obrazach, jak na przykład obraz Dzieciatka Jezus śpiącego na krzyżu, który towarzyszył Pawłowi od połowy XVIII w. Innym ulubionym obrazem (tym razem literackim) używanym chętnie przez Pawła od Krzyża był obraz dziecka ssącego matczyną pierś. W kontekście korespondencji z Tuccinardim widać, że wybór tego przedstawienia malarskiego nie był przypadkowy czy też podyktowany pobożną modą, ale wyrażał głębokie przekonania i doświadczenia Pawła, że udział w krzyżu Chrystusa nie niweczy pokoju ani radości. W tym samym duchu Paweł od Krzyża dwa dni później od pełnego cytatu Flp 4,7a z nieznacznymi zmianami zaczyna kolejny list: *Pax Dei, quae exuperat omnem sensum custodiat cor tuum in Christo Iesu Domino nostro. Amen* (pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, niech strzeże twego serca w Chrystusie Jezusie Panu naszym. Amen). Adaptuje więc tekst biblijny zmieniając liczbę mnogą (*corda vestra*) na pojedynczą (*cor tuum*) i rozwija tytuł *Christo Iesu* do *Christo Iesu Domino nostro* oraz dodając końcowe *Amen*. Tekst ten został przywołany przez autora listu z powodu trudnych doświadczeń, które prze-

⁸² E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Stotia critica...*, t. 1, s. 322, przyp. 16.

⁸³ C. GIORGINI, *La Maremma Toscana nel Settecento. Aspetti sociali e religiosi*, San Gabriele 1968, s. 21.

⁸⁴ W tekście greckim występuje termin *νοῦς*. Tłumaczenie go przez „umysł” jest jak najbardziej zasadne. Słowo *sensus* w Wulgacie może być tłumaczone jako możliwość postrzegania, rozumienia.

⁸⁵ L 1, s. 83.

żywa adresat. Nie wiemy, o jakie wydarzenia chodziło, ale słowa „To czas próby, w którym Nieskończona Dobroć czyni Księdza uczestnikiem swego Kielicha. Ah! Mój Drogi... aż do ostatniej kropli, nie posuwając się do tego, by zwracać uwagę, jaki jest rodzaj napoju... mów (proszę mi wybaczyć naleganie) przygarnij do siebie Ś[więtą] wolę Boga – W. L.] gorliwie, w ten sposób czy w [inny – W. L.] niech będzie czyniona wola Boga”⁸⁶. Dziękując się z Tuccinardim przekonaniem, że „wielki Ojciec światła chce Księdza żyjącego w sposób doskonalszy, oddzielając Księdza od wszelkich kłopotów świata, aby z większą gorliwością i wygodniej mógł ssać mleko Jego świętej Miłości (*Amore*) z piersi jego nieskończonej Miłości (*Carità*)”. Pomimo problemów, z którymi zmagają się adresat, Paweł zachęca go, by przyjmował wszystko z wdzięczności (*cum gratiarum actione*, Flp 4,6b). Podobny wydzźwięk ma użyty w tym kontekście fragment: *Gaudete cum in varias tentationes incideris* (radujcie się pośród różnych prób, Jk 1,2). Radość jest owocem udziału w krzyżu, którego człowiek dostępuje, ponieważ na wzór Syna Bożego pełni wolę Ojca.

Na samym początku swego odejścia od świata, a z tego okresu (od listopada 1720 r.) mamy pisma św. Pawła od Krzyża, w liście napisanym niedługo po czasie odosobnienia w Castellazzo di Bormida (27 stycznia 1721 r.)⁸⁷ do tego samego adresata, dla którego przeznaczone były zapiski z tych ćwiczeń: bp. Francesco M. Arborio Gattinara, swego ówczesnego kierownika i biskupa. Paweł Franciszek Danei jest świadom, że stoi wobec ogromnych życiowych wyzwań: napisał regułę dla Ubogich Jezusa, którą ma zamiar przedstawić papieżowi. W czasie pisania czuł się jednym z zakonodawców (notatka z 28 listopada 1720 r. w zapiskach z ćwiczeń w Castellazzo)⁸⁸. Miał jednocześnie świadomość, jak ograniczone są jego możliwości i jak marnym jest narzędziem w rękach Boga, dlatego widzi jasno konieczność wstawiennictwa tego szacownego grona za nim przed majestatem Boga. Nie koncentruje się jednak wyłącznie na tym, co go czeka w przyszłości jako założyciela nowej wspólnoty w Kościele. Podejmuje się zadań konkretnych i przeznaczonych do natychmiastowej realizacji: z dzwonkiem idzie przez miasteczko (Castellazzo) i zwołuje chętnych na katechezę. Cieszy go gromadka dzieci, które za nim idą. To jest dla niego znak, że wszystko może w Tym, który go umacnia (por. Flp 4,13).

Od tych samych słów zaczyna zasadniczy wywód w liście okólnym do zakonników napisanym, gdy po raz drugi został wybrany na przełożonego generalnego (13 marca 1753 r.). Cały pierwszy mandat upłynął pod znakiem ogromnych trudności⁸⁹, które wiązały się z atakiem starszych zakonów na młodszą

⁸⁶ L I, s. 87.

⁸⁷ *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, s. 111-125; S. Urbański, *Mistyka przeżyciowa św. Pawła od Krzyża*, „Słowo Krzyża” 9(2015), s. 49-66.

⁸⁸ L I, s. 4.

⁸⁹ „Atti dei Capitoli Generali. 2° Capitolo Generale”, „Bollettino della Congregazione della Ss. Croce e Passione di N.S.G.C.” 4(1923), nr 1, s. 5-26, zwł. s. 5.

„konkurencję”, która pojawiła się w postaci pasjonistów (czy też *Passionari* – jak nazywa ich napastliwy dokument przedstawiony papieżowi Benedyktowi XIV (1675-1758) prawdopodobnie przez św. Leonarda z Porto Maurizio (1676-1751)⁹⁰. Sprawa nabrała rozgłosu na przełomie stycznia i lutego 1748 r. Przedmiotem sporu była lokalizacja klasztorów, która rzutowała na efekty kwesty, z której żyły wspólnoty zakonów żebraczych. Do pasjonistów przekonywał ich radykalny styl ich życia właściwy początkom zgromadzenia oraz nowoczesny sposób prowadzenia kwesty: za pośrednictwem świeckich syndyków, którzy pochodzili z lokalnych wyższych sfer (*persone le più principali dei luoghi*) i wykorzystywali na rzecz nowego zakonu swą pozycję i koneksje⁹¹. Oskarżano pasjonistów o występki przeciw porządkowi publicznemu, wierze i obyczajom, ale *de facto*, gdy trzeba było powiedzieć o co konkretnie chodzi, pozostawał zarzut „niweczenia pobożnych, miłosierdziem motywowanych zwyczajów ludu, rozważnie zachowywanych przez niektóre zakony żebracze”⁹², a więc naruszania materialnego *status quo*. Odrzucenie zarzutów przez komisję kardynałów powołaną przez papieża nie zakończyło problemów. Sam zresztą Benedykt XIV miał odpowiedzieć św. Leonardowi: „Chciecie, byśmy zburzyli to, cośmy sami zbudowali?”. Samemu zaś emisariuszowi mendykantów przypisuje się stwierdzenie, że pełni tę misję tylko ze względu na posłuszeństwo przełożonym⁹³. Ataki te przeciągały się do 1750 r., czyli do ostatecznej decyzji Benedykta XIV, którą wydał 22 kwietnia zatwierdzając wynik głosowania komisji kardynalskiej z 7 kwietnia. Tak więc Paweł musiał przez ponad dwa lata z sześcioro swego pierwszego mandatu jako przyłożony generalny zмагаć się z lękiem, że jego dzieło w znacznej przynajmniej części zostanie zniszczone. Nie pozostało to bez wpływu na odbiór jego posługi przez zakonników. Do tej pory był zwycięskim wodzem, prowadzącym małą armię trudną drogą, jednak od zwycięstwa do zwycięstwa. Spowodowało to, że gdy odwiedził wspólnotę w Ceccano (Basso Lazio, prowincja Frosinone), która znalazła się na pierwszej linii walki, bowiem zakonnicy zamieszkiwali w ruinie starego benedyktyńskiego opactwa i nie mogli budować nowego domu⁹⁴, oraz nie mieli prawa kwestować, jego słowa budzące do tej pory zapal i gorliwość zakonników, „przyniosły niewielki owoc dla zakonników”⁹⁵.

⁹⁰ E. ZOFFOLI, *Storia critica...*, t. 1, s. 764-765.

⁹¹ Tamże, s. 759.

⁹² VINCENZO MARIA DI SAN PAOLO [Strambi], *Vita del Ven. Servo di Dio P. Paolo della Croce, fondatore della Congregazione de'Chierici Scalzi della SSma Croce, e Passione di Gesù Cristo*, Roma: Lazzarini 1786, s. 133.

⁹³ GIAMMARRIA DI S. IGNAZIO [Cioni], *Annali della Congregazione de'Chierici Scalzi della SS.ma Croce e Passione di Gesù Cristo Signor Nostro 1748*, f. 33v (AGCP), za E. ZOFFOLI, *Storia critica...*, t. 1, s. 765.

⁹⁴ GIAMMARRIA DI S. IGNAZIO [Cioni], *Storia delle fondazioni*, cz. 4: *Fondazione quarta del Ritiro di S. Maria di Corniano i Ceccano, diocesi di Ferentino (A. 1748)*, „Bollettino della Congregazione della Ss. Croce e Passione di N.S.G.C.” 5(1924), nr 4, s. 106-115, zwł. s. 113.

⁹⁵ PAOLO GIUSEPPE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE [Palma], *Vita di S. Paolo della Croce fondatore della Congregazione de'Chierici Scalzi della SS. Croce e Passione del N.S. Gesù Cristo*, Roma: Tipografia Salviucci 1867, s. 144.

Zważywszy na hagiograficzny charakter narracji, z której czerpiemy ten element, możemy powiedzieć o wewnętrznym kryzysie przywództwa, który był wynikiem ataku z zewnątrz. Nie udało się Pawłowi znalezienie domu dla zgromadzenia w Rzymie, co kazało wątpić, iż zawierucha wywołana przez przedstawicieli zakonów żebrzących nie wpłynęła na postawę Benedykta XIV i urzędów rzymskich wobec Pawła oraz jego zgromadzenia. To samo można powiedzieć o bezowocnych zabiegach, których nieosiągalnym – jak się okazało – celem był przywilej możliwości składania w zgromadzeniu ślubów uroczystych⁹⁶.

Miało to wpływ na przebieg drugiej Kapitulej Generalnej zgromadzenia (12-14 marca 1753 r.) i zachowanie Pawła w czasie jej trwania. Pojawił się on bowiem wobec uczestników kapitulej jako pokutnik: ze sznurem na szyi, koroną cierniową na głowie i przedstawił samooskarżenie jako formę podsumowania zakończzonego mandatu⁹⁷. Odpowiada to zresztą samoocenie Pawła jeszcze sprzed kryzysu, czemu dał wyraz pisząc do o. Fugencjusza Pastorelli już 23 czerwca 1746 r.: „Ale o sobie, zabijającym to dzieło Boże [zgromadzenie – W. L.] moim złym życiem, cóż powiem? Padam do stóp wszystkich, by prosić wszystkich o wybaczenie mojego złego życia: nazbyt swobodnego, oziębłego i gorszącego (ponieważ nie zachowuję Reguły a nawet często ją łamię [*perché non sono osservante, anzi molto inosservante*]) proszę ich, by modlili się do Jego Boskiego majestatu, aby mi wybaczył wszystkie moje grzechy: bardzo ciężkie i jeszcze cięższe, i jeśli z własnej winy nie dają dobrego przykładu świętości życia, niech modlą się do naszego dobrego Boga, by mnie zabrał z tego świata, dając mi dobrą śmierć”⁹⁸. W takich zachowaniach i wypowiedziach Pawła nie było pozerstwa, choć niewątpliwie miały one charakter spektakularny, właściwy epoce i kulturze środowiska. Nie możemy jednak lekceważyć faktu, że Paweł żył często i przez długie okresy swego życia na granicy załamania i depresji, wątpienia we własne siły.

List, w którym Paweł ogłasza swój wybór na kolejny mandat (List okólny z 12 marca 1753)⁹⁹ w liście, w którym znajdujemy bardzo liczne nawiązania biblijne, w tym do Flp. Jak to już wcześniej zostało powiedziane, Paweł od Krzyża buduje swój wywód w tym liście na stwierdzeniu: „w Nim wszystko możemy” (por. Flp 4,13). Ale nie tylko konstrukcja retoryczna tego okólnika w słowach Apostoła Pawła znajduje swój fundament, lecz też opiera się na nim proces odrodzenia się Pawła od Krzyża jako przełożonego, po okresie lęku, zniechęcenia

⁹⁶ FABIANO GORGINI, *Decreti e raccomandazioni dei Capitoli Generali della Congregazione della Ss. Croce e Passione di N.S.G.C.* (Fontes Historicae Congregationis Passionis 3), Roma: Commissione Storica C. P. 1960, s. (2).

⁹⁷ PIETRO DELLE PIAGHE DI GESÙ [Ciampolini], *Atti del secondo Capitolo Generale dei Chierici Scalzi della Congregazione della Passione Ss.ma di Gesù Cristo tenuto in 5 Sessioni in questo Ritiro di S. Angelo, cioè il 12, 13 e la mattina del 14 Marzo 1753*, „Bollettino della Congregazione della Ss. Croce e Passione di N.S.G.C.” 5(1924), nr 1, s. 11-26, zwł. s. 13.

⁹⁸ L II, t. 2, s. 89 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 199-200).

⁹⁹ L IV, s. 244-249 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 799-810).

i nadwyrężenia jego autorytetu. W Flp oddany jest analogiczny proces dotyczący Apostoła narodów, którego uwięzienie niektórzy poczytali za przypiecztowanie jego marginalizacji i upadku¹⁰⁰. W odróżnieniu jednak od Pawła Apostoła, Paweł od Krzyża nie czuje, by Bóg oszczędził mu jednego smutku po drugim (por. Flp 2,27), skoro tymi właśnie słowami charakteryzuje obecną sytuację własną i zgromadzenia: «W naszej sytuacji, która staje się „uciążliwa” otaczają nas z każdej strony i niepokoją liczne nieszczęścia „zewnątrz walki, wewnątrz obawy”, dlatego „żeby nie doznał jednego smutku po drugim” i bym nie jęczał pod ciężarem tak wielkiego obowiązku, prosimy Was i zaklinamy, Umiłowani, abyście starali się uczynić lekkim ciężar naszego brzemienia»¹⁰¹. Tak więc źródła ulgi Paweł od Krzyża poszukuje w postawie współbraci, którzy wraz z nim dźwigają brzemie kierowania instytutem jeśli przyjmują jego rolę z wyrozumiałością i w duchu posłuszeństwa. W tym kontekście staje się zrozumiałą powód, dla którego Paweł od Krzyża opisuje wspólnotę odwołując się do Flp 1,7-8: „Słusznie przecież mogę tak o was myśleć, bo noszę was wszystkich w sercu jako tych, którzy mają udział w mojej łasce: zarówno w moich kajdanach, jak i w obronie Ewangelii za pomocą dowodów. Albowiem Bóg jest mi świadkiem, jak gorąco tęsknię za wami wszystkimi [ożywiony] miłością Chrystusa Jezusa”. Relacja Pawła ze wspólnotą członków zgromadzenia nie jest jednak więzią partnerską czy relacją podległości instytucjonalnej, ale ma charakter wspólnoty kościelnej, której głową i ośrodkiem jest Jezus Chrystus i na relacjach osobistych z Nim opierają się więzi międzyludzkie¹⁰². Określenie wspólnoty zakonnej słowami Flp 4,1a w wersji Wulgaty: „radości moja i korono moja” odnoszą się do tego, co Apostoł i Paweł od Krzyża uważają za fundament relacji wspólnotowej: stałość relacji z Panem (por. Flp 4,1b). Dlatego ważny jest przykład pokory Chrystusa, który Paweł od Krzyża przywołuje, jako model relacji wspólnotowej, gdy cytuje w florilegium tekstów *corpus paulinum* także Flp 2,3¹⁰³. To Boga i Chrystusa Paweł uważa za głównego sprawcę dobrego dzieła, za które uważa zgromadzenie, i ostatecznie to On jest kierującym sprawami zgromadzenia (por. Flp 1,6)¹⁰⁴. Tak więc Paweł od Krzyża koncentruje się w tym liście nie tyle na odbudowaniu swego autorytetu (choć i to jest potrzebne), ale na określeniu podstaw wspólnoty, w ramach której przełożeni i ci, którzy za nimi idą, stanowią jedno w Chrystusie w pokoju, którego źródłem i dawcą jest Chrystus (Flp 4,7)¹⁰⁵. Ten dar nie znosi jednak odpowiedzialności ani Pawła jako przełożo-

¹⁰⁰ FRANCESCO BIANCHINI, *Lettera ai Filippesi. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2010, s. 35.

¹⁰¹ L IV, s. 245 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 800).

¹⁰² L IV, s. 246 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 801).

¹⁰³ L IV, s. 247 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 802).

¹⁰⁴ L IV, s. 248 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 803).

¹⁰⁵ L IV, s. 249 (por. Fabiano Gorgini [red.], *Lettere*. t. 1: *Ai Passionisti...*, s. 804).

nego, ani członków wspólnoty przez niego kierowanej. Ma ich raczej mobilizować do wysiłku i odpowiedzialności za wykorzystanie danej łaski (Fpl 2,12)¹⁰⁶.

Hermeneutyka biblijna u św. Pawła od Krzyża. Wnioski

Przedstawiony materiał z dziedzictwa św. Pawła od Krzyża pokazuje, że jego duchowość ma głęboko biblijny charakter, a postać św. Pawła Apostoła jest dla Założyciela pasjonistów punktem odniesienia i doskonałym wzorem postępowania za Jezusem, posłuszeństwa Bogu Ojcu i stawania się Jego dzieckiem poprzez naśladowanie Syna. Relacja trynitarna Ojciec - Syn jest dla św. Pawła od Krzyża centrum życia chrześcijańskiego, nie tylko jego moralnego wymiaru, ale przede wszystkim egzystencjalnej więzi, spójnienia z Bogiem, zjednoczenia z Nim¹⁰⁷.

Pismo Święte i zwłaszcza postać oraz pisma św. Pawła z Tarsu są dla mistyka z Monte Argentario światem, w którym przeżywa on swe zjednoczenie z Bogiem oraz z tymi, których egzystencja ma ten sam charakter. Czytanie Pisma przez św. Pawła od Krzyża i przekazywanie innym owoców tej lektury jest sposobem konstruowania świata, w którym żyją bardziej realnie, niż w świecie empirycznym, ponieważ w tamtym zasadniczy cel egzystencji realizuje się tylko za pośrednictwem znaków i w ograniczonym zakresie, a w świecie tekstu jest pełny i prawdziwy. Hermeneutyka tekstu *Corpus Paulinum*, ale też odnieść to można do całej Biblii, którą Paweł czyta integralnie, zakłada, że podmiot tej lektury angażuje się w nią całkowicie i bezkompromisowo. Bardziej żyje w świecie tekstu, niż w jakimkolwiek innym, we wspólnocie z innymi postaciami tekstu, bo sam staje się jedną z nich i zaprasza do tego tych, których formuje jako kierownik duchowy.

Przywołajmy tu trzeciego Pawła, Paula Ricœur, który może nam pomóc zrozumieć i opisać hermeneutykę św. Pawła od Krzyża. Odwołajmy się najpierw do pojęcia „prawdy metaforycznej”, którą francuski filozof definiował jako „próbę osiągnięcia rzeczywistości, która jest właściwa dla zdolności języka poetyckiego do tworzenia nowego opisu. Jeśli poeta mówi ‘Natura jest świątynią, w której żywe kolumny’ to czasownik jest nie ogranicza się do połączenia orzecznika ‘świątynia’ z podmiotem ‘natura’, połączenie nie jest tylko relacyjne, powoduje ono raczej, że ta relacja, w pewien sposób, opisuje w nowy sposób *to, co jest*, mówi, że rzeczywistość jest tak”¹⁰⁸. Zdolność języka metaforycznego do odsłaniania owej nowości tego co jest powoduje, że jest on wręcz konieczny do tego, aby wejść w nowy wymiar doświadczenia (doświadczenie mistyczne) i zachować zdolność komunikowania tego doświadczenia. Ważne jest jednak zastrzeżenie, że wartości tej

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ M. VILLER, *La mystique de la Passion chez saint Paul de la Croix*, RechSR 40(1952), nr 1-2, s. 426-445.

¹⁰⁸ P. RICŒUR, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, w: P. RICŒUR, E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, (GDT 113), Brescia 31993, s. 73-107, zvl. s. 86.

komunikacji nie da się obronić bez prawdziwości tego języka, zdolności do opisywania tego co jest, a nie tylko do tworzenia językowych fikcji.

Kolejna myśl Ricœera, która jest dla nas cenna, to jego pogląd na związek między strukturą tekstu a światem tekstu¹⁰⁹. Dzięki temu związkowi hermeneutyka, wychodząc od tekstu i jego interpretacji, prowadzi do świata tekstu i egzystencji czytelnika-interpretatora. W ten sposób dochodzimy do kluczowego stwierdzenia: „rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata”¹¹⁰.

Św. Paweł od Krzyża stanął więc wobec tekstu *Corpus Paulinum* i odkrył w nim siebie poszerzonego, czyli w pełni zjednoczonego z Bogiem Ojcem przez Jego Syna Jezusa Chrystusa. Droga, którą przebyliśmy, doprowadziła nas do wniosku, że interpretacja tekstu biblijnego u św. Pawła od Krzyża jest prowadzona w ściśle określonym celu i według świadomie wybranej procedury hermeneutycznej, której fundamentem było głębokie przeświadczenie, że prawdziwym życiem człowieka jest życie Chrystusa w nim (Ga 2,21).

ST. PAUL OF THE CROSS (1694–1775)

AS A READER OF THE WRITINGS OF ST. PAUL THE APOSTLE

SŁOWA KLUCZOWE:

Św. Paweł od Krzyża, *Corpus Paulinum*, św. Paweł, męka Jezusa, duchowość, doświadczenia mistyczne

KEY WORDS:

St. Paul of the Cross, *Corpus Paulinum*, St. Paul, the passion of Jesus, spirituality, mystical experiences

ABSTRACT:

The driving force behind the apostolic zeal of St. Paul the Apostle and St. Paul of the Cross is the life of Christ. Paul of the Cross uses the texts about the Apostle and those from the Apostle's pen because they are united by the experience of the life of Christ by which they live. He faced the texts of the *Corpus Paulinum* and discovered himself broadened in it, that is, fully united with God the Father through his Son Jesus Christ. Interpretation of the biblical text at St. Paul of the Cross is led for a strictly defined goal and according to a consciously chosen hermeneutic procedure, the foundation of which was a deep conviction that the real life of man is the life of Christ in him (Gal 2:21).

¹⁰⁹ P. RICŒEUR, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricœura*, red. R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 47–60, zwł. s. 48.

¹¹⁰ P. RICŒEUR, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, red. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 244.



Cierpienie w kulturze

Katon Starszy o chorobach ludzi i zwierząt w traktacie *O rolnictwie*

1. Katon Starszy

Marek Porcjusz Katon – Katon Starszy Cenzor (234 lub 239 rok p.n.e. – 149 rok p.n.e.), pradziadek niemniej niż on sławnego Katona Młodszego¹ z czasów upadku republiki, był znakomitym mówcą, cenionym i szanowanym politykiem, także dowódcą wojskowym i pisarzem. Zasłynął jako wróg Kartaginy (nie doczekał jej zburzenia) i wpływów greckich² oraz jako obrońca tradycyjnych cnót rzymskich i republikańskich rządów.

Jako *homo novus* przeszedł cały *cursus honorum*, tradycyjnie rozpoczynając karierę od urzędu kwestora (w 204 roku p.n.e. towarzyszył jako kwesor Publiuszowi Korneliuszowi Scypionowi na Sycylii), poprzez urząd edyla plebejskiego (199 rok p.n.e.), pretora (198 rok p.n.e.), konsula (195 rok p.n.e.) aż osiągnął szczyt kariery urzędniczej, otrzymawszy urząd cenzora (184 rok p.n.e.), który sprawował z tak wielką surowością, zwalczając przepych i upadek moralności, że zyskał przydomek *Censorinus*. Wcześniej, w 214 (lub 210) roku p.n.e. był trybunem wojskowym³. Brał też udział w wielu kampaniach wojennych: II wojnie punickiej, oblężeniu Kapui, wyprawie na Tarent, bitwie pod Metaurem, wyprawie do Hiszpanii (za zwycięstwo nad zbuntowanymi tam plemionami otrzymał prawo do odbycia tryumfu w 194 roku p.n.e.), wojnie syryjskiej z Antiochem III Wielkim,

¹ Katon Młodszy pochodził z linii młodszego syna Katona Starszego (z drugiego małżeństwa) o przydomku *Salonianus* (cf. np. M. CYTOWSKA, H. SZELEST, L. RYCHLEWSKA, *Literatura rzymska. Okres archaiczny*, Warszawa 1996, s. 188).

² Choć jednak częściowo im ulegał (cf. np. *ibidem*, s. 203–204).

³ Służbę wojskową rozpoczął tradycyjnie w 17 roku życia – początkowo jako zwykły żołnierz.

wyprawie do Etolii... Jako pretor otrzymał Sardinie, gdzie zasłynął z sumienności. Zwalczał zdzierstwo, łapownictwo, lichwę. W Rzymie bardzo często występował w sądzie i senacie⁴.

Pośród tak intensywnego zaangażowania politycznego Katon równolegle zajmował się również pracą literacką. Był autorem dzieł encyklopedycznych i historiograficznych. Ciceron znał 150 mów – politycznych i sądowych – Katona. Znane są tytuły niektórych z tych prac: *Praecepta ad filium* (*Nauki dla syna*)⁵, *Carmen de moribus* (*Formuła obyczajów, O obyczajach*), *Commentarius de medicina* (*Zapiski lekarskie, O medycynie*), *Commentarii iuris civilis* (*Zapiski prawnicze*), *De re militari* (*O wojskowości*), *Apophthegmata vel dicta* (zbiór powiedzeń), *Origines* (*Początki*), *Commentarius de historia* (*O historii*), *Epistulae* (*Listy*). W całości przetrwał do naszych czasów jedynie jego, liczący 162 rozdziały, podręcznik prowadzenia posiadłości ziemskiej *De agri cultura*⁶ (*O rolnictwie, O gospodarstwie wiejskim – w zależności od tłumacza*). Jest to najstarszy zachowany zabytek prozy łacińskiej i niezwykle cenne źródło wiedzy o rolnictwie rzymskim w III/II wieku p.n.e.

To dzieło Katona zawiera liczne choć nieuporządkowane tematycznie wskazówki dla rzymskiego obywatela-dobrego gospodarza, jak prowadzić gospodarstwo wiejskie. Zapewne traktat ten powstawał w pierwszej połowie II wieku p.n.e. – na przestrzeni kilku lat – i był ciągle poszerzany o nowe porady i przepisy. Zawiera bardzo wiele fragmentów odnoszących się nie tylko do prowadzenia gospodarstwa, ale także przepisy kucharskie, religijne, rady dotyczące zaopatrzenia oraz bardzo konkretne porady medyczne, w tym przepisy na lekarstwa dla ludzi i zwierząt, np. jak przeczyścić żołądek czy usunąć kolkę jelitową, o leczniczych właściwościach kapusty, o lekarstwie dla wołów etc.

Na wybranych fragmentach warto pokazać, jak cennym świadectwem stanu ówczesnej „ludowej” wiedzy medycznej i weterynaryjnej jest ten traktat, a zarazem jaką rangę miały te zagadnienia wśród elity rzymskiej tamtych czasów. Wszak Katon – surowy cenzor i zarazem *pater familias vendax non emax*⁷, czyli: gospodarz, który winien sprzedawać, a nie kupować – „stał się swego rodzaju (...) uosobieniem dawnych cnót rzymskich dla sfer konserwatywno-republikańskich”⁸.

⁴ Cf. np. *ibidem*, s. 186–189.

⁵ Lub: *Ad Marcum filium* (*Do syna Marka*).

⁶ Lub: *De re rustica*; cf. I. MIKOŁAJCZYK, *Wstęp*, w: MAREK PORCJUSZ KATON, *O gospodarstwie rolnym*, Toruń 2009, s. 15.

⁷ Cf. CATO, *De agri cultura* 2, 7: *Patrem familias vendacem, non emacem esse oportet*. Tekst łaciński według wydania: G. Goetz, Lipsiae 1922; tłum. I. Mikołajczyk.

⁸ I. MIKOŁAJCZYK, *Wstęp*, s. 11.

2. Lecznicze wina

a. Wina „ciemieżycowe”

Wśród przepisów Katona na lekarstwa szczególne miejsce wydają się zajmować receptury na wino. Jedna z nich podaje sposób uprawiania winorośli na wino leczące, dobrze działające na żołądek (*ut alvum bonam faciat*), a dokładniej pobudzające jego pracę (*alvum movebit*): „Po winobranii, kiedy okopuje się winorośle do korzeni, okop tyle winorośli, ile według ciebie wystarczy na wino i oznacz je. Obetnij wokoło ich korzenie i oczyść je. Utłucz w moździerzku kłącza ciemieżycy czarnej (*veratri atri radices*)⁹. Te kłącza rozłóż wokół winorośli i zasyp jej korzenie starym nawozem, starym popiołem i podwójną warstwą ziemi. Na wierzch nagarnij ziemi. Te winogrona zrywaj osobno”¹⁰.

Katon dodaje też sposób przechowywania takiego wina „ciemieżycowego” oraz dawkowanie i sposób zazywania: „Jeżeli chcesz długo zachować (wino) na pobudzenie pracy żołądka, przechowuj je osobno, żebyś nie pomieszał z innym winem. Weź *cyathus*¹¹ tego wina, wymieszaj z wodą i wypij przed jedzeniem (*ante cenam*)”¹². Następny fragment również mówi o winie produkowanym z użyciem ciemieżycy czarnej, podając kolejne dwa przepisy. Pierwszy jest krótszy i opisuje zastosowanie ciemieżycy podczas produkcji samego wina: „Do amfory z moszczem winnym włóż pęczek ciemieżycy czarnej. Kiedy moszcz wystarczająco sfermentuje usuń pęczek z wina. Zachowaj to wino na pobudzenie pracy żołądka”¹³. Drugi przepis ponownie nawiązuje do uprawy samej winorośli: „Kiedy winorośle będą okopywane do korzeni, oznacz kilka czerwoną gliną, żebyś nie pomieszał (wina z nich otrzymanego) z innym winem. Rozłóż wokół korzeni trzy pęczki ciemieżycy czarnej, a na wierzch nagarnij ziemi. Winogrona, które zerwiesz z tych winorośli w czasie winobrania, przechowaj oddzielnie”¹⁴. Autor nie precyzuje, czy należy używać kłączy czy może łądyg ciemieżycy. Dawkowanie i sposób picia nieco różni się od wcześniejszego: *cyathus* tego wina należy dolać do innego napoju i wtedy ono „pobudzi pracę żołądka i na drugi dzień przeczysci bez obawy”¹⁵.

⁹ *Veratrum atrum, elleborum* – zwana też ciemierzycą, roślina z rodziny melantkowatych z rzędu liliowców, jej kłącza dostarczają toksycznych alkaloidów.

¹⁰ CATO, *De agri cultura* 114, 1-2.

¹¹ *Cyathus* = 0,045 l.

¹² CATO, *De agri cultura* 114, 2.

¹³ Tamże, 115, 1: *In vinum mustum veratri atri manipulum coicito in amphoram. Ubi satis efferverit, de vino manipulum eicito. Id vinum servato ad alvum movendam.*

¹⁴ Tamże, 115, 2: *Vites cum ablaqueabuntur, signato rubrica, ne admisceas cum cetero vino. Tris fasciculos veratri atri circumponito circum radices et terram insuper incito. Per vindemiam de iis vitibus quod delegeris, seorsum servato.*

¹⁵ Tamże: *Alvum movebit et postridie perpurgabit sine periculo.*

b. Wino mirtowe

Katon opisuje też wyrób leczniczego wina mirtowego (*vinum murteum*) z jagód czarnego mirtu (*murta nigra*) na niestrawność żołądka, ból w boku i kolkę jelitową (*id est ad alvum crudam et ad lateris dolorem et ad coeliacum*)¹⁶: „Ususz w cieniu jagody czarnego mirtu. Kiedy będą już pomarszczone, przechowaj do winobrania. Na urnę¹⁷ moszczu winnego utrzyj pół modii¹⁸ jagód. Kiedy moszcz przestanie fermentować, wyjmij jagody. Szczelnie zamknij”¹⁹.

c. Wina z granatem

Lecznicze działanie mają według Katona wina z dodatkiem owoców lub kwiatów granatu. Pierwsze uznaje jako lek na kolki jelitowe i rozstrój żołądka oraz tasiemce i glisty (*ad tormina, et si alvus non consistet, et si taeniae et lumbrici molesti erunt*). Trzydzieści utartych niedojrzałych granatów (*mala Punica acerba*) należy zalać w dzbanku trzema congi²⁰ czerwonego wina, szczelnie zamknąć na trzydzieści dni, a następnie pić na czczo po heminie²¹. Drugie pomaga na niestrawność i bolesne oddawanie moczu (*ad dyspepsiam et stranguriam mederi*). Do jego wyrobu należy użyć korzenia kopru i kwiatów granatu zerwanych podczas kwitnienia drzewa: „Wsyp do amfory trzy miny, dodaj kwadrantal²² starego wina oraz minę czystego i pokruszonego korzenia kopru włoskiego. Amforę szczelnie zamknij. Po upływie trzydziestu dni otwórz i pij”²³. Wino to na trawienie i oddawanie moczu można pić w dowolnej ilości: „Potem, jeżeli chcesz trawić pokarm i oddawać mocz, wypij bez żadnego ryzyka tyle, ile zapragniesz” (*Ubi voles cibum concoquere et lotium facere, hinc bibito quantum voles sine periculo*)²⁴.

To samo wino ma pomagać także w zwalczaniu tasiemców i glist (*idem vinum taenias perpurgat et lumbricos, si sic concinnes*). W tym wypadku autor zaleca: pierwszego dnia – powstrzymywanie się od jedzenia (*incenatum iubeto esse*), a drugiego – utarcie i podanie przed jedzeniem (*dato ieiuno*) drachmy kadzidła, drachmy gotowanego miodu razem z sextariusem²⁵ wina przyprawionego lebiodką pospolitą (*turis drachmam unam conterito et mel coctum drachmam unam et vini sextarium organiti*). Dziecku należy podać połowę tej dawki (*puero pro aetate triobolium*

¹⁶ Por. CATO, *De agri cultura* 125, 1.

¹⁷ Urna = 13, 13 l.

¹⁸ Modius = 8, 75 l.

¹⁹ Tamże. O tym winie pisał później także Kolumella (ok. 4 roku n.e.–ok. 70 roku n.e.) w swoim traktacie o rolnictwie (por. COLUMELLA, *De re rustica* XII 38, 1–6).

²⁰ Congius = 3, 28 l.

²¹ Hemina = 0, 27 l; por. CATO, *De agri cultura* 126, 1.

²² Mina = 432 g; kwadrantal = 26, 26 l.

²³ CATO, *De agri cultura* 127, 1.

²⁴ Tamże.

²⁵ Drachma = 432 g; sextarius = 0, 54 l.

et vini heminam). Na koniec chory powinien wejść na stos (*supra pilam inscendat*) oraz dziesięć razy zeskakiwać z niego (lub podskakiwać na nim – *saliat decies*) i być w ruchu (*deambulet*)²⁶.

d. Wino jałowcowe

Zachowały się także dwie porady Katona odnośnie do używania wina z jałowca pospolitego. Tekst pierwszej jest trochę uszkodzony, ale wiadomo, że autor zaleca w niej używanie tego wina na kłopoty z oddawaniem moczu (*si lotium difficilium transibit*). Najpierw należy utrzyć w mózdzierzu roślinę, której nazwa nie jest jednoznacznie przekazana przez rękopisy (podają one: *capreidam* lub *capidam*), albo jałowiec pospolity (*iunipirum*), potem włożyć funt do dwóch *congi*²⁷ starego wina, zagotować w miedzianym lub ołowianym kociołku, po przestygnięciu przełożyć do butelki i rano wypić na czczo (*ieiunus*) *cyathus* tak przygotowanego wina.

Z pociętej na kawałki gałązki jałowca – grubej na pół *stopy*²⁸ – i zagotowanej z *congiusem* starego wina (*cum congio vini veteris*) Katon zaleca wytwarzanie wina na rwę kulszową (czy też na ischias, lumbago – *ad isciacos*). Wystudzone i przechowywane w butelce powinno być pite rano na czczo – jeden *cyathus*.

3. Lecznice właściwości kapusty

Szczególne miejsce wśród lekarstw zalecanych przez Katona zajmuje kapusta (*brassica*), warzywo przewyższające wszystkie inne (*omnibus holeribus antistat*)²⁹. Poświęcił jej aż trzy długie rozdziały, co może – zdaniem niektórych badaczy – budzić wątpliwości co do autentyczności (całkowitej lub częściowej) tego fragmentu³⁰.

Niemniej jednak, warto przedstawić zalety kapusty z traktatu: ma ona wiele odmian – wszystkie lecznicze (Katon podaje i omawia najpierw trzy gatunki: *levis*, *apiacon* i najbardziej skuteczną *lenis*³¹, potem omawia też kapustę dziką – *brassica*

²⁶ CATO, *De agri cultura* 127, 1-2.

²⁷ Funt = 379 g; *congius* = 3,28 l.

²⁸ *Stopa* = 29, 6 cm.

²⁹ CATO, *De agri cultura* 156, 1.

³⁰ Por. R. PITKÄRANTA, *Der Kohl als Heilmittel. Marcus Porcius Cato (234-149 v. Chr.) und seine medizinischen Anweisungen im Werk De agricultura*, 156-160, Hippokrates IV/1987, s. 31-45; E. DE SAINT-DENIS, *Eloge du Chou*, Latomus XXXIX/1980, s. 838-849.

³¹ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 1-2: *Omnia ad salutem temperat conmutatque sese semper cum calore, arida simul et umida et dulcis et amara et acris. Sed quae vocantur septem bona in conmixtura, natura omnia haec habet brassica. Nunc uti cognoscas naturam earum, prima est levis quae nominatur; ea est grandis, latis foliis, caule magno, validam habet naturam et vim magnam habet. Altera est crispera, apiacon vocatur; haec est natura et aspectu bona, ad curationem validior quam quae supra scripta est. Et item est tertia, quae lenis vocatur, minutis caulibus, tenera, et acerrima omnium est istarum, tenui suco vehementissima. Et primum scito, de omnibus brassicis nulla est illius modi medicamento.*

erratica, niezwykle dobry środek na różne schorzenia³²), a jej zalety miały być znane już Pitagorasowi³³. Można ją jeść gotowaną lub na surowo z octem (*eam esto vel coctam vel crudam; crudam si edes, in acetum intinguito*), pobudza trawienie, reguluje pracę żołądka (*concoquit; mirifice concoquit, alvum bonam facit*), a mocz osoby spożywającej ją jest doskonałym lekiem na wszelkie dolegliwości (*lotiumque ad omnes res salubre est*). Ponadto kapusta umożliwia jedzenie i picie do woli podczas uczt: „Jeżeli chcesz na uczcie dużo pić i jeść z apetytem, zjedz przed ucztą dowolną ilość surowej kapusty z octem, a potem, kiedy przestaniesz ucztować, zjedz około pięciu liści. Poczujesz się tak, jakbyś nic nie jadł i wypijesz, ile zechcesz” (*Si voles in convivio multum bibere cenareque libenter, ante cenam esto crudam quantum voles ex aceto, et item, ubi cenaveris, comesto aliqua V folia; reddet te quasi nihil ederis, bibesque quantum voles*)³⁴.

Katon podaje bardzo konkretne przepisy na stosowanie kapusty w różnych schorzeniach. Pierwszy wyjaśnia, jak sok z niej wyciśnięty (po lekkim obgotowaniu) z dodatkiem soli i kminku wraz z wcześniejszą gorącą kąpielą i wypitą na noc wodą z miodem pomaga w opróżnianiu żołądka, przy czym po wypiciu rano soku przez cztery godziny należy być w ruchu³⁵. Następnie ten, kto wypił sok, gdy „poczuje mdłości i zacznie mu się zbierać na wymioty, niech się położy i zwymiotuje. Wydalą tyle żółci i śluzu, iż sam się zdziwi, skąd się tyle wzięło. Potem, kiedy będzie szedł wypróżnić się, niech wypije jeszcze *heminę* lub nieco więcej (tego soku). Jeżeli będzie chodził zbyt często niech weźmie dwie łyżki³⁶ mialkiej mąki, wymieszają ją z wodą i trochę wypije; biegunka ustanie”³⁷.

Drugi przepis dotyczy leku z kapusty na kolki jelitowe (*tormina*), tak samo podawanego zarówno dorosłym, jak i dzieciom³⁸. Katon podaje tu sposób przygotowania i podawania – w zależności od stanu chorego: „Kapustę należy namoczyć w wodzie. Kiedy będzie wymoczona przełóż ją do gorącej wody i gotuj tak długo, dopóki dobrze nie zmięknie. Wodę odlej. Potem dodaj soli, trochę kminku i dodaj do tego mialkiej mąki jęczmiennej oraz oliwy. Następnie zagotuj i wyłóż do miski, żeby wystygła. Umocz w niej takie jedzenie, które (chory) potem zje. Ale jeżeli będzie mógł jeść tylko samą kapustę, niech ją je. Jeżeli nie będzie gorączki, daj mu do wypicia z wodą niewielką ilość cierpkiego czarnego wina. A jeżeli będzie gorączka, samą wodę. Zrób tak każdego dnia rano. Nie dawaj dużo, aby mu nie obrzydło i żeby nadal mógł jeść z ochotą”³⁹.

³² Por. CATO, *De agri cultura* 157, 12-16.

³³ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 1: *brassica Pythagorea*. Por. PLINIUS MAIOR, *Naturalis historia* XX 78; S. BOSCHERINI, *Lingua e scienza greca nel De agri cultura di Catone*, Roma 1970, s. 63-64.

³⁴ CATO, *De agri cultura* 156, 1.

³⁵ Por. tamże, 156, 2-4.

³⁶ Łac. *concha* – muszla, jako jednostka miary odpowiednik łyżki.

³⁷ CATO, *De agri cultura* 156, 4.

³⁸ Por. CATO, *De agri cultura* 156, 6: *Ad eundem modum viro et mulieri et puero dato*.

³⁹ CATO, *De agri cultura* 156, 5-6.

Trzecia receptura opisuje, jak przygotować lekarstwo dla osób mających problem z oddawaniem moczu i oddających go kroplami⁴⁰. Kapustę należy włożyć do wrzącej wody, krótko podgotować, odlać część wody, dodać oliwę, sól i kminek, wszystko krótko zagotować. Potem codziennie pić zimny wywar, a samą kapustę jeść⁴¹.

Kapustę delikatną (*lenis*) - według Katona - należy stosować (po umyciu w gorącej wodzie i utarciu, ewentualnie z dodatkiem mąki jęczmiennej - *farina hordeacea*) jako okład na wszelkiego rodzaju rany (*omnia vulnera*), obrzęki (*tumores*), wszelkie wrzody (*omnia ulcera*), ropnie (*tumida, vulnera putida*) i różne nowotwory, jak nowotwór czarny i nowotwór biały (*canceres: cancer ater i cancer albus*), wrzód i nowotwór na piersiach (*in mammis ulceris et carcinoma*), a także na zwichnięcie (*luxatum*) czy stłuczenie (*contusum*). Kapusta taka bezboleśnie oczyszcza i leczy (*purgabit sanaque faciet sine dolore*) w ten sposób chore miejsca, przyspiesza nabrzmiwanie (*concoquit*) i pęknięcie ropni (*erumpit*), usuwa odór (*omnem putorem adimet*) oraz uśmierza ból (*dolores auferet*)⁴².

Nad jedzenie kapusty nie ma nic zdrowszego: *salubrius nihil est*⁴³, a ponadto nic nie kosztuje: *nullus sumptus est*⁴⁴. Katon podaje kolejne przepisy, jak przygotować z niej potrawy, które regulują pracę żołądka, leczą zadawnione choroby, usuwają dolegliwości głowy i oczu, a także śledziony, wątroby, serca i innych wnętrzności oraz stawów. Można ją jeść rano na czczo posiekaną, wymytą, obsuszoną - z solą i octem, ewentualnie także z miodem lub z solą, posiekaną rutą i kolendrą⁴⁵. Lista zastosowań kapusty w leczeniu jest jeszcze dość długa:

- ◆ bezsenność lub niemoc starcza - należy jeść na czczo ugotowaną gorącą kapustę z solą i oliwą;
- ◆ kolki - na nie pomaga kapusta namoczona, a potem długo gotowana, z dodatkiem oliwy, soli, kminku i mialkiej mąki jęczmiennej; do tej

⁴⁰ Por. tamże, 156, 7: *Nunc de illis, quibus aegre lotium it quibusque substillum est.*

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. CATO, *De agri cultura* 157, 3-5.

⁴³ Tamże, 157, 5.

⁴⁴ CATO, *De agri cultura* 157, 8.

⁴⁵ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 5-7: *Et si voles eam consecram lautam siccam sale aceto sparsam esse (...) Quo libentius edis, aceto mulso spargito; lautam siccam et rutam coriandrum sectam sale sparsam paulo libentius edes. Id bene faciet et mali nihil sinet in corpore consistere et alvum bonam faciet. Siquid antea mali intus erit, omnia sana faciet, et de capite et de oculis omnia deducet et sanum faciet. Hanc mane esse oportet ieiunum. Et si bilis atra est et si lienes turgent et si cor dolet et si iecur aut pulmones aut praecordia, uno verbo omnia sana faciet intro quae dolitabunt. Eodem silpium inradito, bonum est. Nam venae omnes ubi sufflatae sunt ex cibo, non possunt perspirare in toto corpore; inde aliqui morbus nascitur. Ubi ex multo cibo alvus non it, pro portione brassica si uteris, id ut te moneo, nihil istorum usu veniet morbis. Verum morbum articularium nulla res tam purgat, quam brassica cruda, si edes concisam et rutam et coriandrum concisam siccam et sirpicium inrasum et brassicam ex aceto oxymeli et sale sparsam. Haec si uteris, omnis articulos poteris experiri.*

potrawy można ewentualnie podać chleb, a jeśli chory nie ma gorączki, to czerwone wino do picia;

- ♦ osłabienie – można na nie jeść kapustę według powyższego przepisu i brać ciepłe kąpiele w moczu człowieka, który często je kapustę; te kąpiele zalecane są też dla małych dzieci na odporność;
- ♦ słaby wzrok oraz bóle głowy i szyi – trzeba smarować te miejsca moczem człowieka, który je kapustę;
- ♦ nieregularne miesiączki – należy ogrzewać narządy rodne takim moczem jak powyżej⁴⁶.

Kolejny fragment traktatu omawia lecznicze zastosowanie dzikiej kapusty (*brassica erratica*). Podawana na różne sposoby pomaga na przeczyszczenie⁴⁷, na zastrzały i świeżo powstałe wrzody⁴⁸, na przetokę powstałą w przebiegu owrzodzenia⁴⁹, na polipy w nosie⁵⁰, słabe słyszenie⁵¹ oraz na ropiejące liszaje⁵².

⁴⁶ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 8-11; Katon podaje sposób ogrzewania kobiecych narządów rodnych: „Zagrzej mocz w dużym garnku i ustaw go pod krzesłem z otworem w siedzeniu. Niech kobieta na nim usiądzie. Nakryj ją i otul wkoło własną suknią” (*ubi in scutra fervefeceris, sub sellam supponito pertusam. Eo mulier adsidat, operito, circum vestimenta eam dato* – CATO, *De agri cultura* 157, 11).

⁴⁷ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 12-13: *Eam arfacere et conterere oportet bene minutam. Siquem purgare voles, pridie ne cenet, mane ieiuno dato brassicam tritam, aquae cyatos IIII. Nulla res tam bene purgabit, neque elleborum neque scamonium, et sine periculo, et scito salubrem esse corpori. Quos diffidas sanos facere, facies. Qui hac purgatione purgatus erit, sic eum curato. Sorbitione liquida hoc per dies septem dato. Ubi esse volet, carnem assam dato. Si esse non volet, dato brassicam coctam et panem, et bibat vinum lene dilutum, lavet raro, utatur unctione. Qui sic purgatus erit, diutina valetudine utetur, neque ullus morbus veniet nisi sua culpa.* Kapusta pojawia się w traktacie Katona również jako jeden z wielu składników potrawy – „przyjemnej w smaku” (*suave*) – na przeczyszczenie (por. CATO, *De agri cultura* 158, 1-2: *Alvum deicere hoc modo oportet, si vis bene tibi deicere. Sume tibi ollam, addito eo aquae sextarios sex et eo addito unguam de perna. Si unguam non habebis, addito de perna frustum P. S quam minime pingue. Ubi iam coctum incipit esse, eo addito brassicae coliculos duos, betae coliculos duos cum radice sua, feliculae pullum, herbae Mercurialis non multum, mitulorum L. II, piscem capitonem et scorpionem I, cochleas sex et lentis pugillum. Haec omnia de coquito usque ad sextarios III iuris. Oleum ne addideris. Indidem sume tibi sextarium unum tepidum, adde vini Coi cyatum unum, bibe, interquiesce, deinde iterum eodem modo, deinde tertium: purgabis te bene. Et si voles insuper vinum Coum mixtum bibere, licebit bibas. Ex iis tot rebus quod scriptum est unum, quod eorum vis, alvum deicere potest. Verum ea re tot res sunt, uti bene deicias, et suave est).*

⁴⁸ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 13: *Et si quis ulcus taetrum vel recens habebit, hanc brassicam erraticam aqua spargito, opponito; sanum facies.*

⁴⁹ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 14: *Et si fistula erit, turundam intro trudit. Si turundam non recipiet, diluito, indito in vesicam, eo calamus alligato, ita premito, in fistulam introeat; ea res sanum faciet cito. Et ad omnia ulcera vetera et nova contritam cum melle opponito, sanum faciet.*

⁵⁰ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 15: *Et si polypus in naso intro erit, brassicam erraticam aridam tritam in manum conicito et ad nasum admoveto, ita subducito susum animam quam plurimum poteris; in triduo polypus excidet. Et ubi exciderit, tamen aliquot dies idem facito, ut radices polypi persanas facias.*

⁵¹ Por. CATO, *De agri cultura* 157, 16: *Auribus si parum audies, terito cum vino brassicam, sucum exprimito, in aurem intro tepidum instillato; cito te intelleges plus audire.*

⁵² Por. tamże: *Depetigini spurcae brassicam opponito, sanam faciet et ulcus non faciet.*

4. Leki dla zwierząt

Katon w kilku rozdziałach omawia również lekarstwa dla zwierząt. Większość tych porad dotyczy wołów, a jedna odnosi się do owiec. Ta ostatnia służy temu, „aby owce nie stały się parchate” (*oves ne scabrae fiant*)⁵³, a ponadto ma przeciwdziałać kleszczom (*ricini non erunt molesti*) i powodować wzrost dłuższej i lepszej jakościowo wełny (*lanae plus et meliorem habebunt*)⁵⁴. Według przepisu należy zmieszać – w równych ilościach – dobrze oczyszczony osad oliwny, wywar z lubinu i osad dobrego wina i tak przygotowanym specyfikiem posmarować całą skórę ostrzyżonych owiec. Zwierzęta mają się obficie pocić przez dwa lub trzy dni, a potem należy je wykąpać w morzu lub solance. Ten preparat można stosować przeciw parchom u wszystkich czworonogów⁵⁵.

Pozostałe porady weterynaryjne odnoszą się do wołów (*boves*). Jedna z nich mówi o smole jako środku zapobiegającym starciu kopyt: „Zanim wyślesz woły dokądkolwiek w drogę, posmaruj spody ich racic płynną smołą, aby nie starły sobie kopyt”⁵⁶. Katon pisze też o leku profilaktycznym, stosowanym u zdrowych zwierząt, gdy gospodarz „obawia się ich choroby” (*Si morbum metues, sanis dato*). Oprócz zabiegów magicznych ważne są w tym przepisie na *bubus medicamentum* liczne składniki owego leczniczego napoju: sól, liście laurowe, łodygi pora liściastego, ząbki rokambułu⁵⁷ i czosnku pospolitego, ziarna kadzidla, źdźbła trawy sabińskiej, liście ruty, pędy przestępu białego⁵⁸, ziarna białego bobu i wino. Natomiast, kiedy zwierzę zaczyna chorować, należy mu podać jedno surowe jajko kurze do połknięcia w całości, a następnego dnia dać do picia utartą główkę rokambułu z *hemina* wina⁵⁹.

Wśród zaleceń profilaktycznych jest też rada, by latem woły piły zawsze dobrą i czystą wodę (*aquam bonam et liquidam*) oraz by wszystkie otrzymały co roku (*quotannis*) lekarstwo (*ubi uvae variae coeperint fieri*)⁶⁰ w porze, gdy winne grona zaczynają zmieniać kolor. Należy je zrobić ze skóry węża utartej z pszenicą

⁵³ Por. CATO, *De agri cultura* 96, 1.

⁵⁴ Por. tamże, 96, 2.

⁵⁵ Por. tamże, 96, 1–2: *Amurcam condito, puram bene facito, aquam in qua lupinus deferverit et faecem de vino bono, inter se omnia conmisceto pariter. Postea cum detonderis, unguito totas, sinito biduum aut triduum consudent. Deinde lavito in mari; si aquam marinam non habebis, facito aquam salsam, ea lavito. (...) Eodem in omnes quadrupes utito, si scabrae erunt; cf. COLUMELLA, *De re rustica* VII 4, 7–8.*

⁵⁶ CATO, *De agri cultura* 72, 1: *Boves ne pedes subterant, priusquam in viam quoquam ages, pice liquide cornua infima unguito.*

⁵⁷ *Alium scordoprasum* L., gatunek byliny z rodziny czosnkowatych, zwany czosnkiem wężowym lub punickim (por. COLUMELLA, *De re rustica* VI 4, 2 i XI 3, 20).

⁵⁸ *Bryonia alba* L., gatunek byliny pnącza z rodziny czosnkowatych o łodydze długości do 4 metrów.

⁵⁹ Por. CATO, *De agri cultura* 71, 1: *Bos si aegrotare coeperit, dato continuo ei unum ovum gallinaceum crudum; integrum facito devoret. Postridie caput ulpici conterito cum hemina vini facitoque eibat.*

⁶⁰ Por. CATO, *De agri cultura* 73, 1.

pląskurką⁶¹, solą, macierzanką piaskową i winem⁶². Ponadto, w innym rozdziale, Katon zaleca dodawanie do karmy dla wołów osadu oliwnego, by „woły były zdrowe i dobrze wypielęgnowane oraz żeby te, które mają wstręt do jedzenia, nabrały większej do niego ochoty” oraz by były w lepszej kondycji fizycznej, a choro-
roba ich nie atakowała⁶³. Osad zatem ma ogólnie wpływać na zdrowie zwierząt, poprawiać ich apetyt i odporność. Należy jednak woły do tego dodatku stopnio-
wo przyzwyczajając: najpierw karmę trzeba spryskać niewielką ilością, a gdy woły przywykną do osadu, zwiększyć porcję. Katon zaleca, by tylko czasami stosować ten środek: „Rzadko dawaj do picia (osad oliwny) wymieszany w równej ilości z wodą. Rób tak codziennie przez trzy lub cztery dni”⁶⁴.

Warto jeszcze wspomnieć środek na ukąszenie węża. Ma on pomóc wołom i innym czworonogom, a nawet człowiekowi: „Jeżeli wąż ukąsi wołu lub jakies inne zwierzę, utrzyj w jednej heminie starego wina *acetabulum*⁶⁵ czarnuszki siewnej, którą lekarze nazywają smyrneńską. Wlej mieszankę do nozdrzy (zwierzęcia), a do samego ukąszenia przyłóż świński nawóz. A jak zajdzie potrzeba, to samo (lekarstwo) podaj człowiekowi”⁶⁶. Wspomniane tu *melanthium* (prawdopodobnie czarnuszka siewna – *Nigella sativa* L.⁶⁷) wydaje się być przez Katona mylnie utożsamiane z innym środkiem przeciw ukąszeniom, zwanym *zmurnaenum*⁶⁸.

Oprócz leków dla wołów pobożny Katon stosuje i zaleca swoim czytelnikom składanie ofiar w intencji zdrowia zwierząt. W jednym z rozdziałów wspomina, że ofiarę należy złożyć w czasie kwitnienia grusz, przed wiosenną orką⁶⁹. Dwukrotnie opisuje w traktacie, komu i w jaki sposób należy składać tę ofiarę: „Za dnia złóż w lesie ofiarę Marsowi, Sylwinowi w intencji każdego wołu: trzy funty mąki, cztery i pół funta słoniny oraz cztery i pół funta czystego mięsa, trzy *sextarii* wina; to

⁶¹ Ireneusz Mikołajczyk wyjaśnia, że pszenica pląskurka (*far adorem*), choć w czasach Katona była stopniowo wypierana z upraw z racji swych mniejszych walorów smakowych na rzecz pszenicy szorstkiej (*triticum*) oraz obok pszenicy ozimej *siligo* i pszenicy jarej *trimestris*, to jednak nadal zajmowała znaczące miejsce wśród upraw polnych Italii, a sam Katon właśnie o niej wspomina najczęściej, bo czternaście razy: raz pisze o jej uprawie, a w innych miejscach traktatu o wykorzystaniu pszenicy pląskurki, mąki i kaszy z niej otrzymywanej (por. I. MIKOŁAJCZYK, *Wstęp*, s. 29–30).

⁶² Por. także: *Pellem anguinam ubi videris, tollito et condito, ne quaeras cum opus siet. Eam pellem et far et salem et serpulum, haec omnia una conterito cum vino, dato bubus bibant omnibus.*

⁶³ Por. CATO, *De agri cultura* 103, 1: *Boves uti valeant et curati bene sint, et qui fastidient cibum, uti magis cupide adpetant (...)* Ita boves et corpore curatiores erunt, et morbus aberit.

⁶⁴ Tamże: *dato rarenter bibere connixtam cum aqua aequabiliter. Quarto quinto quoque die hoc sic facies. Ita boves et corpore curatiores erunt, et morbus aberit.*

⁶⁵ *Acetabulum* = 0, 07 l.

⁶⁶ CATO, *De agri cultura* 102, 1: *Si bovem aut aliam quamvis quadrupedem serpens momorderit, melanthi acetabulum, quod medici vocant zmurnaenum, conterito in vini veteris hemina. Id per nares indito et ad ipsum morsum sterco suillum adponito. Et idem hoc, si usus venerit, homini facito.*

⁶⁷ O ile *melanthium* nie oznacza ciemniźcy (por. W.B. ZOMLEFER, W.S. JUDD, K.N. GANDHI, *Proposal to conserve the name Veratrum against Melanthium (Melanthiaceae)*, „*Taxon*” 59 (2)/2010, s. 644–645).

⁶⁸ Por. PLINIUS MAIOR, *Naturalis historia* XIX 162 i XX 177–178; COLUMELLA, *De re rustica* XI 3, 36.

⁶⁹ Por. CATO, *De agri cultura* 131, 1: *Piro florente dapem pro bubus facito. Postea verno arare incipito.*

wszystko można włożyć do jednego naczynia i można również wlać do jednego naczynia wino. Ofiarę tę będzie mógł złożyć zarówno niewolnik, jak i człowiek wolny. Kiedy ofiara zostanie złożona, od razu na miejscu należy ją spożyć. Kobieta nie może uczestniczyć w tej ofierze i nie może widzieć, jak się ją składa. Ofiarę tę, jeśli zechcesz, będzie można składać każdego roku⁷⁰.

W drugim fragmencie Katon opisuje składanie – przed siewem prosa, włośnicy, czosnku i soczewicy – ofiary z wina i produktów rolnych dla Jowisza o przydomku Dapalis (od *daps* – ofiary z pokarmów poprzedzającej wiosenny i jesienny siew) oraz Westy (jednak ta druga ofiara nie jest konieczna). Określa również ilość ofiarowywanych produktów, podaje kolejność wykonywanych czynności, tekst modlitwy, a także zastrzeżenie, że w tym dniu „woły, poganiacze wołów oraz ci, którzy składają ofiarę mają czas wolny od pracy”⁷¹.

5. Medycyna magiczna

W niektórych przepisach na lek dla wołów Katon zawarł elementy medycyny magicznej. W jednym w nich została wyeksponowana liczba trzy, a w innym dwunastu składników, rozżarzone węgle – mające moc ognia niszczącego choroby – nakaz bycia na czczo i używania drewnianego naczynia oraz zakaz kontaktu z ziemią: „Daj trzy szczypty soli, trzy liście lauru, trzy łodygi pora liściastego, trzy zębki rokambułu, trzy zębki czosnku pospolitego, trzy ziarna kadzidła, trzy żdźbła trawy sabsińskiej, trzy liście ruty, trzy pędy przestępu białego, trzy ziarna bobu białego, trzy rozżarzone węgle, trzy *sextarii* wina. To wszystko należy zebrać, utrzeć i podać, nie dotykając ziemi. Ten, kto będzie podawał, powinien być na czczo. Tym napojem pój każdego wołu przez trzy dni. Podziel go w ten sposób, żeby, kiedy każdego napoisz trzy razy, cały został zużyty. Dopilnuj, żeby wół oraz ten, kto go będzie poił, nie dotykali ziemi. Pój z drewnianego naczynia”⁷².

⁷⁰ CATO, *De agri cultura* 83, 1: *Votum pro bubus, uti valeant, sic facito. Marti Silvano in silva interdus in capita singula boum votum facito. Farris L. III et lardi P. IIII S et pulpae P. IIII S, vini S. III, id in unum vas liceto coicere, et vinum item in unum vas liceto coicere. Eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat. Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. Mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quo modo fiat. Hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere.*

⁷¹ Por. CATO, *De agri cultura* 132, 1-2: *Dapem hoc modo fieri oportet. Iovi dapali culignam vini quantam vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies: „Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto”. Manus interluito, postea vinum sumito: „Iuppiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto, macte vino inferio esto”. Vestae, si voles, dato. Daps Iovi assaria pecunia urna vini. Iovi caste profanato sua contagione. Postea dape facta serito milium, panicum, alium, lentim.*

⁷² CATO, *De agri cultura* 70, 1-2: *dato salis micas tres, folia laurea III, porri fibras III, ulpici spicas III, alii spicas III, turis grana tria, herbae Sabinae plantas tres, ruta folia tria, vitis albae caules III, fabulos albos III, carbones vivos III, vini S. III. Haec omnia sublimiter legi teri darique oportet. Ieiunus siet qui dabit. Per triduum de ea potione uni cuique bovi dato. Ita dividito, cum ter uni cuique dederis, omnem absumas, bosque ipsus et qui dabit facito ut uterque sublimiter stent. Vaso ligneo dato.*

Podobnie w innym przepisie na lek dla zaczynającego chorować wołu autor nakazuje, by podczas ucierania składników nie mieć kontaktu z ziemią, poić z drewnianego naczynia, na czczo i bez kontaktu z ziemią⁷³.

Niemal na samym końcu traktatu Katon zawarł również dwie krótkie wskazówki, które mają charakter magiczny w odniesieniu do ludzi. Po pierwsze, zaleca - jako środek na odparzenie podczas podróży - włożenie pod pierścionek na palcu gałązkę piołunu pontyjskiego⁷⁴. Po drugie, podaje zaklęcia - są to wyrazy niezrozumiałe - na wyleczenie zwichnięcia: „Weź zieloną trzcinę długą na cztery lub pięć stóp⁷⁵, rozetnij ją na całej długości na dwie części i dwóch ludzi niech je trzyma przy biodrach. Zaczynaj zaklinać *motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter* tak długo aż połowy się zejda. Wymachuj nad nimi nożem (*ferrum*). Kiedy się zejda i jedna dotknie drugiej chwyć je ręką, obetnij końce po prawej i lewej stronie (ręki). Przywiąż do zwichnięcia lub złamania. Wyleczy. A mimo to codziennie zaklinaj, choćby w ten sposób: *huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*”⁷⁶. Z tego opisu wynika, że - oprócz samego zaklęcia - Katon zaleca także założenie szyn dla unieruchomienia zwichniętego stawu lub złamania.

Traktat *O rolnictwie* dostarcza wielu ciekawych wiadomości z zakresu medycyny ludowej czy też naturalnej. Katon - doświadczony dowódca, polityk, ale i gospodarz ziemski, a więc wzór Rzymianina swojej epoki - zawarł bowiem w nim liczne uwagi o sposobach leczenia bardzo wielu dolegliwości i chorób ludzi oraz zwierząt gospodarskich (zwłaszcza wołów) - przede wszystkim różnymi rodzajami win i potraw na bazie kapusty. Zalecenia są szczegółowe i wydają się świadczyć o tym, że ich autor dobrze je znał i sam je stosował, zapewne zazwyczaj z dobrym skutkiem. W swych poradach medycznych nie pomija aspektu religijnego i magicznego, jednakże ten wątek pojawia się dość rzadko.

GATO THE ELDER ON HUMAN AND ANIMAL DISEASES IN THE TREATISE *ON AGRICULTURE*

SŁOWA KLUCZOWE:

Katon Starszy, choroba, lekarstwa, *O rolnictwie* (*De agri cultura*)

⁷³ Por. CATO, *De agri cultura* 71, 1: *Sublimiter terat et vaso ligneo det, bosque ipsus et qui dabit sublimiter stet. Ieiunus ieiuno bovi dato.*

⁷⁴ Tamże, 159, 1: *Intertrigini remedium. In viam cum ibis, apsinthi Pontici surculum sub anulo habeto.*

⁷⁵ Czyli 118, 4 cm lub 148 cm.

⁷⁶ CATO, *De agri cultura* 160, 1: *Luxum siquod est, hac cantione sanum fiet. Harundinem prende tibi viridem P. IIII aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: „motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter”, usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coierint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextra sinistra praecide, ad luxum aut ad fracturam alliga, sanum fiet. Et tamen cotidie cantato et luxato vel hoc modo: „huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra”.*

KEYWORDS:

Cato the Elder, disease, medicine, *On Agriculture (De agri cultura)*

ABSTRACT:

Cato the Elder on human and animal diseases – according to the treatise *On agriculture*.

Cato the Elder was a great speaker, respected politician, military commander and writer. His treatise *De agri cultura (On Agriculture)* contains a lot of passages relating not only to holding a farm, but also cook recipes, religious advice, sourcing and ... very specific medical advice, recipes for medicines. This agricultural manual is therefore a testimony of the of the Roman medicinal and veterinary knowledge of this time, but also a testimony of the importance of these issues among the elite of the Roman Republic.

Milczenie w samotności w poezji Marcina Świetlickiego

Marcin Świetlicki przynależy do „poezji urodzonej po 1960 roku”¹ i początkowo związanej z *bruLionem* (m.in. pierwszą publikacją książkową Świetlickiego był debiutancki tomik *Zimne kraje*, wydany w 1992 roku przez fundację *bruLionu*)². Kojarzony literacko jest też z prozą, przede wszystkim z kryminałami³, a muzycznie – ze współpracą z różnymi grupami o rockowym zabarwieniu, zwłaszcza ze *Świetlikami*, którzy komponują podkłady dźwiękowe do jego wierszy.

Życiorys zawodowy Świetlickiego jest dość różnorodny. Poeta pracował jako korektor w redakcji *Tygodnika Powszechnego* w Krakowie, w latach 2000–2002 prowadził razem z Grzegorzem Dyduchem program telewizyjny *Pegaz*, co jednak nie najlepiej wspomina⁴. Wystąpił jako aktor w spektaklu TVP *Małżowina* (1998) oraz w filmie *Anioł w Krakowie* (2002). Świetlicki pracę w mediach komentuje na-

¹ Por. P. DUNIN-WĄSOWICZ, K. VARGA, *Parnas bis. Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, Warszawa 1998, *passim*. Marcin Świetlicki urodził się 24 grudnia 1961 roku.

² Świetlickiego uznaje się za przedstawiciela „pokolenia *bruLionu*” w jego odłamie „barbarzyńskim”, „o’harystycznym” w odróżnieniu od „klasycyzującego”, reprezentowanego głównie przez Koehlera i Wencła. Podział ten wprowadzili właściwie sami poeci, a ściślej Krzysztof Koehler, określając siebie klasykiem w odróżnieniu od o’harystów – w pamflecie na Marcina Świetlickiego *O’haryzm*, na co ów odpowiedział polemicznym artykułem *Koehleryzm* (por. K. KOEHLER, *O’haryzm*, „bruLion” 1990, nr 14–15, s. 141–142 oraz M. ŚWIETLICKI, *Koehleryzm*, „bruLion” 1991, nr 16, s. 39–41).

³ Świetlicki pierwszą powieść *Katecheci i frustraci* napisał razem z Grzegorzem Dyduchem (z zawodu lekarzem, a zarazem basistą i głównym kompozytorem grupy Świetlicki) pod wspólnym pseudonimem Marianna D. Świeduchowska, a potem samodzielnie cztery kryminały: *Dwanaście* (2006), *Trzynaście* (2007), *Jedenaście* (2008) i *Orchidea* (2009; jako współautor); w 2011 roku ukazały się *Powieści*.

⁴ Jak sam Świetlicki wyznaje, nie była to jego najlepsza praca (por. R. ZIEBIŃSKI, *Marcin Świetlicki: Poetów akceptuje Adam Michnik*, wywiad na portalu: <http://m.newsweek.pl/kultura/wiadomosci-kulturalne/marcin-swietlicki-poetow-akceptuje-adam-michnik,77480,1,1.html> [dostęp: 30.05.2016 r.]; R. RIENT, *Wywiad z Marcinem Świetlickim*, <http://zwierciadlo.pl/kultura/wywiad-z-marcinem-swietlickim> [dostęp: 30.05.2016 r.]).

stępująco: „Po prostu mam ciekawość do rzeczy, którymi w zasadzie powinienem się brzydzić. Ta ciekawość polega na tym, że pozostając człowiekiem dość osobnym, włączę jednak w sam środek jakiegoś tłumu i próbuję wyciągnąć coś dla siebie. To jest zwykłe ryzykanctwo. (...) Eksperyment z telewizją zdarzył się na zasadzie przypadku. Z muzyką rockową jestem związany głębiej, ponieważ fascynowała mnie zawsze, natomiast telewizja w ogóle mnie nie bawi”⁵.

Sam Świetlicki niekiedy mówi o sobie *mentalny kłoszard*: „Kłoszard musi śmierdieć mentalnie. Oderwany jestem od ożywczych prądów. Nie rozumiem tego, co ludzie mówią, bo nie żyję ich życiem. Nie pracuję nigdzie, nie zarabiam żadnych pieniędzy co miesiąc. Nie mam tych problemów. Nawet jakieś polityczno-kulturalne wydarzenia średnio mnie dotyczą. Jestem na marginesie, ale tak sobie wybrałem”⁶. Oczywiście artysta wcale na owym marginesie się nie znajduje. W świecie literackim jest znanym i uznanym poetą (poetycka twórczość Świetlickiego to już ponad dwadzieścia tomików wierszy i kilkanaście albumów muzycznych), a także prozaikiem, do tego dużą popularność przyniosły mu występy na scenie z rockowym zespołem *Świetliki*. Doświadczenie samotności i milczenia jednak wydaje się być istotnym wątkiem zarówno poezji Marcina Świetlickiego, jak i życia każdego człowieka, dlatego właśnie temu zagadnieniu jest poświęcony niniejszy artykuł.

Biografia Świetlickiego mocno odbija się w jego twórczości⁷. Dodajmy, że ów fakt nie dziwi, zwłaszcza że krąg poezji związany ze Świetlickim bywa nazywany o'haryzmem⁸. Sam ten termin to „określenie mgliste, wskazujące oczywiście na powinowactwa z poezją amerykańskiego twórcy Franka O'Hary”⁹, którego twórczość rozpropagował w Polsce numer miesięcznika *Literatura na świecie* z lipca 1986 roku oraz wybór wierszy *Twoja pojedynczość* (ukazał się w 1987 roku)¹⁰. Utwory tego nowojorskiego poety i krytyka sztuki (zmarłego w 1966 roku¹¹) cechuje głęboki autobiografizm, rejestrowanie najbanalniejszych czynności. Wprowadził on do wierszy potoczność i impresyjny tok, zwrócił uwagę na okoliczności,

⁵ S. BEREŚ, *Historia literatury polskiej w rozmowach. XX-XXI wiek*, Warszawa 2003, s. 454.

⁶ *Mentalny kłoszard*, Paweł Dunin-Wąsowicz rozmawia z Marcinem Świetlickim, „Lampa” 7/2004, s. 29.

⁷ M. PIASECKI, *Z czego Marcin Świetlicki lepi poezję?*, w: *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej: kontynuacje*, red. A. Brodzka, L. Burska, Warszawa 1996, s. 62; por. też A. WIEDEMANN, *To, co różni* (recenzja: M. Świetlicki, *Zimne kraje. Wiersze 1980-1990*), „Czas Kultury” 6/1993 (48), rok IX, s. 74; A. WIEDEMANN, *Wszyscy introwertyczni mężczyźni idą do wywiadu* (rozmowa z Marcinem Świetlickim), „Czas Kultury” 6/1993 (48), rok IX, s. 66.

⁸ Nurt ten bywa również nazywany postmodernistycznym czy też rzadziej banalizmem (por. P. DUNIN-WĄSOWICZ, K. VARGA, *Parnas bis...*, s. 9-11; P. DUNIN-WĄSOWICZ, *Oko smoka. Literatura tzw. pokolenia „brulionu” wobec rzeczywistości III RP*, Warszawa 2000, s. 107-114).

⁹ M. PIASECKI, *Z czego Marcin Świetlicki...*, s. 61.

¹⁰ Por. tamże; A. NOWACZEWSKI, *Ulica „bruLionu”*, w: *Polska proza i poezja po 1989 roku wobec tradycji*, red. A. Głównowski, M. Wróblewski, Toruń 2007, s. 350.

¹¹ Por. A. NASIŁOWSKA, *Literatura okresu przejściowego 1975-1996*, Warszawa 2007, s. 189.

moment, konkretne osoby i wypowiedzi, przez co wytworzył migotliwą terażniejszość¹². Jak wyjaśnia Nowaczewski, mógł on „pisać o bolącym zębie, głodzie, swojej ulicy. Pojawiają się w jego tekstach nazwy barów, sklepów, budynków, ulic, które można umiejscowić na mapie; określony jest także czas i data dzienna. To wszystko składa się na «szum informacyjny» miasta, konkretność faktów. (...) Upodobanie do topograficznego konkretności jest wyrazem autentyczności»¹³.

Poezja Świetlickiego skupia się zatem wokół człowieka i jego spraw, nawet drobiazgowo jego codziennego życia. Owym bohaterem jest zazwyczaj samotnik, indywidualista. Samotny i zachowujący swoją odrębność wobec państwa, wobec społeczeństwa, nieangażujący się w sprawy polityki ani działania społeczne. Zresztą, co warto zauważyć, swój stosunek do państwa Świetlicki wyraził niemal milczeniem – bo w wierszu zaledwie jednowersowym, zatytułowanym *Jedna linijka przeciwko państwu* (Mś, s. 28):

bo Państwo nie zasługuje na więcej linijek,
Państwo boi się wiedzieć
dlaczego.

Ten wiersz poeta tak sam skomentował w jednym z wywiadów: „gdybym napisał milion linijek przeciw państwu, to efekt byłby taki sam. Państwo i tak się nie interesuje tym, co piszę, więc wystarczy linijka”¹⁴.

Bohater Świetlickiego żyje zazwyczaj w mieście i to w groźnym mieście – jak *wnętrze wieloryba* w wierszu *Jonasz*, nawiązującym do jednej z biblijnych ksiąg (ZK, s. 27; *Perły przed Wieprze* 6):

Och, dzisiejszy wieczór uczynił z tej ulicy wnętrza wieloryba. (...)
I neony w tej chwili zaczęły wysyłać...
... mgłę i wilgoć.
Kałuże pełne tranu i krwi.

Podsumowaniem tego „obrazu” udręki życia jest ostatni wers: *Przy krawężniku znalazłem/muszelkę i poczułem, że jestem trawiony...* Podobnie mocne wrażenie pozostawia obraz zbudowany przez poetę we fragmencie *Oplutego 05* (tekstu, zarejestrowanego na płycie *Las putas melancólicas*). Autor ukazuje wyalienowanego człowieka, który żyje osamotniony w milczeniu swego pokoju, patrzy tylko w sufit, nie wychodzi z domu – a jednak mimo tego odsunięcia się od społeczeństwa doświadcza osaczenia go przez społeczeństwo:

Teraz miasto wróciło do prawowitych właścicieli,
świętych starców i chłopców
i dziewcząt z parady gejowskiej
i niech sobie razem maszerują,

¹² Por. tamże.

¹³ A. NOWACZEWSKI, *Ulica „bruLionu”*, s. 351.

¹⁴ *Zupełny zastój w interesie*, Paweł Dunin-Wąsowicz rozmawia z Marcinem Świetlickim, „Lampa” 7–8 (40–41)/2007, s. 22.

wszehgejowska parada. (...)
Ja już nie chodzę.
Ja już nie jeżdżę.
Ja leżę.
W sufit patrzę.
Za jednym oknem
mam supermarket,
za drugim oknem
mam cmentarz.
Z jednej strony supermarket przybliża się do mnie,
rozbudowywuje się.
Z drugiej strony cmentarz zbliża się do mnie
grób po grobie
grób po grobie. (...)
Hare hare supermarket
Hare hare cmentarz
Hare hare supermarket
Hare hare cmentarz. (...)

Znajdujemy zatem w tym utworze milczenie z wyboru, poniekąd ucieczkę od krzyków miasta (jak choćby od fanatyzmu *parady wszechgejowskiej* wielopokoleniowej: są w niej starcy, chłopcy i dziewczęta). Jednak jest to ucieczka nieudana - człowiek i tak jest coraz bardziej otaczany: z jednej strony przez hipermarket, czyli może symbol konsumpcjonizmu, pogoni za dostatnim życiem (dużo kupuj, jedz, używaj życia, jesteś tego wart), z drugiej zaś strony przez cmentarz, symbol przemijania, śmierci... „Krzykliwe, skrzeczące” osaczenie człowieka, pragnącego spokoju i ciszy, wyraziście rysuje się w wierszu *Zły ptak* (ZK, s. 29). Sam poeta używa w nim czasownika *osaczać*:

To pewne: ten ptak - sroka
próbuję mnie okrążyć
i osaczyć, dzień w dzień
zatacza coraz mniejsze kółka
i skrzeczy: buddyzm, materializm,
literatura, pieniądze, w imię Ojca i Syna,
skrzeczy: odpowiedzialność, skrzeczy: wychowanie
- i wszystko inne takie. (...)

Podmiot liryczny nękaný jest przez srokę (która pochodzi z rodziny krukowatych i ma przecież czarne upierzenie - choć z białymi elementami, może dlatego właśnie ona jest tytułowym złym ptakiem). Atakują go różne systemy religijne (buddyzm, chrześcijaństwo), światopoglądy czy postawy społeczne (materializm i pęd za pieniądzem oraz odpowiedzialność i wychowanie). Nie utożsamia się ze społeczeństwem, pyta: *Co to/za światło, które można opowiedzieć, które/ma regulamin? Co to/za wierni, którym nie wystarczy/ten nieprzerwanie wieczny pocałunek bez ust?*

Podobnie cierpi także pisarz, który jest wykorzystywany przez media nim manipulujące, jak w wierszu *Ćwierkanie* (NCz, s. 10), gdzie nazwany jest ptaszkiem:

Mamy nadzieję, ptaszku, że się już skończyłeś. (...)
Mamy nadzieję, że żadne z wydawnictw
nie przyjmie twoich książek, już skończyłeś się,
ptaszku. Żenada. Oszczędź nas, prosimy.
I załóż nasz garnitur. Zapuść nasze włosy.
Przejedź się naszym autem. Poznaj naszą żonę. (...)
Zaśpiewaj piosenkę,
którą ci napiszemy, ptaszku.
Podobaj się nam. (...)
Mamy nadzieję, że nam już uległeś.
Mamy nadzieję. A jeżeli nie chcesz
- to i tak przyjdziemy
Na twój pogrzeb, och, ptaszku, przyniesiemy wieńce,
Napiszemy wspomnienia i opublikujemy
Je w najważniejszych gazetach codziennych
I w kulturalnych periodykach, ptaszku (...)

Wykorzystywany i sterowany za życia, eksponowany tylko według cudzych potrzeb i życzeń, nie mogący tak naprawdę być sobą i pisać tego, co zgodne jest z jego przekonaniem, pisarz nawet po swojej śmierci zostanie opisany i utrwalony w pamięci społecznej według odgórnego planu dziennikarzy czy też może polityków, od których zależą media. W słowach poety rysuje się makabryczny obraz samotności artysty, intelektualisty cierpiącego w milczeniu, nie umiejącego się obrońić przed medialną intrygą.

Milczenie bohatera poezji Świetlickiego jest też wyrazem zaburzonych relacji nie tylko ze społeczeństwem, ale także z konkretnym drugim człowiekiem. Tym bohaterem jest często *niekochany*, które to sformułowanie pojawia się choćby w *Casablance* (49W, s. 25), która zaczyna się od słów:

Niekochany nie zdradza.
niekochany chodzi
dzwoniąc w kieszeni
niepotrzebnym kluczem.

Niekochany nie zdradza, bo też nie ma kogo - jest sam. Do tego nikt go nie potrzebuje, nikt w domu na niego nie czeka - przypomina mu o tym smutnym fakcie jego *klucz, dzwoniący w kieszeni*. Tylko ten dźwięk zakłóca milczenie, może prowokuje *niekochanego* do przemyśleń...

Samotność człowieka wynika niekiedy z racji samego nastroju. Widać to choćby w wierszu *Nieprzysiadalność* (49W, s. 34-36), w którym główny bohater spotyka w knajpie swojego znajomego JP. Piją razem kawę, jednak brak między nimi porozumienia: *rozmawiamy o czymś*. W końcu nastaje milczenie:

Tak się zdarza czasami,
że jestem w nastroju
nieprzysiadalnym.
Tak się zdarza zazwyczaj,
że jestem w nastroju
nieprzysiadalnym.
Siedzę sam przy stoliku (...)

Słyszemy tu zatem o samotności i milczeniu z wyboru. Czasem po prostu chce się być samemu. A może też wynika owa *nieprzysiadalność* z takiego nastawienia autora wiersza: „Co się będę zadawał z ludźmi, których nie cenię?”¹⁵.

Niekiedy milczenie jest jakby pożądaną karą. Jako argument do tej tezy może posłużyć fragment *Pięciu wierszy religijnych* (PP, s. 38):

4
Jeśli to prawda,
Że mówi przeze mnie szatan
- Bóg się zlituje
I wyrwie mi język.

W poezji tak osobistej jak ta wyrosła z pokolenia *bruLionu* nie mogło zabraknąć tematyki miłości między kobietą a mężczyzną. Dunin-Wąsowicz przywołuje wypowiedź Świetlickiego, który, zapytany o ulubione tematy, odpowiada: „Tematy są dwa, podstawowe: Miłość i Śmierć”¹⁶. Warto tu więc przypomnieć fragment wiersza *Magnetyzm* (S, s. 45):

Mówi się «kocham»,
bo chce się odzewu.
I «śmierć» się odpowiada,
choć trzeba inaczej.

Jednym z utworów o miłości jest *Olifant* (49W, s. 28). Nie brakuje w nim zresztą i odwołania do śmierci:

Zobaczyłem światło
więc przyszedłem.
Zadzwoiłem i otworzyłaś.
Nie przyszedłem rozmawiać,
nie przyszedłem się kłócić,
nie przyszedłem prowadzić
odwiecznej wojny. Ja
przyszedłem się kochać,
przyszedłem się kochać.

Mam już jeden nóż w plecach
i nie ma tam miejsca

¹⁵ *Zupełny zastój w interesie...*, s. 22.

¹⁶ P. DUNIN-WĄSOWICZ, dz. cyt., s. 78 (przypis 42., wypowiedź z wywiadu dla pisma „Max” nr 3/99).

na następne.
Ja przyszedłem się kochać.
Odpada dylemat:
kawa - herbata. Ja
przyszedłem się kochać,
przyszedłem tu umrzeć.

Zobaczyłem światło,
więc przyszedłem.
Zadzwoiłem i otworzyłaś.
Nie przyszedłem rozmawiać,
nie przyszedłem namawiać,
nie przyszedłem zbierać podpisów,
nie przyszedłem pić wódki.
Ja
przyszedłem się kochać,
przyszedłem tu umrzeć.

Nie będzie rozmów, przekonywania, omówień, nawet kłótni czy wspólnego picia kawy, herbaty albo wódki. Liczy się tylko kontakt... seksualny. Bez słów, w milczeniu mężczyzna *przychodzi się kochać* i dołącza tajemnicze wyznanie: *Przyszedłem tu umrzeć*.

Podobnie trudną relację pokazuje wiersz *Odciski* (PP, s. 42-44). Mężczyzna w *obskurnym mieszkaniu pali papierosa*. Przychodzi kobieta, której on z kurtuazji (*bowiem jest/dość dobrze wychowany*), zaciskając zęby, proponuje kawę. Kobieta czeka w pokoju. Mężczyzna wlewa do czajnika niewiele wody, by szybko się zagotowała, następnie podpała gaz pod czajnikiem i *mówi do wody w czajniku*, ponagla wodę, ale zarazem jakby i kobietę. Liczy bowiem, że ona szybko pójdzie sobie, gdy tylko wypije kawę:

WYPIJE I PÓJDZIE
W MROK. (...)
Wyrzucę klucz. Wyjadę.

Mężczyzna nie chce z kobietą utrzymywać kontaktu. Nie powie jej o tym, w milczeniu odejdzie, ucieknie:

Ja nie mam telefonu.
Ona nie ma telefonu.
Założę drugi zamek.
Wyłączę domofon.
Wyrzucę klucz. Wyjadę.

Między bohaterami utworu nie ma jedności, jest odrębność. Najpierw on jest w mieszkaniu, a ona - na schodach, potem on w kuchni, ona - w pokoju, nie mają wspólnych rzeczy: *Ona stoi w swoim/płaszczu w pokoju. Dotyka/jego rzeczy, które/nigdy nie będą jej*. Nic ich już nie łączy (o ile w ogóle coś łączyło). Z ich

kontakty dla mężczyzny wynika tylko stres, nerwowo pali papierosy tak, że aż *odciski robią mu się na ustach od tych papierosów*. I ciągle brakuje słów, rozmowy, wyjaśnień, jest tylko milczenie...

Człowiek pozostaje ze sobą sam na sam. Świetlicki taką sytuację określa byciem na dnie. Warto tu zwrócić uwagę na wiersz *Dnienie* (Cz, s. 16):

Rozwidniam. Widzę. Jestem
na dnie. I nie jest ładnie.
Jawnie i dennie jest mi.
Dnieje. Widzę dokładniej.
A nieboskłonem odwrócone dno.

Samotność jest zatem *denna i nieładna*. Wiele wierszy Świetlickiego jest pełnych smutku czy, jak pisze Maliszewski, „skrywanego szloch. A przy tym usiłują udawać beztroskę, perliście śmiać się z samych siebie, z bohatera, z sytuacji poety, człowieka współczesnego”¹⁷.

Samotność jest milczeniem i cierpieniem, milczeniem w cierpieniu. Wyraźnie i już nawet w samym tytule mówi o tym wiersz *Bolenie* (Cz, s. 8). Pierwsza strofa ukazuje samotnego mężczyznę po nieprzespanej nocy:

Zdrowy mężczyzna, piękny czwartek.
Chociaż z przyszłości spoglądają raki.
Zdrowy mężczyzna. Wypoczęty. Chociaż
nie spał tej nocy. W ścianę patrzył,
jakby chcąc jakiś ekran w ścianie umiejscowić.

Samotny człowiek, *wypoczęty, zdrowy*, ale w nocy nie spał, rozmyślał, wpatrując się w ścianę. Teraz, w *piękny czwartek*, nadal boryka się ze swoją samotnością, może też brakiem jakiegoś celu:

On nie jest w miejscu, w którym dzisiaj miał być.
Patrzy przez okno, jakby chcąc za oknem
zobaczyć rozwiązanie, zanim wszystko się
samo rozwiąże. Rozwiązuje się
bezustannie. Rozwiązane armie.

I rozwiązane związki krwi.

Już nie w ścianę się wpatruje. Teraz szuka rozwiązania za oknem. Wydaje się być człowiekiem z dużym doświadczeniem. Jednak naiwnie wierzy, że wszystko samo się rozwiąże. Tylko czy i jego problem? Owo *rozwiązywanie* raczej odnosi się do jego nieudanych relacji międzyludzkich, skoro padają słowa: *rozwiązane związki krwi*. Wcześniej wspomniane *rozwiązane armie* może nawiązują do trud-

¹⁷ K. MALISZEWSKI, „Rzeczne jaja”. Marcin Świetlicki, *Nieczynny, Lampa i Iskra Boża*, Warszawa 2003, „Czas Kultury” 5/2003 (116), s. 104.

ności życia, życie jest walką... Kolejne wersy wyraźnie ukazują cierpienie podmiotu lirycznego:

Zdrowy mężczyzna, piękny czwartek.
Nie jestem w miejscu, w którym obiecałem
być, bowiem boli. Niewypowiedzianie
niewypowiedzianie boli. Nigdzie nie pojedę,
bo boli. I nie o szesnastej,
ani godzinę później. Bowiem boli. Nie odesłę i
nie odbędę. Gdyż boli. Będę zajęty czym innym
- bóleniem. Bowiem boli. Nie przestanie i ja
nie przestanę. Bo nakręcą się.
I przeciwbóle gromadzę na później.

Bohater cały zatapia się w bólu, nawet nie zamierza podjąć żadnych działań w *piękny czwartek*, nie chce też niczym swego bólu ukoić: *przeciwbóle gromadzi na później...*

Czasem dom nie daje bezpieczeństwa, nie jest ostoją, miejscem, w którym chętnie się przebywa. Ten problem samotności-bezdomności pokazuje na przykład *38 piosenka o wódce* (NCz, s. 40):

W moim domu nie ma problemu
z alkoholem, albowiem
piję na mieście.
Piję na mieście. Piję ze strachu,
piję z radości.
Piję na mieście. Piję w ciemnościach.
I w karnawale, i w poście.
Piję na mieście. Piję za swoje.
Piję za cudze. Na oślep.
Uwaga, uwaga!
Uwaga, nadchodzę!
Oto ja, niosę
swoją czterdziestkę. Nie boję
się, albowiem
nie mieszkam w domu raczej.

Bohater swoją samotność topi notorycznie w alkoholu. Miejsce, czas, okoliczność nie są istotne. Czterdziestolatek pije jednak zawsze poza domem, w którym zresztą właściwie wcale nie mieszka...

Samotność przeżywa też *kierowca nocnej ciężarówki* (wiersz *Kierowca nocnej ciężarówki*, NO, s. 97). Jego lekiem na samotność są litery na kierownicy, ułożone w zdanie: *BOŻE PROWAD • STASIA!* Cała kabina jego ciężarówki jest też jakby *małą kapliczką*. Zatem wiara jest oparciem dla kierowcy, w niej szuka ukojenia. W pewnym sensie Bóg i wiara w Jego przyjście są pomocą dla bohatera wiersza

Ochroniarz (NO, s. 109-110). Siedzi on milcząco na wprost drzwi, wszystkich obserwuje i... czeka:

(...) on przyjdzie.
Przyjdzie.
Wejdzie.
Ja go od razu rozpoznam.
On przyjdzie.
Przyjdzie.
I będzie.
Ja wiem - on przyjdzie.
Da mi robotę wreszcie.
On przyjdzie.
Zmieni krew w ciało.
Ciało zmieni w krew.
A wódkę w wodę.
Da mi robotę.
Mesjasz
da mi robotę.

Ja czekam.

W tych wersach można wyczytać niemoc człowieka i być może także milczące oczekiwanie na jakiś cud, nadprzyrodzoną interwencję. Zgorzkniały bohater wierszy Świetlickiego, „po wszystkich wojnach toczonych z niezrozumiałym światem, monologuje w jak najwęższym zakresie, nie ufając żadnej prawdzie, żadnemu złudzeniu czy wątpliwemu uniesieniu”¹⁸. Człowiek żyje otoczony kłamstwem i zdradą: czasem czuje się wręcz osaczony złem wszystkich żyjących, a nawet przedmiotów obecnej rzeczywistości:

Kłamie poranek.
Kłamie alkohol.
Kłamie saksofon.
Trolejbus kłamie.
Wielka zdrada.
Wielka zdrada.
Zostaliśmy sami.

I tylko
umarły
nie kłamie (*Kłamanie*, Cz, s. 21).

Trafnie pisze Maliszewski o bohaterze wierszy Świetlickiego: „Bohater nie jest pewny swego człowieczeństwa, płata mu figle, obumiera w dawnej postaci. Bohater nie jest pewny ludzi - pewne jest tylko zło, jakie może od nich nadejść.

¹⁸ K. MALISZEWSKI, *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Bydgoszcz 1999, s. 70.

Bohater nie jest pewny rzeczywistości, a nawet odnosi wrażenie, że ta oddala się, mgliście zamazuje¹⁹. Niekiedy potrzeba samotności i ucieczki od ludzi jest wielka:

Wyjechać.
Wyjechać samotnie
W pustym przedziale..
..przekroczyć wiele granic (*Franek Chrzonszcz z płyty Wieprze*).

Wiersz *** (*Budząc się z ręką...*) (S, s. 8) ukazuje tęsknotę człowieka samotnego za kimś bliskim, *oczekiwanie na rękę ze zgiełku i ciemności się wynurzającą*:

(...) Budząc się i nie wiedząc, czy ktoś przy mnie leży,
nie poszukując nikogo, nie sprawdzając, czekam
aż się ze zgiełku ciemności wynurzy
ręka i dotknie, nawet jeśli bywasz
niemożliwie daleko, poza granicami
rozsądku, upiornie na zewnątrz,
to tak się stanie, bo tak się stawało
zawsze, a to nie pamięć, to jest wiedza,
pewność, konieczność, skoro mam płeć i
jestem sennie gorący - to dziś się to ziści.

Milcząca, pozbawiona rozmów samotność człowieka w poezji Świetlickiego obrazuje też wiersz *Henryk Kwiatek* (49W, s. 32-33). Tytułowy bohater przyjaźni się jedynie z *gościem ze świętego obrazu*, jako że: *To był jedyny facet, z którym mógł to robić. Zawsze po powrocie do domu Henryk Kwiatek zaparzał herbatę, a wtedy święty obraz doń z obrazu schodził i... rozmawiali. Poeta pyta dalej*:

(...) Bo z kim miał się przyjaźnić? No przecież nie z księdzem,
co raz do roku po kolędzie chodził.
Bo z kim miał się przyjaźnić? No przecież nie z listonoszem,
co raz na miesiąc mu rentę przynosił.

Powyższe wersy pokazują samotność owego człowieka. Nikt właściwie go nie odwiedza, jedynie te osoby, które z racji pełnienia swoich zawodowych funkcji muszą zapukać do jego drzwi. Nadszedł też i taki dzień, w którym nawet listonosz z rentą nie przyszedł: *Następnego dnia także listonosz nie przyszedł*. Tak minął tydzień. Wówczas Henryk Kwiatek zwrócił się do *gościa z obrazu* następującymi słowami prośby:

- Ja dotychczas nie chciałem niczego od ciebie.
Wiem doskonale, że ty możesz wiele.
Ja do tej pory niczego od ciebie nie chciałem,
więc teraz o pożyczkę chciałbym cię poprosić.

Milczący przyjaciel-święty wchodzi w swoisty, tajemniczy dialog z Henrykiem. Najpierw tylko patrzy, potem podnosi palec i odpowiada jednym słowem:

¹⁹ Tenże, „*Rzewne jaja*”..., s. 105.

Święty gość długo milczał i patrzył świętymi
oczami na Henryka - Henryk Kwiatek znowu
poprosił o pożyczkę. A gość palec uniósł,
popatrzył na Henryka i powiedział:
- MIŁOŚĆ...

Zakończenie nawiązuje do programów telewizyjnych, podobnych do *Ukrytej kamery* czy *Big Brothera*:

Teraz kamera opuszcza mieszkanie
i widać blokowisko przeraźliwie czarne
i widać czarne niebo - i na niebie czarnym
WIELKIE I CZARNE PRZERA • LIWIE SERCE.

Historia tej przyjaźni z wiersza *Henryk Kwiatek* może również przypominać autentyczne wydarzenie, wspomiane przez Świetlickiego. Opowiada on: „tutaj w Krakowie jest mała dziewczynka, która ma lat 4 albo 5 i ma niewidzialnego przyjaciela o imieniu Oszum i grając w Krakowie koncert zapoznaliśmy się z nią i ona opowiedziała nam o tym Oszumie właśnie. Ja nigdy nie miałem niewidzialnego przyjaciela, bo jakoś sobie sam wystarczyłem, natomiast ona posiada Oszuma. Jak dziewczynka wsiada do auta, to Oszum siedzi obok niej, a na kartce z pozdrowieniami z wakacji jej matka napisała «Pozdrowienia od nas i Oszuma»²⁰. Później Oszum został bohaterem piosenki, dając jej też tytuł²¹.

Szara codzienność z wolna i w sposób nieunikniony zmienia się. Nadchodzi bowiem starość, a wraz z nią zwiększa się świadomość bliskiej i nieuchronnej śmierci. Zmaganie samotnego człowieka z przemijaniem, upływem czasu opisuje wiersz *Tryb życia* (S, s. 42-43). Podmiot liryczny żyje z dnia na dzień i nie spotyka go już nic nowego:

kawa i papierosy.
niedoczekanie.
niedoczekanie na to, że -----
i na to, że -----
żadnych, zupełnie żadnych nowych mięśni, żadnych
nowych linii papilarnych, żadnych nowych siwych
włosów,
żadnych nowych zmarszczek.
herbata albo kawa.
caro albo extra mocne.
taka alternatywa.
do pracy przed południem albo po południu
piętnastką lub jedyneką.
wycieczki osobiste.

²⁰ *Mentalny kloszard...*, s. 28.

²¹ Jest to piosenka jedenasta na płycie *Czołgaj Się*.

jeżeli spadnie śnieg, to trzeba rano wstać i
uprzątnąć śnieg.
cuda są tylko wewnątrz.
cuda są tylko wewnątrz.
słuchać lub mówić.
niedoczekanie.
wódka rzadko.
kompletny brak jakiegokolwiek kontaktu ze zdrową
częścią społeczeństwa, powiedzmy - klasą robotniczą
albo małym lub dużym biznesem,
przez co zupełnie oderwanie od rzeczywistości.

Ostatnie słowa pokazują niedostosowanie społeczne, alienację, *brak kontaktu ze zdrową częścią społeczeństwa*. Bohater jest uwikłany w rutynę, a chce czegoś nowego, ale nieprzyjazna rzeczywistość nie pozwala na to:

cuda są wewnątrz.
kawa i papierosy.
wyprowadzenie psa.
nalewanie wody do miski.
kamienny sen.
niedoczekanie.
wyrzucanie gości.
żadnych przyjaznych domów.

I ciągle powracają słowa: *cuda są wewnątrz*. Duchowe bogactwo człowieka przeciwstawi się rutynie, marazmowi, wrogiemu otoczeniu? Być może ucieczka do własnego wnętrza stanie się ratunkiem:

cuda są wewnątrz.
cuda są tylko wewnątrz.
zmysły kierują się do wewnątrz.
zmysły powoli zaczynają się
odwracać.
marzenia o hazardzie.
drastyczna monogamia.
niedoczekanie.
żadnych istotnych lektur.
w kinie jedynie filmy oglądane któryś
raz z rzędu.
kawa i papierosy.
żadnych nowych zmarszczek.
wkładanie, wyjmowanie.
wilcze ścieżki, kłamstwa.
ukrywana gorączka.
kamienny sen i dreszcze wewnątrz kamiennego snu.

Może zatem milczenie, poza wieloma innymi wspomnianymi tu wątkami, ma nam wskazywać, że... „cuda są wewnątrz!”.

Trudno wyczerpać wątek milczenia i samotności w przypadku bardzo bogatej twórczości poety z Krakowa. Świetlicki niewątpliwie opisuje (i - pamiętajmy - wyśpiewuje) w swojej poezji postać bohatera-outsidera, samotnika oddzielającego się od państwa, społeczeństwa, zazwyczaj też od relacji z drugim człowiekiem. Człowiekowi trudno w takim wizerunku odnajdywać same pozytywy. W byciu sam na sam człowiek również nie potrafi się odnaleźć. Tęskni za kimś bliskim (przyjacielem, kobietą...). Lęka się starości, śmierci, niedołęstwa. Wpada w rutynę, w *kamienny sen*, właściwie dziwaczne. Siebie samego widzi w szarym świetle-ciemności. Rzadko samotność przynosi mu ulgę.

Poezja Świetlickiego nie wzywa jednak do takiej pełnej smutku postawy. Opisuje ją, przedstawia na sposób artystyczny, może nawet przestrzega przed nią. Sam bowiem poeta-rockowy wokalista woli w swoim życiu wymykać się samotności oraz mieć częsty i bynajmniej „niemilczący” kontakt - choćby z czytelnikami-słuchaczami.

Przy cytowaniu utworów Marcina Świetlickiego użyto skrótów dla następujących wydań jego

1. tomików poetyckich (numer po skrócie oznacza stronę):

49W = 49 wierszy o wódce i papierosach, Wrocław 2006.

Cz = *Czynny do odwołania*, Wołowiec 2001.

Mś = *Muzyka środka*, Kraków 2006.

NCz = *Nieczynny*, Warszawa 2003.

NO = *Nieoczywiste. Wiersze religijne według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.

PP = *Pieśni profana*, Czarne 1998.

S = *Schizma*, Czarne 1999.

ZK = *Zimne kraje. Wiersze 1980-1990*, Warszawa 2002.

2. płyt:

Wieprze = Świetliki *Wieprze*, Music Corner Records 1999.

Perty przed wieprze = Świetliki *Perty przed wieprze*, Music Corner Records 1999.

Las putas melancólicas = Świetliki/Bogusław Linda *Las putas melancólicas*, Universal Music Polska 2005.

SOLITARY SILENCE IN POETRY OF MARGIN ŚWIĘCICKI

SŁOWA KLUCZOWE:

Marcin Świetlicki, *Świetliki*, samotność, milczenie, o'haryzm, poezja, miłość, śmierć, *bruLion*.

KEY WORDS:

Marcin Świetlicki, *Świetliki*, loneliness, silence, o'harism, poetry, love, death, *bruLion*.

ABSTRACT:

Marcin Świetlicki belongs to the “poetry born after 1960” and initially related to the “Draft” (*bruLion*). In literary terms, he is also associated with prose, primarily crime fiction, and musically - with various rock groups, especially *Świetliki*, who composed soundtracks to his poems. His work includes over twenty volumes of poems and a dozen or so music albums, and he was very popular with his performances on stage with the rock band *Świetliki*. An important thread in both the poetry of Marcin Świetlicki and the life of every human being is the experience of loneliness and silence. This article is devoted to this issue.



Recenzje

KRZYSZTOF ZYGMUNT CP

Jacenty Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 382.

Fundamentem wiary chrześcijańskiej jest objawienie się Boga w osobie Jezusa Chrystusa, który cierpiał, umarł i zmartwychwstał, a więc uznanie misterium paschalnego za źródło zbawienia. O tym powinien wiedzieć każdy absolwent gimnazjum albo szkoły średniej, który uczestniczył w lekcjach katechezy. Publikacja ks. Jacentego Masteja jest rozprawą głęboko analizującą ten podstawowy temat chrześcijaństwa. Została wydana w Wydawnictwie KUL w roku 2014. Praca ta ma na celu ukazanie wiarygodności przesłania chrześcijańskiego, opartej na misterium krzyża i misterium zmartwychwstania. Autor podejmuje temat osoby Jezusa Chrystusa, jego życie, mękę i wydarzenie wielkanocne jako źródło rodzącego się Kościoła. Rozprawa składająca się z czterech części podejmuje aspekt objawieniowy i zbawczy misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa, równocześnie stara się ukazać to wydarzenie jako wciąż aktualne, dynamiczne oraz rozwijające się w czasie, a więc wiarygodne co do swej treści.

Na początku został podjęty temat świadomości osoby Zbawiciela w aspekcie krzyża i zmartwychwstania. Jest to problem do badań w ramach teologii fundamentalnej, gdyż stawiane jest tu pytanie o świadomość Chrystusa. Autor czerpie ze źródeł dotychczasowych badań teologicznych, a przede wszystkim ze źródeł biblijnych. Stara się sięgnąć do początków tejże świadomości, odnosząc ją do współistotności z Bogiem Ojcem, przedstawiając Jego relację do prawa mojzeszowego, do tradycji żydowskiej oraz stylu działalności nauczycielskiej. Świadomość Jezusa wypukła się w relacji Syna Bożego do Ojca i Jego posłania. Świadomość Chrystusa w aspekcie staurologiczno-rezurekcyjnym przedstawiona jest w wydarzeniach jego życia ziemskiego, a więc chrztu w Jordanie, kuszeniu na pustyni, w dokonywanych cudach, w przemienieniu na górze Tabor, w uroczystym wjeździe do Jerozolimy, w namaszczeniu w Betanii, w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy oraz w modlitwie w Ogrójcu. Innym podjętym problemem w rozważaniu nad tą świadomością jest Jego nauczanie, a więc jego życie i działalność przed męką i śmiercią. Autor podejmuje aspekt prorocki nauczania Jezusowego i podaje przy-

klady przypowieści, omawiając ich symbolikę wyjaśniającą osobę Zbawiciela (przypowieść o niegodziwych dzierżawcach winnicy, zapowiedź „godziny” Syna Człowieczego, przypowieść o ziarnie, symbolika bramy i dobrego pasterza, znak kielicha i chrztu oraz znak Jonasza, zapowiedź zburzenia świątyni i jej odbudowania, w końcu zapowiedzi męki i zmartwychwstania). Podjęty jest także temat zapowiedzi wywyższenia Syna Człowieczego w obrazie węża na pustyni, samoobjawienia Chrystusa oraz w podkreśleniu zbawczego charakteru tego wywyższenia. Dalej podejmując temat jego działalności nauczycielskiej porusza się wątek wezwania uczniów do naśladowania (podjęcia „krzyża”), zapowiedź zdrady dokonanej przez jednego z uczniów oraz zaparcia się Piotra. Nawiązując do życia i działalności osoby Jezusa w aspekcie jego świadomości staurologiczno-rezurekcyjnej autor bazuje głównie na tekstach ewangelicznych. Stara się dotrzeć do świadomości Jezusa odnosząc ją do tajemnicy krzyża i zmartwychwstania, a co za tym idzie, uzasadniając jego prawdziwość i wiarygodność jako Zbawiciela.

W kolejnej części rozprawy podjęta jest tajemnica krzyża w aspekcie wiarygodności, co nas może szczególnie zainteresować z racji profilu naszego rocznika. Pasjologiczne rozważania nad *misterium crucis* w tej części prowadzą autora do ukazania wymiaru zbawczego tego znaku i dzieła. Na początku ukazana jest tajemnica krzyża jako centrum nauczania Kościoła, co wyróżnia tę wspólnotę spośród innych religii i wskazuje na wiarygodność całego chrześcijaństwa. Dalej autor przedstawia tajemnicę krzyża jako objawienie się Trójjedynego Boga, (tj. objawienie się Boga Ojca w jego cierpieniu, objawienie się Wcielonego Syna oraz Ducha Świętego). Misterium krzyża jest wyrazem teofanii, gdyż w ukrzyżowanym Synu, Ojciec ukazuje swoją miłość do człowieka, a Duch jednoczy obu w zbawczej miłości. Następnie podjęty jest aspekt antropologiczny, który odnosi tajemnicę krzyża do człowieka, jego grzeszności, sensu cierpienia, sensu życia i śmierci. Krzyż ukazany jest jako znak zbawienia człowieka: autor pracy najpierw porusza temat ofiary ekspiacyjnej, czerpiąc ze źródeł biblijnych (zapowiedź ofiary Chrystusa), potem przedstawiając w tajemnicy Eucharystii i w końcu w osobie samego Chrystusa. Zbawienie człowieka dokonuje się poprzez Nowe Przymierze, więc autor podejmuje ten temat, ponownie sięgając do zapowiedzi w Starym Testamencie i przedstawiając teologię Nowego Przymierza. Na końcu tej części staurologicznej zostaje podjęty temat tajemnicy piekieł i zstąpienia Chrystusa do otchłani, jako wyraz solidarności z człowiekiem. Podjęty jest wątek tradycyjnego rozumienia tej prawdy wiary, znaczenie historio-zbawcze oraz jego wymiar egzystencjalny. Cała ta część pasjologiczna pracy pokazuje krzyż jako tajemnicę bosko-ludzką, która stanowi centralne miejsce w tajemnicy Objawienia i dokonywanym zbawieniu ludzkości. W osobie ukrzyżowanego Chrystusa człowiek odkrywa tajemnicę o samym sobie, o swojej godności i wielkości, ale również o grzeszności i potrzebie zbawienia. Na tym polega wyjątkowość chrześcijaństwa: to Bóg pierwszy wychodzi

z inicjatywą pojednania i odkupienia, a potwierdzeniem tego jest wyjątkowy charakter ofiary złożonej na krzyżu.

Na krzyżu jednak nie kończy się odkupienie człowieka, gdyż po męce i śmierci jest kolejny etap dzieła odkupienia. Wiarygodność zmartwychwstania Chrystusa przedstawiona jest w kolejnej części pracy. Na początku dokonana jest próba zrozumienia pojęcia zmartwychwstanie, przede wszystkim jako wydarzenia eschatycznego, przejście do życia Boskiego o charakterze definitywnym, ponadczasowym i ponadhistorycznym. Autor dokonuje tu refleksji jako teolog fundamentalista, analizuje wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa zmierzając do przesłanek staurologiczno-rezurekcyjnej wiarygodności chrześcijaństwa. Najpierw jednak sięga do źródeł biblijnych, omawia nowotestamentalne świadectwa o zmartwychwstaniu, sięgając przede wszystkim do listów pawłowych, a także Dziejów Apostolskich, omawia wyznania wiary i aklamacje, hymny liturgiczne i katechezy paschalne. Misterium rezurekcji przedstawione jest także w narracji ewangelijnej czterech ewangelistów. Kolejnym zagadnieniem podjętym w tej części rezurekcyjnej, są znaki wiarygodności zmartwychwstania, w ramach którego autor opierając się na źródłach nowotestamentowych przedstawia i analizuje tajemnice chrystofani paschalnych oraz tajemnicę pustego grobu, co przecież ze sobą należy łączyć, gdyż wzajemnie się one dopełniają i wyjaśniają. Ostatnimi tematami podjętymi przez autora w ramach badań nad wiarygodnością zmartwychwstania jest zagadnienie *mysterium resurrectionis* jako objawienie się Trójjedynego Boga oraz zbawienie człowieka i świata. Bóg objawia się poprzez akt zmartwychwstania, jako Ojciec, Syn (przez Ojca) oraz Duch Święty. Opierając się na źródłach ewangelijnych autor przedstawia objawienie się Boga Trójjedynego, jako ostateczne i doskonale dzieło, wydarzenie ukazujące osobowe misterium życia i miłości Boga w Trzech Osobach. Ponadto zmartwychwstanie jest też objawieniem owocującym w życiu każdego człowieka, który podlegał szatanowi, ulegał grzechowi i był poddany śmierci. Zwycięstwo nad tymi rzeczywistościami dokonane w zmartwychwstaniu powoduje przemianę człowieka oraz świata i jest zapowiedzią powszechnego zmartwychwstania. W tej części autor analizował tajemnice zmartwychwstania Chrystusa pod kątem przesłanek dla staurologiczno-rezurekcyjnej wiarygodności chrześcijaństwa, wykazując na prawdziwość tego wydarzenia oraz ukazując znaki wiarygodności i konsekwencje wpływające na życie człowieka i świata.

Na końcu pracy autor podejmuje tę samą tematykę wiarygodności, ale już z punktu widzenia eklezjalnego (chodzi o problem wiarygodności samego Kościoła). Celem autora było pokazanie powiązania pomiędzy genezą i naturą Kościoła a śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Po przedstawieniu różnych punktów widzenia na genezę Kościoła w historii teologii, autor w oparciu o źródła biblijne, podejmuje temat krzyża i jego roli eklezjotwórczej. Uwypukla aspekt królewskiej godności Jezusa, zwłaszcza w tajemnicy jego męki, a także podejmuje się przedstawienia tych wydarzeń jako eklezjotwórczych. Śmierć Chrystusa przedstawia się

jako wydarzenie pentekostalne, związane z posłaniem Ducha, tworzącego nową wspólnotę. Podobnie dalsze wydarzenia związane z osobą Jezusa przedstawione są jako wydarzenia eklezjotwórcze: takim aktem jest zmartwychwstanie jako ostateczne wydarzenie w dziele Chrystusa, stąd znaczenie wiary w to wydarzenie u początków tworzącej się wspólnoty Kościoła. W powstawaniu Kościoła i jego rozwoju ogromną rolę spełnia doświadczenie męki i zmartwychwstania Zbawiciela, zwłaszcza w aspekcie jego wiary i jego świadectwa dawanemu światu przez posłannictwo wspólnoty eklezjalnej naznaczonej charakterem rezurekcyjnym. Autor podkreśla również wagę Trzeciej Osoby Boskiej w jej eklezjogenetycznym darze, który wyraża się w tworzeniu komunii Kościoła, w obecności w Słowie Bożym, przekazywanym w Kościele oraz w uświęcaniu Kościoła poprzez sakramentalne znaki. Kościół jako rzeczywistość społeczna, osobowa i bosko-ludzka posiada swoistą naturę, której opisu podejmuje się autor rozprawy na zakończenie ostatniego rozdziału. Szukając jednak wiarygodności tej wspólnoty dokonuje analizy jej natury poprzez uwypuklenie treści wiary i przepowiadania, którą jest męka i zmartwychwstanie Chrystusa. Stanowi to prymat w głoszeniu i działalności Kościoła w dziejach świata. Życie Kościoła ma charakter sakramentalny, a zwłaszcza sakrament chrztu i Eucharystii wyrażają jego charakter staurologiczno-rezurekcyjny. Posługa zaś wspólnoty Kościoła i jego posłannictwo w świecie również naznaczona jest znamieniem krzyża i rezurekcji, urzeczywistnia się w agape i w posłudze miłości objawionej najpierw przez osobę Chrystusa, a potem w wierzących w Niego i Go naśladowujących. Można więc mówić o agape jako źródle wiarygodności Kościoła, ponieważ miłość eklezjalna, miłość chrześcijańska nadaje tej wspólnotie prawdziwości i wiarygodności. Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność Kościoła pochodzi z jego genezy, z osoby Chrystusa, z wydarzenia krzyża i zmartwychwstania oraz z aktualizacji tego wydarzenia życia wspólnoty eklezjalnej.

Pozycja ta jako rozprawa naukowa jest swoistą syntezą myśli chrześcijańskiej na temat staurologiczno-rezurekcyjnej wiarygodności tej wiary, która obejmuje miliony ludzi na świecie. Autor w sposób klasyczny czyli chronologiczny, analizuje podjęty przez siebie temat wiarygodności chrześcijaństwa, to znaczy przechodzi od tajemnicy życia Chrystusa, przez jego mękę, krzyż do zmartwychwstania i dalej do życia Chrystusa już we wspólnocie Kościoła. Dzięki klasycznemu układowi pracy i solidnemu warsztatowi autor dokonuje opracowania podstawowego tematu wiarygodności chrześcijaństwa dzisiaj i w przeszłości. Treść rozprawy powinna być znana każdemu teologowi, oraz każdemu absolwentowi katechezy szkolnej, ale czy wiarygodność chrześcijaństwa wynikająca z tajemnicy krzyża i zmartwychwstania przekona młodego adepta szkoły średniej do głębokiej wiary, to już nie zależy od przedstawianej teorii, ale od samego Boga.

KRZYSZTOF ZYGMUNT CP

Marcin Składanowski, *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, ss. 323.

(...) *książka o Krzyżu Jezusa Chrystusa*, takie zdanie umieścił autor we wstępie, aby zachęcić czytelników do sięgnięcia do tajemnicy staurologii – dziedziny ważnej dla wszystkich chrześcijan. Autor świadomie używa wielkiego „K”, pisząc o Krzyżu, gdyż przekonany jest o wadze tego symbolu dla wiary chrześcijańskiej. Od teologa ekumenisty można się spodziewać sięgania po źródła nie tylko katolickie, ale i chrześcijan innej denominacji i rzeczywiście tej jest skoro. Autor cytuje teologów protestanckich, w tym samego twórcę Reformacji, a także tak skrajnych teologów katolickich jak Hans Küng. Pragnie więc sprowokować czytelnika do dyskusji przez umieszczenie w pracy kontrowersyjnych opinii czy wypowiedzi teologicznych. W treści powołuje się też często na klasyków teologii katolickiej, takich jak Tomasz z Akwinu czy Anzelm, sięga również do takich teologów jak Ratzinger, Bultmann, Balthasar, Granat, Bartnik, Kasper, Moltmann, Metz czy Rahner. Nie obcy mu są pisarze wczesnochrześcijańscy, do których często odnosi swe rozważania teologiczne. Jest to więc swego rodzaju „dialog” pomiędzy różnymi koncepcjami i spojrzeniami na tematykę Krzyża. Ten znak rozpatruje się nie tylko w kontekście historycznym, jako obecność w rzeczywistości Kościoła, jego tradycji i wiary, ale też w aspekcie tego jak Krzyż jest interpretowany przez wierzących w Kościele albo jak jest zanegowany w pewnych kręgach Kościoła i na jego „granicach”. W tym materiale znajduje się również spojrzenie humanistyczne oraz interpretacja etyczno-polityczna. Stanowi to pierwszą część tego naukowego opracowania i jest ona pewną wzajemną polemiką, a może dialogiem pomiędzy różnymi koncepcjami teologicznymi oraz filozoficznymi.

Drugi rozdział książki odnosi się bardziej do samego Krzyża jako znaku wiążącego człowieka z Bogiem oraz do tego co sobą reprezentuje Boże cierpienie. Wyraża przeciwieństwo miłości, a Krzyż jest jej znakiem, wzywającym człowieka do dialogu z Bogiem. Potwierdza także prawdziwość Jego cielesności i samo człowieczeństwo Syna Bożego, jego dramat jako Boga i człowieka wywyższonego na Krzyżu. Autor pragnie przekonać czytelnika do twierdzenia, iż Krzyż jest znakiem

Bożej obecności - „z nami” i „dla nas”, to znaczy wyraża swoją solidarność z ludzkim losem (losem grzeszników), a istnienie osoby Jezusa jest istnieniem „dla” - jest *proegezystencją* wobec zarówno Ojca jak i człowieka. Ta *proegezystencja* jest znakiem miłości, wyrażająca się w całkowitym oddaniu na Krzyżu. W dygresji autor dodaje rozważanie na temat samego Jezusa jako człowieka opuszczonego przez Boga, czym wystawia czytelnika na pewne wyzwanie intelektualne, podając polemikę dotyczącą samej świadomości Jezusa o swej samotności i misji (Ps 22).

Dalszą część pracy stanowi rozważanie o cierpieniu osoby Jezusa. Autor podejmuje w tym miejscu problem podejścia do Krzyża jako znaku cierpienia także ludzkiego. Nie chodzi o *cierpiętnictwo*, które neguje sens Krzyża, ale właściwe rozumienie tego pojęcia przez pryzmat Krzyża Chrystusowego. Postawione jest pytanie o sens cierpienia ludzkiego i sens cierpienia Syna Bożego. Autor szuka odpowiedzi i znajduje ją w ostatnich badaniach teologicznych z XX wieku (a więc w nauce Jana Pawła II, *Vaticanum II* i innych współczesnych teologów), ale także u Akwinianty. Pisząc zaś o *kenozie* (uniżeniu) Chrystusa na Krzyżu rozważa je jako bosko-ludzkie cierpienie o znaczeniu antropologicznym. Kolejnym dodatkiem i dygresją jest postawienie problemu cierpienia samego Boga czy też Jego niecierpiętności i wynikających z tego wątpliwości teologicznych i filozoficznych.

W rozdziale czwartym znajdujemy rozważania teologiczne na temat naszego odkupienia, które dokonało się przez Krzyż (*zbawienie przyszło przez Krzyż...*). Osoba Jezusa przedstawiona jako Baranek ofiarny, jest źródłem wolności i wyzwolenia z niewoli grzechu, stąd konieczność Krzyża i jego obecność w Bożym planie odkupienia. O tej konieczności Krzyża zresztą autor tej pozycji pisze na dalszych stronach czerpiąc z badań innych teologów (sięgając do kwestii posłuszeństwa Jezusa oraz Jego dobrowolności męki i śmierci). Mówiąc o Chrystusie jako Baranku ofiarnym nie sposób pominąć kwestii podejścia do Krzyża jako konsekwencji ludzkiego grzechu, bo znak ten jest szczytem odwrócenia się człowieka od Boga i szczytem miłości i wyzwolenia człowieka (s.220). Ciekawa polemika podjęta jest na temat zadośćuczynienia dokonanego na Krzyżu. Przedstawione teorie św. Anzelmą jak i św. Tomasza mogą uzupełniać współczesną koncepcję odkupienia, gdyż z jednej strony mowa jest o „zapłacie”, „karnym zastępstwie”, a z drugiej strony o miłosierdziu i pierwszeństwie łaski Bożej. Kontrowersje zaś w tym temacie wynikają ze skutków Reformacji i jej różnych sposobów interpretacji pojęcia „zadośćuczynienie”, co w końcu prowadzi do współczesnej redukcji znaczenia ludzkiego grzechu i związku z Krzyżem Jezusa. Ta redukcja zadośćuczynienia sprowadza się tylko do solidarności Jezusa z człowiekiem grzesznym albo do zupełnego odrzucenia zadośćuczynienia jako koniecznego aktu w relacji między Bogiem a człowiekiem (s. 233). Autor książki podejmując kwestię ofiary Chrystusa złożonej na Krzyżu oraz szukając zrozumienia tego pojęcia, dochodzi do aktu śmierci na Krzyżu, który w końcu nabiera wartości pozytywnej wraz z rozwojem refleksji teologicznej o odkupieniu. Warto dodać, iż teoria ofiary rozpatrywana była także

przez soteriologię protestancką, która stworzyła teorię imputacji, zaś nowsze ujęcia teologiczne akcentują kategorię solidarności (s. 243).

W ostatniej części tej rozprawy autor stara się podejść do tematu Krzyża od strony antropologicznej. Sam obraz umieszczony na początku tego rozdziału zapowiada nadzieję obecną w Krzyżu, a urzeczywistnioną w Zmartwychwstaniu (Fra Angelico, *Zmartwychwstanie*). Chrześcijaństwo obejmuje nie tylko obraz Boga, który posyła Swego Syna na świat i na Krzyż, ale odnosi swe przesłanie do człowieka i jego losu. Człowiek jest powołany do tego by „z Nim umrzeć, aby z Nim zmartwychwstać” (tytuł rozdziału). Człowiek ma swój udział w śmierci krzyżowej Jezusa w tym, że jest doświadczony cierpieniem i śmiertelnością, choć jak zauważa autor, zjawisko cierpienia i śmierci dzisiaj jest wypierane ze świadomości społeczeństwa postchrześcijańskiego, a z drugiej strony staje się „produktem” czy „przedmiotem” współczesnej kultury masowej. Chrześcijańska odpowiedź na tę rzeczywistość nie może być pozbawiona znaku Krzyża, pomimo podejmowanych wielu prób odpowiedzi pozbawionych tego symbolu. Dlatego mówimy o staurologicznym usensownieniu ludzkiej śmierci (s. 266), gdyż śmierć rozpatrywana w świetle Krzyża nie ma ostatniego słowa. Kościół, który zrodził się z Niego, przez liturgię sprawowaną pragnie o tym przypominać (Chrzest i Eucharystia). Ostatecznie Krzyż jawi się jako znak zwycięstwa, nadziei, symbol głębokiej relacji Boga z człowiekiem, który daje swe świadectwo wiary przez – posłuszeństwo Chrystusowi, przez naśladowanie Chrystusa i przez sprzeciw wobec nienawiści oraz przez moc, jaka wypływa z Krzyża, która pokonuje słabość, strach i niepewność. (s. 293–294). Ostatni ekskurs to refleksja na temat legendy o Golgocie. Różne wersje tej legendy zawierają pewne obrazy jakimi są np. krew, czaszka adamowa, drzewo zakazane. We wniosku podkreślona została godność człowieka i jego powołanie w Bogu kochającym, który szanuje jego wolność.

Humanizm krzyża to jego odniesienie do człowieka. Krzyż jako znak powszechnie znany, przeciwstawia się wywyższeniu człowieka, jego ubóstwieniu, uniemożliwia kult ludzkości i jego absolutyzację, a także nie pozwala na traktowanie człowieka inaczej jak osoby i jej uprzedmiotowienia. I w tym znaczeniu jest znakiem „humanistycznym” (s. 51). Książka ilustrowana jest pięknymi reprodukcjami obrazów znanych malarzy. Każdy rozdział poprzedzony jest reprodukcją obrazu z XIV–XVI wieku, przedstawiającą oczywiście mękę Chrystusa oraz pasyjnymi tekstami hymnów czy pieśni łacińskich, do których autor umiejętnie nawiązuje na początku kolejnego rozdziału. Książka powinna być obowiązkową lekturą nie tylko dla każdego teologa-pasjologa, czy „miłośnika” męki Pańskiej, ale dla każdego, kto często ją rozważa i pragnie poznać humanistyczną stronę Krzyża, czyli związek z człowiekiem i jego upadkiem.

Spis treści

Biblia i Teologia Krzyża

ADAM DYNAK

Jezus i Herod – spotkanie, do którego nie doszło.
Lektura Łk 23, 6-12 7

TOMASZ HERBICH

Pojednanie jako fundament chrześcijańskiej nadziei.
Komentarz do Rz 5,10-11 34

JAN PERSZON

Oblicze Krzyża 40

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ

*„Ucząc się cierpienia” – hagiologiczna interpretacja obecności
krzyża w przestrzeni kultury* 55

MATEUSZ GODEK

*Wezwanie do pokuty i nawrócenia w Wielkopostnych Listach
Pasterskich Prymasa Stefana Wyszyńskiego* 65

Duchowość pasyjna i kult Męki Pańskiej

MICHAŁ NIEMIEC

O katharsis w Gorzkich żalach 79

MIECZYSLAW CELESTYN PACZKOWSKI

Jerozolimska droga krzyżowa 90

ZBIGNIEW PISIAŁEK CP

„Kto krzyż odgadnie...” Sługa Boży o. Bernard Kryszkiewicz, CP 105

SZCZEPAN T. PRAŚKIEWICZ OCD	
<i>Tajemnica krzyża w życiu i przesłaniu świętych z predykatami zakonnymi „od Krzyża”</i>	116
NORBERTO VALLI	
<i>Męka i Depozycja Pana w rycie ambrozjańskim</i>	128
STANISŁAW URBAŃSKI	
<i>Duchowość pasyjna młodzieży według św. Jana Pawła II</i>	165
KRZYSZTOF ZYGMUNT CP	
<i>Doświadczenie pasyjne w przeżyciach mistycznych sł. B. Leonii Nastał w oparciu o dziennik duchowy „Uwierzyłam miłości”</i>	176
Święty Paweł od Krzyża	
JAMES SWEENEY CP	
<i>Św. Paweł od Krzyża jako apostoł</i>	197
ŁUKASZ ANDRZEJEWSKI CP	
<i>Św. Paweł od Krzyża i jego dzieło wobec problemów Kościoła XVIII w.</i>	205
WALDEMAR LINKE CP	
<i>Św. Paweł od Krzyża (1694–1775) jako czytelnik pism św. Pawła Apostoła</i>	220
Cierpienie w kulturze	
DOMINIKA BUDZANOWSKA-WEGLEŃDA	
<i>Katon Starszy o chorobach ludzi i zwierząt w traktacie „O rolnictwie”</i>	243
DANIEL CIESIELSKI	
<i>Milczenie w samotności w poezji Marcina Świetlickiego</i>	256
Recenzje	
Jacenty Mastej, <i>Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa</i> (oprac. Krzysztof Zygmunt CP)	273
Marcin Składanowski, <i>Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu</i> (oprac. Krzysztof Zygmunt CP)	277