



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFMConv

B-XIc- 5



W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

5



**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
5**





O. drowi Cecylianowi Tadeuszowi Niezgodzie OFM Conv,
który 1 stycznia 1997 roku kończy 75. rok życia,
niniejszy numer „W nurcie franciszkańskim”
składa

Redakcja

© Copyright by WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE OO. FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE,
Kraków 1996 r.

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana
ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana
mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie,
ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

ISSN 1427-292X

Redakcja:
o. Zdzisław Kijas OFMConv

Korekta
mgr Iwona Korohoda

Pozwala się drukować:

Kuria Prowincjalna OO. Franciszkanów
L.dz. 578/96, Kraków dnia 6 IX 1996 r.

Montaż elektroniczny:
WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW
„Bratni Zew” spółka z o.o.
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (012) 23 01 09, fax (012) 21 70 84

Zamówienia na książki można składać w wydawnictwie:
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (012) 23 01 09, fax (012) 21 70 84

SPIS TREŚCI

LIST OJCA PROWINCJAŁA DO OJCA DRA CECYLIANA NIEZGODY	9
Zdzisław Kijas OFMConv	
O. DR CECYLIAN T. NIEZGODA OFMConv	13
KAPŁAŃSKA POSŁUGA O. CECYLIANA T. NIEZGODY OFMConv U SIÓSTR KLARYSEK W KRAKOWIE	17
Piotr Roman Gryziec OFMConv	
1. Kor 1–4 W ŚWIETLE ANALIZY RETORYCZNEJ	23
1. Wprowadzenie	24
2. Ogólny schemat retoryczny (<i>dispositio</i>)	25
3. 1 Kor 1, 10–17 – <i>exordium</i> czy <i>narratio</i> ?	25
4. <i>Propositio</i> i <i>subpropositiones</i>	27
5. <i>Probatio</i>	27
6. <i>Perorationes</i>	32
7. Podsumowanie	33
Emil Kołodziej OFMConv	
ASPIRACJE I KLĘSKI ROZUMU	39
1. Różnorodność poznania	39
2. Aspiracje czystego rozumu i jego zawodność	40
3. Racjonalizm powiązany z empiryzmem	44
4. Rozum miarą prawdy	46

5. Dalszy odwrót od racjonalizmu	48
Wnioski	49

Zdzisław Kijas OFMConv

PERSPEKTYWY EKUMENICZNE IKONOGRAFII MARYJNEJ	51
1. Ekumeniczność ikony	53
2. Ekumeniczność w tworzeniu się teologii ikony	55
3. Ekumeniczność w tematyce ikon	57
4. Ekumeniczność w przeżywaniu tajemnicy ikony	58
5. Ekumeniczny charakter ikony maryjnej	60

Roman Banasik OFMConv, Mieczysław Wit OFMConv

OSOBOWOŚĆ KATECHETY	65
1. Cechy intelektualno–emocjonalne	65
2. Cechy religijno–moralne	70
3. Cechy społeczne	73

FRANCISZKANIZM

Cecylian Niezgoda OFMConv

TEOLOGIA ŚW. ANTONIEGO Z PADWY	79
1. Święty Antoni jako teolog	79
2. Charakterystyka teologii św. Antoniego	80
3. Święty Antoni jako Doktor Mistyczny	81
4. Święty Antoni jako teolog maryjny	82

Bonawentura Julian Urban OFMConv

ŚW. ANTONI PADEWSKI – WSPÓŁTWÓRCĄ „KAZANIA FRANCISZKAŃSKIEGO XIII WIEKU” I KAZNODZIEJĄ W DUCHU „NOWEJ EWANGELIZACJI”	85
--	----

Wiesław Bar OFMConv

KANONIZACJE ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU I ŚW. ANTONIEGO Z PADWY NA TLE ÓWCZESNEJ PRAKTYKI KANONIZACYJNEJ	99
---	----

Wiesław Bar OFMConv

ŚWIĘTY ANTONI PADEWSKI WŚRÓD DOKTORÓW KOŚCIOŁA	109
---	-----

Leszek Seweryn Lubecki OFM

PISMO ŚWIĘTE I TEOLOGIA W NAUCZANIU MATEUSZA Z AQUASPARTA	119
1. Nota biograficzna	119
2. Zamiłowanie do Pisma Świętego i teologii	120
3. <i>Generalis introitus ad Sacram Scripturam</i>	121
4. <i>Introitus ad sacram theologiam</i>	123
5. Rzeczy, o których powinni pamiętać uczący się i studiujący Pismo Św. i teologię	123
6. Słuchacz i uczeń Pisma Świętego i teologii	124
7. Sposoby nauczania	125
8. Zawartość i cel świętej doktryny	125
Zakończenie	127
Edycje dzieł Mateusza z Aquasparta	128
Bibliografia na temat Mateusza z Aquasparta	129

Witalij Zadworny

FRANCISZKANIE W ROSJI	135
-----------------------------	-----

Tłumaczył Cecylian Niezgoda OFMConv

ŻYWOT ŚWIĘTEJ SALOMEI KRÓLOWEJ HALICKIEJ NAPISANY PRZEZ STANISŁAWA FRANCISZKANINA	145
Wprowadzenie	145
1. Następuje opowieść	147
2. Rozdział o wstąpieniu na tron królewski	148
3. Rozdział o popadnięciu jej w chorobę	149
4. Następuje rozdział o jej śmierci	150
5. Następuje rozdział o cudach jeszcze przed pogrzebem świętej Salomei	151
6. Rozdział o sporze sióstr z braćmi o ciało świętej Salomei	151
7. Rozdział o cudach	152
Ważniejsze życiorysy bł. Salomei na przestrzeni ostatniego stulecia	161

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv

O. MARIAN PIOTR LISOWSKI OFMConv 163

1. Życie 163

2. Dorobek naukowy 165

Zdzisław Kijas OFMConv

KAZANIE NA MSZY ŚW. POGRZEBOWEJ

O. DRA EMILA KOŁODZIEJA 173

OMÓWIENIA I RECENZJE

Samuele Duranti OFMCap, *Pieśń Klary czyli Klara z Asyżu*.

Tłum. Ausilia Gołębiowska. Warszawa 1995, ss. 119.

Andrzej Derdziuk OFMCap 179

Edmund Hill, *Ministero e autorità nella Chiesa Cattolica*.

(Strumenti di scienze religiose. Termini 8), ss. 170.

Tłum. z j. ang. Valerio Sabbadin. Ed. Messaggero. Padova 1994.

Zdzisław Kijas OFMConv 183

Ernesto Piacentini, *Infallibile anche nelle cause di canonizzazione?*

ENMI Ed. Nazionale M.I. Roma 1994. ss. 64.

Zdzisław Kijas OFMConv 187

Antoni Jackowski, Aleksandra Witkowska OSU, Zachariasz Jabłoński

OSPPE, Izabela Soljan, Elżbieta Bilska, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*. Instytut Geografii Uniwersytetu

Jagiellońskiego, Kraków 1995, ss. 328. Symeon Barcik OFMConv 189

LIST OJCA PROWINCJAŁA DO OJCA DRA CECYLIANA NIEZGODY

O. dr Cecylian Niezgoda
Pl. Wszystkich Świętych 5
31-004 Kraków

Drogi i wielce czcigodny Ojcze Cecylianie

Jeszcze nie tak dawno, 12 września bieżącego roku w gronie współbraci dziękowałeś Bogu w 55. rocznicę złożenia swojej pierwszej profesji zakonnej za łaskę powołania do Zakonu św. Franciszka z Asyżu, natomiast 1 stycznia zbliżającego się roku, a więc już za kilka miesięcy, będziemy dziękować wspólnie naszemu Ojcu Niebieskiemu za łaskę obchodzenia 75. rocznicy Twoich urodzin, drogi Ojcze Jubilacie.

Bogu niech będą dzięki za wszystkie Jego dary, jakimi zechciał w swej dobroci Ciebie obdarzyć: za dobre zdrowie, za ciągle nową siłę do twórczej pracy, za wielkie serce i głęboką mądrość - razem z Tobą dziękujemy Bogu, dlatego że przede wszystkim my, całe pokolenia synów św. Franciszka z krakowskiej Prowincji, mieliśmy zaszczyt korzystać z tych wszystkich talentów. Wspierany Bożą łaską przez większą część swych 75 lat służyłeś gorliwie Zakonowi i Prowincji. Jako obecny prowincjał dziękuję Ci, Ojcze, z całego serca za iście przykładowe życie według Reguły i zgodnie z duchem św. Biedaczyny z Asyżu.

Przyjmij, proszę, wyrazy szczerej, braterskiej wdzięczności, które składam ja, Twój dużo młodszy współbrat, w imieniu tak wielu innych, dla których byłeś nie tylko wykładowcą w Seminarium ale i nauczycielem życia zakonnego.

75 lat życia to jest bardzo długi czas, który jest nam dany przez Boga, czas, którym Ty, Ojcze, dysponowałeś w sposób naprawdę godny podziwu. Pozwól, że przedsta-

wię niektóre tylko stacje Twojej długiej i bogatej drogi życiowej, wszystkich opisać nie jestem po prostu w stanie, chociaż bardzo bym tego chciał.

Twoja ziemską drogą bierze początek 1 stycznia 1922 w Polance, będącej obecnie dzielnicą Krosna, gdzie przychodzisz na świat jako syn Jana i Karoliny Janik. Od 1936 roku jesteś alumnem Niższego Seminarium Misyjnego w Niepokalanowie, tu kończysz gimnazjum, odbywasz nowicjat zakonny oraz podejmujesz tajne studia licealne i filozoficzne. Maturę zdajesz w Liceum Sióstr Niepokalanek w Szymanowie w roku 1944. Następne cztery lata spędzasz w Krakowie na studiach teologicznych.

Bezpośrednio po święceniach kapłańskich (13.03.1948) służysz, Ojcze, prowincji i wiernym jako duszpasterz i katecheta przez ponad rok w Jaworze, byłej naszej parafii na ziemiach odzyskanych.

Później przychodzi kontynuacja studiów na wydziale teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ukoronowane doktoratem z teologii dogmatycznej 14.04.1953 roku. Na temat pracy doktorskiej wybrałeś: „Obraz Boży w duszy ludzkiej według nauki św. Bonawentury”.

Od tej pory - poza krótką, jednoroczną przerwą na wykłady filozofii w Seminarium Prymasowskim w Gnieźnie - przebywasz już na stałe w Krakowie. Głównym miejscem działania staje się nasze franciszkańskie Wyższe Seminarium Duchowne. Jako wychowawca (1954-1959) i wszechstronny profesor prowadzisz z wielką cierpliwością ale i z dużą dozą humoru naszych młodych kandydatów do kapłaństwa wprowadzając ich w tajniki teologii dogmatycznej, filozofii, homiletyki, teodycei, zagadnień franciszkańskich oraz teologii życia wewnętrznego. Ponad 40 lat pracy i serca włożonego w formację młodych franciszkanów, ale również karmelitów, kapucynów, sercanów, cystersów oraz bernardynów z Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie przyszło Ci dojeżdżać przez dokładnie 20 lat! Do tego dochodzi jeszcze 7 lat pracy na stanowisku dyrektora Międzyseminaryjnego Studium Pastoralnego.

Ale obok tak licznych wykładów starczało zawsze jeszcze czasu na inne bardzo ważne i odpowiedzialne zadania i posługę braciom w prowincji - od roku 1962 jako prowincjał przez trzy lata, jako asystent prowincjałny, jako prefekt studiów i rektor naszego Wyższego Seminarium Duchownego oraz jako gwardian naszego najważniejszego i najstarszego klasztoru w prowincji, klasztoru św. Franciszka w Krakowie.

We wszystkim co czyniłeś, Ojcze Cecylianie, byłeś zawsze kapłanem i Twoja gotowość posługi kapłańskiej zaprowadziła Cię do klasztoru Sióstr Klarysek, których kuratorem byłeś przez szereg lat. Ale i Siostry Sercanki w Krakowie znalazły w Tobie oddanego duszpasterza i przewodnika duchowego. A skoro jesteśmy już przy Sióstrach Zakonnych, to wiele z nich korzystało i korzysta nadal bardzo chętnie z Twojej posługi spowiedzi, głoszenia rekolekcji i przewodnictwa duchowego.

Bazylika św. Franciszka w Krakowie kojarzy się nam wszystkim szczególnie w Wielkim Poście z Arcybractwem Męki Pańskiej - także i na tym polu działałeś jako promotor.

Następnym rozdziałem Twojej nieustrudzonej działalności było nie tylko słowo mówione, ale i pisane. W całej Polsce jesteś znany jako autor wielu cenionych książek tak dla teologów, jak i dla wszystkich wiernych. Dzięki Twym publikacjom książkowym i licznym artykułom mogliśmy pogłębiać naszą duchowość franciszkańską i wiedzę teologiczną, poznawać lepiej naszych świętych współbraci, ale również kandydatki i kandydatów na ołtarze z innych zakonów i zgromadzeń.

Na który fragment Twojego życia i Twojej działalności bym nie spojrział, drogi Ojciec Cecylianie, mam nieskończenie wiele powodów, aby wyrazić Ci moją ogromną wdzięczność w imieniu prowincji i swoim własnym.

Bez ociągania, gorliwie i z wewnętrznym entuzjazmem oddawałeś się i oddajesz ciągle jeszcze służbie prowincji. Nie oszczędzając siebie pracowałeś dlań całym sercem i całą duszą. Twa, Ojciec, serdeczna gotowość do przyjmowania wszystkich obowiązków była i jest, zarówno dla mnie osobiście, jak i dla moich poprzedników, dla definitorium, profesorów, kleryków i wszystkich współbraci w prowincji, nie tylko znana i podziwiana, ale stała się wręcz wzorem dla nas wszystkich.

Ogromnie się cieszę, że i teraz, obchodząc swoje 75. urodziny, jesteś - nawet jako zasłużony dla Zakonu Jubilat - nadal gotowy pracować i służyć współbraciom i wszystkim, którzy Twojej pomocy szukają, z tym samym zaangażowaniem, z tą samą gorliwością i z tą samą franciszkańską szczodrością, jak czyniłeś to Ojciec przez całe swe dotychczasowe życie, w którym potwierdza się głęboka w swej wymowie prawda, tak bardzo bliska franciszkańskiej tradycji, że zakon nasz wznosi się na dwóch mocnych filarach: na świętości i na mądrości.

Drogi Ojciec Cecylianie, po słowach uznania i wdzięczności czas przejść do życzeń. Posłużę się tutaj błogosławieństwem świętego naszego Ojca Franciszka: „Niech Pan Cię błogosławi i niech Cię strzeże, niech Ci ukaże oblicze Swoje i obdarzy Cię pokojem!” Pax et bonum!

*O. Stanisław Strojcki,
minister provincialis*

O. DR CECYLIAN T. NIEZGODA OFMConv

Siedemdziesiąt pięć lat życia są czasem sposobnym, by zaprezentować syntetycznie gronu Czytelników pisma Wyższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów w Krakowie sylwetkę o. dra Cecyliana Tadeusza Niezgody.

O. Cecylian Tadeusz Niezgoda urodził się 1 stycznia 1922 roku w Polance, dzisiejszej dzielnicy Krosna nad Wisłokiem, jako syn Jana i Karoliny Janik. W czternastym roku życia wstępuje do Małego Seminarium Misyjnego w Niepokalanowie, gdzie ma okazję bliższego zetknięcia się z o. Maksymilianem, ówczesnym gwardianem tamtejszego klasztoru. W Niepokalanowie kończy gimnazjum, odbywa zakonny nowicjat oraz uczestniczy w tajnym nauczaniu licealnym i filozoficznym. Pierwsze śluby zakonne składa, 12 września 1941 roku, niecałe dwa miesiące po tragicznej śmierci o. Maksymiliana Kolbe (14. 08. 1941), a trzy lata później, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia 1944 r.), śluby wieczyste. W tym samym 1944 roku zdaje egzamin maturalny w Liceum Niepokalanek w Szymanowie.

I

Bezpośrednio po uzyskaniu świadectwa maturalnego wysłany został do Krakowa, do zakonnego domu studiów. Tutaj też, po ukończeniu czteroletniego kursu teologii, przyjął święcenia kapłańskie – 13 marca 1948 r. Po rocznej przerwie, w roku 1949 przełożeni zakonnicy kierują inteligentnego i bardzo pracowitego zakonnika do Lublina, na tamtejszy Uniwersytet Katolicki dla pogłębienia studiów teologicznych i zdobycia odpowiednich kwalifikacji naukowych. Rozpoczęte w roku 1949 studia teologiczne o. Cecylian wieńczy doktoratem z dogmatyki w 1952 r. Równocześnie na Wydziale Filozoficznym tejże uczelni studiuje katolicką naukę społeczną, z której uzyskuje stopień magistra w roku akademickim 1957/58.

II

Po skończonych studiach powraca do prowincji i oddaje się z pełnym zaangażowaniem pracy pedagogicznej. W jej pierwszym etapie, tzn. w roku akademickim 1953/54, prowadzi wykłady z filozofii w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, do którego uczęszczali także klerycy franciszkańscy jednak w 1954 r. wraca do Krakowa, gdzie od przeszło pół wieku funkcjonuje konne studium teologii. Na początek podejmuje się prowadzić wykłady z homilii, a w latach późniejszych przejmuje wykłady z teologii dogmatycznej. Bardzo szybko współbracia docenili inteligencję i pracowitość o. Cecyliana nadając mu w 1959 zaszczytny tytuł *magistra*. Przyznawany przez wspólnotę zakonną jej członkom tytuł *magistra* był szczególnym wyróżnieniem i zaszczytem, którego wymagania spełniał doskonale o. Cecylian.

Praca dydaktyczna w zakonnym seminarium nie była jedyną, jaką prowadził Ojciec Doktor. Na równi z pracą „u siebie”, wykladał przez kilka lat również u Cystersów w Mogile, u księży Sercanów w Krakowie-Płaszowie, a następnie w Stadnikach u Kapucynów i Karmelitów w Krakowie. Najdłużej „zatrzymał się” w seminarium oo. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie wykładał przez kilkadziesiąt lat, aż do 1994 roku. W latach 1960–1970 prowadził zajęcia na Międzywydziałowym Studium Pastoralnym w Krakowie, którego przez kilka lat (w latach 196–62 i 1965–70) był także dyrektorem.

W latach 1962 – 1965 o. Cecylian pełnił urząd prowincjała krakowskiej prowincji franciszkańskiej i należał do Konsulty wyższych przełożonych zakonów męskich w Polsce jako kierownik sekcji wychowania i studiów¹. Po upływie trzyletniej kadencji prowincjała został obrany rektorem krakowskiego domu studiów (1965 – 1968), a następnie gwardianem tegoż klasztoru. Urząd ten sprawował w latach 1968 – 1971, po czym, od roku 1977, przejął obowiązki prefekta studiów w swojej zakonnej prowincji. Do wspomnianych wyżej obowiązków, pełnionych w jego prowincji zakonnej, doliczyć trzeba bardzo bogatą działalność rekolekcyjną i liczne posługi duchowe świadczone, aż do chwili obecnej, żeńskim zgromadzeniom zakonnym, a w szczególności siostronom klaryskom, Zgromadzeniu Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, siostronom michaelitom.

III

Temat rozprawy doktorskiej – *„Obraz Boży w duszy ludzkiej według nauki św. Bonawentury”* – wytyczył bardzo wyraźnie obszar zainteresowań naukowych o. Cecyliana: był nim *franciszkanizm*. Jego nazwisko znane jest każdemu, komu bliski jest ten obszar chrześcijańskiej myśli i duchowości. W słowie wstępnym do jego prac zbioru *„Śladami Franciszka”* pisałem, że:

O Ojcu Cecylianie Niezgocie słyszał każdy, kto interesuje się bliżej tematyką franciszkańską. Wykładowca, pisarz, tłumacz, rekolekcjonista itd. ojciec Cecylian zdobył sobie pozycję jednego z najlepszych znawców franciszkanizmu na terenie naszego kraju. Pisał nie tylko o św. Franciszku. W kręgu jego zainteresowań byli i nadal są: św. Antoni z Padwy, św. Klara, św. Bonawentura, bł. Jan Duns Szkot, św. Maksymilian oraz wielu innych świętych franciszkańskich, dawnych i współczesnych, a także polscy święci czy kandydaci na ołtarze, którzy pozostawali w jakimś stopniu związani z wielką rodziną franciszkańską. Współpracownik „Antologii mistyków franciszkańskich” ojciec Cecylian Niezgoda uprzystępniał polskiemu czytelnikowi, któremu może obcy jest język łaciński, wiele cennych pism mistyków franciszkańskich, zdolnych rozbudzić i dzisiaj w sercach wielu ich naśladowców pragnienie świętości².

Powyższe słowa oddają w całej pełni duchową i intelektualną sylwetkę o. Cecyliana. We wszystkich tych dziedzinach jego pasja dla franciszkanizmu wyraża się w niestrudzonej działalności; poświęca się jej bez przerwy. Ze swoimi siedemdziesięcioma pięcioma latami życia i niegasnącą energią jest przykładem życia zakonnego i wzorem do naśladowania, zarówno dla swoich braci zakonnych, jak i dla innych osób, z którymi się spotyka i oddaje swój czas, swoją inteligencję.

*
* * *

Prace opublikowane przez o. Cecyliana Niezgodę³:

1. *Św. Antoni Padewski. Życie i nauczanie*. ATK Warszawa 1984.
2. *Wierny ideałom. Życie, działalność i duchowość Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924)*. Wyd. OO. Karmelitów Bosych. Kraków 1988.
3. *Matka Klara Ludwika Szczęsna. Współzałożycielka Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (1863–1916)*. Wyd. Św. St. Stanisława BM Arch. Krakowskiej. Kraków 1993.
4. *Św. Klara z Asyżu w świetle Poverella*. Wyd. Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy. Kraków 1993.
5. *Cichy bohater o. Wenanty Katarzyniec (1889–1921)*. Wyd. „Bratni Zew”. Kraków 1995.
6. *Matka Anna Kaworek cicha bohaterka (1872–1936)*. Wyd. „Michalineum”. Kraków 1993.
7. *Śladami Franciszka. Wybrów pism*. Wyd. „Bratni Zew”. Kraków 1995.
8. *Naśladowcy św. Franciszka*. Wyd. „Bratni Zew”. Kraków 1995.
9. *Droga Krzyżowa w kaplicy Męki Pańskiej w bazylice św. Franciszka w Krakowie*. Wyd. „Bratni Zew”. Kraków 1995.

10. *Ubertino z Casale (1259–1329?)*. W: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 4. Kuria Prowincjalna Braci Mniejszych Kapucynów. Kraków 1991.
11. *Cudotwórca z Padwy. Żywoty św. Antoniego „Assidua”, „Benignitas”, „Rayna”*. Red. Z. Kijas OFMConv. Tł. C. Niezgoda OFMConv. Wyd. „Bratni” Kraków 1995.
12. *Błogosławiona Salomea Piastówna*. Wyd. „Bratni Zew”. Kraków 1996.
13. *Matka Anna Kaworek wśród swoich sióstr*. Wyd. „Michalineum”. Struga k, szawy 1996.

Przypisy

- ¹ J.R. Bar OFMConv. *Niezgoda Cecylian Tadeusz*. W: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. H. E. Wyczawski OFM. Warszawa 1981 s. 344.
- ² O. Cecylian Niezgoda OFMConv. *Śladami Franciszka. Wybór pism*. Przygotowanie i wstęp o. Z. OFMConv. Kraków 1995 ss. 9–10.
- ³ Wyliczam tutaj wyłącznie prace książkowe, pomijając bardzo rozległą listę jego artykułów, recenzji, mówień itd.

KAPŁAŃSKA POSŁUGA O. CECYLIANA T. NIEZGODY OFMConv U SIÓSTR KLARYSEK W KRAKOWIE

I.

Św. Franciszek z Asyżu po swoim nawróceniu i całkowitym poświęceniu się Bogu przez obranie życia według Ewangelii, widząc wielkie zapotrzebowanie na obrany przez siebie sposób życia ewangelicznego, założył trzy zakony: Zakon Braci Mniejszych, Zakon Ubogich Pań, zwany od imienia Współzałożycielki, św. Klary, Zakonem Sióstr Klarysek oraz Trzeci Zakon Franciszkański, zwany obecnie Franciszkańskim Zakonem Świeckich.

Każdy z tych trzech zakonów był św. Franciszkowi drogi i bliski, gdyż w każdym z nich miał siostry i braci, którzy – podobnie jak on sam – żyli pragnieniem doskonałego naśladowania ubogiego Chrystusa.

Św. Franciszek pragnął, aby te trzy zakony tworzyły jedną rodzinę, współpracowały ze sobą i pomagały sobie wzajemnie w wypełnianiu swoich zadań, wynikających z franciszkańskiego powołania właściwego dla każdego z nich.

Wspólnotą najbardziej potrzebującą pomocy były Siostry Klaryski, które – oddzielone przez klauzurę od „świata” oraz oddane modlitwie i kontemplacji – nie mogły mieć szerszego kontaktu z ludźmi żyjącymi w „świecie” i oddawać się poza klasztorem pracom, które byłyby w stanie zapewnić im środki duchowe i materialne, potrzebne do zaspokojenia codziennych potrzeb życiowych.

Zaufanie w Opatrzność Bożą, którym żyła św. Klara i jej siostry we wspólnocie San Damiano i w innych klasztorach, nie wykluczało możliwości niesienia pomocy duchowej i materialnej przez braci I Zakonu czy braci i siostry III Zakonu.

Sam św. Franciszek widział potrzebę świadczenia różnorodnej pomocy św. Klarze i jej siostram. Wspierał je w miarę swoich możliwości i był dla św. Klary i sióstr kierownikiem duchowym, nauczycielem i doradcą. Równocześnie zachęcał braci, aby i oni służyli siostram różnorodną pomocą, wspomagali je i nie pozostawiali tylko ich własnym możliwościom.

Z wielu potrzeb najczęściej chodziło o posługę duchową, a więc odprawianie św. i nabożeństw, spowiadanie, kierownictwo duchowe i posługę słowa Bożego (zania, konferencje, nauki), poradnictwo liturgiczne czy prawne w trudniejszych wach.

Ze zjawiskiem współpracy i wzajemnego wspomagania się klarysek i franciszków spotykamy się również na ziemiach polskich. Na pierwsze miejsce wysuwa posługa spowiedników. Niektórzy z nich przez długie lata byli kierownikami chowymi siostr (np. Br. Wojciech – spowiednik Bł. Salomei, czy Br. Boguch – spowiednik Bł. Kingi).

Z pewnością w ciągu 750-letniej historii polskich klarysek pomoc ta nie ograniczała się jedynie do kierownictwa duchowego i do wyżej wymienionych dwóch braci. Było ich znacznie więcej, ale nie tu miejsce na ich szczegółowe wyliczanie.

Chcemy jednak wskazać na jednego z nich z czasów najnowszych, a mianowicie na O. Cecyliana Tadeusza Niezgoda, franciszkanina, który od długiego czasu jest zaangażowany w świadczenie pomocy klaryskom, a zwłaszcza naszemu klasztorowi w Krakowie.

II.

1. O. dr Cecylian Tadeusz Niezgoda prawie przez całe życie kapłańskie jest związany z krakowskim klaszturem franciszkańskim, znajdującym się przy Placu Wszystkich Świętych 5. Tylko przez parę pierwszych lat po święceniach przebywał poza Krakowem, czy to z racji pracy duszpasterskiej czy studiów specjalistycznych na KUL w Lublinie czy z powodu wykładów w Seminarium Prymasowskim w Gnieźnie.

Jest on od przeszło czterdziestu lat wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów. Oprócz wykładów w tym seminarium, O. Cecylian prowadził również wykłady w innych seminariach zakonnych, jak OO. Cystersów w Mogile, OO. Barnardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej i Księży Sercanów w Stadnikach.

Równocześnie z prowadzeniem wykładów O. Cecylian pełnił jeszcze inne obowiązki seminaryjne, klasztorne czy prowincjalne. Był przez szereg lat wychowawcą kleryków, rektorem Międzyzakonnego Studium Pastoralnego, prowincjałem, kustoszem kapitulnym, prefektem studiów Prowincji i gwardianem krakowskiego klasztoru.

2. Pełniąc liczne obowiązki we franciszkańskiej wspólnotie zakonnej, O. Cecylian przyjął na siebie jeszcze ważne posługi na rzecz naszej wspólnoty klarykańskiej, mieszczącej się w krakowskim klasztorze przy kościele św. Andrzeja Apostoła na ul. Grodzkiej 54.

Wśród pełnionych u nas posług na pierwsze miejsce należy wysunąć zadania kuratora klasztoru.

Funkcję tę wprowadził śp. Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski, na mocy specjalnych uprawnień przyznanych mu przez Stolicę Apostolską. Celem tej posłu-

gi była pomoc i poradnictwo klasztorom żeńskim i niektórym męskim w rozwiązywaniu trudniejszych spraw pojawiających się w czasach rządów komunistycznych. Posługę tę Ksiądz Prymas powierzał kapłanom, przeważnie zakonnym, biegłym w znajomości problematyki życia zakonnego i prawa, posiadającym duże doświadczenie życiowe.

Kuratorzy pełnili swoje obowiązki w powierzonych im opiece klasztorach w oparciu o „Statut dla Kuratorów”, zatwierdzony przez Księdza Prymasa Wyszyńskiego w dniu 10 września 1965 r.

O. Cecylian pełnił tę posługę w naszym klasztorze przez kilka trzyletnich kadencji. Pierwszy raz od dnia 13 grudnia 1965 r. Dwie następne kadencje od 1 lutego 1975 r. i od 2 lutego 1978 r. oraz ostatnią – powołany przez Księdza Prymasa Józefa Glempa – od 15 maja 1982 r.

W pełnieniu tej posługi O. Cecylian wykazał się dobrym zrozumieniem specyfiki życia wspólnoty klauzurowej i kontemplacyjnej, jak również pomocą i wielką troską o jej dobro.

3. Poza tą posługą, mającą charakter bardziej administracyjny, O. Cecylian pełni po dziś dzień w naszej Wspólnocie posługi ściśle kapłańskie: odprawia Msze św., głosi słowo Boże, tj. homilie, kazania, konferencje ascetyczne czy rekolekcje zakonne.

Zgodnie ze zwyczajem istniejącym od niepamiętnych czasów, Msze święte odprawiają u nas OO. Franciszkanie z klasztoru św. Franciszka, znajdującego się w pobliżu naszego klasztoru. W dni powszednie jest odprawiana jedna Msza św. o godz. 6.45 w kaplicy klasztornej, przyległej do kościoła. W niedziele i święta obowiązujące, a także z okazji ślubów, jubileuszy zakonnych, czy innych ważnych wydarzeń kościelnych lub klasztornych, są odprawiane dwie Msze św. Jedna rano o godz. 7.00 – w kaplicy klasztornej, a druga o godz. 10.00 w kościele. Msze święte poranne w niedziele i w dni powszednie odprawiają ojcowie na zmianę według tygodniowego, wyznaczanego przez gwardiana porządku.

Podobna też była praktyka z odprawianiem Mszy św. o godz. 10.00 aż do momentu, gdy przed kilkunastu laty O. Cecylian wziął na siebie obowiązek odprawiania tych Mszy św., a co za tym idzie, podjął się głoszenia słowa Bożego.

Tu należy nadmienić, że O. Cecylina jako profesor homiletyki w fanciszkańskim seminarium prowadził przez szereg lat ćwiczenia z klerykami starszych roczników. Pod jego nadzorem głosili oni podczas Gorzkich Żalów kazania pasyjne, a podczas nabożeństw majowych – kazania maryjne.

4. Kolejną możliwość głoszenia słowa Bożego stwarzały dla O. Cecylina dni skupienia praktykowane w pierwszą niedzielę każdego miesiąca przez naszą wspólnotę. W programie tego dnia jest również konferencja ascetyczna.

Konferencje te od września 1989 r. bez przerwy głosi O. Cecylian. Czyni to z zamiłowaniem i z właściwą sobie starannością. Tematyka tych konferencji obejmuje zasadniczo zagadnienia życia wewnętrznego, ogólnozakonnego i franciszkanizmu.

5. Słowem Bożym dzielił się z nami O. Cecylian także kilkakrotnie w trakcie rekolekcji zakonnych.

Rekolekcje w naszym klasztorze odbywają się dwukrotnie w ciągu roku. V serii uczestniczy jedna grupa sióstr, a w drugiej pozostałe siostry. Na konferencje lekcyjne, głoszone w obydwu seriach, przychodzą jednak wszystkie siostry wspólne.

Ze względu na kontemplacyjny charakter naszego życia rekolekcje u nas trwają za każdym razem osiem dni.

O. Cecylian prowadził je u nas ośmiokrotnie:

25.09. – 3.10.1972 r., 27.09. – 5.10.1979 r.,

23.09. – 1.10.1973 r., 1.07. – 16.07.1982 r.,

23.11. – 1.12.1977 r., 16.08. – 24.08.1986 r.

oraz obydwie serie w Roku Jubileuszowym św. Klary – 1994.

6. Dla dopełnienia obrazu posługi słowa, jaką świadczy O. Cecylian naszej wspólnoty, należy jeszcze wspomnieć o dwukrotnej serii wykładów na tematy franciszkańskie: z okazji 750. rocznicy zatwierdzenia Reguły św. Franciszka na temat tej reguły (27–30 kwietnia 1972 r.) i z historii Zakonu w ramach kursu kształceniowego w dziedzinie wiedzy religijnej (w końcu kwietnia 1982 r.).

7. Wielką przysługę oddał O. Cecylian naszej wspólnoty opracowując i przygotowując do wydania życiorysu naszej Matki i Współzałożycielki Zakonu, św. Klary z Asyżu oraz naszej Fundatorki w Polsce i pierwszej polskiej klaryski, Bł. Salomei Piastówny.

Pozycja „Św. Klara w świetle Poverella” (Kraków 1993) powstała w związku z obchodzonym w 1993–1994 r. jubileuszem 800-lecia Jej urodzin. Życiorys ten, starannie wydany, oparty na krytycznie opracowanych źródłach franciszkańskich, stanowi dla nas bardzo cenną pozycję, a w dorobku naukowym jej autora jest ważnym ogniwem w badaniach historii ruchu franciszkańskiego.

Kolejna pozycja, życiorys Bł. Salomei, jest aktualnie w opracowaniu w związku z przypadającym na lata 1995–96 jubileuszem 750-lecia Jej obłóczyn zakonnych. Rok 1245, w którym miały miejsce obłóczyny Bł. Salomei w Sandomierzu, jest datą bardzo ważną i równoznaczną z początkiem życia klariańskiego na ziemiach polskich.

Klasztor nasz chce uczcić to wydarzenie oraz swoją duchową Matkę i Fundatorkę w Polsce wydaniem jej życiorysu.

Krótki rys życia i dziedzictwa Bł. Salomei, jednej z pierwszych Polek wyniesionych do chwały ołtarzy, napisał O. Cecylian trzynaście lat temu. Został on wydany jako informator w 1982 r., a jego wydanie ponowiono w 1993 r.

8. W związku z jubileuszami naszych Świętych Matek, O. Cecylian uczestniczył czynnie w kilku ważnych i prestiżowych sesjach naukowych i sympozjach, wygłaszając referaty.

Referat pt.: „Wpływ św. Klary z Asyżu na duchowość franciszkańską w świetle św. Agnieszki z Pragi” wygłosił w klasztorze OO. Kapucynów w Zakroczymiu dnia 14 maja 1990 r. do przełożonych zakonów franciszkańskich w Polsce.

Dwa inne referaty, pt.: „Psychologiczne aspekty w portrecie św. Klary z Asyżu” i „Elementy franciszkańskie w Regule św. Klary”, wygłosił O. Cecylian podczas sympozjum zorganizowanego przez Instytut Franciszkański i Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach w dniach 15–17 października 1993 r. z okazji jubileuszu 800-lecia urodzin Świętej.

Referat, pt.: „Kobieta nowa – ubożuchna Pani Klara” wygłosił O. Cecylian w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej w dniu 8 sierpnia 1994 r. jako wykład inauguracyjny.

Sesję naukową z okazji 320 rocznicy beatyfikacji Bł. Salomei zorganizowało miasto Skala, którego ta Błogosławiona była fundatorką. Sesja odbyła się w dniu 15 maja 1993 r. i miała temat: „Przeszłość historyczna miasta Skali”. Wśród sześciu wygłoszonych na sesji referatów znalazł się również referat O. Cecyliana, pt.: „Kształt ubóstwa zakonnego Bł. Salomei”.

Ponadto opracował on jeszcze trzy inne referaty zatytułowane:

„Wpływ *Wczesnych źródeł franciszkańskich* na duchowość rodziny zakonnej św. Franciszka z Asyżu”, „Św. Klara z Asyżu współzałożycielka Sióstr Klarysek (OSC)” i „700-lecie Bł. Salomei w bazylice św. Franciszka Asyjskiego”.

III.

Przystępując do opracowania tego krótkiego artykułu o posłudze kapłańskiej O. Cecyliana Niezgody OFMConv, zakonnika i naukowca, bliskiego naszemu krakowskiemu zgromadzeniu, stanęliśmy przed niebezpieczeństwem popadnięcia w jedną z dwu skrajności, tj. w przesadę albo powierzchowność. Chciałyśmy tego uniknąć.

Obiektywnie musimy stwierdzić, iż mamy świadomość, że nie wszystkie aspekty tej posługi potrafiłyśmy w tym krótkim rysie w pełni ukazać. Nie wszystko bowiem zostało zanotowane w kronice klasztornej i w naszej pamięci.

Te fakty, które udało się nam zebrać, przedstawiłyśmy zgodnie z wymogami prawdy i uczciwości. Kierowałyśmy się przekonaniem, że zasługuje na to człowiek, który przez długie lata nie tylko świadczył nam wiele kapłańskich posług, ale zawsze czynił to z życzliwością, dobrocią, otwartością serca i wielką troską o zachowanie naszej tożsamości i klariańskiego charyzmatu.

W świadczeniu duchowej pomocy naszemu klasztorowi O. Cecylian kierował się zarówno wzorem i zachętą św. Franciszka jak i tradycją kilkuwiekowej wzajemnej współpracy i pomocy polskich klarysek i franciszkanów.

Dodać jeszcze należy, że każdy klasztor kontemplacyjny potrzebuje ludzi życzliwych i chętnych w niesieniu duchowej pomocy i stara się tych ludzi szanować, modelić się za nich i zachowywać ich we wdzięcznej pamięci.

W dowód wdzięczności nasza wspólnota klariańska w Krakowie pragnie okazać szacunek, zachować wdzięczną pamięć, a przede wszystkim ofiarować dar modlitwy O. Cecylianowi Tadeuszowi Niezgody za wszelkie dobro, które od wielu lat wnosi on w nasze zgromadzenie przez swoją kapłańską i braterską posługę.

Siostry Klaryski
Klasztoru św. Andrzeja Apostoła
w Krakowie

1 Kor 1–4 W ŚWIETLE ANALIZY RETORYCZNEJ

W ostatnim dziesięcioleciu, po długim okresie panowania w biblistyce metody historyczno–krytycznej, zaczęto coraz częściej zwracać uwagę na jej niewystarczalność w obliczu niezgłębionego bogactwa treści, jakie niesie ze sobą Objawienie Boże. Jednym z istotnych niebezpieczeństw związanych z dominacją wspomnianej wyżej metody było eksponowanie ludzkiego aspektu ksiąg Pisma Świętego, wraz z przesunięciem na dalszy plan aspektu nadprzyrodzonego wynikającego z Bożego natchnienia Biblii. Reakcją na ten fakt były z jednej strony rozmaite ruchy proklamujące fundamentalistyczną lekturę Słowa Bożego, z drugiej poszukiwanie przez egzegetów nowych metod i podejść do tekstu Biblii, które pozwoliłyby wydobyć możliwie jak najpełniejszą interpretację orędzia biblijnego. W nurcie owych poszukiwań została zauważona również metoda analizy retorycznej. Była ona od dawna obecna w naukach humanistycznych, jednak długo nie pojawiała się na warsztacie biblistów, a przynajmniej w takim wymiarze, na jaki zasługiwała. Zwraca na nią uwagę, wymieniając ją na pierwszym miejscu na liście nowych metod biblijnych, najnowszy dokument opracowany w 1993 r. przez Papieską Komisję Biblijną, poświęcony zasadom interpretacji Biblii w Kościele¹.

Najogólniej rzecz biorąc retoryka jest to teoria argumentacji za pomocą odpowiednio skonstruowanego wywodu². Wspomniany wyżej dokument stwierdza: „Ponieważ wszystkie teksty biblijne są w pewnej mierze tekstami, które mają przekonywać, posiadanie pewnej wiedzy z zakresu retoryki stanowi część nieodłączną normalnego wyposażenia egzegety”³. W końcu lat pięćdziesiątych naszego stulecia pojawiło się w literaturze określenie „nowa retoryka”⁴, która nie ogranicza się na wzór retoryki klasycznej do samej tylko analizy formalnej, lecz bada styl i kompozycję tekstu pod kątem ich oddziaływania na słuchających, posługując się osiągnięciami takich dyscyplin jak lingwistyka, semiotyka, antropologia i socjologia. Specjaliści w tej dziedzinie zastanawiają się, dlaczego ten właśnie język wykazuje tak wielką skuteczność w przekonywaniu słuchaczy. „W zastosowaniu do Biblii «nowa retoryka» usiłuje dotrzeć do samego sedna języka objawienia jako języka religijnej perswazji, a także ocenić wpływ jego oddziaływania w danym kontekście społecznym porozumiewania się międzyludzkiego”⁵.

Stosowanie metody analizy retorycznej nie może jednak zastąpić innych metod⁶. Należy ją stosować tam i tylko tam, gdzie na to pozwala charakter tekstu biblijnego i gdzie poprzez ten tekst przemawia określona intencja autora, którą można by nazwać „retoryczną”. Aby w danym przypadku zastosować analizę retoryczną, należy najpierw przetestować rozpatrywaną księgę czy fragment biblijny, pod kątem jego wewnętrznej organizacji retorycznej, czyli tzw. *dispositio*. Wykazanie, że fragment 1Kor 1–4, a ściślej rzecz biorąc 1,10–4,21, nazywany często „słowem o krzyżu” rzeczywiście posiada retoryczny charakter, będzie przedmiotem niniejszego artykułu⁷. Na przykładzie wspomnianego tekstu czytelnik będzie mógł poznać także główne zasady argumentacji retorycznej⁸.

1. Wprowadzenie

Wszystkie najnowsze komentarze do 1Kor zgodnie wykazują, że fragment 1,10–4,21 stanowi samoistną jednostkę w strukturze listu, niezależną od następnych rozdziałów⁹. Potwierdzają to nie tylko kryteria tematyczne, terminologiczne i strukturalne, ale także retoryczne, które zostaną przedstawione w dalszej części artykułu.

Pierwsze wersety listu – 1Kor 1,1–9 – stanowią wprowadzenie, jakie powszechnie było stosowane w listach tamtej epoki. Wersety 1–3 tworzą tzw. *praescriptum*¹⁰, po którym następuje dziękczynienie¹¹ (ww. 4–9), jest to charakterystyczny element struktury epistolarnej, który w listach św. Pawła zwykle rozpoczyna się od słowa *eucharisteo* (składam dzięki)¹². Wspomniana całość – 1Kor 1,10–4,21 ograniczona jest dwoma sekcjami o naturze egzortatywnej¹³, tworzącymi inkluzję¹⁴ dla części zawierającej argumentację. Mamy tu do czynienia z pewną strukturą koncentryczną, stosowaną bardzo często w nie tylko w Nowym Testamencie, ale także w literaturze pozabiblijnej tamtego okresu, którą możemy przedstawić za pomocą następującego schematu:

A: 1,10–17– wstępne upomnienie ze zwróceniem uwagi na problemy we wspólnocie

B: 1,18–4,13– rozbudowana część argumentacyjna

A: 4,14–21– upomnienie końcowe i zachęta do naśladowania Apostoła.

Dominującym tematem rozważanej całości jest zagadnienie mądrości pochodzącej od Boga, która wyraża się w doświadczeniu krzyża. Wyrazem takiej właśnie mądrości było zbawcze dzieło zrealizowane poprzez wydarzenia paschalne. Kontrast pomiędzy głupotą i mądrością, słabością i mocą, szacunkiem i pogardą, nieustannie powracają na przestrzeni czterech pierwszych rozdziałów listu. Pojawia się pytanie, jaka postawa powinna charakteryzować autentycznych apostołów Chrystusa. Wobec fałszywego rozumienia apostołatu przez Koryntian (1,11–13) Paweł przeciwstawia adresatom listu model zupełnie odmienny, wyeksponowany z całym retorycznym zaangażowaniem, który odzwierciedla jego osobiste doświadczenie.

2. Ogólny schemat retoryczny (*dispositio*)

Aby właściwie odtworzyć autentyczną myśl teologiczną rozważanego fragmentu 1Kor, trzeba przede wszystkim zidentyfikować schemat retoryczny wypowiedzi¹⁵. Wielu uczonych rozpoczyna podejście do tekstu od określenia rodzaju retorycznego¹⁶. W rzeczywistości, aby dobrze rozpoznać rodzaj literacki, należy rozpocząć od analizy retoryczno-literackiej.

Wywód argumentacyjny, z jakim mamy do czynienia, według większości autorów, zarówno starożytnych, jak i współczesnych, powinien składać się z czterech zasadniczych części: *exordium* (prooimion), *narratio* (diegesis), *probatio* (pistis) i *peroratio* (epilogos)¹⁷. Jednak w analizach retorycznych dotyczących Nowego Testamentu stosowany jest powszechnie podział pięcioelementowy: *exordium*, *propositio*, *narratio*, *probatio* oraz *peroratio*¹⁸. Taki schemat ilustruje w zasadzie rodzaj retoryczny jurydyczny, czyli sądowy, niemniej powszechnie jest stosowany w analizie każdego z trzech *species*¹⁹. Wszystkie powyższe dane dotyczą zarówno mowy, jak i wypowiedzi na piśmie. Do naszego tekstu zostanie wykorzystany także powyższy schemat.

3. 1 Kor 1, 10–17 – *exordium* czy *narratio*?

Definicja *exordium* według Cycerona reprezentuje najbardziej rozpowszechniony sposób rozumienia tej części wywodu: *Exordium jest tym, co przysposabia duszę odbiorcy (słuchacza) do dalszej części wypowiedzi*²⁰. W niektórych przypadkach *exordium* mogło zostać pominięte²¹. Ogólnie rzecz biorąc służyło ono jako „sekcja wprowadzająca w komunikacji typu retorycznego, która ustala podstawową relację pomiędzy przekazicielem a odbiorcą”²².

Według Bünkera *exordium* w rozpatrywanym tekście zawarte jest w wersety 1,10–17²³. Określa on jego rodzaj jako „*insinuatio*”²⁴. W rzeczywistości w tej sekcji trudno jest dopatrzyć się jakiegoś ukrywania faktów czy ironizowania. Wprost przeciwnie, Paweł w sposób bardzo klarowny przedstawia fakty, które mu się nie podobają, co więcej, zasługują na zdecydowaną naganę. Na bazie przytoczonej powyżej definicji, dziełczynienie zawarte w wersety 4–7 może śmiało spełniać rolę *exordium*,²⁵ natomiast sekcja 1,10–16 bardzo dobrze odpowiada definicji *narratio* według Kwintyliana: *Narratio jest przekonującym opowiadaniem o faktach, jakie miały miejsce, albo o jakich się przypuszcza, że miały miejsce (...) która informuje słuchacza o przedmiocie dyskusji*²⁶.

Podstawową przeszkodą, która wielu autorom nie pozwala traktować dziełczynienia 1,4–9 jako *exordium* jest fakt, że ta sekcja znajduje się poza jednostką retoryczną zawartą pomiędzy 1,10 a 4,21, która została zidentyfikowana na wstępie naszych badań. Inni z kolei mają zastrzeżenia, że jest rzeczą niemożliwą umieszczać dwa *exordia*, jedno zaraz po drugim. Na tę ostatnią obiekcję odpowiada Merklein, stwierdzając, że pierwsze (1,4–9) odnosi się do całego listu, drugie nato-

miast (1,10–17) wprowadza w tematykę najbliższych rozdziałów²⁷. W okresie, który nas interesuje, normy dotyczące sztuki oratorskiej nie były ściśle przestrzegane, jak to poświadcza sam Kwintylijan: *W naszych czasach uważa się za proemium cokolwiek, od czego się rozpoczyna; cokolwiek przyjdzie do głowy, jeśli jest tylko myślą, która dobrze zabrzmi, traktuje się jako exordium*²⁸.

Widzimy, że odpowiedź na pytanie, postawione w tytule obecnego paragrafu jest bardzo dyskusyjna, jednak w świetle wspomnianej wyżej wypowiedzi Kwintylijana możemy tę sekcję potraktować jako pewnego rodzaju połączenie *exordium* i *narratio*. Istotny dla dalszej analizy jest fakt, że ta właśnie sekcja wprowadza zasadniczy temat czterech pierwszych rozdziałów listu. Temat ten jest wyeksponowany w szczególny sposób przez umieszczenie go w centrum jednostki w serii trzech pytań retorycznych (w. 13). W ten sposób adresaci listu odnajdują się w samym epicentrum problemu.

Pierwsza część wstępu (ww. 11–12) przypomina rozłamy, jakie mają miejsce wśród Koryntian, związane z uznawaniem przez poszczególne grupy różnych nauczycieli Ewangelii: *Myślę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa»*. Część końcowa (14–16) zawiera fałszywą interpretację relacji pomiędzy apostołem a uczniami. Według Koryntian udzielenie chrztu wiąże w szczególny sposób neofitę z tym, który mu tego sakramentu udzielił. Część centralna, o której już była mowa, to trzy pytania retoryczne o niezwykle ciężarze gatunkowym: *Czy Chrystus jest podzielony? Czy Paweł został za was ukrzyżowany? Czy w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?* (w. 13). Drugie z tych pytań, znajdujące się w samym centrum *exordium*, jest chyba najbardziej szokujące, jest to zabieg retoryczny na najwyższym poziomie. Ono właśnie wprowadza temat krzyża, który stanie się zasadniczym dla całego wywodu Pawła. Ten temat zostanie powtórzony w zasadniczej tezie, którą określa się jako *propositio*. O tym będzie mowa w następnym paragrafie.

Obecnie należy jedynie dodać, że wszystkie trzy pytania skierowane pod adresem odbiorców listu wyraźnie sugerują zupełny brak zrozumienia ze strony wspólnoty korynckiej roli, jaką spełniają apostołowie w głoszeniu Ewangelii. Ewangelia, jak i misja jej głosicieli mogą być zrozumiane w pełnym swoim wymiarze jedynie poprzez pryzmat krzyża Chrystusowego. Celem Apostoła jest nie tylko przedstawić głoszoną przez siebie Ewangelię w sposób jasny i jednoznaczny, ale wskazać na konieczność doświadczenia we własnym życiu ucznia Jezusa „mądrości krzyża” z całą jego paradoksalnością, która jest nieodłączną cechą nauki Mistrza z Nazaretu²⁹.

4. *Propositio i subpropositiones*

Według traktatów retoryki klasycznej, niektórzy uważają *propositio* za jądro, istotną myśl *narratio*, inni natomiast twierdzą, że jest ona początkiem *probatio* – przywołuje główny temat, jaki ma być przedyskutowany, przedstawiając zasadniczą tezę, jaka ma być następnie rozwinięta przez retora³⁰. Jak to zauważył Aletti, w listach Pawłowych, lub ściślej rzecz biorąc we fragmentach tychże listów, w których Apostoł wykorzystuje zasady retoryki, znajduje się nie jedna, ale kilka *propositiones*, które mogą być między sobą paralelne, bądź też podporządkowane³¹. Najczęściej zdarza się, że kolejne *subpropositiones* służą dla stopniowego poszerzenia, czy też uzupełnienia zasadniczej *propositio*³².

Zasadnicza funkcja *propositio* wyraża się w zaprezentowaniu kwestii, jak ma być dyskutowana³³. Cicero w taki sposób przedstawia podstawowe jej cechy: *brevitatem*, *absolutionem*, *paucitatem*³⁴. Aby wykazać, że dana wypowiedź stanowi *propositio*, należy ukazać jej istotne związki z kontekstem poprzedzającym i następującym. Zakładamy, że w naszym przypadku *propositio* stanowi w. 17: *Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, aby nie zniweczyć Chrystusowego krzyża*. Musimy teraz sprawdzić, jakie są powiązania tego wersetu z kontekstem. Zdanie to przejmuje istotne terminy występujące w centralnym wersie *exordium*, mianowicie: *Chrystus*, *ukrzyżować i chrzczyć*, ale równocześnie wprowadza trzy nowe: *posłać* (*apostello*), *głosić Ewangelię* (*euaggelizomai*) oraz *mądrość* (*sofia*), które potem będą powracały w rozmaitych konfiguracjach w trakcie rozwijania wywodu przez Pawła³⁵. Widzimy zatem, że przedstawione wyżej zdanie spełnia warunki *propositio*.

Pierwsza z drugorzędnych *propositiones* pojawia się zaraz na początku wywodu, bezpośrednio po tezie zasadniczej³⁶. Wprowadza ona temat, wokół którego będzie osnuta cała treść pierwszego rozdziału, aż do 2,5, ale na ten temat będzie mowa w kolejnym paragrafie, omawiającym zasadniczą część naszej jednostki retorycznej, jaką jest *probatio*. Tam też zostaną przedstawione kolejne *subpropositiones*.

5. *Probatio*

W tym najobszerniejszym paragrafie zajmiemy się śledzeniem zasadniczej linii argumentacji, która ciągnie się od 1,18 aż do 4,13. Całą argumentację możemy podzielić na cztery części – każda z nich rozpocznie się własną *subpropositio*. Po każdej z *subpropositiones* następuje część dowodowa, w której autor wykorzystuje zasadniczo dwa sposoby argumentacji: cytaty ze Starego Testamentu wraz z odpowiednim komentarzem (np. typu midraszowego)³⁷ oraz argumenty oparte na doświadczeniu własnym czy też adresatów. Jeżeli chodzi o podział perykopy, to autorzy są tu zgodni³⁸. Zresztą kryteria tematyczne i terminologiczne są dosyć wyraźne, jak to nie-

długo zobaczymy. Każdą z części możemy zatytułować w zależności od wykorzystanego materiału dowodowego:

- (a) argumentacja chrystologiczna: 1,18–2,5;
- (b) argumentacja pneumatologiczna: 2,6–3,4;
- (c) argumentacja eklezjologiczna: 3,5–17.

Pomiędzy trzecią a czwartą częścią autor umieszcza pierwszą *peroratio*, którą moglibyśmy nazwać przygotowawczą. Tym fragmentem zajmujemy się na końcu, traktując ją razem z *peroratio finalis*. Po wspomnianej wstawce kontynuuje nadal temat eklezjalny, przedstawiając tzw. „itinerarium” apostoła (część d argumentacji: 4,1–13). W ten sposób nawiązuje bardzo wyraźnie do problemu postawionego w *exordium* oraz do zasadniczej *propositio*. Obecnie zajmujemy się poszczególnymi krokami argumentacji Apostoła.

(a) Argumentacja chrystologiczna

Bardzo łatwo jest wyodrębnić strukturę logiczną tej części dyskursu. Pierwsze zdanie (1,18), jak to już wcześniej zostało zasygnalizowane, stanowi pierwszą *subpropositio*: *Nauka krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia*. Jest to stwierdzenie zbudowane na zasadzie antytezy o zabarwieniu paradoksalnym. Ze zjawiskiem paradoksu spotkamy się jeszcze wielokrotnie w rozważanym fragmencie 1Kor, można by nawet powiedzieć, że cały dyskurs zbudowany jest na bazie paradoksu³⁹. Druga część przytoczonej wyżej tezy zostaje powtórzona na zakończenie sekcji w 2,5, tworząc w ten sposób wyraźną inkluzję całego fragmentu: *...aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej*. Inkluzję stanowi przede wszystkim wyrażenie „moc Boża” (*dynamis theou*). Natomiast mądrości, o której mówiła także główna *propositio*, będzie poświęcona cała pierwsza, a także druga część argumentacji. W trzeciej i czwartej części dowodu cała uwaga będzie skoncentrowana na obrazie apostołatu, a zatem będzie chodziło o wymiar eklezjalny „mądrości Bożej” objawionej w krzyżu Chrystusa⁴⁰.

Powracamy do pierwszego etapu argumentacji. Sekcja ta dzieli się na trzy części:

- (1) 1,19–25: mądrość Boża w sposób paradoksalny wyrażona w Ukrzyżowanym; w perykopie zawiera się podwójna antyteza: głupota – mądrość oraz słabość – moc; jest to komentarz do cytatu Iz 29,14
- (2) 1,26–31: mądrość Boża zrealizowana (teoretycznie) we wspólnocie koryntskiej; sprawcą jest sam Bóg; *passus* zawiera szereg aluzji do Jr 9,22–23;
- (3) 2,1–4: mądrość Boża zrealizowana w osobie samego Pawła – tzn. w jego działalności ewangelizacyjnej.

Pierwsza sekcja wywodu przedstawia relację względem mądrości Bożej kolejno: Chrystusa, Koryntian i Pawła. Należy zwrócić uwagę na fakt, że Apostoł występuje w tej triadzie na trzecim, ostatnim miejscu. Koryntianie w tej części wywodu jawią się

w świetle jak najbardziej pozytywnym (podobnie jak w ww. 1,4–9). Być może początkowa część jest formą tzw. *captatio benevolentiae* – próby zjednania sobie przychylności słuchaczy (adresatów), po dosyć ostrych słowach zawartych w *exordium*. Do dwóch antytez z pierwszej części (głupota – mądrość; słabość – moc) dochodzi jeszcze trzecia para: wzgarda – chluba. O ile pierwsza antyteza została wprowadzona w 1,19 przez cytaty z Iz 29,14, to trzecia zostaje potwierdzona kolejnym cytatem – Jr 9,23 (obydwa cytaty wg wersji, którą powszechnie posługiwał się pierwotny Kościół – *Septuaginta*). Drugie przeciwstawienie znajduje się *implicite* w Jr 9,22, którego to tekstu Paweł nie cytuję, ale dla dobrego znawcy Pisma Świętego nawiązanie do kontekstu poprzedzającego wspomniany cytat było z pewnością łatwe do zauważenia.

Możemy powiedzieć, że przedstawiona powyżej część wywodu odzwierciedla pewną sytuację idealną, czy też wyidealizowaną we wspólnocie wierzących, szkicu-je pewien model, poprzez który realizuje się zbawczy plan Boga. Jednak taki model nie był czystą abstrakcją, skoro Paweł posługując się diatrybą, odwołuje się do konkretnego doświadczenia odbiorców listu. Protagonistą akcji jest bez wątpienia sam Bóg (por. 1,19.21.25.27.28.29.30.31), który realizuje swoją zbawczą mądrość w Chrystusie: On to stał się dla wierzących *sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem* (1,30). On jest *mocą Bożą i mądrością Bożą* (1,24). W ten sposób zostaje zaprezentowany Koryntianom specyficzny model mądrościowy, którym jest sam Chrystus, model zupełnie inny od popularnego w tamtejszym środowisku modelu, zewnętrznemu, ale tylko zewnętrznemu, bardzo zbliżonego, mianowicie modelu wędrownego filozofa – ze szkoły stoickiej czy cynickiej⁴¹.

Kolejna, trzecia część pierwszej sekcji dowodowej (2,1–4) ogniskuje się na osobie samego Apostoła. On jest reprezentantem Chrystusa, który głosi mądrość nie ludzką, ale Bożą (2,5). To właśnie przeciwstawienie stanowi *leitmotif* tej części argumentacji. Mamy tu do czynienia z paradoksalnym odwróceniem wartości: mądrość i moc objawia się w krzyżu Chrystusa. Jest to możliwe tylko dlatego, że tak *spodobalo się Bogu* (1,21).

(b) Argumentacja pneumatologiczna

Kolejny krok w argumentacji nadal ogniskuje się wokół kwestii mądrości. Zmieniają się jednak akcenty i język. Mądrość Boża ukazana jest jako tajemnica (*mysterion*), na scenę wchodzi nowy protagonista – prawdziwe źródło mądrości ukrytej – Duch Święty (2,10nn). *Subpropositio* tej części argumentacji brzmi: *Głosimy mądrość między doskonałymi* (2,6a). Cała jednostka scharakteryzowana jest przez ten sam temat i słownictwo – na pierwszy plan wybijają się terminy związane z czasownikiem *lalein* (2,6; 3,1) i rzeczownikiem *pneuma* (2,10.11.12.13.14)⁴². Ogólnie cała sekcja dzieli się na trzy części. Dwie pierwsze łączy użycie zaimka „my” i związany z tym sposób argumentacji zwany *ethos*⁴³. Również *ethos* dominował w ostatniej części poprzedniej sekcji, co stanowi czynnik łączący obydwie sekcje w jedną całość z formalnego punktu widzenia. Każda z tych części kończy się cytatem biblijnym, odnoszącym się do poprzedzającej go wypowiedzi. W trzeciej części autor zwraca się bezpośre-

dnio do adresatów, wykorzystując zaimek „wy”. *Ethos* zmienia się teraz w *pathos*⁴⁴. A oto bliższe kryteria podziału:

(1) 2,6b–9: Jest to komentarz typu midraszowego⁴⁵, nawiązujący do cytatu⁴⁶ zawartego w 2,9. Prawdziwa mądrość jest tajemnicą, której nie można zdobyć samemu. Została ona objawiona przez Boga i przeznaczona dla grupy nazwanej „doskonali” (2,6a). Określenie to zostało wyjaśnione za pomocą cytatu, który wskazuje, że chodzi o „tych, którzy miłują Boga” (2,9d).

(2) 2,10–16: Argumentacja oparta na doświadczeniu Ducha. W tej części wielokrotnie pojawia się rzeczownik *pneuma* oraz przymiotnik *pneumatikos* w opozycji do *psychikos*. Jednak i w tym przypadku wywód jest doprowadzony pod końcowy cytat: *Któż więc poznał zamysł Pana...?* (Iz 40.13 – LXX). Inkluzja: *My głosimy mądrość między doskonałymi* (2,6a) oraz: *My właśnie znamy zamysł Chrystusowy* (2,16b) zamyka fragment o charakterze midraszowym, który przedstawia Ducha Bożego jako objawiciela mądrości Bożej.

(3) 3,1–4: Trzecia część argumentacji zwraca się bezpośrednio do adresatów. Ich postawa nie daje im uprawnień do posiadania wspomnianej mądrości, ponieważ są „cieleśni” (*sarkinoi*). Ta część rozpoczyna się od zwrotu: „ja nie mogłem mówić...” (3,1a), co stanowi przeciwstawienie do pierwszej części: „my mówimy” (2,6a). W tej części Paweł powraca do problemu przedstawionego w *exordium* – do kwestii niezrozumienia istoty apostołatu i wynikających z tego faktu podziałów wewnątrz kościoła korynckiego.

Tak więc po przedstawieniu w pierwszej sekcji idealnego obrazu wspólnoty chrześcijan (1,26–31) Paweł dochodzi do sytuacji realnej. Zarysowuje się wyraźny kontrast pomiędzy ludźmi „duchowymi”, do których zaliczają się apostołowie, oraz „cielesnymi”, jakimi okazali się Koryntianie. Efektem przeprowadzonego rozumowania jest wyodrębnienie kryterium pneumatologicznego posiadania prawdziwej mądrości: jest ona darem Bożym, jest zarezerwowana dla posiadających „Ducha, który jest z Boga” (2,12), dla tych, „którzy są z Ducha” (2,13), którzy są *pneumatikoi* (duchowi). Odtąd będziemy mieli do czynienia z antytezą: apostołowie – Koryntianie. Jakie są cechy ludzi przynależących do wspomnianej grupy *pneumatikoi*, dowiemy się na następnym etapie wyводу.

(c) Argumentacja eklezjologiczna

Reminiscencje dotyczące podziałów między Koryntianami posłużyły Pawłowi jako pretekst do sformułowania nowej *subpropositio*: *Kim jest Apollos? Albo kim jest Paweł? Sługami, przez których uwierzyliście...* (3,5). Zasadniczym problemem, który leżał u podstaw nieporozumień korynckich było traktowanie apostołów jako nauczycieli – filozofów propagujących własną naukę. Posługując się klasyczną diatrybą Apostoł definiuje siebie i innych głosicieli Ewangelii terminem *sluga* (*diakonos*). Podobny termin *sluga* (tym razem gr. *hyperetes*) powróci raz jeszcze w ostatniej *subpropositio* (4,1). Paweł określa siebie także terminem *pomocnik* (3,9) Boga.

W tej części argumentacji autor ogniskuje swą uwagę na wizji Kościoła. Nie wymienia co prawda ani raz słowa „Kościół” (*ekklesia*), posługuje się natomiast dwie-

ma bardzo czytelnymi i dobrze znanymi ze ST⁴⁷ metaforami ilustrującymi rzeczywistość ludu Bożego. U proroków ST, zwłaszcza u Jeremiasza dwie czynności emblematyczne: budowanie i uprawianie ziemi, symbolizują darmowy dar od Boga dla ludu wybranego, wkraczającego do Ziemi Obiecanej⁴⁸. Szczególnie rozpowszechniony w późniejszym judaizmie był obraz z Iz 5, 1-2, gdzie winnica oznacza Izrael, natomiast wieża – świątynię.

Paweł w swoim wywodzie nawiązuje do tych dwóch symboli w kontekście swojej roli apostoła. Apostoł widzi swoje posłannictwo od Boga w kolorystyce zbliżonym do postaci Jeremiasza (por. m.in. opis powołania: Ga 1,15 = Jr 1,5; liczne cierpienia i prześladowania, więzienie). Nawiązanie tutaj do elementów z Księgi Jeremiasza i jego symboliki ukazuje także zadanie Apostoła w odniesieniu do nowego ludu Bożego: on właśnie został powołany przez Boga, aby wziąć udział w budowie nowej wieży – nowej świątyni – żywej i świętej. Dlatego właśnie, jak niegdyś Jeremiasz, natrafia na niezrozumienie ze strony nowego ludu wybranego. Druga metafora jest bardziej rozbudowana, odzwierciedlając trynitarny charakter Kościoła: Bóg jest inicjatorem budowy, Chrystus fundamentem (w. 11), Duch Święty napędza świątynię (w. 16), dlatego jest ona święta (w. 17b). Kiedyś prorocy domagali się w imieniu Boga świętości od swojego ludu, dzisiaj dar świętości został udzielony przez Ducha Bożego, ale musi on być strzeżony i zachowany. Do tego właśnie potrzebna jest mądrość, której brakuje Koryntianom.

Obydwa obrazy naszkicowane przez autora objaśnia i zarazem łączy w. 9: *My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś uprawną rolę Bożą i Bożą budowlą*. W tym zdaniu cała uwaga skoncentrowana jest na osobie Boga (w j. greckim występuje trzy razy genitivus *theou*). On jest tutaj znowu protagonistą, wszystko w efekcie zależy od Niego („*nic nie znaczy ten, który sieje, ani ten, który podlewa*” – w. 7). Jedność działania Trójcy Świętej ukazana za pomocą powyższej metafory ma być wzorem także dla podzielonych wewnętrznie chrześcijan z Koryntu. Każdy z członków wspólnoty powinien brać udział w procesie wznoszenia budowli – żywej świątyni Boga. W tekście pojawia się jeszcze jeden motyw – próba ognia (ww. 13-15). Paweł wykorzystuje tutaj tradycyjne wyobrażenia judaizmu o ostatecznej odpłacie, jednak ogień w tym wypadku spełnia rolę oczyszczającą (jest ona także znana w ST), a nie niszczącą (w. 15). Oznacza to, że każdy sługa Ewangelii musi być człowiekiem wypróbowanym. Ta próba ma miejsce już w życiu doczesnym, jak to ukaże ostatni akord Pawłowych wywodów.

(d) „Itinerarium” apostoła⁴⁹

Ta część argumentacji kontynuuje temat zapoczątkowany w poprzedniej sekcji. Nowa *subpropositio* bazuje na dwóch terminach: *sługa* i *tajemnica*. Obydwa te określenia spotkaliśmy już wcześniej w toku *probatio*. Dzieli się ona z kolei na trzy części: pierwsza z nich (4,1-5) podejmuje jeszcze raz perspektywę eschatyczną, nakreśloną w 3,13-15 wraz z motywem ostatecznej odpłaty, która należy do Chrystusa (*Kyriosa* – 4,5). Ta część sprawia egzegetom sporo trudności, jeśli chodzi o zidentyfikowanie funkcji tego fragmentu w całości argumentacji. Niektórzy widzą tutaj rodzaj *transi-*

tio⁵⁰, inni określają tę część jako *refutatio*⁵¹, bądź też *comparatio*⁵². Wydaje się, że istotnym momentem jest wyakcentowanie osoby Chrystusa jako ostatecznego sędziego. W tej sekcji autor przechodzi znowu od perspektywy trynitarnej do chrystologii, która z kolei stanowi pomost do eklezjologii.

Druga część (4,6–8)⁵³ eksponuje znowu osoby Pawła i Apollosa (4,6) – nie chodzi tu jednak o osobistą apologię Apostoła, jak sugerowała większość dawniejszych komentarzy, lecz dwa wspomniane imiona, poczynawszy od 3,4 pełnią rolę emblematyczną, wywoławczą, chodzi o apostołów w ogólności. Potwierdza to przejście do ostatniej części tej sekcji (4,9–13), jak i całej *probatio*: *Wydaje mi się bowiem, że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich...*

Ostatnia część *probatio* (4,9–13) ma niewątpliwie związki z osobistym doświadczeniem Apostoła Narodów. Posługuje się tutaj próbą techniczną, zwaną w retoryce *illustratio*⁵⁴. *Illustratio* odpowiadać powinno pewnemu modelowi⁵⁵. Modelem, do którego odwołuje się Apostoł, jak to wynika z całego jego wywodu, jest *Chrystus ukrzyżowany – zgorszenie dla Żydów i głupstwo dla pogan* (1,23). Realizacją tego modelu jest określony sposób życia, czyli tzw. „itinerarium” apostołskie przedstawione w 4,9–13. Potwierdzają to następujące fakty odpowiadające modelowi:

(1) Głównym działającym jest Bóg – to On spowodował (4,9) że apostołowie okazali się w oczach świata słabi, głupi i pogardzani („widowiskiem i śmieciem”).

(2) Sam świat (*kosmos*), który osądza i deprecjonuje osobę apostoła, jest tym samym światem, który *nie poznał Boga w mądrości Bożej* (1,21; por. 2,8).

(3) Autor powraca znowu do antytez przedstawionych na początku *probatio* w pierwszej i drugiej części argumentacji chrystologicznej. A zatem część pierwsza odpowiada ostatniej – modelowi (Chrystus) odpowiada jego naśladowca (apostoł).

Dla właściwego zrozumienia całości należy przypomnieć jeszcze jeden istotny szczegół, mianowicie, że całe rozumowanie Pawła, który stara się przekonać swoich słuchaczy⁵⁶ do konieczności przyjęcia „odwrócenia wartości”, do którego prowadzi przesłanie Ewangelii, może być właściwie zrozumiane tylko przy traktowaniu go w optyce *paradoksu*. Dopiero wtedy „głupota” jako wartość chrześcijańska nie tylko nie traci swoich związków ze *scandalum crucis*, ze słabością i pogardą (1,26–28), lecz z drugiej strony wyraża w sposób o wiele głębszy i subtelniejszy działającą w wierzących *moc Boga*. W rzeczywistości efektywna wartość „głupoty krzyża” zależy przede wszystkim wiary i od osobistego przyłgnięcia do osoby Ukrzyżowanego. Dla tych, którzy są dalecy od tej relacji, „głupota” pozostaje tylko głupotą.

6. *Perorationes*

Wedle reguł retoryki klasycznej *peroratio* polega na rekapitulacji potraktowanych kwestii oraz poruszeniu emocji słuchaczy⁵⁷ i charakteryzuje się wzmocnieniem związków pomiędzy mówcą, przesłaniem i odbiorcami⁵⁸. W naszym tekście *peroratio* wy-

stępuje w dwóch częściach przedzielonych ostatnim etapem *probatio* (4,1–13). W odniesieniu do pierwszej części (3,18–22) możemy stwierdzić, że:

ww. 19n podejmują temat z 1,19–25;

w. 21 streszcza sekcję 1,26–31;

w. 22 komentuje sekcję 3,5–17.

Równocześnie tekst ten posiada charakter *apostrofy*, która porusza emocje dzięki zastosowanym imperatywom („niech się nie ludzi”, „niech się stanie głupim”, „niech się nie chęłpi”) oraz patetycznej końcówce (22–23). W ostatnim zdaniu *peroratio* bardzo istotne znaczenie ma kolejność (wstępująca): apostołowie – Koryntianie – Chrystus – Bóg. Ten układ ustawia apostołów na najniższym miejscu pod względem godności, podobnie jak to zostanie powiedziane *explicite* w 4,9.

Końcowa *peroratio* (4,14–21) podsumowuje zarówno ostatnią część dowodu, jak i całą wypowiedź. Tutaj także odnajdujemy styl *apostrofy*. Paweł wykorzystuje metaforę rodziny, przeciwstawiając relację ojca do syna relacji *paidagogos*⁵⁹ do ucznia. To przeciwstawienie powraca w formie poetyckiej w ostatnim pytaniu retorycznym: *Z różgą mam do was przybyć czy z miłością i łagodnością ducha?* (4,21).

Na pierwszy rzut oka na podstawie analizy słownikowej wydaje się, że jedynie wersety 15 (Chrystus, Ewangelia) oraz 20 (słowo, królestwo, moc) nawiązują bezpośrednio do treści wywodu. Rzeczywiście w w. 15 powraca *propositio*, wzbogacona jednak metaforą ojca. Zastosowany tu termin *paidagogos* przypomina sytuację w kościele korynckim z poszczególnymi grupami, które uważają się za przynależne do określonego „przewodnika”. Tymoteusz otrzymuje określenie „wierny”, który to przymiot nawiązuje do 4,2. Otrzymuje zadanie „przypomnienia dróg Chrystusa” (4,17), tzn. prawdziwej Ewangelii. Wzmianka o królestwie Bożym (4,20) wydaje się nawiązywać do królowania zupełnie innego, o jakim marzyli Koryntianie (por. 4,8).

7. Podsumowanie

Po pobieżnym przedstawieniu całego toku rozumowania, zbudowanego wedle zasad retoryki klasycznej, spróbujmy jeszcze raz spojrzeć z perspektywy na całość argumentacji. Podstawowa *propositio*, którą zawiera w. 1,17 składa się z trzech stwierdzeń:

(a) ... posłał mnie ... Chrystus ... abym głosił Ewangelię

(b) jednak nie według mądrości słowa (czyli ludzkiej)

(c) by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża⁶⁰.

Począwszy od 1,18 Paweł wyjaśnia istotę „swojej” Ewangelii – jest nią Chrystus ukrzyżowany⁶¹. Przedstawia jej paradoksalną naturę (mądrość Boża), jej zbawczą moc, sposób jej otrzymania (objawienie przez Ducha Św.) oraz jej głoszenia (pozwstawanie w oczach świata słabym i głupim). Następnie stwierdza, że Koryntianie nie mogli jej pojąć, ponieważ myśleli na sposób „tego świata”, tak że dla nich krzyż Chrystusa okazał się daremny.

Autor listu przedstawia funkcję apostołów jako sług tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego, ich sposób życia i postawa ilustruje, co ma oznaczać „nie zniweczyć Chrystusowego krzyża” (1,17c) oraz „stać się głupim, by osiąść mądrość” (3,18b). Napomnienie Pawła: *Bądźcie moimi naśladowcami* (4,16) znaczy: „podobnie jak ja zwróćcie całe swoje życie w stronę Chrystusa ukrzyżowanego”⁶² albo inaczej: „wykorzystajcie wasze niewygody, słabości i pogardę ze strony świata, aby w was się objawiła moc Boża”.

Po przedstawieniu toku argumentacji w 1 Kor 1,10–4,21 możemy przejść do określenia rodzaju retorycznego⁶³. Ponieważ cały wywód służy przede wszystkim zachęce do przyjęcia paradoksalnej Bożej mądrości objawionej w krzyżu Chrystusa, chce natomiast przestrzec przed zgubnymi skutkami zawierzenia mądrości ludzkiej, *genus rhetoricum* należy określić jako deliberatywny. Celem argumentacji jest zachęta i pouczenie adresatów o istocie Ewangelii i sensie jej głoszenia. Chce także ukazać apostoła jako powołanie związane z odtworzeniem w swoim życiu misterium Chrystusa, które jednak winno być obecne w życiu każdego wierzącego.

Oczywiście cały przedstawiony wyżej wywód nie jest pozbawiony pewnych niedomówień czy nieregularności w stosunku do idealnego modelu retorycznego. Wynika to stąd, że nie możemy imputować Pawłowi w pełni świadomej, kontrolowanej i drobiazgowo opracowanej *dispositio rhetorica*. Fakt, że w omawianym tekście mógł zostać wykorzystany pewien model retoryczny wynika bardziej z faktu, że Paweł wychowywał się i kształcił w środowisku żydowsko-hellenistycznym i sposób posługiwania się pewnymi schematami istniejącymi w owym środowisku oraz kulturze był niejako częścią jego osobowości. Można tutaj odwołać się do faktu, że dzisiaj niejednokrotnie posługujemy się pewnymi schematami (np. przy pisaniu listów, składaniu życzeń itp.) zupełnie nie rejestrując tego faktu w świadomości, co wcale nie sprawia, że schematy przestają nimi być *de facto*. Wykorzystanie retorycznych schematów argumentacyjnych w przekonywaniu słuchaczy i ukazywaniu im prawdziwej i jedynej Ewangelii mogło być także zjawiskiem podświadomym w „mowie o krzyżu” św. Pawła, niemniej ich uświadomienie sobie powinno być obowiązkiem uczciwego egzegety, którego zadaniem jest zwrócić uwagę na „naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą”⁶⁴.

Przypisy

- ¹ Tekst oryginalny ukazał się w j. francuskim: *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise*, Citta del Vaticano 1993.
- ² Por. P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano 1981, 9. Na temat retoryki w ogólności zob. B. MORTARA CARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano 1988. Por. także wspomniany wyżej dokument: *L'interpretation de la Bible*, I B 1.
- ³ Tamże.
- ⁴ Klasycznym dziełem w tej dziedzinie jest do dzisiaj C. PERELMAN – L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Paris 1958.
- ⁵ *L'interpretation de la Bible*, I B 1.

- ⁶ Taką intencję zdaje się zdradzać jedna z bardziej znanych pozycji książkowych poświęconych retoryce biblijnej: G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.
- ⁷ Artykuł jest adaptacją jednego z rozdziałów pracy licencjackiej autora napisanej w 1994 r. w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie pod kierunkiem prof. J.-N. ALLETTIGO.
- ⁸ Przykładem zastosowania takiej analizy w odniesieniu do Listu do Galatów jest dysertacja doktorska przedstawiona w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie: A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma 1992 (Analecta Biblica 131). Praca zawiera także zwięzłą prezentację zastosowanej metodologii wraz ze słownikiem terminologicznym, z której skorzystał także autor niniejszego opracowania.
- ⁹ Por. m.in. G.D.F. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Neukirchen-Vluyn 1991 (EKK VII/1); H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4*, Gütersloh-Würzburg 1992 (ÖTK 7/1). Ponadto M. BÜNKER, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984, 52, utrzymuje, że ta właśnie część listu stanowi samoistną całość, tzw. „list B” do Koryntian, który rzekomo zaginął.
- ¹⁰ Czyli sekcję wprowadzającą, zawierającą relację pomiędzy nadawcą i adresatem. Składa się ona z trzech elementów: *superscriptio* (nadawca), *adscriptio* (adresat) i *salutatio* (pozdrowienie). Por. D.E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1987, 184. Więcej na temat *praescriptum* także u SCHRAGE, *Der erste Brief*, 97-108.
- ¹¹ Por. AUNE, j.w. 184n.
- ¹² Szerzej na ten temat por. J.T. SANDERS, „The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to the Body in the Letters of the Pauline Corpus”, *JBL* 81(1962) 348-362.
- ¹³ Por. B. FIORE, „«Covert Allusion» in 1 Corinthians 1-4”, *CBQ* 47(1985) 86n.
- ¹⁴ Inkluzję potwierdza także formuła zawierająca słowo *parakalō* w 1,10 i 4,16. Na ten temat por. C.J. BJERKELUND, *Parakalō. Form, Funktion und Sinn der parakalō-Sätzen in den paulinischen Briefen*, Oslo 1967, 141-146.
- ¹⁵ Por. *Dei Verbum* 12: „Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano”.
- ¹⁶ Por. KENNEDY, *Rhetorical Criticism*, 37. Retoryka klasyczna poczynawszy od Arystotelesa wyróżniała trzy rodzaje retoryczne: jurydyczny (sądowy), deliberatywny (polityczny) lub epideiktyczny (demonstratywny). „Demonstrativum est quod tribuitur in alicuius certae personae laudem vel vituperationem. deliberativum est in consultatione, quo habet in se suasionem et dissuasionem. Iudicale est quod positum est in controversia, et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione” – *Rhetorica ad Herennium*, I 2,2. Posługuje się definicją wg retoryki rzymskiej, ponieważ była ona współczesna naszemu autorowi – św. Pawłowi.
- ¹⁷ Por. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 62nn.
- ¹⁸ Por. J. LAMBRECHT, „Rhetorical Criticism and the New Testament”, *Bijdragen* 50(1989) 241; KENNEDY, *Rhetorical Criticism*, 24. W rzeczywistości *propositio* należy do *narratio*, ewentualnie tworzy *transitio* – rodzaj przejścia do części argumentacyjnej. Por. MORTARA GARAVELLI, *Retorica*, 62. 72.
- ¹⁹ Por. MORTARA GARAVELLI, *Retorica*, 62. PITTA, *Disposizione*, 56.
- ²⁰ CICERO, *De Inv.* 1,14,20: „Exordium est oratio animum auditoris comparans ad reliquam dictionem”. Por. TENŻE, *Part. Or.* 8,28; *De Orat.* 2,19,80; QUINTILIANUS, *Inst. Or.* 4,1,5.
- ²¹ O takim przypadku. CICERO, *Part. Or.* 4,13; QUINTILIANUS, *Inst. Or.* 3,8,6; H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1973, I 162.
- ²² PITTA, *Disposizione*, 217.
- ²³ BÜNKER, *Briefformular*, 53n.
- ²⁴ CICERO, *De Inv.* 1,15,20 rozróżnia dwa typy *exordium*: „Igitur exordium in duas partes dividitur, principium et insinuationem. Principium est oratio perspicue et protinus perficiens auditorem benivolum aut docilem aut attentum. Insinuatio est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens auditoris animum”. Por. QUINTILIANUS, *Inst. Or.* 4,1,42.

- 25 Takie rozwiązanie sugeruje m.in. SCHRAGE, 1. *Korinther*, 78. Por. F. SCHNIDER – W. STENGER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*, Leiden 1987 (NTTS 11), 51; AUNE, *Literary Environment*, 186.
- 26 Wg *Inst. Or.* 4,2,31: „Narratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio (...) oratio docens quid in controversia sit”.
- 27 Por. MERKLEIN, 1. *Korinther*, 110.
- 28 *Inst. Or.* 4,1,53; Por. MORTARA GARAVELLI, *Retorica*, 66.
- 29 Por. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Tübingen 1991, 211.
- 30 Por. MORTARA GARAVELLI, *Retorica*, 72.
- 31 Por. J.–N. ALETTI, „La présence d’un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance”, *Bib* 71(1990) 1–24; TENZE, „La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode”, *NTS* 38(1992) 385–401. Podobnie PITTA, *Disposizione*, 89.
- 32 Por. ALETTI, „Modèle rhétorique”, 9.
- 33 Por. PITTA, *Disposizione*, 57. 219.
- 34 *De Inv.* 1,22,32.
- 35 Warto zauważyć przy tej okazji, że w tzw. „wielkich” listach św. Pawła główne propositiones mają zawsze związek z naturą Ewangelii i jej głoszeniem (por. Rz 1,16–16; Ga 1,11–12).
- 36 Por. SCHRAGE, 1. *Korinther*, 167. Schemat całej *dispositio* przedstawia G. RAFIŃSKI, „Problem struktury 1 Kor 1–4”, *RBL* 47 (1994) 78.
- 37 Np w 2,6b–8. Por. RAFIŃSKI, j.w., 79.
- 38 Por. m.in. FEE, 1 *Corinthians*; SCHRAGE, 1. *Korinther*; MERKLEIN, 1. *Korinther*.
- 39 Paradoks jako *acutum dicendi genus* polega na kombinacji idei lub słów o znaczeniach przeciwnych i przeciwstawnych, skonstruowanej w ten sposób, że idee te wykluczają się wzajemnie wyrażając sens o wiele prawdziwszy, głębszy i wyrazistszy. Por. MORTARA GARAVELLI, *Retorica*, 246; P. FONTANIER, *Les figures du discours*, Paris 1977, 137.
- 40 Por. RAFIŃSKI, „Problem struktury”, 78.
- 41 Na temat analogii i zbieżności modelu apostoła w 1 Kor 1–4 oraz w filozofii stoickiej i cynickiej traktuje bardzo szeroko M. EBNER, *Leidenlisten und Apostelbrief: Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*, Würzburg 1991.
- 42 Zapowiedź tematu „pneuma” znajduje się już w 2,4.
- 43 Według Arystotelesa istnieją trzy sposoby prowadzenia argumentacji: *ethos*, *pathos* i *logos*. Sposoby te różnią się w zależności od zaangażowania w poruszaną kwestię mówcy, słuchaczy czy wewnętrznej logiki wypowiedzianych zdań. *Ethos* możemy określić jako dowód na podstawie wiarygodności samego autora wywodu. Por. KENNEDY, *Rhetorical Criticism*, 15.
- 44 Jest to sposób argumentacji, który angażuje słuchaczy, orator stara się wzbudzić uczucia emocjonalne u swojego audytorium. Por. j.w., 15.
- 45 Por. RAFIŃSKI, „Problem struktury”, 79. E.E. ELLIS, „Traditions in 1 Corinthians”, *NTS* 32(1986) 490, widzi tutaj fragment homilii synagoidalnej.
- 46 Źródło tego cytatu pozostaje niezidentyfikowane, jakkolwiek sam Paweł wyraźnie traktuje ten tekst jako cytat biblijny, używając formuły: *kathos gegraptaí*. Być może chodzi o kombinację kilku tekstów ST. Najnowsze, 27. wydanie *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1993) na marginesie odsyła do apokryfu *Apokalipsa Eliasza* oraz Iz 64,3; 52,15; 65,16; Jr 3,16; Syr 1,10.
- 47 Tymi metaforami posługują się także niektóre teksty z Qumran; przede wszystkim 1QS 8,4–9 jest bardzo bliski 1 Kor 3,6–17.
- 48 Por. Jr 1,9n; 2,15; 6,12; 18,7–9.
- 49 Rzeczownik „apostol” pisany z małej litery odnosi się ogólnie do funkcji w pierwotnym Kościele, natomiast pisany z dużej litery oznacza konkretnie św. Pawła.
- 50 Tak np. MERKLEIN, 1. *Korinther*, 289.

- 51 Tak BÜNKER, *Briefformular*, 57; SCHRAGE, *1. Korinther*, 319. *Refutatio* jest to jeden z typów *probatio*, w którym w przeciwieństwie do *confirmatio* chodzi o odrzucenie pozycji przeciwnika. Por. PITTA, *Disposizione*, 219.
- 52 Por. MITCHELL, *Paul*, 305.
- 53 Niektórzy komentatorzy traktują całą perykopę 4,6–13 jako jednostkę podstawową. Por. m.in. FEE, *1 Corinthians*, 164nn; SCHRAGE, *1. Korinther*, 330nn; MERKLEIN, *1. Korinther*, 299nn. Na korzyść podziału tej części na dwie jednostki przemawia szereg kryteriów zarówno jeśli chodzi o tematykę (pierwsza dotyczy głównie postawy Koryntian, druga apostołów), styl (pierwsza jest diatrybą ze sporą domieszką ironii, druga posługuje się dwoma seriami antytez oraz gatunkiem literackim zwanym w lit. niemieckiej *Peristasenkatalog*), wreszcie strukturę (drugą część zbudowaną koncentrycznie zamyka inkluzja „staliśmy się.... dla świata”). Rozpisany schemat retoryczny tej części można znaleźć w K.T. KLEINNECHT, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlichjüdische Tradition vom „leidenden Gerechten“ und ihre Rezeption bei Raulus*, Tübingen 1984 (WUNT II/13), 211.
- 54 *Illustratio* (względnie *descriptio* lub *demonstratio* gr. *hypotyposis*) jest to próba techniczna, która „stawia przed oczy przedmiot wypowiedzi, umieszczając go w charakterystycznym, szczególnym świetle, aby na nim skoncentrować wyobraźnię słuchacza i pomóc mu wyobrazić sobie to, o czym jest mowa” – MORTARA GARAVELLI, *Retorica*, 240.
- 55 Model jest to suma zachowań oraz atrybutów, na których można oprzeć, względnie za pomocą których można zilustrować pewną generalną regułę postępowania. Por. jw. 77.
- 56 Możemy wyrazić się w ten sposób, ponieważ listy Apostoła były odczytywane publicznie adresatom, a zatem odbierali oni treść jakby żywą mowę.
- 57 Por. GARAVELLI, *Retorica*, 104.
- 58 Por. PITTA, *Disposizione*, 219.
- 59 W starożytnej Grecji terminem *paidagogos* nazywano niewolnika, który miał za zadanie odprowadzać syna swojego pana do szkoły. Nie ma to nic wspólnego ze współczesnym „pedagogiem”, dlatego powszechnie stosowane tłumaczenie „wychowawca” jest bardzo mylące.
- 60 W tym znaczeniu: żeby krzyż Chrystusa nie okazał się daremny (niepotrzebny).
- 61 *Estauromenon* – participium perf. passivi! Opisuje ono stan trwały – męka Chrystusa pozostaje zawsze aktualnym elementem misterium Kościoła.
- 62 Por. SCHRAGE, *1. Korinther*, 357.
- 63 Na temat rodzajów retorycznych zob. nota 14.
- 64 *Dei Verbum* 12.

ASPIRACJE I KLĘSKI ROZUMU

Niepowodzenia społeczne i względy teoretyczne wzmagają potrzebę rozumnych postaw i przemyślanych działań. Apelowanie do intelektu jest zabiegiem słusznym, bo racjonalność natury ludzkiej stanowi kwalifikację ogólnie uznaną. Różnice powstają, gdy idzie o uzasadnienie tej rozumności, jej granice, skutki i znaczenie: w antropologii chrześcijańskiej rozum jest władzą i najwyższą zdolnością duszy; w systemach materialistycznych jest funkcją wyżej zorganizowanej materii; w kierunkach panteistycznych rozumny jest cały świat, a poszczególne intelekty uczestniczą w rozumie kosmicznym jak części w całości; nie zabrakło także interpretacji ontologicznych, w których intelekt czynny przeobrażał się w byt wieczny, nadludzki, jeden i wspólny dla wszystkich ludzi, rozum bierny natomiast spełniał funkcje sensoryczne, był jednostkowy i zniszczalny. Postulat rozumnego życia jest godny uwagi i z tego względu, że czasy obecne nie mają upodobań racjonalistycznych: ponad ścisłe myślenie i logiczne wywody wynosi się doraźne działania, bezpośrednie korzyści, konkretne fakty, prymat czynów nad zasadami – rozumowy tryb poznania jest właśnie odwrotnością tych zamiłowań. Jednakże niepowodzenia społeczne, ekonomiczne, polityczne i rozpalone konflikty każą szukać ocalenia w rozumie. Jakie są jego możliwości, zakres i wyniki, a wreszcie, jak wypada racjonalistyczna wizja świata? Nauki szczegółowe nie wchodzą w takie tematy, bo rozważają określoną część rzeczywistości i stosują sobie właściwe metody badań. Odpowiedzi trzeba szukać w naukach traktujących o poznaniu, takich jak gnozeologia, metodologia, historia filozofii.

1. Różnorodność poznania

Naukowe poznanie wyrażało się w różnych sposobach dochodzenia do prawdy. A więc zaufaniem darzono abstrakcyjny tok myślenia czyli dedukcyjne snucie wniosków z ogólnych zasad i nazywano je poznaniem rozumowym. Intelekt pojmowano

tu jako władzę działającą intuicyjnie i bezpośrednio, albo dyskursywnie i wnioskująco, albo też łączono obydwie interpretacje. Sympatie filozoficzne szeroko też opowiadały się za poznaniem empirycznym, osiąganym przez wrażenia zmysłowe i tu jedni mieli na uwadze introspekcję jako bezpośredni ogląd faktów wewnętrznych i życia psychicznego, inni przez poznanie empiryczne rozumieli percepcję faktów zewnętrznych i mówili o sensualizmie, jeszcze inni rozciągali empiryczność na obydwa obszary poznawcze (Locke). Religijne temperamenty miały także własne drogi poznania mistycznego, pojętego panteistycznie albo teistycznie i chrześcijańsko. W pierwszym ujęciu przyswojenie sobie prawdy było procesem łatwym, gdyż Bóg przenikał cały świat, a człowiek odczytywał prawdę, będąc częścią ubóstwionej rzeczywistości. W sensie chrześcijańskim brane poznanie mistyczne wynikało z życia duchowego człowieka, jego bliskości z Bogiem i rozwijało się indywidualnymi drogami bez reguł, a w normalnym odczuciu było łaską i pomocą Bożą. Szczególnym rodzajem tego mistycyzmu był augustyński iluminizm czyli poznanie przez oświecenie Boże. Literatura filozoficzna wiele też mówiła o poznaniu potocznym i spontanicznym, o wierze i fideizmie, o naturalnych przekonaniach i twierdzeniach zdroworozsądkowych oraz o poznaniu naukowym, kontrolowanym zasadami logicznymi.

Przy całej różnorodności procesów poznawczych, powszechnie przyjęła się opinia, że istnieją dwa najważniejsze typy poznania: racjonalno-dedukcyjne i empiryczno-indukcyjne. Współczesna filozofia nauki łączy obydwie szkoły i twierdzi, że realnie istniejąca nauka nie jest ani czysto racjonalna, ani całkowicie empiryczna, lecz łączy obydwa elementy, choć i wtedy nie staje się idealną i doskonałą. Zastanówmy się, jak widziano funkcje, zadania i osiągnięcia rozumu i jakie nadzieje możemy z nim łączyć w rozwiązywaniu obecnych trudności?

2. Aspiracje czystego rozumu i jego zawodność

Weźmy najpierw pod uwagę rozum czysty, tzn. działający autonomicznie i nie uwikłany w inne tryby poznawcze, a wypowiadający się zarówno w intuicjach, stwierdzających prawdy oczywiste, powszechne i konieczne, jak i w dyskursywnych dociekaniach, rozwijanych w logicznych wywodach. Tak pojętemu intelektowi stawiano nie raz maksymalne zadania i wyrażano przekonanie, że rozwiąże wszystkie trudności. A więc oczekiwano, że wniknie w samą głębię rzeczy i odsłoni najwyższe przyczyny, dostarczy niezawodnych kryteriów prawdy i dobra, zrozumie naturę ludzką i przyrodę, usprawni poznanie, ulepszy człowieka, zorganizuje społeczeństwa, a w końcu da wiedzę ścisłą, obiektywną i niezawodną. Z takim programem wystąpili np.: Platon, św. Augustyn, św. Anzelm, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz i Hegel. Były to czasy intelektualnych ambicji, odwagi i nieograniczonych aspiracji.

Gwarantem wykonalności tego programu były: sama myśl i bezpośrednia znajomość życia psychicznego. O świecie materialnym można było wątpić, natomiast przeżycia wewnętrzne były niewątpliwe. Dla św. Augustyna własna myśl była faktem

ze wszystkich najpewniejszym, a wiedza psychologiczna posiadała pewność bezpośrednią. W porównaniu z nią wiedza fizykalna o rzeczach zewnętrznych wydawała się bardziej wiarą i przypuszczeniem niż wiedzą. U Kartezjusza myślenie (*cogitatio*) stało się punktem Archimedesowym, na którym oparł całą metafizykę i własne istnienie. Myślenie odślaniało też rzeczy proste, jasne i wyraźne, a tylko takie mogły tworzyć naukę.

Wyjątkową rolę intelektu umacniała także matematyka, uchodząca za doskonały twór czystego rozumu. Powszechność i konieczność jej aksjomatów i wniosków były ogólnie uznane, a unie personalne racjonalizmu i matematyki były zjawiskiem trwałym, poczynając od Pitagorasa i Platona w starożytności, do Kartezjusza i Leibniza w czasach nowożytnych oraz Leona Brunschvicga i szkoły marburskiej w XX wieku. Tendencję tę utrwalił przede wszystkim Kartezjusz: „Miałem największe upodobanie do nauk matematycznych, dzięki pewności i oczywistości ich uzasadnienia”. „Arytmetyka, geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych i najogólniejszych – nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości, czy nie – zawierają coś pewnego i niewątpliwego. Bo czy czuję, czy śpię, $2+3=5$, a kwadrat nie więcej ma boków jak cztery i zdaje się, że jest niemożliwe, by tak oczywiste prawdy popadły w podejrzenie, jakoby były fałszywe”. Podobne uznanie dla matematyki wyraził L. Brunschvicg (1869–1944), prof. Sorbony. Stała się ona podstawą dla wszystkich innych nauk, niezawodnym procesem badawczym, otwierała optymistyczne perspektywy dla umysłu ludzkiego i była najlepszym wyrazem działania wolnego ducha ludzkiego.

Przy tak pojętym racjonalizmie zmysły oczywiście istniały, ale nie były one drugim źródłem poznania, lecz miały funkcje praktyczne i okazjonalne: informowały o tym, co służy naszemu organizmowi, a co jest szkodliwe, a ponadto działalność ich przyspieszała uświadomienie sobie prawd koniecznych, związanych z określoną sytuacją. Wobec takich braków racjonaści dystansowali się od zmysłów i obserwacji i z góry dyskwalifikowali je jako środki poznawcze. Miarodajny był tu również Kartezjusz: „Przywykłem do odwracania mego umysłu od zmysłów”. Ogólnie biorąc, teoria racjonalistycznego poznania budziła wiarę w zdolności poznawcze intelektu, otwierała możliwość nauki racjonalnej, głosiła prymat zasad pierwotnych i wrodzonych nad szczegółowymi oraz uznawała logiczny rozwój nauk.

W połowie naszego wieku załamały się jednak tradycyjne przekonania o niepodważalności matematyki i niezawodności intelektu. Dopatrzone w niej elementy doświadczalnych i tak jak inne nauki przeobrażała się w wiedzę racjonalno-empiryczną i dedukcyjno-indukcyjną. Nowa fala krytyków matematyki i burzycieli przyjętych schematów, pozbawiając naukę formalną czystości racjonalnej, ograniczyła zarazem zdolności poznawcze rozumu. Ruch ten nie przeniknął jeszcze do powszechnej świadomości naukowej, lecz przychodzi do głosu na sympozjach, kongresach, zjazdach i elitarnych prelekcjach. Jakże były jego początki i twierdzenia?

Natchnienie do krytycznej analizy nauk formalnych wypłynęło z geometrii nieeuklidesowych i potrzeb mechaniki kwantowej, opisującej zjawiska mikroświata w nowych schematach logiczno-matematycznych. (Geometrie takie stworzyli w połowie obecnego stulecia: K. Gauss, N. Łobaczewski i J. Bolyai). Nowe próby wykazały, że zasady dotychczas uchodzące za niepodważalne i konieczne są tylko jedny-

mi z możliwych. Przekonywały także, że odejście od przyjętych schematów nie utrudni wizji świata, lecz ukaże go w nowych perspektywach. Wszechświat byłby równie harmonijny i racjonalny, gdyby nie istniał żaden trójkąt Euklidesowy, lecz w jednych rejonach suma jego kątów przekraczałaby 180, a w innych nie osiągałaby takiej liczby. Ośmieliło to innych logików i matematyków do analizy różnych twierdzeń, uchodzących za nieodwołalne.

Najgłośniej przeciwko racjonalnej matematyce w połowie wieku wystąpili: Laszlo Kalmar, P. Bernays, A. Heyting i J. Lakatos, a do nich dołączyli inni matematycy z obu kontynentów. (...) Oscylacja między koncepcją czysto racjonalistyczną matematyki a częściowo zempiryzowaną objęła nie tylko szkoły, lecz również poszczególnych uczonych: B. Russell np. początkowo przyjmował niepodważalność prawd matematycznych, później wyrażał pogląd, że status zasad matematycznych zależy od ich potwierdzenia w rzeczywistości. Podobną przemianę przeszedł R. Carnap: na konferencji w Królewcu w 1930 r. widział matematykę jako najważniejszą ze wszystkich nauk, a 20 lat później wyrażał się, że podobieństwo fizyki z matematyką polega na braku absolutnej pewności. Wobec racjonalno-empirycznego charakteru matematyki straciła także znaczenie klasyczna opinia Einsteina o różnicy między poznaniem matematycznym a przyrodniczym. Głosiła ona, że nauki przyrodnicze mówią o rzeczywistości, ale nie są pewne, matematyka zaś daje wiedzę pewną, ale nie mówi o rzeczywistości. Nowe zrozumienie matematyki kwestionuje poprawność takiego schematu i z tego względu, że obie dziedziny stosują twierdzenia pewne oraz zbiory hipotez, przypuszczeń i opinii prawdopodobnych bez wyraźnej linii demarkacyjnej między nimi. Podobieństwo struktur przemawia za bliskością fizyki i matematyki.

Nowe stanowisko w matematyce głosiło, że realnie istniejąca matematyka nie jest ani dedukcyjna, ani wyłącznie indukcyjna, lecz ma strukturę mieszaną racjonalno-empiryczną, jak wszystkie inne dyscypliny. Nie jest też nauką doskonałą, lecz posiada braki i zalety jak inne dziedziny wiedzy. Jej wartość zależy przede wszystkim od proporcji elementów rozumowych i doświadczalnych. Prześledźmy zatem czynniki racjonalne i empiryczne w nowej koncepcji matematyki.

Ogólnie uznaje się, że rozumowanie dedukcyjne występuje nie tylko w matematyce, lecz również w naukach przyrodniczych, np. w przypadku ustalania konsekwencji głównych teorii fizykalnych. Postępowanie zaś indukcyjne ma miejsce także w matematyce. Przykładem może być twierdzenie Goldbacha, które mówi, że dowolna liczba parzysta, większa od dwóch, może być przedstawiona jako suma dwóch liczb pierwszych, np. $100=97+3$; $104=97+7$. Próby dedukcyjnego wyprowadzenia tego twierdzenia nie dały wyników – pozostało tylko indukcyjne potwierdzanie w konkretnych przykładach.

Panuje także przekonanie o przydatności zasad matematycznych do opisu zjawisk przyrodniczych, co może uchodzić za argument na rzecz empiryczności tej nauki. W aplikacjach takich można uzyskać potwierdzenie prawdziwości danego zdania albo jego falsyfikację, albo skonstatować brak warunków do jego zastosowania (pustospełnienie). Twierdzenia matematyki posiadają więc prawdziwość formalną, polegającą na poprawności logicznego wynikania wniosków z aksjomatów

i prawdziwość przedmiotową (realną), umożliwiającą stosowanie twierdzeń do opisu zjawisk fizycznych.

Za celowe i wartościowe można by uznać próby empirycznego confirmowania twierdzeń matematycznych, nie posiadających dedukcyjnego uzasadnienia. Za udziałem doświadczenia i metod empirycznych w powstawaniu matematyki byłaby i ta okoliczność, że dyscyplina ta, pojęta czysto racjonalnie, byłaby nauką wyjątkową, wiedzą wlaną i tajemną, tak jak Bouwer uzasadnił ją niezrozumiałą pierwotną intuicją (Urintuition).

Teza o racjonalno-empirycznym charakterze matematyki wydaje się słuszna i jest coraz szerzej przyjmowana, kontrowersje natomiast budzą się, gdy idzie o ustalenie proporcji między tymi elementami, tzn. w jakim stopniu pochodzi ona z ludzkiego doświadczenia, a w jakim wypływa z własności rozumu ludzkiego. Niezaprzeczalnie można przyjąć, że w matematyce zasadniczą i podstawową formą postępowania naukowego jest nadal rozumowanie dedukcyjne, natomiast w naukach przyrodniczych rozumowanie redukcyjne ze znanych skutków do nieznanymi przyczyn. Normalną drogą rozwoju matematyki jest wyciąganie nowych wniosków logicznych z przyjętych przesłanek, a nie gromadzenie obserwacji. Dokonuje się to za pośrednictwem dwóch form rozumowania dedukcyjnego: wnioskowania i dowodzenia. Pierwsza jest postępowaniem odkrywczym, w którym rozpoczynamy dyskurs od przesłanki i zmierzamy do wniosku; druga jest procesem uzasadniającym, w którym punktem wyjścia jest wniosek, a celem przesłanka. Za proporcjonalną przewagą dedukcji w matematyce przemawia też niższy stopień obniżania się pewności wniosków w wydłużających się ciągach rozumowych, gdy w przyrodoznawstwie, operującym doświadczeniem, pewność wniosków wydłużonych ciągów wyraźnie się obniża.

Inną cechą odróżniającą poznanie matematyczne od pozostałych rodzajów wiedzy, jest odmiennność procedur uzasadniających: odkrycie np. w fizyce jakichś nowych ciał, podlegających prawu grawitacji, rozszerza zakres i zwiększa stopień confirmacji tego prawa. Stwierdzenie natomiast w kolejnym trójkącie spełnienia się prawa Pitagorasa nic nie wnosi do jego pewności, gdyż zachowałoby ono swoją konieczność, nawet gdyby nie istniał żaden trójkąt we wszechświecie. Przewaga elementów dedukcyjnych w matematyce jest konieczna z tej racji, że wiele abstrakcyjnych zagadnień w tej nauce wykracza poza doświadczenie ludzkie. Połączenie czynników dedukcyjnych i indukcyjnych w matematyce i przyrodoznawstwie uprawomocniło Ferdynanda Gonsetha do sformułowania zasady dwoistości (duality principle), która twierdzi, że w każdym typie poznania naukowego musi występować połączenie elementów empirycznych i pozaempirycznych, ale istotnym momentem są proporcje między tymi czynnikami.

Zempiryzowanie matematyki nie jest faktem dokonanym, lecz zaznaczonym kierunkiem przemian i przyszłych poszukiwań, nie ma więc dostatecznych racji, aby pospieszyć wprowadzać ją na miejsce tradycyjnej. Odkrycie jednak niedoskonałości w dziedzinie, która uchodziła za doskonały twór rozumu, rzuca światło na myślenie i odsłania zawodność rozumu. Nie ma dziedziny, w której dawałby on niepodważalne wyniki, lecz w całym zakresie poznania może on błędzić lub trafiać, albo tylko częściowo ujmować prawdę. Wszystkie te niedoskonałości jeszcze wyraźniej występują w naukach realnych. Tu wyniki są uboższe i łatwiej

kwestionowane niż w matematyce. Tak też oceniali je sami racjoniści: „...fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które zależą od rozpatrywania rzeczy złożonych, są niepewne”. Ale i bardziej otwarte dziedziny okazały się trudne i niedostępne dla umysłu, a twierdzenia i dowody, powzięte w tym zakresie, nie znalazły powszechnego uznania.

Krytyka naukowa zakwestionowała wyniki racjonalizmu i jego obraz świata, a czysto rozumowy tok poznania uznała za skrajny i jednostronny. Co prawda świat, z tej perspektywy widziany, był definitywny, hierarchicznie uporządkowany, a przy tym jasny i wyraźny, bo rządony powszechnymi i koniecznymi prawami, nie dopuszczającymi wyjątków, ale same konieczne zasady implikowały niezmiennność, przewagę ogółu nad jednostką i uniwersalizmu nad indywidualizmem, nie otwierały też możliwości swobodnego rozwoju. Egzystencja, w świecie opisanym racjonalistycznie, jest trudna i wymaga wewnętrznych rygorów i dyscypliny – jest na pewno trudniejsza niż w świecie zrozumiałym empirycznie, otwartym na zmiany i reformy. Dociekania rozumowe zniekształcały także rzeczywistość materialną: u Platona, świat realny przeobraził się w „cień bytu” – najrealniejsze pozostały idee; w panlogizmie heglowskim utożsamił się z myślą; u Kartezjusza zachował wprawdzie realność, ale nie był bezpośrednio dany, lecz wymagał dowodu, a przy tym doznał zubożenia, zatrzymując tylko cechę rozciągłości i zmiany mechaniczne, tracąc równocześnie życie i rozwój organiczny; u Malebranche’a nie posiadał sił i nie był powiązany przyczynowo, lecz wszystkiego dokonywał Bóg i On też okazjonalnie szeregował fakty. Podobnie i człowiek – pozostał wprawdzie istotą psychofizyczną, ale wewnętrznie rozdwojoną na te dwie strefy.

Wiedza, jaką dawał racjonalizm, tworzyła system i miała wszystkie pozory formalnej doskonałości, wzorowanej na matematyce: wychodziła z pierwotnych i oczywistych zasad, dedukcyjnie wyprowadzała z nich wnioski, te znowu sprawdzała przez sprowadzenie ich do wyjściowych aksjomatów, jednakże odwoływała się również do czynników wrodzonych, a zasady pierwotne nie zawsze były oczywiste – to wszystko powodowało, że wiedza racjonalistyczna stawała się nieraz dogmatyczna, tajemnicza i niepewna, często objawiała też inklinacje idealistyczne i zrywała związki z doświadczeniem potocznym i naukowym, a niekiedy, jak u Hegla, rozwijała się w rażącym przeciwieństwie do nich. Wszystkie te niepowodzenia i braki są rejestrem klęski czystego rozumu i niespełnienia wielu jego aspiracji.

3. Racjonalizm powiązany z empiryzmem

Wobec zawodności czystego racjonalizmu powstały próby łączenia dociekań rozumowych z empiryzmem. Rozpatrzmy niektóre z nich. Najbardziej kompromisową teorię dał mistrz kompromisu – Arystoteles, a za nim tomiści: intelekt pozostał ważnym źródłem poznania, ale nie jedynym – obok niego przyszło do głosu doświadczenie, które w poznaniu świata realnego wychodziło na plan pierwszy; do-

starczało ono obrazów zmysłowych i materiału poznawczego, z którego intelekt wyabstrahowywał treści ogólne i tworzył coraz wyższe pojęcia, wyrażające istoty rzeczy. (*Nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu*).

Rozum dokonywał następnie subsumcji pojęć i formował sądy, z tych zaś układał wnioski i teorie. W jego kompetencji leżało także uznanie pierwszych i oczywistych zasad, nie podlegających dowodzeniu, a tworzących ostateczne przesłanki wnioskowań. Prawidłowo zbudowana wiedza zaczynała się od zmysłów, a kończyła na pojęciach – był to genetyczny empiryzm powiązany z racjonalizmem. Ten pogląd utrwalił się także w filozofii chrześcijańskiej i był trwałym zjawiskiem w filozofii nauk. Niewątpliwym osiągnięciem tego sposobu poznania był realizm poznawczy, jedność substancjalna bytów i natury ludzkiej, wizja świata, zgodna z naturalnym odczuciem, hierarchiczna budowa nauki od obrazów zmysłowych i pojęć do sądów najogólniejszych oraz przyczynowe rozumienie świata i odszukanie ostatecznej przyczyny. Kwestionowane natomiast były: przyjmowanie gotowych twierdzeń, nie podlegających dowodzeniu, a stanowiących podstawę dla wszelkiego wnioskowania, co uchodziło za dogmatyzm; podobnie także sylogizm kwalifikowano jako błędne koło, bo wnioski mieściły się w przesłankach. Na ogół koncepcja poznania Arystotelesa była udana i obfitowała w pozytywne konsekwencje.

Teorię o dwóch pniach poznania – rozumowym i zmysłowym – rozwijał także krytycyzm kantowski. Racjonalistyczna matematyka zachowała tu swoją pozycję i z niej, jak również z matematycznego przyrodoznawstwa, Kant wyprowadzał sądy syntetyczne a priori oraz koncepcję dobrze zbudowanej nauki. Zasadnicze wnioski były jednak ujemne: świat przeobraził się w zjawiskowy i naładowany antynomiami, a rozum teoretyczny, choć wyposażony w kategorie i czyste pojęcia, okazał się niezdolny do poznania rzeczy w sobie i zagadnień metafizycznych. Istnienie Boga, duszy i wolności potwierdzał rozum praktyczny, odwołujący się do postulatów życia i działania – on też uzyskał prymat nad rozumem teoretycznym.

W filozofii współczesnej poznanie racjonalno empiryczne utrwala ją fenomenologowie (E. Husserl, M. Scheler). W ich rozumieniu nauki formalne zachowały swoją autonomiczność i odrębność od nauk realnych, a przy tym zawierały zasady oczywiste i bezpośrednio znane, choć niewyprowadzalne z wrażeń zmysłowych. Racjonalne i doświadczalne upodobania tego obozu najszerzej wypowiedziały się w teorii intuicji – zasadzie zasad. Występowała ona w różnych postaciach racjonalnych i zmysłowych, a za przedmiot miała byty realne i zasady ogólne – wszystkie ujmowane bezpośrednio. Dane, dostarczane przez intuicję, pozwalały budować fenomenologię jako pierwszą i fundamentalną naukę. Ogólnie biorąc była to koncepcja poznania racjonalno-empiryczna, choć nie tak ściśle zespolona z empiryzmem jak w perypatetyzmie. Brak tych ścisłych związków spowodował, że Husserl przeszedł do idealizmu, a Scheler przystał do panteistów. Obydwie metamorfozy można uznać za klęski rozumu.

Teoria o dwóch źródłach poznania – racjonalnym i empirycznym znalazła także wyraz w filozofii K. R. Poppera i jego sympatyków ze szkoły – London School of Economics. Sam Popper uznał obydwie typy poznania, ale przewagę dał intelektowi, przesuwając uwagę na racjonalistyczną ocenę samego umysłu, jego możliwości i związków między jego prawdami. Zakwestionował podstawową rolę danych zmy-

słowych i wiarę w empiryczne składniki poznania. Prawdy nie można wyprowadzić z faktów, przedstawionych z zdaniach protokolarnych, bo nie jest ona ich sumą ani uogólnieniem. Prawa przyrodnicze nie powstają na drodze uogólniania sprawdzonych faktów, lecz wypływają z intelektu korzystającego z obserwacji. Newtonowskie prawo grawitacji np. nie powstało na skutek obserwacji tysięcy spadających jabłek. W konstruowaniu teorii i dociekaniu prawdy najważniejszym czynnikiem jest ludzi intelekt, nie skrzepowany naukowymi konwenansami. Aby jednak wizjonerskie spekulacje nie zastąpiły faktów, trzeba w maksymalnym stopniu zestawiać odważne teorie z wynikami obserwacji. W rejestrowaniu doświadczenia pierwszą uwagę powinno się skierować na testy negatywne, które mogą teorię obalić. Twierdzenia nie podlegające tu i teraz falsyfikacji, ale dopiero w nieokreślonej przyszłości, są bezsensowne. Takim np. było przekonanie, że kraje komunistyczne staną się oazami dobrobytu. Ale kiedy? To pytanie można by przesuwac w nieskończoną przyszłość. (Twierdzenia nie poddane falsyfikacji były tolerowane u Poppera tylko w metafizyce, ze względu na jej doniosłość).

4. Rozum miarą prawdy

W czasach oświecenia i pozytywizmu sympatie filozoficzne przesunęły się w stronę empiryzmu, kosztem kompetencji rozumu. Intelekt przestał być źródłem prawdy, stał się tylko miarą i kryterium trafności wyrażań. Zasadnicze twierdzenie tego stanowiska brzmiało: poznanie wywodzi się tylko z doświadczenia i innego sposobu zdobywania wiedzy nie ma, bo nie ma pojęć wrodzonych ani pierwotnych i oczywistych. Wszystkie sądy są tylko prawdopodobne, wypływają z doświadczenia i podlegają dowodzeniu (James Mill, J.St. Mill). Takiemu przeobrażeniu uległy też nauki formalne: pojęcia i aksjomaty matematyki wypływają z obserwacji i stamtąd czerpią siłę dowodową. Nauka, w całości brana ma jednakową strukturę i jeden proces poznawczy doświadczenie. Niektórzy empiryści robili wyjątek dla nauk formalnych i przyznawali im doskonałość formalną (Hume, Koło Wiedeńskie). Intelekt nie wyprowadzał ze siebie żadnych prawd, ale pełnił nową funkcję – stawał się miarą prawdziwości doświadczenia i stopnia oświecenia umysłów. Wszystkie treści poznawcze pochodzą z naszych wrażeń i przeżyć, ale które są trafne, a które błędne, decyduje rozum i on wyrokuje, że jedne należy przyjąć, inne odrzucić. Racjonalizm, w tym sensie brany, był przeciwieństwem nie tyle empiryzmu ile wrodzonych kategorii, uregulowanych koncepcji i zasad, niewzruszonych praw, autorytetów, tradycji, objawienia i wiary, a wreszcie wszelkich zachowawczych potęg, jak monarchie absolutne. Paradoxem było, że czasy takiego empiryzmu, wydawały „świętych racjonalizmu” (J.St. Mill). Rozum tak pojęty miał służyć życiu, w skrajniejszych zaś poglądach sam uchodził za produkt ewolucji biologicznej; życie wyłoniło go, gdyż był potrzebny do jego rozwoju i utrwalenia.

Podobny status rozum zachował w minimalizmie pozytywistycznym. Jaki był jego program i wyniki? Pytanie tym ważniejsze, że obecnie sugeruje się postawę

pozytywistyczną, jako wybawienie z naszych trudności. Pozytywistyczny program skupiał uwagę na faktach, a rozumiał przez nie zdarzenia różnego rodzaju: fizyczne i psychiczne, biologiczne i socjologiczne, historyczne i ekonomiczne itp. Poznać te dziedziny znaczyło opisać je – nie wyjaśniać natomiast przez ostateczne zasady, bo takie tłumaczenie prowadziło do metafizycznego błędu. Narzędziami zaś opisu były: doświadczenie, pojęcia i prawa, ale pojęcia nie wyrażały już istoty rzeczy, lecz uogólniały wielość spostrzeżeń, prawa natomiast ustalały zależności między faktami i pozwalały przewidywać przyszły bieg wydarzeń oraz panować nad przyrodą. (Svoir pour prévoir pourpouvoir). Właśnie prawa przyrodnicze najpełniej wyrażały pozytywistyczny pogląd na świat.

W pozytywizmie wiele się też mówiło o intelekcie, jego uprawnieniach, niezależności i naukowej pozycji, ale jego autorytetem zastępowano wiarę, religię, objawienie i tradycyjne formy myślenia. W sumie intelektualizm pozytywistyczny w swej osnowie, był przyrodniczy, a w intencjach laicki; zatrzymywał się na faktach, które usiłował opisać i przewidzieć. Kategorie czystego myślenia stanowiły niebezpieczeństwo i dlatego należało je eliminować z nauki i życia jako szkodliwy „wtręt”, a zmierzać do czystego doświadczenia (empiriokrytycyzm). Neopozytywizm, rozwijając tę ostrożność, zaprzeczył nie tylko prawdziwości, ale i sensowności twierdzeń pochodzących z rozumu i nie zweryfikowanych w intersubiektywnym doświadczeniu.

Postulat weryfikacji, jako kryterium sensowności i prawdziwości zdań obserwacyjnych, podkreślany przez Wittgensteina, przeobraził się u Carnapa w konfirmację, a u K. R. Poppera w falsyfikację. Nie ma najmniejszej potrzeby gromadzić fakty i dowody za prawdziwością zdań sprawozdawczych, bo takie zawsze znajdziemy, natomiast wyśledzenie faktu sprzecznego z podanym zdaniem protokolarnym, przesądza o jego fałszywości i bezsensowności. Dojrzewanie nauki i poznania dokonuje się w kierunku wielości języków i metod – twierdził Popper. W programie neopozytywistów wiedza realna wpływała tylko z doświadczenia, a miała być wyrażona w języku fizyki – w zdaniach sprawozdawczych i protokolarnych, podlegających sprawdzeniu. Niezależne od doświadczenia pozostały tylko nauki formalne, ale te nie powiększały wiedzy o świecie, lecz podawały tautologie i reguły przekształcania zdań. W skrajnym pozytywizmie zmieniła się także struktura wiedzy: nie ma hierarchii w nauce, bo nie ma zdań początkowych – intuicyjnie pewnych, a tym samym nie ma także zdań wtórnych – wszystkie mają jednakowy status i wymagają weryfikacji, która jest procesem nieskończonym. Zdania wspierają się wzajemnie i kryterium prawdy leży w ich zgodności ze sobą, nie zaś zgodności twierdzeń z rzeczywistością. Neopozytywizm usunął także absolutne pojęcie prawdy i uznał je za niepotrzebne w nauce; na jego miejsce wprowadził relatywizm: każda prawda jest zależna od stanu wiedzy ludzkiej i systemu, w którym występuje, każda też może być obalona, bo nie ma prawd absolutnie nieodwołalnych.

Rozum, jako miara prawdy i przydatności wyrażen, także nie spełnił oczekiwań i nie dał wiedzy ogólnie uznanej. Nikt nie chciał żyć nierozumnie, ale intelektualne kryterium dawało różne wyniki. Oświecenie i pozytywizm, ugruntowane na doświadczeniu, miały wiele chybionych pomysłów – od anarchizmu do nihilizmu i sceptycyzmu (M. Stirner'e, Renan) – jakby intelekt nie działał i nie kwalifikował materiału empirycznego. O błędnych koncepcjach poznania najszerzej rozprawiali: krytyk wiedeński P.

Feyerabend i socjolog T. Kuhn. Twierdzili, że nauka wyprowadzona z tych twierdzeń, jakie rozwinęły się do naszych czasów, stała się biznesem, ideologią, totalitaryzmem i scentystycznym bałwochwalstwem; służy ośrodkom władzy i niszczy wartości humanistyczne, jest narzędziem zysku i nakręcania koniunktury. Sukcesy są łatwe, gdyż w życiu kulturalnym nie ma równorzędnego rywala. I filozofia i nauka uchodziły często za wynik uwarunkowań socjologicznych, wliczając w ich skład elementy, jak etyczne, religijne i psychologiczne. Takie stanowisko zajęli i wykazywał, że racjonalność przysługuje tylko określonym paradygmatom. Natomiast ogólnej teorii racjonalności nauki, jako ciągłego procesu, kierowanego wewnętrzną logiką i rozumowymi zasadami. Taki proces istnieje tylko w przejściowych etapach wiedzy, między dwiema rewolucjami naukowymi. Racjonalność ta polega na zdolności wyjaśniania rosnącego zbioru zjawisk, przez odwołanie do nielicznych podstawowych założeń. Wszystkie inne kryteria racjonalności, takie jak spójność teorii, spójność twierdzeń wewnętrzna i zewnętrzna, czy niezawodność teorii – są mało określone i trzeba je odrzucić, pozostawiając przy nauce niedoskonałą.

5. Dalszy odwrót od racjonalizmu

Obecny wiek nie podniósł rangi intelektu i nie skłonił umysłów do racjonalizmu. Jego autorytetu, choć nie wyłącznego, broniły jeszcze neoscholastyka, fenomenologia i ruchy idealistyczne, ale więcej miał przeciwników. Na progu stulecia, krytycy francuscy (Beoutrox, Peoincare, Duhem, Bergson, Le Roy i inni) – zakwestionowali wartość poznania naukowego i matematyki, a w tym i uprawnienia rozumu: poznanie nie kopiuje rzeczywistości i nie dostarcza prawd obiektywnych ani koniecznych lecz przygodne konwencje, od których nie można wymagać prawdziwości, ale tylko prostoty i przydatności.

W radykalnej interpretacji w ogóle nie przedstawiało już rzeczywistości lecz ją symbolizowało. Z pełną krytyką intelektu wystąpił H. Bergson: rozum potoczny czy naukowy, działający autonomicznie czy wspólnie z doświadczeniem – zawsze posługuje się martwymi schematami i dąży do pożytku, a przez to deformuje rzeczywistość we wszystkich wymiarach: stabilizuje to, co jest zmienne i żywe, rozdziela na części układy złożone, uwzględnia elementy wspólne, pomija natomiast własności indywidualne, kwalifikuje rzeczy, kosztem jakościowego ich ujęcia, mechanizuje rzeczywistość, odbierając jej samoradną twórczość, daje wizję świata zewnętrznego i powierzchowną, gdyż brak mu zdolności wnikać w głębię bytu. Na miejsce intelektu należy postawić intuicję, zrozumiętą jako uświadomiony instynkt, wyłoniony przez organiczny rozwój; ona to, będąc tej samej natury co przyroda, może wnikać w jej wnętrze i w całości ją poznać.

Niedostatki rozumu dostrzegli także pragmatyści (James, Peirce) i dali nową koncepcję poznania, opartą na konsekwencjach praktycznych i teoretycznych: to ujęcie jest prawdziwe, które się sprawdza w praktyce, w przeciwnym razie mamy do czynienia z błędem.

Poznanie przeobrażało się w wartościowanie i dążenie do określonego dobra – stało się procesem czynnym i praktycznym. W najważniejszych tematach, gdzie zawodziły powyższe czynności należało posłużyć się wiarą, bo człowiek szukający prawdy ma prawo do wiary (the will to believe). Tak zinterpretowane poznanie nie było już procesem logicznym, lecz działaniem.

Minimalistyczne spojrzenie na rolę intelektu uwydatniło się również w egzystencjalizmie: rozum nie odsłania istoty rzeczy, bo nie ma żadnych istot – pozostała tylko egzystencja, w pierwszym rzędzie egzystencja ludzka. Jest to jednak bytowanie trudne i bezsensowne – dociekanie racjonalne nie ukazuje nam ani sensu egzystencji, ani istnienia Boga i duszy, ani obiektywnych reguł moralnych i wartości absolutnych, ale pozostawia człowieka opuszczonego i rzuconego w nicość.

Podobne zawężenie poznania rozumowego zachowało się również w strukturalizmie. Tu uwaga badacza skupiła się na czynnikach nieświadomych i przypisała im najważniejszą rolę w antropologii: mają one charakter ogólny, trwałe i obiektywne, a przez to odsłaniają wiernie konstytucję psychiczną człowieka i jej zdolności. Główne zadanie rozumu polega na badaniu struktur jako zamkniętych całości – o reszcie informuje cała struktura. „Struktura za nas myśli”. W gruncie rzeczy myślenie schodziło tu na tory samounicestwienia, gdyż miało się dokonywać w rzeczywistości bezpodmiotowej: „Myśleć prawdziwie można tylko w pustce, jaka powstaje dzięki temu, że człowiek znika” (Foucault). A ma zniknąć, bo jest pozostałością religijnych wyobrażeń. Tylko czy razem z nim nie zniknie osobowe myślenie?

Odwrót od rozumowych dociekań i obiektywnych treści doprowadził także do fikcjonalizmu (H. Vaihinger). W jego przekonaniu umysł, wiedza i rzeczywistość to tylko zespoły nierealnych fikcji, sprzecznych w sobie i z rzeczywistością. Poza nimi nie ma nic, ani po stronie podmiotu ani przedmiotu. Fikcje należy jednak tworzyć, bo są to pomysły pożyteczne dla życia i działania. Poznanie osiąga swój, gdy da nam fikcje proste i użyteczne.

Totalna deprecjacja poznania i nowa jego klęska wyraziły się też w nihilizmie odrzucającym pewność, prawdę, dobro, cele i sensy bytowania a umacniającym „ludzi bez dogmatu”. Nikły dorobek poznawczy wystąpił również w anarchizmie (Max Stirner) i hasła „bankructwo nauki”, pojętej jako wiedza oparta na wrażeniach i zjawiskach, implikująca potrzebę religii i metafizyki (Pul Bourget). Przyjęte tryby poznawcze przyjęły także sceptycyzm (E. Renan), w którym zawiodły i środki, i poznanie, i cele. Tu kolejno upadły: idea organizowania społeczeństwa i kult nauki „górne dziesięć tysięcy” – pozostała tylko rola widza.

Wnioski

Przegląd powyższych procesów poznawczych prowadzi do wniosków ważnych dla teorii i praktyki. Najpierw różne funkcje i pozycje intelektu w poszczególnych koncepcjach poznania wskazują, że nie jest ono wynikiem samego rozumu ani wyłącznie do-

świadczenia, ale osiągamy je w złożonych procesach poznawczych – można powiedzieć, że jest dziełem „umysłu ludzkiego”, pojętego jako ogół zdolności poznawczych człowieka. Intelkt jest z jednym z czynników poznawczych nie działających jednak w separacji od innych sposobów ujmowania. Analizy krytyczne wyodrębniały poszczególne elementy poznawcze, porównywały je i odkrywały ich zalety i braki, ale w zwykłym akcie poznawczym tworzą one jedność w różnorodności i są wyrazem psychofizycznej natury człowieka oraz jego jedności substancjalnej. W każdym rozwiniętym procesie poznawczym – nie w jego części – jest obecny cały człowiek, nie tylko jego składnik fizyczny czy psychiczny, sensytywny czy racjonalny. Proporcja i struktura częściowych procesów w określonym akcie poznania mogą być różne, w zależności od przedmiotu, jaki się rozpatruje: jeśli poszukujemy syntezy chemicznej, na plan pierwszy wychodzą eksperymenty ale i rozum współdziała, kierując próbami i stawiając hipotezy, a niepośledni wpływ wywiera także przewidywany pożytek produktu. Gdy za przedmiot badań bierzemy społeczeństwo, ważna rola przypada doświadczeniu zbiorowemu, choć i obserwacje indywidualne wchodzą w rachubę i działanie rozumu, który ocenia zebrany materiał i uogólnia go, kierując się wiarą, że życie społeczne można uleczyć i sprawnie zorganizować. W naukach formalnych na czoło wysuwa się abstrakcyjny i dyskursywny tok postępowania, niemniej i tutaj można wyśledzić elementy przestrzenne, obrazowe i użytecznościowe.

Nie ma poznania doskonałego, tak jak nie ma idealnej nauki. Czy nasze postępowanie będzie abstrakcyjne czy doświadczone, czy mieszane – zawsze wyjdą na jaw braki poznawcze. Nie mamy też nieomyślnej metody rozpoznawania twierdzeń niezawodnych ani spójnej teorii racjonalności wiedzy, ani jednolitej teorii rozwoju nauki. Pragnienie doskonałego poznania jest ciągle nie zrealizowanym marzeniem.

Poznanie nie wysnuwamy też ze siebie, ale łączymy je zawsze z określonym przedmiotem, który jest nam w jakiś sposób zadany. Tego przedmiotu nie konstruujemy w akcie poznawczym, w przeciwnym razie znaleźlibyśmy się w obozie idealistów – ale odkrywamy w nim różne własności, aby odkryć stan naszego umysłu z faktycznym stanem rzeczy. Posługując się przyjętą analogią można powiedzieć, że praca naszego umysłu nie przypomina ani pracy pajaka, który wysnuwa ze siebie nić, ani mrozołu mrówki, która tylko zbiera, ale naśladuje pszczołę, która zbiera i przetwarza. W trudzie poznawczym w niczym nie naruszamy obiektywnej rzeczywistości, ale uzyskujemy jej zrozumienie i formujemy nowy stosunek do badanego przedmiotu – wolny od błędów, złudzeń, narzuconych opinii czy indoktrynacji.

Poznać określony przedmiot czy układ rzeczy to nie to samo, co je aprobować. Umysł odsłaniając ich własności, zaspokaja naszą ciekawość badawczą i dostarcza intelektualnej satysfakcji; może on na tym neutralnym etapie pozostać i wtedy mamy poznanie teoretyczne, ale może też w specjalnym akcie poddać badaną rzecz ocenie. Wynik takiego oszacowania będzie zależny od samego przedmiotu oraz zastosowanej hierarchii wartości, a wyrazi się w aprobachie lub postawie pozytywnej lub ujemnej. Jeśli postuluje się obecnie stanowiska rozsądne i odpowiedzialne, to trzeba również przyjąć, że nie koniecznie muszą one wypaść afirmatywnie wobec aktualnego stanu rzeczy. W kwestionowaniu, negacji i kontestacji może być więcej słuszności i poprawnego myślenia niż w aprobowaniu źle urządzonej rzeczywistości.

PERSPEKTYWY EKUMENICZNE IKONOGRAFII MARYJNEJ

Chcę zastanowić się nad ekumenicznym wymiarem czy charakterem ikonografii z uszczególnieniem ikonografii maryjnej. Nie będzie to oczywiście systematyczny i pełny wywód, ile raczej dość skromna mozaika pewnych punktów odniesienia, które być może pozwolą nam uświadomić sobie ekumeniczny charakter ikony. Na początku jednak zatrzymam się chwilę nad samym znaczeniem użytych w temacie terminów: ekumeniczna ikonografia. Chociaż powszechnie znane, warto jednak w paru słowach przypomnieć, czym dla teologii prawosławnej (a także i dla katolickiej) jest ikona i co znaczy przymiotnik ekumeniczny.

a) Ikona

„Ze względu na słabość wzroku duchowego wiernych, Kościołowi, w trosce o modlących się, (ikonostas) przychodzi pomagać im w przewyciężaniu ich opieszałości duchowej: wskazywać owe niebiańskie widzenia, promienne i wyraźne, utwierdzać je materialnie, ślad ich utrwaląc farbą”¹. Słowa rosyjskiego filozofa i teologa Pawła Florenskiego (1882–1937) wprowadzają nas w tajemnicę ikony². Całkiem świadomie używam tutaj terminu „tajemnica”, ikony bowiem nie da się wytłumaczyć i zrozumieć do końca, ostatecznie wyjaśnić jej miejsca i funkcjonowania w duchowości i teologii tak prawosławnej, jak katolickiej i w jakimś stopniu także protestanckiej. Oddala się ona od ścisłej, siłą rzeczy statycznej definicji, i jest zawsze czymś „więcej”, czymś „bardziej”, ponieważ ikona, jak pisał Sergiusz Bułgakow, „nie jest po prostu przedstawieniem malarskim o świętej treści”. „W przekonaniu prawosławia – pisze cytowany teolog – ikona jest miejscem (miesto) pełnej łaski obecności, jakby objawienia (jawlienija) Chrystusa (a także Bogurodzicy i świętych), przeznaczonym dla modlitwy (dla molitwy) skierowanej do Niego”³. Tymczasem rzeczywistość miejsca pełnego łaski obecności, objawienia Chrystusa i modlitwy zanoszonej do Niego, przekracza wąskie ramy definicji, nie pozwala się ująć estetycznym tylko pojęciom. Na miejsce, które pozostaje w pewnym subiektywnym odniesieniu do mnie, wskazuję raczej, aniżeli go definiuję, określam jego charakter w odniesieniu

do mnie i mówię: to miejsce mi odpowiada, tutaj czuję się dobrze, tu jestem u siebie, albo: to miejsce mnie mobilizuje, działa na mnie pozytywnie itd. Możliwe są także i inne odniesienia do miejsca, mówię np.: to miejsce mnie stresuje, odstrasza, czuję się tutaj źle, obco itd. Takie miejsce nie wpływa pozytywnie na moje wewnętrzne samopoczucie. Oczywiście, ikony nie wolno spłaszczyć jedynie do „miejsca” w potocznym jego rozumieniu, ponieważ, o czym wspominał Bułgakow, jest ona czymś znacznie więcej – miejscem pełnym łaski, miejscem objawiania się Chrystusa, miejscem modlitwy. W sposób analogiczny funkcjonuje Biblia. Dla kogoś „z zewnątrz”, dla kogoś, kto nie wierzy, jest ona księgą jak każda inna, tymczasem dla osoby wierzącej jest księgą świętą i życie wg jej zasad prowadzi do wiecznego życia. Tak samo jest i z ikoną: aby jej misja bycia miejscem objawiania się Chrystusowej łaski i naszej modlitwy stawała się rzeczywistością, potrzeba koniecznie mojego wewnętrznego zaangażowania, nastawienia, takiego właśnie jej odczytania. Nie tracąc więc nic z wartości artystycznych czy wartości miejsca, coś na wzór żelaza, które stając się ogniem, pozostaje żelazem, tyle tylko że oczyszczonym, ikona pozostaje sobą, nic w niej nie ginie pozwalając jedynie, aby przenikała ją łaska⁴. Ikona wnosi więc sobą wyjątkowy dar scalania w jedno dwóch wymiarów piękna, życia i świata: duchowego i materialnego.

b) Ekumeniczność

W najbardziej podstawowym znaczeniu *ekumeniczność* (gr. *oikoumené*) oznacza *powszechność, ogólność*. Mówimy, że np. Sobór Nicejski I z roku 325 był ekumeniczny, ponieważ uczestniczy w nim cały (powszechny) Kościół. Podobne znaczenie posiada, używane na określenie Patriarchatu Konstantynopolitańskiego wyrażenie *patriarchat ekumeniczny*; wskazuje ono na miasto Konstantynopol, jako na symboliczne centrum wszystkich prawosławnych Kościołów i na jego patriarchę, jako na duchowy, chociaż nie prawny, autorytet dla pozostałych patriarchów prawosławnych. Stąd także jego duchowe pierwszeństwo (*primus inter pares*) wśród pozostałych patriarchatów⁵; łączy on niejako w jedną różnorodną wspólnotę autokefaliczne Kościoły prawosławne całego świata.

Właśnie dar *łączenia* jest drugą istotną charakterystyką terminu *ekumeniczność*. Mówimy stąd o *dialogu ekumenicznym*, rozmowach „zmierzających do jedności chrześcijan” (*Unitatis redintegratio* 4). W dialogu ekumenicznym idzie o uświadomienie sobie tego, co już łączy i odkrywanie wszystkich tych elementów, które są w stanie doprowadzić wierzących w Chrystusa do pełnej jedności między sobą. Czy w takim ujęciu możemy mówić o *ekumeniczności ikony*? Znając historię, czy nie należałoby powiedzieć, że ikona bardziej dzieliła niż jednociła (żeby wspomnieć krwawe walki ikonoklastów z ikonodulami, podchodzenie przez Zachód z pewną rezerwą do teologii ikony Kościoła Wschodniego, odrzucenie „świętego obrazu” przez Kościoły reformy itd.)? Pytań jest wiele, kwestii spornych nie ubywa. Ikona nie cieszy się ogólnie powszechną akceptacją. Nie zawsze i nie przez wszystkich (tak na Wschodzie jak Zachodzie) była i jest właściwie odczytana, w przeszłości natomiast niezmiernie trudno było torować sobie drogę w liturgicznej pobożności Kościoła powszechnego. Mimo to wydaje się słusznym mówić o *ekumeniczności ikony* i to nie

wyłącznie ikony maryjnej, ale każdego rodzaju ikony. I dlatego rozważę najpierw ekumeniczność ikony z tej właśnie strony (1), z kolei ekumeniczność w tworzeniu się teologii ikony (2) i ekumeniczność tematów ikonicznych (3). Przejdę następnie do ekumeniczności w przeżywaniu tajemnicy ikony (4), aby w końcu rozpatrzeć już samą tylko ekumeniczność ikony maryjnej (5).

1. Ekumeniczność ikony

Ekumeniczność ikony wypływa już z samej jej wewnętrznej struktury, z jej natury łączenia w jedyny dla siebie sposób rzeczywistości boskiej i ludzkiej, niematerialnej i materialnej, niewidzialnej z widzialną, rzeczywistości niestworzonej z rzeczywistością stworzoną. Jest swoistą „granicą”, lecz nie granicą, która rozdziela, ale granicą, która łączy ze sobą te dwa światy⁶ lub – jak ktoś powiedział – jest ona „oknem do wieczności”. Ten dar „scalania”, jaki posiada ikona, Wiktor Byczkow określa terminem *soborność*⁷, trzymając się tutaj sugestii księcia E. Trubieckiego⁸. Dla rosyjskiego teologa dziewiętnastego wieku rola ikony, podobnie jak rola budynku sakralnego⁹, jest więc mocno *mistagogiczna*; ikona ukazuje rzeczywistość empiryczną w jej *teozis*, czyli w jej przeobstwieńiu, w jej przemienieniu w rzeczywistość zbawioną. „Prawosławny modli się przed ikoną Chrystusa jak przed samym Chrystusem, obecnym w swojej ikonie, lecz ikona jako miejsce obecności Chrystusa pozostaje tylko przedmiotem, a nie staje się idolem lub fetyszem” – pisał S. Bułgakow¹⁰. W ten sposób, oprócz głębokiej różnicy z Eucharystią, o czym nie wolno zapomnieć¹¹, ikona posiada w sobie coś eucharystycznego, mianowicie tę duchową i namacalną wspólnotę z Chrystusem. Dla wiernego prawosławnego kult ikon znajduje swoje uzasadnienie nie tylko w samej treści ukazywanych na nich wydarzeń czy osób, lecz także w wierze, jaką posiada w ich pełną łaski obecność. Stąd wielkie znaczenie aktu poświęcenia ikony. Jest on czynnością ściśle świętą, ustanawia bowiem więź między praobrazem i obrazem, między wyobrażanym (*izobrażajemy*) i wyobrażeniem (*izobrażenijem*). W ikonie poświęconej ma więc miejsce pełne tajemnicy spotkanie modlącego się z Chrystusem, jeżeli jest to ikona chrystologiczna. Jest to ważna uwaga, pozwala ona w jednakowy sposób spoglądać na każdą ikonę. Na marginesie trzeba dopowiedzieć, że istnieje tutaj mała, chociaż wyraźna różnica w odniesieniu do funkcjonowania świętego obrazu w Kościele katolickim. Kult obrazów sprowadził się tutaj prawie wyłącznie do czci tzw. obrazów cudownych. W grę nie wchodziła więc wartość artystyczna obrazu, akt jego poświęcenia, ale zogniskowanie energii modlitwy, uważa J. Nowosielski¹². Wracając do Kościoła prawosławnego powiemy, że ikona „daje świadectwo o świecie niebiańskim (...). Uświadamia nam jakiś fakt z obszaru Boskiej rzeczywistości. Ikona może być najwspanialszym dziełem sztuki, może też nim nie być, lecz u jej podstaw nieuchronnie leży rzeczywisty odbiór świata niewidzialnego, rzeczywiste doświadczenie duchowe”¹³. „Od razu wyczułem – wspominał swoje spotkanie z ikonami Jerzy Nowosielski – że w ikonie jest jakaś

wielka siła, do której Kościół prawosławny przywiązuje pierwszorzędne znaczenie. To ikony w cerkwi są prawdziwymi świadkami naszej modlitwy, naszego wzruszenia, naszych doznań mistycznych”¹⁴.

W jakiej płaszczyźnie funkcjonuje ikona? W jakich „przedziałach” telologicznych się porusza? Pytanie jest na tyle ciekawe i ważne, że pozwala umieścić ikonę w rzeczywistości boskiej, niewidzialnej i drugiej – materialnej. Znaczący teologowie ikony na takie pytanie odpowiadają, że funkcjonuje ona między chrystologicznym i sofiologicznym obszarem teologii. Co to znaczy? Otóż kiedy rozważamy tajemnicę ikony od strony chrystologicznej, odrywamy ją od tzw. sztuki świeckiej i nie pozwalamy jej posiadać jakichkolwiek punktów stykowych z tym, co bawi oko, pobudza wyobraźnię człowieka, kształtuje jego estetyczny gust, wyrabia poczucie smaku itd. Chrystologiczny system teologii ikony stwarza ostry przedział między sztuką świętą a sztuką świecką. W tym właśnie duchu szły rozważania teologiczne nad ikoną L. Uspienskiego¹⁵. Zbliżony, ale tylko zbliżony, jest sofiologiczny system teologii ikony, bliższy z kolei S. Bułgakowowi¹⁶. Nie będę wchodził w skomplikowane i do końca nie wyjaśnione zawilości, czym jest Sofia; byłby idealny, pośredni między Bogiem i człowiekiem, wzór każdej rzeczywistości stworzonej itd. Dość na tym, że w systemie tym zakłada się nieustanny wpływ ikony jako *sacrum* na całą rzeczywistość empiryczną. W takim podejściu do ikony, chodzi o nasycenie elementami świętymi sztuki świeckiej, o wciąganie w obręb wyższej rzeczywistości, powiedziałbym rzeczywistości zbawionej, coraz szerszych warstw rzeczywistości empirycznej¹⁷. W ikonie schodzą się więc dwie biegnące naprzeciw siebie linie: zstępująca (chrystologiczna) i wstępująca (sofiologiczna). Ikona łączy je w sobie dając każdej z nich odpowiednią wartość i rolę do spełnienia.

Czy to już wszystko, jeżeli idzie o *ekumeniczność ikony*? Wydaje mi się, że nie. Obok tego daru łączenia w sobie dwóch różnych rzeczywistości ikona posiada także dar jednoczenia w sobie różnych wymiarów ludzkiego ducha. W kontakt z ikoną angażuje się nie tylko sam rozum, któremu nie pozostawia się wiele do powiedzenia; ikona działa bowiem na całą sferę duchową człowieka. W ikonie o wiele bardziej niż o czysto racjonalne „przekonanie się” idzie głównie o „przeżycie” Boga, o poddanie się Jego uświęcającemu działaniu; tak więc nie rozum dyskursywny, ile raczej rzeczywistość Pięćdziesiątnicy wysunięta zostaje na plan pierwszy. Ten sposób spoglądania na tajemnicę pozwala ufać w przewyciężenie rozbicia teologii chrześcijańskiej na teologie wyznaniowe. Tak przynajmniej uważa krakowski malarz ikon, cytowany już J. Nowielski¹⁸. Ikona oglądana oczami wiernego prawosławnego przenosi go niejako na wyższy, a przez to bliższy Ewangelii stopień świadomości, ten mianowicie, że autentyczną rzeczywistością Kościoła nie są takie czy inne teoretyczne sformułowania, ile raczej żywy, całościowy kontakt z Tajemnicą, przeżycie Jej, pozwolenie, aby i Ona nas rozbudziła, ożywiła i rozpałała. Zadaniem ikony jest więc doprowadzić wiernego pod działanie Ducha Świętego, który jest Duchem jedności, Duchem zgody, Duchem miłości, Duchem przebaczenia. To właśnie myślenie dyskursywne stwarza podziały na tak czy inaczej myślących, buduje sztywne granice między wyznawcami tego czy innego kierunku myślowego, ikona nie; w kontakcie z nią na plan dalszy przesunięte zostają wszystkie te przeszkody, które zagrażają drodze do syntezy, harmonii doświadczenia religijnego. Oczywiście wcho-

dzimy już tutaj w pewną *mystykę* ikony, dość widoczną np. u S. Bułgakowa, P. Florenskiego, L. Uspienskiego czy P. Ewdokimowa.

Kiedy wchodzimy do domu wiernego prawosławnego spotykamy się z dużą ilością ikon umieszczanych dawnym zwyczajem w prawym rogu pokoju od wejścia (*krasny ugol'*); domownicy gromadzą się tam na wspólną modlitwę i zapalają wieczną lampkę. Wchodzący gość pozdrawia najpierw ikonę, a następnie gospodarza domu. Ikona Chrystusa, Bogurodzicy czy któregoś ze świętych umieszczana w narożniku domu obejmuje w ten sposób swoim spojrzeniem całe mieszkanie i wszystkich, którzy w nim przebywają czy wchodzi¹⁹. Pozwala jej to objąć swoim wzrokiem niejako cztery strony świata, bardziej – cały świat odnajduje w niej swoje zwierciadło, swoje centrum, swoją harmonię – a więc znów jakaś forma ekumeniczności. Z czymś analogicznym możemy się spotkać także i w Polsce, szczególnie w starych domach. Myślę tutaj o zwyczaju wieszania obrazów świętych w miejscu schodzenia się ściany z sufitem. Znikała w ten sposób wyraźna granica między ziemią (ściana) a niebem (sufit). I tutaj też obraz święty pełnił rolę łącznika, zwornika dwóch wymiarów: horyzontalnego i wertykalnego, pozwalał przechodzić z rzeczywistości ziemskiej w niebiańską. Objawiał się w ten sposób sofijny charakter obrazu; Chrystus, Jego Matka, święci byli świadkami i przyjaciółmi naszej codzienności, naszych zmagających się z życiem, z uświęcaniem. Zstępowali niejako ze świętych obrazów pocieszając i pomagając nam w zdobywaniu nieba. Świat duchowy przenikał wówczas swoją realnością i bliskością każdy moment życia człowieka na ziemi. Nie ma więc mowy o subiektywności tego, co ukazuje obraz święty, tak bowiem żywo i absolutnie obiektywnie odsłania wzrokowi, zarówno duchowemu jak i cielesnemu, prawdy wieczne²⁰. Ikona rozwija więc także ekumeniczną jedność w wymiarze wertykalnym, czyli jedność wierzącego z Bogiem.

2. Ekumeniczność w tworzeniu się teologii ikony

Musimy wyjść poza ścisłe ramy ikony i spojrzeć na jej ekumeniczność trochę „od zewnątrz”, doszukać się jej raczej już w samym tworzeniu się teologii świętego obrazu, niżeli w jej oddziaływaniu. Zanim jednak przejdę do szczegółowej analizy tematu, skorzystam z kilku myśli, jakie pojawiły się w trakcie rozmowy pana Zbigniewa Podgórcza z Jerzym Nowosielskim.

„– II Sobór w Nicei (787) to triumf ikonodulów. Zwycięstwo zostało odniesione przy poparciu Kościoła rzymskiego – pytał Z. Podgórzec.

– Tak – odpowiada J. Nowosielski. – Można nawet zaryzykować twierdzenie, że właśnie przy ogromnym udziale ówczesnego Kościoła rzymskiego udało się uratować samą ideę ikony²¹. Pamiętać należy, że była to jednak epoka, gdy Italia należała kulturowo do świata bizantyńskiego. Właściwie była częścią Kościoła Wschodniego, bo Kościół Zachodni zaczynał się na północ od Alp. A ów Kościół transalpejski stał w opozycji do ikony²².

Bizancjum, w pierwszej fazie swojego rozwoju, było pewną odmianą starożytnego Rzymu. Oczywiście, była to zhellenizowana kopia Rzymu²³, ale zawsze Rzymu. Tak np. jeszcze w czasach Justyniana, czyli w wieku VI, a nawet i później, językiem oficjalnym używanym na dworze bizantyjskim była łacina i chociaż w ceremoniale liturgicznym korzystano wprawdzie z języka greckiego, łacina nie przedstawiała funkcjonować jako oficjalny język imperatora. Cesarze wschodni, szczególnie pierwsi z nich, byli właściwie Rzymianami i początkowo niewiele interesował ich żywioł grecki. Oczywiście, proces hellenizacji był w toku, ale musiało upłynąć jeszcze sporo czasu zanim faktycznie wziął w nich górę duch grecki. J. Nowosielski wskazuje na cesarza Michała, który rządził w Nicei od 1258–1261, a następnie w Konstantynopolu od 1261–1282 (pierwszy z dynastii Paleologów), jako na cesarza związanego już z kulturą grecką. Ważnym jest to zwrócenie uwagi na istniejące powiązania pomiędzy tymi dwoma miastami: starym Rzymem a nowym – Bizancjum; stary więc Rzym, daleki jeszcze od późniejszego ciążenia ku strefie barbarzyńskiej, transalpejskiej, był pozytywnie nastawiony do ikonodulów i nie omieszkiał ich bronić, nie podważał i nie rezygnował z kultu obrazów. Nie była to oczywiście obrona mocna – na śmierć i życie; Zachód nie wypracował wzorem Wschodu głębokich opracowań teologicznych, brakowało w tej części Kościoła powszechnego tak dobrych teologów, jakimi dysponował chrześcijański Wschód. Prawdą jednak jest, że biskup Rzymu nie zlekceważył zmagani wiernych chrześcijan zamieszkujących wschodnie połacie kontynentu europejskiego o należne miejsce dla ikony w pobożności Kościoła, przeciwnie, stanął w ich obronie.

Miało to jednak swoje dalekosiężne konsekwencje polityczne; broniąc ikonoduli papieże występowali pośrednio przeciw władzy cesarskiej w Bizancjum, która, jak wiemy, była im przeciwna i ich zwalczała. Tym samym biskupi Rzymu tracili w walce z barbarzyńskim plemieniem Longobardów dotychczasowego sojusznika, jakim był cesarz Konstantynopola. Zmuszało ich to do szukania nowych protektorów, nowych obrońców, co miało następujące konsekwencje: Rzym przyjął wprawdzie teologię ikony Soboru Nicejskiego II, lecz równocześnie stanął przed koniecznością zwrócenia się do państwa Franków o pomoc w walce z Longobardami. Na tym jednak nie koniec; państwu Franków, gotowemu przyjść Rzymowi z odsieczą, brakowało niestety wschodniego wyczucia tajemnicy ikony i stąd Rzym zmuszony był do pewnego kompromisu i przyjęcia umiarkowanego kultu obrazów. Tak opisuje to ks. Marek Starowieyski: „Po soborze Karol Wielki otrzymał przekład łaciński akt soborowych, niestety fatalny. Niechęć wielkiego cesarza do Greków łączyła się z chęcią rozstrzygnięcia spraw kościelnych. Ponadto na Zachodzie, gdzie traktowano obrazy jako *Biblia pauperum*, zupełnie nie rozumiano teologii obrazu. Karol przekazał akty jednemu ze swych dworskich teologów, prawdopodobnie Alkuinowi, a ten napisał ostrą krytykę soboru, któremu odmawiał ekumeniczności. Tak powstały *Księgi Karolińskie*, dzieło niezbyt wysokiego lotu, podobnie jak i cała ówczesna teologia zachodnia. Ponieważ wedle łacinników Sobór Nicejski nie był prawdziwym soborem, należało zwołać własny sobór. Skorzystano więc z synodu we Frankfurcie (794), zwołanego zresztą w innej sprawie, by wobec legatów papieskich poddać krytyce kult obrazów. Synod wysłał swoich delegatów z *Księgami Karolińskimi*, ustaleniami frankfurckimi i prośbą o nieuznawanie ustaw Soboru Nicejskiego. Sytuacja Hadriana nie była łatwa: z jednej strony złe sto-

sunki z Bizancjum miały swoją przyczynę w obrazoburstwie, z drugiej strony opiekuńczość papieża, Karol Wielki, domagał się zatwierdzenia obrazoburstwa. Odpowiedź papieża była wyważona, ale równocześnie broniła kultu obrazów²⁴. Tak więc początkowa jedność między Rzymem i obrońcami obrazów na Wschodzie, została później, z konieczności odmiennych bloków wojskowych i politycznych ciężarów (troska o przetrwanie), zachwiana. Z upływem czasu wpływ kultury i mentalności Franków coraz mocniej zaczął ciążyć na kulturze starego Rzymu. Tymczasem kultura Bizancjum, odwrotnie, stała się coraz bardziej helleńska; ich drogi, jeszcze nie tak dawno wspólne, zaczęły się wyraźnie rozchodzić.

3. Ekumeniczność w tematyce ikon

Chciałbym jedynie zasygnalizować ten temat, bo jego szczegółowe opracowanie wymagałoby szerokich badań historycznych, literackich, teologicznych itd., czyli badań nad funkcjonowaniem i odczytywaniem pewnych ikon w duchowości wschodniej czy zachodniej. Nikt dzisiaj nie wątpi o potrzebie tego rodzaju poszukiwań, a także o ich znaczeniu dla dialogu ekumenicznego²⁵. Wystarczy chociażby wskazać na teologię ikony maryjnej w Kościele prawosławnym i Kościele katolickim w Polsce, o czym pisał już wcześniej o. prof. T.D. Łukaszuk OSPPE²⁶ i na co wskazywał w swoich artykułach o. prof. S.C. Napiórkowski OFMConv²⁷. Oddziaływanie ikony maryjnej w znacznym stopniu już łączy te dwa Kościoły na różnych poziomach, już posiada dużą wartość ekumeniczną. Należy ją pogłębić, tzn. z jednej strony oczyścić z tego, co być może nie jest w pełni teologiczne, a z drugiej dowartościować wszystkie pozytywne i ekumeniczne elementy.

Wspólnych tematów maryjnych jest bardzo wiele. Oprócz już wymienionych, wspomnieć musimy jeszcze ikonę maryjną zwaną *Pokrow*, ikonę Opiekuństwa Matki Boskiej, która najbardziej rozwinęła się i przetrwała na terenie prawosławia rosyjskiego²⁸. Idea Matki Boskiej Opiekunki powraca również w ikonografii katolickiej, w tym bardzo często w polskiej ikonografii maryjnej, chociaż daje się między nimi zauważyć może nieznaczne, ale istotne wg mnie różnice, ma więc rację prof. Gębarowicz, kiedy mówi, że ikonografia katolicka „całe zagadnienie (Matki Boskiej Opiekunki) traktowała formalistycznie, zacieśniając pojęcie Opiekuństwa Matki Boskiej do jednego tylko sformułowania... Utożsamiano bowiem Mater Misericordiae z obecnością motywu płaszcza opiekuńczego, stąd najczęściej używane określenia takie, jak *Schutzmantelmadonna*, *Madonna del Manto*, *Notre Dame mantelée*”²⁹. Idea opiekuństwa Maryi opierała się na woli samego Chrystusa, który – wg nauki św. Tomasza z Akwinu – dzieląc swe królestwo na dwie części: *Iustitia* – Sprawiedliwość i *Misericordia* – Miłosierdzie, przekazał tę drugą część swej matce. To początkowe usamodzielnienie się Matki Bożej przeobraziło się z czasem w wątpliwą od strony teologicznej czystość – przeciwstawienie się woli Bożej. Początkowo nikt tego zdawał się nie dostrzegać, a nawet i w chwili obecnej nie jest z tym lepiej³⁰. Nie

da się jednak powiedzieć tego o wszystkich malowidłach tego typu, jakie istnieją na terenie Polski, a których jest bardzo wiele. Najstarsze z nich datuje się na wiek XIV i znajduje się w opactwie cystersów w Koprzywnicy: Matka Boska chroniąca pod swoim płaszczem zakonników z opatem na czele³¹. Kult *Pokrowy*, chociaż korzeniami swymi tkwi w Bizancjum³², jest, pisał M. Gębarowicz, „oryginalnym wytworem środowiska ruskiego, a w swym sformułowaniu wyłączną jego własnością”³³. Jej święto prawosławie rosyjskie, polskie oraz inne Kościoły prawosławne z tego kręgu kulturowego obchodzą 1 października, jako „Święto Opieki Najświętszej Bogurodzicy”.

Ikona ekumeniczną jest także *Deesis*. „Należy (ona) niewątpliwie – pisał R. Mazurkiewicz – do ścisłego kanonu tematów ikonograficznych sztuki średniowiecznej, o pierwszorzędnej wymowie teologiczno-doktrynalnej: jest bowiem swego rodzaju obrazowym archetypem, alegoryczną sublimacją, wizualną ekspresją fundamentalnej dla chrześcijaństwa idei pośrednictwa i wstawiennictwa świętych”³⁴. Jest ona ikoną wspólną dla Zachodu i dla Wschodu i chociaż jej teologiczna lektura nie zawsze jest identyczna, to jednak się nie wyklucza, ale doskonale uzupełnia³⁵.

Wspominam tutaj przede wszystkim ikony maryjne, bo taki jest temat niniejszego wystąpienia, ale nie możemy zapominać i o ikonach chrystologicznych. Chociażby o tzw. krzyżu św. Franciszka, znanym także jako krzyż św. Damiana, a to z racji miejsca wystawienia; znajdował się bowiem w kościółku tegoż świętego pod Asyżem. Odkrył go Franciszek i modlił się przed nim o zrozumienie sensu własnego życia. Jest on krzyżem wschodnim, tzn. namalowanym w kulturze bizantyjskiej, kiedy powiązania Italii z Bizancjum były jeszcze bardzo mocne, kiedy ich tożsamość kulturowa nie była jaskrawo różna.

Ten ekumenizm na poziomie ikony zaznacza się także i w odniesieniu do innych ikon, niekoniecznie maryjnych czy chrystologicznych. Wspomnieć możemy tutaj także bardzo popularną na Wschodzie ikonę św. Mikołaja³⁶, która nieobca jest także i w Kościele katolickim. Już sam fakt istnienia takiej ikony jest wg J. Nowosielskiego wymownym świadectwem łączności tych dwóch Kościołów³⁷. Są to fakty o bardzo dużej wymowie, uświadamiają nam bowiem pewną pierwotną ekumenię, w naszym przypadku ekumenię na płaszczyźnie kulturowej (konkretnie już sztuki malarskiej), bezsprzecznie jedną z najważniejszych płaszczyzn w toczącym się dialogu ekumenicznym. Kiedy bowiem spoglądamy na dzieje Kościoła Chrystusowego od strony historycznej, zauważamy wówczas, że nie kwestie teologiczne, ale polityczno-kulturowe są w pierwszym rzędzie odpowiedzialne za istniejące między chrześcijanami podziały. Stąd też odnajdywanie i akcentowanie korzeni dawnej jedności staje się dziś czymś wyjątkowo ważnym.

4. Ekumeniczność w przeżywaniu tajemnicy ikony

Jest to dość nowy fenomen i bardzo ważny w naszym temacie. Można go rozważać na kilku poziomach.

– Na poziomie samego malarza ikon – *ikonopisarza (ikonopisiec)*. Zauważyliśmy to już w podczas odbywającej się tutaj sesji, iż w chwili obecnej *pisarzami* (Kościół prawosławny używa nazwy *pisarz* w miejsce *malarza (chudożnik)* na oznaczenie artysty, który maluje ikony) ikon nie są już wyłącznie prawosławni. W coraz większym stopniu ikony „piszą” artyści z innych Kościołów chrześcijańskich (np. wspomnę tutaj krakowskiego malarza, katolika, pana Mariusza Lipińskiego, ucznia J. Nowosielskiego, czy zmarłego pana Adama Stalonego Dobrzańskiego). Można by wymienić także i innych z terenu Polski i Europy, którzy bardzo poważnie zajęli się tą tematyką. W związku z gospodarczym regresem krajów Europy Wschodniej, gdzie prawosławie jest najbardziej silne i idącymi w parze z tym brakami kulturalnymi i trudnościami natury duchowej (skutek działania komunizmu), zauważa się renesans ikony (w tym renesansie nie można oczywiście zapomnieć wkładu prawosławnej emigracji po październiku 1917 r. w środowiskach zachodnich, katolickich ale również i w jakimś stopniu protestanckich).

– Na poziomie *osobistego* przeżycia ikony. Związane to jest z pewną duchową kulturą, a ta niestety, biorąc pod uwagę kraje prawosławne Europy Wschodniej, jest dość uboga, dosyć długo była bowiem uciskana, aby rozwijać się bujnie. „Ikona, mówił J. Nowosielski, istnieje tam siłą rozpędu czy tradycji, ale jest to inercja tradycji kościelnej i zachowały się tylko bardzo wąskie kręgi takiej śmietanki kościelnej, które ikonę postrzegają jako rzeczywistość charyzmatyczną”³⁸. W aktualnym prawosławiu dość, a nawet bardzo rzadko możemy się spotkać z odbiorem ikony jako charyzmatycznego momentu liturgii (wyjątek stanowią tutaj mogą chyba w jakimś stopniu staroobrzędowcy). Z czymś odwrotnym natomiast spotykamy się w pewnych środowiskach katolickich, ale nie wyłącznie (tak np. we wspólnocie protestanckiej, jaką jest Taizé, czy w niektórych kościołach anglikańskich, co widziałem na własne oczy), ikona zajmuje mniej lub bardziej wyeksponowane miejsce i nie brakuje jej wiele do przyjęcia takiego właśnie charakteru *charyzmatycznego, mistagogicznego*. Oznacza to, iż w środowiskach tych, kiedyś mocno przeciwnych, obraz święty przestał już funkcjonować na poziomie czystego tylko obrazu, stając się czymś znacznie więcej niż tylko elementem katechetycznym³⁹. Bardzo często więc w zachodnich kościołach katolickich, z których po ostatnim soborze usunięto piękne obrazy epoki renesansu, baroku itd., zawieszono teraz ikonę Rublowa, Matki Bożej Włodzimierskiej czy inne. Pomnaża się więc na Zachodzie grono tych osób, które na nowo poszukują obrazu w przeżywaniu Boga, ikona pomaga im spotkać Chrystusa, przeżyć Jego obecność, adorować Go, pozostawać na długo ze wzrokiem utkwionym w Jego oblicze. Jest to coś bardzo ważnego i co służy wielkiej sprawie zbliżenia między chrześcijanami.

– Na poziomie *życia Kościołów*. To, co powiedzieliśmy wyżej, da się równie dobrze przenieść na teren życia całego Kościoła. Trudno mi oczywiście ocenić wszystkie środowiska prawosławne, których nie znam, lecz dla wielu współczesnych prawosławnych ikona zdaje się nie mówić już wiele, albo też nie mówi już tyle, co dawniej. Nie znaczy to oczywiście, że sami usuwają ikony z kościołów do zakrystii czy na strych; znajdują się tam nadal, ale zbliżanie się do nich, ich ucałowanie przez wchodzącego do cerkwi nie jest już takie samo jak dawniej, brak w nim może tego pierwotnego namaszczenia, pewnej sakralności, świadomości postawienia się przed

Osobą świętą. Daje się odnieść wrażenie, że w geście tym jest coś z dewocji, brak natomiast teologicznej głębi, a na takiej właśnie funkcjonuje ikona. Nawet mnisi z Góry Athos, jak mówią świadkowie, nie stanowią tutaj wyjątku. W niektórych zachodnich środowiskach Kościoła katolickiego a także innych Kościołów chrześcijańskich tymczasem daje się zauważyć żywe zainteresowanie ikoną, i to nie tylko od strony historii sztuki, czystej estetyki, ale głównie od strony teologii życia wewnętrznego. Przykładem takim jest chociażby Francja. Z historii wiemy, że pewna opozycja wobec nauki Soboru Nicejskiego II zrodziła się właśnie tutaj w królestwie Franków, teraz dzieje się coś odwrotnego – odżywianie teologii ikony i to w wydaniu Soboru z 787 roku. Jest to wydarzenie dużej wagi, świadczące o głębokich przemianach, jakie dokonały się w kulturze zachodniej w odniesieniu do ikony. Nie będę jednak wchodził w analizę przyczyn tego zjawiska. O niektórych z nich wspominałem już wcześniej, inne czekają na pogłębienie i rozpracowanie.

5. Ekumeniczny charakter ikony maryjnej

Powiedzieliśmy dotychczas, że ikona na nowo „zaistniała” w Kościele zachodnim. Oczywiście, upłynie jeszcze sporo czasu zanim z „wydarzenia”, jakim jest, przejdzie do pewnej duchowej i kulturowej „normalności”, kiedy to będzie w stanie wytworzyć kontemplacyjno-mistagogiczną więź między sobą (osobą przedstawioną na niej) a tym, kto przed nią klęczy. Jednak już teraz należy mówić o czymś bardzo ważnym i istotnym, o ikonie jako o wielkiej wagi wydarzeniu ekumenicznym, wydarzeniu jednoczącym Kościoły na płaszczyźnie tak ważnej i tak zarazem trudnej – kulturowej. Ikona, zdaniem Nowosielskiego, jest tym faktorem, który wiąże Kościoły w sakralną jedność⁴⁰.

Wiążąca jedność ikony łatwo daje się dostrzec już chociażby w przypadku ikony Matki Bożej. Po ikonie Chrystusa, ikona Bogurodzicy jest dla prawosławia „obrazem obrazów, czyli sumą wszystkich obrazów, jakie zostały kiedykolwiek namalowane”⁴¹. Nie będę zajmował się tutaj teologią obecności Maryi w Kościele, czy w świętych obrazach. Zainteresowanych odsyłam do cytowanej już pracy o. prof. Tadeusza Łukaszuka *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*⁴². W końcowym jej rozdziale autor podjął taką próbę rozwiązania problemów, które nasunęły się o. Celestynowi Napiórkowskiemu w związku z faktem peregrynacji kopii wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej w Polsce⁴³.

W czym jednak, moim zdaniem, należy doszukiwać się ekumenicznego charakteru ikony Maryi? Myślę, że jest kilka takich elementów jednoczących:

a. Szczególne miejsce ikony Maryi wewnątrz prawosławnej świątyni. Ikona Matki Bożej zajmuje bardzo ważne miejsce w rosyjskiej sztuce sakralnej, o czym pisał Paweł Florenski: „W ikonostasie, jak w nabożeństwie prawosławnym niemal połowa modlitw zanoszonych do Boga skierowana jest do Matki Bożej; a także w malarstwie

ikonowym większość ikon – to ikony maryjne. Zarówno w ikonostasie, jak w samej liturgii Matka Boża zajmuje proporcjonalne i jakby równe miejsce obok Pana⁴⁴. Tak np. ikonostas, ikona Kościoła niebieskiego, posiada praktycznie dwa centra; z prawej strony carskich wrót umieszczona jest ikona Zbawiciela, a z lewej – Bogurodzicy. W wielu prawosławnych cerkwiach ikona Maryi, w formie fresku, umieszczona zostaje w absydzie ołtarzowej. Z kolei w ikonach typu *Deesis* Maryi wyznaczone zostaje miejsce po prawej stronie Chrystusa, po którego lewej stronie stoi św. Jan Chrzciciel lub któryś ze świętych lokalnych. Chociażby już samo tylko wyszczególnienie głównych miejsc umieszczania ikony maryjnej w programie ikonograficznym prawosławnej świątyni mówi bardzo wiele i zbliża ją do miejsca, jakie zajmuje w kościołach katolickich. Odkrycie tych zbieżności, ich wyakcentowanie i odczytanie teologicznego przesłania może posiadać duże znaczenie w ekumenicznym dialogu prowadzonym przez obydwie Kościoły na tematy maryjne.

b. Ilość maryjnych ikon w prawosławiu. W Rosyjskim Kościele Prawosławnym, o czym wspominała już pani dr I. Jazykowa, podobnie jak w Kościele katolickim w Polsce, a także gdzie indziej, spotykamy się z istnym bogactwem ikon maryjnych, świętych obrazów przedstawiających Matkę Bożą. Są to ikony związane z określonymi miastami czy z odpowiednią rolą, jaką Maryja pełni w życiu jej czcicieli. Oto niektóre z nich: ikona Matki Bożej Włodzimierskiej, ikona Matki Bożej Znamienie⁴⁵ (*Platytera*), ikona Matki Bożej Kurskiej–Korenej, ikona Matki Bożej Smoleńskiej, ikona Matki Bożej Kazańskiej, ikona Matki Bożej Iwierskiej, ikona Matki Bożej „Ucieczka błądzących”, ikona Matki Bożej „Radość niespodziewana”, ikona Matki Bożej „Poręka grzeszników”, ikona Matki Bożej „Tyś ukojeniem bólu mojego”, ikona Matki Bożej Począjowskiej, ikona Matki Bożej Ostrobramskiej itd. Z każdą z tych ikon związane jest jakieś szczególne, cudowne wydarzenie w historii wierzącego ludu i w historii Rusi;

c. Ikony cudowne. Nie tylko Kościół katolicki posiada swoje cudowne ikony, istnieją one także w Kościele prawosławnym. To właśnie dzięki nim, jak głosi historia, poszczególne miasta czy strony Ziemi Rosyjskiej doznawały po wielokroć łaski cudownego ocalenia czy to od wrogich najazdów, klęsk żywiołowych czy też śmiertelnych epidemii. Tak np. w 1170 r. nowogrodzka ikona Najświętszej Bogurodzicy Znamienie ocaliła w sposób cudowny Nowgoród od zniszczenia go przez wojska suzdalskie. Ta sama ikona ocaliła miasto od pożaru, który groził całkowitym zniszczeniem miasta.

Inna ikona maryjna, którą przynieśli ze sobą Kozacy dońscy, zatknięta była na drzewcu i służyła jako bojowa chorągiew w bitwie na Kulikowym Polu (1380). Stąd jej nazwa – ikona Dońska.

Szczególnym szacunkiem otoczona jest, zarówno przez mieszkańców Moskwy jak i całej Rosji, ikona Włodzimierska. Związane jest z nią wiele cudownych wydarzeń. Przenoszono ją z miasta do miasta i fakt tych przenosin wyznacza w historii Rosji jej nagłówniejsze okresy: okres Rusi kijowskiej, włodzimierskiej i moskiewskiej⁴⁶. Do Moskwy przeniesiono ją w 1395 roku w związku z najazdem armii Tamerlana⁴⁷ i proszono ją o pomoc w zwycięstwie. Takich cudownych ikon jest bardzo wiele i każde nieomal miasto posiada swoje ikony i związane z nimi święta. Weźmy

dla przykładu samą Moskwę. L. i W. Lebediewowie wyliczają następujące święta ikon maryjnych: 5 lutego (wg starego stylu) – „Ucieczka błędzących”; 12 lutego, 31 marca 13 października i we wtorek Wielkanocny – święto ikony Matki Bożej Iwierskiej; 20 kwietnia i 9 lipca – ikony Matki Boskiej Cypryjskiej; 21 maja, 23 czerwca i 26 sierpnia – Włodzimierskiej; 6 czerwca – Pimenowskiej; 11 czerwca – Rzewskiej; 28 lipca – Grebniewskiej; 13 sierpnia – Strastnoj; 19 sierpnia – Dońskiej; 24 sierpnia – Pietrowskiej; 15 września – Nowonikitskiej; 12 października – Jerozolimskiej; 22 października, 8 lipca – Kazańskiej; 24 października – „Wszystkich Strapionych Radość”; 26 grudnia – Barłowskiej⁴⁸. Tyle świąt ikon maryjnych tylko na terenie samej Moskwy pomijając inne miasta Rosji.

* * *

Z dość ogólnego spojrzenia na ikonę myślę, że wynieść można jedną istotną konkluzję: ikona w ogólności, a szczególnie ikona maryjna, posiada w sobie mocny element ekumeniczny. Jest to bardzo ważny, bo kulturowy rodzaj ekumenizmu. To już nie tylko wspólne „dogadanie się” w spornych kwestiach teologicznych, ale wspólne „odczucia” wierzącego ludu, czyli coś znacznie bardziej podstawowego, fundamentalnego, z czego wyrasta i na czym opiera się teologiczna refleksja. Wydaje mi się, że potrzeba nam wyszukiwać i podkreślać elementy wiążące te dwie, chociaż nie wyłącznie, tradycje duchowe; akcentować je, oczyszczać, ubogacać i rozgłaszać. Jest to pozytywna droga do jedności, z czego nie trzeba się spowiadać, czego nie należy żałować, ale przeciwnie, co koniecznie musimy wynosić na światło dzienne i wzajemnie się tym dzielić.

Przypisy

- ¹ P.Florenski. *Ikonoostas i inne szkice*. Wybrał, przełożył i przypisami opatrzył Z.Podgórzec. Wstęp J.Nowosielski. Posłowie Wl.Panas. PAX. Warszawa 1984 wyd. II s.120.
- ² *Ikona*, rozumiana jako święty obraz, posiada zawsze odniesienie do biblijnego rozumienia terminu „obraz”, o jakim czytamy w *Księdze Rodzaju*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (gr. *eikon*), na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (1,27). Stąd ikona wyeksponuje tak mocno oblicze, a w nim szczególnie oczy, jako odbicia nieba, najbardziej duchowy element w zewnętrznej postawie człowieka. Tak pisał o tym P.Florenski: „Istotą człowieka jest obraz Boga i dlatego grzech przenikający cały rozpostarty «namiot» osobowości, mówiąc słowami Apostoła, nie tylko nie służy zewnętrznemu ujawnieniu istoty osobowości, lecz, przeciwnie, przykrywa tę istotę” (*Ikonoostas* s.114).
- ³ S.Bułgakow. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*. Przeł. ks. H.Paprocki. Białystok/Warszawa 1992 s.156. Zob. wyd. rosyjskie. YMCA-Press. Paris 1985 s.299.
- ⁴ Zob. L.Uspienski. *Teologia ikony*. Tł. i opracowanie indeksów M. Żurowska. „W drodze”. Poznań 1993 s.129.

- 5 Na temat historii tworzenia się patriarchatu w Konstantynopolu i jego roli wśród pozostałych Kościołów Wschodu zob. E.Przekop. *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV – X w.)*. PAX. Warszawa 1984; H.J.Widuch OFM. *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu 325–870*. Katowice 1988.
- 6 Por. P.Florenski. *Ikonostass*.96.
- 7 W.Byczkow. *Die neoorthodoxe Theologie der Ikone*. W: *Ostkirchliche Studien* 1(1993), Band 42 ss.36–38.
- 8 E.Trubieckoj. *Tri oczerka o russkoj ikonie*. Moskwa 1991 s.12.14.
- 9 Tamże s.101.
- 10 *Prawosławies*.156.
- 11 W ikonie Chrystusa drzewo i farby, niezbędne dla powstania ikony i które stanowią jej materię, nie stają się przynależnymi do Jego Ciała. „W tym sensie ikona jest przeciwieństwem Eucharystii, w której nie ma obrazu Chrystusa, lecz w której jest On obecny w tajemniczy sposób w materii Jego Ciała i Krwi, danymi dla komunii” (por. S.Bułgakow. *Prawosławies*.156).
- 12 Z.Podgórzec. *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. ŁUK. Białystok 1993 s.122.
- 13 P.Florenski. *Ikonostass*.128–129.
- 14 Z.Podgórzec. *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. PAX. Warszawa 1985 s.10.
- 15 Tak przynajmniej sugeruje J.Nowosielski (zob. Z.Podgórzec. *Wokół ikony*s.109) i T.D.Łukaszuk OSP-PE. *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*. Paulinianum. Częstochowa–Jasna Góra–Skalka 1993 s.113–127.
- 16 Zob. Z.Podgórzec. *Wokół ikony*s.109; T.D.Łukaszuk OSPPE. *Obraz święty – ikona* s.113, 137–143.
- 17 Z.Podgórzec. *Wokół ikony*ss.131–132.
- 18 Tamże s.139.
- 19 Znany i nam jest zwyczaj wieszania krzyży w narożniku domu, którego znaczenie było bardzo podobne.
- 20 Por. P.Florenski. *Ikonostass*.128.
- 21 Trudno, znając historię tamtych czasów, zgodzić się z autorem tej wypowiedzi z takim stwierdzeniem (por. np. Ks. M.Starowieyski. *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Część I – *Dzieje*. Biblos. Tarnów 1994 ss.112–132.
- 22 Z.Podgórzec. *Mój Chrystus* s.122.
- 23 Tenże. *Wokół ikony*s.23.
- 24 *Sobory Kościoła niepodzielonego*ss.126–127.
- 25 Doskonałym przykładem tego typu opracowań są prace M.Gębarowicza (1893–1984). *Mater Misericordiae – Pokrowa – Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*. PWN. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986; R.Mazurkiewicz. *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*. Kraków 1994.
- 26 *Teologia świętego obrazu – ikony. Studium z dziedziny teologii ekumenicznej*. W: *Studia Claromontana* 1(1981) ss.40–57; *Teologiczny aspekt Jasnogórskiego Jubileuszu 600-lecia*. W: S.Grzybek (red.) *Maria Jasnogórska Matka Narodu Polskiego*. Częstochowa 1983 ss.109–117; *Myśl teologiczna w kanoniczym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*. W: *Studia Claromontana* 9(1988) ss.47–64; *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii obrazu*. Częstochowa 1993.
- 27 *Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony*. W: *Matka mojego Pana*. Opole 1988 ss.144–154; *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi wśród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*. W: *Matka naszego Pana*. Biblos. Tarnów 1992 ss.118–140.
- 28 Por. M.Gębarowicz. *Mater Misericordiae* s.79; także Z.Kijas OFMConv. *Pneumatologiczny charakter życia Maryi wg Pawła Evdokimowa*. W: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*. Pod red. K.Pek MIC i S.Gajek MIC. Warszawa 1993 ss.259–276.
- 29 Por. cytowaną już wcześniej jego pozycję *Mater Misericordiae* s.11.
- 30 Warto wspomnieć chociażby popularną pieśń *Serdeczna Matko*, w której śpiewamy:
Zasłużyliśmy, to prawda, przez złości,
By nas Bóg karał różgą surowości;

Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze,
Szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”.

- ³¹ M.Góbarowicz. *Mater Misericordiae* s.23.
- ³² Teoretyczną podstawę kultu Pokorowy stanowi *Żywoć św. Andrzeja Szalonego* (prawdopodobnie żył on w drugiej połowie IX wieku).
- ³³ *Mater Misericordiae* s.79.
- ³⁴ Zob. cytowaną już wcześniej jego pracę monograficzną *Deesis* s.9.
- ³⁵ Na potrójną lekturę ikony *Deesis* (klasyczny obraz modlitwy albo wstawienictwa; znaczenie teofanijno-soteriologiczne i obraz Sądu Ostatecznego) wskazuje P.Amato. *L'immagine medievale della Deesis. Note orientative*. W: *The Commune Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*. Firenze 1982 ss.601–606.
- ³⁶ Taką ikoną wspólną zarówno dla Wschodu i Zachodu jest także ikona św. Paraskewy, chociaż jej kult jest o wiele bardziej widoczny w prawosławiu aniżeli w katolicyzmie.
- ³⁷ Z. Podgórzec. *Mój Chrystus* s.126.
- ³⁸ Z. Podgórzec. *Wokół ikony* s.47.
- ³⁹ W tym kierunku szła uchwała Soboru Trydenckiego: „Biskupi niech starannie pouczają o tym, że przez przedstawienia tajemnic naszego odkupienia, wyrażone w obrazach lub innych podobieństwach, lud jest pouczany i umacniany w przypominaniu i starannym rozpamiętywaniu artykułów wiary” (DS 1824).
- ⁴⁰ Z. Podgórzec. *Mój Chrystus* s.129.
- ⁴¹ Protojerej Lew Lebediew/W.Lebiediew. *Kult Matki Bożej w prawosławiu związany z kultem Jej świętych ikon*. W: *Kult maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i Rosyjskim Kościele Prawosławnym*. Warszawa–Moskwa 1989 s.76.
- ⁴² Częstochowa 1993 ss.167–178.
- ⁴³ S.C.Napiórkowski. *Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony?* W: *Matka mojego Pana*. Opole 1988 ss.144–154.
- ⁴⁴ P.Florenski. *Stół i utwierdzenie istiny*. Moskwa 1914 s.366.
- ⁴⁵ Ikony tego typu wyobrażają półpostać Najświętszej Bogurodzicy ze wzniesionymi wniebo rękami w modlitewnym geście i z Dzieciątkiem na piersi. Pojawiły się one na Rusi bardzo wcześnie, a nazwę swą zawdzięczają ikonie Nowogrodzkiej.
- ⁴⁶ Prot. Lew Lebediew/W.Lebiediew. *Kult Matki Bożej w prawosławiu* s.79.
- ⁴⁷ Timur Lang (Timur Aksak), znany w Europie jako Tamerlan (1336–1405), geniusz wojenny i despota (por. M.Małowist. *Tamerlan i jego czasy*. PIW. Warszawa 1991).
- ⁴⁸ Prot. L.Lebiediew/W.Lebiediew. *Kult Matki Bożej w prawosławiu* s.79nn.

OSOBOWOŚĆ KATECHETY

Wśród wielu czynników wpływających na efektywność wychowania religijnego duży wpływ ma osobowość katechety. Wskazuje na to *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*: „najszlachetniejsze przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy aniżeli wyszukane metody”¹.

W. Okoń określa osobowość jako „zespół stałych właściwości i procesów psychofizycznych, odróżniających daną jednostkę od innych, wpływających na organizację jej zachowania, a więc na stałość w nabywaniu i porządkowaniu doświadczeń, wiadomości i sprawności, w reagowaniu emocjonalnym w stosunkach z innymi ludźmi oraz na stałość w wyborze celów i wartości”².

Osobowość katechety w znacznym stopniu przyczynia się do dynamizowania katechezy. Dlatego katecheta, poza doskonałym przygotowaniem pedagogicznym i metodycznym, powinien podjąć pracę katechetyczną z ukształtowaną i dojrzałą osobowością. Katecheza pozbawiona osobowego świadectwa jest jedynie zwykłym nauczaniem apelującym do intelektu słuchaczy i w małym stopniu wpływa na ich wewnętrzną przemianę.

Kard. H. Newman mocno podkreślał, że katechizujący ma być „zarazem nauczycielem i wzorem osobowym w zakresie głoszonej przez siebie nauki”³. W artykule tym zostaną ukazane niektóre najbardziej charakterystyczne cechy osobowości katechety, które ujęto w trzech grupach: intelektualno-emocjonalne, religijno-moralne i społeczne.

1. Cechy intelektualno-emocjonalne

Wymiar intelektualny osobowości katechety obejmuje m.in.: wiedzę, inteligencję i umiejętność obserwacji. Katecheta podaje katechizowanym treści Bożego Objawienia, które stanowią dla nich źródło wiary. Przez to staje się on nauczycielem i głosicielem

Słowa Bożego. W przekazywaniu wychowankom religijnych prawd musi w swojej pracy uwzględniać aktualne problemy i potrzeby współczesnego człowieka, a także korzystać z dorobku nauk szczegółowych o człowieku oraz świecie. By mógł wspomniane postulatory zrealizować potrzebna jest mu odpowiednia **w i e d z a**. Brak jej będzie mu utrudniał właściwe wypełnianie swojego posłannictwa. Dobry katecheta powinien posiadać usystematyzowaną wiedzę teologiczną, którą ma podawać słuchającym w sposób przystępny. Przekazywanie prawd wiary, szczególnie w klasach młodszych, wymaga pogłębionej wiedzy teologicznej i pedagogicznej, jak również używania przystępnego języka, prostych wyrażań, porównań i jasnego toku rozumowania⁴.

Postulatory stawiane katechecie są bardziej wymagające od tych, które psychologia i pedagogika stawiają nauczycielowi i wychowawcy. Obok bowiem wspomnianej wiedzy teologicznej powinien również posiadać znajomość współczesnych osiągnięć psychologii ogólnej, wychowawczej, rozwojowej oraz pedagogiki i dydaktyki⁵. Znajomość wspomnianych dyscyplin jest katechecie niezbędna z tego względu, że wykorzystując wiadomości z wyżej wymienionych dziedzin może on pomagać dzieciom i młodzieży w procesie wychowania i samowychowania. Niektórzy autorzy, m.in. I. Haas z naciskiem podkreślają, że znajomość psychologii jest niezbędna w nauczaniu religijnym, ponieważ pozwala katechecie odwoływać się do uczuć dziecka, przystosowywać swój język do jego mentalności i nie lękać się pytań stawianych przez młodzież⁶. W wykonywanej przez niego pracy nieodzowna jest również znajomość dydaktyki i metodyki nauczania. Umożliwiają one katechecie zwrócenie większej uwagi na partnera dialogu czyli katechumena, uwzględnienia jego osobistych doświadczeń i zainteresowań⁷.

Aby katecheta mógł ze swej wiedzy skutecznie korzystać, musi ją ciągle pogłębiać, a także doksztalać się, szczególnie w pierwszych latach katechizacji. Czyni to zawsze przez solidne przygotowywanie się do każdej katechezy, studium prywatne, a także udział w kursach czy zjazdach katechetycznych⁸. Znany polski dydaktyk W. Okoń stwierdza, że „(...) w pracy nauczyciela (a odnosi się to także do katechety) bogactwo osobowości ma szczególne znaczenie, bowiem chcąc dawać innym musi on sam wiele posiadać, chcąc kształcić innych musi sam być gruntownie wykształcony...”⁹.

Na potrzebę posiadania gruntownej wiedzy przez katechetę wskazują badania ankietowe prowadzone przez J. Baniaka, J. Pawliczka i K. Skibiskiego¹⁰. Młodzież biorąca w nich udział postuluje, by wiedza ich katechety była możliwie wszechstronna. Przy czym nie oczekują oni od niego jakiegś „wszechwiedzy” i nieomylności. Ich pragnienie dobrze ilustruje wypowiedź jednego z uczestników wspomnianych badań, ucznia trzeciej klasy liceum. Stwierdza on, że katecheta powinien być „przygotowany nie tylko na lekcję, ale także do dyskusji na tematy nie mające nic wspólnego z tematem lekcji”¹¹.

Kolejną oczekiwaną cechą u katechety jest **i n t e l i g e n c j a**. Jest ona „zespołem sprawności, głównie myślenia, umożliwiającym jednostce rozwiązywanie nowych zadań, korzystanie z własnego doświadczenia, szczególnie wiedzy, a w oparciu o to przystosowywanie się do warunków i przekształcanie tych warunków dla swoich, potrzeb”¹². Inteligencja dla katechety jest więc zdolnością rozumienia otaczających go sytuacji i problemów, a także znajdowania na nie właściwych odpowiedzi i rozwiązywania ich w sposób najbardziej skuteczny.

Od inteligencji osoby katechizującej zależy w dużej mierze spełnienie zadań wobec katechizowanych. Pozwala ona dokonywać wyboru właściwych zagadnień na katechezę oraz umiejętnie korzystać z programu katechizacji. Ks. A. Kotlarski stwierdza, że program katechetyczny dla młodzieży w zakresie szkoły średniej, który wszedł w życie od września 1971 roku na podstawie uchwały Konferencji Episkopatu posiada „zbytnią obfitość materiału”. Do katechety będzie należał wybór i realizacja przedstawionych zagadnień. Wspomniany autor uważa, że wskazana jest tu pewna odwaga do zmiany niektórych zagadnień czy elastyczność w ich wyborze. Program jest tylko słowem pisanym, a istotną rolę odgrywa tu działanie osobowe katechety¹³.

Katechizowani, a szczególnie młodzież, oczekują od katechety poważnego traktowania nurtujących ich problemów oraz pomocy w zakresie wątpliwości religijnych. Od inteligencji katechety zależy sposób ich rozwiązywania. Tych problemów nie może on pozostawić bez odpowiedzi. Trzeba ją dać możliwie szybko i w sposób wyczerpujący¹⁴.

Odnosnie do omawianego zagadnienia cenne jest również spostrzeżenie J. Pyrka, który mówi, że „powszechnie oczekuje się tego, że katecheta (...) okaże się mistrzem nie tylko w zakresie wiedzy o Chrystusie, o Bogu, o życiu wedle Objawienia Bożego, ale i mistrzem życia, zwłaszcza w momentach trudnych, wśród cierpień i zmagania z wielopostaciowym złem”¹⁵.

Wyżej ukazane cechy osobowości katechety, tzn. wiedza i inteligencja są w dziedzinie intelektualnej – zdaniem o. S. Padewskiego – najbardziej pożądanymi cechami u nauczyciela prawd wiary¹⁶.

Wielką pomoc w pracy katechetycznej stanowi **umiejętność obserwacji**. Znajomość katechizowanych osób przyczynia się do prawdziwego oddziaływania dydaktyczno-wychowawczego. Dla niektórych jest ona podstawowym warunkiem skutecznej działalności katechetycznej, dlatego katecheci nie mogą z niej zrezygnować¹⁷. Przez obserwację należy rozumieć celowe i systematyczne spostrzeganie zachowania katechizowanych, wydarzeń z ich życia, ich reakcji, a także zmiany postaw. Umiejętna i pełna obserwacja w trakcie katechezy, jak również przed nią i po niej, polega na poszukiwaniu możliwych dróg dotarcia do katechumenów i spojrzenia na nich w świetle wiary¹⁸.

Posiadanie tej ważnej cechy jest korzystne dla wychowawcy, gdyż przez nią poznaje on swoich uczniów, nie ingerując wprost w życie obserwowanych osób. W ten sposób uwalnia się od szkodliwych i natychmiastowych interwencji. Ze względu na pozytywne walory obserwacji należy ją propagować wśród katechetów jako „rejestrowaną obserwację połączoną z analizą”¹⁹.

Posługiwanie się obserwacją wskazuje na potrzebę indywidualnego podejścia do uczestnika katechezy oraz zindywidualizowania wysiłków katechety w pracy wychowawczo-dydaktycznej. Nie jest właściwa relacja katechety do katechizowanego oparta jedynie na intuicyjnym i fragmentarycznym spostrzeganiu zachowania pozytywnego lub negatywnego. „Katecheta szukając źródeł skuteczności (swego) działania lub jego braku musi często przypatrywać się katechizowanym, nie tylko w sytuacjach wymagających działań interwencyjnych. Obserwacja ta polegałaby na zdobywaniu wiedzy o uczniach, zauważeniu różnic występujących pomiędzy poszczególnymi jednostkami w grupie, zdobywaniu wiedzy o czynnikach warunkujących ich działanie”²⁰.

W swojej pracy wychowawczej, obok cech intelektualnych, katecheta powinien rozwijać w sobie cechy emocjonalne. Są nimi: miłość pedagogiczna, zamiłowanie do pracy i kontaktowość.

Miłość pedagogiczna jest pierwszym i najgłębszym źródłem skuteczności działania każdego nauczyciela, wychowawcy, a także katechety²¹. Bp S. Napierała zauważa, że w kontaktach z młodymi ludźmi ważne są takie cechy, jak wiedza, przymioty intelektu i woli, doświadczenie, ale najważniejsza i najbardziej skuteczna jest miłość i dobroć²². Kiedy brakuje miłości katechety do katechumena, wówczas bezowocny jest jego trud zmierzający do tego, aby katechizowany przyjął i umiłował głoszone prawdy.

Cecha miłości pedagogicznej jest szczególnie ważnym elementem składowym osobowości katechety. Powinna ona wypływać z pobudek nadprzyrodzonych i religijnych, ponieważ zawiera się w Chrystusowym przykazaniu miłości bliźniego (por. Mt 22, 34–40) i ewangelicznym nakazie: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Przejawem takiej miłości jest m.in. chętnie przebywanie z dziećmi i młodzieżą, poświęcanie czasu dla nich, służenie pomocą w ich niepokojach i trudnościach²³.

Katecheta jako wychowawca nie może swej miłości ograniczać tylko do jakiejś partykularnej grupy czy wybranych osób. Miłością ma obejmować indywidualnie każdego katechizowanego, jak również całą grupę w sposób bezinteresowny.

Zdaniem o. B. Migdała miłość pedagogiczna katechety przejawia się: po pierwsze – kiedy odczuwa on wewnętrzną potrzebę, by przekazywać katechizowanym, to co sam posiada i uczyć tego, o czym jest przekonany; po drugie – gdy owa miłość promieniuje na osoby katechizowane rodząc w nich zaufanie ku niemu; po trzecie – miłość ta jest dla niego pomocą w trudnych sytuacjach, zwłaszcza gdy spotyka się z niezrozumieniem i uporem młodzieży. Katechecie łatwiej jest wniknąć w przyczyny ujawniających się problemów, gdy jego postępowaniem kieruje miłość²⁴. „Trzeba na młodych patrzeć z miłością, jeśli chce się mieć udział w ich decyzjach, wyborach moralnych, w projektowaniu życia, w odkrywaniu życiowego powołania, w budowaniu ich hierarchii wartości. Trzeba patrzeć na nich z miłością, chociaż oni nie zawsze do miłości tej zachęcają. A dlatego trzeba na nich patrzeć z miłością, ponieważ oni jej potrzebują. Wbrew pozorom młodzi czują się osamotnieni i załęknieni”²⁵.

Katechizujący, który odnosi się do swoich wychowanków z miłością, zyskuje sobie ich zaufanie. Winien on pamiętać, że oddziałuje nie tylko na ich rozum, ale i na serce. Dlatego jego postawa pełna optymizmu, równowagi psychicznej i wewnętrznego spokoju przyczynia się do umocnienia wzajemnych relacji. Łączność katechety z katechizowanymi na zasadach szczerzej przyjaźni jest wyrazem miłości pedagogicznej nauczyciela wiary²⁶.

Oprócz miłości do katechizowanego katechetę winno cechować **zamiłowanie do wykonywanej przez siebie pracy**, czyli ukochanie swego apostołstwa. Podejmie je z miłością wówczas, gdy będzie kierował się przesłankami religijnymi i nadprzyrodzonymi, kiedy będzie ściśle zjednoczony z Chrystusem i na Nim będzie się opierał. Miłość do swego zawodu zapewnia katechecie większą skuteczność wychowawczą²⁷. „Dlatego katecheta powinien uzewnętrzniać swe zadowolenie z nauczania religii w myśl zalecenia św. Augustyna: jego najważniejszą troską powinno być to, aby radośnie katechizować”²⁸.

Z miłości do wychowanka i podejmowanej pracy apostołskiej wypływa następna emocjonalna cecha osobowości katechety – **k o n t a k t o w o ś ć**. Przyczynia się ona do wytworzenia w czasie katechezy atmosfery wzajemnego zaufania i więzi.

W psychologii społecznej podkreśla się mocno znaczenie więzi emocjonalnej, która jest jednym z ważniejszych czynników scalających grupę. Wiąż pomiędzy członkami grupy pozwala na identyfikację poszczególnych jednostek z grupą i przyjmowanie lub odrzucanie poglądów wyznawanych przez tę grupę.

Podobne procesy zachodzą w grupie uczestników katechezy. Katecheta, który pragnie wywierać skuteczny wpływ wychowawczy, musi dążyć, w miarę swoich możliwości, do wykształcenia silnej więzi emocjonalnej, pomiędzy uczestnikami katechezy, tak aby mogły powstać między nimi kontakty o charakterze osobowym i bezpośrednim. Przykładem silnych więzi emocjonalnych jest prawidłowo funkcjonująca rodzina. Dlatego zadaniem katechety–wychowawcy jest dążenie do rozwijania takiej więzi pomiędzy uczestnikami katechezy, jaka normalnie kształtuje się między rodzicami a dziećmi²⁹.

Wspólnota katechetyczna buduje się przez pogłębianie i nawiązywanie relacji personalnych. Są one bardzo potrzebne w katechezie, ponieważ pragnie ich współczesny człowiek. Te naturalne oczekiwania powinien uwzględniać również katecheta i stwarzać warunki do bardziej osobowego kontaktu z każdym uczestnikiem spotkania, poprzez dawanie możliwości wypowiedzania się, stawiania pytań; dawania swoich projektów i propozycji³⁰.

Katecheta uzyskuje większą kontaktowość z katechizowanymi, gdy potrafi znaleźć z nimi „wspólny język”, nawet mimo pewnej różnicy wieku. Łatwiej mu go zdobyć w takiej grupie, gdzie panuje atmosfera dialogu. Dlatego należy się o nią starać i dążyć do jej wytworzenia tam, gdzie jej brak. Aby w czasie katechezy mógł zaistnieć prawdziwy dialog, katecheta powinien świadomie formować swych wychowanków na ludzi dialogu. Nieodzownym warunkiem nawiązania kontaktu jest przystępność katechety, i to nie tylko zewnętrzna, ale także wewnętrzna, polegająca na otwartości wobec młodych. W prowadzeniu rozmowy ważną rzeczą jest umiejętność słuchania, która warunkuje możliwość dawania odpowiedzi katechizowanemu. Podstawą do zaistnienia prawdziwej wymiany myśli i słów są swoiste postawy pomiędzy rozmówcami. Zasadniczą jednak rolę odgrywa katecheta, gdyż on jest inicjatorem dialogu. Jego wartość zależy zatem od postawy otwartości, szczerości i milczenia (słuchania). A wzmacnia go ponadto klimat życzliwości, braterstwa, zrozumienia i tolerancji³¹.

Dialog, jaki nawiązuje katecheta z katechizowanymi, zawiera w sobie również odniesienie do Boga, ponieważ w nim daje on uczestnikom możliwość autentycznego spotkania z Bogiem. Ponadto w nim uzewnętrznia się pełna miłość katechety w stosunku do swoich wychowanków³².

2. Cechy religijno-moralne

Dotychczas ukazano intelektualno-emojonalne cechy osobowości katechety i ich dostrzegalny wpływ m.in. na skuteczność pracy katechetycznej. Obecnie uwaga będzie zwrócona na religijno-moralne przymioty osobowości katechety, takie jak: świadomość powołania i posłannictwa, dawanie świadectwa chrześcijańskiego, życie w zjednoczeniu z Bogiem i posiadanie autorytetu moralnego. Nie umniejszając znaczenia cech zaprezentowanych w poprzednich punktach należy pamiętać, że w posłudze katechetycznej chodzi o cel ściśle religijny – doprowadzenie katechizowanych do wiary dojrzałej. Ten wzgląd nakazuje szukać w osobowości katechety takich cech, które prowadziłyby go ku wspomnianemu celowi. Katecheta pragnący w swoim posługiwaniu podążać ku niemu musi mieć żywą świadomość swego posłannictwa, a także dawać świadectwo przynależności do Tego, który go posyła, tzn. Jezusa Chrystusa – zgodnie z Jego słowami: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21).

Zanim nastąpi u niego uświadomienie sobie tego, że „missus est” – jest posłany, winien on zdać sobie sprawę z faktu, że został wpieryw powołany. **P o w o ł a n i e** według Pisma Św. jest szczególnym zwróceniem się Boga do człowieka z zachętą do ścisłej współpracy w dziele zbawienia. Jego pochodzenie jest więc Boskie i domaga się pozytywnej odpowiedzi wezwanego. Podobnie jest z powołaniem katechety. Wybranie go przez Boga domaga się zaangażowania i odpowiedzialności za podjętą misję. Misja katechety była w Kościele zawsze związana ze szczególnym wybraniem. Na katechetę należy zatem patrzeć w aspekcie powołania. Dlatego niezmiernie ważne jest uświadomienie sobie przez każdego katechizującego, przez Kogo i w jakim celu został wezwany³³.

Należy podkreślić, że posługiwanie katechetyczne, rozumiane jako wypełnianie podjętego wezwania, nie jest jedynie wykonywaniem zawodu, ale jest powołaniem. Podejmowanie pracy jest bowiem w pewnym sensie związane z zarabianiem „na życie”, jest dla człowieka życiową koniecznością, a nawet swego rodzaju obowiązkiem dojrzałej i odpowiedzialnej jednostki ludzkiej. Od takich egzystencjalnych konieczności wolne jest zasadniczo zjawisko powołania, cechującego się poświęceniem dla szczęścia drugiego człowieka³⁴.

O. B. S. Zima widzi owo powołanie jako swoisty „znak”. Stwierdza on, że „powołanie katechety jest dla ludzi niewątpliwie «znakiem». Tak nas też chcą widzieć i traktować dzieci i młodzież; ci wszyscy, których katechizujemy. Mamy być znakiem szczególnej – z racji pełnionego posłannictwa – bliskości Boga i Bożych spraw”³⁵. Cytowany wyżej autor uważa też, że „katechizowanie jest (...) pełnieniem mandatu powołania profetycznego; powołania zleconego przez Chrystusa: „Idźcie na cały świat i nauczajcie...”³⁶.

Realizowanie przez katechetę jego powołania jest więc rozumiane jako spełnianie misji Chrystusa i Kościoła, gdyż nie przedstawia on swego osobistego poglądu, ale naukę Kościoła, ma głosić to, co Bóg chce przez niego powiedzieć i zdziałać. Dlatego posługiwanie katechetyczne wymaga odpowiedniego potwierdzenia ze strony właściwej władzy kościelnej (misja kanoniczna). W takim rozumieniu katecheta

jest posłany, aby wypełniał tę misję, „którą Chrystus zlecił jemu w sposób szczególny przez to, że właśnie jego wybrał spośród wielu, obdarzył zaufaniem, wycisnął na jego duszy charyzmat kapłaństwa – jego predysponował”³⁷. Autor przytoczonej wyżej wypowiedzi ma na myśli katechetę ze święceniami, czyli kapłana. Zdaniem ks. M. Bartosa taki lub podobny apel powinien dotyczyć także katechetów świeckich, sióstr czy braci zakonnych. Aby dobrze katechizować niekoniecznym jest posiadanie charyzmatu kapłaństwa służebnego³⁸.

Świadomość katechety, że jest on **p o s ł a n y** przez Chrystusa, umożliwia mu lepsze wypełnianie zadań, jakie są przed nim postawione i które realizuje w czasie spotkań katechetycznych. Z jego misją „posłańca” wiąże się ściśle zagadnienie doboru treści katechezy. Zgodnie z naturą swego Bożego posłannictwa katecheta musi kierować się zawsze i wszędzie dwiema ogólnymi zasadami, mianowicie zasadą wierności wobec Boga i wierności wobec człowieka. Obowiązuje go wierność Bogu, gdyż to On go wybiera i posyła, a posłaniec-katecheta nie występuje we własnym imieniu, ale w imieniu posyłającego Boga. Wierność wobec człowieka, ku któremu katecheta jest posłany, zobowiązuje go do głoszenia zbawczego orędzia w sposób autentyczny, bez zniekształcania go czy pomniejszania³⁹.

W tym względzie ważną sprawą jest posiadanie przez katechetę umiejętności usuwania się na drugi plan, poza posłannictwo Boże, które głosi, aby mogła w pełni ujawnić się Jego wspańiałość i moc⁴⁰. Bowiem to Duch Święty działa w sercach katechumenów i ingeruje w ich życie. Katecheta posiadający świadomość swego posłannictwa nie może zapomnieć o tym, że jest tylko jakby „narzędziem w rękę Boga” albo – innymi słowy – pośrednikiem „między Podmiotem objawiającym, czyli Bogiem, i podmiotem przyjmującym słowo Boże jako dar Objawienia, czyli człowiekiem. (...) Jest zatem rzeczą właściwą i uzasadnioną mówić o potrzebie dialogu zbawczego, szczególnie do czasu, kiedy katechumen osiągnie względną dojrzałość duchową, odpowiedzialną samodzielność i elementarne wdrożenie do zaangażowanego dialogu zbawczego”⁴¹.

Kolejną religijną cechą osobowości katechety jest dawanie **ś w i a d e c t w a - c h r z e ś c i j a ń s k i e g o**. Świadektwo to w pierwszym rzędzie powinno być widoczne na płaszczyźnie wiary. Podstawowym celem katechezy jest bowiem służba dla wiary, doprowadzenie katechizowanego do pełnego przyłgnięcia do Boga, rozwijania u niego cnoty wiary, którą otrzymał na chrzcie św., poprzez ciągłe wzywanie go do osobistych decyzji. W takim ujęciu jawi się nam katecheta jako świadek wiary, czyli ten, który jest punktem oparcia dla wiary katechumenów. Jego świadektwo staje się szczególnie ważne w budzeniu i rozwijaniu ich wiary. Także ich życie religijne zaczyna się rozwijać w oparciu o przykład czerpany z jego postawy⁴².

Na konieczność dawania świadectwa chrześcijańskiego zwraca uwagę zarówno *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, jak również adhortacja apostolska Jana Pawła II *Catechesi tradendae*. Powyższe dokumenty mówią, że katecheza domaga się świadectwa wiary zarówno od całych wspólnot kościelnych, jak i osób katechizujących⁴³. Świadektwo to winno być potwierdzane życiem według wymagań wiary. Dlatego katecheta ma być człowiekiem, który spotkawszy Chrystusa daje Mu świadektwo w różnych sytuacjach życiowych oraz ocenia te sytuacje w świetle wiary. Przepo-

wiada bowiem nie tylko słowem, ale całym swoim życiem. Nie może więc on być tylko uczonym i nauczycielem, ale mężem Bożym, który tak żyje, jak naucza. Katechumeni, a szczególnie ci młodszy, pragną przede wszystkim dobrego przykładu ze strony katechety. Dzieci chcą widzieć w nim Chrystusa i stale potrzebują modelu porównawczego, do którego mogłyby się odwoływać⁴⁴.

Adhortacja apostolska papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* stwierdza, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli to dlatego, że są świadkami”⁴⁵. Tak samo osoby katechizowane lepiej przyjmują głoszone przez katechetę prawdy, gdy on swoim życiem potwierdza głoszoną naukę. Dlatego każda katecheza, choćby najstaranniej przygotowana, nie odniesie zamierzonego skutku, gdy nie będzie popierana osobistym przykładem tego, kto ją prowadzi. Dawanie dobrego przykładu nie może dotyczyć tylko miejsca i czasu, w którym się ona odbywa. Należy pamiętać, że oddziaływanie katechetyczne na wychowanków dokonuje się w każdej sytuacji życia⁴⁶.

Dyrektorium Katechetyczne wymaga od katechetów ukształtowania w swojej osobowości wielu różnych cech religijnych. Szczególny akcent kładzie dokument na: prowadzenie intensywnego życia duchowego i sakramentalnego, umiłowanie modlitwy, docenianie głębokiego sensu orędzia chrześcijańskiego⁴⁷. Rozwijanie tych wartości pomaga w dawaniu świadectwa swoim życiem tym, do których idą oni z Bożym orędziem. Wspólnota chrześcijańska i Urząd Nauczycielski Kościoła pomagają się zatem od nauczycieli wiary głębokiego życia w zjednoczeniu z Bogiem.

Postulat życia w łączności z Bogiem wynika z wcześniej przedstawionej cechy, jaką jest dawanie świadectwa. Katechumeni chcą potwierdzenia w życiu swojego katechety tego, że on naprawdę żyje Chrystusem. Aby katecheta mógł wypełniać swoje posłannictwo zgodnie z wolą Bożą, powinien swoją więź z Bogiem stale pogłębiać i rozwijać⁴⁸. Wiadomą jest sprawą, że nie jest on kimś doskonałym, ale również sam się doskonali, potrzebuje nieustannej pracy wewnętrznej, pogłębiania życia duchowego i realizacji ewangelicznego nakazu nawracania się. Głębokie zjednoczenie katechety z Chrystusem przez modlitwę i sakramenty pozwala mu czerpać z tego spotkania moc i siłę do owocnego katechizowania. Ponadto jego postawa stałego zjednoczenia z Chrystusem wpływa korzystnie na wytworzenie się religijnej atmosfery w czasie poszczególnych spotkań katechetycznych, która udziela się jej uczestnikom. Skuteczne posługiwanie katechetyczne wymaga odpowiedniego życia duchowego katechety, to znaczy wewnętrznej dyspozycji do modlitwy, medytacji czy sakramentalnego kontaktu z Chrystusem. Słusznie więc można w takim wypadku mówić o specyficznej duchowości katechety⁴⁹.

Innym niezbędnym przymiotem w pracy katechety jest wypracowanie sobie autorytetu, a szczególnie autorytetu moralnego. Autorytet ów przejawia się zwłaszcza w poszanowaniu godności drugiego człowieka, w przestrzeganiu zasad sprawiedliwości, w umacnianiu więzi między ludźmi. Taka postawa sprawia, że katecheci „stają się rzeczywistymi uczestnikami grup ludzkich, a ich autorytet zasadza się na uznaniu ich kompetencji w dziele budowania dobra wspólnego i jego obrony oraz na uznaniu dla ich sposobu traktowania posiadanego stanowiska społecznego – nie jako tytułu do okazywania innym swej przewagi, lecz jako ważnego uprawnienia umożliwiającego pełnienie owocnej w dobro służby społecznej”⁵⁰.

Należy dodać, że w kształtowaniu autorytetu pomagają doskonalenie w sobie wszystkich przymiotów, o których już wspominaliśmy wcześniej. Ten może mieć uznanie wśród katechumenów, kto umie świadczyć wiarygodnie o swej przynależności do Chrystusa, kto daje dobry przykład, prowadzi pogłębione życie religijne, jest autentyczny. W oczach młodzieży, która uczestniczy w katechizacji, szczególnie w okresie dojrzewania, autorytety doznają obniżenia, ale nie ulega u nich zachwianiu prawdziwy autorytet. Nie przemawiają wówczas do nich argumenty rozumowe, tylko te, które są weryfikowane przez życie i których dostarczają im osoby cieszące się poważaniem i uznaniem. One to przyczyniają się do umocnienia przekonania młodzieży, że w ich życiu jest również miejsce na Boga⁵¹.

Trudno jest mówić o posiadaniu autorytetu moralnego przez katechetę, który jest zniewolony nałogiem nikotyny czy alkoholu. Jego oddziaływanie wychowawcze obniża się znacznie, a wiarygodność głoszonej nauki zmniejsza się wśród katechizowanych⁵². Zadaniem katechizujących jest formowanie religijne i moralne uczestników katechizacji.

3. Cechy społeczne

W dojrzałej osobowości katechety, nie może zabraknąć cech społecznych, które umożliwiają dobre współzycie w grupie społecznej, z którą się on spotyka i współpracuje. Warunkiem stawania się dobrym katechetą jest nieustanne staranie się o to, by być dobrym człowiekiem. Dlatego zostaną omówione cechy społeczne, do których zaliczamy m. in.: sprawiedliwość, cierpliwość, optymizm, ofiarność, zmysł wspólnoty, życzliwość i serdeczność.

Przez **s p r a w i e d l i w e** traktowanie katechumenów zapewnia on sobie ich poważanie i szacunek. Sprawiedliwość stanowi tajemnicę całokształtu jego pracy katechetycznej. Negatywnie odbierana jest przez młodych uczestników katechizacji postawa pewnej niesprawiedliwości katechety, przejawiająca się m.in. w faworyzowaniu niektórych osób podczas spotkań katechetycznych⁵³. Młodzież i dzieci, chcą w nim widzieć prawdziwego wychowawcę i nauczyciela, który ucząc o Bogu Ojcu Miłosiernym i Sprawiedliwym sam postępuje sprawiedliwie. Taka bowiem postawa zapewnia mu nawiązanie najbardziej sprzyjających stosunków z uczniami. Potwierdzają to badania ankietowe, którą przeprowadził H. Chyster wśród dziewcząt niższych klas szkoły średniej we Francji. Respondentki podkreślają, że sprawiedliwość jest «niezbędnym przymiotem wychowawczym»⁵⁴.

W pracy katechetycznej nie może zabraknąć także **c i e r p l i w o ś c i**. Nie chodzi tu tylko o powierzchowne rozumienie cierpliwości, jako cechy widocznej tylko na zewnątrz, ale o wypracowanie cnoty cierpliwości. Posiadanie jej przez katechetę, a także włożona praca nad jej pogłębianiem, pozwala mu uświadomić, że katechizacja jest procesem długotrwałym, a efektywnych sukcesów natychmiast nie można

się spodziewać. Ona również mobilizuje katechetę do spokojnego patrzenia w przyszłość i nie zniechęcania się w czasie niepowodzeń, trudności czy kryzysów⁵⁵.

Ważność posiadania jej występuje jeszcze wyraźniej w przypadku katechezy specjalnej, np. katechezy dzieci specjalnej troski czy niewidomych. Przy tego rodzaju katechumenach staje on często wobec alternatywy: albo poddać się i zrezygnować z wysiłku, albo też szukać pomocy we wierze, która uzupełnia ludzką słabość⁵⁶.

Z postawą cierpliwości w sposób naturalny wiąże się postawa **o p t y m i z m u**, czyli zaufania. Nie chodzi o zwykły, ludzki optymizm, ale taki, który wypływa z motywów nadprzyrodzonych, z wiary chrześcijańskiej, ponieważ chrześcijaństwo jest religią nadziei, a gdzie jest nadzieja, tam również jest miejsce na chrześcijański optymizm. Polega on na przekonaniu, że jeśli dobrze i do końca wykona się to, do czego jest się zobowiązanym, to Bóg dopełni resztę⁵⁷. Katecheta nie tylko swoje życie i postępowanie ma opierać na zasadach chrześcijańskiego optymizmu, ale również wszczepiać go w katechizowanych. Czynić to powinien z większą troską szczególnie w okresie wypełnionym goryczą pesymizmu i rozpacz, w czasach, gdy coraz częstszy jest lęk przed nicością kosmiczną (koniec świata), fizyczną (śmierć) i etyczną (zło). Powyższe lęki należy przezwyciężać przez pobudzanie katechumenów do nadziei i ufności Chrystusowi, który w dniu zmartwychwstania powiedział: „Nie bójcie się!” (Mt 28,10)⁵⁸.

Inną cechą społeczną charakterystyczną dla osobowości katechety jest **o f i a r n o ś ć**. Owocność jego pracy katechetycznej jest uzależniona od tego, czy jest ona wykonywana z ofiarnością. Bp L. Kaczmarek zauważa, że życie katechety nauczającego i wychowującego nie może być wolne od wysiłku i pokonywania przeszkód. Dlatego stwierdza: „im więcej człowiek wysila się, im więcej zwycięża w sobie, im więcej umie pokonywać trudności, jakie stają na drodze życia, tym staje się on wartościowszy”⁵⁹. Ofiarność katechety, połączona z poświęceniem, pozwalają mu niejednokrotnie pokonywać swoje złe skłonności i grzechy, aby w życiu chrześcijańskim osiągnąć postęp, a katechizowanym móc przez to służyć dobrym przykładem.

Wszystkie zabiegi katechetyczne powinny nie tylko zmierzać do przekazywania uczestnikom katechezy określonego zasobu wiedzy religijnej, ale również ułatwiać rozwiązywanie problemów w świetle Chrystusowej Ewangelii. Dlatego powinnością katechety jest towarzyszenie katechumenom w ich zmieniającej się sytuacji życiowej, stawanie się otwartym na ich problemy i okazywanie im zrozumienia w ich troskach. Ważnym etapem tak pojętej otwartości jest rozpoznanie sytuacji grupy katechetycznej, nie tylko w sposób teoretyczny i ogólny. Konieczne jest zauważenie tego, w jaki sposób poszczególni katechumeni odnoszą się do konkretnych wydarzeń, w których uczestniczą albo które spotykają. Tego rodzaju rozpoznanie pozwala katechecie dostrzec potrzeby poszczególnych jednostek lub całych grup katechetycznych, a następnie pomóc im w rozwiązywaniu pojawiających się trudności. Katecheta otwarty na katechizowanych będzie mógł łatwiej zaradzić nurtującym ich problemom⁶⁰.

Wśród wielu cech społecznych ważną rolę w dojrzałej osobowości katechety pełni **p o c z u c i e w s p ó ł n o t y**. Na ten przymiot charakteryzujący społeczną postawę katechety zwrócił uwagę bp L. Kaczmarek w cyklu artykułów pt. „Postawy życiowe katechety”⁶¹. Autor podkreśla najpierw, że każdy człowiek jest istotą społeczną, a więc także wszyscy chrześcijanie winni czuć się odpowiedzialni za całą

cywilizację ludzką. Powyższa teza odnosi się również do osób katechizujących, bo „cóż jest wart katecheta, jeśli by nie miał w sobie «ducha wspólnoty», zmysłu społecznego działania, jeśli by był typem aspołecznym, mizantropem, zamkniętym w sobie schizotypikiem?”⁶². „Katechizacja jest zawsze sprawą zespołu, wyraża więź między ludźmi, posiada w sobie element społeczny i uspołeczniający. (...) Katecheta powinien przeżywać ducha wspólnoty, bo istotnie z powierzonymi sobie dziećmi czy młodzieżą tworzy pewnego rodzaju wspólnotę, społeczność, więź, rodzinę”⁶³. Wspólnotowość jest jednym z naczelných akcentów chrześcijaństwa, dlatego nie powinien on o niej zapominać w czasie swojej pracy katechetycznej i ewangelizacyjnej. Ducha wspólnoty ma rozwijać i pogłębiać na katechezie, ponieważ z uczniami tworzy nie tylko zwykłą wspólnotę, ale rodzinę dzieci Bożych. Jest to zadanie tym bardziej zobowiązujące, że katechizacja jest dziełem wspólnoty kościelnej i nosi w sobie charakter zarówno społeczny, jak i wspólnotowy.

Życzliwość i serdeczność we wszelkich stosunkach interpersonalnych ułatwia wzajemne zrozumienie i przyczynia się do traktowania innych w poczuciu miłości i odpowiedzialności. Katecheta, który chce doprowadzić katechizowanych do wiary dojrzałej musi się do nich odnosić z życzliwością i w sposób serdeczny, aby ich nie zniechęcić w trudzie i podejmowanym wysiłku. Również w oczach katechizowanych tymi cechami winien się on odznaczać, aby być przez młodzież lubianym i nawiązywać z nią przyjacielskie kontakty. Takie jest zdanie respondentów wypowiadających się we wspomnianej już wcześniej ankiecie H. Chytera⁶⁴.

Podsumowując należy stwierdzić, że osobowość katechety jest problemem ważnym w oddziaływaniu katechetycznym. Jest jednak problemem złożonym i ciągle otwartym dla ubogacania świadomości katechetów.

Zarysowane cechy osobowości świadczą dobitnie o potrzebie kształtowania ich przez głosicieli Chrystusa, by orędzie zbawienia rozszerzało się skutecznie po całym świecie.

Przypisy

- ¹ OIK 71.
- ² W. Okoń, Słownik pedagogiczny, Warszawa 1981, s. 215
- ³ Cyt. za H. Łuczak, Rola katechety w przekazie słowa, *Katecheta* 26(1982), s. 21.
- ⁴ H. Wistuba, Idźcie i nauczajcie..., *Katecheta* 35(1991), s. 85.
- ⁵ J. Szpet, Katecheta – świadkiem i przyjacielem. (Charakterystyka osobowości), *Katecheta* 30(1986), s. 15.
- ⁶ Por. Z prac Instytutu Katechetycznego i Homiletycznego w Monachium, *Katecheta* 16(1972), s. 43.
- ⁷ Por. *Katecheta* lat siedemdziesiątych, *Katecheta* 15(1971), s.130.
- ⁸ Por. Zmiana programów katechetycznych w Belgii, *Katecheta* 15(1971), s.174.
- ⁹ W. Okoń, Proces nauczania, Warszawa 1954.
- ¹⁰ Por. J. Baniak, Katecheta widziany oczyma młodzieży katechizowanej, *Katecheta* 4(1995), s. 215; J. Pawliczek, Postulaty młodzieży dotyczące spotkań katechetycznych, *Katecheta* 20(1976), s. 159; K. Skibiński, Obraz katechety w oczach młodzieży maturalnej w świetle jej religijności, Kraków 1992, s. 94, Archiwum OO. Franciszkanów.
- ¹¹ J. Pawliczek, art. cyt., s. 159.

- ¹² Słownik psychologiczny, pod red. W. Szewczuka, Warszawa 1979, s. 105.
- ¹³ Por. A. Kotlarski, Nowy program katechizacji młodzieży, *Katecheta* 16(1972), s. 23.
- ¹⁴ P. Poręba, Katecheta a konflikty religijne młodzieży, *Katecheta* 9(1965), s. 173.
- ¹⁵ J. Pyrek, Wśród starań o katechezę bardziej skuteczną, *Katecheta* 28(1984), s. 59.
- ¹⁶ S. Padewski, Osobowość katechety, *Katecheta* 34(1990), s. 30.
- ¹⁷ Por. T. Śliwińska, Nigdy nie rezygnować. (Refleksje pedagoga), *Katecheta* 34(1990), s. 82.
- ¹⁸ Bp E. Materski wyróżnia kilka rodzajów poznania i szereguje je według następujących działów: a) obserwacje, wywiady, kontakty indywidualne; b) umiejętnie przeprowadzona katecheza; c) ankiety i kwestionariusze; d) kontakty z rodzicami i środowiskiem. Por. E. Materski, Refleksje nad „odczytywaniem” dzieci i młodzieży przez katechetów, *Katecheta* 17(1973), s. 50.
- ¹⁹ Tamże.
- ²⁰ J. Szpet, Spójrzeć indywidualnie na dziecko, *Katecheta* 30(1986), s.159–160.
- ²¹ Por. J. Szpet, *Katecheta – świadkiem...*, art. cyt., s. 19; J. Walczak, Grupa katechetyczna, *Katecheta* 9(1965), s.176.
- ²² S. Napierała, Wzajemne uczestnictwo w odpowiedzialności, *Katecheta* 30(1986), s.198; J. Baniak, art. cyt., s. 212; Cz. M. Sondej, Osobowość katechety i jej wpływ na życie katechizowanych, w: *Katecheza w szkole*, pod. red. M. Śnieżyńskiego, Kraków 1994, s. 9.
- ²³ Por. J. Walczak, art. cyt., s.176.
- ²⁴ B. Migdał, Miłość wychowawcza, *Katecheta* 16(1972), s.138.
- ²⁵ S. Napierała, art. cyt., s. 198.
- ²⁶ Por. *Zmiana programów...*, art. cyt., s. 174; M. Rzeszewski, *Katecheta – sługa słowa*, *Katecheta* 9(1965), s. 204.
- ²⁷ Por. B. Migdał, art. cyt., s.139–140.
- ²⁸ J. Kasztelan, *ABC katechety w szkole*, Kraków 1994, s.16.
- ²⁹ R. Murawski, *Katecheza dzieci z rodzin zlaicyzowanych (II)*, *Katecheta* 25(1981), s. 52.
- ³⁰ H. Wistuba, O większą skuteczność nauczania wiary św., *Katecheta* 15(1971), s. 219–220.
- ³¹ Por. W. Sobczyk, *Wychowanie do dialogu w katechizacji*, *Katecheta* 11(1967), s. 5–9; S. Napierała, art. cyt., s.196; M. Bartosa, *Moi katecheci*, *Katecheta* 28(1984), s.172.
- ³² Por. Łuczak, art. cyt., s. 26.
- ³³ Por. E. Majcher, *Osobowość katechety*, w: *Katecheza w szkole*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1992, s. 148–149.
- ³⁴ Por. H. Piszkański, *O powołaniu katechety*, *Katecheta* 22(1978), s. 61–62.
- ³⁵ B. S. Zima, *Rola profetyczna katechety*, *Katecheta* 30(1986), s. 22.
- ³⁶ Tamże, s. 21.
- ³⁷ S. Zima, *Zadania katechezy*, *Katecheta* 20(1976), s.127.
- ³⁸ Por. M. Bartos, *Charyzmat katechety*, *Katecheta* 21(1977), s. 72.
- ³⁹ Por. Z. Kowalski, *Zasady i kryteria doboru treści. Depozyt wiary w „Ogólnej Instrukcji Katechetycznej” (2)*, *Katecheta* 18(1974), s.193–194.
- ⁴⁰ Por. A. Witkowiak, *Wychowanie chrześcijanina*, *Katecheta* 12(1968), s. 260.
- ⁴¹ Z. Kowalski, *Charakterystyka Orędzia chrześcijańskiego. Depozyt wiary według „Ogólnej Instrukcji Katechetycznej” (I)*, *Katecheta* 18(1974), s. 148.
- ⁴² J. Szpet, *Katecheta – świadkiem...*, art. cyt., s.16–17.
- ⁴³ Por. OIK 35, 49; CT 24.
- ⁴⁴ *Rodzice o wychowaniu religijnym dzieci*, *Katecheta* 13(1969), s. 35.
- ⁴⁵ EN 21.
- ⁴⁶ K. Siemieński, *Styl i jakość życia katechety*, *Katecheta* 30(1986), s.155.

- ⁴⁷ Por. OIK 114.
- ⁴⁸ A. Witkowiak, art. cyt., s. 260.
- ⁴⁹ Por. H. Łuczak, art. cyt., s. 23–24; J. Pyrek, art. cyt., s. 57.
- ⁵⁰ J. Pyrek, art. cyt., s. 59; por. J. Baniak, art. cyt., s. 213.
- ⁵¹ Por. P. Poręba, art. cyt., s. 172–174.
- ⁵² J. Pyrek, art. cyt., s. 58; „Oby zniknął jak najprędzej ten osobliwy widok, gdy głosiciel wolności dzieci Bożych (...) tkwi w nałogu nikotynizmu, nie bacząc na skutki moralne i wychowawcze swego postępowania”; por. H. Pagiewski, Katecheta w walce z nałogiem palenia papierosów, *Katecheta* 15(1971), s. 114–118.
- ⁵³ Por. J. Śliwański, Osobowość współczesnego katechety w oczach katechizowanych, *Katecheta* 17(1973), s. 212.
- ⁵⁴ Por. Więż osobowa w wychowaniu, *Katecheta* 12(1968), s. 220.
- ⁵⁵ Por. L. Kaczmarek, Postawy życiowe katechety (duch cierpliwości), *Katecheta* 23(1979), s. 49–50.
- ⁵⁶ Por. M. Saudreau, Czy katecheza specjalna jest luksusem?, *Katecheta* 13(1969), s. 195.
- ⁵⁷ Por. K. Siemieński, Spojrzenie katechety z „lotu ptaka”, *Katecheta* 31(1987), s. 65.
- ⁵⁸ Por. L. Kaczmarek, Postawy życiowe katechety (duch optymizmu), *Katecheta* 23(1979), s. 3–5; T. Muraszko, Katecheta wobec afirmacji życia, *Katecheta* 13(1966), s. 105–106.
- ⁵⁹ Por. L. Kaczmarek, Postawy życiowe katechety (duch optymizmu), *Katecheta* 22(1978), s. 241 nn.
- ⁶⁰ Por. J. Stanisławski, Międzynarodowy Kongres Katechetyczny, *Katecheta* 16(1972), s. 38.
- ⁶¹ Cykl ten składa się z czterech artykułów zamieszczonych w następujących numerach „Katechety”: 22(1978), s. 193–194; 22(1978), s. 142–143; 23(1979), s. 3–5; 23(1979), s. 49–50.
- ⁶² L. Kaczmarek, Postawy życiowe katechety, *Katecheta* 22(1978), s. 193. Schizotypik – według typologii Kretschmera: człowiek oschły, trudno nawiązujący kontakty z innymi, drażliwy, zamknięty w sobie. Cyt. za: Słownik psychologiczny, dz. cyt., s. 310.
- ⁶³ Kaczmarek, Postawy życiowe katechety, art. cyt., s. 193.
- ⁶⁴ Por. Więż osobowa w wychowaniu, art. cyt., s. 220.



FRANCISZKANIZM

Cecylian Niezgoda OFMConv

TEOLOGIA ŚW. ANTONIEGO Z PADWY*

Św. Antoni Padewski, Doktor Ewangeliczny zwany świętym całego świata, ma obszerną literaturę hagiograficzną, popularną i naukową. Najwięcej zainteresowania budzi w krajach, w których żył i działał, a więc we Włoszech, Hiszpanii i Francji. W ostatnich dziesiątkach lat literatura antoniańska wzbogaciła się o nowe opracowania monograficzne, dzieła zbiorowe, a to głównie z powodu czterech okazji, jakimi były w roku 1895 700-lecie urodzin świętego, w roku 1931 ten sam jubileusz jego śmierci, 16.01.1946 ogłoszenie go przez papieża Piusa XII Doktorem Kościoła, w roku 1981 jubileusz 750-lecia śmierci. Jubileusze 700-lecia przyniosły przede wszystkim szereg nowych życiorysów św. Antoniego, również w Polsce, natomiast ogłoszenie go Doktorem Ewangelicznym dało sposobność do badań nad jego doktryną teologiczną i duchowością. W naszym kraju zaledwie zauważono zaliczenie świętego do grona doktorów Kościoła, jako że było to w dniach po zakończeniu II wojny światowej, a więc w okresie dla teologii polskiej wyjątkowo trudnym.

1. Święty Antoni jako teolog

Wiadomo, że święty Antoni cieszył się wielkim zainteresowaniem swoich hagiografów i wśród swoich czcicieli jako cudotwórca i jako kaznodzieja, natomiast mniej przywiązywano wagę do jego doktryny i do roli, jaką spełnił w tej dziedzinie. Dopiero w ostatnich dziesiątkach lat badacze zwrócili się do niego jako do teologa. Pojawiło się szereg opracowań analitycznych, w których rozpatrywano poszczególne aspekty jego nauki, a także powstały opracowania syntetyczne i systematyczne, w których usiłowano zebrać i przedstawić całość myśli teologicznej świętego. To teologiczne zainteresowanie wzrosło po ogłoszeniu go przez papieża Piusa XII Doktorem Kościoła. Ogłoszenie to spotkało się u niektórych, zwłaszcza mniej obeznanych z jego osobą i działalnością albo myślących o nim w sposób tradycyjny, z pewnym zdziwieniem. Tymczasem za świętym Antonim przemawiały poważne racje: jego praca nauczyciel-

ska, jako kaznodziei, jako profesora teologii, jego praca pisarska, biblijno-teologiczna, a także wpływ na doktrynę Kościoła, skoro jego dzieła były po wielokroć przepisywane, a potem drukowane. Jego imieniu przypisywano szereg dzieł innych autorów, od samego początku w liturgii czczono go jako Doktora Kościoła i wreszcie w sztuce kościelnej przedstawiano go od początku najczęściej z księgą – symbolem nauki. Ponadto św. Antoni odegrał zasadniczą rolę w powstaniu franciszkańskiej szkoły teologicznej. Znana jest bowiem niechęć, z jaką św. Franciszek z Asyżu odnosił się do nauki w swoim Zakonie. Obawiał się, że jego bracia przestaną być mniejsi z chwilą, gdy nabędą wykształcenia, które tak łatwo nadyma pychą i że gdy zajmą się studiowaniem, ztratą ducha modlitwy i pobożności. Niechęć Franciszka nie była tylko teoretyczna, lecz miała podstawy w doświadczeniu. Ale oto we wspólnocie jego braci znalazł się brat Antoni, wszechstronnie wykształcony, równocześnie pełen pokory, prostoty, zapału apostołskiego i ducha modlitwy. Antoni doświadczałnie przekonał Franciszka, że można jednocześnie być bratem mniejszym i człowiekiem uczonym. Dlatego ustąpił prośbom braci i zgodził się na otwarcie studium teologicznego, ustanawiając Antoniego pierwszym jego profesorem. Nasz historyk, o. Rafał Huber, tak ocenia to wydarzenie: *w roku 1222 święty Franciszek napisał swój słynny „List do św. Antoniego z Padwy” polecając mu odtąd nauczanie teologii, ale w taki sposób, aby nie zgasić ducha modlitwy i pobożności*. Chociaż dosłowny tekst listu już nie istnieje, jednak wszyscy autorzy zgadzają się z tym, że obecna jego redakcja oddaje istotę Franciszkowej myśli. Niebawem, po powodzeniach kaznodziejskich św. Antoniego zajaśniały jego zasługi jako nauczyciela. Wskazuje na to wielki krok w rozwoju Zakonu. Odtąd bracia nie mieli być jedynie prostymi braćmi laikami, zebrzącymi o pożywienie od drzwi do drzwi lub zarabiającymi nań pracą rąk, lecz także oświeconymi i wykształconymi kapłanami gotowymi na polecenie papieża i biskupów nauczać zgodnie z doktryną szkół zatwierdzonych przez matkę Kościół. Zmiana ta oznacza szybkie przesunięcie Zakonu od braci laików do braci kapłanów. Mniej niż 40 lat później bracia franciszkanie nie tylko uczęszczali na uniwersytety w Paryżu i Oksfordzie, ale zajmowali tam również katedry. Studenci i profesorowie umieli stworzyć wielką franciszkańską szkołę wiedzy, która dała światu takie światła nauk – filozofii i teologii – jak Aleksander z Hales, św. Bonawentura, bł. Jan Duns Szkot, Roger Bacon i inni. Nic dziwnego, że cały Zakon minorytów od początku aż dotąd zachował wdzięczną pamięć o Antonim z Padwy jako o tym, który nie tylko był pierwszym profesorem teologii w Zakonie, ale także jednym z inicjatorów szkoły franciszkańskiej i tym, który nadał owej szkole wyrazisty doping zgodny z charakterem założyciela Zakonu św. Franciszka z Asyżu.

2. Charakterystyka teologii św. Antoniego

Trafnie zauważył o. Lorenzo di Fonzo, że Antoni nie był teologiem profesjonalistą, ale tym, który solidną i dokładną teologią przesycił całe swe dzieło, wszystkie swe *sermones docti*. Tak więc do jego teologii trzeba stosować nieco inne kryteria

hermeneutyczne aniżeli do teologii ścisłej, zawsze z zachowaniem przekonania, że ma się do czynienia z dobrym dziełem teologicznym. W każdym badaniu historycznym rzeczą konieczną jest uwzględnienie obok tekstu doktryny także osoby autora. Nie wolno odrywać nauki od nauczyciela, choć wielu nierzadko ten błąd popełnia. To proste spostrzeżenie jest ważne w odniesieniu do św. Antoniego. Skoro bowiem nie jest on teologiem profesjonalistą, na wzór św. Tomasza z Akwinu czy św. Bonawentury, ale teologiem kerygmatykiem, pastoralistą i apologetą, to należy go inaczej interpretować niż tamtych, bardziej psychologicznie niż logicznie. Jest on bowiem daleki od szkolnych dyskusji, od *pro* i *contra* tezy, nie myśli o przedstawianiu swojej opinii w przypadku scholastycznej kontrowersji. Natomiast jest jakimś świadkiem tradycji patrystycznej i echem myśli teologicznej sobie współczesnej, a więc myśli wczesnego średniowiecza, co stanowi jego szczególną wartość. Tak więc każdy, kto zechce badać naukę Doktora Ewangelicznego, powinien najpierw zapoznać się z jego postacią, wyrobić sobie obraz jego osobowości, jak to uczynił o. Agostino Gemelli w swoim sławnym syntetycznym dziele „*Franciszkanizm*”. Zaznacza, że Antoni przyszedł do minorytów jako człowiek uformowany i wykształcony w szkole augustyńskiej, gdzie przez ponad 10 lat studiował kulturę religijną i naukową. Wśród braci świętego Franciszka był pierwszym, który w swą nieodpartą wymowę włożył głęboką wiedzę i połączył ją nadzwyczaj umiejętnie z popularną prostotą.

Z modlitewnej samotni przeszedł zdecydowanie do apostołstwa walczącego i szybko włączył się w przepowiadanie, nauczanie wiernych i w polemikę, mając do dyspozycji świetną znajomość Pisma Świętego, Ojców Kościoła, klasyków literatury i ówczesnej nauki przyrodniczej. Wyszedł z wielkiego centrum kultury arabskiej rodzinnej Portugalii, także z centrum studiów prawniczych w Italii, z krucjaty przeciw albigensom w Prowansji i z krucjaty o pokój w miastach włoskich, z doświadczenia kontemplacji i doświadczenia pokusy, która jest jakże energiczną nauczycielką. Antoni nauczył się tego, czego żadne księgi nie uczą – rozumienia tendencji swego wieku i sekretu docierania do sumień. Miał jasną myśl teologiczną wybiegającą w przyszłość, wymowę żarliwą, wyobraźnię artysty i świadomość wartości kultury. Nie był tylko świadkiem wielu tradycji teologicznych. W pewnej mierze wyprzedził on i zapoczątkował niektóre ruchy w szkole franciszkańskiej, zwłaszcza w dziedzinie chrystologii. Z Ewangelii i z Ojców Kościoła wziął cześć dla Serca Jezusowego i przekazał św. Bonawenturze, cześć dla Chrystusa jako Króla w dziele stworzenia i odkupienia przekazał bł. Janowi Dunsowi Szkotowi, cześć dla imienia Jezus w promienistym słońcu przekazał św. Bernardynowi ze Sieny, cześć dla Krwi Chrystusowej przekazał św. Jakubowi z Marchii.

3. Święty Antoni jako Doktor Mistyczny

Święty z Padwy głosił całą teologię; prawdy dogmatyczne jako podstawę, sakramentologię, zwłaszcza naukę o Sakramencie Pokuty, doktrynę moralną i ascetyczną,

w której był biegłym mistrzem i wprawnym szermierzem, a także teologię mistyczną. Wprawdzie jego imię nie zawsze figuruje w encyklopediach i podręcznikach życia wewnętrznego, ale jest on rzeczywistym mistrzem teologii mistycznej, na co niektórzy badacze zwrócili pilną uwagę. Fakt, że jego doktryna mistyczna, jak zresztą cała jego myśl teologiczna rozrzucona jest po wielu *sermones*, utrudnia jej scalenie i interpretację, jednak jest ona u niego o wiele jaśniejsza i prostsza aniżeli u innych mistyków średniowiecznych. Bardzo dobrze przedstawia wiele kwestii istotnych w życiu wewnętrznym, które później zostaną dokładniej i szerzej opracowane przez św. Bonawenturę, św. Tomasza z Akwinu, św. Teresę z Awilla, św. Jana od Krzyża i innych. Ogólnie mówiąc św. Antoni idzie po linii mistyki zachodniej: za Augustynem, Grzegorzem Wielkim, Bernardem, Ryszardem od św. Wiktora. Znamienne jest natomiast, że nie uwzględnia wcale Pseudo-Dionizego, który przecież tak przemożny wpływ wywiera na mistykę średniowiecza. Do tych starych mistrzów dodał swoje własne, nowe doświadczenia mistyczne. Jest on bowiem nie tylko pisarzem mistycznym, ale chyba przede wszystkim mistykiem i kontemplatykiem we własnym życiu. W doktrynie mistycznej jest nieco spekulatywny, ale o wiele mniej niż Augustyn, Ryszard od św. Wiktora czy Bonawentura, a jest bardziej praktyczny, czym upodabnia się do Grzegorza Wielkiego. W kontemplacji dawał miłości pierwszeństwo przed poznaniem. Wyraźnie opowiadał się za powszechnym powołaniem do życia mistycznego, wymagał jako koniecznego warunku do kontemplacji solidnej ascezy, wszakże okazywał w niej umiar, obierając drogę pośrednią między surowym ascetyzmem a mistycyzującym pietyzmem. Wśród cnót koniecznych do życia mistycznego na pierwszym miejscu stawiał cnoty typowo franciszkańskie: ubóstwo i pokorę, czystość i umartwienie. Jest pierwszym z autorów mistycznych, na długo przed św. Janem od Krzyża, który mówi o biernym oczyszczeniu duszy, czyli o nocy mistycznej. Mistyka św. Antoniego jest wybitnie chrystocentryczna, ze szczególnym podkreśleniem człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Stąd nic dziwnego, że tradycja kultowa jego czcicieli przedstawiała go i przedstawia do dzisiaj w mistycznym dialogu z Dzieciątkiem Jezus.

4. Święty Antoni jako teolog maryjny

O. Gaetano Stano tak syntetyzuje myśl maryjną Doktora Ewangelicznego: *sześć kazań na uroczystości Matki Bożej stanowi małą kompletną teologię maryjną, pełną ciepła i życia, całą przenikniętą duchem mistycznym*. Antoni obszernie ilustruje w nich misję, godność, cnoty i przywileje Maryi, zachowując ścisłość teologiczną i genialność pojęć i obrazów. Jest w tym względzie najlepszym świadkiem tradycji, pomiędzy świętym Bernardem a św. Bonawenturą. Wśród też szczegółowych na pierwszy plan wysuwa dziewictwo Maryi, Jej najwyższą czystość i świętość. Wyraźnie uczy o Jej cielesnym wniebowzięciu, dlatego papież Pius XII uwzględnił go w bulli dogmatycznej „*Munificentissimus Deus*”, cytując jego świadectwo w szeregu czternastu Ojców i Doktorów Kościoła. Interpretacja myśli św. Antoniego odnośnie do Niepokalanego Poczęcia Maryi

jest sporna. Nie twierdzi on wyraźnie o tym przywileju, ale zapewne i nie przeczy, odcinając się w tym od stanowiska św. Bernarda i mistrza Piotra Lombarda. Dzięki takim jego wyrażeniom, które starają się implikować wiarę w Niepokalane Poczęcie Maryi, Antoni może być uważany za tłumacza i przewodnika ówczesnego zmysłu wiary ludu chrześcijańskiego, który później znalazł swe teologiczne potwierdzenie w doktrynie bł. Jana Dunsza Szkota na przełomie XIII i XIV stulecia. Także pośrednictwo Maryi zajmuje poczesne miejsce w mariologii Świętego z Padwy. Jest rzeczą znaną, że święty Antoni stosunkowo dużo miejsca poświęca w swych *sermones* Matce Bożej, a jego *sermones* maryjne są najbardziej ze wszystkich teologiczne. Przede wszystkim w zbiorze „*Sermones Festivi*” zamieścił cztery kilkuczęściowe kazania na poszczególne uroczystości: na Narodzenie NMP, na Zwiastowanie, na Oczyszczenie i na Wniebowzięcie. Oprócz tego Matce Bożej poświęca *Sermo* na III Niedzielę Wielkiego Postu, na Oczyszczenie NMP i na Zwiastowanie. Ponadto w szeregu innych *sermones* są dłuższe lub krótsze teksty dotyczące Maryi, zwłaszcza na I Niedzielę po Bożym Narodzeniu, na Wielkanoc, na III, V i XX Niedzielę po Zielonych Świątach, na IV Niedzielę Adwentu, na Boże Narodzenie, na św. Jana Ewangelistę, na Obrzezanie Pańskie, na Objawienie Pańskie. W swoich kazaniach św. Antoni przebiegł całe szerokie pole maryjne. Nie ma wydarzenia w życiu Maryi, któremu nie poświęciłby jakiejś stronicy, nie ma tajemnicy, której by nie dostrzegł, której by nie studiował i nie wyjaśniał swoim słuchaczom, nie ma kwestii kultu maryjnego, której by nie poruszył choćby w krótkiej syntezie, by podkreślić pobożność maryjną u wiernych i jeszcze bardziej pogłębić ich kult dla Maryi. Ze względu na to że teologia maryjna u świętego Antoniego w stosunku do innych działów teologii jest szeroko potraktowana, jak również ze względu na problem Niepokalanego Poczęcia w ubogiej na ogół bibliografii teologicznej antoniańskiej, myśl mariologiczna zyskała najwięcej zainteresowania i zajmuje pierwsze miejsce. W opracowaniach mariologii Doktora Ewangelicznego na pierwszy plan wysuwa się Boże Macierzyństwo Maryi, z którego wyprowadza się całą Jej godność i wszystkie przywileje. Analizuje się przygotowanie Jej przez Boga na godne mieszkanie Syna Bożego oraz maluje Jej sylwetkę moralną, zdobną sześciorami przymiotami: wstydlivością, roztropnością, czystością, stałością, pokorą i posłuszeństwem. Wielkość Maryi jako Matki Bożej nie zaciemnia Jej szczególnej misji jako Pośredniczki. Misja Bożego Macierzyństwa i misja Pośredniczki jest misją wybitnie królewską. Królowa – to ulubiony tytuł Maryi w ustach św. Antoniego. Lorenzo di Fonzo zauważa, że święty ma swój porządek mariologiczny i swoją wizję maryjną, według 12. rozdziału Apokalipsy. Maryja dla Antoniego to nade wszystko *Gloriosa Domina*, Wniebowzięta z ciałem i duszą. Cały porządek mariologiczny, odwieczne przeznaczenie, przygotowanie, Boże Macierzyństwo jako akt centralny, misja Pośredniczki, wszystko to prowadzi do Wniebowzięcia. I tak droga Maryi wiedzie od pierwszego uświęcenia do ostatecznego chwalebego uwielbienia we Wniebowzięciu, Jej wyjście od Boga wypełnia się w Jej powrocie do Boga.

Przypisy

* Wykład inauguracyjny wygłoszony na rozpoczęcie roku akademickiego w WSD OO. Franciszkanów w Krakowie 21 października 1995 r.

ŚW. ANTONI PADEWSKI – WSPÓŁTWÓRCĄ „KAZANIA FRANCISZKAŃSKIEGO XIII WIEKU” I KAZNODZIEJĄ W DUCHU „NOWEJ EWANGELIZACJI”

Franciszkański zakonnik średniowiecza, św. Antoni Padewski, od wieków już nie należy wyłącznie do franciszkanów, lecz do całego Kościoła i świata poprzez kanonizację (w niecały rok po swojej śmierci!), poprzez ogłoszenie go doktorem Kościoła (dopiero w roku 1946!), wreszcie poprzez „owoce” dla całego Kościoła, jeśli z jego 800–letniej rocznicy narodzin nastąpi wzrost modlitwy, „sięganie po coraz wyższe i szlachetniejsze cele na drodze wiary i świętości”, chęć „poznawania jego duchowej drogi”, chęć „zglobiania jego cnoty” oraz chęć „wysłuchiwania się w orędzie, jakim promieniuje jego życie”.¹

Ojciec franciszkańskiego zakonu, św. Franciszek z Asyżu, brata Antoniego nazywał swoim „biskupem”² i polecił mu „wykładać świętą teologię braciom” w zakonie, papież Grzegorz IX³ – po wysłuchaniu kazania br. Antoniego – nazwał go „Arką Testamentu”, papież Pius XII⁴ – w liście ogłaszającym go „doktorem Kościoła powszechnego” – na równi stawiał „doktrynę” Antoniego z „przepowiadaniem Słowa Bożego”; zaś Jan Paweł II⁵ – nazywał go głosicielem „Ewangelii sine glossa”, dostarczającym ludziom „wskazówek i bodźców” do takiego postępowania, „jakiego wymaga się nowa ewangelizacja”. Wreszcie kard. P. Poupard⁶ wliczając wprost św. Franciszka z Asyżu (i wiele innych świętych Kościoła katolickiego) do grona osób, które mają „duchowy wkład w budowanie Europy”⁷, pośrednio poparł treść i znaczenie Franciszkańskiego: „moim biskupem”⁸ (o Antonim), a w ten sposób i Antoniego z Padwy zaliczył do grona mających w/w „wkład” w budowę Europy.

Zdaje się nie dziwić przypomnienie kilku zasług św. Antoniego, szczególnie w dziele współtworzenia (teoretycznie i praktycznie!) „kazania franciszkańskiego XIII wieku”⁹, z okazji 800–lecia jego narodzin. Podam je w brzmieniu źródeł

XIII-wiecznych (być może budzących u czytelnika zdziwienie, dlaczego?) oraz wg opracowań XX-wiecznych w następujących punktach:

- biogram św. Antoniego z Padwy (1195 – 1231); biogram jedynie choćby z tego względu, iż z Antoniego życiorysu znamy tylko – jako pewne – trzy daty: wstąpienie do zakonu franciszkańskiego (1220), udział w kapitule w Porcjunkuli (1230), wreszcie data śmierci (13.06.1231);

- nowa jakość kazania, zasięg terytorialny przepowiadania Antoniego oraz jego ocena w oczach współczesnych mu ludzi: wczesnego środowiska franciszkańskiego oraz Stolicy Apostolskiej;

- św. Antoniego wkład w to, co zwie się: „kazaniem franciszkańskim XIII wieku”;

- w formie podsumowania: Antoni Padewski – wg Jana Pawła II – kaznodzieja w duchu „nowej ewangelizacji”.

1. W języku polskim dostępnych jest kilka biogramów¹⁰ św. Antoniego Padewskiego, których autorzy wykazują duży stopień kompetencji. W tym wypadku jest on bardzo potrzebny, skoro „tylko trzy daty z życia św. Antoniego są pewne: rok wstąpienia do braci mniejszych – 1220, obecność na kapitule generalnej w Asyżu – Porcjunkuli – 1230, oraz data śmierci – 13 czerwca 1231 roku”¹¹. Najobszerniejszy biogram, o. C. Niezgody, oparty jest w zasadzie na łacińskim, krytycznym opracowaniu, dokonany przez padewskich franciszkanów, zamieszczony w dziele: S. Antoni Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici, „Sermones dominicales et festivi” ad fidem codicum recogniti curantibus Beniamino Costa, Leonardo Frasson, Joanne Luisetto, coadiuvante Paulo Marangon¹², poszerzonym i uzupełnionym w tym, co w/w autorzy zawarli w sposób skondensowany w części: „De vita” (s. Antonii) chronologicie spectata”, czyli „O życiu (św. Antoniego) chronologicznie postrzegany”.

Oczywiście, że nie będę się zajmować dokładnie całością życia Antoniego. Ograniczę się jedynie do podania tutaj kilku danych – przypuszczalnych faktów z życia Świętego – w oparciu o „De vita” – z okresu przedfranciszkańskiego, a cokolwiek więcej natomiast od momentu kiedy Ferdynand Buglioni (brat Antoni) zdecydował się na przejście od kanoników regularnych do franciszkanów, co działo się jeszcze za życia św. Franciszka z Asyżu.

Oto niektóre fakty z życia Antoniego:

- 1188/1195 – rok narodzin Ferdynanda Buglioni w Lizbonie.

- Po skończonym „15 roku życia” Ferdynand Buglioni podjął życie zakonne u kanoników regularnych w ich klasztorze w Lizbonie, a następnie w Coimbrze odbył studia teologiczne i przyjął święcenia kapłańskie.¹³ W klasztorze tym, Św. Krzyża, dotarła doń sława świętości pięciu misjonarzy i męczenników franciszkańskich: Bernarda, Piotra, Akkurzego, Adjutusa i Ottona, zamęczonych przez mahometan w Maroko w r. 1220 za głoszenie Chrystusa.

- W tym samym roku (1220) Ferdynand Buglioni wstąpił do zakonu franciszkańskiego, gdzie zmieniono mu imię na Antoni i wkrótce – po teologicznym i zakonnym przygotowaniu u kanoników regularnych w Coimbrze¹⁴ – został kaznodzieją w zakonie franciszkańskim.

- Lata 1221–1231 upływają Antoniemu na przepowiadaniu słowa Bożego, nauczaniu braci w zakonie i kierowaniu nimi (kustosz, prowincjał) oraz na pisaniu „Sermones dominicales” i „Sermones festivos”.

Z tego, 10-letniego, okresu pracy Antoniego – jak się zdaje – należy wyróżnić następujące momenty i okresy:

+ fakt święceń kapłańskich braci w Forli (prawdopodobnie jesienią roku 1221¹⁵), gdzie w czasie kazania Antoni „zabłysnął” wiedzą biblijno-teologiczną i przygotowaniem do pracy kaznodziejskiej do tego stopnia, iż przełożeni zlecili mu obowiązek przepowiadania Ewangelii i styl życia kaznodziei wędrownego¹⁶;

+ prawdopodobnie ten również fakt i przepowiadanie zadecydowały, iż sam zakonodawca, św. Franciszek z Asyżu, pismem: „Bratu Antoniemu, mojemu biskupowi, brat Franciszek pozdrowienie! Jest moim życzeniem, abyś wykladał świętą teologię braciom, byle tylko podczas tego studium nie gasili sami w sobie ducha świętej modlitwy i pobożności, jak mówi Reguła. Żegnaj!”¹⁷ – zlecił Antoniemu nauczanie braci teologii w latach 1223–1224 w Bolonii¹⁸;

+ w latach 1225–1227 Antoni zdaje się przepowiadać Ewangelię i pełnić obowiązki kustosza w południowej Francji¹⁹;

+ prawdopodobnie dopiero śmierć św. Franciszka z Asyżu (3.10.1226) staje się przyczyną udziału Antoniego w kapitule braci w Asyżu „wiosną 1227” roku i momentem zmiany środowiska pracy pośród braci i świeckich wiernych: Antoni zostaje prowincjałem braci w północnej Italii, odwiedzając klasztory i głosząc Ewangelię braciom i miastom, m.in. w Bolonii, Mediolanie, Genui i Padwie²⁰. W tym też czasie (1227–1230), czasie maksymalnie wytężonej pracy kapłańskiej i przełożeńskiej, warto podkreślić wysiłek Antoniego nad redakcją „Sermones dominicales” oraz fakt przepowiadania wobec papieża Grzegorza IX, który (po zakończeniu kazania Antoniego) nazwał go „Arką Testamentu”²¹;

+ w latach 1230–1231 zaznacza się spadek działalności Antoniego: nasilająca się choroba stanowi hamulec. W Padwie Antoni podejmuje się – na propozycję kardynała – biskupa Ostii – pisania i redagowania „Sermones festivos”. Podejmuje również (wiosną 1230 roku) intensywną pracę wielkopostną (kazania i spowiadanie), która – być może – przyczyniła się do szybszego zakończenia jego życia: 13.06.1231 r. A już w roku następnym (30.05.1232 r.) w Spoleto papież Grzegorz IX ogłosił Antoniego świętym Kościoła katolickiego.²²

Z wyżej podanego, przypuszczalnego biogramu św. Antoniego można wysnuć kilka wniosków: pierwszy to ten, iż dynamizm osobowości i moc wiary własnej, rodzącej się ze zgłębiania, a nawet mistyki ewangelicznej, zdają się być u podłoża zmiany życia i przejścia Antoniego od kanoników regularnych do dynamicznie rozwijających się za czasów Założyciela – franciszkanów.²³ Następny wniosek – to wielość i zróżnicowanie obowiązków codziennych Antoniego: kaznodzieja ludowy prawie „od zaraz” po zdarzeniu w Forli, nauczyciel teologii w swoim środowisku wewnętrznym, ewangelizator środowisk – łącznie braci swojego zakonu i mieszkańców znaczących miast północnych Włoch: Bolonii, Mediolanu, Genui; pisarz teologiczny, przybliżający fundamentalne prawdy Boże kapłanom i świeckim w tym samym kazaniu – traktacie na bazie niedziel i świąt roku kościelnego; wreszcie misjonarz w południowej Francji, miejscu rozwijającego się błędu albigensów²⁴. I trzeci z rzędu wniosków – to Antoniego bycie do dyspozycji (posłuszeństwo) względem przełożonych zakonu i zakonnych kapituł, względem Kościoła powszechnego: kardynała – protektora zakonu franciszkańskiego, papieża²⁵, Soboru Laterańskiego²⁶.

2. Wzmiankowane wyżej kraje, regiony i miasta, w których Antoni żywym słowem przepowiadał Chrystusa, świeccy ludzie, zakonnicy, kapłani, „wielcy” i „maluczcy” – darzyli go podziwem i posłuchem. W środowisku zaś franciszkańskim stawał się przedmiotem legend²⁷, czyli „historycznej relacji, przeznaczonej do publicznego czytania”²⁸. A po śmierci „kazania – traktaty” Antoniego przepisywano w formie kodeksów²⁹, by służyć braciom i innym kaznodziejom, które z czasem stały się przedmiotem teologicznych analiz, w XX zaś wieku fundamentem „awansu” Antoniego do glorii i grona doktorów Kościoła.³⁰

Nie mam tutaj zamiaru szczegółowo zajmować się zasięgiem wpływu na ludzi kazań Antoniego. Wydaje się jednak wskazane, a to częściowo zilustruje zasięg wpływu jego kazań, przytoczyć kilka zdań – stwierdzeń reprezentantów wczesnego środowiska franciszkańskiego (XIII wieku), braci: Tomasza Celano, Bonawentury z Bagnoregio i Jana Rigaua. Tomasz Celano³¹ „był towarzyszem św. Franciszka z Asyżu”, „był obecny na jego kanonizacji 16 lipca 1228 r.” i „otrzymał od papieża Grzegorza IX polecenie napisania życiorysu św. Franciszka”, w którym zamieścił charakterystykę przepowiadania św. Antoniego, w zasadzie skierowanego do wszystkich słuchaczy. Oto tekst Celańczyka: „... swego czasu brat Jan z Florencji, ustanowiony ministrem braci w prowincji, odprawiał kapitułę braci... Bóg dał mu natchnienie do mówienia, a wszystkich braci usposobił do słuchania życzliwie i uważnie... W tej też kapitule brał udział brat Antoni, któremu Pan otworzył umysł, aby rozumiał Pismo święte i by wszystkiemu ludowi przepowiadał Jezusa w mowie słodszej nad miód i plaster miodowy”³².

Powyższe stwierdzenia br. Tomasza pokazują szeroki zakres duchowego rozwoju Antoniego: właściwe nastawienie Antoniego do przepowiadania swojego ministra prowincjalnego (prowincjała!), poddanie się atmosferze i duchowemu wpływowi kapituły braci, podjęcie się pracy, „aby rozumieć Pismo Święte” z myślą, by „wszystkiemu ludowi przepowiadać Jezusa”, Osobę, a nie same prawdy dogmatyczne i moralne chrześcijaństwa.

Podobne wątki i sposób charakteryzowania przepowiadania Ewangelii przez Antoniego spotykamy i u innych braci zakonu franciszkańskiego z tego samego wieku. Św. Bonawentura nazwał Antoniego „wybitnym mówcą” i „sławnym wyznawcą Chrystusa” w „Życiorysie większym św. Franciszka”³³, napisanym przezeń na polecenie kapituły generalnej Braci Mniejszych w Narbonne w 1260 roku; na innym zaś miejscu³⁴ Bonawentura przepowiadanie św. Antoniego przyrównał do Franciszkowego sposobu głoszenia Ewangelii, który „gdy głosił kazania, to ani jedno słowo nie zasługiwało na naganę”. Brat Jan Rigaud, późniejszy biskup z Trequier, w swoim „Vita”³⁵ (s. Antonii), napisanym między 1293–1303 rokiem, w sposób bardziej wyszukany podsumował przepowiadanie Antoniego: „... siał wszędzie Słowo Boże... (był) heroldem Ewangelii, posłańcem prawdy wiecznej, otwierał swe usta wpośród Kościoła Bożego, pełen ducha mądrości i rozumu... (odznaczał się też) pełnią kultury teologicznej i naukowej, zadziwiał mędrców i wstrząsał ludem”.

Określenia św. Bonawentury: był „mówcą”, „wyznawcą Chrystusa”, którego „ani jedno słowo nie zasługiwało na naganę” – zdają się podkreślać osobistą pracę Antoniego nad moralnym doskonaleniem życia oraz doskonaleniem sztuki mówniczej, np. stylu, doboru właściwych słów czy zwrotów. Natomiast zdania bpa Rigaud zdają

się nawiązywać do Antoniego troski o przepowiadanie samej Ewangelii³⁶ w oparciu o teologię dogmatyczną³⁷, liturgię³⁸, pneumatologię³⁹ i kładą nacisk na owoce – skutki takiego przepowiadania. Dlatego Antonii „zadziwiał... wstrząsał”.

Dlatego nie może dziwić reakcja papieża Grzegorza IX, po wysłuchaniu jednego z kazań Antoniego: papież nazwał go „Arką Testamentu” i „Przybytkiem Pisma Świętego”⁴⁰. Nie może również zaskakiwać swoisty „nacisk” kardynała – bpa Ostii, Rainalda dei Conti⁴¹, protektora zakonu franciszkańskiego, aby Antoni finalizował pisanie (w ostatnim stadium choroby!) „Sermones festivos”⁴². W sumie przychyłność i ingerowanie Stolicy Apostolskiej „w przekształcanie (się) ruchu franciszkańskiego”⁴³, na skuteczne przepowiadanie Chrystusa w Kościele – dlatego ów nacisk kardynała dei Conti – przyczyniały się i powodowały procesy pozytywne w Kościele w dziedzinie przepowiadania Ewangelii w XIII wieku.

3. Św. Antoniego wkład w „kazanie franciszkańskie XIII wieku”. Tak sformułowane zadanie z konieczności, choćby ze względu na brak opracowań, podaję krótko, fragmentarycznie i wycinkowo, z uwypukleniem tekstów źródłowych: ujęć autorytetów kościelnych, św. Franciszka i samego Antoniego z „Sermones”. Rozpracuję je według następujących etapów: syntetyczny rzut oka na „kazanie franciszkańskie XIII wieku”⁴⁴; Antoni Padewski „dzielił doświadczenie franciszkańskie”, czyli żył w środowisku franciszkańskim, głosił Ewangelię, uczył i pisał „Sermones” dla swego środowiska w XIII wieku; wreszcie – co św. Antoni wniósł do „kazania franciszkańskiego XIII wieku?”

Że Antoni wniósł sobą wiele do wyżej wymienionych kazań widać wyraźnie, choćby zestawiając niektóre teksty św. Franciszka z Asyżu ze stwierdzeniami – (wyżej podanymi) – brata Tomasza Celano, św. Bonawentury, bpa Jana Rigaud. Św. Franciszka⁴⁵ kazanie – jak się zdaje – wywieść należy z jego wiary w Chrystusa i z życia w Ewangelii, a także z zaufania i poddania się Kościołowi katolickiemu (w osobach papieży, kardynałów – protektorów zakonu, biskupów i przełożonych zakonnych). Wyraźnie widać, jak jawi się ono w życiu Franciszka (a następnie u jego współbraci!) z całym zapleczem ewangelicznym, które Święty⁴⁶ zawarł w następujących słowach: „można w dwojaki sposób duchownie postępować. Jeden sposób: nie wdawać się w kłótnie ani spory (...) i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Inny sposób (...) (to) głosić Słowo Boże, aby ludzie uwierzyli w Boga... Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Z latami jednak – w tym względzie – św. Franciszek się „rozwinął”. Dostrzec to można np. w jego „napomnieniach”, „listach” i wytycznych dla kaznodziejstwa braci⁴⁷. Teksty te zdają się wymagać od zakonników posiadania pewnego zasobu prawd ewangelicznych, łączenia Słowa Bożego z życiem sakramentalnym, a także przekonania, iż nauczający w Kościele kapłani, i z tegoż Kościoła poręki, rzeczywiście „dają nam ducha i życie”⁴⁸.

Cechy zaś przepowiadania Antoniego, podkreślane przez w/w trzech znamienitych braci zakonu franciszkańskiego, pochodzące z tej samej epoki – zdają się uwypuklać Antoniego „fachowość” i „teologiczność”. Oto przykłady: „brat Antoni rozumiał Pismo Św.”, „wszystkiemu ludowi przepowiadał Jezusa”, „był wybitnym mówcą”, „gdy głosił kazanie, to ani jedno słowo nie zasługiwało na naganę”, „siał wszędzie słowo Boże”, „otwierał swe usta wpośród Kościoła Bożego”, odznaczał się „pełnią kultury teologicznej i naukowej, zadziwiał mędrców i wstrząsał ludem”.

Po powyższym „wprowadzeniu” do problematyki: Św. Antoniego wkład w „kazanie franciszkańskie XIII wieku”, spróbuję najpierw dokonać krótkiej syntezy tej problematyki. Fragmentarycznie bowiem i z różnych punktów widzenia czyniły to różne autorytety XX wieku. Np. dwaj papieże, Pius XII i Jan Paweł II, podkreślili u Antoniego to: „doktryna... (u niego) na równi z przepowiadaniem słowa Bożego”⁴⁹, „ludzie czują się pociągnięci przez (niego), gdyż naśladowają swego Boskiego nauczyciela”⁵⁰ do tego stopnia, iż „Chrystus i Ewangelia stały się dla (nich) regułą życia”⁵¹. Historycy, np. J. Kłoczowski i P. kard. Poupard, zdają się podkreślać szersze ewangeliczne oddziaływanie wspólnot franciszkańskich, konwentów („konwentalni”) na XIII-wieczne miasta⁵², w których „mają zwalczać herezje, ewangelizować świat miejski i przenikać te środowiska, które poddane są umysłowemu fermentowi o nieobliczalnych konsekwencjach”⁵³. Niektórzy zaś historycy homiletyki⁵⁴, szczególnie C. Niezgoda i B.J. Urban, po przestudiowaniu wielu tekstów franciszkańskich, źródeł o pierwszorzędym znaczeniu dla tej tematyki, dokonali kilku naprostowań i konstatacji w sprawie „kazania franciszkańskiego XIII wieku”. Niektóre z nich podaję niżej.

– „Sobór Laterański IV w roku 1215 zapoczątkował podniesienie poziomu świętego przepowiadania (...) przez postulat powrotu do jego «boskich źródeł»”⁵⁵.

– Św. Franciszek z Asyżu (+1226), pierwszy ze wszystkich prawodawców życia zakonnego, dał swym braciom w Regule nakaz „przepowiadania ewangelicznego”⁵⁶.

– „Przystępne kaznodziejstwo franciszkańskie, bez wszelkich zasad artis praedicandi (...) miało na celu przede wszystkim poruszyć wolę, uczucia (...) pociągnąć do pokuty, poprzez życie (...). W przechodzeniu z kaznodziejstwa czysto pokutnego na bardziej teologiczne w zakonie (...) znamienitą rolę odegrał św. Antoni z Padwy”⁵⁷.

– Antoni (+1231) kontynuował też zasadniczy trzon kaznodziejstwa franciszkańskiego: „kontynuował Franciszkowe kaznodziejstwo mocy” słowa Bożego i naukę o „mocy” słowa Bożego, kazania powodującego nawrócenia”⁵⁸.

– Św. Bonawentura (+ 1274) zaś był teologiem Słowa Bożego. Przepowiadanie kapłańskie Ewangelii widział jako „kontynuację rozmowy wcielonego Słowa Bożego z człowiekiem” i „z Niego czerpiącą swą moc”, bo „in verbis istis Spiritus” tak samo, jak w Chrystusowych⁵⁹.

– Także jedność Słowa Bożego i sakramentu, sprawa „równowagi” pomiędzy nimi, w czym kaznodziejstwo średniowieczne Kościoła nie celowało, u franciszkanów wieku XIII zdaje się być tezą wyprzedzającą epokę⁶⁰.

Wydaje mi się, że do powyższych należy dołożyć jeszcze dwa szczegółowsze stwierdzenia, wynikające z mojego dotychczasowego „przeglądu” faktów i zagadnień związanych – poprzez Antoniego – z „kazaniem franciszkańskim XIII wieku”. Jedno, mające ścisły związek z „doświadczeniem (przez Antoniego) życia franciszkańskiego przez jedenaście lat”⁶¹, które twórczo upłynęło Antoniemu, głównie na przepowiadaniu Ewangelii Bożemu ludowi Francji i Włoch oraz na „nauczaniu braci teologii” i gotowaniu ich do głoszenia w oparciu o wykształcenie i własną praktykę, i „Sermones” dla „braci”⁶². I drugie, mające odzwierciedlenie w faktach zakonnych, a także wypowiedziach papieskich⁶³ – że święte życie franciszkańskie Antoniego, jego przepowiadanie Ewangelii i napisanie kazań w XIII wieku, okazało się zbawienne dla franciszkańskiego zakonu i Kościoła nie tylko w tamtym okresie.

Poza przypomnieniem ogólnych stwierdzeń na temat „kazania franciszkańskiego XIII wieku”, łącznie z tym, co św. Antoni Padewski doń wniósł życiem, przepowiadaniem i napisaniem „Sermones”, obecnie mam zamiar (nadal skrótowo!) przedstawić – za pomocą Antoniego sformułowań i tekstów – jego rozumienie rzeczywistości chrześcijańskiej, której na imię „kazanie”⁶⁴, jego teologię kazania⁶⁵ oraz sformułowane i stawiane przezeń wymogi pod adresem kaznodziejów i słuchaczy, franciszkańskich i innych XIII wieku.

Zaczynam od przypomnienia, iż niektórzy polscy autorzy⁶⁶ podają na temat „średniowiecznego kazania” w Kościele Zachodnim przeważnie opinie negatywne. Oczywiście, nie mam tutaj zamiaru wybielać tego kaznodziejstwa, postuluję jedynie dalsze badania źródłowe, czyli na tekstach autorów kazań omawianego czasu. Moje od kilku lat zajmowanie się „kazaniem franciszkańskim XIII wieku” (w praktyce i teorii św. Franciszka z Asyżu, św. Antoniego i św. Bonawentury) daje podstawę do tego, aby przeciwstawić się cokolwiek wspomnianym autorom. I tak św. Franciszek⁶⁷ – pod koniec życia – był zdania, iż „kazanie u kaznodziei współtworzą co najmniej trzy czynniki: postawa „bardziej czynem niż słowem”, „słowa wypróbowane i czyste na pożytek i zbudowanie ludzi” oraz „Słowo Boże (...), które daje nam ducha i życie”. Św. Antoni Padewski⁶⁸ przepowiadanie Ewangelii widział w kategorii „służenia” kaznodziei i „to nie mocą własną, ale tą, której udziela Bóg”, aby „bliźniego podźwignąć nie głosem człowieka, ale jakby głosem Boga wysokiego”. Wreszcie – żyjący po Antonim św. Bonawentura⁶⁹ – teolog Słowa Bożego – dla kościelnego przepowiadania, kazania, sformułował dwie tezy teologiczne: jedna, że „in verbis istis docet Spiritus”, i druga – „incipiendun (est) a Christo, qui est medium”. Ta ostatnia znaczy, iż kazanie zaczyna się od życia z Chrystusem, aby przez Niego zmierzać do Boga.

Po krótkim przypomnieniu głównego i rozwijającego się nurtu kaznodziejstwa franciszkańskiego XIII wieku, chwalebne, który prezentowali głównie trzej wybitni ludzie ruchu franciszkańskiego, święci, znów wracam do św. Antoniego, do jego szczegółowych określeń kazania, do antoniańskiej teologii kazania i do podanych przezeń wymogów, stawianych kaznodziejom i słuchaczom XIII wieku.

Z zasady św. Antoni dwójako podchodzi do kazania. Raz (czasami tylko) jako do czynności aktualnie spełnianej przez kapłanów na mocy święceń („qui seminatis”⁷⁰), albo mającej nastąpić dopiero („seminabo super vos in nomine Jesu Christi qui exiit, a sinu Patris”)⁷¹. Drugi raz (rzeczownikowo) jako do skutku tychże czynności. I to właśnie święty nazywa słowem „praedicatio”⁷². Kazaniem więc – według autora „Sermones” – jest: „przepowiadanie Ewangelii”⁷³, „przekazywanie wiary i dobrych obyczajów”⁷⁴, „wieszczanie dóbr”⁷⁵, które Ewangelia zawiera i niesie, stosownie do mandatu, jaki otrzymali apostołowie.⁷⁶

Już samo to określenie kazania, podkreślające główne jego zadania, a mianowicie wieszczanie Ewangelii, „przekaz wiary”, „dóbr”, które są owocami zbawienia, wskazują, że Antoni jest teologiem kazania⁷⁷. To znaczy teoretykiem kaznodziejstwa, uwzględniającym i utrzymującym w kazaniu (głoszeniem i nauce o nim) „wewnętrzny związek ze skutecznym Słowem Bożym”, czyli łaską, która człowiekowi słuchającemu umożliwia „własne przyjęcie w wolnej decyzji”⁷⁸.

Antoniego teologię kazania podkreślają papieże, np. Pius XII⁷⁹ i Jan Paweł II⁸⁰. Wiele elementów teologicznych kazania Antoniego można znaleźć w opracowaniach dwu

sympozjów franciszkańskich, zorganizowanych z racji 800-lecia urodzin św. Franciszka z Asyżu⁸¹ (w Rzymie) i 750-lecia śmierci św. Antoniego⁸² (w Padwie). To ostatnie miało za temat: „*Sermones (s. Antonii–BU) dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*”, wydane w 1979 r., które zgromadziło 16 referatów na ich temat.

Nie problematyka sympozjum jednak będzie przedmiotem dalszych moich wywodów. Ale ponownie oddaję głos św. Antoniemu. Tym razem w sprawie teologii kazania, którą przedłożę uwypuklając jedynie trzy jego znamienne fakty teologiczne: wiązanie (u Antoniego) problematyki przepowiadania kazania z odpowiednimi tekstami – zdarzeniami biblijnymi; podkreślenie podmiotu nauczającego w Kościele: „*Christus vel praedicator ipsius*”; akcentowanie wreszcie u kaznodziei współpracy z Duchem Świętym.

Co do sprawy pierwszej – to następujące (niektóre) ewangeliczne zdarzenia i teksty były u Antoniego powodem poruszania „na ambonie” problematyki przepowiadania: Łukaszowa (8, 4–15) przypowieść o siewcy; Markowa (16, 1–8) relacja o namaszczeniu ciała P. Jezusa; Janowe relacjonowanie o ukazaniu się Zmartwychwstałego apostołom i Łukaszowe (Dz 11, 1–18) przedstawienie skutków nauczania św. Piotra w Cezarei; Janowe (10, 1–6) przedłożenie o Jezusie – Dobrym Pasterzu; Łukaszowa (Dz 2, 1–13) wersja zesłania Ducha Świętego; Łukaszowa Ewangelia (5, 1–3) o nauczaniu P. Jezusa „z łodzi” i Markowa Ewangelia (16, 14–20) o Jezusowym zmartwychwstaniu⁸³.

Teologiczną zaś zasadę o nauczaniu prawdy Bożej w Kościele: „*Seminator est Christus vel praedicator ipsius*” Antoni podał objaśniając przypowieść o siewcy i wyraźnie akcentując, że „*semen (est) verbum Dei*” i sam odwołał się do misji apostoelskiej „*in nomine Jesu Christi*”⁸⁴.

Znamienne jest – wreszcie – iż tezę o pogłębionej współpracy kaznodziei z Duchem Świętym Antoni wygłosił w kazaniu na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, odwołując się do samego Chrystusa i postawy apostołów, wrażliwych na to, co im Duch Święty „pozwalał mówić” (Dz 2, 4). Pogłębioną natomiast współpracę kaznodziejów z Duchem Św. nasz kaznodzieja widział w pokornej i usilnej prośbie „o łaskę” urzeczywistnienia na nowo dzieła Pięćdziesiątnicy „przez uświęcenie pięciu zmysłów i wypełnianie dziesięciu przykazań”, w prośbie – „o ducha prawdziwej skruchy, o żar świadectwa...”, (o) oglądanie wśród świętych Trójjedyne Boga”⁸⁵ oraz zabieganie o „łaskę przepowiadania”⁸⁶.

W krótkości dotychczas przedstawiłem – odwołując się do tekstów „*Sermones*” – Antoniego – rozumienie i określenie „kazania” oraz jego teologię kazania. Pozostało mi jeszcze podanie kilku stawianych przezeń wymogów kaznodziejom i słuchaczom XIII wieku. Jedne wymogi i drugie – mówię to zaraz na początku tych uwag – wynikają z kontekstu biblijnego, biblijnych zdarzeń i nauki autorów ksiąg Nowego Testamentu. A więc bardziej z założeń teologicznych niż z potrzeb epoki czy jakichś środowisk, choć tych ostatnich Antoni nie pomijał!

Wymogi stawiane kaznodziejom są dwojakie: jedne dotyczą ich życia. W tej sprawie Antoni wypowiadał wiele ogólnych postulatów w różnych miejscach „*Sermones*”. Podaję jedynie kilka:

– „Kto napełniony jest Duchem Świętym, ten przemawia różnymi językami. Różne języki – to różne świadectwa o Chrystusie... pokora, ubóstwo, cierpliwość, posłuszeństwo... mowa jest skuteczna wówczas, kiedy przemawiają czyny”⁸⁷;

– „... cuius vita despicitur, restet et praedicatio comtemnetur... Si enim tantum praedicator loquetur et vita obmutescit, aqua de Petra non exit”⁸⁸.

Drugi rodzaj wymogów stawianych kaznodziejom dotyczy natury ich kazań, które głoszą lub mają głosić. W tym zakresie wymogi Antoni formułuje w sposób zobowiązujący:

– „Hoc primum oportet praedicatorem facere”⁸⁹ albo:

– „Sicut enim calamus litteras scribit in pelle, sic praedicatio fidem et bonos mores scribere debet in corde audientis”⁹⁰.

Ze sformułowań św. Antoniego wynika między innymi i to, że autor „Sermones” uzależnił owoce kazania od żywej więzi kaznodziei z Bogiem: wiary, modlitwy, wznoszenia ducha do Boga w różnych okolicznościach dnia i życia, od „łaski przepowiadania”, która jest przywilejem kaznodziei, a o którą kapłan winien czynić starania⁹¹; owoc kazania – jego zdaniem – jest równocześnie rezultatem umysłowej pracy kaznodziei, dlatego kazanie powinno się odznaczać solidnym przygotowaniem, nastawieniem i ukierunkowaniem na właściwe czyny słuchaczy oraz wolą wpływu kaznodziei na zmianę ich postępowania⁹².

Także swoje wymogi pod adresem słuchaczy kazań XIII wieku Antoni podał w sposób ogólny, w kontekście biblijnym, na bazie ewangelicznej. Np. na tle przypowieści o siewcy, z uwypukleniem: „ziarno pada na drogę i zostało podeptane... padło na skałę... między ciernie... na ziemię żyzną” (Łk 8, 5–8)⁹³. Spotkać też można u Antoniego uwagi o religijności słuchających go ludzi, które są ogólnikowe i w przewadze negatywne. Te ostatnie – to grzechy przeciwne szóstemu przykazaniu dekalogu, fałszywa religijność u niektórych, przywiązanie do bogactw i nikły skutek pokutowania; wszystko to kaznodzieja tak podsumował: „non omnium est fides” i „omnes non obediunt Evangelio”⁹⁴.

Oprócz naszkicowanych przez Antoniego i negatywnie przezeń ocenionych kierunków pracy kaznodziei nad słuchaczami, inne znaleźć możemy w jego „komentarzu” do Łukaszeвого (8, 8) zdania: „inne w końcu padło na ziemię żyzną... i wydało plon stokrotny”. Tutaj św. Antoni opowiedział się za kreowaniem – przez kaznodzieję i słuchacza – wzoru chrześcijanina „sprawiedliwego i pokutującego”, aktywnego i kontemplatywnego”. Wszystko po to, aby świętość osiągnąć w „świętym Kościele”⁹⁵.

Zamierzeniem tego opracowania było w miarę syntetyczne nakreślenie charakterystycznych rysów przepowiadania św. Antoniego Padewskiego, zasięgu tegoż przepowiadania oraz reakcji autorytetów Kościoła i zakonu na to głoszenie Ewangelii przez około 10 lat jego pracy w zakonie franciszkańskim. W świetle wypowiedzi papieży, np. Piusa XII czy Jana Pawła II oraz innych znawców zagadnienia, franciszkanizm Antoniego nie ulega wątpliwości. Docenił to sam św. Franciszek, czyniąc Antoniego w zakonie pierwszym nauczycielem teologii w Bolonii. To wszystko było mi potrzebne, aby – na bazie Franciszkowego głoszenia Chrystusa – wyraźniej

móc dostrzec i uwypuklić wkład Antoniego w to, co nazywa się „kazaniem franciszkańskim XIII wieku”.

Założyciel zakonu, św. Franciszek, poprzez życie wspólne z braćmi oraz proste formy nauczania ludu położył podwaliny pod „kazanie franciszkańskie XIII wieku”, które są bardzo proste: głosić Chrystusa „bardziej czynem niż słowem”, „słowem dla budowania ludu”, słowem też, ponieważ ono „daje ducha i życie”. W ten sposób Franciszek zainicjował franciszkańską tematykę podstawową kazań: ewangeliczne treści o codziennym znaczeniu, tematykę pokuty i pokoju.

Św. Antoni posunął się dalej, uprawiał już formalne i teologiczne „sermo” w zakonie i w Kościele z podbudową biblijną: jej mocą, treścią i tekstami. Widoczne to jest w tekstach jego „Sermones”. Dlań kazanie („sermo”) jest „przepowiadaniem Ewangelii”, „przepowiadaniem wiary i dobrych obyczajów” oraz „wieszczaniem dóbr wiecznych”. Antoni, ewangeliczny doktor Kościoła, wyraźnie też postawił teologiczną tezę, iż w Kościele „seminator est Christus praedicator ipsius”. A przepowiadający Ewangelię w Kościele mają być „Spiritu Sancto repleti”, aby głosić Bożą naukę, nie swoją, i to „prout Spiritus Sanctus dederit illis”. Powinni także zabiegać u Boga o „gratiam praedicationis”, ze swej strony świadomi, że „czynem” więcej można uczynić niż „słowem” oraz zabiegać o lepsze przygotowanie się do kazań. W tej materii Antoni wskazał trzy kierunki pracy: staranie się „soliditas” przepowiadania, o „rectitudo” głoszenia oraz powodowanie „correctio” w sferze postępowania słuchaczy.

Chcąc jednak przynajmniej częściowo – na koniec – podjąć zagadnienie: Antoni współtwórcą „kazania franciszkańskiego XIII wieku” – trzeba stwierdzić, iż rozwój tego, co jest w ten sposób określone, nie zakończył się wraz z jego śmiercią (13.06.1231 r.). Wiek XIII trwał nadal, a franciszkanie żyli i przepowiadali Ewangelię nadal, „kazanie (zaś) franciszkańskie XIII wieku” bardziej niż Antoni ubogacił św. Bonawentura (+1274). Ubogacił je bardziej różnorodnością czasowo-środowiskową. Ma bowiem na swoim koncie kazania „de tempore”, „de sanctis”, „de BV Maria”, „de diversis”, „collationes”, „coram rege”, „coram regina”, in conventu fratrum”, „ad moniales”, „coram multis”⁹⁶. Bonawentura, seraficki doktor Kościoła, ubogacił też „kazanie franciszkańskie XIII wieku” teologicznie. To znaczy tak, aby było ono „owocne i skuteczne”, w Kościele ⁹⁷.

Św. Bonawentura, „teolog kazania”, podał m.in. chrystologiczne określenie kazania: jest ono „kontynuacją rozmowy Wcielnego Słowa Bożego z człowiekiem” – i na Chrystusie polecał je franciszkanom oprzeć, aby mogli skutecznie głosić: „incipiendum est a Christo, qui est medium”. A dodatkowo nadmieniam, iż historia temu doktorowi Kościoła nadała tytuł „drugiego założyciela” zakonu⁹⁸ franciszkańskiego.

W taki oto sposób św. Antoni staje się – ze swoim kazaniem „bardziej teologicznym” – ogniwem pośrednim pomiędzy św. Franciszkiem z Asyżu a św. Bonawenturą, pomiędzy „bardziej czynem niż słowem” a „incipiendum est a Christo, qui est medium”. W tenże sposób Antoni okazuje się „wielkim uczniem Chrystusa i Biedaczyny z Asyżu”, który dostarcza „świętością życia” (łącznie z kazaniem) „wyrzysłych wskazówek i bodźców do działania, jakiego wymaga nowa ewangelizacja”⁹⁹. Szkoda, że hasło „franciszkańskie kazanie” nie znalazło dla siebie miejsca w Encyklopedii Katolickiej KUL-u¹⁰⁰ pośród haseł „franciszkańskich”, które się tam znajdują.

Przypisy

- ¹ Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego OFMConv, przewodniczącego Unii Franciszkańskich Przełożonych Generalnych*, nr 1.
- ² W: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, tł. K. Ambrożkiewicz OMFCap, Warszawa 1976, s. 155–156.
- ³ Pius XII, *Exsulta, Lusitania felix*, o felix Padua, *Commentarium Ordinis Fratrum Minorum s. Francisci Conventualium*, (Roma) 1946, nr III–IV, s. 60.
- ⁴ Tamże, nr II. Por. C. Niezgoda OFMConv, *Św. Antoni Padewski. Życie i nauczanie*, Warszawa 1984, s. 117.
- ⁵ *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 3, 5.
- ⁶ *Rola Stolicy Apostolskiej w budowaniu Europy*, *Więź* 1992, nr 10, s. 5–6.
- ⁷ Por. J. Brosse, *Wielcy mistrzowie duchowi świata*, przeł. J. Kania, (Łódź 1995), s. 67.
- ⁸ C. Niezgoda, dz. cyt., s. 130.
- ⁹ Por. B.J. Urban OFMConv, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, w: *W nurcie franciszkańskim*, Kraków 1987, s. 290–292, 304–306, 308–309.
- ¹⁰ Por. K. Kuźmak, E. Sokołowski, *Antoni z Padwy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 660; *Antoni Padewski, doktor Kościoła*, w: H. Fros SJ, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków (1975), s. 104–105; J.W. Rosłon OFMConv, *Św. Antoniego z Padwy, kapłana i doktora Kościoła*, w: tenże, *Rozważania o świętych zakonu franciszkańskiego na podstawie Mszału serafickiego*, Warszawa 1981, s. 124; C. Niezgoda, dz. cyt., s. 16–97.
- ¹¹ C. Niezgoda, dz. cyt., s. 24–25.
- ¹² (OFMConv.), t. 1, Patavii 1979, s. XIII–XXII.
- ¹³ Tamże, s. XIV–XV. Por. Pius XII, *Exsulta, Lusitania felix*, w: C. Niezgoda, dz. cyt., s. 16; Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 2.
- ¹⁴ Por. *De vita (s. Antonii) chronologice spectata*, w: *S. Antonii Patavini, O.Min., Doctoris Evangelici, Sermones dominicales et festivi*, s. XV.
- ¹⁵ Tamże, s. XVI.
- ¹⁶ Tamże, s. XVI–XVII.
- ¹⁷ W: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, s. 156.
- ¹⁸ Por. *De vita (s. Antonii) chronologice spectata*, s. XVII.
- ¹⁹ Tamże, s. XVIII.
- ²⁰ Tamże, s. XVIII–XIX.
- ²¹ Tamże, s. XIX–XX.
- ²² Tamże, s. XX–XXII.
- ²³ Por. C. Niezgoda, dz. cyt., s. 39–40, 186–189.
- ²⁴ Tamże, s. 60–67.
- ²⁵ Tamże, s. 78–79, 72–73.
- ²⁶ Por. Jan Paweł II, *Do umiłowanych synów: Jana Vaughn, generała Zakonu Braci Mniejszych Franciszkanów; Witalisa Bommarco, generała Zakonu Braci Mniejszych Franciszkanów Konwentualnych; Flawiusza Carraro, generała Zakonu Braci Mniejszych Franciszkanów Kapucynów; Rolanda Faley, generała Trzeciego Zakonu Reguły św. Franciszka z Asyżu: w osiemsetną rocznicę narodzin św. Franciszka z Asyżu*, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, opr. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań 1984, s. 327–328.
- ²⁷ Por. C.T. Niezgoda OFMConv, *Wprowadzenie (do) Br. Tomasz Celano, Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, red. S. Kafel OMFCap, Warszawa 1981, s. 13.
- ²⁸ Tenże, *Wprowadzenie (do) Św. Bonawentury, Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, w: tamże, s. 230.
- ²⁹ Por. *Nonnulli codices*, w: *S. Antonii Patavini, O. Min. Doctoris Evangelici, Sermones*, s. LXXIII.
- ³⁰ Pius XII, *Exsulta, Lusitania felix*, s. 59–61.

- 31 C.T. Niezgoda, *Wprowadzenie (do) Br. Tomasz Celano, Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, s. 11–13.
- 32 Ps. 18, 11. Por. Br. Tomasz Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, s. 46–47.
- 33 W: *Wczesne źródła franciszkańskie*, s. 255.
- 34 *Rozważania wieczorne*, w: tamże, s. 382.
- 35 Cyt. za: C. Niezgoda, *Św. Antoni Padewski*, s. 165.
- 36 Por. Mt 13, 3–9.
- 37 Por. K. Kuźmak, E. Sokołowski, *Antoni z Padwy*, kol. 660–661.
- 38 Por. Św. Antoniego z Padwy, kapłana i doktora Kościoła, w: *Liturgia Godzin. Teksty własne zakonów franciszkańskich w Polsce*, t. 3–4, Katowice–Panewniki (1989), s. 76–85.
- 39 Por. Dz Ap 2, 37–41.
- 40 Por. *De vita (s. Antonii) chronologice spectata*, s. XX. Por. Pius XII, *Exsulta, Lusitania felix*, s. 60.
- 41 Por. M. Pollakówna, *Aleksander IV, Rinaldo z Segni*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 326.
- 42 Por. *De vita (s. Antonii) chronologice spectata*, s. XX–XXI.
- 43 P. kard. Poupard, art. cyt., s. 8–10.
- 44 Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 2.
- 45 Por. B.J. Urban, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, s. 294–303, 306–307.
- 46 *Reguła Braci Mniejszych z roku 1221*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, s. 63–64.
- 47 Por. B.J. Urban, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, s. 307.
- 48 W: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, s. 149–150.
- 49 Pius XII, *Exsulta, Lusitania felix*, w: C. Niezgoda, dz. cyt., s. 117.
- 50 Por. Jan Paweł II, *Do umiłowanych synów... w osiemsetną rocznicę narodzin św. Franciszka z Asyżu*, s. 325–326.
- 51 Tenże, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 2.
- 52 Por. J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w średnich wiekach*, w: *Kościół w Polsce. Średnio-wiecze*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 458–465; tenże, *Bonawentura jako general zakonu (1257–1274) a czesko-polska (polsko-czeska) prowincja franciszkanów*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski OFMConv, E.I. Zieliński OFMConv, Niepokalanów 1976, s. 442–443, 447–448.
- 53 Por. P. kard. Poupard, art. cyt., s. 9.
- 54 Por. B.J. Urban, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, s. 292–294.
- 55 C. Niezgoda, *Św. Antoni Padewski*, s. 164.
- 56 Tenże, *Kaznodzieja według myśli św. Antoniego z Padwy*, *Studia Franciszkańskie* 1984, nr 1, s. 180.
- 57 Tenże, *Św. Antoni Padewski*, s. 162.
- 58 B.J. Urban, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, s. 308.
- 59 Tamże.
- 60 Por. tamże, s. 308–309.
- 61 Por. Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 2.
- 62 Por. *Introductio*, w: S. Antonii Patavini, *O.Min., Doctoris Evangelici, Sermones*, s. XIX, XXIV, XLIX–L.
- 63 Por. np. Codices, w: tamże, s. LXXIII–LXXIV; Editiones, w: tamże, s. CII–CX; Pius XII, *Munificentissimus Deus*, ASS 42(1950) 764: „In sacris vero sriptoribus, qui eo tempore Divinarum Litterarum sententiis variisque similitudinibus seu analogiis usi, Assumptionis doctrinam, quae pie credebatur, illustrarunt ac confirmaverunt, peculiarem locum obtinuit Doctor Evangelicus, S. Antonius Patavinus” (por. C. Niezgoda, *Św. Antoni Padewski*, s. 143); Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 5: „Pisma bogate w nauczanie biblijne, a zawsze obfitujące w pouczenia duchowe i moralne, są także dzisiaj wzorem i vademecum kaznodziejstwa”.

- ⁶⁴ Por. *Kazanie*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, kol. 173–174.
- ⁶⁵ Por. *Słowo Boże i Teologia kerygmatyczna*, w: tamże, kol. 419–420, 478–479.
- ⁶⁶ Por. B.J. Urban, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, s. 292–293, 294, 304–305.
- ⁶⁷ Tamże, s. 298–299.
- ⁶⁸ Por. tamże s. 305.
- ⁶⁹ Tamże, s. 306, 308.
- ⁷⁰ Por. S. Antonii Patavini, O.Min., *Doctoris Evangelici, Sermones*, t. 1, s. 24; t. 3, s. 889.
- ⁷¹ Tamże, t. 1, s. 24.
- ⁷² Por. np. tamże, s. 145.
- ⁷³ Tamże, t. 3, s. 889.
- ⁷⁴ Tamże, t. 1, s. 145.
- ⁷⁵ Tamże, t. 3, s. 889.
- ⁷⁶ Tamże, s. 887–888.
- ⁷⁷ Por. C. Niezgoda, *Św. Antoni Padewski*, s. 141–142, 151–152.
- ⁷⁸ Por. *Kazanie*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, kol. 173.
- ⁷⁹ Por. *Exsulta, Lusitania felix*, w: C. Niezgoda, dz. cyt., s. 117: „... A jakie światło rzucała doktryna Antoniego, na równi z przepowiadaniem Słowa Bożego, świadczą zgodnie jemu współcześni i nowsi... Jeśli ktoś uważnie zajmie się „Kazaniami”..., to Antoni ukaże mu się jako doskonały znawca Pisma Świętego; jako znakomity teolog w zagadnieniach dogmatycznych..., wybitny nauczyciel i mistrz w traktowaniu spraw ascetycznych i mistycznych. Wszystkie one, jako skarbiec boskiej sztuki przepowiadania stanowią... argumenta validissima do obrony prawdy..., do nawracania”.
- ⁸⁰ Por. *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 4: „... Pismo Święte było dlań „terra parturiens”, która rodzi wiarę, nadaje kształt moralności i swoją słodyczą pociąga ludzkie dusze... Z tęsknoty za Bogiem rodzi się teologia św. Antoniego”.
- ⁸¹ Por. jeden z referatów: J. Guy Bougerol OFMConv, *S. Francesco nei primi predicatori universitari*, *Fraternus Nuntius* 1981, nr 5, wyd. polskie, s. 11–12. Por. też A.J. Matanić OFM, *Duchowość chrystocentryczna braterstwa franciszkańskiego*, *Studia Franciszkańskie* 1981, nr 1, s. 127, 128, 129–130, 133.
- ⁸² Por. kilka referatów Sympozjum: A. kard. Ballestrero, *La missione del predicatore del Vangelo nei „Sermones”*, *Fraternus Nuntius* 1981, nr 5, s. 13; A. Pompei OFMConv, *I Sermones di S. Antonio e la teologia francescana*, tamże, s. 15; T. De Poi OFMConv, *Teologia del sacerdozio e della vita religiosa*, tamże, s. 15.
- ⁸³ Por. S. Antonii Patavini, O.Min., *Doctoris Evangelici, Sermones*, t. 1, s. 26–27, 205–206, 224, 229–230, 248, 367–368, 384–385, 482–483; t. 3, s. 237–244.
- ⁸⁴ Por. tamże, t. 1, s. 26–27.
- ⁸⁵ Tamże, t. 1, s. 384–385. Uwaga: Wprowadzenie do Liturgii Godzin (t. 1, Poznań 1982, s. 73–74) podaje: „Żywoty świętych należy uzgodnić z prawdą historyczną... Należy uwydatnić duchowość właściwą danemu świętemu w sposób odpowiadający wymaganiom współczesnym oraz podkreślić jego znaczenie w życiu i duchowości Kościoła”. – Jeśli tymi kryteriami kierowali się ci, którzy dobierali drugie czytanie na Godzinę Czytań na dzień 13 czerwca, to dobrali oni teksty Antoniego mówiące o współpracy kapłana z Duchem Świętym w dziele przepowiadania Ewangelii. Por. *Officia propria in Liturgia Horarum ad usum Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium, Monialium S. Clarae an Fertii Ordinis a S. Congregatione pro Cultu Divino approbata*, Romae 1974, s. 107–108; *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1988, s. 1237–1238.
- ⁸⁶ S. Antonii Patavini, O.Min., *Doctoris Evangelici, Sermones*, t. 1, s. 229–230.
- ⁸⁷ Tamże, s. 384–385.
- ⁸⁸ Tamże, s. 224.
- ⁸⁹ Tamże, s. 229–230.
- ⁹⁰ Tamże, s. 248.

- ⁶⁴ Por. *Kazanie*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, kol. 173–174.
- ⁶⁵ Por. *Słowo Boże i Teologia kerygmaticzna*, w: tamże, kol. 419–420, 478–479.
- ⁶⁶ Por. B.J. Urban, *Kazanie franciszkańskie – słowo Boże XIII wieku*, s. 292–293, 294, 304–305.
- ⁶⁷ Tamże, s. 298–299.
- ⁶⁸ Por. tamże s. 305.
- ⁶⁹ Tamże, s. 306, 308.
- ⁷⁰ Por. S. Antonii Patavini, O.Min., *Doctoris Evangelici, Sermones*, t. 1, s. 24; t. 3, s. 889.
- ⁷¹ Tamże, t. 1, s. 24.
- ⁷² Por. np. tamże, s. 145.
- ⁷³ Tamże, t. 3, s. 889.
- ⁷⁴ Tamże, t. 1, s. 145.
- ⁷⁵ Tamże, t. 3, s. 889.
- ⁷⁶ Tamże, s. 887–888.
- ⁷⁷ Por. C. Niezgoda, *Św. Antoni Padewski*, s. 141–142, 151–152.
- ⁷⁸ Por. *Kazanie*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, kol. 173.
- ⁷⁹ Por. *Exsulta, Lusitania felix*, w: C. Niezgoda, dz. cyt., s. 117: „... A jakie światło rzuciła doktryna Antoniego, na równi z przepowiadaniem Słowa Bożego, świadczą zgodnie jemu współcześni i nowsi... Jeśli ktoś uważnie zajmie się „Kazaniami”..., to Antoni ukaże mu się jako doskonały znawca Pisma Świętego; jako znakomity teolog w zagadnieniach dogmatycznych..., wybitny nauczyciel i mistrz w traktowaniu spraw ascetycznych i mistycznych. Wszystkie one, jako skarbiec boskiej sztuki przepowiadania stanowią... argumenta validissima do obrony prawdy..., do nawracania”.
- ⁸⁰ Por. *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 4: „... Pismo Święte było dlań „terra parturiens”, która rodzi wiarę, nadaje kształt moralności i swoją słodyczą pociąga ludzkie dusze... Z tęsknoty za Bogiem rodzi się teologia św. Antoniego”.
- ⁸¹ Por. jeden z referatów: J. Guy Bougerol OFMConv, *S. Francesco nei primi predicatori universitari*, *Fraternus Nuntius* 1981, nr 5, wyd. polskie, s. 11–12. Por. też A.J. Matanić OFM, *Duchowość chrystocentryczna braterstwa franciszkańskiego*, *Studia Franciszkańskie* 1981, nr 1, s. 127, 128, 129–130, 133.
- ⁸² Por. kilka referatów Sympozjum: A. kard. Ballestrero, *La missione del predicatore del Vangelo nei „Sermones”*, *Fraternus Nuntius* 1981, nr 5, s. 13; A. Pompei OFMConv, *I Sermones di S. Antonio e la teologia francescana*, tamże, s. 15; T. De Poi OFMConv, *Teologia del sacerdozio e della vita religiosa*, tamże, s. 15.
- ⁸³ Por. S. Antonii Patavini, O.Min., *Doctoris Evangelici, Sermones*, t. 1, s. 26–27, 205–206, 224, 229–230, 248, 367–368, 384–385, 482–483; t. 3, s. 237–244.
- ⁸⁴ Por. tamże, t. 1, s. 26–27.
- ⁸⁵ Tamże, t. 1, s. 384–385. Uwaga: Wprowadzenie do Liturgii Godzin (t. 1, Poznań 1982, s. 73–74) podaje: „Żywoty świętych należy uzgodnić z prawdą historyczną... Należy uwzględnić duchowość właściwą danemu świętemu w sposób odpowiadający wymaganiom współczesnym oraz podkreślić jego znaczenie w życiu i duchowości Kościoła”. – Jeśli tymi kryteriami kierowali się ci, którzy dobierali drugie czytanie na Godzinę Czytań na dzień 13 czerwca, to dobrali oni teksty Antoniego mówiące o współpracy kapłana z Duchem Świętym w dziele przepowiadania Ewangelii. Por. *Officia propria in Liturgia Horarum ad usum Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium, Monialium S. Clarae an Fertii Ordinis a S. Congregatione pro Cultu Divino approbata*, Romae 1974, s. 107–108; *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1988, s. 1237–1238.
- ⁸⁶ S. Antonii Patavini, O.Min., *Doctoris Evangelici, Sermones*, t. 1, s. 229–230.
- ⁸⁷ Tamże, s. 384–385.
- ⁸⁸ Tamże, s. 224.
- ⁸⁹ Tamże, s. 229–230.
- ⁹⁰ Tamże, s. 248.

- ⁹¹ Tamże, s. 229–230.
- ⁹² Tamże, s. 248.
- ⁹³ Por. tamże, s. 24–29.
- ⁹⁴ Tamże, s. 25. Por. tamże, t. 3, s. 241–242.
- ⁹⁵ Tamże, t. 1, s. 28–29.
- ⁹⁶ Por. B.J. Urban, *Siewca Słowa Bożego*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 338–347.
- ⁹⁷ Por. *Teologia kerygmaticzna albo Teologia przepowiadania*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, kol. 478–479.
- ⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 4; Paweł VI, *Przemówienie Ojca św.... podczas Kongresu Bonawenturiańskiego w Rzymie (24.09.1974)*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 536–537.
- ⁹⁹ Jan Paweł II, *Do czcigodnego ojca Lanfranco Serriniego*, nr 5.
- ¹⁰⁰ Por. t. 5, Lublin 1989, kol. 562–587.

KANONIZACJE ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU I ŚW. ANTONIEGO Z PADWY NA TLE ÓWCZESNEJ PRAKTYKI KANONIZACYJNEJ

W 1994 r. uczciliśmy setną rocznicę urodzin św. Maksymiliana M. Kolbego. W programie jubileuszowych obchodów był m.in. II Międzynarodowy Kongres Kolbiański¹, a podczas niego refleksja na temat skutków prawnych i pastoralnych kanonizacji o. Maksymiliana jako męczennika². W roku 1995 przeżywamy 800-lecie urodzin św. Antoniego z Padwy. Ten fakt w odniesieniu do obchodów sprzed roku wyzwolił pytania: – na jakiej drodze zostali kanonizowani pierwsi franciszkanie, sam św. Zakonodawca i św. Antoni z Padwy; jaka była forma tych kanonizacji; czy poprzedzała je rozwinięta już procedura procesowa, a jeśli nie – na jakim etapie jej kształtowania się kanonizacje te nastąpiły i czym osobiście się charakteryzowały?

W trzech częściach artykułu zostaną omówione kolejno zagadnienia: praktyka kanonizacyjna w okresie poprzedzającym czasy św. Franciszka, kanonizacja Biedaczyny z Asyżu, a wreszcie kanonizacja Antoniego z Padwy w świetle treści papieskich bulli.

I

Wiek dwunasty – wiek urodzin późniejszych świętych: Franciszka (1181–1226) i Antoniego (1195–1231) – w zakresie form kanonizacji i poprzedzającej je procedury był spadkobiercą poprzednich. Podobnie jak w początkach chrześcijaństwa szczególne miejsce wśród świętych omawianego okresu zajmowali męczennicy – świadkowie Chrystusa, którzy wyznając wiarę w Niego ponieśli śmierć. Niewątpliwie na ożywienie ich kultu miały wpływ wyprawy krzyżowe (1096–1291) podejmowane przez świat chrześcijański, by uwolnić Ziemię Świętą z rąk niewiernych i zagwarantować sobie

dostęp do miejsc świętych oraz stworzyć atmosferę sprzyjającą pojednaniu z Kościołem wschodnim, wdzięcznym za obronę Konstantynopola przed Turkami.

Nie brakowało też męczenników na Starym Kontynencie, by wspomnieć nam najbliższych: Wojciecha, Benedykta, Jana, Izaaka, Mateusza i Krystyna. Wystarczyło pół wieku chrześcijaństwa, abyśmy mieli pierwszych kanonizowanych męczenników. O ile jednak pierwsze wieki chrześcijaństwa (I–IV) nie znały jeszcze procedury kanonizacyjnej w jej prawnym rozumieniu, o tyle pierwsze przeprowadzone kanonizacje polskie na przełomie X i XI w. (św. Wojciecha w 1000 r., Pięciu Braci przed 1008 r.) dokonane zostały zgodnie z ówczesnie obowiązującą formą, która obejmowała uroczyste przeniesienie ciała (*translatio*). Było to wznowienie ceremonii pogrzebowej. Pierwszych tego typu przeniesień dokonano na Wschodzie: św. Babilasa, w pobliżu Antiochii, za rządów Galiusza (351–354), św. Tymoteusza, którego relikwie przeniesiono w r. 356 z Efezu do kościoła Apostołów w Konstantynopolu³. Pierwsze rzymskie przeniesienia ciała dotyczyły papieży Hipolita i Poncjana, którzy zmarli na wygnaniu, a ciała ich sprowadził do Rzymu papież Fabian, składając je odpowiednio na cmentarzu przy *via Tiburtina* i w katakumbach św. Kaliksta. Tu też, pod koniec III w., złożono ciało papieża Korneliusza sprowadzone z *Centumcellae*, gdzie zmarł jako wygnaniec w 253 r. W sensie pierwotnym przeniesienie ciała nie było aktem kanonizacyjnym, lecz przeprowadzeniem z miejsca pochówku na inne miejsce relikwii tych, którzy byli czczeni jako święci. Połączenie przeniesienia i kanonizacji nastąpiło w momencie nadania pojęciu *translatio* szerokiego rozumienia i używania go również na oznaczenie wyjęcia ciała z grobu i umieszczenia go z honorami pod ołtarzem, miejscem odpowiednim do celebracji Eucharystii. W takim sensie dokonano translacji relikwii św. Marcina (zm. 397) w Galii, już w V w.⁴ W średniowieczu dokonywano takiego przeniesienia autorytetem biskupa działającego w porozumieniu z synodem lub innymi biskupami.

Chociaż nie było jeszcze formalnego wymogu wcześniejszego odniesienia się do papieża, to w praktyce po pierwszej uroczystej kanonizacji św. Ulryka, dokonanej przez papieża Jana XV w r. 993, na prośbę biskupa Augsburga Lintulfa⁵, przeniesienia relikwii równoznacznego z kanonizacją dokonywano po uzyskaniu akceptacji Stolicy Apostolskiej, aczkolwiek nie oznaczało to jeszcze istnienia obowiązku pytania jej o zgodę⁶. Podobnie było w sprawie św. Wojciecha⁷ oraz Pięciu Braci⁸.

Oczywiście, tak rozwijająca się forma i procedura kanonizacyjna dotyczyła nie tylko męczenników, ale również drugiej historycznie kategorii świętych – wyznawców, a wśród nich zwłaszcza ascetów. Ilustracją nam bliską mogą być św. Andrzej Świerad oraz jego uczeń św. Benedykt, urodzeni k. Wiślicy w X wieku; najpierw świątobliwi pustelnicy, a po przeniesieniu się na Węgry zakonnicy benedyktyńscy. Pierwszy z nich umarł ok. r. 1030, drugi zaś – zamordowany przez rozbójników – ok. 1037 r. Obaj zostali wyniesieni do chwały ołtarzy przez papieża Grzegorza VII w 1083 r.⁹ na prośbę króla Węgier Władysława. Papieskie zatwierdzenie ich kultu ogłosił uroczyście legat papieski na synodzie węgierskim w Ostrychomiu.

W dobie, gdy nie było formalnej rezerwacji papieskiej spraw kanonizacyjnych, a do papieża odnoszono się dla dodania splendoru samej kanonizacji¹⁰, pojawiły się opinie, że jedynie następca św. Piotra ma prawo jej dokonywać. Pisał o tym Piotr diakon, bibliotekarz benedyktyńskiego klasztoru na Monte Casino, w życiorysie św.

Marcina opata, najpóźniej w r. 1109. Wzmianki takie w kontekście praktycznym znajdujemy w literaturze dotyczącej kanonizacji, pochodzącej z pierwszej połowy XII w., w której mamy przykłady odnoszenia się do Stolicy Apostolskiej „według zwyczaju”, ale ta zawsze przed potwierdzeniem domagała się wcześniejszego odczytania życiorysu świętego na właściwym synodzie i aprobaty tegoż zgromadzenia¹¹. Chodziło o to, aby sylwetka kandydata była dobrze znana, a pamięć o nim żywa, czego wyrazem miały być cuda zdziałane przez niego (dokładniej: przez jego wstawiennictwo), których wykaz już w X w. był niezbędny – obok życiorysu – by dokonać kanonizacji w ówczesnej formie przeniesienia relikwii. Przed jej dokonaniem przesłuchiowano naocznych świadków zdarzeń cudownych. Wymóg ich istnienia postawił Urban II (1088–1124)¹², Kalikst II (1119–1124) nawet osobiście ich przesłuchiwał¹³, zaś Eugeniusz III (1145–1153) czynił to przez swoich legatów¹⁴.

Oprócz motywu dodania rangi kanonizacji u podstaw odnoszenia się do Stolicy Apostolskiej i dokonywania jej dopiero po uzyskaniu dekretu papieskiego leżały niewątpliwie nadużycia w Kościołach lokalnych, w związku z rozwojem kultu wyznawców, ich kanonizowaniem przez lud bezpośrednio po śmierci poprzez oddawanie im kultu publicznego¹⁵.

W pojedynczych przypadkach nadużyciom nie potrafili zaradzić miejscowi biskupi, których autorytetem przecież dokonywano przeniesień równoznacznych z kanonizacją. Biskup Lisieux zwrócił się w konkretnej wątpliwej sprawie do papieża Aleksandra III (1159–1181), który w odpowiedzi (w r. 1171) wydał dekret rozpoczynający się od słowa „*Audivimus*”. Stwierdził w nim, że nikogo nie można uważać za świętego i oddawać mu czci publicznej bez zgody papieża: „*non licet vobis pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae, eum publice venerari*”¹⁶.

Mimo wyrażonej woli¹⁷ rzadko zwracano się do papieży o dokonanie aktu kanonizacji, zaś licznych przeniesień dokonywano nadal autorytetem biskupów¹⁸. Zresztą, nawet przy przedstawianiu spraw papieżom ci często polecali je prowadzić legatom lub biskupom. Taka forma zleconej kanonizacji była często stosowana aż do Klemensa III (1187–1191). Zawsze jednak należało udowodnić świętość życia i cuda zdziałane po śmierci¹⁹.

II

Włączenie dekretu Aleksandra III, wydanego w sprawie partykularnej, do Dekretów Grzegorza IX²⁰ nadało mu jednoznacznie moc prawa powszechnego²¹. Stało się to w roku 1234. Wcześniej, bo w r. 1228, Grzegorz IX dokonał kanonizacji Jana Bernardone, znanego powszechnie jako Franciszek z Asyżu²². Sam proces kanonizacyjny Biedaczyny z Asyżu, toczący się w latach 1227–1228²³, nie wydaje się przełomem w dotychczas obowiązującej procedurze²⁴. Nie brakło w nim jednak elementów osobliwych.

1. Papież Grzegorz IX dokonał kanonizacji w Asyżu, 16 lipca 1228 r., w kościele św. Jerzego, w którym złożono ciało Franciszka po śmierci. Stosowną bullę *Mira circa nos* wydał 19 lipca tegoż roku w Perugii²⁵.

W zakresie interesującej nas problematyki w bulli brak jest jakiegokolwiek wzmianki o przeprowadzonej postulacji. Zapewne jej brak jest skutkiem bliskiej zażyłości Grzegorza IX, wcześniej kardynała–protektora Zakonu, z Franciszkiem. Zresztą, wśród świadków jako pierwszego papież wymienia właśnie siebie: *„Gdy więc poznaliśmy w pełni oznaki jego chwalebnego życia dzięki wielkiej przyjaźni, którą miał z nami na niższym urzędzie, i gdy o blasku jego licznych cudów przez odpowiednich świadków z wiarą przekonaliśmy się, przez miłosierdzie Boże ufamy, że my i trzoda nam powierzona doznaje jego pomocy – a którego za przyjaciela uważaliśmy na ziemi – i że mamy patrona w niebie...”*²⁶.

2. W dalszej części bulli mamy *expressis verbis* po raz pierwszy w dokumentach papieskich polecenie, aby jego „narodziny” dla nieba, były uroczyste obchodzone przez „cały Kościół”: *„za radą i przyzwoleniem braci naszych zarządzamy, aby on dla uczczenia był wpisany do katalogu świętych, postanawiając, by 4 października, a więc w dniu, w którym wyzwolony z ciała, przeszedł do królestwa niebios, przez cały Kościół jego narodziny dla nieba pobożnie i uroczyste były celebrowane”*²⁷.

O ile wcześniej dla poprzednio podanych racji oraz dla podkreślenia prymatu Biskupa rzymskiego tenże przejmował stopniowo istotną rolę w kanonizacji świętych, tak teraz mamy najwyższe i instytucjonalne przyznanie kultu w całym Kościele. Przygotowaniem takiego skutku kanonizacji papieskiej były uwagi poczynione w drugiej bulli kanonizacyjnej księżnej Kunegundy, że aby kult świętego był identyfikowany jako zasługujący na powszechną celebrację, wypada, aby miał podstawę wyłącznie w decyzji następcy św. Piotra i wikariusza Chrystusowego na ziemi²⁸.

Decyzja Grzegorza IX była też związana z zachodzącymi zmianami w ówczesnej religijności. Nadszedł czas sposobny, aby w odpowiedzi na postawy ruchów reformatorskich, często opozycyjnych wobec Kościoła rzymskiego, a nawet stojących poza ortodoksją, ukazać katolicki – powszechny charakter czci oddawanej świętym, egzemplifikującym wartości i cnoty potencjalnie konkurencyjne do propozycji tychże ruchów. Instytucja świętości kanonizowanej w takim ujęciu mogła służyć umieszczeniu w orbicie posłuszeństwa Kościołowi rzymskiemu nowonawróconych ruchów odnowy życia chrześcijańskiego. Bez wątpienia postać św. Franciszka – kontestatora, ale pełnego pokory, włączała się bardzo aktualnie w kontekst religijności XIII wieku²⁹.

3. W aktach finalizujących proces kanonizacyjny św. Franciszka nie znajdujemy natomiast żadnej wzmianki o istnieniu rezerwacji papieskiej co do kanonizacji.

III

W dzień Pięćdziesiątnicy – 30 maja 1232 r. – papież Grzegorz IX w katedrze w Spoleto dokonał kanonizacji Ferdynanda Buglioni, znanego jako Antoni z Padwy³⁰.

Dnia 3 i 23 czerwca tegoż roku opublikowana została bulla *Cum dicat Dominus*³¹. Odnotowano w niej wyraźnie etapy przewodu procesowego.

1. W odróżnieniu od poprzedniej sprawy kanonizacyjnej – św. Franciszka, miała miejsce postulatka ze strony biskupa Padwy Jakuba z Corrado i duchownych, władz i Gminy Padewczyków. „*Otóż woła święte zebranie kleru; podnosi głos pobożny lud; wszyscy jednym głosem i jednomyślną wolą zgadzają się; i wszystkimi sposobami nalegają, żeby posłać do Kurii w sprawie kanonizacji świętego Antoniego. Dlatego w tej sprawie odbywa się uroczyste zebranie kleru i ludu i bez głosu sprzeciwu postanawia spełnić serdeczne pragnienie ludzi. Co więcej? Piszą prośbę: biskup razem z klerem, podesta miasta z rycerzami i ludem, i jeszcze przed upływem miesiąca po śmierci świętego posyłają do Stolicy Apostolskiej posłów, cieszących się powagą obywateli i szlachetnym stanem*”³². Prosilili oni Papieża, aby przesłuchano świadków na okoliczność działywanych przez Antoniego cudów, które nastąpiły zaraz po pogrzebie Antoniego – 17 czerwca 1231 r.³³ Zadanie to Grzegorz IX zlecił biskupowi padewskiemu i dwóm przełożonym – dominikańskiemu i benedyktyńskiemu³⁴. „*Przesłuchuje się wielu świadków prawdziwości, i tak potwierdzone cudy redaguje się na piśmie (...). Po pilnie przeprowadzonym zbadaniu cudów, wierzący ludzie Padwy z gorliwą pobożnością trwali przy rozpoczętych staraniach, i drugi i trzeci raz, mnożąc posłów, wyznaczali wiarygodnych legatów do Stolicy Apostolskiej*”³⁵. Papież i kardynałowie po wysłuchaniu ich powierzyli ogólne zbadanie cudów biskupowi Sabiny, Janowi, który zadania się podjął i szybko wypełnił³⁶. Efekty tych działań zostały wyrażone w bulli kanonizacyjnej: „*Co dopiero właśnie tak przez relację dominikanów, biskupa i przełożonych, jak i przez zeznania świadków wyżej złożone, przekonani o cnotach tegoż i znakach cudów, a przedtem zbadawszy przez nas samych, tj. osobiście, świętość życia i godną podziwu jego postawę...*”³⁷.

2. Biskup, władze i Gmina Padewczyków poprzez nową delegację i list poprosili, aby Papież zaliczył Antoniego w poczet świętych. Zebrali się kardynałowie i pralaci obecni w Kurii. „*Postawiono wniosek o kanonizację błogosławionego Antoniego, i wśród zgody wszystkich na nią odbyło się bardzo radosne posiedzenie. (...) Wreszcie, najwyższy Pasterz, widząc jednomyślną zgodę wszystkich na kanonizację świętego Antoniego, mając też na uwadze niezmordowaną pobożność Padewczyków, za wspólną zgodą wszystkich, przychylił się do pokornej prośby*”³⁸, co wyraził w bulli słowami: „*aby powagą (jak przystoi) Apostolską godna cześć owemu była okazywana na ziemi...*”³⁹.

Z punktu prowadzonej refleksji najistotniejsze dla nas są cytowane słowa konstytucji: „*sicut convenit*” = jak przystoi; jak uchodzi. W wydaniu źródeł Fontaniniego słowa te zostały ujęte w nawiasach, podobnie jak w wydaniu Akt Świętych z 1698 r. Jednak wydanie Taurensis Bullarum z 1858 r.⁴⁰ oraz wydanie L. Waddinga z 1931 słowa te podają bez nawiasów oraz jakichkolwiek adnotacji, a więc jako autentyczne, a nie dodane⁴¹. Jeśli tak, to w dokumencie autentycznym z 1233 r. napotykamy wzmiankę o tym, iż przystoi (więcej: uchodzi), by kanonizować z powagi władzy apostolskiej. Nie jest to tylko relacjonowanie opinii proszących, czy wzmianek u piszących na temat przebiegów poszczególnych procesów⁴², lecz przytoczenie słów papieża.

Bulla została wydana w r. 1233, a więc rok przed promulgacją Dekretalów. Tę kodyfikację Papież polecił zredagować 3 lata wcześniej, tj. w 1230 r.⁴³ Zapewne Grzegorz IX znając dekret Aleksandra III *Audivimus* przewidywał dla niego miejsce w przygotowywanym prawie powszechnym, a w bulli kanonizacyjnej św. Antonie-

go dokonał jego interpretacji. Chociaż sam dokument znowu odnosił się do sprawy partykularnej, to wyrażona w nim została zasada uniwersalna, powszechna.

3. Ówczesna praktyka domagała się pewnego upływu czasu od śmierci prezentowanego na ołtarze kandydata. Jak podają żywoty Antoniego początkowo *„niektórzy kardynałowie, wyróżniający się spośród innych księży Kościoła obyczajami i wykształceniem, którzy z dbałości o zwyczaj kościelny i zaniepokojeni krótkością czasu sądzili, że w tak ważnej sprawie nie powinno się działać z tak wielkim pośpiechem, zwłaszcza że po śmierci błogosławionego Antoniego nie upłynął jeszcze jeden rok; dlatego, by postępować ostrożniej, nie mogli i nie chcieli godzić się na jego kanonizację zaraz, ale po upływie należytego czasu”*⁴⁴. W drugiej bulli z 23 czerwca 1233 r. rozpoczynającej się od tych samych słów, co pierwsza, Grzegorz IX jakby się tłumaczy z podjętej po dość krótkim dochodzeniu decyzji: *„My, chociaż Rzymski Kościół w tak świętym obowiązku nie tak szybko, lecz z powagą i dojrzałością wiele spraw dotąd przywykł rozpatrywać, jednak... postanowiliśmy, aby ten został zapisany do katalogu świętych za radą naszych braci”*⁴⁵.

Kanonizacje św. Franciszka z Asyżu i św. Antoniego z Padwy miały wielkie znaczenie dla ugruntowania powszechnego, uniwersalnego charakteru kanonizacji, tak mocno podkreślanego zawsze za pontyfikatu Grzegorza IX. Z uwagi na tę cechę z wcześniejszego okresu można przywołać i przyrównać do tych kanonizacji jedynie wpisanie do katalogu świętych Bernarda, opata (1090–1153), dokonane przez Aleksandra III w 1174 r.⁴⁶

W obu przypadkach istotny był akt woli papieża. Brak wymaganej postulacji w sprawie św. Franciszka tłumaczy się bliskością duchową i terytorialną Franciszka i Grzegorza IX. Zaś intensywność postulacji w przypadku św. Antoniego wynikała z wielkiego kultu oddawanego mu przez lud.

Wymogiem była opinia świętości, karmiąca się opinią cudów, których zdrowe podstawy musiały być udowodnione. Dlatego widoczne jest wydłużone w czasie postępowanie dowodowe w przeciwieństwie do wcześniejszych kanonizacji wyznawców przez lud, już przy pogrzebie. Papież Grzegorz IX nabrał bardzo szybko wystarczającej do kanonizacji pewności moralnej, co do ich świętości – w przypadku Franciszka po 21 miesiącach od śmierci, Antoniego – 11, w tym po 9 miesiącach postępowania procesowego.

Przeniesienie ciała już od końca XII w. ztraca powoli walor kanonizacyjny, staje się tylko formą kultu publicznego i nie jest równoznaczne z kanonizacją. W przypadku św. Franciszka pierwsza uroczysta procesja z ciałem zmarłego odbyła się zaraz po śmierci na trasie Porcjunkula – kościół św. Jerzego (3 km), druga – uroczyste przeniesienie relikwii z udziałem papieża Grzegorza IX – w dwa lata po kanonizacji (16 VII 1228 – 25 V 1230) do specjalnie wzniesionej bazyliki. Ciało św. Antoniego złożone zostało w kościele świętej Bożej Rodzicielki⁴⁷. Uroczystego przeniesienia relikwii do nowej bazyliki dokonano po 32 latach⁴⁸ – w Niedzielę Białą 1263 r.

Procedura kanonizacyjna miała wtedy cechy dobrze rozwiniętego postępowania, ugruntowanego po 1234 r. W omawianych przypadkach wyraźne są jego etapy, zwłaszcza w sprawie kanonizacyjnej św. Antoniego z Padwy.

Przypisy

- ¹ *Święty Maksymilian Kolbe i Nowa Ewangelizacja*, Niepokalanów, 19–25 IX 1994 r.
- ² W. Bar, *Kanonizacja o. Maksymiliana Kolbego jako męczennika. Skutki prawne i duszpasterskie*, mps, s. 22.
- ³ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, p. 65.
- ⁴ Benedictus XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prati 1839, I, 6, 4; Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, Parisiis, t. 1, 1886, p. 332, 360, 375, 434, 464; t. 2, 1892, p. 52–54, 58, 74, 115.
- ⁵ Jaffe, *Regista Pontificum Romanorum*, Lipsiae 1888, n. 3848.
- ⁶ L. Hartling, *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, „Gregorianum” 16(1935), p. 171–179; Są znane wcześniejsze przeniesienia relikwii poza Italią, dokonywane auctoritate apostolica Benedykta VII – św. Celsa (978) i św. Burcharda (986).
- ⁷ Papieskie potwierdzenie dla przeniesienia, które odbyło się w marcu 1000 r. uzyskano w r. 999. Zob. Z. Wojciechowski, *Rola św. Wojciecha w dziejach narodu polskiego*, w: *Święty Wojciech 997–1947. Księga Pamiątkowa* pod red. Z. Biernackiego, Gniezno 1947, s. 76.
- ⁸ Ich relikwie przeniesiono powagą biskupa gnieźnieńskiego po wcześniejszych staraniach u Stolicy Apostolskiej. Zob. J. Mitkowski, *Święty Wojciech a jego bezpośredni następcy w męczeństwie*, w: *Święty Wojciech 997–1947*, s. 327–329.
- ⁹ F. Świątek, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa Świętych*, Lublin 1937, s. 4.
- ¹⁰ Na przykład pod wpływem kleru i ludu zaproszono papieża Jana X na przeniesienie relikwii św. Bononiusza (zm. 1027). Zob. J. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 18.
- ¹¹ Por. L. Hartling, *Materiali per la storia...*, p. 171–173; W opisie kanonizacji św. Godeharda wspomina się nawet, że Kościół zachodni ma zwyczaj przeprowadzać kanonizacje na soborze.
- ¹² W sprawie św. Gurlo, opata z Bretanii.
- ¹³ W sprawie Hugona, opata z Cluny.
- ¹⁴ L. Hartling, *Materiali per la storia...*, p. 187–188.
- ¹⁵ Przykładem mogą być interwencje synodów w związku z nieuzasadnionym kultem Karola Wielkiego, czy tzw. nieznanych męczenników. Zob. A. Amore, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, „Antonianum” 52(1977), p. 68–77.
- ¹⁶ Van Espen, *Ius ecc. universum*, Venetiis 1781, I, 22, cap. 7, n. 14; Niektórzy z autorów mówią o zastrzeżeniu uczynionym już w r. 1170 albo 1181 w związku z inną sprawą. Adresatem dekretu miałby być król Szwecji Canut. Por. F. Antonelli, *L'elemento liturgico nel dottorato di S. Antonio*, w: *S. Antonio Dottore della Chiesa*, C. del Vaticano 1947, p. 256.
- ¹⁷ Chociaż dekret był skierowany do konkretnego biskupa i w ściśle określonej sprawie, mógł mieć swoje oddziaływanie powszechne na podstawie siedmowiekowej tradycji, której wyraźny początek 10 X 443 r. dał papież Leon I Wielki w piśmie „Ut nobis gratulationem”, skierowanym do biskupów „per universas provincias constitutos”. Polecił w nim zachowywanie wszystkich dekretów wydanych przez wcześniejszych papieży, nawet gdy te były adresowane do określonych osób. Zob. PL 54, 614; *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I ad Coelestinum I*, Typis Polyglottis Vaticanis 1943.
- ¹⁸ H. Misztal, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, s. 25.
- ¹⁹ Dowodem na takie określenie przedmiotu dowodzenia jest zapis w bulli Honoriusa III z r. 1218, wydanej z racji kanonizacji Wilhelma z Bourges. Zob. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 23.
- ²⁰ Papież Grzegorz IX (1227–1241) dostrzegając niedogodności w nauczaniu prawa kościelnego, jak również stosowania go w praktyce w związku z istnieniem wielu zbiorów, polecił w roku 1230 dominikaninowi Rajmundowi de Pennaforte przygotowanie zbioru możliwie doskonałego, jednolitego wewnętrznie. Po czteroletniej nad nim pracy zbiór został promulgowany bullą „Rex Pacificus” z dnia 5 IX 1234 r. jako urzędowy i powszechny, co podkreślone zostało w fakcie przesłania go do uniwersytetów w Padwie i Bolonii. Był również zbiorem ekskluzywnym, ale względnie, gdyż pozostawał w mocy ustawy znajdujące się poza nim, jeśli zamieszczone były w Dekrecie Gracjana i nie były sprzeczne z unormowaniami zawartymi w nowym zbiorze. Interesująca nas kwestia znajduje się w X, III, 45, 1 (in

capitula 1 tituli 45 libri 3 Libri Decretalium) wyrażona słowami: „sine Papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto”.

- ²¹ Nie znaczy to, że wszyscy z taką powagą dekret ten traktowali. Na przykład papież Klemens VI w liście z 29 IX 1351 r. skierowanym do katolikosy Armenii Mechitara wyraża zdziwienie, że ten chce sam rozstrzygać sprawy kanonizacyjne i przypomina, że są one zastrzeżone Stolicy Apostolskiej. Zob. Clemens VI, Ep. „Super quibusdam”, CIC Fontes, t. I, n. 42.
- ²² Zob. *De canonizatione s. Francisci*, „Archivum franciscanum historicum” 21(1928), p. 467–514; R. Paccioco, *Da Francesco ai „catalogi sanctorum”. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell’Ordine francescano (secoli XIII–XIV)*, Assisi 1990, p. 25–47.
- ²³ W. Di Fonzo, *Święty Franciszek z Asyżu (1182–1226). Zarys biograficzny, duch i osobowość*, w: *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209–1976)*, Niepokalanów 1988, s. 8.
- ²⁴ R. Paciocco, *Una coscienza tra scelta di vita e fama di santità. Francesco d’Assisi frater e sanctus*, „Hagiographica” t. 1, 1994, p. 207.
- ²⁵ Zob. Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum, t. I, Romae 1759, p. 42–44; Codex Constitutum, quas Summi Pontifices ediderunt in solemnibus Canonizatione Sanctorum a Johanne XV ad Benedictum XIII, sive ab A.D. 993 ad A.D. 1729, accurate Justo Fontanino, Romae 1729, p. 39–41; Zob. L. Di Fonzo, *Santità Serafica. Santi, Beati e Venerabili dei tre Ordini Francescani, 1209–1989*, „Miscellanea Francescana” 89(1989), I – II, p. 157.
- ²⁶ „Cum igitur gloriosae vitae eius insignia ex multa familiaritate, quam nobiscum habuit in minori officio constitutis, plene cognita nobis essent, et de miraculorum coruscatione multiplici, per testes idoneos nobis facta fuerit plena fides confidentes per Dei misericordiam, nos et gregem nobis commissum, eius suffragiis adiuvare, et quem familiarem habuimus in terris, habere patronem in coelis”. Codex Constitutionum..., s. 39.
- ²⁷ „(...) habito fratrum nostrorum consilio et assensu, ipsum adscribi decrevimus Sanctorum catalogo venerandum, satuentes, ut quarto nonas Octobris, die videlicet, quo a carnis erastulo absolutus, ad aetherea regna pervenit, ab universali Ecclesia natalitia eius devote ac solemniter celebrentur”. Tamże.
- ²⁸ Cum secundum evangelicam veritatem, 3 IV 1200, in: J. Petersohn, *Die Litterae Papst Innocenz III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200)*, „Jahrbuch fränkische Landesforschung” 37(1977) 1–25.
- ²⁹ R. Paciocco, *Una coscienza tra scelta...*, p. 208–209.
- ³⁰ Zob. Benignitas 20, w: *Cudotwórca z Padwy. Żywoty św. Antoniego*, tł. C. Niezgoda, Kraków 1995, s. 100–101.
- ³¹ Sberalea, Bullarium Franciscanum, Romae 1759, t. I, p. 79–81.
- ³² Assidua 27, w: *Cudotwórca z Padwy*, s. 55.
- ³³ Assidua 25, w: Tamże, s. 51; Benignitas 20, w: Tamże, s. 100; Zob. A. Vecchi, „Miraculorum prodigia”, w: *S. Antonio di Padova fra storia e pietà*, Padova 1977, p. 113.
- ³⁴ Raymundina 15, w: *Cudotwórca z Padwy*, s. 153.
- ³⁵ Assidua 27, w: Tamże, s. 56.
- ³⁶ Tamże, s. 57.
- ³⁷ „Nuper autem tam per relationem praedicatorum, Episcopi et Priorum, quam per depositiones testium, super hoc receptorum, de ipsius virtutibus et miraculorum insigniis certiores effecti, et experti aliquando per nos ipsos sanctitatem vitae, et admirabilem conservationem ipsius...”. Codex Constitutionum..., p. 41.
- ³⁸ Assidua 28, w: *Cudotwórca z Padwy*, s. 57–58.
- ³⁹ „... ut auctoritate (sicut convenit) Apostolica dignus honor illi exhiberetur in terris...”. Codex Constitutionum..., p. 41.
- ⁴⁰ Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum S. R. Pontificum Taurensis Editio III, 1858, p. 465.
- ⁴¹ Podobnie Regesta Vaticana – Reg. Vat. 16, f. 4.
- ⁴² Por. Cum secundum evangelicam veritatem, 3 IV 1200; L. Hartling, *Materiali per la storia...*, p. 171–179.
- ⁴³ A. Stickler, *Historia iuris canonici latini Institutiones academicae*, Torino, T. 1: Historia fontium, 1950, p. 242.

- 44 Assidua 28, w: *Cudotwórca z Padwy*, s. 57–58; Por. Raymundina 15, w: Tamże, s. 153.
- 45 „Nos, etsi Romana Ecclesia in tam sancto negotio non sic subito, sed cum gravitate et maturitate plurima consueverit procedere hactenus, tamen... ipsum catalogo Sanctorum ex fratrum nostrorum consilio... duximus adscribendum”. Codex Constitutionum..., p. 42.
- 46 Istniejące wcześniej, ale tylko jako ślady nakazu oddawania czci w całym Kościele powszechnym napotykamy w bullach papieży: Benedykta IX (z 1042 r. – w sprawie Szymona z Trewiru), Leona IX (z 1050 – w sprawie Gerarda z Tuluzy), Aleksandra III (z 1173 r., dotyczącej Tomasza Becketa). Zob. J. Schlafke, *De competentia in causis Sanctorum...* usque ad annum 1234, Romae 1961, p. 143.
- 47 Zob. Assidua 24, w: *Cudotwórca z Padwy*, s. 50; Do wezwania kościoła „Beate Mariae Matris Domini” wnet (ok. 1235) dodano: „et beati Antoni”. Zob. B. Gonzati, *La basilica di S. Antonio descritta e illustrata*, Padova 1852–1853, vol., doc. IX i X.
- 48 Zob. Benignitas 21, w: *Cudotwórca z Padwy* s. 102; G. Lorenzoni, *Sulla fundazione della basilica del Santo*, in: *S. Antonio di Padova fra storia e pietà...*, p. 159–164; L. Puppi, *La basilica del Santo*, in: *Padova. Basiliche e chiese*, Vicenza 1975, t. I, p. 169–198.

ŚWIĘTY ANTONI PADEWSKI WŚRÓD DOKTORÓW KOŚCIOŁA

Tytułem Doktora Kościoła, tj. nauczyciela Kościoła powszechnego, obdarowano w historii 32 osoby, które w swoich pismach dały wyraz prawowierności i wybitnej nauki teologicznej¹. Tego typu wyróżnianie zapoczątkował w VIII w. w Kościele zachodnim Beda Wielebny (Czcigodny), odnosząc je do świętych: Ambrożego, Augustyna, Hieronima i Grzegorza I Wielkiego². Również sława jego świętości i uczoności³ doczekała się ukoronowania tytułem Doktora Kościoła, potwierdzonym dekretem Kongregacji Obrzędów z dnia 13 listopada 1899 r.⁴

Dwudziestym dziewiątym z rzędu obdarowanym tą godnością był św. Antoni Padewski. Stało się to 16 stycznia 1946 r.⁵ Zatem jubileusz 800-lecia urodzin Świętego (obchodzony w dniach 15 II – 8 XII 1995 r.) znajduje niejako swoje dopełnienie w skromniejszym – 50-lecia ogłoszenia go Doktorem Kościoła.

W artykule przedstawiona zostanie geneza i rys historyczny nadawania tego tytułu w dziejach Kościoła, kształtowanie się podstaw prawnych odnośnego postępowania procesowego (I) oraz tryb zaliczenia w poczet Doktorów Kościoła św. Antoniego z Padwy (II). Poza obszarem rozważań pozostawiamy kwestię świętości Cudotwórcy z Padwy, która znalazła wyraz w akcie kanonizacji dokonanej przez papieża Grzegorza IX 30 maja 1232 r., a więc w niespełna rok po jego śmierci⁶, oraz analizę świadectw uczoności św. Antoniego⁷.

I

Prosper Lambertini, późniejszy papież Benedykt XIV (1740–1758), w dziele *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*⁸ podał warunki konieczne do spełnienia po stronie świętego do nadania mu tytułu Doktora Kościoła. Są nimi: wyróżniająca świętość życia, wybitna doktryna (uczoność) i prócz tego wyraźne po-

twierdzenie ze strony Kościoła⁹. Są one uogólnionymi wnioskami praktyki z okresu prawie tysiąca lat (od pocz. VIII w. do 1722 r.), w których to obdarowano urzędowo tym tytułem 12 osób: św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Hieronima i św. Grzegorza I Wielkiego (pocz. VIII w.), św. Tomasza z Akwinu (1567), św. Bonawenturę (1588), świętych Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma i Atanazego Wielkiego (1568), św. Anzelma z Cantenbury (1720) i św. Izydora z Sewilli (1722).

W grupie tej znaleźli się więc najpierw czterej wyróżniający się Ojcowie zachodni, uosabiający świętość, ortodoksję i starożytność, których nauka wywierała na świat chrześcijański wpływ rzeczywiście wyjątkowy. Tytuł Doktora Kościoła przez prawie całe średniowiecze im był zarezerwowany.

W Kościele wschodnim natomiast tytuł ten odnoszono od IX w. do świętych: Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma¹⁰. Oddziaływanie ich myśli i szacunek dla niej były powszechne, dlatego też papież Pius V (zm. 1572) przyznał im oraz św. Atanazemu Wielkiemu urzędowo tytuły Doktorów Kościoła, ale nie w jakimś specjalnym akcie, lecz przez włączenie do zreformowanego po Soborze Trydenckim brewiarza, wydrukowanego w 1568 r. na polecenie tegoż papieża¹¹ i zawierającego odpowiedni formularz liturgiczny¹².

Wieki średnie wydały wielkich świętych, którzy byli zarazem wielkimi teologami i znaczącymi pisarzami. Mimo ich ogromnego wpływu na życie Kościoła nawet po śmierci, poprzez ich uczoność zawartą w pismach, tytułem Doktora Kościoła nie byli urzędowo wyróżniani, gdyż brakowało im jednej cechy – starożytności.

Przełom nastąpił w 1567 r., gdy papież Pius V bullą *Mirabilis Deus* z 11 IV zaliczył w poczet Doktorów Kościoła powszechnego św. Tomasza z Akwinu (1227–1274). Niewątpliwie na zmianę ustalonego przez wieki katalogu warunków do uzyskania tego tytułu, tj. eliminację starożytności jako cechy koniecznej, miały wpływ: Sobór Trydencki (1545–1563), który z wielkim pietyzmem czerpał z pism, nauki św. Tomasza i jego metody przy jasnym odgraniczaniu nauki katolickiej od protestantyzmu oraz uświadomienie sobie faktu, że Kościół jako organizm żywy potrzebuje i ma w każdym czasie „pochodnie”, by czas ten rozświetlały.

Dwadzieścia lat później do grona Doktorów Kościoła zaliczony został inny wybitny scholastyk – św. Bonawentura Fidanza (1218–1274). Dnia 14 III 1588 r. stosowną bullą *Triumphantis Hierusalem* wydał papież Sykstus V (1585–1590), ten sam, który nieco wcześniej – 22 I 1588 r. – Konstytucją apostolską *Immensa aeterni Dei*¹³ zorganizował Kurie Rzymską w dzisiejszym tego słowa znaczeniu¹⁴. Fakt ten zasługuje na podkreślenie, gdyż erygował wtedy Congregatio Sacrorum Rituum (Kongregację Obrzędów), której powierzył m.in. prowadzenie spraw kanonizacyjnych. Otrzymała ona także zadanie studiowania kwestii nadania określonej osobie tytułu Doktora Kościoła.

Owoce pełnej działalności Kongregacji Obrzędów objawiły się w XVIII w., kiedy to Klemens XI (1700–1721) dnia 3 II 1720 r. ogłosił Doktorem Kościoła powszechnego św. Anzelma (1033–1109) – „ostatniego z Ojców, a pierwszego z przedstawicieli scholastyki”¹⁵. Dwa lata później papież Innocenty XIII (1721–1724) zatwierdził dekret Kongregacji z 25 IV 1722 r. o nadaniu tytułu św. Izydorowi z Sewilli (554–636). Dnia 10 II 1729 r. podobne potwierdzenie papieża Benedykta XIII (1724–1730) otrzymał św. Piotr Chryzolog (380–450).

Właśnie na bazie dotychczasowej praktyki Prosper Lambertini sformułował warunki przyznawania tytułu Doktora Kościoła, a zawarł je w przywoływanym już dziele *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, które służyło Kongregacji Obrzędów przez blisko dwa wieki¹⁶. Później – już jako papież Benedykt XIV (1740–1758) – praktycznie je zastosował ogłaszając Doktorem Kościoła św. Leona Wielkiego (k. IV w.–461)¹⁷.

Reformy Urbana VIII (1623–1644), modyfikacje dokonane przez Aleksandra VII (1655–1667) w 1659 r., Innocentego XI (1676–1689) w 1682 r. oraz Benedykta XIV (1740–1758), Piusa IX (1846–1878), Leona XIII (1878–1903), a wreszcie Piusa X (1903–1914) w 1908 r.¹⁸, uzupełnione wykonawczym dekretem ciągle zachowywanej Kongregacji Obrzędów (11 XI 1912), otrzymały jednolity kształt prawny w II części IV księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., zatytułowanej: „*De causis beatificationis servorum Dei et canonizationis beatorum*” (kan. 1999–2141)¹⁹.

Gdy chodzi o kompetencje Kongregacji, to powtórzona została dyspozycja z Konstytucji ap. *Sapienti consilio*: Kongregacja Obrzędów załatwia wszystkie sprawy odnoszące się do beatyfikacji i kanonizacji oraz dotyczące w jakikolwiek sposób relikwii (kan. 253 par. 3).

Kongregacja Obrzędów została również zachowana przy posoborowej ogólnej reformie Kurii Rzymskiej przeprowadzonej przez papieża Pawła VI Konstytucją ap. *Regimini Ecclesiae universae*²⁰. Uległa przeobrażeniu w drugim etapie tej reformy – 8 maja 1968 r. Papież podzielił Kongregację Obrzędów na dwie nowe: Kongregację Kultu Bożego i Kongregację Spraw Kanonizacyjnych²¹.

W nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., w rozdziale IV księgi II, zawarto tylko ogólną dyspozycję o Kurii Rzymskiej, że obejmuje m.in. Kongregacje, których „*strukturę i kompetencję określają specjalne przepisy*” (kan. 360).

W dniu promulgowania Kodeksu, 25 stycznia 1983 r., Papież ogłosił również Konstytucję apostolską *Divinus perfectionis Magister*, która powyższą dyspozycję kan. 360 oraz 1403 par. 1 wykonuje. W rozdziale II, n. 3 tejże Konstytucji określone zostały zadania Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, a mianowicie, że „*obowiązkiem... jest prowadzenie tego wszystkiego, co się odnosi do kanonizacji sług Bożych, zarówno wspomagając Biskupów radą w rozpoczęciu sprawy, wspierając instrukcjami jak i studiując dogłębnie sprawy oraz wydając decyzje. Do tejże Kongregacji należy także załatwianie tego wszystkiego, co dotyczy autentyczności i przechowywania relikwii*”²². Kompetencje powyższe powtarza Konstytucja ap. *Pastor bonus*²³ w art. 71 i 74 oraz dodaje już wyraźnie nową: do Kongregacji należy przestudiowanie zagadnień odnośnie do nadawania świętym tytułu Doktora Kościoła, z tym zastrzeżeniem, że swoje wotum o wybitności doktryny kandydata do tego tytułu wydaje Kongregacja Nauki Wiary²⁴.

Nie ma sformułowanych innych norm postępowania w tej materii. Kongregacja opierała się i opiera nadal na postępowaniu kanonizacyjnym oraz na wielowiekowej praktyce w tych sprawach²⁵.

Jak wyglądała ta praktyka w przypadku starań o nadanie tytułu Doktora Kościoła św. Antoniemu?

II

Tytuł Doktora Kościoła w sposób prawny został nadany św. Antoniemu dopiero 16 stycznia 1946 r. przez papieża Piusa XII (1939–1958) Listem ap. *Exsulta, Lusitania felix*²⁶. Poprzedziły ten akt lata studiów uczonych, zwłaszcza z kręgów franciszkańskich, badających pisma Świętego i ślady kultu w źródłach liturgicznych²⁷.

Starania o formalne potwierdzenie tytułu Doktora Kościoła jako należnego Świętemu z Padwy podnosiły kapituły zakonów franciszkańskich już od 1856 r.²⁸

Dnia 1 XI 1886 r. Can. Antoni M. Locatelli z Padwy skierował do papieża Leona XIII (1878–1903) stosowny list postulacyjny. Znajomość problematyki wzrosła po krytycznym wydaniu dzieł św. Antoniego w 1895 r.²⁹ Siedmiowiekową tradycję obdarzania go nim w liturgii przypominał w liście okólnym z 25 XI 1930 r. Generał O. Bonawentura Marrani³⁰. Natomiast na wybitną jego uczoność – jeden z istotnych przymiotów kandydata do tytułu Doktora Kościoła – za swymi poprzednikami Sykstusem IV i Sykstusem V³¹, wskazywał Pius XI (1922–1939) w Liście ap. *Antoniana sollemnia*, ogłoszonym 1 III 1931 r. z okazji 700-lecia śmierci Świętego³².

Z obchodami rocznicowymi nasiliła się liczba petycji o potwierdzenie tytułu Doktora Kościoła dla św. Antoniego. Ich autorami oprócz kapituł zakonów franciszkańskich³³, generałów tychże zakonów³⁴, wspólnoty konwentu św. Antoniego z Padwy³⁵, kapituł prowincjalnych³⁶, byli liczni wierni różnych stanów: 22 kardynałów, 5 patriarchów, 17 legatów, 515 arcybiskupów i biskupów ordynariuszy, 107 opatów, przełożonych zakonów i zgromadzeń, 448 prałatów, kanoników, proboszczów i innych kapłanów, 632 stowarzyszenia kościelne świeckich oraz ośrodki naukowe – 45, a wśród nich Uniwersytety: Warszawski, Lwowski i Krakowski³⁷.

Prośby te świadczyły o żywym kulcie dla św. Antoniego jako Doktora Kościoła, przypominały argumenty skłaniające do zatwierdzenia tego tytułu. Zestawienie tych racji znajdujemy m.in. w *Sumarium rationum ob quas S. Antonius de Padua dignus putatur cui titulus et honores Doctoris Ecclesiae deferantur*³⁸, *Petizione della Religiosa Comunità del Convento del Santo a S.S. Pio XI f.m.*³⁹, a szczegółowe ich opracowanie z wyakcentowaniem uczoności w dziele o. Diomedesa Scaramuzzi – *La figura intellettuale di S. Antonio di Padova alla luce della critica*⁴⁰.

Będąc pod wpływem ilości prośb oraz gremiów je składających⁴¹, Pius XI przekazał te prośby 15 II 1936 r. do zbadania w Kongregacji Obrzędów. Relatorem, czyli ponensem sprawy został ustanowiony⁴² kard. Raffaele Carlo Rossi, Sekretarz Kongregacji Konsystorialnej. Z uwagi na charakter sprawy pieczę nad nią przejęła Sekcja Historyczna Kongregacji Obrzędów, ustanowiona motu proprio Piusa XI z dn. 6 II 1930 r. *Già da qualche tempo*⁴³. Celem prac było przygotowanie tzw. pozycji historycznej w oparciu o naukowe badanie źródeł pisanych: analizowanie zebranych, przeprowadzenie z urzędu poszukiwań uzupełniających. Wypełnienie tego zadania przez Komisję zastępowało przewidziany w prawie kanonizacyjnym proces apostolski, a sama pozycja była podstawą do dyskusji w Kongregacji. W prezentowanej sprawie, dzięki wcześniej wspomnianym studiom, zadanie to wypełniono bardzo szybko, wydając pozycję na temat ogłoszenia albo potwierdzenia kultu św. Antoniego z tytułem Doktora Kościoła i rozciągnięcia go na cały Kościół⁴⁴. Obejmowała ona:

wprowadzenie do sprawy, List ap. Piusa XI *Antoniana sollemnia*, studium historyczno-krytyczne bazujące na opracowaniu D. Scaramuzziego *La figura intellettuale di S. Antonio di Padova alla luce della critica*, listy postulacyjne skierowane do Papieża, wyniki badania śladów kultu liturgicznego jako Doktora Kościoła, orzeczenia cenzorów teologów, deklarację Generalnego Promotora Wiary. Pozycja ta stała się podstawą dyskusji w Kongregacji. Pierwsza z nich odbyła się w siedzibie Kongregacji już 23 VI 1936 r. Najistotniejsze było badanie kwestii wybitnej uczoneści św. Antoniego, w świetle jego kazań wydanych w 1895 r. przez A. M. Loccatiego⁴⁵.

Przeprowadzone badanie przedłożonej pozycji i sprawy doprowadziło do jej uzupełnienia. Członkowie Komisji przedłożyli odrębnie swoje wnioski – vota, nie przerywając stawiania pytań dotyczących warunków, które Benedykt XIV określił jako wymagane do nadania tytułu Doktora Kościoła. Operatywności i skuteczności działań służyły *Normae servandae in construendis processibus ordinariis super causis historicis* wydane 4 I 1939 przez Piusa XI⁴⁶. Dnia 2 III 1939 r. na Stolicę Piotrową wybrany został kard. Eugenio Pacelli, wcześniej Sekretarz Stanu, który już 1 V 1933 r. przedstawił Ojcu św. Piusowi XI także swoją prośbę w sprawie, dla której teraz stał się sędzią⁴⁷.

Nowa pozycja została wydana 11 IV 1945 r. i dotyczyła potwierdzenia kultu Doktora Kościoła św. Antoniego przez wieki oddawanego mu oraz rozciągnięcia tegoż na cały Kościół⁴⁸. Wniosek zawierający streszczenie, relację patrona, opinie 3 konsultorów i oświadczenie Generalnego Promotora Wiary był przedmiotem dyskusji na specjalnym zebraniu (kongresie). Relacja końcowa trafiła pod rozprawę kongregacji plenarnej kardynałów, na którym wydany został wyrok. Zebranie to odbyło się 12 VI 1945 r. na Watykanie i zgromadziło kardynałów zaangażowanych w sprawy prowadzone przez Kongregację Obrzędów. Wyniki dyskusji przedstawiono zgodnie z przepisami⁴⁹ Ojcu świętemu. Uczynił to kard. Raffaele Carlo Rossi, Sekretarz Kongregacji Konsystorialnej i sprawozdawca w tejże sprawie. Papież wysłuchał też oceny Generalnego Promotora Wiary Salvatore Natucci, dającego swoją zgodę⁵⁰.

Biorąc wszystko pod uwagę papież Pius XII (1939–1958) zdecydował potwierdzić bullą *Exsulta, Lusitania felix*⁵¹ tytuł Doktora Kościoła. Uroczyście ogłosił ją 16 I 1946 – w dzień liturgicznego święta pierwszych męczenników franciszkańskich, z którymi wiązał swoje powołanie franciszkańskie św. Antoni⁵².

W tym akcie papież Pius XII zatwierdził wielowiekową tradycję, której początek dał 30 V 1232 r. papież Grzegorz IX, intonując podczas uroczystości kanonizacyjnej antyfonę przynależną Doktorom Kościoła: *O Doctor optime, beate Antoni*⁵³, zresztą jeszcze za życia nazywał go „*Arcam Testamenti*” i „*Sacrarum Scripturarum scrinium*”⁵⁴.

Tę szczególną cześć podtrzymał zakon franciszkański⁵⁵, niektóre diecezje na czele z Lizboną i Padwą⁵⁶ oraz kanonicy regularni⁵⁷, nawet po „redukującej” reformie Piusa V⁵⁸. Kult Cudotwórcy z Padwy jako Doktora Kościoła znajdował swe potwierdzenie również w ikonografii⁵⁹, muzyce⁶⁰, poezji⁶¹...

Zatem, najbardziej absorbującym elementem dochodzenia przed ogłoszeniem św. Antoniego Doktorem Kościoła była sprawa niezwykłości jego nauki. Zawierała się ona przede wszystkim w przepowiadaniu. Jego bazą była Ewangelia, z niej czerpał natchnienie, myśli i uzasadnienia, więc słusznie nadano mu tytuł *Doktora Ewangelicznego*⁶².

Decyzję Ojca św. Piusa XII poprzedziło aż 9 lat studiów w Kongregacji Obrzędów, jeszcze dłuższy okres oczekiwania. Z tym większą radością ją przyjęto. Świadczą o tym przesyłane Następcy św. Piotra podziękowania⁶³ oraz wydane przez generałów rodzin franciszkańskich listy okólne⁶⁴, a wreszcie uroczystości na wzór po-kanonizacyjnych, przyjętych powszechnie już w XIII w., ze szczególnym uwzględnieniem w ich programie akcentów formacji intelektualnej, służących głębszemu poznaniu *Doktora Ewangelicznego*⁶⁵.

*

Święty Antoni był 29. świętym obdarzonym formalnie tytułem Doktora Kościoła, drugim franciszkaninem – po św. Bonawenturze, którego w 1588 r. nazwał urzędowo *Doktorem Serafickim* papież Sykstus V. U podłoża decyzji Sykstusa V leżało pragnienie przywrócenia blasku teologii scholastycznej oraz filozofii chrześcijańskiej jednoczącej badanie teoretyczne (spekulację) z mistyką.

Trzy i pół wieku później Pius XII ukazując św. Antoniego jako nauczyciela apostołskiego, sławnego kaznodzieję, uczonego Kościoła powszechnego, dał żywy przykład kaznodziejom, misjonarzom, w jaki sposób organizować nauczanie prawd wiary, by nie rozdzielać teologii serca (przeżycia) i teologii umysłu, lecz łączyć je jak on⁶⁶.

Mimo upływu 50 lat od tego aktu aktualność przykładu jest oczywista, gdy stoimy wobec zadania *nowej ewangelizacji*, na które uwrażliwia nas Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*⁶⁷.

Przypisy

- ¹ *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1984, k. 34 [EK].
- ² Beda, *Epistola responsoria ad Acctam Episcopum*, Migne, PL 92, 304.
- ³ Jego spuścizna wypełnia 6 tomów Patrologii łacińskiej Migne'a. Poświęcona jest przede wszystkim komentowaniu Pisma Świętego.
- ⁴ ASS 35(1899).
- ⁵ Pius pp. XII, *Litterae Apostolicae „Exsulta, Lusitania felix”*, AAS 38(1946) 200–204.
- ⁶ Zob. W. Bar, *Kanonizacje św. Franciszka z Asyżu i św. Antoniego z Padwy na tle ówczesnej praktyki kanonizacyjnej*, „W nurcie franciszkańskim”, t.5 Kraków 1996, s. 95–103.
- ⁷ Zob. S. Antonio Dottore della Chiesa. *Atti delle settimane Antoniane tenute a Roma e a Padova 1946*, Città del Vaticano 1947; S. Antonio di Padova fra storia e pietà. *Colloquio interdisciplinare su fenomeno antoniano*, Padova 1977; G. Stano, *Cultura e dottrina biblica di S. Antonio di Padova*, i S. Antonio di Padova Dottore Evangelico, Padova 1946, p. 97–105; B. Costa, *Teologia del Santo Dottore*, in: S. Antonio..., p. 107–119; A. Blasucci, *La spiritualità di S. Antonio di Padova*, in: S. Antonio..., 121–132; C. Varotto, *Il Maestro del popolo*, in: S. Antonio..., p. 133–139; B. Giacon, *Le scienze naturali nei sermoni di S. Antonio*, in: S. Antonio..., p. 141–147; Zob. referaty wygłoszone na jubileuszowy symposium antoniańskie, Kraków 14–15 XI 1995 r.
- ⁸ Prati 1839–1841, t. I–VII.
- ⁹ „Ad constituendum porro Ecclesiae Doctorem tria sunt necessaria: eminens scilicet doctrina, insigne vitae sanctitas... et praeterea Summi Pontificis aut Concilii Generalis legitime congregati declarati Tamże, ed. 1841, lib. IV, pars II, cap. 11, n. 13, p. 512.
- ¹⁰ EK, t. 4, k. 35.
- ¹¹ H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Tarnów 1994, s.

- ¹² G. A. Kneller, *Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer. Pius V und die griechischen Kirchenlehrer* „Zeitschrift für kath. Theologie“ 40(1916) 1–47.
- ¹³ Bullarium Romanum, t. VIII, Torino 1863, s. 985–999.
- ¹⁴ Zob. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska. Studium historyczno–kanoniczne*, Warszawa 1981.
- ¹⁵ Zob. H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, Kraków 1975, s. 110.
- ¹⁶ W okresie tym krąg obdarowanych urzędowo tytułem Doktora Kościoła poszerzony został o: św. Piotra Damianiego (1007–1072) w r. 1829, św. Bernarda (1090–1153) w 1830 r., św. Hilarego z Poitiers (310–367) w 1851 r., św. Alfonsa M. Liguori (1696–1787) w 1871 r., św. Franciszka Salezego (1567–1622) w 1877 r., świętych Cyryłów – Aleksandryjskiego (380–444) i Jerozolimskiego (315–386) w 1882 r., Jana Damasceńskiego (650–750) w 1890 r. i Bedę Czcigodnego (673–735) w 1899 r.
- ¹⁷ Zob. Jan XXIII, Encyklika o Leonie W., w: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1966, s. 287–290; J. Mirewicz, *Zapomniani współtwórcy Europy*, Londyn 1976, s. 96–105.
- ¹⁸ Konst. Ap. „Sapienti consilio”, AAS 1(1908) 7–19.
- ¹⁹ Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917, p. 553–573 KPK 1917.
- ²⁰ 15 VIII 1967 r.; AAS 59(1967) 855–928.
- ²¹ Konst. Ap. „Sacra Rittum Congregatio”, AAS 61(1969) 297–305.
- ²² AAS 75(1983) 353; Tł. pol. J. R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 184.
- ²³ AAS 70(1988) 877–878.
- ²⁴ AAS 70(1988) 878, art. 73.
- ²⁵ E. Nowak, *Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych. Struktury, kompetencje*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin 1993, s. 17.
- ²⁶ AAS 38(1946) 200–204.
- ²⁷ V. Gamboso, *Dal s. Antonio della storia al s. Antonio della pietà popolare*, in: *S. Antonio di Padova fra storia e pietà. Colloquio interdisciplinare su „il fenomeno antoniano”*, Padova 1977, p. 96.
- ²⁸ R. Gustaw, *Święty Antoni Padewski Doktor Ewangeliczny*, Kraków 1948, s. 14.
- ²⁹ Petizione dei Rev.mi Ministri Generali delle tre Famiglie Francescane a Pio XI f.m. per ottenere la proclamazione di S. Antonio a Dottore della Chiesa, Roma 20 XI 1933, in: *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 35–37.
- ³⁰ V. Schaaf, *De S. Antonio Patavino Ecclesiae Doctore. Litterae encyclicae datae die 15 februarii 1946*, Romae 1946, p. 4–5.
- ³¹ Sixtus IV, Litterae Ap. „Immensa divinae bonitatis”, 12 III 1472: „Beatus Antonius de Padua veluti oriens ex alto, splendissimum sidus effulsit, qui, suis amplissimis meritorum virtutumque praerogativis, profunda divinarum rerum sapientia et doctrina ac ferventissimis praedicationibus orthodoxam fidem nostram catholicamque Ecclesiam illustravit, ornavit, stabilivit”. Sixtus V, Litterae Ap., 14 I 1486: „Beatus Antonius Ulyssiponensis, eximiae sanctitatis vir fuit..., divina praeterea imbutus sapientia”. Cyt. za: Pius pp. XII, Litterae Ap. „Exsulta, Lusitania felix”, AAS 38(1946) 201–202.
- ³² Zob. „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium” 28(1931) 81–89; List ten poprzedziła m.in. audiencja prywatna udzielona 8 I 1929 r. o. A. Orliniemu, wówczas generałowi OFMConv. „Commentarium...” 43(1946) 78.
- ³³ OFMConv w 1929; OFM w 1933.
- ³⁴ Petizione dei Rev.mi Ministri Generali delle tre Famiglie Francescane a Pio XI f.m. per ottenere la proclamazione di S. Antonio a Dottore della Chiesa, Roma 20 XI 1933, in: *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 35–37.
- ³⁵ Petizione della Religiosa Comunità del Convento del Santo a S. S. Pio XI f.m., 25 dicembre 1933, in: *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 40–41.
- ³⁶ Zob. Petizione del Capitolo Provinciale ... del Alma Provincia Patavina di S. Antonio dei Frati Minori Conventuali alla S. Congregazione dei Riti, in: *S. Antonio do Padova Dottore Evangelico*, p. 39.

- ³⁷ Zob. G. Stano, *De causa confirmationis tituli Doctoris S. Antonio Pat. breve notitiae*, „Commentarium...” 43(1946) 78–80.
- ³⁸ „Acta Ord. Fratrum Minorum” 52(1932) 153–160.
- ³⁹ *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 40–41.
- ⁴⁰ Roma 1934.
- ⁴¹ Zob. Pius pp. XII, *Litterae Ap. „Exsulta, Lusitania felix”*, AAS 38(1946) 202–203.
- ⁴² KPK 1917, kan. 1584, 2009 par. 1.
- ⁴³ AAS 22(1930) 87.
- ⁴⁴ *Urbis et Orbis. Declarationis seu Confirmationis Cultus ac tituli Doctoris et extensionis ad universam Ecclesiam cum Officio et Missa de Comuni Doctorum in honorem S. Antoni Patavini ex Ordine Fratrum Minorum*, Romae 1936.
- ⁴⁵ G. Stano, *De causa confirmationis...*, „Commentarium...” 43(1946) 81–82.
- ⁴⁶ AAS 31(1939) 174.
- ⁴⁷ C. Stano, *S. Antonius Patavinus Doctor Ecclesiae*, „Miscellanea Francescana” 46(1947) 19 i 21.
- ⁴⁸ *Urbis et Orbis. Confirmationis cultus Doctoris S. Antonio Patavino per saecula tributi eiusdemque extensionis ad universam Ecclesiam*, Romae 1945; Wątpliwość sformułowano następująco: „An confirmandus sit cultus Doctoris S. Antonio Patavino per saecula tributus et ad universam Ecclesiam extendendus, cum Officio et Missa Doctorum”. Cyt. za: G. Stano, *S. Antonius Patavinus...*, „Miscellanea Francescana” 46(1947) 21.
- ⁴⁹ Zob. KPK 1917, kan. 2083 par. 1–2, 2107, 2111 i 2133.
- ⁵⁰ Pius pp. XII, *Litterae Ap. „Exsulta, Lusitania felix”*, AAS 38(1946) 203.
- ⁵¹ AAS 38(1946) 200–204.
- ⁵² Zob. *Assidua 5*, w: *Cudotwórca z Padwy. Żywoty św. Antoniego*, tł. C. Niezgoda, Kraków 1995, s. 23–25; *Raymundina 2–4*, w: *Tamże*, s. 122–130.
- ⁵³ „Następnie po Te Deum laudamus jak najpobożniej odśpiewanym papież głośno rozpoczął tę antyfonę, którą odmawia się o doktorach Kościoła: Błogosławiony Antoni, znamienity nauczycielu, światło Kościoła świętego, miłośniku boskiego prawa, módl się za nami do Syna Bożego”. Benignitas. *Cudotwórca z Padwy*, tł. C. Niezgoda, Kraków 1995, s. 101 i 110 – przypis 24; święto Doktora Kościoła obchodzone w rycie zdwojonym – duplex od czasów Bonifacego VIII, jego listu „Gloriosus Deus” z 1294 r. EK, t. 4, k. 35.
- ⁵⁴ Pius pp. XII, *Litterae Ap. „Exsulta, Lusitania felix”*, AAS 38(1946) 202.
- ⁵⁵ G. Odoardi, *I francescani conventuali per S. Antonio Dottore*, in: *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 201–207.
- ⁵⁶ W *Kalendarium et Martyrologium sanctae Ecclesiae Vercellensis* pod datą 13 VI jest nota: 1231 narodziny św. Antoniego wyznawcy w zakonie braci mniejszych, uznanego szczególnie nauczyciela – kaznodziei. Zob. P. Bonardi, T. Lupo, *L’imitazione di Cristo e il suo autore*, Torino 1964, vol. I, p. 50 i vol. II, p. 346.
- ⁵⁷ L. De Kerval, *S. Antonii de Padua vitae duae*, Paris 1904, p. 15–16; Zob. S. Bertolo, *Il culto dei Dottori prestato al Santo nella Liturgia*, in: *S. Antonio Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 92–93.
- ⁵⁸ Zob. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Tarnów 1994, s. 161–162; F. Antonelli, *L’elemento liturgico nel dottorato di S. Antonio*, in: *S. Antonio Dottore della Chiesa. Atti delle settimane...*, p. 260.
- ⁵⁹ F. Tamburo, *Iconografia di S. Antonio Dottore*, in: *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 151–160; Zob. *S. Antonio Dottore della Chiesa. Atti delle settimane...*, p. XVIII, 197, 225, 359, 497.
- ⁶⁰ L. Frasson, *S. Antonio di Padova e la musica*, in: *S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Padova 1946, p. 161–170; A. Garbellotto, *La polifonia vocale del 500 e la Liturgia di S. Antonio*, in: *op.cit.*, p. 171–185; B. Rizzi, *O Doctor optime*, in: *op. cit.*, p. 196–199.
- ⁶¹ A. Biasi, *Divo Antonio Patavino Evangelico Ecclesiae Doctori*, in: *S. Antonio di Padova...*, p. 186–195.

- 62 „Quoniam vero Antonius frequentissime usus est testibus sententiisque ex Evangelio depromptis, iure meritoque Doctoris Evangelici nomine dignus apparet”. Pius pp. XII, Litterae Ap. „Exsulta, Lusitania felix”, AAS 38(1946) 201.
- 63 Zob. B. M. Hess, *Lettera di ringraziamento*, 27 II 1946, in: *S. Antonio di Padova...*, p. 42.
- 64 V. Schaaf, *De S. Antonio Patavino Ecclesiae Doctore. Littere Encyclicae*, 15 II 1946, Romae 1946; B. M. Hess, *Lettera circolare*, 7 IV 1946, in: *S. Antonio di Padova...*, p. 23–34.
- 65 Dla ilustracji podejmowanej problematyki podają program dwóch tygodni antoniańskich zorganizowanych w maju 1946 r. w Rzymie i w Padwie. Wygłoszone referaty zostały opublikowane w cytowanym już tomie: *S. Antonio Dottore della Chiesa. Atti delle settimane...*, Città del Vaticano 1947.
I – Prima settimana antoniana (Roma, 28 IV – 5 V 1946):
28 IV: S. Antonio Dottore Evangelico e gli altri Dottori della Scolastica Francescana; 29 IV: La Sacra Scrittura negli scritti di S. Antonio; 30 IV: La Cristologia di S. Antonio; 1 V: La Mariologia di S. Antonio; 2 V: L'Ecclesiologia di S. Antonio; 3 V: La Teologia mistica di S. Antonio; 4 V: Vita apostolica e azione sociale di S. Antonio; 5 V: L'elemento liturgico nel Dottorato di S. Antonio.
II – Seconda settimana antoniana (Padova, 12–19 V 1946):
12 V: S. Antonio Maestro di Sacra Teologia; 13 V: Gli scritti di S. Antonio; 14 V: Dio in sè e nelle sue opere secondo S. Antonio; 15 V: La Teologia morale di S. Antonio; 16 V: La Sacramentologia di S. Antonio; 17 V: Le scienze naturali in S. Antonio; 18 V: La dottrina di S. Antonio nel giudizio dei contemporanei e dei posteri; 19 V: Il predicatore evangelico secondo l'ideale di S. Antonio.
- 66 C. Balić, *S. Antonio Dottore Evangelico e gli altri dottori della Scolastica Francescana*, in: *S. Antonio dottore della Chiesa. Atti delle settimane...*, p. 30.
- 67 7 XII 1990. AAS 83(1991); Zob. J. Zabielski, „Nowa ewangelizacja” jako zadanie współczesnego kapłana w świetle encykliki „Redemptoris missio”, „Homo Dei” 64(1995), nr 1, s. 29–41.

PISMO ŚWIĘTE I TEOLOGIA W NAUCZANIU MATEUSZA Z AQUASPARTA

1. Nota biograficzna

*Vir magnae sufficientiae*¹, Mateusz z Aquasparta (urodzony ok. 1240 r.) należy do najwybitniejszych przedstawicieli scholastyki franciszkańskiej XIII w.² Minister Generalny Zakonu Braci Mniejszych (1287–1288) i kardynał Kościoła katolickiego (1288), filozof i teolog franciszkański, był jednym z najlepszych znawców systemu filozoficzno–teologicznego św. Augustyna w swojej epoce; miał bardzo dobre rozeznanie w dostępnych w tamtych czasach pismach filozofów greckich, arabskich i żydowskich³. W 1950 r. Mario Pericoli odkrył w Archiwum Kapitularnym w Todi pergamin z 1287 r. (rękopis darowizny ksiąg dla bibliotek w Asyżu i Todi), który przekazuje nam bardzo wiele cennych informacji na temat biblioteki kardynała Mateusza⁴. Z odkrytego dokumentu dowiadujemy się, że nasz autor posiadał w swoich bibliotecznych zbiorach dzieła obejmujące wszystkie najważniejsze działy wiedzy średniowiecznej. Na pierwszym miejscu w hierarchii ksiąg i nauk znajdowały się *studia theologica*. W swojej prywatnej bibliotece Aquasparta zgromadził oprócz tekstów Pisma Św. (wiemy, że na pewno posiadał jeden egzemplarz Ewangelii św. Jana) konkordancje do całej Biblii i do Nowego Testamentu, *Expositio vocabulorum bibliae*, dzieła egzegetyczne Ojców i pisarzy Kościoła: Hieronima, Ambrożego, Augustyna, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Damasceńskiego, etc., dzieła Platona (nieliczne), Arystotelesa, filozofów arabskich i żydowskich (Aweroes, Awicenna, Awicbron, Maimonides) oraz filozofów i teologów XI–XIII w. (*Sententiae* Piotra Lombarda, *Summa Universae Theologiae* Aleksandra z Hales). W inwentarzu biblioteki Mateusza są też wspomniane pisma św. Bonawentury i św. Tomasza. Choć Aquasparta prawdopodobnie nigdy nie był bezpośrednim słuchaczem wykładów św. Bonawentury, jest uważany za jednego z jego najbardziej oryginalnych uczniów⁵. Każdy, kto zagłębia się w jego pisma, wyczuwa niejednokrotnie wpływ doktora serafickiego na sposób myślenia i pisania Mateusza z Aquasparta. Jego dorobek literacki nie jest wcale mniejszy od dorobku Bonawentury⁶ czy Dunsza Szkota. Kardynał Aquasparta

umarł 29 października 1302 r. Jego ciało spoczywa w kościele franciszkańskiego klasztoru Aracoeli w Rzymie.

Zasłużeni dla szerzenia kultury franciszkańskiej Wydawcy z Quaracchi, przy współpracy z innymi badaczami scholastyki średniowiecznej, opublikowali już w wydaniach krytycznych wiele dzieł Mateusza z Aquasparta⁷. Nie posiadamy jednak wydania kompletnego pism uczonego kardynała. Brak również szerszego opracowania naukowego, które w sposób wyczerpujący przedstawiłoby osobowość i dorobek naukowy naszego autora. Nie znaczy to jednak, że pozbawieni jesteśmy całkowicie publikacji o kardynale z Aquasparta. Te które posiadamy, chociaż są nieliczne, zostały rzetelnie przygotowane. Dotyczą one przede wszystkim teorii poznania oraz zagadnień z teologii moralnej.

2. Zamiłowanie do Pisma Świętego i teologii

Celem tego krótkiego artykułu nie jest przedstawienie wszystkich dzieł czy też myśli filozoficzno-teologicznej Aquasparty. Nie zamierzam również wnikać w kwestie związane z generalatem doktora Mateusza. Chciałbym jedynie przybliżyć Czytelnikowi dwie krótkie rozprawy, w których *doctor insignis* wyraził swoją myśl na temat nauczania oraz studiowania Pisma Św. i teologii⁸. Jak każdy wielki scholastyk średniowieczny, Mateusz znał bardzo dobrze Pismo Św. i wykorzystywał je w przedstawianiu swojej doktryny⁹. O jego przywiązaniu do Słowa Bożego świadczą nie tylko wzmiankowany już uprzednio inwentarz jego prywatnej biblioteki, ale także kronikarze, którzy o Mateuszu wspominają. J. Trithemius odnotowuje, że Aquasparta miał doskonale przygotowanie z Pisma Świętego oraz był znakomicie obeznany w naukach filozoficznych, według zwyczajów tamtych czasów. Napisał z wielkim talentem wspólnie dzieła, które daleko i szeroko uczyniły znanym jego imię¹⁰. Wielkim uznaniem cieszył się zwłaszcza jego komentarz do Listu do Rzymian św. Pawła Apostoła. *Chronica XXIV Generalium* zaznacza, że brat Mateusz napisał piękny komentarz do Listu do Rzymian¹¹. Również w *Firmamentum trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci* czytamy, że nasz autor oprócz Komentarza do Sentencji oraz licznych kazań napisał także przepiękny komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian¹². Oprócz wspomnianego komentarza do Listu do Rzymian kardynał z Aquasparta napisał także komentarze (*postillae*) do Księgi Hioba, do niektórych Psalmów, do 12 proroków mniejszych, do prorocstwa Daniela, do Ewangelii św. Mateusza i Apokalipsy św. Jana Apostoła¹³. Dwa krótkie traktaty stanowiące podstawę niniejszego artykułu są zawarte w *Quaestiones disputatae*, które zostały opublikowane wraz z aparatem krytycznym przez Wydawców z Quaracchi: *Fr Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae* t. I: *Quaestiones de fide et cognitione*. Quaracchi 1957 (druga edycja).

3. *Generalis introitus ad Sacram Scripturam*

Według Statutów Uniwersytetu Paryskiego każdy student, który zamierzał przystąpić do publicznego czytania i komentowania Pisma Świętego, musiał napisać krótki traktat o znaczeniu i podziale świętych Ksiąg¹⁴. Zachowany tekst traktatu Mateusza z Aquasparta jest dla nas cennym źródłem, które pozwala lepiej zrozumieć jego myśl teologiczną zakorzenioną w Piśmie Świętym. Chcąc poświęcić więcej uwagi wprowadzeniu Mateusza do teologii, ograniczymy się do przedstawienia tylko głównych punktów rozprawy *Generalis introitus ad Sacram Scripturam*.

Traktat rozpoczyna się cytatem z Ewangelii św. Mateusza: *W królestwie niebieskim każdy uczony w Piśmie podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare* (13, 52); jest on podzielony na cztery części, gdyż jako podłoża w konstrukcji rozprawy autor użył czterech przyczyn znanych z filozofii arystotelesowskiej. Dzięki *przyczynie sprawczej* Pismo Święte posiada nienaruszalny autorytet. W *przyczynie celowej* odnajdujemy jego niepojętą użyteczność. *Przyczyna materialna* wyraża nieprzeniknioną głębię Pisma Świętego, zaś w *przyczynie formalnej* wyrażona jest jego zwięzłość i łatwość (por. 3, 10–15)¹⁵.

Przyczyną sprawczą Pisma Świętego, czyli jego autorem jest sam Bóg, który jako ojciec rodziny (*paterfamilias*) wydobył jego treść ze swego skarbcza (3, 20–21). Doktryna w nim zawarta przewyższa swoim autorytetem wszystkie dziedziny wiedzy i jakkolwiek autorytet, gdyż została ona nam dana przez objawienie i natchnienie (*per revelationem et inspirationem*), podczas gdy wszystkie inne nauki biorą swój początek z ludzkiego rozumowania (*per humanam investigationem*; por. 3, 24–29). Ponieważ Bóg jest przyczyną sprawczą Pisma Świętego, należy z niego wykluczyć jakkolwiek błąd lub fałsz (por. 7, 7–10), rzeczy nieużyteczne (por. 8, 10–13), czy też niesprawiedliwe lub niegodziwe (por. 10, 7–10).

Słowo Boże jest ogromnie użyteczne dla chrześcijan (*habet incomprehensibilem utilitatem*), gdyż prowadzi i kieruje wiernych do królestwa niebieskiego (przyczyna celowa Pisma Świętego; por. 4, 7–9). Żadna inna księga, żadna inna doktryna nie może wskazać człowiekowi, gdzie znajduje się prawdziwe szczęście (*ubi esset vera beatitudo*). Filozofowie, pomimo całej swej mądrości, nie są w stanie wskazać w sposób jednoznaczny, co to jest szczęście i jaki jest cel dobra (por. 4, 11–12). W królestwie Bożym, do którego Pismo Święte prowadzi nas jako przyczyna celowa, każdy fałszywy osąd ziemski zostanie sprostowany (por. 10, 18–11, 15), zmysły znajdą swoje ukojenie (por. 11, 16–12, 13) i spełnią się wszystkie ludzkie godziwe pragnienia (por. 12, 14–13, 21).

Przechodząc do przyczyny materialnej Pisma Świętego czyli jego treści, Mateusz porównuje je do skarbcza o nieprzeniknionej głębi, z którego Bóg wydobywa rzeczy stare i nowe. Skarbiec jest symbolem mądrości (*nomine enim thesauri sapientia designatur*; por. 4, 18–20). Ponieważ skarbcza tego nie posiadamy, lecz pochodzi on od Boga należy, więc o niego prosić i szukać go, gdyż jest ukryty. Jest on też słodki i gustowny, dlatego można się nim rozkoszować (por. 13, 23–28).

Mateuszowi pozostaje do przedstawienia ostatni punkt traktatu: *partitio*, czyli podział Pisma Świętego (przyczyna formalna): *Divisio enim totius Scripturae Sacrae*

est in Novum et Vetus Testamentum (5, 7–8). W trzech punktach nasz autor uzasadnia i usprawiedliwia podział Pisma Świętego na Stary i Nowy Testament.

Pierwsze uzasadnienie znajduje się w przykazaniach. W Starym Testamencie obowiązywały przykazania bojaźni (*praecepta timoris*; 17, 6), zaś w Nowym Testamencie obowiązuje przykazanie miłości (*praecepta amoris*). Jak w wielu innych przypadkach, Mateusz sięga do autorytetu św. Augustyna, przytaczającego zwężenie i trafne sformułowanie: „*Brevis differentia Legis et Evangelii: timor, amor*”¹⁶.

Podział Pisma Świętego na dwa testamenty jest też usprawiedliwiony poprzez sakramenty. W Starym Testamencie było więcej sakramentów, lecz były one trudniejsze i mniej efektywne (*difficiliora et minus virtuosa*; 17, 12). Poprzez krew Chrystusa (*omnia enim sacramenta habent efficaciam a sanguine Christi*; 17, 18) sakramenty Nowego Testamentu, chociaż są mniej liczne, mają większą skuteczność (*virtute efficaciora*; 17, 14) i na nich opiera się Kościół (dosłownie: *ex quibus formatur Ecclesia*; 17, 21).

Trzecim i ostatnim argumentem przemawiającym za tradycyjnym podziałem Pisma Świętego są obietnice: w Starym Testamencie cielesne, czasowe i ziemskie (por. 17, 26); w Nowym Testamencie te same obietnice przybierają wymiar duchowy, wieczny i niebiański (por. 17, 28).

W zakończeniu traktatu kardynał Aquasparta przedstawia szczegółowy podział ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament dzieli się na cztery główne części: „*Et ideo libri Vetus Testamenti sunt in quadruplici differentia, quia quidem sunt legales, quidem historiales, alii prophetales, alii sapientiales*” (18, 20ss). Nowy Testament zawiera w sobie *praecepta Dominica*, czyli Ewangelie, którym odpowiadają księgi Prawa Starego Testamentu; *exempla apostolica* (dzieje Apostolskie), mające swe odbicie w księgach historycznych; *documenta canonica* to wszystkie listy Nowego Testamentu; odpowiadają im w Starym Testamencie księgi mądrościowe; *oracula prophetica* Nowego Testamentu to Księga Apokalipsy, porównana do ksiąg prorockich. Pomimo tego podziału Pismo Święte stanowi jedną całość: *unus tantum est liber* (por. 20, 28–21, 20).

Kanon ksiąg Starego i Nowego Testamentu opiera się na autorytecie Ojców Kościoła i jest przez Kościół strzeżony. Dlatego też, pisze Mateusz, nawet jeśli Żydzi odrzucają z kanonu niektóre księgi (naturalnie Starego Testamentu), nie można ich w tym naśladować. Bowiem „*magis sequenda est sententia quam in huiusmodi librorum auctoritate tenet Ecclesia Spiritu Sancto repleta, quam ea quam tenuit arida synagoga*”¹⁷ (por. 21, 25–30).

Podsumowując ten traktat rozpoczynający się słowami Ewangelii, możemy powiedzieć, że pierwszą przyczyną sprawczą Pisma Świętego jest sam Bóg (*paterfamilias*); jego celem jest wskazanie wiernym drogi do królestwa niebieskiego; jego materią czy treścią są słowa wydobywane ze skarbcza mądrości, dane nam w formie Starego i Nowego Testamentu.

4. *Introitus ad sacram theologiam*

Napisany kilka lat później (dwie możliwe daty: 1271–1272 lub 1276–1277) traktat o wprowadzeniu do teologii, opartej przede wszystkim na Piśmie Świętym, ukazuje nam Mateusza z Aquasparta w nieco innym świetle. Piszac bowiem na temat filozofii lub teologii *doctor insignis* rzadko pozwala sobie w *quaestiones disputatae* na wyrażenie swoich odczuć wewnętrznych. Jego styl, typowo scholastyczny, jest podporządkowany ściśle logicznemu wyłożeniu danego tematu. *Introitus ad sacram theologiam* oraz kazania o Matce Bożej, św. Franciszku, św. Antonim i św. Klarze pozwalają zauważyć w Aquasparcie franciszkanina, intelektualistę urobionego przez życie duchowe w świetle Ewangelii i Reguły Biedaczyny z Asyżu¹⁸. Studiowanie Pisma Św. lub teologii w myśl tego co pisze autor, wymaga nie tylko zdolności umysłowych, lecz także, a może nawet przede wszystkim, głębokiego życia modlitwy i medytacji¹⁹.

5. Rzeczy, o których powinni pamiętać uczący się i studiujący Pismo Św. i teologię

„Błogosławiony mąż, którego Ty wychowujesz, o Panie, i prawem Twoim pouczasz” (Ps 94, 12). Tymi słowami psalmu rozpoczyna Mateusz swój *Introitus ad sacram theologiam*. Jest on pisany z myślą o tych, którzy pragną studiować Pismo Święte, czyli teologię. Podobnie jak św. Bonawentura oraz niektórzy inni scholastycy średnio-wieczni, dla Aquasparta pojęcia *sacra Scriptura* i *theologia* mają mniej więcej jedno i to samo znaczenie, i są niejednokrotnie używane jako zamienniki²⁰.

Każdy, kto chce studiować jakąś dziedzinę wiedzy, pisze nasz autor we wstępie do swojego rozważania, powinien pamiętać o czterech podstawowych rzeczach: jakim powinien być uczeń; kto powinien być doktorem, czyli nauczycielem danej dziedziny wiedzy; jaka jest jej zawartość oraz użyteczność (por. 22, 5–7). Aquasparta nie zamierza dawać wskazówek dotyczących jakiejkolwiek dziedziny wiedzy, lecz pragnie skupić się na wiedzy o Bogu, tzn. teologii, którą definiuje słowami św. Augustyna jako „*naukę albo rozważanie o Bogu*”²¹. Celem całego traktatu będzie ukazanie czytelnikowi, co znaczy być zdolnym do słuchania lub uczenia się teologii; kto jest jej pierwszym i najważniejszym nauczycielem; jaka jest jej zawartość i jaki z niej mamy pożytek (22, 11–13). Schemat pod wieloma względami podobny do tego z poprzedniego traktatu. Jak już to zostało powiedziane, Mateusz z Aquasparta jest doskonałym znawcą doktryny św. Augustyna i uczniem św. Bonawentury. W *Introitus ad sacram theologiam* znajdziemy wiele odnośników do pism Biskupa z Hippony, zaś styl, jakim posługuje się Aquasparta, jest bardzo zbliżony do stylu doktora serafickiego.

6. Słuchacz i uczeń Pisma Świętego i teologii

Słowa Pisma Świętego, które są „pokarmem i pożywieniem duszy”²², powinny być czytane i przemyślane z wielką uwagą. Dlatego też człowiek²³ pragnący zgłębić naukę teologii powinien wypracować w sobie następujące zalety: pokorę ducha połączoną z pobożnością wiary; łaknące pragnienie połączone z uważnym studiowaniem; czystość lub pogodność oka rozumu (*intellectualis oculi*) połączoną ze spokojem ducha (por. 23, 1–4).

Pokora ducha sprawia, że uczeń staje się człowiekiem poddanym i pobożnym, i dzięki temu może słuchać słowa Bożego z wielkim szacunkiem (por. 23, 5–8). Jak każdy inny uczeń, ten kto pragnie studiować świętą doktrynę, musi uczęszczać do szkoły i pokornie poddać się nauczycielowi; słuchając zaś mistrza nie powinien się mu sprzeciwiać²⁴, lecz pobożnie i wiernie słuchać go, ponieważ doktryna, której się uczy, jest najwznioślejsza, wejście do szkoły jest bardzo wąskie, zaś nauczyciel posiada wielki autorytet (por. 23, 8–12). Bramą wejściową (por. J 10, 9) do szkoły Pisma Świętego jest sam Jezus Chrystus, który uniżył samego siebie i przyjął postać sługi (por. Fil 2, 7). Nikt, kto się pyszni swoim rozumem, nie może przekroczyć progu tej „bramy”²⁵. Pokorny i pobożny uczeń prawdy (*discipulus veritatis*) jest porównywany przez Mateusza do starca Symeona: „Żył w Jerozolimie człowiek sprawiedliwy i bogobojny, oczekujący zbawienia Izraela; Duch Św. wypełniał go” (por. Łk 2, 25–26): sprawiedliwy, ponieważ był pokorny i posłuszny; bogobojny, ponieważ był pobożny; oczekujący zbawienia, poprzez odwieczną mądrość; i dlatego Duch Święty spoczywał na nim poprzez łaskę (por. 24, 8–14).

Druga istotna cecha, która powinna charakteryzować ucznia teologii to wielki zapal do wiedzy połączony z uważnym studiowaniem. Dzięki tym walorom student stara się zdobywać wiedzę poprzez wytrwałą naukę. W szkole Pisma Świętego, pisze Mateusz, nie tylko trzeba poddać się nauczycielowi, ale także żarliwie pragnąć, pragnąć zaś głęboko rozważać, gdyż żarliwe pragnienie sposobi do uważnego studiowania (24, 19–21). Jest to dziedzina wiedzy tak ogromnie głęboka, że tylko ci, którzy zdobywają ją z zapalem i pracowitością, mogą ją osiąść (por. 24, 30–32).

Trzecia cecha ucznia to czystość oka²⁶ połączona ze spokojem umysłu (por. 25, 13–15)²⁷. Znaczy to, wyjaśnia Aquasparta, że uczeń prawdy powinien być święty, czysty i pełen pokoju, by móc słuchać ze spokojem i czystym sercem. Dla Mateusza, podobnie jak dla św. Bonawentury, czystość serca i umysłu to niezbędne warunki dla postępu w wiedzy. Człowiek święty trwa w mądrości niczym słońce, które nigdy się nie zmienia; głupiec zaś, miotany poprzez pożądlivości, zmienia się niczym księżyc (26, 14–16; por. Syr 27, 11). Tylko wtedy, kiedy człowiek jest pełen czystości i pokoju w sercu i na umyśle, pisze *doctor insignis*, może zostać porwany z apostołem Pawłem aż do trzeciego nieba (por. 2 Kol 12, 2). Pierwsza część kazania poświęcona uczniom Pisma Świętego, kończy się słowami: *Ecce, istius doctrinae auditor idoneus* (26, 25–26). Nasz autor zwraca w niej uwagę na dwie rzeczy, które powinny charakteryzować ucznia teologii czy Pisma Świętego: nienaganność (świętość) życia i wytrwałość w nauce.

7. Sposoby nauczania

Pomijając rozważania o nauczycielu świętej doktryny²⁸ Aquasparta przystępuje w drugiej części traktatu do wyjaśnienia, w jaki sposób Bóg poucza o niej człowieka. Na trzy rzeczy nasz doktor pragnie zwrócić uwagę: na wspaniałość dzieł Bożych, na objawienia i prorocтва, na świadectwo i posługę świętych (por. 26, 34–35).

Bóg, który objawia siebie samego w stworzeniu, to temat bardzo bliski wszystkim chyba myślicielom franciszkańskim. W jednym z kazań o św. Franciszku nasz autor, idąc śladami Augustyna i Bonawentury, zachęca słuchaczy do otwarcia się na świat zewnętrzny, by ujrzeć w nim odbicie Bożej mądrości i znaleźć ślady Boga (*vestigia Dei*)²⁹. Bóg zwraca się do człowieka i poucza go o swojej doktrynie, pisze Mateusz w traktacie, poprzez wspaniałość dzieł natury, łaski i sprawiedliwości oraz poprzez swoje dzieło stworzenia, opatrności i odkupienia. W ten oto sposób Boża mądrość niczym mistrzyni (por. Prz 8, 30) we wszystkim się objawia (*in omnibus divina sapientia... se tanquam artifex rapraesentat*; 27, 1ss). Ponieważ zaś człowiek niejednokrotnie zapomina o Stwórcy przemawiającym przez swoje dzieła, Bóg czyni cuda, aby niejako rozbudzić człowieka tymi rzeczami nadzwyczajnymi³⁰. Cuda bowiem w sposób szczególny wzbudzają zachwyt w ludziach (*maxime ducunt in admirationem*; 27, 16). Kogo zaś ani zwyczajny bieg rzeczy nie wzrusza ani cuda, ten jest pouczany niekiedy poprzez nieszczęścia, w myśl słów Jeremiasza 31,18: „Ukaraleś mnie i zostałem pouczony jak nieoswojone cielę” (por. 27, 20–23).

Bóg poucza człowieka również poprzez objawienia (*docet per spiracula sive oracula revelationum*; 27, 24–25). Przykładem mogą być tutaj patryjarchowie Starego Testamentu lub prorocy, lecz w pierwszym rzędzie Mateusz stawia za przykład Apostołów oraz prostaczków, którzy są pouczeni poprzez wewnętrzne natchnienie Ducha Świętego (por. 27, 27ss).

Trzeci sposób nauczania to przykład świętych, którzy za prawdę przelali krew i oddali się śmierci. Tym, co najbardziej budzi jednak podziw, nie jest wcale ich odwaga, ale fakt, że świadkom tak godnym pogardy ze względu na ich prostotę i niewykształcenie świat uwierzył (*per tam contemptibiles testes credidit mundus*; 28, 15). Najważniejszym świadectwem Boga stał się Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, który naucza poprzez słowa, znaki i przykład życia (por. 28, 26). Jego nauczanie jest kontynuowane tu na ziemi poprzez nauczycieli i doktorów (por. 29, 2ss).

Poprzez to potrójne nauczanie (wspaniałość dzieł, prorocтва i świadectwa) doktryna umacnia się i nabiera autorytetu.

8. Zawartość i cel świętej doktryny

Mateuszowi pozostaje do wyjaśnienia w ostatniej części traktatu, co stanowi treść doktryny teologicznej oraz jakie korzyści czerpie człowiek z jej studiowania.

Bóg wychowuje i poucza człowieka o swoim prawie. Sednem samej teologii jest nic innego jak prawo Pańskie zawarte w Piśmie Świętym (por. 29, 11–12). Powiedzieliśmy już wcześniej, że jeżeli Aquasparta nie utożsamia w sposób jednoznaczny teologii i Pisma Świętego, to jednak na pewno widzi ścisły związek pomiędzy nimi.

Prawo Pańskie, rdzeń świętej doktryny, jest prawem doskonałej prawdy (*perfectae veritatis*), prawem doskonałej miłości (*perfectae caritatis*) i prawem doskonałej słodyczy (*perfectae suavitatis*; por. 29, 14–15).

Jako prawda doskonała oświeca ono ludzki umysł co do nakazów (pouczeń) i co do praw zawartych w Piśmie Świętym (por. 29, 16–17). Pouczenia Boże są dla człowieka lampą, zaś jego prawo światłem (por. Prz 6, 23), w którym nie ma nawet cienia błędu lub fałszu (Mateusz przytacza słowa Psalmu 118, 142: *Prawo Twoje jest prawdą*). Nie zawsze jednak pouczenia Boże są wyrażone w Piśmie Świętym w sposób jasny i zrozumiały, stąd konieczność wnikania mistycznego w Słowo Boże: *Otwórz oczy moje, abym ujrzał dziwy Twojego Prawa* (Ps 118, 18). W świetle prawdy doskonałej zaczyna także pojmować istotę i ważność praw, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu (por. 29, 22–31).

Prawo Boże widziane jako prawo miłości doskonałej rozpala uczucia ludzkie (29, 33–34). To w nim znajdujemy przykazania, które niejako kierują i nadają formę naszemu uczuciu miłości. Przytaczając słowa z Ewangelii Łukasza o dwóch największych przykazaniach (Łk 22, 35–40) Aquasparta wyjaśnia, że w myśl tego, co mówi Ewangelista, nasza miłość powinna być zwrócona ku Bogu i ku bliźniemu. Biblijne *praecepta ad caritatem informantia seu ordinantia* (29, 34–30, 1) to właśnie dwa największe przykazania miłości Boga i bliźniego. Prawo Boże będąc nie tylko prawem doskonałej prawdy, ale także prawem doskonałej miłości nakazuje miłość, czego dowodem są także słowa św. Augustyna z *De doctrina christiana*³¹. Poprzez obietnice Prawo Pańskie rozpala miłość (por. 30, 15). Obietnicą zaś Prawa zarówno Starego jak i Nowego Testamentu jest przede wszystkim pokój, dobro pośród wszystkich rzeczy najbardziej pożądane (*inter omnia desiderabilia bona pax est bonum magis optabile*). Pokój obiecany przez Prawo Pańskie³² jako dobro najbardziej pożądane rozpala w człowieku miłość do tego Prawa (por. 30, 15ss).

Słodycz doskonała Prawa Pańskiego jest rozkoszą dla smaku duchowego (por. 30, 30–31)³³. Zmysł ten delektuje się darami Bożymi (*divina charismata*) i Bożymi wyrokami lub hymnami (*divina praeconia*). Darem Bożym jest prawo ducha, które daje życie. Przez ducha, który ożywia należy rozumieć dary łask zawarte w sakramentach (por. 30, 34–31, 1). Jest on słodszy od plastra miodu i jego słodycz jest prawdziwą rozkoszą dla człowieka duchowego. Zmysł smaku duchowego znajduje także rozkosz w hymnach, które głoszą Prawo Pańskie (por. 31, 6ss).

W tym trójwymiarowym przedstawieniu Prawa: jako doskonałej prawdy, miłości i słodyczy, została wyrażona przez Mateusza cała zawartość Pisma Świętego: jego pouczenia, sądy, nakazy, obietnice, dary i hymny.

Poznaliśmy zawartość czyli treść świętej doktryny i pozostaje nam do przedstawienia ostatni punkt traktatu Aquasparty: jaki jest cel nadrzędny tej nauki. Otóż człowiek nie może jej studiować tylko ze względu na własne zainteresowania, aby zaspokoić swoją ciekawość czy wymogi intelektualne.

Nauka ta czyni człowieka szczęśliwym, błogosławionym, być zaś szczęśliwym oznacza ujrzeć Najwyższe Dobro, osiąść Je i Nim się cieszyć (por. 31, 23–32).

Człowiek będąc na ziemi nie może widzieć Boga takim, jakim On jest. *Pro statu isto*, czyli jako ludzie śmiertelni (32, 2), widzimy Boga niczym w zwierciadle. Kiedy będziemy w niebie, zobaczymy Go twarzą w twarz, *in visione aperta* (32, 6–7). Do pełni szczęścia nie wystarczy tylko oglądanie dobra. W pełni szczęśliwi posiadają Dobro Najwyższe i zakosztują Go (por 32, 2ss).

Tak przedstawia się traktat Aquasparty o doktrynie teologicznej. Autor wyjaśnił, kto jest niej godnym słuchaczem, kto jest jej pierwszym nauczycielem, co stanowi jej treść i jaki jest jej owoc, czyli cel ostateczny. Rozważanie, według tradycji bardzo często zachowywanej przez scholastyków, kończy się krótką modlitwą: *Niech prawdziwy i najwyższy Nauczyciel tak nas uczyni godnymi tej nauki słuchaczami i pouczy o skutkach Swego Prawa, abyśmy przez zachowywanie Prawa i studium świętej nauki stali się godnymi dojść do zamierzonego celu, którym jest nagroda wiecznej szczęśliwości* (33, 4–8).

Zakończenie

Kilka wniosków nasuwających się po przeanalizowaniu tych dwóch traktatów biblijno-teologicznych, które przynajmniej w jakiejś mierze ukazują nam Mateusza z Aquasparta jako przyszłego biblistę i teologa.

Wiek, w którym żył przyniósł wiele zmian w studiowaniu i interpretacji Pisma Świętego. Przede wszystkim te dziedziny wiedzy w XIII w. nie są zarezerwowane tylko i wyłącznie dla mnichów zamkniętych w murach klasztornych. Rodzące się uniwersytety stają się już pod koniec XII w. prawdziwymi szkołami Pisma Świętego i skupiają w swoich murach wykładowców i studentów³⁴. To właśnie w uniwersytetach *Sacra Pagina* jest studiowana w coraz bardziej systematyczny sposób i jej zgłębianie przeradza się w teologię³⁵. Ze środowiska uniwersyteckiego wyszedł nasz autor i jako student, a potem wykładowca staje się świadkiem i na pewno też uczestnikiem tych przemian. Jego teologia jest oparta do tego stopnia na Piśmie Świętym, że niejednokrotnie jest z nim utożsamiana. Możemy w pełni odnieść do Mateusza, co H. Denifle pisze na temat ksiąg, które służyły jako podłoże teologom średniowiecza: *Trzeba więc uznać, że Biblia była początkiem i ukoronowaniem studiów teologicznych na Uniwersytecie Paryskim w średniowieczu*³⁶.

Wybitny historyk filozofii średniowiecznej M. Grabmann pisze w jednej ze swoich książek, że pisma Mateusza z Aquasparta przypominają mozaikę złożoną z cytatów. Taka opinia nie przynosi w żadnym wypadku ujemny franciszkańskiemu myślicielowi i jest zgodna z rzeczywistością. Obok licznych odnośników do Pisma Świętego, Mateusz za każdym niemal razem potwierdza swoje przemyślenia słowami Ojców Kościoła. W traktatach powyżej przedstawionych cały czas pojawia się imię Augustyna. Z cytatów Pisma Świętego i z dzieł Biskupa z Hippony nasz autor ukła-

da „mozaikę”, która nie jest jednak zlepkiem fragmentów, lecz stanowi dobrze prze-myślany program studiowania Słowa Bożego i teologii.

Na uwagę zasługuje też akcent franciszkański uchwytany w obu traktatach. *Po-śród wszystkich ludzi bracia mniejsi mogą się szczyć swoim Ojcem Franciszkiem*, pisze Mateusz w jednym z kazań na cześć Serafickiego Ojca³⁷. Biedaczyna z Asyżu jest dla niego wzorem doskonałej pokory, który w pełni posiadał mądrość. Franciszkowa mądrość nie jest owocem ciekawości lub poszukiwań w księgach filozoficznych, lecz jest mu dana poprzez modlitwę i medytację Prawa Pańskiego. Dzięki swojej prostocie (*cum tamen esset simplex homo*) zrozumiał w pełni Pismo Święte³⁸. Na pewno nie jest przesadą stwierdzenie, że we Franciszku znajdziemy doskonałego ucznia i słu-chacza szkoły biblijno-teologicznej, o którym tak szeroko pisze Mateusz w swoich traktatach.

Na podstawie *Generalis Introitus ad Sacram Scripturam* i *Introitus ad sacram theolo-giam* zapoznaliśmy się z podstawami czy propozycją studiowania Pisma Świętego i teologii. Następnym krokiem powinna być lektura napisanych przez niego komenta-rzy. Te, które przechowały się, pozostają nadal w rękopisach. Tylko po ich odczytaniu poznamy w pełni Mateusza z Aquasparta jako egzegetę Pisma Świętego i teologa

Edycje dzieł Mateusza z Aquasparta

A. Dzieła lub części dzieł w opracowaniach krytycznych

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione (Bibliotheca Franciscana Scholastica Me-dii Aevi I = BFS), Quaracchi, Firenze 1957, 2 ed. W tym tomie znajdują się rów-nież *Generalis Introitus ad Sacram Scripturam*, *Introitus ad sacram theologiam* oraz *Tractatus de aeterna Spiritus Sancti processione*.

Quaestiones disputatae de Incarnatione et de lapsu aliequae selectae (BFS II), Quaracchi, Firenze 1957, 2 ed. W tym tomie znajdują się również *Quaestiones selectae de Chri-sto et Eucharistia*, *Utrum Christus passus fuerit secundum utramque partem anir--* oraz pięć kwestii z Komentarza do II Księgi Sentencji: dist. 21. art. 2. qq. 1–2; di 30. art. 1. qq. 1–2; d. 31. art. 2. q. 1.

Quaestiones disputatae de gratia (BFS XI), ed. V. Doucet. Quaracchi, Firenze 1935.

Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia (BFS XVII), ed. G. G Quaracchi, Firenze 1956.

Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus (B XVIII), Quaracchi, Firenze 1959.

Sermones de B. M. Virgine (Bibliotheca Franciscana Ascetica IX=BFA), ed. C. Pian. Quaracchi, Firenze 1962.

Sermones de S. Francisco, de S. Antonio, de S. Clara (BFA X), ed. G. Gál. Quaracchi Firenze 1962. W tym tomie znajduje się również *Sermo de potestate papae*.

Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*, éditées par A.J. Gondras, Vrin, Paris 1961.

Amorós L., *La teología como ciencia práctica en la Escuela Franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934) 261–303. Na stronie 284–5 znajduje się quaestio IX z I Księgi Komentarza do Sentencji.

Daniels A., *Quellenbeitrge und Untersitchungen fr Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert* (*Beitrge fr Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII*), Mnster 1909, 52–63. Na stronie 56–63 edycja qq. XXVI i XXVIII z I Księgi Komentarza do Sentencji.

Longpré E., *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, w: *Extrait du Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* I (1926) 268–308.

Simoncioli F., *Il problema della libertĆ umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro di Trabibus*. Milano 1956. Na stronie 233–245 znajduje się tekst *Quodlibet I* i *Quodlibet V*, ms. 44 Biblioteca Comunale di Todi.

Vanni Rovighi S., *L'immortalitĆ dell'anima nei maestri francescani del XIII s.* Milano 1936. Na stronie 255–284 znajdują się teksty: *Liber II Sent. d. XIX q. I: Utrum anima rationalis mortalis Quaestiones disputatae de anima XIII*.

B. Dzieła nie opublikowane

De Deo uno et trino

Commentarius in Psalmos

In Apocalypsim

Commentarius in Job

Concordantiae super IV Libros Sententiarum

Commentarius in Libros Sententiarum

Dokładne omówienie rękopisów znajdzie Czytelnik w cytowanym wcześniej wprowadzeniu V. Douceta oraz w artykule E. Longpré zamieszczonym w *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

Bibliografia na temat Mateusza z Aquasparta

Altari (Da) M., *L'allusione dantesca a Matteo d'Acquasparta*, w: *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per L'Umbria* 62 (1965) 177–184.

Auer J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Beruechtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta 2 voll.* Friburg 1942–1951.

Bataillon L.-J., *Le cardinalat vu par un futur cardinal: un sermon de Matthieu d'Aquasparta*, w: *Archivium Franciscanum Historicum* 87 (1994) 129–134.

Beha H. M., *Matthew of Aquasparta Theory of Cognition*, w: *Franciscan Studies* 20 (1960) 161–204 21 (1961) 1–79; 383–465.

- Bérubé C., *Henri de Gand et Matthieu d'Aquasparta interprètes de saint Bonaventure*, w: *Naturaleza y Gracia* 21 (1974) 131–172.
- Bettoni E., *Rapporti dottrinali tra Matteo d'Acquasparta e Dunso Scoto*, w: *Studi Francescani* XV (1943) 113–130.
- Id., *Matteo d'Acquasparta e il suo posto nella Scolastica posttomistica*, w: AA. VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del IV Convegno di Studi Umbri*. Gubbio 1966, 231–248.
- Bonafede G., *Matteo d'Acquasparta. Estratto dalla Rivista L'Italia Franciscana*. Roma 1957. (W: *L'Italia Franciscana* 31 (1956) 369–371; 32 (1957) 90–98, 225–233, 385–392; 33 (1958) 73–82, 261–269).
- Brocchieri E., *La legge naturale nel pensiero di Matteo d'Acquasparta*. Istituto Padovano di Arti Grafiche 1967.
- Chiocchetti E., *La cognizione dell'individuale, Matteo d'Acquasparta e Dunso Scoto*, w: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 32 (1940) 283–288.
- Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, *Matteo d'Acquasparta Franciscano, Filosofo, Politico. Atti del XXIX Convegno Storico Internazionale*. Todi, 11–14 ottobre 1992. Spoleto 1993.
- Doucet V., *L'enseignement Parisien de Matthieu d'Aquasparta*, w: *Archivium Franciscanum Historicum* 28 (1935) 568–570.
- Dowd J.D., *Matthew of Aquasparta's De production rerum and its relation to St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure*, w: *Franciscan Studies* 34 (1974) 34–73.
- Emmen A., *Die Glueckseligkeitslehre des Matthaeus von Aquasparta*. Fribourg 1959.
- Fanny I., *Die Unsterblichkeit der Seele bei den Franziskanertheologen des 13. Jahrh.*, w: *Franziskanische Studien* 24 (1937) 287–294.
- Gasser H. T., *Fr. Matthei ab Aquasparta De originali peccato doctrina comparata cum respectiva doctrina s. Thomae et s. Bonaventurae*. Sao Paulo 1948 (tesi Pontificia Università Gregoriana).
- Grabmann M., *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*. Wien 1906.
- Hayes Z., *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century with special Emphasis on Matthew of Aquasparta*. Paderborn 1964.
- Id., *The Plurality of Esse in Christ according to Matthew of Aquasparta*, w: AA.W., *Essays honoring Allan B. Walter*, ed. by W.A. Frank and G.J. Etzkorn. St. Bonaventure NY 1985, 131–152.
- Letterio M. (a cura di), *Matteo d'Acquasparta: Il cosmo e la legge. Quaestiones disputatae de legibus*. Firenze 1990.
- Longpré E., *Matthieu D'Aquasparta*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique* v. X, 1, 375–389.
- Id., *Mélanges historiques de théologie franciscaine* w: *La France Franciscaine* 5 (1922) 426–41.
- Marrone S. P., *Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology after Bonaventure*, w: *Franziskanische Studien* 65 (1983) 241–251.
- Mazzarella P., *La dottrina dell'anima e della conoscenza di Matteo d'Acquasparta*. Padova 1969.
- Oltra M., *Unidad de ser en Cristo, según el card. Mateo d'Acquasparta*, w: *Verdad y Vida* 4 (1946) 287–300.
- Pacchierini L., *La dottrina gnoseologica di Matteo d'Acquasparta*, w: *Annali dello Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara I* (Napoli 1949) 59–86.

- Pegis A., *Matthew of Aquasparta and the Cognition of Non-Being*, w: *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, Scholastica ratione historica-critica instauranda*, 461–480. Romae 1950.
- Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Frieberg*. Paris 1991.
- Ritzler R., *I cardinali e i papi dei Frati Minori Conventuali*, w: *Miscellanea Francescana* 71 (1971) 3–77.
- Simoncioli F., *La mariologia del Card. Matteo d'Acquasparta, O.F.M.*, w: *Divus Thomas* 65 (1962) 321–351.
- Weber Ph., *La morale fondamentale d'après Matthieu d'Aquasparta*. Louvain 1967.
- Id., *La liberté dans la théologie de Matthieu d'Aquasparta*, w: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 34 (1967) 238–54.
- Bibliografia ta ma charakter orientacyjny i nie zawiera wszystkich publikacji na temat Mateusza z Aquasparta i jego myśli.

Przypisy

- ¹ Por. *Chronica XXV Generalium*, w: *Analecta Franciscana*. III (1897) 406. V. Doucet w swoim wprowadzeniu do doktryny i dzieł Mateusza z Aquasparta (*Quaestiones disputatae de gratia*. Quaracchi, Firenze 1935) na stronie 11 pisze: „Pomiędzy sławnymi doktorami szkoły franciszkańskiej XIII wieku poczesne miejsce zajmuje Brat Mateusz z Aquasparta, który, jak świadczy już o tym *Chronica XXIV Generalium*, był człowiekiem wielkiego umysłu, to znaczy o wielkich zdolnościach”.
- ² Mateusz studiował na Uniwersytecie Paryskim, gdzie później był też wykładowcą. W latach 1268–1269 (lub 1269–1270) otrzymuje tytuł *baccalaureus biblicus*; w 1271–1272 *baccalaureus Sententiarum*; w 1276–1277 otrzymuje licencjat i doktorat z teologii. Jako *magister regens* prowadzi wykłady w Paryżu w latach 1277–1278 oraz w Bolonii (1218–1279). W latach 1278–1287 był lektorem *Sacri Palatii* (była to uczelnia ufundowana przez papieża Innocentego IV w latach 1244–1245). Papież Mikołaj IV mianował go kardynałem w dniu 16 maja 1288 r.
- ³ Nic więc dziwnego, że J. P. Migne w *Dictionnaire des Cardinaux* (Paris 1857) 249, widzi w Mateuszu jednego z najbardziej uczonych teologów w swojej epoce. Migne zaznacza też, że kardynał Aquasparta był powszechnie szanowany za swoją prawdę i wiedzę.
- ⁴ Szerzej na ten temat por. E. Menestó, *La biblioteca di Matteo d'Acquasparta*, w: *Centro Italiano di studi sul Basso Medioevo, Matteo d'Acquasparta Franciscano, Filosofo, Politico*, 257–289.
- ⁵ Niektórzy nie wykluczają jednak, że Mateusz mógł być jednym z blisko 160 słuchaczy słynnych konferencji Bonawentury (*Collationes in Hexaëmeron*) wygłoszonych w Paryżu w 1273 r., w okresie od Wielkanocy do uroczystości Zesłania Ducha Św.
- ⁶ L. Mauro w artykule *Matteo e Bonaventura* opublikowanym w cytowanej już pracy zbiorowej pod kierownictwem Centro Italiano di Studi, *Matteo d'Acquasparta*, 173–196, analizuje uważnie zależność doktrynalną Mateusza od pism Bonawentury. Krytykuje on pozycje przyjęte przez E. Longpré i V. Doucet, którzy widzą w naszym autorze wiernego ucznia Bonawentury. Ostatnie opracowania wykazały, pisze L. Mauro na stronie 196, że Aquasparta na pewno przyjmuje wiele teorii bonawenturiańskich. Nie znaczy to jednak, iż nie jest on w stanie przedstawić swoich własnych rozwiązań, wpływających z postępu jaki się dokonał zarówno w filozofii, jak i teologii tamtych czasów: *Jeżeli jest rzeczą prawdziwą, że Mateusz bronił systemu Bonawentury, widząc w nim najbardziej integralny wykład myśli św. Augustyna, to trzeba jednak dodać, że dołożył też wszelkich starań, aby przemyśleć rozwiązania zaproponowane przez Bonawenturę i pogłębić je w świetle nowych odkryć*. Por. także C. Bérubé, *Henri de Gand et Matthieu d'Aquasparta interprètes de saint Bonaventure*, w: *Naturalia y Gracia* 21 (1974) 131–172.
- ⁷ Najważniejsze z nich wraz z bibliografią zostaną podane na końcu artykułu.

- Jak słusznie zauważa V. Doucet, autor doskonałego wprowadzenia do dzieł Mateusza z Aquasparta, zamieszczonego w *Quaestiones disputatae de gratia*, pierwszy z traktatów, o których mowa w tym artykule, można raczej zatytułować *Generalis introitus ad S. Scripturam* (Ojcowie Wydawcy z Quaracchi nadali mu wcześniej tytuł *Tractatus de excellentia Sacrae Scripturae*), gdyż jest w nim mowa o rzeczach wprowadzających do Pisma Św. Mateusz napisał go, według wymogów Uniwersytetu w Patyżu, jako *baccalaureus biblicus* (około roku 1268–69). Drugi traktat jest opatrzone przez Douceta tytułem *Introitus generalis ad sacram theologiam* (tytuł umieszczony przez Ojców Wydawców z Quaracchi: *Sermo de studio Sacrae Scripturae*). Mógł on zostać napisany przez Mateusza, kiedy był *baccalaureus Sententiarum* (ok. roku 1271–1272) lub kiedy zaczął wykładać teologię (ok. roku 1276–1277). Doucet wspomina także o trzecim wprowadzeniu, które znajdujemy pośród manuskryptów. Jeśli jest to praca autentyczna Mateusza, została napisana w pomiędzy rokiem 1268–1269.
- Podobnie jak Bonawentura, nasz autor wyznawał zasadę: tam gdzie nie sięga kompetencja filozofów, przychodzi nam z pomocą Pismo Św. (*Ubi aulem deficiu nobis philosophorum peritia, subvenit nobis Sacrosancta Scriptura*). Traktat *De productione rerum*, q. IV in respondeo). Dodajmy w tym miejscu, że odniesienie się do tekstów Pisma Św. nie zastępowało w żaden sposób argumentacji racjonalnych w danej sprawie. Mateusz, jeśli to było konieczne, potrafił doskonale udowodnić racjonalnie, to co przyjmujemy, chociażby w Piśmie Św., poprzez wiarę. Jako przykład można podać słynną kwestię dotyczącą stworzenia świata, tak bardzo dyskutowaną w średniowieczu.
- J. Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis* (Coloniae 1546) 211.
- „*Frater Matthaeus fecit pulcrum postillam super Epistolam ad Romanos*”, w *Analecta Franciscana* t. III (1897) 406. Wyrażenie *postilla* być może pochodzi od łacińskich słów *post illa*, których lektor Pisma Świętego używał przechodząc do komentarza tekstu liturgicznego lub biblijnego (tak przynajmniej twierdzi J. G. Bougerol).
- „*Scriptis etiam et pulcherrimam Postillam super Epistolam beati Pauli ad Romanos*”. Cytowane za M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*. Wien 1906, 15 nota 54.
- Autentyczność komentarzy do proroków mniejszych i Ewangelii św. Mateusza jest odrzucona przez E. Longpré w artykule *Melanges historiques de théologie franciscaine* opublikowanym w *La France Franciscaine* 5 (1922) 426–441. Według Longpré Wydawcy z Quaracchi zbyt szybko zdali na wiadomości przekazane przez Sbaralea (por. strony 429–431).
- H. Denifle, *Chart. Univ. Paris*, II, 694, n. 6: „*Biblici autem incipiunt immediate post omnes bachalarios, et principium eorum non continet quaestionem, sed scripturae sacrae commendationem et partitionem; cursorum autem principia commendationem continent scripturae*”.
- W całym artykule cyfry odnoszące się do dwóch traktatów wskazują stronę i linię wydania krytycznego.
- Św. Augustyn, *Contra Adimantum* 17, 2 (P. L. 42, 159).
- Słowa św. Augustyna z *De doctrina christiana* II, 8, 12 (P. L. 34, 40).
- Szerzej na ten temat pisze G. Cremascoli, *Matteo d'Acquasparta scrittore*, w *Centro Italiano di Studi*, dz. cyt., 239–255.
- Por. na przykład *Sermo de Sancto Antonio: Doskonałość prawdy wynika z dwóch rzeczy: z mądrości i doktryny. Mądrość przychodzi przez kontemplację samej Prawdy; doktryna dana nam jest przez samą Prawdę, która nas poucza*. Kazanie to znajduje się w: *Matthaei ab Aquasparta Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara*. Edidit G. Gál Quaracchi, Firenze 1962, 139, 4ss.
- W *De septem donis Spiritus Sancti*, collatio IV, 13, Bonawentura pisze, że „*scientia theologica sutper fidem fundata*” to „*scientia Scripturae*”. Por. także Bonawentura, *Breviloquium*, Prologus 1. Więcej na ten temat w: *Biblioteca de autores cristianos, Obras de San Buenaventura* t. I. Madrid 1945, 738 lub w sensie bardziej ogólnym: H. de Lubac, *Exégèse médiévale*. Paris 1959, I/1, 59–60.
- Św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, I (P. L. 41, 225).
- Generalis introitus ad S. Scripturam* 16, 17.
- Auditor et discipulus in hac scientia debet esse homo, non animal brutum aut bestia*, 22, 26–27.
- Zgodnie z tym, co twierdzili scholastycy średniowieczni: dyskusje i dysputy nie przystoją uczniom Ewangelii, lecz tym, którzy uczą się dzieł Arystotelesa. Por. J. G. Bougerol, *Introduzione generale alle opere di S. Bonaventura*. Roma 1990, 53.

- ²⁵ Pokora to jedna z najbardziej niezbędnych cech w studiowaniu teologii. Przykładem człowieka pokornego jest dla Mateusza oczywiście sam św. Franciszek, w którym *virtus humilitatis maxime viguit*. *De transl. S. Francisci Sermo II* (ed. cyt.) 98, 15. W *De transl. S. Francisci Sermo IV* (ed. cyt.) 118, 12, pisze jeszcze Aquasparta: *Mens virorum sanctorum debet esse stabilita per fidei humilitatem*.
- ²⁶ Cieleśny zmysł wzroku zatrzymuje się na pięknie zmysłowym. Rzeczy widziane tylko *cum oculo carnis* mogą łatwo stać się bożyszczami, które odwodzą od prawdziwego Boga (por. *De transl. S. Francisci Sermo IV* (ed. cyt.) 120, 16s. Czystość serca jest ściśle uzależniona od czystości spojrzenia. W *Sermones de Beata Maria Virgine* (ed. C. Piana, Quaracchi 1962) pisze Aquasparta: *Nullus dicat se habere pudicum animum, si habet impudicum oculum* (*Sermo II*, 42, 23). Temat „potrójnego oka”: *carnis, rationis contemplationis*, jest wielokrotnie rozważany przez Bonawenturę: *Breviloquium II*, XII, 5; *Collationes in Hexaëmeron V*, 24; *Itinerarium III*, 1.
- ²⁷ Podobnie jak św. Bonawentura, Mateusz z Aquasparta w swoich rozważaniach o Piśmie Św. czerpie też wiele myśli z dzieł Hugona od św. Wiktora, zwłaszcza z jego bardzo znanego *Didascalionu*. W księdze III, XVI Hugon pisze: *Spokój życia studenta (rzecz, która ogromnie ułatwia dyscyplinę) powinien być wewnętrzny i zewnętrzny: w pierwszym przypadku sprawia, że umysł nie gubi się w niedozwolonych pożądaniach; w drugim zaś sprawia, że uczeń ma potrzebny czas i warunki, niezbędne w każdym godziwym i użytecznym studium*. Podobnych porównań moglibyśmy znaleźć więcej.
- ²⁸ *De excellentia istius magistri supervacuum videtur dicere*, 26, 30–31. Mateuszowi wydaje się rzeczą zbyteczną powracać do tego tematu, gdyż już na początku ta kwestia została wyjaśniona: *Si enim queras quis doctor praecipuus: Deus gloriosus et sublimis*, 22, 17–18.
- ²⁹ *Sermo II de S. Francisco* 41, 8ss (ed. cyt.): *Si egrediaris extra te ad istum mundum sensibilem, occurrit tibi sapientia divina et tanquam in viis suis, et in suis vestigiis tibi rapresentatur, quoniam in omni creatura sua impressit vestigia, dum omnia condidit in numero, pondere et mensura; modo specie et ordine*.
- ³⁰ Myśl ta jest zaczerpnięta z Komentarza św. Augustyna do Ewangelii św. Jana XXIV, I (P. L. 35, 1592ss). Doktor z Hipony słusznie zauważa, że ludzi wprawia w zachwyt na przykład cud rozmnożenia chleba, podczas gdy nikt nie zdaje sobie sprawy, że o wiele większym cudem i rzeczą godną podziwu jest chociażby Boża opatrność, dzięki której zachowany jest ład we wszechświecie.
- ³¹ *De doctrina christiana I*, 35, 39 (P. L. 34, 34).
- ³² Nauczanie Pańskie, w myśl słów z Księgi Przysłów 3, 1–2, przynosi długie życie i pokój.
- ³³ Doktryna zmysłów duchowych lub wewnętrznych mająca swój początek w patrystyce (Orygenes, Augustyn), została bardzo rozwinięta w scholastyce średniowiecznej, zwłaszcza przez św. Bonawenturę i jego szkołę. Myśl Bonawentury na temat zmysłów duchowych została doskonale przedstawiona przez K. Rahnera, *Le doctrine des «sens spirituels» en Moyen-Âge. En particulier chez Saint Bonaventure*, w *Revue d'Ascétique et Mystique* 1933, 263–293. W *Sermo IV De translatione S. Francisci* (ed. cyt.) Mateusz bardzo dobrze przedstawił zmysły zewnętrzne i ich znaczenie dla człowieka. W życiu duchowym brak kontroli nad nimi może okazać się niebezpieczny, stąd potrzeba dyscypliny i czuwania.
- ³⁴ Na temat „wejścia” Pisma Świętego do aul uniwersyteckich por. J. Verger, *L'esegesi dell'università w P. Riché i inni, Lo studio della Bibbia nel Medioevo Latino*. Brescia 1989, 91–141.
- ³⁵ Por. J. Châtillon, *La Bibbia nelle scuole del XII secolo*, w P. Riché i inni, dz. cyt. 39–89.
- ³⁶ H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris*, w *Revue Thomiste* 2 (1894) 156.
- ³⁷ *De S. Francisco Sermo III* (ed. cyt.) 46, 20ss.
- ³⁸ Por. *De translatione S. Francisci Sermo II* (ed. cyt.) 101–103.
- ³⁹ Por. L. Mauro, *Matteo d'Acquasparta: Il cosmo e la legge*. Firenze 1990. Przedstawiony przez nas wykaz dzieł Aquasparty wydanych w opracowaniach krytycznych jest nieco pełniejszy od L. Mauro, ponieważ znajdują się w nim także pisma Mateusza opublikowane tylko fragmentarycznie (może nie wszystkie udało nam się znaleźć).

FRANCISZKANIE W ROSJI

Zarys

Dążność do głoszenia Ewangelii na całym świecie, rozpoczęta przez św. założyciela zakonu, zawiodła wkrótce franciszkanów także na Ruś. Pierwszym z braci mniejszych, który stanął na ruskiej ziemi był Jan Plano Karpini – przyjaciel i współpracownik świętego Franciszka. Papież Innocenty IV wysłał go do tataro – mongolskiego chana w celu uregulowania stosunków dyplomatycznych z tym nieznanym, tajemniczym narodem, który jak trąba powietrzna pędząc przez Europę Wschodnią burzył i pustoszył wszystko na swej drodze. Jednocześnie Karpini miał podjąć próbę nawrócenia chana na chrześcijaństwo.

16 kwietnia 1245 r. Plano Karpini, rodem z Perugii sąsiadującej z Asyżem, razem z dwoma innymi franciszkanami – bratem Benedyktem z Polski, będącym tłumaczem przy ambasadzie, i Stefanem z Czech, wyruszyli z Lionu, kierując się na wschód. W Polsce na dworze Konrada Mazowieckiego poznali ruskiego kniazia Wasylkę Wołyńskiego, brata słynnego Halickiego kniazia Daniły. Wasylko został protektorem misjonarzy i pomógł im dostać się do Kijowa. Kiedy franciszkanie stanęli na ruskiej ziemi, zobaczyli obraz przerażającego spustoszenia: „... (Tatarzy) natarli na Ruś i dokonali na ziemi ruskiej ogromnej rzezi, i po długim oblężeniu zdobyli go (Kijów) i wymordowali mieszkańców miasta; odtąd, kiedy jechaliśmy przez ich ziemię, napotykalismy na niezliczone ilości głów i kości pomordowanych ludzi, leżące na polu; albowiem miasto to było bardzo duże i ludne, a teraz podobne nie wiadomo do czego, zaledwie istnieje tam dwieście domów, a ludzi tych trzymają w ciężkiej niewoli” (Plano Karpini, Historia Mongołów V, 3, 5).

Nie wytrzymawszy trudów podróży, brat Stefan zawrócił, a Jan i Benedykt ruszyli dalej. Misjonarze przeprawili się przez Wołgę i Ural, przeszli przez Chorezm, przez miasta położone nad Syr – Daria i dalej idąc wzdłuż północnych odnóg Tien – szanja, doszli do kwatery chana – Szar – Ord, znajdującej się nieco na południe od jeziora Bajkał. Tu franciszkanie spotkali ruskiego Wielkiego Kniazia Jarosława Wsiewołodowicza, ojca Aleksandra Newskiego, który zginął, otruty przez Mongołów.

Ta franciszkańska misja okazała się bezowocna, nie udało się nakłonić chana do przyjęcia chrześcijaństwa i zrobić z niego sojusznika Europy; w tym czasie mongolscy władcy myśleli tylko o podbojach, a ogrom ich wojsk wzbudzał w nich pewność siebie.

Pokonując wielorakie niedostatki i udręki, zamarzając w śniegach, bracia mniejsi w czerwcu 1247 r. dotarli do Kijowa. Plano Karpini pisał: „Mieszkańcy Kijowa dowiedziawszy się o naszym przybyciu, wyszli nam na spotkanie i witali nas tak, jakbyśmy powstałi z martwych, w ten sposób przyjmowali nas na całej Rusi...” – (Historia Mongołów IX, 3). Powróciwszy do Italii, Plano Karpini został podniesiony przez Papieża Innocentego IV do godności arcybiskupa miasta Antiwari. W mieście tym przeżył ostatnie lata swojego życia i tam też napisał słynną „Historię Mongołów, zwanych przez nas Tatarami”. Swoją książkę zakończył mądrą radą, której to oczywiście nikt nie usłyszał: „Jeżeli chrześcijanie chcą ocalić siebie samych, swoją ziemię i chrześcijaństwo, to królowie, książęta, baronowie i właściciele ziem powinni zjednoczyć się i za powszechną zgodą wysłać ludzi do walki przeciw Mongołom, zanim oni zaczną rozprzestrzeniać się po ziemi...” (Historia Mongołów IX, 3).

W kilka lat po powrocie Plano Karpiniego, w 1253 r. jeszcze dwóch franciszkanów, Guillom Rubruk z Flandrii i Bartolomeo z Cremony, wyruszyło na dwór Wielkiego Chana Mongołów z polecenia francuskiego króla św. Ludwika IX. Oprócz możliwości głoszenia chrześcijaństwa pośród Mongołów misja powinna była naświetlić możliwość zawarcia sojuszu krzyżowców z Wielkim Chanem w walce przeciw islamowi w przeciągających się wojnach w Azji Mniejszej.

Tym razem trasa franciszkanów prowadziła nie przez Kijów i inne ruskie księstwa, a przez Krym, gdzie zatrzymali się w Chersonesie, który Guillom w swojej książce nazwał „miastem świętego Klemensa papieża” (głównie ze względu na znajdującą się tam świątynię¹), następnie wylądowali w Söldaju (Sudak), dalej ich droga prowadziła przez Perekop, nadazowskie stepy, potem przez południowy Ural i Syberię do Karokorum. Rubruk był człowiekiem niezwykle wytrwałym i odpornym, zadziwiał nawet Mongołów swoim lekceważącym stosunkiem do najbardziej niezbędnych potrzeb. Jego towarzysz, brat Bartolomeo, posiadał mniej twardy charakter, i obawiając się, że nie wytrzyma trudów drogi powrotnej, na zawsze został w Karokorum.

Również i ta misja, jeśli chodzi o politykę, okazała się bezowocna: sojuszu z Mongołami nie udało się zawrzeć. W 1255 r. Rubruk, powróciwszy do Jerozolimy, w klasztorze Akry napisał sławiącą jego imię „Podróż na wschód”. Książka ta rozszerzała wyobrażenia Europejczyków o świecie, zawarte w niej informacje były wykorzystane przez wielu uczonych, w tej liczbie przez zakonnego współbrata Rubruka, znanego mu osobiście Rogera Bekona, który wiadomości z tej podróży włączył do geograficznego przeglądu swojego najważniejszego dzieła – „Opus majus” (6, s. 15).

Od XIII – XV w. w dolnym biegu Wołgi i Donu, obecnie na terytorium Rosji, a wtedy Tatarskiego Chanstwa, istniał wikariat franciszkańskiego zakonu, składający się z dwóch kustodii: Gazaria i Saraj, które w ogólnym zarysie liczyły 17 klasztorów. Kilku franciszkanów pracujących w tych misjach zostało biskupami, w tym diecezji Krymu i Azowa oraz diecezji położonej na terytorium współczesnego Dagestanu (25).

Po klęsce Rusi, zadanej przez Tataro – Mongołów, rozpadła się nie tylko polityczna wspólnota Rusi, utracona już przez wewnętrzne walki, które wiedli ruscy

kniaziowie na przestrzeni prawie półtora wieku, ale zaczął się również proces rozpadu przedtem jednolitego ruskiego narodu na Rusinów, Ukraińców i Białorusinów. Zachodnie terytorium staroruskiego państwa, przyłączone do Polski, weszło w orbitę wpływów łacińskiej kultury i Rzymskiego Kościoła i dlatego na tych ziemiach, jak i w całej Europie, franciszkanie mogli głosić Ewangelię i budować swoje klasztory. Ale historia franciszkańskiego zakonu na Ukrainie i Białorusi stanowi oddzielną opowieść i bardziej związana jest z historią Polski niż Rosji.

Północno – wschodnia Ruś popadła w ponad dwuwiekowe jarzmo Ordy, które na stulecia oderwało ją od Europy. Te warunki, a oprócz tego skrajnie wrogi stosunek Rosjan do Florenckiego Soboru stał się przyczyną całkowitego zamknięcia się Rusi na ewangelizację przez księży i zakonników łacińskiego wyznania.

Pierwszym franciszkaninem, który przyjechał do Moskwy, był Jan Franciszek, biskup Skary będący członkiem Zakonu Franciszkanów – Obserwantów (26, s. 294). W grudniu 1525 r. papież Klemens VII wysłał go jako swojego legata do Ruskiego Wielkiego Kniazia Wasyla III. Po siedmiomiesięcznej podróży 20 lipca 1526 r. Jan Franciszek dotarł do Moskwy (3, s. 60 – 61). O jego przyjeździe wspomina Nikonowski Latopis pod 7034 (1526) rokiem: „Tegoż lata, w lipcu, przyszedł posłaniec Wielkiego Kniazia z Rzymu Mitia Mały, tłumacz łaciny, a razem z nim przybył do Wielkiego Kniazia od Rzymskiego papieża Klemensa franciszkański biskup – zwany Janem” (11, s. 45).

Kolejnymi franciszkanami, którzy znaleźli się w Moskwie, byli polscy bernardyni, towarzyszący Marynie Mniszek, narzeczonej carewicza Dymitra, zwanego później Samozwańcem (ale wtedy w 1605 r., kiedy ojcowie franciszkanie przybywali do Moskwy, niewielu Polaków powątpiewało w autentyczność syna Iwana IV). Przerzucenie carewicza z wojennej wyprawy do stolicy, już po śmierci Borysa Godunowa, przeobraziło się w triumfalny pochód pośród entuzjastycznie witającego go ruskiego ludu, widzącego w nim nadzieję na uwolnienie od pańszczyzny, nałożonej przez carów (rzeczywiście, nadzieje te zaczęły się spełniać w czasie krótkiego panowania Dymitra – 2, s. 20 – 21). Wątpliwości co do autentyczności Dymitra rozwiązały się zupełnie, kiedy to podczas ogólnonarodowego zgromadzenia żona Iwana IV, mniszka Marfa, uznała go za swojego syna.

Polscy bernardyni, którzy przyjechali do Moskwy, byli pierwszymi duchownymi nauczycielami carewicza. Następnie osobistym spowiednikiem został jezuita ojciec Sawicki, o czym komunikuje list papieża Pawła V do wojewody sandomierskiego z 1605 r. (16, t. 2, s. 72 – 73). Było to związane z przyjazdem do Polski wyżej wspomnianego Dymitra, który najpierw został przedstawiony Jerzemu Mniszkowi, przysłemu swojemu teściowi, szczeremu czcicielowi ojców bernardynów. W Samborze, gdzie mieszkali Mniszkowie, istniał klasztor pod wezwaniem Zaśnięcia Matki Bożej, założony przez Jana Odrowąża w końcu XV w. W 1585 r. Jerzy Mniszek z własnych środków odrestaurował klasztor i wszelkimi sposobami wspierał go. Bernardyni byli duchownymi ojcami całej rodziny Mniszków i właśnie dlatego to oni towarzyszyli Marynie w wyprawie do Moskwy. Razem było ich siedmiu, sześciu z nich było duchownymi: Benedykt Anzerin, Marcin Postenkowski, Paweł Łenczycki, Franciszek Ostrzeszowski, Andrzej Radowski, Antoni z Lublina i jeden zakonnik Piotr – z zawodu chirurg. Na czele tego franciszkańskiego bractwa stał ojciec

Anzerin rodem ze Lwowa. Początkowo pobierał nauki w Krakowskiej Akademii. W 1575 r. wstąpił do zakonu w Warszawie, a zatem kontynuował studia za granicą. Wróciwszy do ojczyzny w 1585 r., został profesorem filozofii, którą wykładał w duchu św. Bonawentury i błogosławionego Dunska Szkota. W 1587 r. ojciec Anzerin uczestniczył w kapitule generalnej w Rzymie, a po powrocie otrzymał katedrę teologii w Krakowie. W 1594 r. został wybrany na prowincjała wszystkich polskich bernardynów (13, s. 42 – 46).

O pobycie bernardynów w ruskiej stolicy do majowego pogromu w 1606 r., zorganizowanego przez Wasyla Szujskiego, nic nie wiadomo. Po zamordowaniu Dymitra spotkał ich ten sam los, co innych pozostałych przy życiu Polaków. Najpierw przetrzymywani w niewoli, zostali następnie odesłani do kraju. Chociaż w czasie buntu zginęło około 500 Polaków, wszyscy ojcowie franciszkanie uniknęli śmierci. Zginął ojciec Pomasski, zamordowany przed ołtarzem (38, t. 2, s. 166). Z siedmiu bernardynów, dwóch nie wróciło do ojczyzny: ojcowie Antoni i Anzerin. Ojciec Anzerin razem z bratem Piotrem, wojewodą sandomierskim i jego córką został zesłany do Jarosławia, gdzie umarł 6 sierpnia 1607 r. Maryna Mniszek zanotowała w swoim dzienniku: „6 sierpnia Wszzechmogący Bóg pogrążył nas w niemałą boleść, zabrawszy od nas, niegodnych, do chwały swojej ojca Benedykta Anzerina z zakonu św. Franciszka, kapłana bernardynów. Ten bogobojny mąż, będący w Polsce prowincjałem i komisarzem bernardyńskich klasztorów, tak utytułowany przybył do Moskwy. Umarł w wieku 62 lat, o godzinie dziesiątej, kiedy to jak zazwyczaj, byliśmy na wieczornym nabożeństwie i kończyliśmy modlitwę „W ręce Twoje...”. Niewymowna boleść ogarnęła nas, płakaliśmy niepokieszeni. Dzieci, utraciwszy kochającego ojca, nie mogą płakać bardziej. Z duchową boleścią łączyła się przerażająca myśl, że zostaliśmy pozbawieni męża, którego modlitwy, być może, chroniły nas do tej pory od nieuchronnej zguby. Z drżeniem oczekiwaliśmy wielkiego nieszczęścia” (17, t. II, s. 191 – 192). Kiedy zesłańcy otrzymali pozwolenie powrotu do Polski, brat Piotr zabrał ze sobą prochy ojca Anzerina i pochował go we Lwowie (13, s. 50).

Nie wrócił do ojczyzny także i ojciec Antoni z Lublina. Był nieodłącznym towarzyszem Maryny i pozostał z nią do samej śmierci; utopiono ich tego samego dnia (13, s. 51 – 52).

Zachowała się wiadomość, że oprócz bernardynów w początkach XVII w. w Moskwie znajdował się przedstawiciel innej franciszkańskiej rodziny – franciszkanin konwentualny ojciec Jerzy Turowski (27, t. 2, s. 285).

Po upływie kilku dziesięcioleci przez moskiewskie państwo, kierując się do Persji, przejeżdżali ojcowie franciszkanie, przyłączeni do poselstwa Jurija Ilicza oddelegowanego przez Władysława IV do Szacha Abbasa. Jednakże ich pobyt w Moskwie był niedługi. 15 stycznia 1647 r. przybyli do stolicy, a już po trzech dniach wieziono ich Władymirską drogą. 29 listopada 1648 r. wracając z wyprawy odwiedzili Moskwę. Znajdujący się w tym poselstwie ojciec Dominik Germano w swoim dzienniku zanotował z goryczą: „...mieszkańcy Moskwy... odnoszą się do wyznawców łacińskiego obrządku, szczególnie do duchownych, gorzej niż Turcy i Tatarzy” (21, s. 129). To były czasy, kiedy wrogość do Rzymskiego Kościoła osiągnęła swoje apogeum.

Pod koniec XVIII w. sytuacja zaczęła się zmieniać. Rosja coraz bardziej dążyła ku Europie. Natomiast Europa utraciła swój monolit, protestantyzm oderwał od Kościo-

Na całe narody. Tym niemniej, w rezultacie nasilenia wpływów europejskiej nauki i kultury, w Moskwie powstała pierwsza rosyjska katolicka wspólnota (22, s. 1 – 29). W 1622 r. Kongregacja Propagandy Wiary postawiła na czele misji w Moskwie franciszkanina konwentualnego ojca P. Szymmana, którego w 1685 r. zmienił jezuita ojciec Szmit (24, t. 2, s. 93). Za czasów panowania Piotra I, który wyrąbał okno na Europę, franciszkanie mogli już pewnie ulokować się w Rosji, a nawet założyli swój klasztor.

W 1692 r. z Wiednia do Moskwy przybyli dwaj kapucyni rodem z Czech; Franciszek Ksawery Lefler i Paweł Józef Jaros (19, s. 423 – 424). Zostali bardzo ciepło przyjęci przez przedstawicieli moskiewskiej katolickiej wspólnoty. W dniu ich przyjazdu, 18 grudnia, odwiedził ich stojący na czele katolickiej wspólnoty bliski przyjaciel Piotra I, jeden z organizatorów regularnej rosyjskiej armii, Patryk Gordon. W liście do austriackiego posła Kurtza pisał: „... Przybycie wielebnych misjonarzy sprawiło nam wielką radość... To wspaniali, bogobojni i uczeni mężowie, myślę, że przyzwyczają się do tutejszych warunków życia...” (19, s. 424 – 425). Z imieniem tych franciszkanów wiąże się początek budowy pierwszego kamiennego kościoła w Moskwie. W 1695 r. ojcowie Franciszek Lefler i Paweł Jaros złożyli w ambasadzie uniżoną prośbę o pozwolenie na budowę świątyni.

Wtedy udało się wybudować zaledwie fundamenty i cokół kościoła. Przeciwnikom, jak to już nie raz bywało na Rusi, wystąpili protestanci, a ingerencja faworyta Piotra I, Leforta, zahamowała budowę (18, s. 111– 112). 27 sierpnia 1698 r. ojcowie franciszkanie, po pięciu latach pobytu w Moskwie, wrócili do kraju, a na ich miejsce przybyli inni duchowni.

Ale misja franciszkańska nie zakończyła się wraz z odjazdem Franciszka Leflera i Pawła Jarosa. W 1705 r. Piotr I w czasie swojego pobytu w Grodnie wydał pozwolenie nadwornemu kaznodziei polskiego króla Augusta II na założenie w Moskwie franciszkańskiego klasztoru. W rezultacie starań papieskiego nuncjusza i rosyjskiego ambasadora w Polsce do Moskwy przyjechało sześciu kapucynów (3, s. 133).

Zachowała się kopia urzędowego dokumentu z 1705 r., podarowanego przez Piotra I ojcom franciszkanom zezwalającego na budowę klasztoru i kamiennej świątyni, jednakże kopia z Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych datuje się z 1762 r., wobec tego jej autentyczność do końca nie jest udokumentowana.

W 1717 r. franciszkanie kapucyni przybyli do Astrachania, gdzie założyli klasztor i szkołę. Pośród jej uczniów był znany rosyjski poeta i literat, członek Petersburskiej Akademii Nauk W. K. Trediakowski (3, s. 138).

Piotr I nie darzący zbytnią sympatią jezuitów, do franciszkanów odnosił się bardzo łaskawie i kiedy austriaccy jezuiti w związku ze sprawą carewicza Aleksieja zostali wydaleny z Rosji, zdecydował, aby wymienić ich na franciszkanów, którzy sprawowali by duchowe posługi w katolickich świątyniach Petersburga i Moskwy. W 1720 r. sześciu kapucynów przyjechało z Italii do Sankt – Petersburga, a czterech ze Szwajcarii – do Moskwy. Przełożonym całej franciszkańskiej wspólnoty był przeniesiony z Astrachania do Petersburga ojciec Patrycy z Milano (15, t. 1, s. 138).

Najbardziej bliskie stosunki łączyły Piotra I z franciszkańskim ojcem Dolegio, który będąc misjonarzem w Persji, wracał do Rzymu przez Rosję. Wydaje się, iż car powierzył mu załatwienie jakiejś sprawy w Persji, gdyż uprosił papieża, aby ponownie wyprowadził ojca Dolegio w misyjną drogę (32, s. 504, 518).

Innym ulubieńcem Piotra był ojciec Apolinary ze Szwajcarii. Imperator często dyskutował i chętnie wymieniał poglądy z tym mądrym, dużo podróżującym i znającym wiele języków franciszkaninem (3, s. 147). Zachował się list ojca Apolinarego do papieża, w którym opisuje sytuację Kościoła w Rosji i objaśnia, jakie istnieją przeszkody w zjednoczeniu Katolickiego i Prawosławnego Kościoła (32, s. 540 – 541).

W 1724 r. w związku z wewnętrznymi konfliktami w katolickiej wspólnotie franciszkańscy duchowni zostali wymienieni na dominikanów, ale w 1732 r. trzech kapucynów wróciło do Moskwy, a dominikanie zostali tylko w Petersburgu (15, t. I, s. 172).

Katarzyna II w 1796 r. opublikowała regulamin dla petersburskiego katolickiego Kościoła, zgodnie z którym duchowieństwo świątyni powinno należeć do franciszkańskiego zakonu i składać się z sześciu ludzi. Oprócz sprawowania posług w Petersburgu na franciszkanach ciążyły obowiązki duchowej opieki nad katolikami Kronsztadu, Jamburga, Rygi i Rewla (1, s. 12).

Franciszkanie – kapucyni kontynuowali swoją misję w Astrachaniu. Szczególną miłością ludu cieszył się ojciec Romuald z Czech. Będąc lekarzem, okazywał bezinteresowną pomoc wszystkim przychodzącym do niego chorym. W 1762 r. rozpoczął budowę nowej kamiennej świątyni, która 11 października 1778 r. była uroczyste poświęcona ku czci Zaśnięcia Matki Bożej. Od 1774 r. ojciec Romuald stanął na czele moskiewskiej misji ojców kapucynów, ale mimo to często bywał w Astrachaniu. Umarł w 1781 r. i został pochowany pod płytami zbudowanego przez siebie Kościoła w Astrachaniu (7, s. 57 – 58).

W następstwie rozbioru Polski i przyłączenia części jej terytorium do Rosji, w czasie panowania Katarzyny II, poddanymi rosyjskiego imperium została spora liczba katolików. Na ziemiach przyłączonych do Rosji, znajdowało się wiele katolickich klasztorów, w tym i franciszkańskich. Zachowały się statystyczne dane o liczbie franciszkańskich zakonników z 1804 r. i z 1836 r. (29, s. 346, 370).

	1804 r.	1836 r.
bernardyni	610	523
franciszkanie konwentualni	327	183
kapucyni	51	57
reformaci	41	?

Większość franciszkańskich klasztorów znajdowała się na zachodnich ziemiach. Na terytorium współczesnej Rosyjskiej Federacji istniały w tym czasie tylko dwa: jeden – ojców bernardynów w Smoleńsku, a drugi – ojców konwentualnych w Sokolnikach – osadzie położonej w okolicach Newla (obecnie jest to pskowski obwód). Klasztor w Sokolnikach pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny był założony w 1771 r. przez Smoleńskiego pralata Kazimierza Sutockiego. Zakonnicy utworzyli szkołę i prowadzili aktywną działalność duszpasterską w parafialnej świątyni. W 1832 r. klasztor został zamknięty, a kościół przekazany Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi (27, t. 2, s. 439, 467 – 468).

W Smoleńsku franciszkański klasztor funkcjonował do połowy XIX w. Założony został przez polskich ojców bernardynów w 1620 r., na miejscu istniejącego od 1611 r. ich misyjnego centrum, którego przełożonym był ojciec Stanisław Bojaniecki. Klasztor wybudowano wewnątrz murów miejskich na Wasylewskim Wzgórzu. Został wzniesiony z drewna, podobnie jak klasztorny kościół pod wezwaniem św. Antoniego z Padwy; w świątyni tej znajdował się cudowny obraz Matki Bożej. W 1655 r., kiedy Smoleńsk przyłączono do Rosji, bernardyni opuścili miasto. Pozwolono im zabrać ze sobą cały kościelny sprzęt oprócz cudownego obrazu, który został w Smoleńsku. Minął wiek. W 1781 r. klasztor w Smoleńsku odrodził się, a przełożonym został ojciec Kamil Gieryk. W 1838 r. został wybudowany kamienny kościół. Ostatnie wiadomości o bernardynach datują się z r. 1855.

W XIX w. franciszkańska misja pojawiła się na północnym Kaukazie. Bracia mniejsi prowadzili działalność duszpasterską w Mazdoku i Stawropolu (20, s. 88).

Franciszkanie konwentualni pracowali jako kapelani wojskowi w rosyjskiej armii. Ojciec Wiktor Ułanowski prowadził działalność duszpasterską w jednostkach położonych w Kazaniu (od 1855 r.), ojciec Herkulan Juszkiewicz – w Pietrozawodsku (od 1833 r.). Ojciec Ferdynand Koperski był kapelanem floty czarnomorskiej (od 1835 r.). Bernardyni pracowali w jednostkach położonych w Moskwie, Archangielsku, Smoleńsku i Sewastopolu (30, s. 21 – 24).

Po Rewolucji Październikowej w czasie głodu na Powołżu zakon franciszkański brał udział w wielkodusznej i szeroko zakrojonej papieskiej misji niesienia pomocy głodującym 1922 – 1924 r. (4, s. 77).

W 1930 r. w drodze do Japonii przejeżdżał przez Moskwę franciszkanin konwentualny św. Maksymilian Kolbe.² Patrząc na Kreml marzył o tym, aby na starych wieżach pojawiły się wizerunki Panny Maryi. W głębi serca miał nadzieję na głoszenie w przyszłości Słowa Bożego w Moskwie.

W parafiach na terytorium ZSRR pracowało czterech konwentualnych franciszkanów. Ojciec Arkady Wąłtosz pracował we franciszkańskiej świątyni w Grodnie (+ 1975 r.). Ojciec Kamil Wołyimiański (ur. 23. 01. 1910 r.) pracował w kościołach Litwy: najpierw w Miednikach, a następnie w Wilnie. Ojciec Rafał Kiernicki od 1948 r. pracował we Lwowskiej Katedrze, a także świątyniach lwowskiego okręgu. Będąc więźniem obozu w Riazaniu konspiracyjnie sprawował posługi duszpasterskie. W 1991 r. wyświęcony na biskupa, został mianowany wikariuszem biskupa Lwowskiego.

Skomplikowane były losy ojca Odoryka Bienia. Wstąpił do zakonu w 1934 r. Posługi kapłańskie sprawował w wołyńskich parafiach, następnie przeniesiony został do kościoła katedralnego w Kamieńcu Podolskim. W 1945 był aresztowany. Po wyzwoleniu w 1952 r. ojciec Odoryk pracował jako kierowca i traktorzysta, a równocześnie próbował organizować działalność duszpasterską. Przejście na emeryturę stworzyło mu duże możliwości realizowania duszpasterskiej opieki nad wierzącymi. Od 1974 r. osiadł w Kustonaju, gdzie wybrano go na przewodniczącego Katolickiej Wspólnoty. Sytuacja taka pozwoliła ojcu Odorykowi oficjalnie realizować kapłańskie posługi. W przyszłości jego położenie zmieniło się na tyle, że mógł rozszerzyć swoją działalność na cały Kazachstan i Nowosybirski obwód. Poświęcił kilka kaplic i kościołów: kościół w Ałma – Acie, kaplice w Celinogrodzkim obwodzie. Ojciec Odoryk Bień zmarł w 1991 r. w Polsce, dokąd przyjechał na spotkanie z Ojcem

Świętym Janem Pawłem II. Jego miejsce zajął młody franciszkanin ojciec Krzysztof Kukulka, obecnie pracujący w Taszkencie.

Od sierpnia 1993 r. w Moskwie działa misja franciszkanów konwentualnych, której przełożonym jest ojciec Grzegorz Cioroch, pomaga mu ojciec Ireneusz Mikoś. Ojciec Grzegorz jest profesorem Wyższego Seminarium Duchownego „Panny Maryi – Królowej Apostołów”, wykłada również w Kolegium Teologii Katolickiej im. św. Tomasza z Akwinu. Ojcowie franciszkanie przewodniczą założonemu przez nich oddziałowi III Zakonu, realizują duszpasterską działalność w więzieniach, wydają również czasopismo „Błagowiestnik”.

Franciszkanie konwentualni pracują jako parafialni księża: ojciec Janusz Moroz – w Tule, ojciec Mirosław Kopczewski – w Kaludze, a w Kaliningradzie – ojciec Czesław Koziół i ojciec Waldemar Mackiewicz. Powstaje parafia w Eliste, którą organizuje brat Aleksy Kokszejew.

Franciszkanie obserwanci mają swoje klasztory w Petersburgu (ojcowie Paweł Odińsz i Romuald Szakal) oraz w Nowosybirsku (ojcowie Gwido Treccani, Własij Karas, Rudolf Kolstrung, Patryk Tudson), a także parafię w Smoleńsku, w której pracuje ojciec Jacek Kuczmik.

Tł. z j. rosyjskiego *Stanisława Zymont*

Bibliografia

1. Белоголов И. Акты и документы относящиеся к устройству и управлению Римской католической церковью в России – Пг., 1915.
2. Буганов В. И. Мир истории. Россия в XVII столетии. – М., 1989.
3. Винтер Э. Папство и царизм – М., 1964.
4. Винтер Э. Политика Ватикана в отношении СССР. 1917 – 1968. – М., 1977.
5. Задворный В. Л. История римских пап. т. 1: от св. Петра до св. Симлиция. – М., 1995.
6. Карпини, Джованни да Плано. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Пер. А.И. Малинина под ред. Н. П. Шастинной. – М., 1957.
7. Кернер Р. Возрождение католической общины и храма в Астрахани. / Истина и Жизнь. – М., 1993. – нр 5.
8. Коренько В. Путешествие Плано Карпини. / Истина и Жизнь. – М., 1993. – нр 11–12.
9. Коренько В. Путешествие Рубрука / Истина и Жизнь. – М., 1994. – нр 3.
10. Мнишек Марина. Дневник Марины Мнишек. – спб., 1995.
11. Никоновская летопись / ПСРЛ. – Т. 13. – М., 1965.
12. Отец францисканец в Смоленске. / Истина и Жизнь. – М., 1993. – нр 3.
13. Пирлинг П. Из Смутного времени. Статьи и заметки – спб., 1902.
14. Пирлинг П. Исторические статьи и заметки. – М., 1913.
15. Толстой Д. А. Римский католицизм в России – спб., 1976. – Т 1–2.
16. Тургенев А. И. Акты исторические. – спб, 1841–1842. – Т. 1–2.
17. Устрялов Н. Сказания современников о Димитрии Самозванце – спб., 1859 – Ч.1–2.
18. Цветаев Д. В. История сооружения первого костела в Москве. – М., 1885.
19. Цветаев Д. В. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI – XVII веков. – М., 1886.

20. Чаплицкий, о. Бронислав. Католики на Северном Кавказе. / Истина и Жизнь. – М., 1994. – nr 6.
21. Шмурло Е. Римская курия на русском православном Востоке в 1609 – 1654 г. – Прага 1928.
22. Шмурло Е. Русские католики конца XVII века / Записки Русского научного института в Белграде. – Белград 1931. – Вып. 3.
23. Abraham W. Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi. – Lwów, 1904.
24. Acta S.C. de Propaganda fide Ecclesiam Catholicam Ukraine et Bielorussiae spectantia. Ed. A. Welikyj. – Romae, 1953 – 1954 – Vol. 1–2.
25. Da Civezza M. Stozia universale della missioni francescane. – Prato, 1881.
26. Gulik G. van Eubel C. Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. – Ed. 2. – Cur. L. Schmitz-Kulenberg – 1923.
27. Kantak K. Franciszkanie Polscy. – Kraków, 1938.
28. Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej prowincjach historycznych. Red. H. Wyczawski. – Kalwaria, 1985.
29. Die neusten zustande der Katolischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. die auf unsere Tage... von einem Prester aus der Kongregation des Oratorius des heil Philippus Neri. Miteinem Bande Dokumente. – Augsburg, 1841.
30. Nowak E. Duszpasterstwo wojskowe katolickie i prawosławne w Rosji 1832–1914. – Wilno, 1934.
31. Plezia M. L'apport se la Pologne a l'exploration de l'Asia Centrale au milieu du XIII siecle. / Acta Poloniae Historica. – Warszawa, 1970 – Nr 2.
32. Theiner A. Monuments historiques relatifs aux regnes d'Alexis Michaelowitch, Feodor III, et Pierre le Grand, Czars de Russie. – Rome, 1859.

Przypisy

- ¹ O kulcie św. Klemensa I papieża w Chersonesie i na Rusi dokładnie (w 5, s. 72 – 78).
- ² Kolejne opracowanie przedstawione na podstawie materiałów z franciszkańskiego archiwum życiowie udostępnionych autorowi przez ojca Grzegorza Ciorocha.

ŻYWOT ŚWIĘTEJ SALOMEI KRÓLOWEJ HALICKIEJ NAPISANY PRZEZ STANISŁAWA FRANCISZKANINA

Wprowadzenie

Żywot św. Salomei, królowej halickiej, jest nam dziś znany z krytycznego wydania w *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 770–796, dokonanego przez Wojciecha Kętrzyńskiego, dyrektora Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

Autorem *Żywota* był teolog franciszkański z Krakowa – brat Stanisław. Świadczyła o tym notatka na dawnej okładce rękopisu hr. Zamojskich. Również proces beatyfikacyjny bł. Salomei jemu przypisał autorstwo *Żywota*. Był to ten brat Stanisław spowiednik, który występuje jako świadek w relacjach o cudach, w ostatniej części dzieła.

Żywot składa się z dwu części: z życiorysu i z kroniki cudów. Kronika cudów była redagowana w latach 1269 – 1273, to znaczy wnet po śmierci bł. Salomei w Skale-Grodzisku (17 XI 1268) i po jej uroczystym pogrzebie w kościele franciszkanów w Krakowie (22 V 1269). Natomiast życiorys brat Stanisław zrehabilitował po roku 1287, bo mówi o zburzeniu Sandomierza przez Tatarów, a przed rokiem 1320, w którym klaryski definitywnie opuściły Skalę-Grodzisko i przeniosły się do Krakowa. Co więcej, napisał swoje dzieło jeszcze za życia bł. Kingi, ponieważ mówi o niej jako o żyjącej (+ 24 VII 1292). Wobec tego przyjmuje się, że brat Stanisław napisał swą *Vita s. Salomeae reginae haliciensis* w roku 1290 i dołączył do tekstu *Vita* spisane niegdyś świadectwa cudów zdarzonych za przyczyną bł. Salomei.

Rękopis *Żywota św. Salomei* był od dawna znany. Czerpał z niego m.in. ks. Adam Opatowiusz w 1633 roku do swego dzieła „Żywot y cuda W. Salomei, królowej galickiej abo halickiej...”, a także Adam Naruszewicz do swego dzieła „Historia narodu polskiego”.

Dzieło brata Stanisława jest słabe pod względem literackim, np. nie wygrywa porównania z *Żywotem* bł. Kingi (*Vita et miracula s. Kyngae ducissae Cracoviensis*, w:

MPH, t. IV, s. 662–744), powstałym ok. roku 1320. Ponadto *Vita s. Salomeae* jest życiorysem bardzo krótkim. Z życia świeckiego Salomei podaje zaledwie kilka wiadomości i to zabarwionych legendą, a z życia zakonnego nie podaje nic, oprócz opisu kilku dni przed śmiercią. M.in. nie znajdujemy tu żadnej wzmianki o pierwszym klasztorze w Zawichoście.

Autor *Żywota* miał mierne rozeznanie w sprawach politycznych. Sam *Żywot* pod względem treści i formy ma wartość przeciętną, natomiast jego końcowy rozdział, *Capitulum de miraculis*, stanowi ciekawy dokument obyczajowości i kultury w drugiej połowie XIII wieku w Małopolsce i na Śląsku Opolskim. Zapewne spisywanie cudów bł. Salomei i dołączenie ich do *Żywota* było podstawą do jej procesu beatyfikacyjnego, który jednak doszedł do skutku o wiele później, bo 18 grudnia 1673 roku, za pontyfikatu papieża Klemensa X.

Jubileusz 750-lecia wstąpienia bł. Salomei do zakonu Sióstr Świętej Klary (1245 r.) zachęcił mnie do przetłumaczenia dzieła brata Stanisława na język polski. Ponieważ tekst łaciński *Żywota* jako literacko słaby, a po za tym znany tylko z odpisów, gdyż oryginał nie istnieje, nie jest łatwy do potocznego tłumaczenia, dlatego prezentowany tu przekład jest tylko tłumaczeniem roboczym.

Starałem się o wierność nie tylko w stosunku do treści *Żywota*, ale także w stosunku do jego tekstu łacińskiego. W tym celu w niektórych miejscach celem lepszego uwidocznienia sensu, wstawiłem w nawiasach słowa uzupełniające tekst oryginału. Poza tym innych nawiasów w tekście polskim nie stosowałem.

Pilny czytelnik znajdzie szersze omówienie *Żywota św. Salomei* w następujących opracowaniach:

– W. Kętrzyński, Wstęp do *Vita Sanctae Salomeae Reginae Haliciensis auctore Stanislao Franciscano*, odbitka z t. IV MPH, Lwów 1884, s. 3–9.

– B. Kurbisówna, *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, w: *Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 145–154.

– M. H. Witkowska OSU, *Zagadnienia mentalności religijnej w świetle „Miracula” z XIII/XIV wieku*, w: *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 1968, t. I, s. 585–630.

– E. E. Maciejewski OFMConv, *Zabytki dziejopisarskie franciszkanów małopolskich w średniowieczu*, w: *W nurcie franciszkańskim*, t. I, Kraków 1987, s. 49–70.

W imię Pana – Amen.

Zaczyna się żywot świętej Salomei...

Bóg chwalebny w świętych swoich i w majestacie, który jest czystym rozumem, Bóg błogosławiony, którego czcigodnej czystości nie plami skażenie ludzkiego ciała, rozdawca nagród niewymownej łaski, uposażył świętą Salomeę darem szczególnego przywileju. Albowiem Salomea znaczy jakoby droga zbawienia; ponieważ naprawdę stale szła drogą zbawienia, (zachowując) czystość dziewictwa.

1. Następuje opowieść

1. Otóż ta święta Salomea była z pochodzenia Polką, córką znamienitego księcia z ziemi Krakowa i Sandomierza, imieniem Leszek, której matka Grzymisława była Rusinką z rodu; i brat jej Bolesław, którego żoną (była) Kinga, córka sławnego księcia Beli, z łaskowości boskiej króla Węgier.¹ Tak więc Salomea we wczesnej młodości, oświecona przez Ducha Świętego, (odznaczająca się) dobrą zdolnością, świętym postępowaniem, zawsze ceniła sobie udział w służbie Bożej. Albowiem kiedy król Węgier prosił, by służebnica Chrystusa Salomea została dana na żonę jego synowi o imieniu Koloman, co jeśliby się przypadkiem nie stało, rzeczony król Węgier gotów był splądrować całe księstwo Leszka; na te ostrzeżenia, a nawet groźby, książę Leszek odpowiedział: Naszej córki Salomei nie możemy dać na żądanie Andrzeja, króla Węgier, jego synowi Kolomanowi, ponieważ złożyła ślub Bogu (votum fecit Ideo), a przecież władza króla Węgier nie jest większa niż (władza) Wszechmogącego, który dzierży władzę nad wszystkim. Wszakże, (ustępując) naleganiom baronów i swoich doradców, dostojny książę Leszek przystał i zgodził się na petycję rzeczony król Węgier, żeby swą córkę Salomeę dać w małżeństwo Kolomanowi. A Salomea miała trzy lata życia, gdy została wywieziona na dwór rzeczony król Węgier, dla jego syna Kolomana.²

2. Ona zaś, ukształtowana prawem swego Stworzyciela, tak bardzo była wstrzeźmieliwa, że (będąc) związana z Kolomanem, zachowała czystość bez (ulegania) żadnej podniecie. Albowiem czytamy (legitur)³, że gdy oboje zostali oddani na naukę scholastyczną, błogosławiona Salomea tak bardzo postąpiła w znajomości świętych pism, że zapytana przez swego nauczyciela o Ewangelię, jakiej w danym dniu słuchała, nawet ją tłumaczyła i wykladała; natomiast Koloman za swoje braki w nauce zbierał chłostę.

Kiedy nadszedł czas, gdy oboje doszli do wieku dojrzałości, zostali złączeni wspólnotą łoża, ale przez to żadne z nich obojga nie splamiło (cnoty) czystości; bo nie było w niej, oblubienicy Boga, pożądliwości cielesnej, gdyż płonąc miłością do swego Stworzyciela, była bardzo czujna, poświęciła siebie Panu Bogu, cała oddawała się modlitwom i innym uczynom, a tłumiąc światową pychę, pokornie przyjęła ciężar (służenia). Albowiem często się zdarzało, że gdy w nocy trwała w modlitwie tak bardzo, że ciało jej upadało ze zmęczenia, pan Koloman, który przy niej czuwał i widział jej zmęczenie na modlitwie, wnet zdjęty litością, głosem współczującym szczerze prosił ją, mówiąc: Przyjaciółko moja, wystarczy ci już tych trudów dokonanych dla Pana Boga; przestań już, żebyś zmęczona trudem nie popadła w chorobę.

3. O jak ta błogosławiona żyła święcie, o jak godziwie, że Panu Bogu poświęciła się nie tylko wewnątrz przez czystość umysłu, szczerość wiary, ale także osiągnąwszy czystość, wyraźniej służyła Bogu w zewnętrznym ubiorze. Albowiem pewnego razu, kiedy król Koloman wyszedł w pole ze swymi baronami, celem spędzenia z nimi czasu, Salomea pod wpływem pokusy, by ubierała się w ubiory kobiece, według życzeń swego pana, przyozdobiła się tak, jak pragnęła jego dusza; ubrawszy te ozdoby, zaczęła błyszczeć w dziwny sposób i pomnożyła swą piękność. A uczyniła to w pokoju królewskim. Gdy ona tak delektowała się swym ubiorem i ozdobą, dano znać, że pan

król przyszedł do bramy rzeczzonego domu. Salomea, słysząc o jego przybyciu, przerażała się i zaczęła się martwić i chciała zdjąć z siebie ozdobny ubiór, ale ze względu na złośliwą opinię innych nie śmiała tego uczynić, ale tak z wielkim lękiem czekała na króla. A gdy król wszedł do pokoju, zaraz zdjęty przyjemnością chwycił ją w swe ramiona i położył na łóżku, na którym zwykł sypiać i stojąc nad nią i patrząc w jasność jej twarzy rzekł: O, Jezu Chryste, jak wiele porzucam dla Ciebie. A do Salomei powiedział: Gdybym nie wyrzekł się ze względu na Boga, żądałbym pożycia cielesnego. Pozostawiając ją nietkniętą, wyszedł na zewnątrz. Natomiast Salomea, rozumiejąc, że była w tym pokusa diabelskiego poduszczenia, i miłosierdzia Boga wyzwalającego (z niej), już więcej nie chciała czynić czegoś podobnego. To zaś zdarzyło się wyjątkowo, ponieważ w wiosennym kwiecie wieku używała ubioru wdowiego i nieozdobnego; z tego powodu Koloman często zwracał jej uwagę, żeby nie nosiła takiego ubioru, gdyż nie jest wdową, skoro on żyje.

4. Mówią też o niej, że kiedy z powodu zbytniego nasilenia modlitw była nadmiernie zmęczona, oto doszedł do niej, czuwającej i odpoczywającej, głos z nieba, mówiący: Consummatum est – Wykonało się. Od tego czasu zaczęła mniej niż pierwiej troszczyć się o rzeczy, które dotyczyły zachowania jej życia.

Ona to, błogosławiona Salomea, powstrzymywała się od rozmów z mężczyznami i od wszelkiego z nimi przestawania, iżby nie popaść w wadę (szukania) przyjemności. – Albowiem, gdy królowa Węgier, żona króla Andrzeja, która była jego drugą żoną, z pochodzenia Francuzka⁴, zachęcała ją do zabaw z mężczyznami, służebnica Chrystusa odważnie i mężnie odmawiała brania w nich udziału, mówiąc rzeczonej królowej: Pani królowo, jestem gotowa słuchać was i cieszyć się z wami wtedy, kiedy jesteśmy we wspólnocie kobiet, bez mężczyzn, natomiast z mężczyznami nie chcę mieć żadnego współnictwa. A to wszystko stało się celem uniknięcia zasadzek na cnotę czystości.

5. Nie tylko tym się dręczyła, ale też umartwiała ciało za pomocą trzech włosienic, z których jedna była zrobiona ze skręconych włosieni końskich, druga delikatniejsza z podobnych włosieni skręcona, trzecia zaś utkana była z włosieni końskich i (nici) konopnych. A że te tuniki bardzo pilnie ukrywała, żeby ten fakt nie stał się powodem do ziemskiej chwały, to dopiero na naleganie swego spowiednika Wojciecha⁵ z zakonu braci mniejszych z ociąganiem pokazała mu rękaw tej tuniki. Była zaś ona niezwykle ostra. Te tuniki uległy spaleni na skutek spustoszenia zamku Sandomierskiego.

2. Rozdział o wstąpieniu na tron królewski

A potem, gdy umarł Andrzej, król Węgier, Koloman razem ze swoim bratem zwanym Belą podzielili królestwo tak, że Bela nastąpił po ojcu w królestwie Węgier, zaś Koloman otrzymał królestwo Galicji na Rusi i razem z Salomeą w tymże królestwie Galicji rządził 25 lat; potem zasnął w Panu.⁶

Po śmierci króla Kolomana ta święta Salomea mając na uwadze ślub czystości, wróciła do rodzinnej ojczyzny, podczas gdy rządził Prandota, biskup krakowski, który też, po przyjęciu jej przez brata Rajmunda, prowincjała Polski, do zakonu świętej Klary, pod regułę świętego Franciszka, poświęcił ją przez nałożenie welonu na znak dziewictwa.⁷ Która to, jako pokorna królowa żyła 28 lat, czystym sercem trwając na pobożnych modlitwach, na dawaniu przykładu (cnót), na rozdawaniu jałmużn i na reformowaniu klasztorów.⁸

3. Rozdział o popadnięciu jej w chorobę

W roku Pańskim 1268, w dzień sobotni, 10 listopada, w wigilię świętego Marcina biskupa i wyznawcy, podczas Ewangelii na sumie zaczęła chorować. W chorobie tej była jak najbardziej cierpliwa ani też nikt nie mógł jej sprowokować do gniewu. Mówiła bowiem do braci i siostr, pod tchnieniem Ducha Świętego, że w najbliższym czasie grozi jej śmierć. Bracia jej mówili: Pani nasza, odrzuć od siebie te wszystkie (obawy); z łaski Boga jeszcze przez długi czas żyć będziesz z nami. Ona mówiła do nich: Wszystko wyjaśni się w najbliższą sobotę. I powtarzała tego rodzaju słowo. Ale bracia i siostry wcale nie zważali na nie, poznali je dopiero po jej śmierci.

We czwartek przed swą śmiercią, zebrawszy wszystkie siostry, skierowała do nich zachętę, przedkładając im to, co powinny czynić, a czego unikać, mówiąc: Siostry moje kochane! Zachowujcie pokój w Panu i kochajcie się nawzajem, pielęgnując czystość, bez oskarżania, bez szemrania; i tak dostąpicie nagrody Pana i szczęścia wiecznego; jeśli jednak uczynicie co innego, spotkają was liczne utrapienia.

Tego samego dnia wszystko, cokolwiek miała, złożyła w ręce ksieni, mówiąc: W imię Pana! Wszystko, co mam czy posiadam, jak należy czy jak nie należy, czy będę żyć czy umrę, wszystko składam w ręce ksieni. Natomiast o pogrzebie powiedziała: Po mojej śmierci ciało moje należy dać braciom, jeżeli zechcą je mieć, do pogrzebania.

To także błogosławiona Salomea mówiła braciom i siostram: Mężowie i siostry! Nie prosicie Boga o moje dalsze życie, ponieważ z wiarą błagam Pana mego Jezusa Chrystusa i Jego najświętszą Matkę, żeby szczęśliwie wyprowadził moje życie z tego lichego więzienia, bo już stałam się ciężarem dla wielu a nie pomocą, i żeby za wstawiennictwem Jego Matki Dziewicy doprowadził mnie niegodną do radości życia wiecznego.

4. Następuje rozdział o jej śmierci

1. W czwartek najbliższy przed jej śmiercią niejaka matrona, imieniem Cochus, pochodząca z Maleszowa, za pomocą pewnej wizji została uprzedzona o śmierci. Albowiem ta pani w wizji widziała wielu ludzi chodzących i wzajemnie cicho mówiących, i ujrzała dwie kolumny kryształowe, dotykające nieba, ponad którymi stali trzej mężowie, czcigodni i piękni z wyglądu, którzy mówili: Czekamy na Błogosławioną, która w krótkim czasie zakończy życie w Panu.

2. Stało się też, że brat Bogusław, zwany Wilkiem, z zakonu wyżej rzeczzonego, który w tym czasie był w grodzie świętej Salomei, w pewnej wizji ujrzał dwie kolumny marmurowe spuszczone z nieba przed kaplicą świętej Salomei i widział błogosławioną Salomeę wchodzącą przez te kolumny na wyżynę nieba. W tym widzeniu, podczas którego ani całkiem nie spał ani całkiem nie czuwał, słyszał jak najśłodszy śpiew śpiewany podobnie do melodii, w jakiej się śpiewa: Fronduit, floruit Aaron virgula, wszakże śpiewających nie widział. A kiedy zupełnie otrząsnął się ze snu, usłyszał głos płaczących siostr. Była to bowiem godzina, w której święta Boża zmarła w Panu, w najbliższą sobotę, w ósmy dzień swojej choroby.⁹

3. W tymże dniu jej śmierci pewna pani z sióstr stała przy niej, patrząc na jej twarz, a widząc, że się uśmiecha, rzekła do niej: Pani moja, czy coś widzisz, że wydajesz się radować? Do której Salomea rzekła: Widzę Panią moją, błogosławioną Dziewicę, matkę Pana mojego, stojącą przy mnie; dlatego okazuję się radosna i uśmiechnięta.

4. Zaś o tej godzinie, w której umierała święta Salomea, siostra Agnieszka, ówczesna ksieni, siedziała razem z innymi dwoma siostrami, oczekując szczęsnego jej zgonu, i podczas gdy wydała ostatnie tchnienie, wszystkie trzy zobaczyły jakby małą gwiazdę wychodzącą z ust (umierającej).

5. I w dniu, w którym umarła, kiedy siostry otaczały jej ciało, jedna młoda siostra, która już od długiego czasu nie widziała na oczy, jakby ukradkiem wsunęła się między siostry, rzuciła się do stóp siostry błogosławionej Salomei; wzięła płótno, którym była okryta, potarła o jej nogi i przyłożyła do oczu; natychmiast odzyskała wzrok. Rzecz dziwna, ponieważ ta dziewczyna, która od długiego czasu nie mogła widzieć, zaraz wzięwszy psalterz, zaczęła go odmawiać razem z innymi siostrami, tak jakby nigdy nie miała (w tym) przeszkody.

6. W tym samym czasie, w którym nie pochowana leżała przez siedem dni w chórze sióstr, zdarzyło się, że z jej nozdrzy i ust wypłynęła krew na małą poduszkę, która była podłożona pod jej głowę, i na biały welon, który okrywał jej głowę. Zaś w ósmy dzień, kiedy miała być pochowana, pani Wisenga, ksieni tego klasztoru¹⁰, wydając ciało do pogrzebu, owinęła jej głowę innym czystym welonem, a poduszkę i skrwawiony welon dała służącej siostry imieniem Sutka, do wyprania. Córka jej, imieniem Stroncha, wzięła go do spania i na noc podłożyła pod swą głowę; a kiedy zasnęła, ukazała się jej na oczy siostra błogosławiona Salomea, mówiąc: Jak śmiałaś podłożyć sobie pod głowę moją poduszkę i jak śmiałaś prać to, co wnet będzie w chwale i czci? Bo mówię ci, że moja poduszka i welon, które chcecie prać, wkrótce będą wam konieczne do chwały i czci.

I zaraz święta Salomea wyciągnęła jej poduszkę spod głowy, każąc, by jej nie pparała. Stroncha zaś zaraz wstała, zbudziła swą matkę i opowiedziała jej widzenie; a ona, gdy zrobiło się rano, zanosła wspomnianą poduszkę i welon nie wyprany siostrzom do klauzury, mówiąc, że (przez nie) Pan dokonuje zdumiewających rzeczy wśród ludzi chorych i bardzo wielu przywraca zdrowie.

5. Następuje rozdział o cudach jeszcze przed pogrzebem świętej Salomei

1. Gdy błogosławiona Salomea szczęśliwie zasnęła w Panu, została złożona w chórze siostr na całunie i zachowana przez osiem dni nie pochowana. I coś dziwnego stało się z jej ciałem, iż przez rzeczony osiem dni nie dobywał się żaden fetor, żadna zgroza, ale raczej rozchodził się słodki zapach i wytchnienie, tak że smutne siostry przystępując do jej ciała, wciąż nabywały radości i pociechy.

2. Zdarzyło się także, że kiedy ciało jej spoczywało w chórze, pewna siostra, imieniem Bogusława, córka komesa Slave, po dotknięciu jej świętego ciała została uzdrowiona z wielkiego bólu oczu i za to przy jej ciele na chwałę Pana pobożnie odmówiła cały psalterz.

3. Tak również w tym samym czasie siostra Bogusława, po wezwaniu świętej Salomei i nałożeniu jej welonu, została uwolniona z bardzo wielkiego bólu palca.

4. Także siostra, imieniem Agnieszka, spadłszy ze schodów, bardzo potłuczona, po wezwaniu jej została przywrócona do pełnego zdrowia.

5. Po upływie ośmiu dni jej ciało zostało złożone do trumny, dane do prostego pogrzebu i pochowane w ziemi.

6. Rozdział o sporze sióstr z braćmi o ciało świętej Salomei

Ponieważ bracia mniejsi z Krakowa wnieśli skargę na jej siostry o jej pogrzeb, odtąd wzбудzili spór z siostrami ze Skały świętej Maryi, żeby im wydać (ciało) do pogrzebu, opierając się na tej racji, że błogosławiona Salomea była z zakonu świętego Franciszka, córką księcia, i że w ostatniej woli wybrała pogrzeb u nich, a ponieważ jest rzeczą odpowiednią i stosowną, by wypełniać ostatnią wolę zmarłego, dlatego u nich powinna być pochowana.

Z drugiej strony siostry ze Skały świętej Maryi przytaczały (rację), że chociaż była córką księcia, to jednak prowadziła życie klasztorne jako siostra, matka i pani bogata w dobrodziejstwa w zakonie świętej Klary, wybrała regułę świętego Franci-

szka i aż do końca swego życia żyła wspólnie w pragnieniu zbawienia wiecznego. Po rozpatrzeniu tego sporu wydano decyzję o prawie braci do jej pochowania.

A że nie chciała opuścić klasztoru, świadczy zdarzenie, iż kiedy jej święte ciało złożono na wozie, za zrządzeniem boskim osiem wołów nie mogło go pociągnąć. Bracia zdumieli się tak wielkim cudem i prosili, a nawet przymusili spowiednika świętej Salomei, imieniem Wojciech, żeby mocą boską nakazał świętej Salomei, iżby tak jak za życia była posłuszna, tak by i teraz posłuchała i kazała wołom ją ciągnąć. I stało się tak mocą spowiednika.

Przybyło bardzo wiele szlachetnych osób świeckich, tak kleryków jak laików; weszli do klasztoru świętej Maryi ze Skały i odkryli ciało błogosławionej Salomei, zachowane całe, bez żadnego uszkodzenia i fetoru. Owszem, widziano, że z jej świętego ciała spływa kroplami ciecz podobna do oliwy, na znak dziewictwa, którą bracia pobożnie zebrali i złożyli w jednym rogu trumny.

Stworzycielu rodzaju ludzkiego, jak cudownie ozdobiłeś świętą Twoją wonią słodczy, na znak jej świętości, jeszcze cudowniej upiększyłeś namaszczeniem płynącej oliwy, na znak nienaruszonego jej dziewictwa. Teraz ślepi są uzdrawiani, teraz niemi, głusi doznają naprawy, teraz chromi i chorzy wracają do zdrowia.

Kiedy bracia i wiele innych osób przekraczało rzekę, która zwie się Prądnik, zdarzyło się, że jakaś bardzo piękna ptaszyna zleciała z góry nad jej trumnę, często zrywała się do lotu i siadała, na znak zażywania (przez Salomeę) nieskończonej chwały raju niebieskiego.

I przyniosłszy jej ciało z należnym szacunkiem i czcią, jak należy, w roku Pańskim 1269, 22 maja, do braci mniejszych w Krakowie, wśród hymnów i pieśni, w obecności dostojnej pani Kingi, córki króla Węgier, podówczas księżnej Krakowskiej i Sandomierskiej, oraz w obecności innych, bardzo licznych godnych wiary tak mężczyzn jak kobiet, z płaczem i łzami, z hymnami i pieśniami, dano (je) i powierzono na pochowanie.

7. Rozdział o cudach

1. W tym samym roku, w Miechowie, pewna kobieta, gdy mąż jej powiedział: Pani królowa Salomea umarła, rzekła: „Niech ją diabli porwą” – i zaraz jej usta wykrzywiły się do tyłu głowy i tak trwała siedem dni. Ale gdy wyznała swój grzech przed siedmioma kapłanami, została przywrócona do pierwszego zdrowia.

2. Również w tym samym roku brat Gerard z zakonu minorytów, zwany Kobila, w Kaliszu, gdy prawie przez cały rok cierpiał na niewład ręki, że ani mszy nie potrafił odprawić, ukazała mu się w widzeniu siostra święta Salomea i kazała mu wyciągnąć niewładną rękę; został uzdrowiony i z nastaniem rana odprawił Mszę, dziękując Bogu i świętej Salomei za swoje uwolnienie (z niemocy).

3. Również w roku Pańskim 1269 brat Gunther z zakonu minorytów, gwardian ze Skały świętej Maryi, mając bardzo ciężkie uszkodzenie nóg, na skutek wypadku,

tak że w żaden sposób nie mógł chodzić, gdy spał w noc następną, obudził się i przypomniał sobie, że ma pewien krzyżyk (crusarium), jaki dała mu święta Salomea; gdy przytknął go do złamanej nogi, zaraz tak się zrosła, że już więcej nie czuł żadnego bólu i rano wstawszy, chodził doskonale.

4. Również tegoż roku 1269, 25 marca, szlachcianka Katarzyna, wdowa po komeście Piotrze, synu Wita, gdy była bardzo chora w mieście Krakowie tak dalece, że już tamowało jej oddech, wezwała do siebie dwóch braci mniejszych, Przebora i Prandotę, wobec których zapowiedziała rychły koniec swego życia. Były tam też dwie pobożne panie, mianowicie Witosława i Sutka, razem ze swymi towarzyszkami. Katarzyna przywoławszy do siebie Sutkę, rzekła: Proszę cię, jeśli masz, o welon siostry świętej Salomei, ponieważ wierzę, że poprzez nią mogę być uwolniona z tej mojej choroby. Sutka, odpowiedziawszy, że ma taki welon, wróciła do domu, przyrzekłszy, że przyniesie jej rzeczony welon. Gdy go przyniosła, na jego widok, na oczach wszystkich, (chora) została uwolniona z choroby; ci, którzy byli obecni, dziwili się, mówiąc: Prawdziwie jest świętą i wybraną Boga.

5. W tym samym roku szlachetna pani, imieniem Floriana, synowa poprzednio wymienionej Katarzyny, we wsi, która zwie się Maleszów, żona Mikołaja, nie mogła porodzić dziecka. Wtedy, gdy akuszerki zwątpiły o jej zdrowiu i odeszły od niej, została zostawiona pomocy samego Boga. Bo gdy połowa głowy dziecka wyszła z łona matki, nie mogło ani wyjść, ani z powrotem wejść do łona. Floriana w tym bólu pozostawała od godziny dziewiątej do godziny wieczornej. Katarzyna, widząc swą synową już całą zsiniałą i bliską śmierci, rzekła do Floriany: Cóрко najdroższa, wzywaj świętą Salomeę i wierz, że na prośby jej możesz zostać ocalona.

Która, tak jak mogła, zaczęła wzywać świętą Salomeę, żeby jej przyszła z pomocą i ochroniła od śmierci. Także i Katarzyna, rzuciwszy się na ziemię, płakała, wzywając na pomoc świętą Salomeę; a gdy przyrzekła, że zanieś wotum na grób świętej Salomei, zaraz urodziło się dziecko martwe. Katarzyna, słysząc to, jeszcze goręcej zaczęła wzywać pomocy świętej Salomei, mówiąc: Najświętsza Pani, która zawsze byłaś pocieszycielką ubogich, która sprawiłaś urodzenie się dziecku, uprosz u Pana przywrócenie duszy dziecku. I w cudowny sposób dusza została przywrócona zmarłemu dziecku. A była to dziewczynka, która na chrzcie została nazwana Efronyą. Ten cud stał się sławny na całą diecezję.

6. W tym samym roku kobieta imieniem Gersa, z miasta Krakowa, bardzo długo męczyła się i nie mogła porodzić; a gdy była bliska śmierci, po wezwaniu imienia świętej Salomei i uczynieniu wotum trzech chlebów i świecy, zaraz urodziła syna, którego nazwała Piotrem. Ten fakt stał się znany w całym mieście Krakowie i rzeczona kobieta zeznała przed braćmi mniejszymi: bratem Bogusławem lektorem, bratem Piotrem dawnym i bratem Mikołajem laikiem.

7. W tym samym roku brat Albert z zakonu minorytów w Skale świętej Maryi cierpiał ogromny ból prawej strony twarzy tak, że nawet nie mógł jeść. Wezwawszy imienia świętej Salomei i przyłożywszy do twarzy futerko, jakie święta Salomea zwykła nosić na swym ciele, zaraz odzyskał zdrowie.

8. Tego samego roku, w tym samym miejscu, w Skale świętej Maryi, siostra Przeclawa była dotknięta wielkim bólem; wezwawszy imienia świętej Salomei i pomnażając swe nabożeństwo do niej, jakie pobożnie i wiernie jej oddawała, zaraz

odzyskała zdrowie. Wydawało się zaś Przecławie, że nie wiem kto, odjął raptownie ból z jej boku.

9. W tym samym roku wieśniak, człowiek z Zebezuch (Zabierzowa?), imieniem Paweł, rządcą u sióstr ze Skały świętej Maryi, gdy został porażony ciężką chorobą w głowę i w twarz tak bardzo, że jego język zwisał na brodę jakby oberwany i leżał na jego piersi, a całą twarz zajęła mu puchlina. Przyszedłszy do Skały świętej Maryi począł pytać, jakając się i dając znaki, pewną panią imieniem Sutka, czy mogłaby mu zastosować jaki środek zaradczy. Ona, wzięwszy częsteczkę chustki, jaką święta Salomea zwykła nosić na głowie, położyła na twarz rzezonego Pawła, przywiązując do zwykłego płótna i naznaczając, by ktoś jej nie zabrał. Po położeniu chusteczki wrzód pękł i obrzęk twarzy ustąpił i człowiek zaraz odzyskał pierwotne zdrowie.

10. Tego samego roku szlachetna dziewczyna, imieniem Stanisława z Sancha, córka Boguty i Rosławy, miała jedno oko zranione, bo w oczodole była krosta wystająca i wciskająca się w oko. Na to oko nie mogła nic widzieć. Gdy złożywszy wotum, przyszła do grobu świętej Salomei, zaraz krosta zeszła i oko zostało cudownie rozjaśnione.

11. Także w roku Pańskim 1269, wśród oktawy narodzenia błogosławionej Dziewicy Maryi, 10 września, w Skale, gdzie umarła siostra Salomea, siostra Juliana, opatrzona świętym olejem, zmarła. Od południa aż do kompletorium leżała jak róża skropiona czerwienią. Wnet potem, podczas kompletorium otworzyła swe oczy i zaczęła mówić; przywołałszy do siebie brata Wojciecha spowiednika, pobożnie zaczęła się mu spowiadać; a po skończeniu spowiedzi i otrzymaniu pokuty, z bojaźnią Bożą zaczęła opowiadać braciom Wojciechowi i Rajnerowi, że w tej samej godzinie, w której leżała jako umarła, widziała świętego Franciszka przychodzącego do niej, świętą Klarę i siostrę świętą Salomeę i mnogość aniołów i innych świętych z nimi, pośród których był pewien brat mniejszy, o którym wszak nie wiedziała, kim by był, ani go nie poznała; który zbliżywszy się, wziął ją za rękę i zaprowadził przed oblicze najwyższego sędziego, oddającego każdemu według jego uczynków, i powiedział jej: Ten jest najwyższym sędzią, którym jest Syn Boga żywego, gdyż chwalebna Dziewica, Jego matka i córka, adoruje Go na klęczkach.

A kiedy szczęśna Juliana chciała pozostać z wyżej wymienionymi świętymi, pragnąc tego całym sercem, siostra Salomea, która jaśniała bardzo wielką chwałą, jakiej ludzkim językiem nie można opowiedzieć, rzekła do niej: Trzeba, żebyś jeszcze wróciła. Co usłyszawszy, Juliana, bolała, że musi wrócić. A Salomea do niej rzekła: Nie martw się, ponieważ wrócisz do nas. Natomiast powiedz bratu Wojciechowi, spowiednikowi mojemu, słowa i fakty, jakie obciążają każdego człowieka; którzy to są twoi przeciwnicy, nie lękaj się, ponieważ wszakże nie zaszkodzą ci i jeszcze doznasz pociechy w tym życiu, jak to zobaczysz swoimi oczyma; ani też wcześniej nie umrzesz, aż zobaczysz, że Pan tak wsławi całą tę ziemię wielkimi cudami i niesłychaną chwałą, że cały świat będzie podziwiał, a ty będziesz przez wszystko i we wszystkim pocieszony. A kto by czynił krzywdę siostron, nie ujdzie sądu Bożego.

Salomea zaś powiedziała do Juliany: Powiedz moim siostron: Jedną sprawę zacień wśród siebie, a drugą wam zlecę, naprawcie obydwie. Wszakże jaka to była ta sprawa, (Juliana) nie mogła powiedzieć z powodu słabości.

Rzeczona Juliana widziała wiele innych rzeczy. Widziała bowiem zakon świętej Klary wyniesiony do przedziwnej chwały. Widziała także wszystkie zakony, jakie są pod niebem, między którymi widziała zakon, który im mniej na ziemi był pokorny i niski, tym teraz w niebie jest mniej wyniesiony i wielki. A to usłyszała, kiedy została wprowadzona na miejsce braci mniejszych; gdzie gdy została wprowadzona, ujrzała cały świat, jakby małą kulę lub pięść ręki. I widziała wiele innych rzeczy, których nie można dokładnie wysłować ani opisać. – Henryka z zakonu minorytów, gwardiana krakowskiego, który został zabity przez Tatarów, widziała w chwale i jego zasługę, i widziała wiele innych rzeczy o innych osobach i o ich chwale i o karach.

12. W roku Pańskim 1270, 21 stycznia, szlachcianka imieniem Elżbieta, wdowa po Przebysławie, synu Wawrzyńca, we wsi, która zwie się Zdziemieszyce (Sdimerici), gdy była już na śmiertelnej pościeli, widziała dziewicę Maryję i siostrę świętą Salomeę w świetlistej koronie, stojącą obok niej, i panią Raclawę, żonę komesa Klemensa Wielkiego, kasztelana krakowskiego, stojącą dalej, gdyż nie miała takich zasług, jak siostra Salomea.

Elżbieta powiedziała do Raclawy: Stryjenko najdroższa, powiedz mi, co stało się z moim stryjem, komesem Klemensem, który został zabity przez Tatarów? Pytam, czy jest zbawiony. A ona do niej: Wszyscy ci, którzy zostali zabici przez Tatarów, w których liczbie jest twój stryj, mój małżonek, na skutek wspomnienia ich przez błogosławioną Maryję, wszyscy mówię, zostali zbawieni i ulecieli do nieba. – Elżbieta powiedziała do niej: Pani moja, któraś mnie karmiła jako najukochańszą córkę, gdy jeszcze byłam małą, powiedz mi: Czy będę zbawiona? Ona zaś rzekła: Będiesz zbawiona, ty i twoje dzieci z tobą, mianowicie twoi synowie i córki.

Po ukończeniu tej wizji rzeczona Elżbieta powiedziała do swego syna, komesa Dobrogosta i do swej córki Ewy i do Świętosławy ze Staneczka, którzy byli obecni: Widziałam błogosławioną Maryję i świętą królową i prawdziwie widziałam moją stryjenkę. Syn jej zapytał: Matko najdroższa, jaką królową widziałas? Rzekła: Widziałam świętą Salomeę, i opisała im rzeczoną wizję. Po jej skończeniu, po przeciągu pięciu dni ta szczęsna dusza opuściła ciało. Jej ciało spoczęło w Staneczku.

13. W roku 1270, około 26 lutego, brat Rajner, kapłan z zakonu minorytów, ogłądał siostrę Salomeę w widzeniu. Rozmawiając z nią, pytał ją o księcia Bolesława, jako o jej brata, i o panią księżną krakowską i sandomierską, panią Kingę, jego żonę, czy będą mieć potomstwo. Ona nie odpowiedziała ani słowa, a zapytana powtórnie rzekła: Może będą mieć potomstwo. Wszakże brat Rajner dodał: Pani najdroższa, co każecie przekazać bratu Albertowi, waszemu spowiednikowi? Ona rzekła: Nic, ponieważ obraził mię w pewnej rzeczy. Gdy to obwieszczono bratu Albertowi, bez zwłoki prosił siostry ze Skały świętej Maryi z zakonu świętej Klary, by prosiły błogosławioną Maryję, co winien powiedzieć Jej służebnicy siostrze Salomei, co jest tym, w czym ją obraził.....

14. choroba ją zmęczyła i jest nieco zmęczona.¹¹

15. Również w tym roku, 7 marca, siostra Sutka, służąca pań ze Skały świętej Maryi, widziała naocznie wielkie światło w pewnym jej domu, w którym przechowywała tunikę świętej pamięci siostry Salomei. A gdy przyszła do rzeczonego domu, ujrzała stojącą Salomeę, ubraną w tę tunikę, którą Sutka zachowywała dla siebie,

i były też dwie siostry, po jednej i po drugiej stronie Salomei, z których jedną знаła, i zaraz upadła do nóg Salomei. A Salomea do niej rzekła: Ty jesteś wielką panią, ponieważ nie dbasz o mnie. Na co Sutka powiedziała: Pani, a cóż ja mogę zrobić dla Ciebie? Której Salomea rzekła: Ile razy odwiedziłaś mnie i mój grób? I Salomea, mówiąc do Sutki, dorzuciła: Masz dwa grzechy, z których się nie wypowiadałaś, i powiedziała jej, jakie to grzechy, co było prawdą. Zatem wkrótce Sutka wstała i udała się do Krakowa, by nawiedzić grób pani Salomei.

.....

 Również pani Salomea od wieku 12 lat aż do końca życia zawsze nosiła włosien-
 nicę.¹²

.....
 16. Również w roku Pańskim 1270, około święta Wielkanocy (13 kwietnia), szla-
 chetna pani, kobieta z ziemi opolskiej, wdowa po komesie Smilonie, pani Klemen-
 cja, zeznała bratu Janowi zwanemu Kozubeni, z zakonu braci mniejszych, i jego so-
 cjuuszowi, wobec wielu żaków (scolaribus) takie zdarzenie; mianowicie rzeczona
 pani miała w swym domu na wsi, która w języku ludowym zwała się Kroszyna,
 dużo paw. Dał je jej w opiekę pewien zakonnik, imieniem Pakosław, z zakonu mi-
 norytów. I zdarzyło się, że przyszedł pies pewnego zwykłego wieśniaka i zadusił
 jednego pawia. Rzeczona pani zagroziła mu (tzn. wieśniakowi), że ma tego psa albo
 zabić, albo sprzedać, bo inaczej jeśli coś podobnego zrobi, to każe mu pokryć koszta-
 mi wyrządzone szkody.

Wszakże wspomniany pies znowu przyszedł i zadusił drugiego pawia. Widząc
 to, rzeczona pani była bardzo wzburzona, bojąc się, że otrzyma naganę od rzecz-
 nego brata Pakosława. Wziąwszy więc martwego pawia, nakryła go jakąś prostą
 szatą i zaczęła wzywać imienia świętej Salomei, mówiąc: Pani Salomeo, słyszałam,
 że jesteś świętą i błyszczysz cudami, jeśli więc tak jest, spraw żeby ten martwy paw
 ożył, a uwierzę, że ty jesteś świętą. I to powiedziawszy wyszła z domu, w którym
 położyła martwego pawia. Potem chodziła tu i tam po domu, i po krótkim czasie
 wróciła do tego domu, w którym leżał paw. Znalazła go ożywionego, zdrowego,
 nieuszkodzonego, wyswobodzonego z szaty, którą był okryty, i siedzącego na pie-
 cu. Ten cud stał się znany wielu ludziom.

17. Również w tym roku, 8 maja, pewna pobożna kobieta koło domu braci mniej-
 szych w Krakowie, imieniem Marta, od długiego czasu ogromnie cierpiała na ból
 oczu. W niedzielę 8 maja¹³, wziąwszy kawałek płótna, które było na ciele świętej
 Salomei, potarła swe oczy i zaraz ból oczu ustąpił od niej.

18. Również w tym roku brat Albert z zakonu minorytów, spowiednik rzeczonej
 świętej Salomei, zaczął dość mocno chorować i 9 maja przystąpił do grobu świętej
 Salomei i położywszy się na nim, zaczął śpiewać „Pater noster” i wzywać sobie na
 pomoc imienia błogosławionej Maryi Dziewicy i imienia Salomei; i w czasie tej modli-
 twy usnął na grobie. Wydawało się mu, że cierpi na ogromną gorączkę. Obudził się
 i uczuł się całkiem uzdrowiony z choroby i zaczął chwalić Boga i świętą Salomeę.

19. Również w tym roku, 10 lipca, rzeczony brat Albert, jej spowiednik, z powo-
 du bolesnej opuchlizny tak bardzo spuchł, że cała jego twarz była jak bęben, a skóra

groziła rozerwaniem z powodu nadmiernego rozciągnięcia; i strasznie było na niego patrzeć. Ale w piątek (11 lipca), o trzeciej godzinie, gdy położył na swą głowę i na twarz welon świętej Salomei, który ona zwykła nosić na swej głowie, wnet cały ból i schorzenie od niego ustąpiło, a opuchlizna powoli zaczęła kłesać, tak jakby czyjaś ręka ściągała ją od oczu w dół, i tak za wstawiennictwem jej zasług został uwolniony od wszelkiej choroby i bólu. Było to wiadome całemu miastu Krakowowi, w którym ten cud się zdarzył.

20. Również w tym roku, 14 sierpnia, w czwartek, w wigilię Wniebowzięcia błogosławionej Dziewicy Maryi, podczas nieszporów, u braci mniejszych w domu krakowskim, przy obecności w chórze braci: Alberta, rzeczono go już spowiednika pani Salomei, Borysława lektora, Kryzana wówczas hebdomadara, Wacława dawnego i innych obecnych – wielu kapłanów, kleryków, świeckich, przyszła kobieta Niemka do drzwi chóru, niosąc ze sobą insygnia dwu oczu, zrobione z wosku, przez znaki dając do zrozumienia, że została oświecona ze względu na zasługi świętej Salomei; nikt bowiem z braci nie mógł mówić z nią, skoro ona była Niemką, a oni Polakami.

21. Również w tym samym roku, w ziemi opolskiej, pewna szlachcianka, córka komesa Piotra, a siostrzenica Andrzeja z Murancha, opowiedziała bratu Marcinowi z Opola, kapłanowi z zakonu minorytów, pochodzącemu z Kujaw, i jego sojuszowi, że przyszła do niej pewna kobieta, która była przez trzy lata niewidoma, i powiedziała, że została oświecona przez świętą Salomeę.

22. Również w roku Pańskim 1269¹⁴, 25 sierpnia, w (dzień) przeniesienia świętej Jadwigi brat Bogufał lektor w domu braci mniejszych w Korczynie, w obecności pana Bolesława, księcia Krakowa i Sandomierza i w obecności pani Kingi, księżnej, jego małżonki..... i przypadło, że między innymi mówił o świętości siostry Salomei, jak to przez nią Pan dokonuje licznych cudów. Był tam komes Jakub, syn Pakosława, który cierpiał niewymowny ból głowy, a w obecności księcia nie śmiał wyjść z kościoła, gdyż bardzo się wstydził. Słyszając o dobrodziejstwach pani Salomei, zaczął po cichu w pobożnej modlitwie prosić ją, by go uwolniła od tak wielkiego nieszczęścia. Gdy to uczynił, wszelki ból i cierpienie odeszło od niego. A to cierpienie chwyciło go, kiedy wszedł do rzeczono go kościoła; był bowiem człowiekiem niepobożnym.

23. Także w tym dniu, na tym samym kazaniu była pewna szlachcianka, imieniem Anastazja, ze wsi, która zwie się Mistrzowice (Mistrevich) wdowa po świętej pamięci komesie Marcinie, zwanym Velenchi. Miała ze sobą małą córkę, mającą na oku wielką narośl, która tkwiąc wpośród oka, sprawiała ból tej dziewczynie i po prostu przeszkadzała w widzeniu. Przeto słyszając rzeczono go brata Bogufała, mówiącego o cudach, jakich Pan dokonuje przez służebnicę swoją Salomeę, zaczęła zwać jej, robiąc wotum, że jeśli uzdrowi jej córkę, to nawiedzi jej grób i złoży ofiarę. Po modlitwie i złożeniu wotum, zajrzała w oko swej córki i oto już wspomniana plama zeszła z jej oka, dla zasług świętej Salomei. I która później, będąc w chorobie zeznała to pod przysięgą bratu Janowi, zwanemu Werepech, z zakonu minorytów, swojemu spowiednikowi.

24. Również w roku Pańskim 1270, w czasie wielkiego postu, pewna szlachetna pani Anastazja, żona komesa Henryka, córka Mirosława, była już umierająca i przywoławszy do siebie brata Pakosława z zakonu minorytów, z domu Korczyńskiego, odbyła spowiedź, poprosiła o Komunię i ostatnie Namaszczenie; już bowiem zwąt-

pila o życiu. Gdy to się stało, rzeczony brat Pakosław, który miał ze sobą kapturek siostry Salomei i jej welon, poprosił wspomnianą Anastazję i położył kapturek na jej głowę i welon na piersi. I ta, która przez siedem dni nie spała, zaraz zasnęła i ujrzała w widzeniu siostrę Salomeę, która przyszła do niej, ujęła za rękę i rzekła: Anastazjo, oto stałaś się zdrową i wyleczoną od wszelkiej choroby, masz bowiem na swojej głowie mój kapturek i welon na piersiach. Dlatego nawiedzisz mój grób i to, co ci się stało, opowiesz ludziom, którym należy to wiedzieć. Pani Salomea miała na swej głowie wielką i cudowną koronę.

Natomiast Anastazja, wnet rozbudzona, dziękując Bogu i świętej Salomei za swe wyzdrowienie, opowiadała swe widzenie wszystkim, którzy stali wokół. A gdy brat Pakosław zachęcał ją, by dalej spała, odpowiedziała, że nie ma potrzeby spania, gdyż jest zupełnie wyleczona; wszakże przymuszona jego prośbami i naleganiami, usnęła ponownie. I oto po raz drugi ukazała się jej święta Salomea, mówiąc jej: Anastazjo, dlaczego tak szybko mój czyn opowiedziałas ludziom, którzy niekoniecznie musieli słyszeć te rzeczy. Czyn został dobrze wykonany. To powiedziawszy, zaraz poleciła Anastazji nawiedzić jej grób; która złożyła wotum, opowiadając cuda ludowi. A od tego czasu, kiedy trzymała na swej głowie biret siostry świętej Salomei, nigdy nie miała bólu głowy.

25. Również w roku Pańskim 1270, 14 maja, we środę, szlachetny chłopiec, brat Tymo, z zakonu minorytów w domu Korczyńskim, chcąc łowić razem z rybakami i idąc nieostrożnie, wpadł do bardzo głębokiego dołu w rzece, która zwie się Nida (Sudicha), a że nie umiał pływać, utonął. Bracia mniejsi patrzący z bliska, Pakosław i inni, nie potrafili mu pomóc. I gdy był już w głębinie, wspomniął imię Salomei królowej, i gdy się wynurzył, rzekł: Królowo szlachetna, chcąc powiedzieć: Królowo Salomeo, pomóż mi! I nie mógł (więcej) mówić, bo ponownie się zanurzył.

I oto nagle wielka kłoda, jak mu się zdawało, oderwała się z głębi tego dołu, a on uchwyciwszy się jej nie utonął w głębinie. Wszakże gdy przedtem był w głębinie tego dołu, nie widział tam żadnego drzewa; i tak trwał na tej kłodzie, aż bracia przybili do niego łodzią. – Widziało to wielu braci mniejszych, a także sam Tymo zaświadczył w Krakowie przed braćmi: Albertem, Borysławem lektorem, Rajnerem, Jakubem, Gorazkonem i wielu innymi.

26. Również w tym roku i w tym samym domu pewna kobieta, imieniem Judyta, cierpiała na bardzo wielki ból głowy. Poprosiła swą matkę, imieniem Wojsława, żeby za nią nawiedziła grób świętej Salomei i poleciła ją jej dobroci. Gdy to się dokonało, wszelki ból odstąpił od niej.¹⁵

27. i bez niebezpieczeństwa porodziła dziecko. Świadcami tej rzeczy są: wyżej wymieniony Walter, Benedykt, Beata, brat Borysław i brat Domanus laik, z zakonu minorytów, wobec których wyznała to szczęśna Judyta.

28. Również w tym roku Berta, krewna Domana z zakonu minorytów, żona, obywatela krakowskiego, gdy była chora, znalazła się już w ostatniej chwili swego życia tak, że ledwie w samych piersiach czuła ducha, a cała była już jak martwa; a że nie chciała umrzeć bez ostatniego namaszczenia, prosiła swego męża, by postarał się jej o ostatnie namaszczenie. On, widząc żonę będącą w takim zagrożeniu, bardzo nad nią bolał, wszakże z powodu nocy nie mógł się o to postarać. Albowiem noc była ciemna i ludzie spali.

Berta, widząc to, załamała ręce i zaczęła prosić świętą Salomeę, żeby nie dozwoliła jej umrzeć bez świętego namaszczenia. I zaraz oblał ją jakby bardzo słodki pot, i zaczęła mieć się lepiej; i kobieta bez przerwy podnosiła się z choroby. – Tej rzeczy świadkowie: brat Walter, Benedykt i mąż rzeczony Berty, Judyta i wyżej wymienieni bracia, wobec których (Berta) złożyła świadectwo.

29. Również w roku Pańskim 1271, w Kamieńcu, w księstwie Opolskim, pewna dziewczyna, imieniem Właska, w wieku 12 lat, córka Galli, była kulawa i pokurczonaa, nie mogąc chodzić, od urodzenia aż do święta świętego Urbana. W to święto, kiedy to brat Kryzanus z zakonu minorytów głosił tam kazanie i przytaczał cudy świętej dziewicy Salomei, matka dziewczyny, słysząc o cudach, pobiegła do córki, zachęcając ją, by złożyła wotum świętej Salomei; ona, płacząc, złożyła wotum, że nawiedzi jej grób. I zaraz została uzdrowiona z wszelkiego kalectwa. Następnie wstawszy, zaczęła się bawić, biegając razem z innymi dziewczętami po placu, wobec całego ludu, wielbiąc Boga. – Świadcami tego zdarzenia są: pani rzeczony wsi razem ze swoim synem, synową i z wielu innymi.

30. Również w tym samym roku, w pewnej wsi Jamka, w księstwie opolskim, mała dziewczyna, może dwuletnia, córka komesa Jaksychona, którego żona zwała się Zofia, po złożeniu wotum za nią przez rodziców, dwa razy została wskrzeszona z martwych, dzięki zasługom świętej Salomei, której z wielkim płaczem i łzami pokornie ją polecali.

31. Również w tym samym roku brat Marcin z zakonu minorytów, idąc do Strzelc (Strelech), by kazać z racji święta świętego Wawrzyńca, zaczął myśleć o cudach świętej siostry Salomei, która chciała przepowiadać ludowi. I chcąc być bardziej pewnym, życzył sobie, żeby Pan nieba w nim jakiś cud okazał dla zasług świętej Salomei, na przykład gdyby go wąż ukąsił, lecz nie spowodował mu żadnego bólu ani śmierci. Gdy to myślał po drodze, oto wielki wąż wszedł mu na nogę; ale rzeczony brat czuł zimno, ale węża nie widział. Natomiast pewien brat, idący za nim, widział węża opasującego jego nogę i krzyknął do niego, wskazując mu węża na nodze. On zaraz zrzucił węża i okazał się nie uszkodzony; i wkrótce ten cud, który zdarzył się na nim, opowiedział ludowi w wyżej wymienionej wsi, w święto świętego Wawrzyńca, w obecności wyżej wymienionego komesa Jaksychona i innych.

32. Również w roku Pańskim 1272, 8 marca, we wtorek, w mieście Krakowie, pewna kobieta, imieniem Gertruda, żona Hermana, obywatela krakowskiego, męczyła się w porodzie od dwu dni i nie mogła urodzić, bo dziecko nie rodziło się w należyty sposób. Widząc, że nie może jej rozwiązać żadna pomoc położnej, zaczęła wzywać błogosławionej Dziewicy Maryi i świętego Franciszka i świętej Salomei, której wstawiennictwo i pomoc już niegdyś uwolniło ją od niebezpieczeństwa porodu. I uczyniwszy wotum, że jeśli narodzi się syn, to nazwie go Franciszkiem, a jeśli dziewczynka, to nazwie ją Salomeą, zaraz urodziła syna, który wnet, jak się urodził i został ochrzczony, umarł. Rieczona kobieta zeznała to w obecności: Hermana, swego męża, brata Borysława lektora, brata Wincentego kapłana z zakonu braci mniejszych i wobec wielu innych.

33. Również w tym roku 1272, 7 marca, pewien dobry człowiek Bratena, ze wsi, która zwie się Wiktorowice, w diecezji krakowskiej, zachorował i był bliski śmierci. Albowiem wrzód tak ogromnie zajął jego gardło, że przez osiem dni nie mógł ani jeść

ani pić. I uczyniwszy wotum do świętej Salomei, że chce nawiedzić jej grób, po przyłożeniu cząstki z zasłony świętej Salomei, jaka okrywała jej głowę, do rzeczzonego wrzodu, zaraz wszelki ból razem z wrzodem przesunął się do wyższej części głowy, a z kolei rzeczony człowiek został uwolniony z wszelkiej choroby. – To zaświadczył rzeczony Bratena i jego żona Katarzyna wobec brata Borysława lektora i wobec brata Leonarda, kaznodziei zakonu braci mniejszych, i wobec innych w domu krakowskim, 10 kwietnia, w niedzielę, podczas której śpiewa się: *Iudica me – Osądź mnie*. Bowiem w tym dniu przyniósł dar, jaki ślubował, że złoży na grobie świętej Salomei.

34. Również w tym samym roku, około święta Pięćdziesiątnicy, w Grodźcu Wielkim koło miasta Bochni¹⁶ pewien mieszczanin, imieniem Welisław, był śmiertelnie chory. I gdy już gotowano się tylko do jego pogrzebu, przyniesiono go do kościoła braci mniejszych i przed ołtarzem złożono wotum za niego do świętej Salomei, że nawiedzi jej grób, zaraz został uzdrowiony z choroby. – To zeznał sam Welisław wobec brata Racibora, kapłana Bocheńskiego, i wobec Borysława i Jakuba, lektorów zakonu braci mniejszych.

35. Również w roku Pańskim 1272, podczas wielkiego postu¹⁷, brat Andrzej z zakonu minorytów z Monstrelieh (sic), będący w Krakowie, został dotknięty paraliżem lewej strony swego ciała, od głowy aż do stóp. Wyznaczywszy termin swego wyleczenia, przyrzekł, że jeśli zasłuży na uleczenie z tej niemocy do święta Pięćdziesiątnicy mocą zasług i wstawiennictwa siostry Salomei, to chce ją wyznawać świętą i ślubował nawiedzić jej grób albo osobiście, albo przez inną osobę. I dziwna rzecz, po złożeniu wotum otrzymał pełne zdrowie całego ciała. – Świadcami tego są: brat Borysław lektor, brat Stanisław dawny, brat Bulimus dawny, którym okazał swe zdrowie, jakie otrzymał, i wielu innym.

36. Również w roku Pańskim 1273, podczas wielkiego postu, około święta Zwiastowania błogosławionej Dziewicy (25 marca), tenże brat Andrzej, będący w domu krakowskim, zachorował na płuca i na całe ciało tak, że wydawało się, że choroba, wychodząc od żołądka chce zamknąć mu drogi do gardła.

Wtedy on, po zwykłej modlitwie, jaką odprawiał ku czci świętej Salomei, a którą odmawiał każdego dnia od tego czasu, w którym został uzdrowiony z paraliżu, uciekł się do pomocy świętej Salomei, oznaczając czas i termin swego uzdrowienia, iż w przeciągu 4 dni powinna mu ona przywrócić zdrowie, i zaraz został w pełni przywrócony do zdrowia.

A kiedy ten fakt ukrywał przed braćmi, ukazała mu się siostra Salomea razem z dwoma innymi dziewczycami, ozdobiona cudownymi szatami. I ktoś, ale kto nie wiem, powiedział: To jest nowy zakon i stan dziewcz. A Salomea i rzeczzone dziewczę były otoczone przedziwnym światłem. Ktoś, nie wiem kto, powiedział też rzeczonemu bratu Andrzejowi: Jeśli ty taisz i ukrywasz, to kiedy bracia będą wiedzieć? Ale nic nie dodał, czymby miało być to, co ukrywał. Natychmiast wstał i opowiedział swoje uleczenie i wizję bratu Borysławowi lektorowi i bratu Stanisławowi swemu spowiednikowi i innym itd.

37. W roku Pańskim 1273, pewien szlachcic, Dobrogost¹⁸, syn Przybysława, zięć Wawrzyńca, miał

.....
Tutaj urywa się opowiadanie o cudach błogosławionej Salomei.

Ważniejsze życiorysy bł. Salomei na przestrzeni ostatniego stulecia

Bibliografia

- W. Załuski ks., *Żywot bł. Salomei, królowej halickiej, zakonnicy świętej Klary*, Warszawa 1893; 1899.
- A. Karwacki OFMConv, *Bł. Salomea za życia i po śmierci. W siedemsetną rocznicę jej urodzin*, Kraków 1911.
- IB. Włodarski, *Salomea królowa halicka. Karta z dziejów wprowadzenia zakonu Klarysek do Polski*, w: *Nasza Przeszłość* 5 (1957) 61 – 83.
- Tenże, *Salomea*, W: *Hagiografia Polska*, t. 2, Poznań 1972, s. 300 – 309.
- IM. Kanior OSB, *Błogosławiona Salomea*, Warszawa ATK, 1985.
- C. Niezgoda OFMConv, *Bł. Salomea Piastówna. W 750-lecie jej wstąpienia do Zakonu Świętej Klary z Asyżu*, Kraków 1996.

Przypisy

- ¹ Zaden kronikarz współczesny nie podaje roku urodzenia Salomei. Dzisiaj przyjmuje się rok 1211 jako datę jej urodzin.
- ² Nowsze badania historyczne wykazują, że Salomea dopiero w ok. roku 1218 została wysłana na Węgry.
- ³ Wyrażenie „legitur” – „czyta się”, wskazuje na to, że brat Stanisław korzystał z jakichś źródeł pisanych dotyczących Salomei i Kolomana.
- ⁴ Król Andrzej II ożenił się po raz drugi z Jolantą, córką Piotra de Courtenai, hrabiego d’ Auxerre.
- ⁵ Adalbertus – Wojciech, spowiednik bł. Salomei. Natomiast w rozdziale VII o cudach bł. Salomei nazywany jest Albertus, które to imię zachowałem w tłumaczeniu według brzmienia oryginalnego.
- ⁶ Cała ta relacja jest błędna. Bowiem Koloman i Salomea zasiedli na tronie w Haliczu pod koniec roku 1219, a już wiosną roku 1221 Mścisław nowogrodzki zdobył Halicz i ich uwięził. Odzyskali wolność pod koniec 1221 roku, przy czym Koloman zrzekł się pretensji do Halicza.
W roku 1226 król Andrzej II dokonał podziału władzy między synów. Kolomana i Salomeę wysłał do Sławonii, Dalmacji i Kroacji, gdzie panowali do roku 1241, kiedy to Koloman zmarł na skutek ran odniesionych w bitwie z Tatarami pod Sayo.
- ⁷ Salomea wstąpiła do II Zakonu św. Franciszka z Asyżu w Zielone Świąta roku 1245, w Sandomierzu. – Prandota był biskupem krakowskim od 1242 do 1266 r.
- ⁸ Należy poprawić 28 lat na 23 lata życia zakonnego Salomei.
- ⁹ Rocznik Franciszkański Krakowski, a także inne roczniki podają 10 listopada jako dzień śmierci Salomei. Kościół w wyniku procesu beatyfikacyjnego przyjął datę podaną przez brata Stanisława – 17 listopada.
- ¹⁰⁰ Ksieni klasztoru Świętej Maryi w Skale raz została nazwana Agnieszką, drugi raz Wisengą. Nie musi tu być błędu, bo zapewne Agnieszka było jej imieniem własnym, a Wisenga nazwiskiem rodzinnym.
- ¹⁰¹ Tutaj brakuje reszty tekstu. Późniejszą ręką dopisano dwa krzyżyki i u spodu uwagę: „Inter has duas cruces ultimi versus unam paginam deesse carentia sensus perfecti testatur.”
- ¹⁰² Ten wiersz o włosienicy nie wydaje się należeć do toku opowiadania o cudach.
- ¹⁰³ Data jest mylna, ponieważ w roku 1270 dzień 8 maja przypadł we czwartek, a nie w niedzielę.
- ¹⁰⁴ Prawdopodobnie kopista pomylił się pisząc: „W tym samym roku Pańskim 1269”, ponieważ powinno być w roku 1270, tak jak opisy cudów poprzednich.

- ¹⁵ W tym miejscu jest większa przerwa. Przyczyną opuszczenia mogła być okoliczność, że w dwu następujących po sobie opisach cudów występuje ta sama Judyta.
- ¹⁶ Grodech, czyli Grodziec koło Bochni, późniejszy Grojec.
- ¹⁷ Wielki post trwał wówczas od 9 marca do 24 kwietnia.
- ¹⁸ Dobrogost występował wyżej w opisie cudu nr 12.

O. MARIAN PIOTR LISOWSKI OFMConv (26.07.1919 – 14.10.1991)

1. Życie

Piotr Lisowski urodził się 26 lipca 1919 r. w Strachocinie koło Sanoka w domu pod numerem 151. Rodzicami jego byli Stanisław i Małgorzata z domu Piotrowska, właściciele małorolnego gospodarstwa. W dwa dni po urodzeniu został ochrzczony w kościele parafialnym w Strachocinie przez miejscowego proboszcza Ks. Władysława Barcikowskiego. Rodzicami chrzestnymi byli Antoni Adamiak, rolnik i Franciszka Lisowska, wdowa.

Do szkoły podstawowej uczęszczał najpierw w Strachocinie, potem w Jaśmierzu i Zarszynie. W roku 1934 został przyjęty do Niższego Seminarium Duchownego w Niepokalanowie. Po ukończeniu I klasy liceum wstąpił do Zakonu OO. Franciszkanów. Nowicjat rozpoczął 28 sierpnia 1938 r. w Niepokalanowie pod okiem magistra o. Jerzego Wierdaka. Profesję, czyli śluby czasowe, złożył w Niepokalanowie 29 sierpnia 1939 r. i wyjechał na studia filozoficzno-teologiczne do Lwowa. Wskutek działań wojennych nie dotarł do Lwowa, ale znalazł się w domu rodzinnym. Po roku podjął studia filozoficzne w Niepokalanowie 1940–1942 r. Studia teologiczne odbywał w kilku miejscach. Mianowicie I rok we Lwowie 1942–43, II rok studiów rozpoczął również we Lwowie, ale 29 marca przyjechał do Krakowa i przy końcu roku akademickiego złożył egzaminy z II roku teologii. Po odbytych w domu rodzinnym wakacjach nie mógł już powrócić do Krakowa odciętego przez działania wojenne i front. W jesieni 1944 r. udał się do Kolegium OO. Jezuitów w Starej Wsi i tam kontynuował studia. Skoro działania wojenne ustąpiły, przybył do Seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie dnia 7 kwietnia 1945 r., by dokończyć studia teologiczne. W Krakowie 25 maja 1945 r. złożył profesję wieczystą i 27 września 1945 roku eksternistycznie złożył egzamin dojrzałości. Również w Krakowie 6 kwietnia 1946 r. został wyświęcony na kapłana przez biskupa Stanisława Rosponda.

Przez rok pracował jako katecheta szkół podstawowych i średnich w Jaworze na Dolnym Śląsku (1946/47). W roku 1947 został skierowany na studia specjalistyczne

teologii moralnej na KUL. Studia te ukończył obroną pracy doktorskiej na temat *Nałóg pijaństwa. Studium moralne* w kwietniu 1951 r. (wcześniej licencjat z teologii 24 VI 1949 r.).

W 1950 r. podjął pracę w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie jako wychowawca i wykładowca teologii moralnej. Magistrem kleryków był w latach 1950–56 i 1959–62, potem rektorem Seminarium 1969–1971. Przez kilka kadencji 1968–1977 i 1983–1986 był prefektem studiów Prowincji.

Jako wykładowca teologii moralnej pracował w Seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie 37 lat (1950–1987), w Seminarium OO. Bernardynów 3 lata (1973–1976), w Seminarium Częstochowskim 5 lat (1964–1969) oraz w Metropolitalnym Seminarium Krakowskim 6 lat (1969–1975). Przez 5 lat (1968–1973) prowadził wykłady złączone z duszpasterstwa trzeźwości na wydziale teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Przez 19 lat (1972–1991) był związany z Ośrodkiem Duszpasterstwa Trzeźwości OO. Kapucynów w Zakroczymiu. Prowadził tam wykłady, rekolekcje i spotkania trzeźwościowe. Również sam organizował spotkania i rekolekcje trzeźwościowe. Podobną akcję prowadził również w kilku seminariach diecezjalnych i zakonnych. W dziedzinie znajomości problematyki trzeźwościowej cieszył się szczególnym autorytetem dzięki opublikowaniu w 1959 r. drukiem swojej pracy doktorskiej pt. *Nałóg pijaństwa. Studium moralne*, dzięki licznym artykułom drukowanym w prasie katolickiej i nie tylko katolickiej oraz dzięki referatom i pogadankom na spotkaniach trzeźwościowych. Biorąc tę znajomość problematyki trzeźwościowej pod uwagę Prymas Tysiąclecia Kardynał Stefan Wyszyński dekretem z dnia 7 08 1959 r. powołał o. Mariana Lisowskiego członkiem kolegium przy Delegacie Episkopatu do Spraw Trzeźwości w Polsce. W dziesięć lat później Konferencja Episkopatu powołała go do komisji Duszpasterskiej Episkopatu.

Poza wymienionymi pracami kościelnymi i zakonnymi Prowincja powierzała mu jeszcze inne obowiązki. W latach 1962–1965 był sekretarzem Prowincji, 1965–1968 prowincjałem, przez rok był wikariuszem Prowincji, przez kilka kadencji asystentem prowincjalnym oraz dwukrotnie (1966 i 1969 r.) uczestniczył w kapitułach generalnych Zakonu w Rzymie. W 1970 roku o. Marian wyjeżdża do Rzymu w charakterze członka Komisji dla Spraw *Seraphicum*.

Również w 1970 r. Kardynał Karol Wojtyła (obecny Papież) mianował go egzaminatorem kurialnym młodych kapłanów diecezjalnych i zakonnych składających egzaminy jurysdykcyjne. Tę nominację ponowił obecny Arcybiskup Kardynał Franciszek Macharski dn. 1 X 1988 r. Obowiązek ten spełniał o. Marian do swojej śmierci.

Należy dodać jeszcze, że za działalność na polu trzeźwości Rada Państwa PRL dn. 10 VII 1974 r. odznaczyła o. Mariana Piotra Lisowskiego Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Mając tak wiele obowiązków i zajęć dydaktyczno-wychowawczych w seminarium naszym i innych seminariach o. Marian nie zaniedbał też pracy duszpasterskiej w naszej bazylice. Przez wiele godzin spowiadał i chętnie głosił dobrze przygotowane i dopracowane kazania. Również w okresie Wielkiego Postu głosił przynajmniej jedną serię rekolekcji w różnych parafiach, nie mówiąc o stałym zaangażowaniu się w pracę rekolekcyjno-trzeźwościową w Zakroczymiu. Posługiwał też sio-

strom zakonnym jako spowiednik: 9 lat był spowiednikiem zwyczajnym SS. Serca- nek, 3 lata spowiednikiem nadzwyczajnym SS. Klarysek. Te liczne obowiązki i bar- dzo solidnie wykonywane o. Marian wypełniał, mimo że stan jego zdrowia z roku na rok się pogarszał.

Od wielu lat dokuczała mu choroba cukrzycy, później dołączyła się choroba ser- ca. Związane z tymi chorobami dolegliwości wymagały kilkakrotnego leczenia w szpitalu. Ostatnie dwa lata były dla o. Mariana szczególnie ciężkie, gdyż choroby bardzo się nasiliły. Ale jak w pracy był solidny, odpowiedzialny i wytrwały, tak i w chorobach był cierpliwy, opanowany, cichy i spokojny. Nigdy nie słyszano z jego ust skarg, narzekań czy niezadowolienia. „Nikomui nie narzucał się, nikogo nie chciał zajmować swoją osobą czy dolegliwościami. Skromność, delikatność i uprzejmość, którymi oznaczał się w latach dobrego zdrowia zachował także w chorobie” (O. Marek Hałambiec – Nekrolog, s. 3).

W przeddzień swojej śmierci wieczorem zapukał cichutko do drzwi współbrata ipso ich otwarciu powiedział: „Ojcze, ja umieram i proszę o rozgrzeszenie”. Prze- wieziony późnym wieczorem do Szpitala Kolejowego w Krakowie, następnego dnia, 14 X 1991 roku zakończył życie.

Pogrzeb odbył się 16 X 1991 roku. O godz. 13.00 110 kapłanów odprawiło w Ba- zylice Mszę św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bpa Stanisława Smoleń- skiego, przy udziale rodziny zmarłego, przedstawicieli rodzinnej parafii ojca Ma- riana, Strachociny, licznych przedstawicieli żeńskich zgromadzeń zakonnych i znacznej grupy wiernych. Mowę pogrzebową wygłosił o. prof. Cecylian Niezgoda, a podziękowanie uczestniczącym we Mszy św. i pogrzebie złożył Ojciec Prowincjał Zdzisław Gogola.

Złożenie ciała o. Mariana do franciszkańskiego grobowca na cmentarzu Najświęt- szego Salwatora na Zwierzyńcu nastąpiło o godz. 15.00 pod przewodnictwem rów- nież ks. bpa Stanisława Smoleńskiego. „Modlitwą staraliśmy się wyrazić wdzięcz- ność za wszelkie dobro, które życiem zakonnym i kapłańskim nam wyświadczał” (O. Marek Hałambiec – Nekrolog, s. 3).

2. Dorobek naukowy

Na dorobek naukowy o. Mariana składają się jego publikacje na łamach różnych czasopism oraz pozostałości archiwalne znajdujące się w Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie, które podaję w ujęciu chronologicznym.

I. Publikowane referaty i opracowania

1. *Nalóg pijaństwa. Studium moralne*. Poznań 1958. Pallottinum s. 343. Dysertacja doktorska.

2. *Wkład O. Maksymiliana Marii Kolbego w odrodzenie religijno-moralne polskiego społeczeństwa okresu dwudziestolecia*. W: „Homo Dei”. R: LX. X–XII 1971 nr 4(146) s. 296–301.
3. *Sumienie wg św. Bonawentury*. W: *Św. Bonawentura życie i myśl*. Niepokalanów 1976 s. 154–168.
4. *Współczesne teorie źródeł alkoholizmu*. W: „Chrześcijanin w świecie”. 59–60 XI–XII 1977 s. 148–160.
5. *Pijaństwo i alkoholizm jako problem moralny*. W: „Chrześcijanin w świecie”. 75 III 1979 s. 54–70.
6. *Cnota trzeźwości*. W: „Biuletyn domu rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości”. Zakroczym 1981 nr 13(III–IV) s. 3–8.
7. *Cnota trzeźwości (2). Trzeźwość istotnym wyrazem umiarkowania*. W: „Biuletyn domu rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości w Zakroczymiu”. Zakroczym 1981 nr 14(V–VI) s. 4–6.
8. *Światopogląd a trzeźwość. Spójność trzeźwości z ascezą. Cnota trzeźwości (3)*. W: „Biuletyn domu rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości w Zakroczymiu”. Zakroczym 1981 nr 15(VII–VIII) s. 10–14.
9. *Pastoralna formacja trzeźwościowa. Cnota trzeźwości (4)*. W: „Biuletyn domu rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości przy klasztorze OO. Kapucynów w Zakroczymiu”. Zakroczym 1981 nr 16(IX–X) s. 4–7.
10. *Pastoralna formacja trzeźwościowa. Cnota trzeźwości (5)*. W: „Biuletyn domu rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości w Zakroczymiu”. Zakroczym 1981 nr 17(XI–XII) s. 3–8.
11. *Klimat trzeźwości*. W: „Biuletyn domu rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości przy klasztorze OO. Kapucynów w Zakroczymiu”. Zakroczym 1982 nr 20(V–VI) s. 5–9.
12. *Cnota trzeźwości i trzeźwościowa formacja w Kościele*. W: *Bądźcie trzeźwi*. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1982 s. 112–145.
13. *Chrześcijańskie motywy potrzeby trzeźwości i abstynencji (cz. I)*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 1(328). R: XXX. Warszawa, styczeń 1983 s. 15–17.
14. *Chrześcijańskie motywy potrzeby trzeźwości i abstynencji (cz. II)*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 2(329). R: XXX. Warszawa, luty 1983 s. 12–13.
15. *Duszpasterstwo alkoholików*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 11(361). R: XXXII. Warszawa, listopad 1985 s. 17–18.
16. *RTMK a duszpasterstwo alkoholików*. W: „Trzeźwymi bądźcie”. Zakroczym 1986 nr 5/6(46/47) s. 7–13.
17. *Duszpasterskie poradnictwo trzeźwościowe (cz. I)*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 3(377). R: XXXIV Warszawa, marzec 1987 s. 15–16.
18. *Duszpasterskie poradnictwo trzeźwościowe (cz. II)*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 4(378). R: XXXIV Warszawa, kwiecień 1987 s. 15–16.
19. *Duszpasterskie poradnictwo trzeźwościowe (cz. III)*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 5(379). R: XXXIV Warszawa, maj 1987 s. 16.
20. *Duszpasterskie poradnictwo trzeźwościowe (cz. IV)*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 6(380). R: XXXIV Warszawa, czerwiec 1987 s. 17–18.
21. *Ruch trzeźwości im. św. Maksymiliana Kolbego a duszpasterstwo alkoholików*. W: *W nurcie franciszkańskim*. Kraków 1987 s. 275–289.

22. *O kultach*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 2(388). R: XXXV Warszawa, luty 1988 s. 15–16.
23. *AA – ruch w obronie godności ludzkiej*. W: „Problemy Alkoholizmu”. Nr 3(389). R: XXXV Warszawa, marzec 1988 s. 16–17.
24. *Cnota trzeźwości i trzeźwościowa formacja pastoralna*. W: *W nurcie franciszkańskim* 2. Kraków 1990 s. 31–60.

II. Artykuły, zarządzenia i komunikaty zamieszczone na łamach *Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię w Polsce*, w latach 1963–1983.

1. Sprawozdanie z „czuwań soborowych” Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Słtr. (Krakowskiej) OO. Franciszkanów Konwentualnych. Kraków 12.04.1963. W: *Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię w Polsce*. Kraków 06.1963 s. 1–5 (odtąd: *Wiadomości z Prowincji*)
2. Nowe trzechlecie. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXV. 10.1965 s. 5.
3. Statuta Capituli Provincialis. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXV. 10.1965 s. 16–17.
4. Dekrety Kapituły Prowincjalskiej (tłum. polskie powyższego oprac.). W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXV. 10.1965 s. 18–19.
5. Nowe władze w naszej Prowincji. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXV. 10.1965 s. 20–22.
6. Zarządzenia i komunikaty urzędowe Prowincjałatu. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXV. 10.1965 s. 23–27.
7. Słowo wigilijne do Prowincji. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXV. 12.1965 s. 2–4
8. Sesja Definitorium Pełnego Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię w dniach 18–19 kwietnia 1966 r. Kraków 23 kwietnia 1966 r. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVI. 06.1966 s. 21–51.
9. Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej w roku 1965 Krakowskiej Prowincji OO. Franciszkanów Konwentualnych. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVI. 06.1966 s. 52–53.
10. Zarządzenia i komunikaty urzędowe Prowincjałatu. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXX. VI. 06.1966 s. 54–55.
11. List do Przewielebnych Ojców, Czcigodnych Braci i Drogiej Młodzieży. Kraków – Boże Narodzenie 1966. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVI. 11.1966 s. 2.
12. Milenijne *Te Deum* naszej Prowincji u tronu Rychwałdzkiej Pani (homilia wygłoszona przez N.O. Prowincjała Mariana Lisowskiego. Rychwałd 11.10.1966). W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVI. 11.1966 zeszyt 2(59) s. 2–6.
13. Zarządzenia i komunikaty urzędowe Prowincjałatu. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVI. 11.1966 zeszyt 2(59) s. 33–37.
14. Na uroczystość Zmartwychwstania (życzenia Prowincjała na Wielkanoc 1967 r.). W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVII. 03.1967 zeszyt 1(60) s. 2–5.
15. Zarządzenia i komunikaty urzędowe Prowincjałatu. W: *Wiadomości z Prowincji*. R: XXXVII. 03.1967 zeszyt 1(60) s. 53–54.

16. Zarządzenia i komunikaty urzędowe Prowincjałatu. W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXVII. 06.1967 zeszyt 2(61) s. 13–19.

17. Z życia Prowincji. W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXVII. 06.1967 zeszyt 2(62) s. 20–22.

18. Wielkanocne słowo. W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXVIII. 04.1968 zeszyt 1(63) s. 1–3.

19. Srebrny jubileusz kapłański w Kwidzynie (19 XII 1967 r.). W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXVIII. 04.1968 zeszyt 1(63) s. 23.

20. Doroczne egzaminy młodych kapłanów. W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXVIII. 10.1968 zeszyt 2(64) s. 39–43.

21. Komunikat o dorocznych egzaminach młodych kapłanów w roku 1969. W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXIX. 01–03.1969 zeszyt 1(66) s. 14–18.

22. Komunikat o zmianie terminu dorocznych egzaminów dla młodych kapłanów w roku 1969. W: Wiadomości z Prowincji. R: XXXIX. 04–09.1969 zeszyt 2–3(67–68) s. 36.

23. Zawiadomienie o dorocznych egzaminach dla młodych kapłanów w roku 1970. W: Wiadomości z Prowincji. R: XL. 04–06.1970 zeszyt 2(71) s. 15–18.

24. Zawiadomienie o dorocznych egzaminach dla młodych kapłanów w roku 1973 (19–20 XI 1973). W: Wiadomości z Prowincji. R: 43. zeszyt 4(88) 07–09.1973 s. 12–14.

25. Zawiadomienie o dorocznych egzaminach dla młodych kapłanów w roku 1976 (13 XII 1976). W: Wiadomości z Prowincji. R: 46. zeszyt 4(106) 07–08.1976 s. 2–3.

26. Zawiadomienie o dorocznych egzaminach pięcioletnich młodych kapłanów naszej Prowincji w roku 1980 (15 XII 1980). W: Wiadomości z Prowincji. R: 50. zeszyt 4(130) 09–10.1980 s. 11–12.

27. Komunikat o egzaminach pięcioletnich młodych kapłanów naszej Prowincji w roku 1983. W: Wiadomości z Prowincji. R: 53. zeszyt 3–4(142/3) 05–09.1983 s. 32–34.

28. Komunikat Komisji do Spraw Wychowania i Nauki. W: Wiadomości z Prowincji. R: 53. zeszyt 5–6(144–5) 11–12.1983 s. 38–39 (razem z o. Iwonem Zielińskim).

III. Sprawozdania z wizytacji prowincjałskich o. Mariana w latach 1965–1968 (maszynopisy sprawozdań znajdują się w Archiwum Prowincji w Krakowie – sygn. B–IVc–27,28,29).

IV. Archiwalia pozostałe po o. Marianie Piotrze Lisowskim OFMConv – w porządku alfabetycznym.

1. Alkoholizm a moralność (tekst autoryzowany). Gdańsk–Oliwa 21 II 1974 s. 27 (artykuł, referat umieszczony w: Długofalowy Kurs Alkoholologii dla alumnów seminariów – zbiór referatów I roku studium). Zakroczym 1974 s. 6–38 (maszynopis).

2. Alkoholizm i akcja trzeźwości w Polsce Ludowej. s. 12 (maszynopis + druk).

3. Bibliografia [odnośnie alkoholologii]. s. 8 (maszynopis).

4. Chrześcijańska asceza a człowiek współczesny. O nową motywację praktyk pokutnych. s. 18 (maszynopis). [po r. 1979].

4a. [Kserokopia poprzedniego opracowania].

5. Chrześcijańska asceza a człowiek współczesny. O odnowioną motywację praktyk pokutnych (streszczenie). Kraków 2.04.1979 s. 3 (maszynopis).
6. Chrześcijańskie motywy potrzeby trzeźwości i abstynencji. s. 24 (maszynopis). [por. 1979].
- 6a. [Druga odbitka maszynopisu poprzedniego opracowania].
7. Cnota trzeźwości i trzeźwościowa formacja w Kościele. Referat wygłoszony w Auli Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie w obecności Ks. Biskupa Ordynariusza Miejsca J.E. Ks. Bpa Jerzego Ablewicza. s. 50 (maszynopis).
8. Cnota trzeźwości i trzeźwościowa formacja w Kościele. s. 62 (roboczy maszynopis referatu wygłoszonego w Tarnowie – 25.09.1980 r. z ręcznymi poprawkami o. Mariana Lisowskiego). Na końcu dodany maszynopis Statutu Parafialnego Apostolstwa Trzeźwości Koła św. Stanisława – podpisany przez Jerzego Ablewicza Bpa Tarnowskiego s. 4 oraz maszynopis listu Bpa Tarnowskiego na niedzielę Diecezjalnego Apostolstwa Trzeźwości. (28.09.1980 r.) s. 5.
9. Co naszym dzieciom mówili na temat picia. (Tłumaczenie z jęz. ang. artykułu J. P. Lee zamieszczonego w kwartalniku Discovery. 01–03.1960 r. Dokonane przez o. Mariana Lisowskiego OFMConv.) s. 4. (rękopis).
10. Duszpasterstwo trzeźwościowe w zarysie. Kraków. Wykłady w roku akademickim 1970/71. Lublin – KUL s. 45. (maszynopis).
11. Duszpasterstwo trzeźwościowe w zarysie. Wykłady dla alumnów uczestników Kursu Długofalowego w Zakroczymiu. Zakroczym 1982 s. 40. (maszynopis)
- 11a. Duszpasterstwo trzeźwościowe w zarysie. Wykłady dla alumnów uczestników Kursu Długofalowego w Zakroczymiu. Zakroczym 1982. (Druga odbitka poprzedniego opracowania. Bez strony tytułowej).
12. Duszpasterstwo alkoholików s. 10 (maszynopis).
- 12a. Duszpasterstwo alkoholików s. 9 (maszynopis bez ostatniej strony poprzedniego opracowania).
13. Duszpasterze Zakonni wobec współczesnego człowieka. Częstochowa – Jasna Góra 28.01.1964 s. 17. (maszynopis).
14. Etos rodzinny w publicystyce Walentego Majdańskiego. Próba syntezy i oceny. (Referat wygłoszony na posiedzeniu Sekcji Dogmatyczno-Moralnej PTT dnia 2.03.1981 w Krakowie. Klasztor OO. Dominikanów; (streszczenie) s. 2. (rękopis).
15. Etyka zawodowa (mowy Piusa XII) s. 13. (rękopis).
16. Korzystanie z metod A.A. w duszpasterstwie alkoholików s. 9 (maszynopis z ręcznymi poprawkami o. Mariana). [1983].
17. Korzystanie z metod A.A. w duszpasterstwie alkoholików s. 10 (maszynopis z ręcznymi poprawkami o. Mariana). [1983].
- 17a. [Druga odbitka maszynopisu poprzedniego opracowania].
18. Kwalifikacja grzechów pijaństwa. s. 2 (rękopis szczegółowej dyspozycji lub spis treści).
19. Odnowa teologii moralnej w duchu Soboru Watykańskiego II. s. 7 (maszynopis).
20. Odpusty w świetle najnowszych dokumentów Stolicy Apostolskiej. s. 9 (maszynopis prawdopodobnie o. Mariana. Poprawiony jego ręką).
21. Ogólne problemy etyki zawodowej w mowach Piusa XII do pracowników służby zdrowia s. 22. (maszynopisowi brak strony 14, 15 i 16).

22. O konieczności teologicznego ujęcia etyki zawodowej. (W świetle publikacji społecznych i pastoralnych z ostatnich lat piętnastu) s. 7 (maszynopis).
23. Określenie nałogu pijaństwa. (paragraf 3) s. 5 (rękopis).
24. Podstawy etyki alkoholowej. Kraków s. 23 (maszynopis). [por. 1959].
25. Powołanie do udziału w Chrystusowym zwycięstwie nad grzechem. Nawrócenie chrześcijańskie i pokuta sakramentalna. (Wykłady o. Mariana Piotra Lisowskiego o sakramencie pokuty w WSD OO. Franciszkanów w Krakowie). (maszynopis) s. 114.
26. Praktykowanie zasad (I), (II) s. 2 (rękopis i maszynopis dyspozycji lub spisu treści).
27. Projekt – Trzeźwymi bądźcie (1 P 5, 8). s. 2. (maszynopis).
28. Proces industrializacji Polski i jego skutki społeczno-kulturalne s. 42. (maszynopis). [po r. 1962].
29. Rola czynników filozoficzno-religijnych w powstaniu nałogu alkoholowego s. 33. (maszynopis referatu). [po r. 1974].
- 29a. [II odfitka maszynopisu poprzedniego referatu].
30. Ruch trzeźwości imienia św. Maksymiliana Kolbego a duszpasterstwo alkoholików. s. 22 (kserokopia maszynopisu). [po r. 1986].
31. Sakrament Chorych. Udział chrześcijanina w Chrystusowej Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu. Cierpienie, choroba i śmierć. s. 13. (maszynopis). [po r. 1972].
32. Społeczno-moralne skutki alkoholizmu. (Wykład w Zakroczymiu 25 VIII 1976) s. 27. (maszynopis).
33. Sprawiedliwość. Summa etyki zawodowej w mowach Piusa XII. s. 29. (Jest to skrócony i poprawiony przez o. Mariana tekst maszynopisu wysłanego do Towarzystwa Naukowego KUL 14.05.1962).
34. Streszczenie i tłumaczenie na język polski 18 prac odnośnie alkoholizmu napisanych w języku angielskim s. 13. (maszynopis).
35. Sumienie wg św. Bonawentury. Kraków s. 19. (maszynopis). [po r. 1976].
36. Summa etyki zawodowej w mowach Piusa XII. s. 37. (Jest to odfitka maszynopisu wysłanego do Towarzystwa Naukowego KUL. Lublin 14.05.1962).
37. Summarium. Summa etyki zawodowej w mowach Piusa XII s. 2. (maszynopis streszczenia poprzedniego artykułu).
- 37a. Summarium. De summa ethicae professionalis in allocutionibus Pii Papae XII. s. 3. (maszynopis streszczenia w jęz. łacińskim poprzedniego artykułu).
38. Wolność w Chrystusie. (Częściowe przełożenie na język polski pracy B. Häringa „Frei in Christus”. T. 1. Wyd. Freiburg–Basel–Wien 1979) s. 13. (maszynopis).
39. „Wybór podstawowy” a proces „permanentnego nawracania się” w życiu chrześcijanina. s. 18+1. (maszynopis z ręczną korektą o. Mariana). [po r. 1985].
40. „Wybór podstawowy” a proces pełniejszego nawrócenia. (streszczenie referatu wygłoszonego na zebraniu sekcji Dogmatyczno-Moralnej dn. 6 III 1984) s. 2. (rękopis).
41. Wychowanie sumienia do trzeźwości s. 7. (maszynopis).
42. Wypiski z dekretów i mów Piusa XII na temat etyki zawodowej zamieszczonych (w kilku językach) w AAS. (39 wypisków, rękopisy i maszynopisy). Dołączony do nich mało czytelny rękopis – plan pracy lub spis pracy. s. 3.
43. Wypiski z prac różnych autorów odnośnie alkoholizmu. s. 27. (rękopis).
44. Zabezpieczenie źródeł życia duchowego. s. 7+2 planu pracy. [po r. 1975].

45. Korespondencja dotycząca akcji trzeźwościowej i plany zajęć o. Mariana Piotra Lisowskiego w latach 1972 – 1991 s. 227 (plus s. 30 – korespondencja różna). Teka E.

46. Materiały o. Mariana Piotra Lisowskiego jako prefekta studiów Prowincji świętego Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię. s. 161. (maszynopis + rękopis). Teka F.

47. Teka G – zawiera projekt formacyjny „Discepolato Francescano” w j. angielskim używany przez o. Mariana Piotra Lisowskiego, w którym od s. 17a do s. 25a znajdują się rękopisy 17 homilii o. Mariana Lisowskiego wygłoszonych w Rabce w 1982 r.

48. Teka H – zawiera dyspozycje pięciu homilii o. Mariana Lisowskiego (rękopis + maszynopis).

Źródła:

a. Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie.

1. Teka akt personalnych, sygn. C-II.
 2. Acta Provinciae Poloniae sub tutela S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa ab anno 1931. sygn. B-IV a-5.
 3. Acta Commissarii Generalis „Provinciarum Poloniae sub Gubernio Russiae”. Tempore belli a die 1-ma Septembris 1939 anni usque 1-ma Februarii 1943 anni. sygn. B-IV a-7.
 4. Acta Provinciae S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa in Polonia – Ord. Min. Sancti Franc. Conventualium ab anno 1956 – ad annum 1962. sygn. B-IV a-9.
 5. Acta Provinciae... 1962 – 1966. sygn. B-IV a-10.
 6. Acta Provinciae... 1966 – 1975. sygn. B-IV a-11.
 7. Acta Provinciae... 1975 – 1983. sygn. B-IV a-12.
 8. Acta Provinciae... 1983. sygn. B-IV a-13.
 9. Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ord. Min. S.P.F. Conventualium. Vol. I (ab a. 1892 ad a. 1946). sygn. B-IV e-19.
 10. Seminarium Teologiczne OO. Franciszkanów w Krakowie. Księga Sprawozdań z posiedzeń grona profesorskiego. sygn. B-IV a-20.
 11. Kronika klasztoru krakowskiego 1892 – 1962. sygn. A-I-14.
 12. Kronika klasztoru krakowskiego 1955 – 1958. sygn. A-I-15.
 13. Kronika klasztoru krakowskiego 1968 – 1972. sygn. A-I-16.
 14. Kronika klasztoru krakowskiego od jesieni 1972 do 1973. sygn. A-I-17.
 15. Kronika klasztoru krakowskiego 1973 – 1979. sygn. A-I-17a.
 16. Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie. Od 1980 do kwietnia 1984. sygn. A-I-17b.
 17. Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie. Od maja 1984 r. sygn. A-I-17c.
 18. Archiwalia o. Mariana Piotra Lisowskiego OFMConv. Teka od A do H.
- b. Słownik polskich pisarzy franciszkańskich. Warszawa 1981.

KAZANIE NA MSZY ŚW. POGRZEBOWEJ O. DRA EMILA KOŁODZIEJA – 2 lutego 1995 r. – bazylika św. Franciszka (Kraków)

Bardzo piękne są słowa autora Listu do Hebrajczyków o Mojżeszu, charakteryzujące ostatnie lata jego życia, od wyjścia z Egiptu aż do dnia śmierci:

Przez wiarę opuścił Egipt, nie uląkłszy się gniewu królewskiego; wytrwał, jakby (na oczy) widział Niewidzialnego (Hbr 11,27).

Mojżesz pozostał wierny do końca. Z raz obranej drogi nigdy nie zboczył, był nieustraszoną pielgrzymem, wiedziony jednym tylko pragnieniem – gorliwego wypełnienia powierzonej mu misji, rozpalenia duszy swojego ludu tym płomieniem, który nosił on sam, a który objawił mu się w krzaku gorejącym na Horebie. W spotkaniu z Bogiem w krzaku gorejącym Mojżesz odkrył coś bardzo cennego, że Bóg jest niewidzialny, ale prawdziwy, nietykalny, ale rzeczywisty. Odkrył, że Bóg, który objawia się w ogniu i który mówi spośród chmur, jest Bogiem trudnym do pojęcia, że jest Bogiem, który przerasta nas, przewyższa naszą myśl, naszą wyobraźnię – jest zawsze „ponad” nami, co nie znaczy, że nie jest w nas, w naszych pragnieniach, które nas przerastają i planach, które graniczą z marzeniami...

Wcześniejsze życie Mojżesza było istotnie różne, dotknięty jednak przez Boga ogniem miłości, miłości szczególnej, miłości, która wymaga, która zawraca z obranej przez nas drogi, która często jest drogą cierpienia, choroby, zdania się na kaprysy drugich, nie oddaliło, ale zbliżyło go do Boga; nawiązała się między nimi szczególna więź przyjaźni. Od chwili spotkania Boga w krzaku gorejącym, od chwili akceptacji cierpienia, choroby, serce Mojżesza złączyło się z mocno tajemnicą Boga.

Jest w Biblii bardzo ładny tekst mówiący o tej głębokiej przyjaźni między Bogiem i Mojżeszem. Spotykamy go w Księdze Powtórzonego Prawa:

A ty (Mojżeszu) zostań tutaj ze Mną (5,31a).

Bóg prosi Mojżesza, aby z Nim pozostał, pragnie bowiem przekazać mu coś ważnego, coś niezmiernie cennego, nie tylko dla niego samego, ale dla całego ludu, w którym i z którym pielgrzymuje do Ziemi Obiecanej. Oto co przekazuje mu Bóg:

Ja ci powiem wszystkie moje polecenia, prawa i nakazy, jakich masz ich nauczyć, aby je pełnili na ziemi, którą Ja im daję na własność (Pwt 5,31b).

Tylko przyjaciel może prosić o coś podobnego i tylko przyjaciel umie wysłuchać takiej prośby. Kapłan jest takim szczególnym przyjacielem Boga, do którego, jak do Mojżesza, mówi Bóg: *A ty zostań tutaj ze Mną! Zostań tam, gdzie Ja jestem, gdzie Ja chcę, abyś był.* I dalej: *Słuchaj tego, co Ja chcę ci powiedzieć! Chodź tą drogą, którą Ja ci wskażę!* Słowem: *Bądź ze mną!*

Mojżesz z pewnością był człowiekiem modlitwy. Lecz nie został przyjacielem Boga tylko i wyłącznie dlatego, że spędził czterdzieści dni na szczycie góry, że miał częste spotkania w Namiocie itd. Był przyjacielem Boga wyłącznie dzięki postawie, jaką miał wobec Niego, że ukazywał się przed Nim takim, jakim był: nieśmiałym i pełnym uraz, podejrzliwym i uczciwym, gwałtownym i czułym, przygnębnym i w euforii. Mojżesz nie grał, nie udawał, że wszystko w porządku, gdy było odwrotnie.

Wzór powołania kapłańskiego i zakonnego – Mojżesz pozostał wiernym przyjacielem Boga aż do śmierci. Nie zrezygnował z tej przyjaźni nawet wówczas, kiedy Pan zażądał od niego ofiary, ofiary trudnej, ofiary, która musiała kosztować go wiele: niemożliwość ujrzenia owoców swojego trudu, zakaz wejścia do kraju przeznaczenia. Tyle wysiłku, tyle poświęceń, a tymczasem Bóg mówi, że wszyscy wejdą, ty pozostaniesz tutaj, musisz odejść, umrzeć. I jaka jest reakcja Mojżesza? Nie kłócił się z Bogiem, ich przyjaźń nie zostaje zerwana. W chwili największego napięcia Mojżesz wstał i przemówił:

Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym.

*Będziesz miłował Pana, Boga twojego,
z całego swego serca, z całej duszy swojej,
ze wszystkich swych sił (Pwt 6,4–5).*

Oddał, ofiarował Bogu wszystko: siebie, swój czas, swoje zdolności i przywary, swoje mocne i słabe strony – wszystko dał w ręce Boga wierząc głęboko, że On je przyjmie i przemieni. Do końca pozostał człowiekiem pokornym i skromnym, nad wyraz skromnym.

Na obecne spotkanie zaprosił nas Chrystus i zmarły ojciec Emil, dwaj przyjaciele, nierozłączni przyjaciele. Do tej szczególnej przyjaźni z Chrystusem ojciec Emil dorastał przez kilkadziesiąt lat życia, szczególnie intensywne jednak były ostatnie dwa lata, kiedy to Bóg mówił do niego językiem cierpienia, fizycznej niemocy, konieczności zdania się na pomoc innych, na obsługę barci. Był to wyjątkowy czas w jego życiu, życiu dość długim, wystarczająco długim, aby dojrzeć, aby przygotować się na przyjęcie Boga, na spotkanie z Nim twarzą w twarz. Urodzony 21 maja 1919 r. w Zabierzowie Bocheńskim, o. Emil, jeszcze jako Bartłomiej, wstąpił do małego seminarium misyjnego w Niepokalanowie, gdzie spotkał się ze św. Maksymilianem. Od tego czasu zaczęła się jego przyjaźń z Bogiem w zakonie św. Franciszka.

W chorobie, cierpieniu, w bezsilności fizycznej o. Emil odkrywał coraz pełniej oblicze ukrywającego się Boga, Boga, który przerasta wszystko. Jeszcze raz ofiarował Mu siebie, jeszcze raz powtórzył słowa proroka Izajasza: *Oto ja, poślij mnie!* Poślij mnie na trudną i nieznaną drogę, której na imię cierpienie. Uczynił to po raz pierwszy 30 sierpnia 1942 r. składając we Lwowie wieczystą profesję zakonną. Powtórzył 15 listopada 1942 r. przyjmując święcenia kapłańskie. Ponawiał także i te-

raz. A Pan wysłał anioła swego, aby przygotował jeszcze lepiej jego serce na Jego przyjście, aby jego serce stało się dla Niego świątynią. Nie bez przypadku odchodzi do Boga właśnie dzisiaj, 2 lutego, w święto ofiarowania Pańskiego.

Za prorokiem Symeonem mógł powtórzyć piękne słowa:

Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa. Bo moje oczy ujrzwały Twoje zbawienie, któreś przygotował dla mnie.

Do końca swoich dni o. Emil pozostał człowiekiem skromnym. Człowiek skromny tymczasem to nie ten, kto żyje w ciszy i skromności, kto milczy albo mówi cichym głosem. Człowiek skromny nie popisuje się swoją wiedzą, nagromadzoną mądrością, nie oślepia, ale przyświeca, służy. Skromnym jest ten, kto oddaje Bogu chwałę za wszystko, co sam czyni, uznając się za niegodnego współpracownika Boga, do którego należy całe dzieło.

Przez 24 lata ojciec Emil uczył w naszym Seminarium Duchownym historii filozofii, trudnej sztuki mądrego szukania prawdy, nie tylko Bożej, ale i ludzkiej, szukania, poznawania i rozkochania się w niej. Dla wielu z nas, dla wszystkich z nas był przewodnikiem w gąszczu różnych kierunków, orientacji, teorii itd. dobrych i mądrych, czy kiepskich i nieużytecznych. Uczył się tej trudnej sztuki od prof. Władysława Tatarkiewicza. Pod jego kierunkiem pisał rozprawę doktorską i jemu ją dedykował: „Panu Profesorowi Władysławowi Tatarkiewiczowi z wyrazami wdzięczności”.

Jako profesor był wymagający, zarówno wobec siebie, jak i studentów. Myśl jasna, zdolna uchwycić istotę rzeczy, lubiła syntezę, czystość i przejrzystość wypowiedzi; każda forma próżnego, nadmiernego gadulstwa kwitowana była machnięciem ręki. Był pedantem myśli. Za te lata pracy dydaktycznej dziękował Mu ojciec prowincjał w liście z 23 stycznia br.:

„Te lata wytrwałego trudu w seminarium – pisał do ojca Emila prowincjał – dały wielu pokoleniom kleryków naszej Prowincji umiłowanie mądrości. Sam z serdecznością i wdzięcznością wspominam je, gdy jako student mogłem kształcić swój umysł w oparciu o prawdy filozoficzne pod kierownictwem Ojca Profesora.

Umiał Ojciec, pisze dalej o. prowincjał, wydobyć z młodych studentów to, co w nich było najlepsze, zauważyć ich potrzeby, niepokoje, a stawiana wysoko poprzeczka wymagań była pewnym wzorem, aby zachęcić do sukcesu, zmobilizować do wysiłku, a wszystko to oparte było na właściwej motywacji. To rozpalanie zainteresowań ludzkiego umysłu i ducha zostaje jako cenna właściwość posługi profesorskiej”.

Ojciec Emil kochał swoje wykłady i swoich studentów. I chociaż Pan nie dał mu łaski wznoszenia świątyń czy klasztorów, obdarzył go o wiele cenniejszym darem – darem kształtowania i formowania ludzi, pomnażania w nich talentów złożonych tam przez Pana, rozbudzania w nich entuzjazmu w szukaniu prawdziwej Mądrości, którą jest Bóg. Nawet choroba nie zdołała zatrzymać jego pragnienia uczenia. Wiedzą o tym szczególnie ci, którzy posługiwali mu w jego dolegliwościach.

„Piękno jest różnorodne – pisał jego mistrz Władysław Tatarkiewicz – wszak wśród przedmiotów pięknych są zarówno dzieła sztuki, jak widoki natury, zarówno piękne ciała, jak piękne głosy i piękne myśli”. O. Emil uzupełnił o coś istotnie cennego wyliczone przez filozofa odmiany piękna. A mianowicie o chorobę. Jego długa choroba, cierpienie, które znosił z zadziwiającą cierpliwością, posiadały w sobie

coś z autentycznego piękna. Podziwialiśmy i podpatrywaliśmy, jak Bóg przemienia go, doskonali, przygotowuje na spotkanie w wieczności. A o. Emil łagodnie poddawał się Bożym zrządzieniom. Jako kapłan o. Emil włączał w cierpienia Chyrstusa swoje osobiste dolegliwości. Ofiarował je Panu tak samo, jak codzienną Jego ofiarę, którą składał na ołtarzu.

Śmierć kapłana jest szczególnym wydarzeniem. Nie jest powodem do smutku, ale czymś wyczekiwanym. Widziana bowiem oczami wiary jest zawsze łaską spotkania się z Tym, któremu kapłan poświęcił swoje życie, któremu oddał swoje zdolności, swoją energię. W siostrze śmierci Bóg przychodzi, aby nagrodzić gorliwego sługę i uczynić go panem nad wieloma innymi bogactwami.

Wierzmy bowiem, że kapłan nie umiera, nikt z nas nie umiera wiecznie, ale jedynie przechodzi w inne miejsce i zmienia się jedynie jego sposób dotychczasowej służby.

Dziękujemy Ci, drogi Ojcie, za wszelki wymiar dobra, jaki przekazałeś nam, swoim wychowankom, prowincji, zakonowi, Kościołowi, tylu wiernym, którym posługiwałeś w Kalwari Paclawskiej, Przemyślu, Lwówku Śląskim, we Wrocławiu, Szklarskiej Porębie i w Krakowie, wszędzie tam, dokąd kierowała Cię wola przełożonych i wzywał głos Boży. Jesteśmy wdzięczni Bogu za Twoją obecność pośród nas, za przekazaną nam naukę pokory, skromności a przede wszystkim umiłowania kapłaństwa. Czasy, w jakich przyszło Ci żyć, nie były łatwe, pozostałeś jednak wierny obranej drodze, wyznaczonej Ci przez Boga.

Bóg, któremu służyłeś przez całe życie, niech będzie dla Ciebie wieczną radością. Amen.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Samuele Duranti OFMCap

Pieśń Klary czyli Klara z Asyżu.
Tłum. Ausilia Gołębiowska. Warszawa 1995, ss. 119.

Święta Klara, urodzona w 1193 roku w Asyżu, pociągnięta przykładem św. Franciszka z Asyżu porzuciła dom rodzinny i oddała się na służbę Bogu w klasztorze San Damiano. Wkrótce przyłączyła się do niej jej siostra Agnieszka, a następnie liczne niewiasty, które dały początek Zakonowi św. Klary. Postać tej mniszki stała się natchnieniem dla panien z najważniejszych dworów Europy XIII i XIV wieku, które wstępowały do klasztorów Ubogich Pań lub żyły ideałami Franciszka i Klary wśród przepychu dworskiego.

Obchodzony od 11.08.1993 do 5.10.1994 rok klariański z racji osiemsetlecia urodzin świętej Klary z Asyżu zaowocował licznymi publikacjami odkrywającymi na nowo tę wspańiałą postać z rodziny franciszkańskiej, której życie stało się dla naśladowców św. Franciszka wykładnią realizowania charyzmatu swego Założyciela. Ważnym dokumentem, który ukazał się z racji jubileuszu jest wydany w 1991 roku List czterech ministrów generalnych Rodziny Franciszkańskiej poświęcony osobie i dziełu świętej z Asyżu zatytułowany „Klara z Asyżu. Kobieta nowa”.

Książka „Pieśń Klary” stanowi wyjątkową pozycję na rynku księgarskim poświęconą postaci św. Klary. Autor opracowania Samuele Duranti, włoski kapucyn z Prowincji Toskańskiej, ukończył studia z literatury współczesnej na Uniwersytecie we Florencji i jest autorem kilku pozycji poświęconych św. Franciszkowi oraz św. Klarze. Książka *Naque al mondo un sole* miała już pięć wydań włoskich. Trzy inne

opracowania były trzykrotnie wydawane przez wydawnictwo Porziuncula w Asyżu. Pozycja *La canzone di Chiara* z 1990 roku miała także trzy wydania włoskie i właśnie ta praca została przetłumaczona na język polski.

Wydana staraniem Sióstr Klarysek Kapucynek z klasztoru w Ostrowie Wielkopolskim, nakładem Braci Mniejszych Kapucynów z Warszawy, książka *Pieśń Klary* stanowi bardzo dobre wprowadzenie w poznawanie postaci Świętej z Asyża. W przedmowie do wydania polskiego br. Kazimierz Synowczyk stwierdził, że S. Duranti „pisze o Klarze albo lepiej – śpiewa o niej z entuzjazmem i miłością. Przekonywająco i porywająco” (s. 7).

Książka liczy szesnaście rozdziałów, poprzedzonych obok wprowadzenia chronologią życia św. Klary. Autor nie miał zamiaru pisać biografii Świętej, ale ukazuje najistotniejsze elementy jej życia duchowego w formie relacji ustnej jej samej i jej towarzyszek. Poszczególne rozdziały zawierają wypowiedzi osób bardzo blisko związanych z Klarą i znających sekret jej niezwykłego blasku. Najczęściej wypowiadają się siostry z klasztoru w San Damiano, które przeżyły w ubóstwie i kontemplacji kilkadziesiąt lat. Nie brakuje też głosów męskich, gdyż do pieśni Klary dołączają się jej ojciec Favarone di Offreduccio oraz papież Aleksander IV, który wypowiedział się na temat świętości życia Klary w bulli kanonizacyjnej.

Relacje świadków przedstawione są w formie bezpośrednich wspomnień koncentrujących się na wydarzeniach i aspektach duchowości klariańskiej. Motywem przewodnim książki jest ukazanie pieśni życia wyśpiewywanej przez samą Klarę poprzez czyny i słowa, do której to pieśni dołączają się naoczni świadkowie. Wydarzenia z życia Klary przedstawione są bądź to w formie narracji autorskiej, bądź udziela on głosu samej Klarze; „Klara oparła głowę, zamknęła oczy i dała upust wspomnieniom. To było, jak uderzyć w struny lutni, by zaintonować pieśń życia. Znow ujrzała się osiemnastoletnią dziewczyną” (s. 16).

Autor wczuwa się w klimat życia Świętej z Asyżu utożsamiając się z jego świadkami. Sam wyznaje to we wprowadzeniu: „Wspomnienie zakłada wskrzeszenie, a powtórne spojrzenie pociąga za sobą nowe przeżycie. Święci nie są bowiem historyczną pamiątką, ale żywą obecnością. Ja pokochałem Klarę. Nosilem ją w sobie; towarzyszyła moim myślom i sercu”. To właśnie stanowi największą wartość książki. Klara dziś, pod koniec dwudziestego wieku, wyśpiewuje swoją pieśń życia. Można powiedzieć, że zaprasza do włączenia się w jej radość. Książka niesie bowiem w sobie radosne przesłanie o pięknie życia i możliwości jego owocnego spełnienia. Radość udziela się czytelnikowi, który zostaje wprowadzony w klimat początków klariańskiej przygody i doświadcza entuzjazmu bohaterów książki.

S. Duranti opiera się na aktach procesu kanonizacyjnego, obejmujących zeznania świadków oraz bullę papieża Aleksandra IV. W tekście spotyka się liczne odniesienia do pism św. Klary, zwłaszcza do Reguły i Testamentu. Jest to więc pozycja w pełni wierna prawdzie historycznej i ukazująca prawdziwe oblicze Klary.

Czytelnik otrzymuje opis czasów współczesnych Świętej oraz jej dzieciństwa w relacji rodziców. Agnieszka, siostra Klary opowiada o jej wstąpieniu do klasztoru św. Damiana, a pierwsze towarzyszkę wspominają jej gotowość na wszelkie ofiary, umiłowanie ubóstwa, wierność wskazaniom Franciszka oraz ogromną wrażliwość na potrzeby sióstr. Klara, prawdziwie jasna, zajęta nieustanną kontemplacją Chry-

stusa w Tajemnicy Wcielenia, Ukrzyżowania i Eucharystii staje się natchnieniem dla siostr i wychowawczynią pokoleń. Jej kobieca delikatność i zarazem ogromny upór sprawiły, że stała się „kamieniem węgielnym wzniosłego dzieła i mistrzynią cnót” (s. 106, Bulla kanonizacyjna).

Należy podkreślić piękny język narracji, pełen poezji i barwnych porównań. Może warto przytoczyć chociaż niektóre: „Pola płonęły jak oszalałe od lipcowego słońca. Klara, tak nierozłącznie związana z Franciszkiem, znów zaczęła przerzucać karty księgi życia, ciągnąc swoją pieśń” (s. 66). Trzeba podziwiać Autora, że prezentując wiele historycznych faktów i zatrzymując się nad licznymi szczegółami z codziennego, jednostajnego przecież, życia Klary przykutej do łoża cierpienia, wypełnionej modlitwą, pracą, zachowuje lekkość i ciągłość akcji, która rozwija się wartko wciągając czytelnika. Książka należy do nielicznych pozycji, które budząc wielkie zainteresowanie czytającego zarazem dostarczają mu prawdziwej uczy duchowej, koncentrując go na tym co ciekawe i porywające, a jednocześnie realne i piękne. Język przekładu dokonanego przez siostrę Ausilię Gołębiowską, klaryskę kapucynkę, oddaje wiernie nastrój i fabułę książki.

W zakończeniu książki sam Autor napisał, że „biografia ta posiada wartość uniwersalną, a co za tym idzie aktualną, ze względu na sens, znaczenie i kierunek, jaki Klara nadała swemu życiu” (s. 115). Pieśń Klary trwa nadal i należy być wdzięcznym S. Duranti, że podjął ją w tak piękny sposób. Pozycja jest cenną pomocą do zrozumienia św. Klary nie tylko dla jej naśladowczyń, ale dla wszystkich poszukujących szlachetnych wzorów z przeszłości. Wydana w starannej formie przez Siostry Loretanki w Warszawie, jest ciekawą i mądrą książką, wartą polecenia wszystkim.

Andrzej Derdziuk OFMCap

Ministero e autorità nella Chiesa Cattolica.

(Strumenti di scienze religiose. Termini 8), ss. 170.

Tłum. z j. ang. Valerio Sabbadin. Ed. Messaggero. Padova 1994.

Lata posoborowe zaowocowały bardzo sporą ilością pozycji, podejmujących temat Magisterium Kościoła, posługi papieża, dogmatu nieomyślności, roli i zadań teologa itd. Wprawdzie minęło już sporo czasu od zakończenia Soboru, jednak wspomniana tematyka nie wydaje się tracić na znaczeniu i zainteresowanie nią jest ciągle żywe. Nawiązał do niej sam Ojciec św. w swojej encyklice „*Ut unum sint*” (n. 88 – 96).

Oczywiście, nie wszystkie pozycje, ukazujące się na poruszany temat, mają jako cel, szczerą troskę o dobro Kościoła, o szukanie właściwych dróg rozumienia i wyjaśniania roli i miejsca Magisterium Kościoła, prymatu papieża czy też jego nieomyślności. Wśród pozycji dobrych, nie brak też i takich, które jako metodę przyjmują wyłącznie krytykę dotychczasowego stanu rzeczy, załamując ręce, że jest tak właśnie, a nie inaczej. Ponadto zdarza się, że proponowane rozwiązania są zbyt jednostronne, krótkowzroczne, zadowalające prawie lub wyłącznie jedną tylko grupę osób, środowisk, pomijając inne, w których nie dostrzega się godnych przeciwników, ale ludzi „zamkniętych”, negatywno-jednostronnie spoglądających na sprawę.

Omawiana tutaj pozycja, której nie brak czasami i ostrych sformułowań, stara się zachować jednak swoistą równowagę między dwoma ekstremami: przesadnym liberalizmem w „teologii”, z jednej strony, a zubożającym naśladownictwem z drugiej. Dajmy jednak wypowiedzieć się samemu autorowi.

Już we wstępie do swojej pozycji E. Hill odsłania przed czytelnikiem zasadniczy cel swojej pracy: „Już od samego początku pragnę przestrzec czytelnika, że niniejsza książka została napisana w obronie sprawy (*causa*), nie zaś dla wyrażenia jednostronnego sądu. Bronię w niej pewnego punktu widzenia, pewnej teologii rozumienia autorytetu i posługi w Kościele, atakując inną. Wypowiadam się na korzyść jednej sprawy, zajmuję pozycję przed trybunałem katolickiej opinii publicznej” (s. 5). Sprawa, w obronie której staje E. Hill, to „*collegialismo ministeriale*” (kolegializm ministerialny), zagrożone, jak uważa, przez „*papismo magisteriale*” (papizm magisterialny). Jego zamiarem nie jest więc atak na taką czy inną strukturę Kościoła, czy konkretny urząd, ale opowiedzenie się, w sposób jasny, poparty argumentami biblijnymi i historycznymi, za kolegialną posługą w Kościele, jako bliższą pragnieniom Chrystusa. Po przeciwnej stronie posługi kolegialnej umieszcza autor „*papizm magisterialny*”, znany również w historii jako „*ultramontanizm*”. Intencją autora nie jest podważenie roli papieża i jego kompetencji, określonych przez Sobór Watykański I w 1870 (patrz s. 9). Zależy mu natomiast na właściwym jego odczytaniu, co, jego zdaniem, może mieć miejsce wewnątrz „posługi kolegialnej”. Czy to ostatnie

jest jedynie właściwe? Autor broni się przed jednostronnością mówiąc, że: „Także i ono (posługa kolegialna) posiada za sobą długą historię, przyjęło wiele form, chociaż nie wszystkie mogę przyjąć” (s. 10). Warto chociażby wspomnieć, co czyni także E. Hill, gallikanizm – pewną koncepcję Kościoła bardzo mocno popieraną przez monarchię francuską w okresie poprzedzającym rewolucję, czy „koncylaryzm”, gdzie sobór uważany był za jedyne lekarstwo na wszystkie choroby Kościoła.

W dziewięciu rozdziałach E. Hill rozwija swój temat, przytaczając liczne argumenty, przemawiające jego zdaniem za koniecznością powrotu do praktyki pierwotnego Kościoła, gdzie autorytet nie był widziany jako forma supremacji, lecz wręcz przeciwnie, jako rodzaj pokornej służby braciom w wierze. W takim właśnie duchu odczytuje teksty biblijne Mk 10, 42–45 (paralelny do Mt 20, 25–28), Mt 23, 8–12, Łk 22, 24–32. W żadnym z nich nie znajduje jakichkolwiek odniesień do struktur hierarchicznych, zarezerwowanych tylko i wyłącznie dla ograniczonej liczby osób. Przeciwnie, myśl wyrażona w J 1, 12 pozwala przypuszczać, że nie tylko hierarchii, ale wszystkim wierzącym została dana możliwość aktywnego uczestniczenia w autorytecie Chrystusa (s. 29). A więc Apostoł Piotr – zdaniem autora – nie otrzymał żadnego autorytetu? Bynajmniej, ale zdecydowanie mniejszego stopnia, aniżeli chcą tego papiści.

Dość pobieżna analiza tekstów biblijnych usprawiedliwia, jego zdaniem, następującą konkluzję:

- pełnia boskiego autorytetu (*plenitudo potestatis*) należy do Jezusa Chrystusa, głowy Kościoła;

- w tym autorytecie, podobnie jak w innych przywilejach i tytułach Chrystusa, uczestniczy cały Kościół i wszyscy jego członkowie. W ten sposób więc wszyscy wierni uczestniczą w *plena potestas* Chrystusa do tego stopnia, że mają „możliwość stać się synami Bożymi” (Gal 5, 1; Rz 8, 21);

- w autorytecie tym uczestniczą w całej pełni także apostołowie, a także następcy apostołów, będący przełożonymi wspólnot; oni również uczestniczą w *plena potestas* Chrystusa, nie tylko jako członkowie Kościoła, ale jako apostołowie, biskupi;

- wreszcie uczestniczy w niej Piotr, ta jedyna osoba, będąca centrum jedności wszystkich wspólnot i kościołów. On oraz jego następcy uczestniczą w *plena potestas* Chrystusa nie tylko jako chrześcijanie, nie tylko jako apostołowie albo biskupi, lecz jako Piotr, jako biskupi Rzymu. Najważniejszy jednak jest, zdaniem autora, ten pierwszy i zasadniczy sposób uczestniczenia, który nie zależy i nie jest przekreślony przez pozostałe sposoby uczestniczenia. „Autorytet całego Kościoła i wszystkich jego członków, ich *plena potestas*, pochodzi bezpośrednio od Chrystusa przez wiarę; jej celem jest posługa światu. Plena potestas bpów, która również pochodzi bezpośrednio od Chrystusa, jest ich służbą temu powszechnemu autorytetowi kościelnemu. Odnosi się to także do *plena potestas* papieża, która także pochodzi bezpośrednio od Chrystusa” (s. 35). Dając *plena potestas* Chrystus nie przekazał jednak, w jaki sposób te trzy „dary” *plena potestas* muszą być koordynowane między sobą. Wieki następne dadzą różne sposoby ich rozwiązywania.

Trzy a nawet i cztery następne rozdziały omawiają właśnie różne sposoby odczytywania tekstu biblijnego i jego realizacji w życiu codziennym. Zaznajomienie się z nimi pozostawiam jednak już czytelnikowi. Pewien powrót do praktyki, istniejącej w Kościele pierwotnym, angielski teolog dostrzegł w dokumentach Vaticanum

II, a w szczególności w Konstytucji dogmatycznej o Kościele – „Lumen gentium”, w której ponownie autorytet został odczytany jako służba dla braci. Zaznaczyło się to także w otwarciu ekumenicznym Kościoła katolickiego, który z zasady wymaga postawy służebnej.

W zakończeniu swojej pracy E. Hill stawia trzy postulaty, które, jak sądzi, mogą zdynamizować proces dochodzenia do właściwego odczytywania „autorytetu” w Kościele, co w istocie znaczy odchodzenie od „papizmu magisterialnego” i zbliżanie się do „kolegializmu magisterskiego”. Wspomniane trzy postulaty brzmią następująco:

- zmiana charakteru synodów biskupów; z organu natury konsultatywnej w organizm legislacyjny, oczywiście wraz z papieżem;
- przekształcenie kurii rzymskiej i jej kongregacji z organu administracyjnego, wykonawczego i legislacyjnego w organizm czysto konsultatywny;
- zaprzestanie praktyki nominacji biskupów przez kurię rzymską.

Nie można oczywiście podważać szczerości pragnień naszego teologa, który apeluje o wierność nauce Chrystusa i to zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i w wymiarze eklesjalnym. Szczególnie bliski dla angielskiego autora jest właśnie ten ostatni: Kościół, obraz wspólnoty uczniów Chrystusa, w którym wszyscy są dla siebie braćmi i siostrami, a On – Boży Syn – Panem a jednocześnie pierwszym ze sług. Słuszną jest więc troska E. Hilla, aby być ciągle młodym do podejmowania starań, które jeszcze bardziej pozwolą nam żyć duchem ewangelicznym, które uczynią bardziej czytelnymi świadkami Chrystusa w oczach świata. Tej formy „powrotu” czy „nawrócenia” nigdy nie można zaniechać, nigdy nie wolno uznać za niepotrzebną. Istotnym jest jednak, aby znajdować ku temu właściwe środki i drogi, nie wyrzekając się jednocześnie wszystkich naturalnych cech ludzkich. Właśnie tych ostatnich, jak cierpliwość, miłość, wyrozumienie, szerokość spojrzenia itd., zdaje się brakować u niektórych współczesnych teologów. Nierzadko odnosi się wrażenie, że podważając czy wręcz odbierając prawo jednemu, chcą narzucić im własne. Podważając w wątpliwość sposób postępowania jednych, zakładają, że ich jest bardziej właściwy, bliższy Ewangelii, w większym stopniu odpowiadający pragnieniom Chrystusa. Coś podobnego daje się odczuć w pracy E. Hilla. Bezsprzecznie wiele z jego myśli jest cennych i apelując o nie, nie znaczy, że pozostaje w osamotnieniu, że on i tylko on je dostrzega. Jak wskazuje pośrednio on sam, odwołując się do tekstów, chociażby Soboru Watykańskiego II, jest to droga, którą wytyczył sobie cały Kościół. Jednak realizacja wymaga czasu, a przede wszystkim cierpliwości, trudno bowiem to, co ukształtowało się przez kilkanaście setek lat, obalić, podważyć jednym machnięciem pióra. Trudno także nie zauważyć, że taki proces nawracania, bo o niego tutaj chodzi, nie może obejść się bez wsparcia Bożego, bez Jego łaski. Czytając pozycję E. Hilla, nie podważając słuszności wielu jego stwierdzeń, pamiętać trzeba, że same słowa nie są zdolne zmienić zastanej sytuacji, potrzeba działania Bożego Ducha.

Zdzisław Kijas OFMConv

Infallibile anche nelle cause di canonizzazione?

ENMI Ed. Nazionale M.I. Roma 1994. ss. 64.

Znany w środowisku włoskim teolog, franciszkanin (konwentualny), podejmuje bardzo ważny i aktualny temat, szczególnie w chwili obecnej, kiedy jesteśmy świadkami wielu beatyfikacji i kanonizacji. Pytanie, które stawia sobie franciszkański teolog, brzmi: czy beatyfikacje i kanonizacje angażują przywilej nieomyślności papieża? Czy są one równe, pod względem teologicznej pewności, definicjom *ex cathedra*? Czy są nieomyślne? Temat nieomyślności papieża powraca bardzo często w obecnych publikacjach, zajmują się nim zarówno teologowie katoliccy (chyba najczęściej), jak i teologowie z innych Kościołów. Jest on bowiem zarówno tematem teologicznym, jak i ekumenicznym.

W niewielkiej, bo liczącej zaledwie 64 strony pozycji, E. Piacentini stara się rozwiązać trudną kwestię, której poświęcono w przeszłości już wiele miejsca. Po dwóch rozdziałach wstępnych, w których autor wprowadza czytelnika w zakres kwestii, w rozdz. III zastanawia się nad naturą beatyfikacji i kanonizacji. Podczas gdy pierwsza z nich nie jest orzeczeniem ostatecznym, co oznacza, że może ulec zmianie, kanonizacja przeciwnie, jest bezwzględnie niezmienna i nieodwołalna. Tak więc beatyfikacja, wg przeważającej liczby prawników, jest orzeczeniem, które nie posiada konnotacji nieomyślności, czyli może zawierać ewentualne błędy, gdy tymczasem kanonizacja przeciwnie, jest decyzją ostateczną, nieomyślną i niezmienną.

Nie wszyscy jednak teologowie byli tego samego zdania. W historii refleksji nad statusem teologicznym bulli kanonizacyjnych da się wyróżnić, zdaniem włoskiego teologa, przynajmniej trzy odmienne od siebie postawy: pierwsza z nich uważała, że papież „*non potest errare*”, druga, że „*pie creditur quod non potest errare*” i trzecia, zdecydowanie przeciwna dwóm pierwszym, opowiadała się za „*potest errare*”.

Po której z nich opowiada się autor? E. Piacentini nie ukrywa, że opowiada się po stronie teologów, którzy przyznali dar nieomyślności wypowiedziom papieża, przy pomocy których dokonuje kanonizacji. Nieomyślność ta nie odnosi się natomiast do beatyfikacji; w ich przypadku raz sformułowana decyzja może ulec zmianie.

Krótką, bo liczącą zaledwie 64 strony, pracę o. Piacentiniego czyta się lekko i szybko. W paru rozdziałach wprowadza czytelnika w sedno problemu. Autor nie pozostawia go jednak w osamotnieniu, ale szkicuje drogę, która, raz przyjęta, pozwala mu wyjść z ewentualnych rozterek. Brakiem wspominatej tutaj pozycji jest oczywiście jej objętość, brak bibliografii na poruszany temat i dość fragmentaryczne potraktowanie przeciwników nieomyślności papieskich kanonizacji. Wspomniana trudność może ewentualnie okazać się pozytywnym bodźcem dla ewentualnego pogłębienia i poszerzenia tego tematu.

Zdzisław Kijas OFMConv

Antoni Jackowski
Aleksandra Witkowska OSU
Zachariasz Jabłoński OSPPE
Izabela Sołjan
Elżbieta Biłska

**PRZESTRZEŃ SACRUM. GEOGRAFIA KULTURY RELIGIJNEJ W POLSCE
I JEJ PRZEMIANY W OKRESIE OD XVII DO XX W. NA PRZYKŁADZIE
OŚRODKÓW KULTU I MIGRACJI PIELGRZYMKOWYCH.**
Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995, ss. 328.

Książka zawiera siedem rozdziałów poprzedzonych wstępem, napisanym przez prof. Antoniego Jackowskiego. We wstępie autor zaznacza, że migracje z motywów religijnych do miejsc uważanych za święte istniały od początków dziejów ludzkich. Dopiero jednak w XIX w. zaczęła się rozwijać geografia religii, zaś nasilenie tego rozwoju przypada na okres po II wojnie światowej. Gwałtowny rozkwit migracji pielgrzymkowych Polaków nastąpił po wyborze Jana Pawła II na Stolicę Piotrową i z jego pierwszą pielgrzymką do Polski w 1979 r. Zaczęły się wtedy ukazywać pierwsze specjalistyczne prace geograficzne poświęcone pielgrzymkom. Wielkie zasługi na tym polu położył profesor Antoni Jackowski. To dzięki niemu Instytut Geografii UJ stał się centrum badawczym w tej dziedzinie; on właśnie był inicjatorem i współzałożycielem w 1994 r. Zakładu Geografii Religii UJ i Konwersatorium Pielgrzymkowego.

Prof. A. Jackowski jest autorem pierwszych dwóch rozdziałów, które stanowią jakby bazę dla następnych, bardziej szczegółowych tematów, poruszonych w dalszych rozdziałach. Obszerny pierwszy rozdział pt. „Rozwój pielgrzymek w Polsce” (s. 13–44) stanowi syntezę pielgrzymowania Polaków od najdawniejszych czasów aż do naszych dni. Autor wspomina o tradycjach pielgrzymkowych jeszcze z czasów pogańskich, do świątyń, czy też miejsc uznawanych za święte, np. Góra Ślęza (do której wędrowano od VII w. p.n.e.), Łysiec, Radogoszcz, Szczecin, Lednogóra k. Gniezna i in. Przybycie cesarza Ottona III do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie w 1000 r. stanowi początek chrześcijańskich pielgrzymek w Polsce. Początkowo w poszczególnych ośrodkach szerzył się kult pustelników, męczenników i świętych (św. Jadwiga Śląska, bł. Kinga i in.). Od XIV w. coraz większą rolę zaczął odgrywać kult maryjny, zwłaszcza od 1382 r., kiedy to Władysław Opolczyk ufundował klasztor na Jasnej Górze i przekazał go wraz z obrazem Czarnej Madonny paulinom.

W XV–XVI w. sanktuaria maryjne, zakładane w strefach granicznych Polski, poprzez katolizację i polonizację, stanowiły czynnik integrujący ludność polską, nawet niezależnie od wyznania, zwłaszcza na terenach wschodnich. W XVII w. ukształtowało się ok. 30 ośrodków pątniczych, których obrazy lub figury Matki B. znane były w całym kraju. Dominującym makroregionem pielgrzymkowym stały się wów-

czas Karpaty ze 113 sanktuariami katolickimi, wśród których rychło na czoło wysuwała się Kalwaria Zebrzydowska. Ruch pielgrzymkowy do sanktuariów powodował rozwój w tychże ośrodkach lub obok nich rzemiosła, które wychodziło naprzeciw pątników. Nic dziwnego, że uroczystościom religijnym towarzyszyły różne imprezy targowe.

Od początku XVII w. celem pielgrzymek stawały się kalwarie. W kalwariach starano się powiązać kult pasyjny z maryjnym, ten bowiem ostatni zdecydowanie przyciągał więcej pielgrzymów. Przykładem jest tutaj Kalwaria Zebrzydowska (założona w 1602 r.), gdzie w 1641 r. postarano się o łaskami słynący wizerunek Matki B., a także Kalwaria Pałacowska, fundowana w 1668 r., do której sprowadzono cudowny wizerunek już w 1679 r.

Ruch pielgrzymkowy zdecydowanie zmalał w okresie zaborów. Wtedy jednak nastąpiło nieznanne gdzie indziej zjawisko sprzężenia świadomości religijnej ze świadomością narodową. Jak w okresie rozbicia dzielnicowego, tak teraz jeszcze bardziej Kościół stał się najważniejszym czynnikiem jednoczącym naród. Powstaje wtedy „pątnictwo narodowe” do ośrodków związanych z historią Polski – do Gniezna, Krakowa, Warszawy, Wilna (s. 25). Sanktuaria przyczyniały się do umacniania więzi religijnych, lokalnych, regionalnych i narodowych, krzewiły język i kulturę polską.

W okresie międzywojennym – jak zresztą i poprzednio – najwięcej pielgrzymów przyjmowała Jasna Góra; w 1938 r. zarejestrowano tu blisko 1 milion pątników, zatem prawie tyle, ile w tym czasie przybywało do Lourdes (1,2 mln osób). Jasna Góra miała w tym czasie zasięg ogólnopolski. Natomiast Kalwaria Zebrzydowska i Wilno miały zasięg europejski.

Ruch pątniczy został zahamowany w czasie drugiej wojny światowej, jednakże w niewielkich grupach lub indywidualnie pątnicy udawali się do sanktuariów, przede wszystkim do Częstochowy. Ewenementem było, że przez cały okres okupacji urządzana była pielgrzymka z Warszawy do Częstochowy, choć tylko w niewielkiej grupie.

W 1946 r. przybyło na Jasną Górę prawie 2 miliony pątników w związku z poświęceniem narodu Niepokalanemu Sercu Maryi. Licznie pielgrzymowano też do innych ośrodków maryjnych.

Autor podkreśla, że po drugiej wojnie światowej znalazło się w Polsce wiele nowych ośrodków kultu na skutek zmian granic, a także związanych z przeniesionymi wizerunkami Matki B. z dawnych ziem wschodnich. Fenomenem w skali światowej były liczne koronacje, których w latach 1962–1992 dokonano aż w 100 miejscowościach; wpływ na to miały obchody milenium chrztu Polski.

Profesor A. Jackowski słusznie podkreślił, że pielgrzymki stanowiły ważny element integracji narodowej Polaków. Obecnie można już mówić nawet o integracyjnej funkcji pielgrzymek w skali kontynentu europejskiego, a nawet świata. Przykładem jest spotkanie 1,7 miliona młodych pątników z Janem Pawłem II w 1991 r. na Jasnej Górze.

Autor pisze również o pielgrzymowaniu Polaków do sanktuariów zagranicznych i to od samego początku naszych dziejów. Do końca XII w. te wyjazdy przewyższały nawet pątnictwo krajowe, chociaż uczestnikami byli prawie wyłącznie przedstawiciele zamożnych sfer społeczeństwa. Bardzo cenne są również informacje na temat pielgrzymowania prawosławnych mieszkańców dawnej czy też obecnej Rze-

czypospolitej do Poczajowa (s. 15, 19, 29, 34, 35), Grabarki i Jabłecznej (s. 44). Autor informuje nawet o pielgrzymowaniu cyganów polskich do Rywałdu Królewskiego (s. 34) i Tatarów polskich do świętych miejsc muzułmańskich w Łowczycach i Sieniawcach (s. 36).

Bogate i bardzo cenne informacje zawiera drugi obszerny rozdział pt. „Współczesne migracje pielgrzymkowe w Polsce” (s. 45–86), napisany również przez prof. A. Jackowskiego. Autor informuje, że ok. 220–240 mln osób pielgrzymuje rocznie do ośrodków kultu religijnego o zasięgu ponadregionalnym; z tej liczby ok. 150 mln, czyli 60–70 % stanowią chrześcijanie, 20–30 mln hinduiści, a ok. 40 mln wyznawcy islamu. W chrześcijaństwie główne miejsca pielgrzymkowe to: Rzym (ok. 8 mln), Lourdes (5–6 mln), Częstochowa (4–5 mln). W Polsce rejestruje się ponad 500 sanktuariów pielgrzymkowych, z których ok. 430 stanowią sanktuaria maryjne. Autor wylicza pięć ośrodków, które mają zasięg międzynarodowy: Częstochowa, Niepokalanów, Warszawa (groby ks. Jerzego Popiełuszki i kardynała Stefana Wyszyńskiego), Kalwaria Zebrzydowska oraz Oświęcim. Zasięg krajowy ma również pięć sanktuariów, ponadregionalny – 25, regionalny – 134, a lokalny – 330. Szczególnie gęsta jest sieć ośrodków pielgrzymkowych na terenie Karpat. Z obliczeń autora wynika, że w migracjach pielgrzymkowych uczestniczy obecnie 5–7 milionów osób rocznie, czyli ponad 15 % ludności Polski. Główne centrum pielgrzymkowe stanowi oczywiście Jasna Góra, którą rocznie odwiedza od 1979 r. (pierwsza wizyta Jana Pawła II w Polsce) średnio 4–5 mln osób. z tego ok. 400 tysięcy to obcokrajowcy z blisko 100 krajów.

Prócz Jasnej Góry prof. A. Jackowski analizuje również ruch pątniczy do niektórych innych ośrodków kultu o zasięgu międzynarodowym, krajowym, czy nawet regionalnym. We wszystkich tych ośrodkach natężenie ruchu pątniczego przypada na dni związane z odpustami w tych sanktuariach; autor zarejestrował 470 takich dni odpustowych. Szczyt przybywania pielgrzymów do sanktuariów przypada na miesiące maj–wrzesień, w tym bowiem czasie obchodzona jest większość wspomnianych odpustów.

Bardzo cenne są uwagi autora na temat przekształcania się struktury wiekowej i społecznej uczestników pielgrzymek w Polsce. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nastąpiło radykalne „odmłodzenie” i obecnie ponad 50 %, a niekiedy nawet 90 % pielgrzymów to młodzież szkół średnich i studenci. Ciekawym jest także spostrzeżenie, że coraz większy odsetek stanowią pielgrzymi pochodzący z miast i aglomeracji miejsko-przemysłowych. Podkreślić też należy coraz liczniejsze przyjazdy do Polski pielgrzymek zagranicznych. Szacuje się, że rocznie odwiedza Polskę ok. 600 tysięcy obcokrajowców z ponad 100 krajów. Autor omawia także szlaki pieszych, autokarowych, kolejowych, a nawet rowerowych wędrówek religijnych do sanktuariów, zwłaszcza na Jasną Górę. Słusznie przy tym podkreśla, że rozwój pielgrzymowania jest ograniczony ze względu na brak wykształconej infrastruktury, a przede wszystkim wystarczającej bazy noclegowej. Analizuje także wyjazdy pielgrzymkowe Polaków za granicę, zwłaszcza do Rzymu, Lourdes i Fatimy. Kościół prawosławny w Polsce ma jeden ośrodek pątniczy o zasięgu międzynarodowym (Grabarka), jeden o zasięgu krajowym (Jabłeczna) i ok. 15 o zasięgu regionalnym. Z obliczeń prof. Jackowskiego wynika, że każdego roku ponad 100 tysięcy wyznawców prawosławia polskiego pielgrzymuje do wspomnianych ośrodków swego kultu; stanowi to ponad

20 % ogółu polskich wyznawców prawosławia (s. 79). Autor wysuwa również na przyszłość szereg postulatów dla usprawnienia pielgrzymowania w Polsce. Postuluje przystosowanie miejscowości do przyjmowania pątników, zagospodarowanie szlaków pielgrzymkowych, usprawnienie komunikacji do sanktuariów, mając na uwadze również tzw. „pielgrzymki specjalistyczne”, głównie chorych, tego bowiem rodzaju pątnictwo z pewnością będzie się rozwijać.

Autorowi należy wyrazić uznanie za liczne mapy, zestawienia, wykresy, które w sposób poglądowy ukazują omawiane migracje pielgrzymkowe i wagę tego zagadnienia.

Autorką dwu następnych rozdziałów jest profesor na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Aleksandra Witkowska OSU. Rozdział pierwszy nosi tytuł: „Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717–1792” (s. 87–103). Autorka podaje, że przyozdabianie obrazów koroną lub wieńcem, jako symbolem władzy, współgrało z przedstawianiem Matki Bożej jako Królowej. Właściwe koronacje rozpoczęły się dopiero w XVII w., od czasu, gdy w 1636 r. książę Aleksander Sforza Pallavicino zdeponował na rzecz Kapituły św. Piotra w Watykanie fundusz przeznaczony na uroczyste koronacje najślawniejszych obrazów maryjnych i zalecił tej Kapitulie troskę o zachowanie tego zwyczaju. Jeszcze w XVII w. ustalono postulaty, które należało wypełnić przy podejmowaniu starań o koronację obrazu. Do połowy XX w. zostało uroczystie ukoronowanych ponad 1500 wizerunków maryjnych.

Na ziemiach polskich w czasokresie zakreślonym w tytule artykułu (1717–1992), czyli w ciągu 275 lat dokonano 159 aktów koronacyjnych. W czasokresie tym autorka wyszczególnia cztery okresy: 1/ od 1717 r. czyli od pierwszej koronacji wizerunku częstochowskiego do końca XVIII w.; 2/ okres zaborów, czyli cały XIX w. aż do końca pierwszej wojny światowej, kiedy to liczba koronacji wyraźnie maleje; 3/ trzeci okres to czasy międzywojenne i drugiej wojny światowej i wreszcie 4/ okres czwarty po drugiej wojnie światowej do naszych czasów, charakteryzujący się wzmożoną ilością koronowanych obrazów, zwłaszcza po 1966 r., co wiązało się z maryjnym programem obchodów Milenium Chrztu Polski. Artykuł jest bogato ilustrowany wykresami, zestawieniami i wreszcie wykazem miejscowości, w których dokonała się koronacja wizerunku Matki B. W załączniku do tego rozdziału autorka wyszczególniła chronologicznie miejscowości, w których dokonano koronacji, zgodnie z przyjętym przez siebie czwórpodziałem; całość została uplastyczniona mapami Polski przedrozbiorowej, ziem polskich w czasie rozbiorów, w latach międzywojennych i po drugiej wojnie światowej, z naniesionymi wszędzie miejscowości z koronowanymi wizerunkami.

Rozdział drugi (czwarty z kolei w prezentowanej książce) prof. A. Witkowska zatytułowała: „Maryjne loca sacra na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w początkach XIX wieku” (s. 105–121). W Polsce trwają prace nad przygotowaniem historycznego atlasu ośrodków kultu maryjnego. Autorka analizuje tylko jeden przekrój chronologiczny tego zagadnienia, a mianowicie lata dwudzieste XIX w. Próbuje ukazać pełny rejestr loca sacra we wspomnianym okresie, zastrzega jednak możliwość pewnych zmian w przypadku dotarcia do nie wykorzystanych w pełni archiwaliów, zwłaszcza z terenów wschodnich, włączonych po 1772 r. do Cesarstwa Rosyjskiego. Ok. 1825 r. na terenie dawnej Rzeczypospolitej znajdowało się 1052 maryjnych loca

sacra. Ośrodki kultu maryjnego w zdecydowanej przewadze występowały na terytorium dawnej Korony, zwłaszcza w południowych regionach Małopolski i południowo-zachodniej części Wielkopolski. Jest to zrozumiałe, bo na tym terenie była najstarsza i dobrze rozwinięta sieć kościołów parafialnych i fundacji klasztor-nych. Natomiast na ziemiach litewsko-ruskich ekspansja zakonów żebraczych w XVII i XVIII w. w kierunku wschodnim i południowym wyznacza rozmieszczenie maryj-nych ośrodków kultowych. Po rozbiorach ponad połowa (53, 6 %) miejsc kultowych znalazła się w granicach zaboru rosyjskiego, czyli na terenie Królestwa Polskiego i ziem włączonych do Rosji. Do XVII w. – stwierdza autorka – zdecydowanie prze-ważały maryjne loca sacra powiązane z miejskimi kościołami klasztornymi. W oma-wianym okresie XIX w. sytuacja zmieniła się radykalnie. Duży wpływ na to miały kasaty klasztorów na ziemiach polskich po powstaniu listopadowym i styczniowym; ośrodki maryjne zostały w większości przejęte wtedy przez duchowieństwo diece-zjalne, niektóre zaś przestały istnieć. Wspaniałą ilustracją omawianego przez autor-kę tematu są sporządzone przez nią mapy obrazujące ilość ośrodków maryjnych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej ok. 1825 r. (s. 112), w metropoliach (s. 115) oraz diecezjach (s. 116), znajdujących się na tymże terenie. Ukazuje również wykresy ośrodków kultu maryjnego w stosunku do liczby kościołów (s. 113), znajdujących się w miastach i wsiach pod patronatem diecezjalnym i zakonnym (s. 117, 118). Do opracowania autorka dołączyła dwa cenne załączniki. Pierwszy, pt. „Ośrodki kultu maryjnego na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w początkach XIX w.” (s. 235–276), wylicza ośrodki (1052) w poszczególnych diecezjach w ujęciu alfabetycznym zarówno samych diecezji, jak i ośrodków w nich się znajdujących. Osobne mapy ukazują ośrodki kultu maryjnego na ziemiach Królestwa Polskiego (s. 277), ziemiach włączonych do Rosji (s. 281), ziemiach zaboru austriackiego (s. 284), a także pruskiego (s. 287) z indeksami nazw w ujęciu alfabetycznym. Drugi cenny załącznik (s. 291–294) to osiem map ziem dawnej Rzeczypospolitej, ukazujących ośrodki ma-ryjne będące pod patronatem ważniejszych zakonów.

Jasna Góra była i jest najważniejszym centrum pielgrzymkowym w Polsce; po Rzy-mie i Lourdes stanowi również najliczniej odwiedzane sanktuarium w chrześcijań-stwie. Dogłębną analizę ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę w latach międzywo-jennych przeprowadził dr Zachariasz S. Jabłoński OSPPE w opracowaniu stanowią-cym piąty rozdział omawianej książki, pt. „Dynamika ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę w okresie II Rzeczypospolitej” (s. 123–176). O. Jabłoński od szeregu lat zajmuje się fenomenem pątniczym, jakim jest Jasna Góra i opublikował na ten temat kilkadziesiąt prac. W opracowaniu niniejszym o. Jabłoński skoncentrował się na ilości pielgrzymek, liczbie osób w nich uczestniczących, a także określeniu zasięgu geogra-ficznego. Podstawowe dane czerpał z Archiwum Paulinów na Jasnej Górze; wykorzy-stał również dane z archiwów państwowych w Częstochowie i Krakowie oraz informa-cje zamieszczane w 86 periodykach i to nie tylko kościelnych. Zestawienia i wnioski przez niego wyciągane mają zatem duży stopień wiarygodności. Z jego wyliczeń wyni-ka, że w latach 1918–1939 przybyło na Jasną Górę 19 340 pielgrzymek, w których bra-ło udział 4 803 062 pątników (s. 128 tab. 1). W omawianym okresie ruch pielgrzymko-wy stale się wzmacniał i w 1938 r. osiągnął liczbę ok. miliona pątników. W dwudziestoleciu tym zmniejszała się liczba pielgrzymów pieszych na korzyść pątni-

ków przybywających pociągami. Najwięcej pielgrzymek i pielgrzymów przybywało z diecezji położonych najbliżej Częstochowy, a więc z samej częstochowskiej, warszawskiej, łódzkiej, kieleckiej, sandomierskiej, krakowskiej i wrocławskiej (s. 137 ryc. 2, s. 138 ryc. 3, s. 139 tab. 2). Autor przeanalizował także strukturę demograficzno-społeczną uczestników pielgrzymek, choć napotkał tutaj duże trudności (s. 145–159). Wziął pod uwagę wiek pielgrzymów (dzieci, młodzież), płeć (kobiety, mężczyźni), a także warstwy społeczne (robotnicy, chłopci, rzemieślnicy, mieszczaństwo, inteligencja, bractwa i stowarzyszenia kościelne, zaangażowanie zakonów i duchowieństwa), ale i w tej dziedzinie brak pełnych danych dla dokonania dokładnych zestawień. Prestiż Jasnej Góry podnosiły Konferencje Episkopatu Polski, których 13 odbyło się tutaj w latach 1920–1938. Bardzo szczegółowo autor przeanalizował „Udział archidiecezji krakowskiej w jasnogórskim ruchu pielgrzymkowym” (s. 159–176). W latach 1926–1939 z 21 dekanatów archidiecezji krakowskiej przybyło na Jasną Górę 1 486 pielgrzymek i 273 548 pątników (s. 167 tab. 5). W dołączonym aneksie (s. 295–304) autor wyliczył 205 miejscowości i parafii archidiecezji krakowskiej (w tym 28 miast i 177 wsi), z których przybywali pielgrzymi do Częstochowy.

Karpaty już w XVI–XVII w. stanowiły – jak zaznaczył prof. A. Jackowski (s. 19) – wykształcony makroregion pielgrzymkowy. Dobrze się stało, że szczegółowego opracowania tego tematu podjęła się mgr Izabela Soljan, asystent w Zakładzie Geografii Religii Instytutu Geografii UJ. Jej praca pt. „Karpaty jako makroregion pielgrzymkowy” stanowi szósty rozdział prezentowanej książki (s. 177–200). Autorka podkreśliła, że tradycje pątnicze w Karpatach sięgają XI w. i związane były z kultem św. Andrzeja Świerada (Tropie), w XIII w. z kultem bł. Kingi (Stary Sącz) i in. Początki kultu maryjnego przypadają na XV w. W XVII w., pod wpływem zainteresowania pielgrzymkami do Ziemi Świętej, powstają kalwarie (Zebrzydowska i Pałacowska), które poprzez tzw. osiedla kalwaryjne powodowały przekształcenia lokalnego krajobrazu. Po pierwszym rozbiórze Polski karpacki region znalazł się pod panowaniem austriackim, w którym system józefiński utrudniał funkcjonowanie sanktuariów i organizację pielgrzymek. W drugiej połowie XIX w. nastąpiło ożywienie życia religijnego, czego wyrazem były koronacje cudownych wizerunków maryjnych. Na przełomie XIX i XX w. tworzą się w tym regionie nowe ośrodki kultowe, które po drugiej wojnie staną się centrami pielgrzymkowymi (np. Wiktorówki, Szczyrk, Dębowiec); rozwijają się wtedy również sanktuaria, które od wieków były celem pielgrzymek (Ludźmierz, Limanowa, Myślenice, Tuchów, Rychwałd i in.). Na terenie Karpat istnieje obecnie ok. 130 ośrodków pielgrzymkowych w granicach 5 diecezji: krakowskiej, bielsko-żywieckiej, tarnowskiej, rzeszowskiej i przemyskiej. 80 % ośrodków związanych jest z kultem maryjnym, inne to sanktuaria „pańskie” lub poświęcone kultowi świętych. Autorka słusznie podkreśliła widoczny tutaj regionalizm kultowy, przejawiający się choćby w tytułach nadawanych poszczególnym wizerunkom maryjnym. Głębszej analizie poddała autorka większe ośrodki pielgrzymkowe, jak Kalwaria Zebrzydowska, Kalwaria Pałacowska, Tuchów, Ludźmierz, Krzeptówki, Dębowiec i in. Trzy mapy, zamieszczone w tekście, ukazujące ośrodki kultowe w regionie karpackim w połowie XVIII w. (s. 183), na początku XX w. (s. 188) oraz w 1994 r. (s. 191), stanowią plastyczne zobrazowanie podjętego tematu. Do opracowania autorka dołączyła trzy aneksy, które wyliczają miejscowości nanie-

sione na wzmiankowane mapy, podając przy tym wezwanie kościoła i obiekt kultu. W pierwszym wypadku autorka wyliczyła 60 miejscowości (s. 305–309), w drugim – 53 (s. 311–314) i w trzecim – 76 (s. 315–319).

Ostatni (siódmy) rozdział prezentowanej książki stanowi opracowanie mgr Elżbiety Bilskiej pt. „Przemiany kulturowych i religijnych funkcji kalwarii w Polsce” (s. 201–220). Autorka jest dobrze zorientowana w tym temacie, jej bowiem zainteresowania badawcze, jako doktoranta w Międzywydziałowym Zakładzie Studiów Europejskich UJ i Zakładzie Geografii Religii Instytutu Geografii UJ, koncentrują się wokół polskich kalwarii. Przedmiotem tego opracowania jest analiza funkcji i oddziaływanie kalwarii na sferę kulturową i religijną. Na obecnym obszarze Polski znajdują się 52 kalwarie (s. 203 ryc. 1). Autorka podkreśla, że kalwaria jest przede wszystkim symbolem i dlatego symbolikę kalwarii trzeba oprzeć na informacjach o krajobrazie jerozolimskim i pojęciu „wzór Jerozolimy”. Należy zwrócić uwagę nie tylko na budowę sakralne Jerozolimy, ale także na ukształtowanie powierzchni, a więc dolinę rzeki (Cedron), wzgórze (Kalwaria, Góra Oliwna). Symbolikę tworzyły także kaplice–stacje Męki Pańskiej, w różnej ilości w polskich kalwariach. Krajobraz i zespół kaplic stanowiły doskonałą scenę dla teatru religijnego. Kalwarie w XVII w. miały również wpływ na rozwój osadnictwa; powstawały tzw. miasteczka kalwaryjne, czyli osiedla zagospodarowywane planowo (np. Wejherowo, Kalwaria Pałacowska, Wambierzyce) lub powstające spontanicznie, bezplanowo (Kalwaria Zebrzydowska). Kalwarie zaznaczyły swoją obecność w literaturze i w folklorze regionu, z ich powstaniem związanych jest bowiem wiele legend i podań ludowych. Wszystkie te elementy wyznaczają funkcje kulturotwórcze kalwarii. Funkcje religijne kalwarii przejawiały się przede wszystkim w tym, że były one ośrodkami, przynajmniej pierwotnie, kultu pasyjnego. Z chwilą pojawienia się w nich cudownego wizerunku Matki Bożej kult maryjny stawał się w nich dominującym, co wyrażało się w odpustach, związanych ze świętami maryjnymi, nabożeństwach, zwanych Dróżkami Matki Bożej, ceremoniach Pogrzebu i Triumfu Matki Bożej. Nabożeństwa dróżkowe, pasyjne i ku Jej czci kształtowały nowy typ religijności. Można mówić o fenomenie kalwarii, gdyż wrosły w polską tradycję kulturową i religijną, zwłaszcza ludową.

Uznanie należy wyrazić redaktorowi technicznemu Marianowi Drązkowi za doskonałe, bardzo czytelne przedstawienie licznych map, zestawień, wykresów, a także za piękne graficzne opracowanie okładki.

Książka ta stanowi cenne źródło informacji dla geografów religii, historyków, socjologów, etnologów, badaczy religii, folkloru itp., a także dla duszpasterzy poszczególnych sanktuariów, jako źródło danych często o własnym sanktuarium i porównawczo innych sanktuariów. Stanowi jednak dopiero etap wstępny. Narzuca się potrzeba opracowania dziejów wszystkich ważniejszych ośrodków pielgrzymkowych, wraz z ich specyfiką co do gromadzących się pielgrzymów, odprawianych tam nabożeństw, odpustów (ten temat ma być podjęty w trzecim numerze „Peregrinus Cracoviensis” – s. 62 przyp. 18), zwyczajów, pieśni, misterii, podań ludowych, legend itp. Takie szczegółowe opracowania pozwolą na dokonanie syntezy w skali całego kraju. Istnieje uzasadniona nadzieja, że centrum badawcze w Instytucie Geografii UJ, pod kierunkiem prof. A. Jackowskiego, poprowadzi nadal dogłębne badania w tej dziedzinie.

DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU

• OD PROJEKTU DO DRUKU • OD

PROJEKTU DO DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU • OD PROJEK

USŁUGI WYDAWNICZE I POLIGRAFICZNE

projektowanie
i grafika komputerowa
skład czasopism, książek,
broszur, folderów, reklam itp.
komputerowa obróbka
i montaż fotografii
wyciągi barwne
przygotowalnia offsetowa
druk



Ewangelizacja Wizualna

Fundacja im. św. Franciszka z Asyżu,
ul. Franciszkańska 4, 31-004 Kraków
tel. (012) 21 82 88, fax (012) 21 70 84
Konto: BPH VI OM Kraków, nr 323431-19161-132-3

Wydawnictwo OO. Franciszkanów
„Bratni Zew” sp. z o.o.
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków
tel. (012) 23 01 09, fax (012) 21 70 84

• OD PROJEKTU DO DRUKU • OD PROJEKTU DO DRUKU

Szanowni Państwo.

Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew” prowadzi wysyłkową sprzedaż książek o tematyce religijnej – w cenie hurtowej za zaliczeniem pocztowym. Przy zamówieniach większej ilości egzemplarzy udzielamy rabatu. Bardziej szczegółowe informacje można uzyskać pod numerem tel. (012) 23 01 09, fax (012) 21 70 84.

Nasza oferta obejmuje następujące pozycje:

- 1) „Cudotwórca z Padwy” – tłum. CECYLIAN NIEZGODA OFMConv;
- 2) „Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv;
- 3) „Patriarchowie Izraela i ich religia” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv;
- 4) „Prorocy Izraela, ich pisma i nauka” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv – wyd. II poprawione;
- 5) „Według św. Marka. Mały przewodnik egzegetyczno-teologiczny” – PIOTR R. GRYZIEC OFMConv – wyd. II poprawione;
- 6) „Naśladowcy św. Franciszka” – CECYLIAN NIEZGODA OFMConv;
- 7) „Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1 – 11,9” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv – wyd. II poprawione i rozszerzone;
- 8) „Mojżesz i jego religia” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv;
- 9) „Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego” – red.: PROF. DR HAB. ST. NAPIÓRKOWSKI OFMConv, LIC. B. KOCHANIEWICZ OP;
- 10) „Magisterium – teolog. Historia dialogu” – red. ZDZISŁAW KIJAS OFMConv;
- 11) „Dlaczego Kościół broni życia?” – WITOLD KAWECKI CSsR;
- 12) „Wprowadzenie do Księgi Psalmów” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv;
- 13) „Mówić o Bogu ...” – red. ZDZISŁAW KIJAS OFMConv;
- 14) „Ewangelia czyli jak odzyskać entuzjazm życia. Rozważania nad Słowem Bożym” – pomoce homiletyczne – A. ZAJĄC OFMConv;
- 15) „W nurcie franciszkańskim” t. V – red. ZDZISŁAW KIJAS OFMConv;
- 16) „Błogosławiona Salomea Piastówna. W 750-lecie jej wstąpienia do zakonu św. Klary z Asyżu” – CECYLIAN NIEZGODA OFMConv;
- 17) „Bernard, Maciek i inni” – pomoce homiletyczne – PIOTR R. GRYZIEC OFMConv.

W najbliższym czasie ukazą się:

- 1) „Święty Antoni z Padwy. Życie, myśl i dzieło” – red.: PROF. DR HAB. ST. NAPIÓRKOWSKI OFMConv, ZDZISŁAW KIJAS OFMConv;
- 2) „Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym” – PIOTR ROMAN GRYZIEC OFMConv;
- 3) „Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka” – JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv – wyd. II poprawione;
- 4) „Akatyst do świętych równym apostołom Cyryla i Metodego” – tłum. H. LACHOCKA;
- 5) „Arcybactwo Męki Pańskiej. Czteryście lat wiernej służby Bogu i Kościołowi” – red. PAWEŁ SOLECKI OFMConv;
- 6) „Duchowość franciszkańska. Istota i podstawowe treści” – GIOVANNI IAMMARRONE OFMConv;
- 7) „Triduum ku czci świętego Ojca Franciszka” – red. MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv.

Z serca zapraszamy do współpracy!

bratni zew

NOWOŚĆ

MARYJA

W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Niniejszy tomik przynosi materiały z sympozjum na temat „Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego”. Zorganizowało je Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Dominikanów w Krakowie w dniach 6-7 października 1995 roku. Do refleksji nad wielkim tekstem Kościoła zostali zaproszeni prelegenci z różnych środowisk całego kraju. Ich słowo odsłania katechizmowy obraz Matki Pana. Ułatwia pogłębioną lekturę. Prowadząc najpierw Słuchacza, następnie Czytelnika, po mariologicznych stronach „Katechizmu”, przypomina analogiczną naukę Soboru Watykańskiego II, adhortację papieża Pawła VI „*Marialis cultus*” i encyklikę Jana Pawła II „*Redemptoris Mater*”, w przekonaniu, że nauczanie Ko-



ścioła jest jak potężne drzewo, w którym nowe gałęzie, kwiaty i owoce wyrastają na starych konarach w organicznej jedności tego, co się pojawia, z tym, co rośnie już wcześniej. Biblista wskazuje zakorzenienie nowego wkładu w Bożym Słowie, wielu Prelegentów podkreśla wspólnotę z wiarą Ojców i późniejszą myśl wielkiej teologii. Wytyczne Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II „*Fidel depositum*” poprzedzającej tekst „*Katechizmu*” otrzymują tu właściwy wyraz.

St. C. Napiórkowski



Redaktorzy:
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv
Bogusław Kochaniewicz OP

NOWOŚĆ

JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv.

WPROWADZENIE DO KSIĘGI PSALMÓW



*Szczęśliwy mąż,
który nie idzie za radą występnych,
nie stoi na drodze grzeszników
i nie zasiada w siedzibie szyderców,
lecz ma upodobanie w prawie Jahwe
i Jego prawo rozważa dniem i nocą!
Jest on jak drzewo zasadzone
nad strumieniami wody,
które owoc wydaje w swoim czasie,
a jego liście nie usychają.
We wszystkim, co czyni,
dobrze mu się wiedzie!*

(Ps 1, 1-3)

**WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW
„Bratni Zew”**

NOWOŚĆ!

Piotr R. Gryziec OFMConv.

BERNARD MACIEK I INNI



Franciszkanów

Zamówienia na książki można składać w WYDAWNICTWIE OO. FRANCISZKANÓW „Bratni Zew”
ul. Żółkiewskiego 14, 31-539 Kraków, tel. (012) 23 01 09, fax (012) 21 70 84



ISSN 1427-292X