



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW · OFU 0001

B-XIc-10



W NURCIE 10
FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
10 (2001)**



© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne
OO. Franciszkanów w Krakowie
Kraków 2001 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

„W nurcie franciszkańskim” 10 (2001)

Redaguje zespół:

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFMConv (redaktor naczelny)
KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK OFMConv (sekretarz red., adiustacja)

Korekta:

RENATA JEDYNAK

Przekład streszczeń artykułów:

MARIA I STANISŁAW CYGAN (USA-NY)

SKŁAD I ŁAMANIE

Biuro FSM

Franciszkańskie Spotkanie Młodych
31-004 Kraków, pl. Wszystkich Świętych 5
tel./fax: (012) 421 52 04
e-mail: poranafsm@poczta.onet.pl

DRUK: Z.G. Colonel, ul. Dąbrowskiego 16, 30-523 Kraków

Od Redakcji

Oddajemy do rąk Czytelników już dziesiąty tom rocznika „W nurcie franciszkańskim” za rok 2001 wydawanego przez Wyższe Seminarium Duchowne OFMConv w Krakowie.

Podobnie jak w numerach poprzednich, również w obecnym zachowana została dotychczasowa zewnętrzna szata graficzna oraz trójczłonowy wewnętrzny podział na: teologię, franciszkanizm, historię, których dopełnieniem są omówienia i recenzje książek czy też serii wydawniczych. Zdecydowana większość autorów publikujących tutaj swoje artykuły to wykładowcy i osoby związane z w/w Wyższym Seminarium Duchownym. Nie brak też autorów związanych z Instytutem Studiów Franciszkańskich, który skupia wokół siebie osoby należące do różnych rodzin franciszkańskich oraz autorów, którzy wykładają na uczelniach w kraju lub zagranicą.

Tematyka poszczególnych działów skupia się zasadniczo na szeroko rozumianej problematyce franciszkańskiej ujmowanej w trzech wymienionych obszarach. Być może niektóre tytuły zdają się odbiegać treściowo od przyjętych założeń, ale tylko pozornie, bowiem w szerszym kontekście historyczno-teologicznym wiążą się ściśle z duchowością i historią franciszkańską, której przedstawienie i przybliżenie Czytelnikowi jest celem tego periodyku.

Zapraszamy każdego P. T. Czytelnika, zainteresowanego duchowością i historią franciszkańską, do kontaktu z redakcją. Otwarci jesteśmy również na wszelkie sugestie i uwagi co do zawartości rocznika.

prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Jerzy Maculewicz OFMConv	
Obraz Maryi na podstawie kazań Alberta Wojtczaka OFMConv	9
Aleksander Gerken OFM	
Intuicja teologiczna św. Franciszka z Asyżu	21
Ks. Krzysztof Kościelniak – Papieska Akademia Teologiczna	
Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?	47
Paweł Salamon OFMConv	
Umiarkowanie cnotą na dzisiejsze czasy	57

HISTORIA

Innocenty Rusecki OFM	
Działalność kaznodziejska Bernardynów w Prowincji Ruskiej (XVII–XVIII w.)	71
Józef Marecki OFMCap	
O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu Maryjnego	87
Barbara Pieczara – Szkoła Muzyczna I Stopnia nr 1 w Krakowie	
Bernardino Rizzi OFMConv artysta-muzyk, pedagog krakowski w latach 1928–1938	109
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Ojciec Odoryk Beń – legenda Kazachstanu	147
Zdzisław Gogola OFMConv	
Z życia Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1939–1946 według źródeł radzieckich	167

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
Wojciech Antoni Zmarz OFMConv (1907–1990)	185
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Religijne i artystyczne walory bazyliki Franciszkanów w Krakowie	191

FRANCISZKANIZM

Florian Szczęch OFMConv	
Cel Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego	207
Roman Al. Soczewka OFMConv	
Kapucyn rysował okładkę „Rycerza Niepokalanej”	219
Cecylian Niezgoda OFMConv	
Od krzyża w San Damiano do krzyża nad grobem św. Franciszka. Esej Pasyjny	225
Cecylian Niezgoda OFMConv	
Św. Maksymilian Maria Kolbe – ojciec Niepokalanowa	235

OMÓWIENIA I RECENZJE

Nowe serie wydawnicze	245
Anzelm Grün OSB, Alois Seufferling OSB, <i>Życie w rytmie stworzenia</i> , Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2000, ss. 142 (Jadwiga Leśniewska)	265
Andrzej Niemiec, <i>Kinga</i> , Kraków 1999, ss. 267 (Cecylian Niezgoda OFMConv)	274
Pedro Jesús Lasanta, <i>Juan Pablo II mensajero de la paz</i> , Madrid 2001, ss. 237 (Wiesław Bar OFMConv)	278
<i>Katalog 2000 Franciszkańskiej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w Polsce Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych 1939–1999</i> , Warszawa 2000, ss. 399 (Cecylian Niezgoda OFMConv)	281

TABLE CONTENT

THEOLOGY

Jerzy Maculewicz OFMConv The Picture of Mary based on the Homilies of Father Albert Wojtczak OFMConv	9
Aleksander Gerken OFM Theological Intuition of St. Francis of Assisi	21
Rev. Krzysztof Kościelniak – The Pontifical Academy of Theology in Cracow Are biblical Teachings about Evil Spirits borrowed from Persian Demonology?	47
Paweł Salamon OFMConv The Virtue of Temperance in Today's Times	57

HISTORY

Innocenty Rusecki OFM The preaching Activity of the Bernardines in the Russian Province (17th–18th C.)	71
Józef Marecki OFMConv Father Wacław Nowakowski (1829–1903) as a Researcher of the Marian Cult	87
Barbara Pieczara – Szkoła Muzyczna I Stopnia nr 1 w Krakowie Bernardino Rizzi OFMConv the Musician-Artist, Educator from Cracow in 1928–1938	109
Symeon Józef Barcik OFMConv Father Odoryk Ben – The Legend of Kazakhstan	147
Zdzisław Gogola OFMConv The Life of the Roman Catholic Church in Lvov 1939–1946 according to Soviet Sources	167

Edward Eugeniusz Maciejewski OFMConv	
Sketch to a Biography of Wojciech Antoni Zmarz OFMConv (1907–1990)	185
Symeon Józef Barcik OFMConv	
Religious and tourist oriented Qualities of Franciscan Basilica in Karaków	191

THE FRANCISCAN'S ISSUES

Florian Szczęch OFMConv	
The Goal of the Order of Brother Minors Conventuals according the St. Maximilian Kolbe	207
Roman Al. Soczewka OFMConv	
Capuchin sketched Cover of "Rycerz Niepokalanej"	219
Cecylian Niezgoda OFMConv	
From the Cross of San Damiano to the Cross overlooking the Tomb of St. Francis. Passion Essay	225
Cecylian Niezgoda OFMConv	
St. Maximilian Maria Kolbe, the Father of Niepokalanow	235

REVIEWS

New Series	245
Anzelm Grün OSB, Alois Seufferling OSB, <i>Życie w rytmie stworzenia</i> , Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2000, ss. 142 (Jadwiga Leśniewska)	265
Andrzej Niemiec, <i>Kinga</i> , Kraków 1999, ss. 267 (Cecylian Niezgoda OFMConv)	274
Pedro Jesús Lasanta, <i>Juan Pablo II mensajero de la paz</i> , Madrid 2001, ss. 237 (Wiesław Bar OFMConv)	278
<i>Katalog 2000 Franciszkańskiej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w Polsce Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych 1939–1999</i> , Warszawa 2000, ss. 399 (Cecylian Niezgoda OFMConv)	281

TEOLOGIA

Jerzy Maculewicz OFMConv

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 10(2001)

OBRAZ MARYI NA PODSTAWIE KAZAŃ ALBERTA WOJTCZAKA OFMCONV

O. dr Albert Wojtczak (1907–1962) należy do wybitniejszych franciszkańskich postaci poprzedniego stulecia. Był człowiekiem inteligentnym, dobrze wykształconym i bardzo pracowitym. Przez wiele lat pełnił obowiązki wykładowcy filozofii, homiletyki i patrologii w różnych seminariach. W latach 1948–1951 był wicerektorem Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Owocem jego pracy pisarskiej są cztery biografie: bł. Anieli Salawy, św. Maksymiliana Kolbego, o. Wenantego Katarzyńca i o. Melchiora Fordona. Znajdował także czas na głoszenie rekolekcji i homilii. Pozostawił po sobie sporo kazań o św. Antonim oraz kazań pasyjnych i maryjnych. Te ostatnie związane są z nowennami przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia. Trzy serie kazań o wierze, nadziei i miłości Matki Bożej wydał w formie książkowej i do druku przygotował w 1983 roku o. Maurycy Wszolek, który wygładził nieco styl i uaktualnił je dodając doń cytaty z dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz adhortacji *Marialis cultus*. Oczywiście przy analizie tekstów nie będziemy brali tych fragmentów pod uwagę. Po o. Albercie pozostał także maszynopis nowenny przed świętem Niepokalanego Poczęcia z 1955 roku: *Maryja Królowa*. Ta nowenna wskazuje jak bardzo był wrażliwy na nauczanie Kościoła, ponieważ te kazania są owocem przemyśleń nad Encykliką Piusa XII *Ad coeli Reginam* ogłoszonej 11 października 1954 i odpowiedzią na jego wezwanie, aby *wierni przypominali sobie, kim jest dla nich Matka Boża*¹.

¹ A. Wojtczak, *Maryja Królowa*, Kraków 1955 (Maszynopis Nowenny Przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia), s. 10.

Ten tekst i książka będą naszymi źródłami, dzięki którym zobaczymy jak o. Albert przedstawia osobę Maryi. Zdajemy sobie sprawę, że kazania te nie mają charakteru wykładu dogmatycznego, ale poprzez swoje treści ukazują nam pewną wizję mariologiczną.

1. Królewski obraz Maryi

Nasz autor staje przede wszystkim przed wielkością Maryi z wielkim zadziwieniem i ze czcią, starając się – tak jak Archanioł Gabriel i św. Elżbieta – oddać cześć tej Najświętszej z ludzi². Jaka jest wizja tej królewskości i na czym opiera się królowanie Maryi?

Podstawą teologiczną królewskiego tytułu Maryi jest Jej macierzyństwo ponieważ *Maryja ... miała dać naturę ludzką odwiecznemu Bogu, miała dać ciało drugiej Osobie Boga, miała stać się Matką Stworzyciela, Pana i Króla wszechrzeczy*, dlatego też *Maryja zostanie również Królową wszechrzeczy*³. Jezus Chrystus z woli Boga Ojca zostaje posłany na świat, aby zbawić ludzi, Jego też Ojciec ustanawia *sędzią nad wszystkim stworzeniem i „dziedzicem wszystkich rzeczy”*⁴. Skoro każda matka uczestniczy jakoś w godności syna więc *i Matka Chrystusa Pana uczestniczy w Jego królestwie i panowaniu nad wszelkim stworzeniem*⁵. Ten udział w królowaniu jest wyrazem wdzięczności za to, że Maryja zgodziła się zostać Matką Zbawiciela⁶. Jezusowe królestwo jest nie z tego świata, jest królestwem zbawienia i w tym królestwie Maryja władzą udzieloną Jej przez Syna, zabiega o to, by jak najwięcej dusz dostało się do Królestwa niebieskiego⁷. W tym królestwie Syn Boży jest sędzią sprawiedliwym, On nagradza i karze, jednak Matce oddaje *królestwo dobroci i miłości – królestwo wstawiennictwa za całym światem*⁸. Daje On Jej także współudział we władzy prawodawczej, sędziowskiej i wykonawczej, nie czyni niczego bez zgody Matki Najświętszej. Nasz autor porównuje relacje pomiędzy Jezusem a Maryją w sprawowaniu władzy królewskiej, do tej, która panowała pomiędzy Salomonem a Betszebą⁹. Maryja widziała, ile zła i cierpienia dotknęło Zbawiciela przez zaślepienie, ale także przez pomyłkę, dlatego ma dla ludzi litość, a Jej Królestwo miłosierdzia obejmuje ludzką nędzę tak moralną, jak

² Tamże, s. 4.

³ Tamże, s. 12.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Tamże, s. 13.

⁶ Tamże, s. 14.

⁷ Tamże, s. 15.

⁸ Tamże, s. 15.

⁹ *Ona (Betszeba) Wtedy Powiedziała Mu: «Mam Do Ciebie Jedną Małą Prośbę. Nie Odmawiaj Mi!». A Król Jej Odrzekł: «Proś, Moja Matko, Bo Tobie Nie Będę Odmawiał»* 1 Krl 2, 20.

i duchową¹⁰. Chodzi o to, aby cierpienia Syna nie poszły na marne, dlatego szczególnie się wstawia za grzesznikami, stąd Jej tytuł: „Ucieczka grzeszników”¹¹. Wstawiennictwo to obejmuje także dusze czyścicowe, którym pomaga pobudzając ludzi żyjących do modlitwy za nie.

Maryja jest nie tylko Matką Króla wieków, ale także Jego najwierniejszą Oblubienicą, towarzyszką życia i królowania¹². Ona kocha Jezusa nie tylko jako swojego Syna, ale także jako Odkupiciela, dla którego gotowa jest cierpieć¹³. Tym, co ich łączy w miłości oblubieńczej to *miłość jednego celu i posłannictwa*¹⁴, temu celowi poświęciła całe swoje życie. To w Niej dokonują się także zaślubiny pomiędzy Synem a ludzkością: *Więc Maryja jest tą oblubienicą, w której i przez którą zjednoczył się Bóg z naturą ludzką*¹⁵.

Maryja miała także swój udział w dziele Odkupienia, poprzez duchowe współcierpienie z ofiarą Chrystusa, wynagradzając w ten sposób za grzechy. Podobnie jak Chrystus poprzez cierpienie doszedł do królowania w Królestwie Ojca, tak też Maryja swoją władzę królewską zdobyła za podobną cenę cierpienia¹⁶. W czasie ofiarowania w świątyni zupełnie świadomie rezygnuje ze swych praw macierzyńskich i składa Jezusa na ofiarę Bogu Ojcu¹⁷. Również pod krzyżem jeszcze raz ofiarowuje mękę i śmierć Syna za Odkupienie ludzi¹⁸. Maryja współdziała w dziele Odkupienia całego świata (można to odnieść do słów św. Pawła: *dopelniam braki udręk Chrystusa (...) dla dobra Jego Ciała...* Kol 1, 24), próbując razem z Synem zadośćuczynić za grzechy ludzi.

Królowanie związane jest także z wielką godnością wynikającą z samego wybrania Maryi przez Boga i obdarzenia Jej pełnią łaski, to sprawia, że góruje Ona nad wszystkimi świętymi. Ta pierwotna świętość wzrasta przez współdziałanie z Synem w dziele Odkupienia. Dzięki otrzymanym łaskom w tak doskonały sposób odpowiada na wolę Bożą, że stała się Królową dla wszystkich:

- „Królową Aniołów” – bo jest posłuszna Bogu jak aniołowie
- „Królową Patriarchów” – bo jest wierna jak oni
- „Królową Proroków” – bo otrzymała dar poznania przyszłości (*wszystkie narody błogosławioną mnie nazywać będą*)

¹⁰ A. Wojtczak, *Maryja Królowa*, s. 23.

¹¹ Tamże, s. 24.

¹² Tamże, s. 19.

¹³ Tamże, ss. 22–23.

¹⁴ Tamże, s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 22.

¹⁶ Tamże, s. 28.

¹⁷ Tamże, s. 30.

¹⁸ *Po Prostu Tam Przyszła, Aby Jeszcze Raz Ofiarować Mękę, Krew i Śmierć Swego Syna Za Odkupienie Ludzi*, s. 31.

- „Królową Apostolów” – gdyż była gorliwą w zabieganiu o większą chwałę Bożą, a także opowiedziała Apostołom o tajemnicach życia ukrytego Jezusa
- „Królową Męczenników” – ponieważ wiele wycierpiała z powodu Syna
- „Królową Wyznawców” – z powodu Jej wielkiej wiary
- „Królową Dziewic” – przez Jej najświętsze dziewictwo
- „Królową Wszystkich Świętych” – z powodu pełni wszystkich cnót
- „Królową wszelkiego stworzenia” – bo jest najdoskonalszym dziełem Boga¹⁹.

Maryja, ponieważ była bez grzechu, zatriumfowała także nad szatanem dzięki swemu posłuszeństwu wobec Boga. Przez swoją współpracę w dziele odkupienia zwyciężyła nad śmiercią i nam pomaga zwyciężać szatana, aby nie zagroziła nam śmierć wieczna: *Maryja daje myśli dobre, natchnienia święte, które podtrzymują człowieka w wiernej służbie Bożej*²⁰. Ona jest przykładem życia właściwego, czyli zgodnego z wolą Bożą, a więc jest także *Królową życia właściwego*²¹.

Bóg w swej dobroci postanowił, aby to Maryja była rozdawczynią wszystkich łask, które spływają od Niego na ludzi, choć może sam nam je bezpośrednio udzielać²². Dzieje się tak dlatego, bo przez Nią ludziom zostało przywrócone życie nadprzyrodzone i dlatego też *Maryja jest odtąd Panią i Królową tego życia człowieka*²³. Maryja otrzymuje tę władzę w nagrodę za swoją wierność, choć sprawcą życia nadprzyrodzonego jest tylko sam Bóg²⁴. Nawet jeśli ktoś nie zwraca się do Maryi, to i tak Bóg udziela danej łaski przez Jej ręce²⁵.

Pełnię wszelkiej władzy królewskiej Maryja otrzymała, kiedy po swoim pokornym życiu została przez Boga wzięta z ciałem i duszą do nieba i ukoronowana *koroną zwycięstwa, chwały i panowania nad wszystkimi stworzeniami*²⁶. Maryja w zamian za uczestnictwo w cierpieniach Syna Bożego otrzymała od Boga *uczestnictwo w Jego władzy królewskiej w niebie*²⁷.

To królowanie nie opiera się tylko i wyłącznie na przesłankach teologicznych, ale jest to także królowanie czci, ufności i miłości w sercach ludzkich: *Króluje Ona w ten sposób, że cały lud chrześcijański czci Ją, kocha i ufa Jej zawsze*²⁸. To jest spełnienie wymagania Bożego: *Lud chrześcijański zrozumiał to, że jeśli sam Bóg tak bardzo wyniósł Najświętszą Pannę, jeśli Anioł nawet uczcił Jej godność, to i od wiernych*

¹⁹ A. Wojtczak, *Maryja Królowa*, ss. 36–40.

²⁰ Tamże, s. 49.

²¹ Tamże, s. 52.

²² Tamże, s. 53.

²³ Tamże, s. 54.

²⁴ Tamże, s. 55.

²⁵ Tamże, s. 57.

²⁶ Tamże, s. 61.

²⁷ Tamże, s. 62.

²⁸ Tamże, s. 4.

*należy się Jej cześć, uwielbienie, błogosławieństwo po wszystkie wieki*²⁹. Ludzką ufność zdobyła nie tylko poprzez to, że jako jedyna i wybrana porodziła Syna Bożego, lecz także dlatego, iż *lud wierny ujrzał w Niej swą Orędowniczkę, swą pomoc, swe pocieszenie, swe umocnienie w trudnościach życia – swoją nadzieję*³⁰. To Ona przynosi łaskę Bożą dla Elżbiety i św. Jana będącego jeszcze w jej łonie³¹, Ona zapobiega nieszczęściu na weselu w Kanie Galilejskiej³², modli się o dar Ducha Świętego razem z uczniami w Wieczerniku³³. Nie tylko indywidualni wierni, ale cały Kościół w momentach trudnych zwraca się do Matki Bożej i tak jak Apostołowie trwa z Nią na modlitwie *z nadzieją w orędownictwo Najsw. Panny*³⁴... *bo Ona może wszystko wyjednać u swego Syna – wszechmocnego Boga*³⁵.

Miłość względem Maryi to nie tylko nasze uczucie, ale polecenie Jezusa Chrystusa: „uczcie się ode mnie”, przykład Jego życia i stosunku do Matki („był poddany” Maryi: por. Łk 2,51) oraz pozostawiony nam testament *Kiedy umierał na krzyżu uroczyste i publicznie ogłosił Matkę swoją – naszą Matką*³⁶. Kościół stara się wypełniać tę wolę Pana biorąc, jak św. Jan Apostoł, Maryję do siebie i otaczając Ją synowską miłością. Jezus powierza Maryi pieczę duchową nad tymi, którzy wierzą w Jego naukę i jest to *najpiękniejsze królowanie Maryi w Kościele – królowanie serca Matki nad sercami dzieci*³⁷, chociaż widzą w Niej także dostojęństwo i chwałę uznając Ją za „Królową wszelkiego stworzenia”, *albowiem stała się Ona Matką Boga, Króla wszystkich rzeczy*³⁸.

Maryja Królowa, ale jednocześnie i Matka ma być naszą pomocą w trudnych czasach, na Nią wskazuje Ojciec Święty oddając Jej Niepokalanemu Sercu cały Kościół i ludzkość w 1942 roku oraz ogłaszając Ją Królową, przypomina jak wielką mamy *pomoc w niebie*, abyśmy właśnie z Jej pomocą wyzwolili się z *niewoli grzechu zalewającego świat dzisiejszy*³⁹.

Ponieważ Matka Boża zna nasze potrzeby oraz chce nam pomagać, bo jesteśmy Jej duchowymi dziećmi, dlatego też Jej powinniśmy powierzyć całe nasze życie, aby Ona nas bezpiecznie doprowadziła do portu zbawienia⁴⁰.

²⁹ Tamże, s. 5.

³⁰ Tamże, s. 5.

³¹ Tamże, ss. 5–6.

³² Tamże, s. 6.

³³ Tamże, s. 6.

³⁴ Tamże, s. 6.

³⁵ Tamże, s. 7.

³⁶ Tamże, s. 8.

³⁷ Tamże, s. 9.

³⁸ Tamże, s. 9.

³⁹ Tamże, s. 10.

⁴⁰ Tamże, ss. 70–72.

2. Matka naszej wiary

Maryja staje się matką zawierzenia w momencie Zwiastowania, ponieważ uwierzyła słowom anioła, chociaż sposób Wcielenia nadal pozostawał dla Niej tajemnicą⁴¹. Siła tej wiary była bardzo mocno doświadczana w ciągu życia: kiedy Józef odkrył Jej brzemienność, kiedy nie mogli znaleźć miejsca w Betlejem, ale nigdy nie uległa zachwianiu⁴². Jej wiara wiąże się z gotowością do oddawania Panu Bogu wszystkiego co posiada. Oprócz Syna składa Mu także ofiarę z własnych pragnień. Umie wzrastać w tej wierze, głęboko zastanawiając się nad niezrozumiałymi dla Niej szczegółami z życia Jezusa. Pokorna wiara pomogła Jej dostrzec Boga w ubogiej postaci Syna leżącego w żłobie i wiszącego na krzyżu⁴³. Maryja jest Matką naszej wiary, bo porodziła Zbawiciela dawcę łaski wiary i przyczyniła się do wzrostu wiary w Apostołach, poprzez cud uczyniony na Jej prośbę przez Jezusa w Kanie Galilejskiej i poprzez trwanie razem z nimi na modlitwie w Wieczerniku⁴⁴.

Maryja swoim postępowaniem uczy nas, jak należy żyć, aby wiara pozostawała zawsze czymś żywym i zgodnym z powołaniem do którego zostaliśmy wezwani.

3. Matka nadziei

Maryja, choć od wieków była wybrana na Matkę Zbawiciela, zachowana od grzechu pierworodnego i pełna łaski, to jednak w szarości dnia codziennego umiała dziękować Bogu za swoje ubogie warunki życia. Ta radość i nadzieja widoczna jest w Jej hymnie pochwalnym *Magnificat*, bo to przecież ostatecznie Bóg wszystkim rządzi, On jest i tarczą i obroną. Ta wszechmoc Boża jest podstawą nadziei u Maryi. On jest Bogiem wiernym, który nigdy Jej nie zawiódł⁴⁵.

4. Matka pięknej miłości

Maryja, tak jak każda matka uczy rzeczy najlepszych, a najwartościowszą rzeczą jest miłość Boga: *kochanie Boga całym sercem oznacza właśnie „piękną miłość” człowieka*⁴⁶. Dzięki temu iż była niepokalanie poczęta, mogła oddawać Bogu całe swoje serce w miłości. Ta miłość bez ograniczeń ujawnia się, kiedy bez zastrzeżeń poddaje się woli Bożej: *Niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38). U Maryi widać jak miłość, czyli czynienie wszystkiego z miłości ku Bogu może uświęcić nawet najprostsze życie – bo Ona przecież nigdy nie czyniła cudów, a Jej życie w Nazarecie było być może prostsze od naszego⁴⁷.

⁴¹ A. Wojtczak, *Nauczycielka Życia, Kazania maryjne*, Warszawa 1985, ss. 10–11.

⁴² Tamże, ss. 13–17.

⁴³ Tamże, ss. 18–41.

⁴⁴ Tamże, ss. 48–51.

⁴⁵ Tamże, ss. 55–67.

⁴⁶ Tamże, s. 115.

⁴⁷ Tamże, ss. 140–151.

Podsumowanie

O. Albert dość obficie korzysta z dokumentów Kościoła⁴⁸, ówczesnych podręczników mariologicznych⁴⁹ oraz odnosi się do Pisma Św. i do Ojców Kościoła.

- Zgodnie z zasadami ówczesnej mariologii podkreśla Bożą łaskę w wybraniu Maryi – *Maryja została z woli Bożej Matką Pana wszechrzeczy*⁵⁰, ale także to, iż Maryja zasłużyła sobie, by zostać Matką Boga – *Postać Najświętszej Maryi Panny, Matki Bożej jest zjawiskiem tak wyjątkowym i tak jedynym, że człowiek wierzący stawał z podziwem wobec tej niezwyklej Niewiasty, co zasłużyła sobie, aby się z Niej narodził Syn Boży*⁵¹.

- Widać także wyraźny podział: Bóg jest sędzią sprawiedliwym i surowym, natomiast domeną Matki Bożej jest dobroć i miłość. Maryja jak gdyby broni nas przed zbytnią Jego surowością i zagniewaniem.

- Maryja wie od początku o przyszłym cierpieniu i ochotnie się na to zgadza, nie widać tutaj medytowania nad rzeczami, które są dla Niej niezrozumiałe⁵². W czasie ofiarowania w świątyni świadomie oddaje Jezusa Ojcu na ofiarę. Nie widać tutaj, że to Bóg Ojciec posyła Syna i to Syn podejmuje tę misję, a Maryja zostaje zaproszona do wzięcia w niej udziału. Ta ofiara widoczna jest tym bardziej pod krzyżem, gdzie Maryja rezygnuje ze swego macierzyństwa, by stać się matką nas wszystkich.

- Maryja, która daje natchnienia, dobre myśli, zastępuje działanie Ducha Świętego. Z drugiej strony należy zauważyć Jej posłuszeństwo wobec Ducha, które sprawia, że On może wspaniale się Nią posługiwać jako swoim narzędziem.

- Ukazanie Boga, który nie dysponuje łaską od Niego pochodzącą, ale oddaje ją niejako w ręce Maryi ze względu na miłość do Niej. Każda łaska musi przejść przez ręce Maryi, bo tak chce Bóg. Brakuje tu bezpośredniej relacji z Bogiem, udzielającego się Boga w naszej duszy i sercu, który pragnie wejść i wieczerzać z nami.

Nasz autor w spojrzeniu na Maryję jest wyrazicielem ducha swego czasu, potrafi jednak korzystać z dokumentów Kościoła i przybliżać postać Maryi każdemu człowiekowi. W jego kazaniach widać miłość do Jej osoby, ale także wewnętrzny imperatyw, by Ją naśladować. Maryja jest dla niego tą osobą, której można zaufać, że nas bezpiecznie doprowadzi do portu zbawienia.

⁴⁸ Encyklika Piusa XII, *Ad Coeli Reginam*, 1954.

⁴⁹ P.B.H. Merkelbach O.P., *Mariologia*, Parisiis 1939; P.G.M. Roschini O.S.M., *Mariologia*, Romae 1947.

⁵⁰ A. Wojtczak, *Maryja Królowa*, s. 13.

⁵¹ Tamże, s. 4.

⁵² Tamże, s. 21.

Aneks

I. Godność Maryi w poszczególnych cnotach⁵³

Pełnia łaski, jaką Bóg obdarzył Najświętszą Pannę na początku Jej życia pomagała Maryi w ten sposób, że we wszystkich okolicznościach i warunkach swego życia na ziemi odpowiadała Ona najwierniej woli Bożej, czyniła wszystko, co Bóg chciał i wzrastała we wszystkich cnotach, które znowu z drugiej strony udoskonalały Jej duszę i podnosiły Jej wyjątkową godność, Jej chwałę Królowej cnót.

Kościół św. z tego powodu przyznaje Matce Najświętszej tytuł Królowej w dziedzinie cnót poszczególnych. Zebrane są owe liczne tytuły w Litanii Loretańskiej.

1. Nazywa Kościół Maryję „Królową Aniołów”, albowiem posiadała Ona wyjątkowo wzniosłe i dokładne poznanie dróg Bożych, w sposób szczególny wypełniła wszystkie nakazy Boga, była najdoskonalej Bogu posłuszna oraz była zawsze gotowa na wszystko, co Jej Bóg polecił czynić.

2. Maryja też jest „Królową Patriarchów”. Patriarchowie Starego Testamentu odznaczali się wiernością wobec Boga. Oni uwierzyli w obietnice Pańskie i gorącymi modlitwami prosili Boga, aby zesłał Zbawiciela świata. Matka Najśw. przewyższyła ich i w wierności i w pragnieniu Odkupiciela. Maryi modlitwy przyspieszyły wcielenie Syna Bożego, Jej czystość i świętość spodobała się Bogu tak, że zstąpił do Jej łona. Maryja uwierzyła też zupełnie we wszystkie obietnice Pańskie, jakie Jej zwiastował Archanioł. Uwierzyła i w to, że pocznie i porodzi Zbawiciela jako najczystsza i nienaruszona Dziewica.

3. Maryja nazywa się „Królową Proroków”, ponieważ Pan Bóg obdarzył Ją wielkim darem poznania przyszłości. Matka Najśw. posiadała poznanie rzeczy przyszłych, swoich losów na ziemi oraz swoich cierpień. Przepowiedziała Ona również swoją przyszłą chwałę, kiedy mówiła, że „błogosławioną zwać Ją będą wszystkie narody”.

4. Chociaż Najświętsza Panna nigdy nie głosiła nauki Jezusa Chrystusa, posiada Ona jednak godność „Królowej Apostołów”. Ta Jej godność pochodzi stąd, że Maryja miała bardzo wielką gorliwość o chwałę Bożą i zbawienie dusz. Pragnęła Ona i modliła się do Boga, aby ludzie poznali naukę Chrystusa, aby według niej żyli i mogli kiedyś ze Zbawicielem królować. Jej modlitwy przyspieszyły zesłanie Ducha Świętego na Apostołów, a przez Ducha Świętego zostali oni pouczeni i umocnieni, aby z gorliwością głosili Ewangelię. Maryja także, chociaż nie głosiła ludziom Ewangelii, to jednak samych Apostołów pouczyła o tajemnicach życia Jezusa, które się zdarzyły przed Jego wcieleniem oraz gdy był dziecieniem i zanim rozpoczął publiczną działalność wobec samych Apostołów.

⁵³ Tamże, ss. 37–40.

5. Najbardziej może oczywiście przysługiwać Najświętszej Pannie godność „Królowej Męczenników” z powodu Jej nadzwyczajnego męstwa. Maryja bowiem przeszła największe męczeństwo, jakie sobie wyobrazić można. Nie przelała Ona wprawdzie krwi, nie złożyła życia w ofierze Bogu pośród cierpień fizycznych, ale Jej cierpienia duchowe, ból serca i duszy był największym, jaki człowiek przeszedł kiedykolwiek.

Ból ów był dlatego tak ogromny i wyjątkowy, ponieważ Matka Boża cierpiała z powodu męki swego Boskiego Syna. Chociaż męka Zbawiciela była pokutą za grzechy ludzi, ludzie odpłacili się niepojętą wprost niewdzięcznością. Ból Maryi był tym większy, gdyż cierpienia Chrystusa dla wielu nie przyniosły owoców. Ludzie, za których cierpiał Zbawiciel, a którzy nie chcieli się nawrócić, sprawili Matce Jego boleść największą. Maryja miała ponadto duszę nadzwyczaj subtelną i delikatną, a takich okropnych boleści była świadkiem. Nikt też nie kochał Boga na ziemi jak Najśw. Panna, a przecież wiedziała Ona jak strasznie ludzie obrażają Boga. Nikt z ludzi nie pragnął tak bardzo zbawienia każdego człowieka jak Maria, a musiała Ona widzieć zatracanie tak wielu zaślepionych. Nigdy wreszcie matka nie kochała tak syna, jak Maryja Jezusa, a przecież widziała jak bolesną była Jego śmierć.

A wszystko to cierpiała Najśw. Dziewica, aby zadośćuczynić za grzechy człowieka. Cierpiała ponadto nie tylko pod krzyżem swego Syna, lecz właściwie Jej cierpienie zaczęło się od narodzenia Pana Jezusa, a zwłaszcza od proroctwa Symeona, kiedy to święty starzec przepowiedział dalsze losy Jezusa na ziemi i to, że duszę Maryi przeniknie miecz boleści.

Matka Najśw. wszystko zniosła, wszystko przecierpiała z poddaniem się Bogu, zawsze była spokojna i oddana woli Bożej sercem całym. Przez te swoje cierpienia była Ona naprawdę „Królową Męczenników”.

6. „Królową Wyznawców” jest Najświętsza Panna przez swoją nadzwyczajną wiarę. Maryja pierwsza uwierzyła w Boga, który się stał człowiekiem i uczciła Go w żłóbku. Okazywała Ona i wyznawała swą wiarę podczas całego ziemskiego życia Chrystusa Pana. Maryja wierzyła w Bóstwo Jego nawet wtedy, gdy wzgardzony przez ludzi umierał na krzyżu. Nikt z ludzi nie miał wiary tak silnej w Zbawiciela jak Jego Najświętsza Matka.

7. Przez swe dziewictwo najświętsze, które ozdobiło duszę Maryi przez całe Jej życie nazywa się Ona też „Królową Dziewic”.

8. Dla pełni wszystkich cnót, które posiadała w stopniu najwyższym, a szczególnie z powodu swej wyjątkowej godności Matki Bożej, pełnej łaski i chwały nosi Maryja tytuł „Królowej Wszystkich Świętych”.

Jest więc Najświętsza Panna skarbnicą wszelkiego dobra, poznania i miłości, świętości i życia szlachetnego, jest Ona najdoskonalszym dziełem Boga wśród stworzeń i posiada w stopniu najwyższym wszelką łaskę, cnotę, doskonałość i godność. Dlatego jest Królową wszelkiego stworzenia.

II. Królestwo Miłosierdzia⁵⁴

Matka Najświętsza wiedziała ile niewdzięczności oraz zła i cierpienia sprawili ludzie Zbawicielowi, wiedziała również, ile w tym było zaślepienia, straszliwej pomyłki, a nie tylko samej przewrotnej woli.

1. Dlatego miała Ona dla ludzi przede wszystkim litość. Jej królestwo miłosierdzia obejmuje najpierw wszelką nędzę ludzką, tak moralną jak i duchową. Najświętsza Dziewica starała się pomóc odtąd wszelkiej biedzie.

Wszelki niedostatek, ubóstwo, ciężkie warunki życia wśród ludzi znajdują u Niej serdeczne zrozumienie. Maryja sama to przeszła, sama doznała tego ze swym Boskim Synem. Stara się więc Ona ludziom pomóc, pocieszyć ich, podtrzymać na duchu, zmienić ich warunki na lepsze. U Niej znajduje współczucie wszelka nędza ludzka. Od niepamiętnych już czasów Kościół św. nazywa Ją z tego powodu Matką i królową Miłosierdzia.

2. W sposób szczególny miłosierne Królestwo Maryi obejmuje grzeszników.

Najświętsza Dziewica wiedziała bowiem, co przeszedł Zbawiciel, aby uwolnić ludzi od grzechu i od potępienia. Widziała najuboższe życie Syna Bożego, widziała Jego niedostatek, zmęczenie i pracę, widziała Jego cierpienia, widziała nawet Jego krew i Jego śmierć okrutną – jak ogromną cenę zapłacił Syn Boży za dusze ludzkie!

Maryja wie, że „Bóg nie chce śmierci grzesznika, ale żeby się nawrócił i żył”. Ona wie, że w niebie „większa jest radość nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym, aniżeli nad dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwymi”. Z tego właśnie poznania płynie szczególne miłosierdzie naszej Królowej dla grzeszników, stąd się rodzi Jej główne staranie, aby ich nawrócić do Boga!

Maryi żal tego, aby nie poszły na marne cierpienia Jej Syna. Była Ona przecież świadkiem, na własne oczy widziała, jak Syn Boży umierał za ludzi, a pod Jego krzyżem stali tacy, co dobrowolnie szli na potępienie. Maryja przeżyła bardzo boleśnie to, że chociaż Zbawiciel świat odkupił, otchłań piekła pozostała otwartą dla niepoprawnych grzeszników. Przecież w bliskości Odkupiciela wisiał na krzyżu łotr, który zamiast skorzystać z odkupienia – bluźnił Odkupicielowi. . . Grzesznik może więc dojść aż do takiego zaślepienia, że gdy inni się nawracają – on bluźni swemu Zbawcy. . .

Ale Najświętsza Panna widziała też swego Syna i Jego miłość ogromną nawet dla tych, co byli zbrodniarzami i co Go zabili. Pamięta Ona zawsze, że właśnie wobec tych najgorszych swoich zabójców, co nie tylko Go ukrzyżowali, lecz także Mu bluźnili, Zbawiciel polecił Jej, aby była Matką ludzi – nawet najgorszych, by wzięła ich pod swą władzę królewską.

⁵⁴ Tamże, ss. 23–24.

Dlatego Najśw. nasza Królowa nie opuszcza grzesznika do ostatniej jego godziny życia. Jeszcze w ostatnich chwilach, przed śmiercią samą, jeszcze Maryja chce go nawrócić, wstawia się za nim do Boga, wyprasza przebaczenie, daje mu światło do poznania grzechów własnych i budzi w jego duszy żal szczery.

Kościół św. uznał to specjalne królestwo miłosierdzia Maryi, gdyż od wielu wieków nazywa Ją „Ucieczką grzeszników” i prosi Ją o wstawiennictwo za nimi.

III. Królowanie miłości⁵⁵

Oprócz czci i ufności okazywał również lud chrześcijański Matce Bożej – miłość. Maryja zakrólowała w Kościele w sposób szczególny, albowiem Jej królowanie objęło serca wiernych. Królestwo Maryi – to królestwo ukochania synowskiego.

1. Pod tym względem Kościół katolicki wypełnił wolę Boskiego Syna Maryi, Jezusa Chrystusa. Chrystus Pan polecił swym wyznawcom, aby postępowali i żyli tak jak On żył jako Bóg-człowiek na ziemi. *Uczcie się ode mnie* – powiedział Pan Jezus.

Wiele jest rzeczy, w których powinniśmy naśladować czyny Chrystusa Pana. Właściwie mówiąc Syn Boży stał się człowiekiem, aby nas zbawić, ale równocześnie, aby nas nauczyć, jak mamy postępować, aby podobać się Bogu. Pan Jezus nauczył nas także odnoszenia się do swej Matki Najświętszej.

Jako dziecko Chrystus Pan, chociaż był Bogiem, *był poddany Maryi* (por. Łk 2, 51). Kochał Ją miłością synowską, najserdeczniejszą jaką sobie można wyobrazić i z tej miłości był Jej we wszystkim poddany. Tym swoim postępowaniem nauczył nas, że dla Matki Najświętszej powinniśmy mieć serce kochającego i posłusznego dziecka.

Kiedy umierał na krzyżu uroczyście i publicznie ogłosił Matkę swoją – naszą Matką. Gdy zwracał się do umiłowanego ucznia, stojącego pod krzyżem, wyrzekł do niego słowa, które odnoszą się do wszystkich chrześcijan: *Oto Matka twoja* (J 19, 26–27).

Z woli więc Zbawiciela Maria jest naszą Matką. Wobec tego należy się Jej uczucie miłości synowskiej.

2. Kościół katolicki zrozumiał myśl i wolę Pana Jezusa i od początku swego istnienia otoczył Matkę Zbawiciela serdeczną miłością jako swą Matkę.

Do Niej prowadził swych wiernych, Jej opiece oddawał swe dzieci, uczył je czcić Marię, ufać Jej i kochać Ją jako Matkę duchową.

Podobnie jak św. Jan Ewangelista wziął Matkę Zbawiciela do siebie i otoczył Ją miłością synowską, również w Kościele Najśw. Dziewica doznawała serdecznej miłości – jak Matka.

⁵⁵ Tamże, ss. 7–9.

Podobnie jak po Wniebowstąpieniu Chrystusa Pan do nieba wokół Maryi zbierali się Apostołowie w wieczerniku, również lud chrześcijański w bliskości Maryi, jak pod opieką Matki, przeżywa swe chwile radości, a zwłaszcza okresy próby, doświadczeń i przykrości. Do Maryi zwracali się wierni jako do Tej, co ma dla nich serce współczujące i jak najlepsza Matka gotowa zawsze wspomóc, pocieszyć i doprowadzić do Boga.

Wierni zdawali sobie sprawę z niezwyklej godności Matki Bożej. Widzieli w Niej wielkie dostojeństwo i chwałę Bogarodzicy, uznawali Ją „Królową wszelkiego stworzenia”, albowiem stała się Ona Matką Boga, Króla wszystkich rzeczy i czasów. Ale równocześnie lud chrześcijański kochał Ją jako prawdziwą swą Matkę, której Jezus Chrystus powierzył opiekę nad swymi dziećmi duchowymi, nad tymi, nad tymi co uwierzyli w Jego naukę.

Było to najpiękniejsze królowanie Maryi w Kościele – królowanie serca Matki nad sercami dzieci. To królowanie Maryi w Kościele, które zaczęło się w chwili gdy narodziła Zbawiciela, które oznajmił Pan Jezus z krzyża, które potwierdził Bóg, kiedy z duszą i ciałem wziął Ją do nieba i wyniósł „ponad chóry anielskie”, owo królowanie uczcił Kościół św. w minionym roku specjalnym świętem Maryi – Królowej.

Summary

Jerzy Maculewicz OFMConv – Rome

The Picture of Mary based on the Homilies of Father Albert Wojtczak OFMConv

Father Albert Wojtczak (1907–1962) is one of the most prominent Franciscans of the last century. He was intelligent, well educated, and had a strong work ethic. He left behind a manuscript of the novena before the Feast of the Immaculate Conception from 1955 entitled “Mary the Queen”. The novena shows how very sensitive Father Albert was in regard to the teachings of the Church because these homilies were the fruit of his meditation on encyclical of Pope Pius the XII *Ad coeli Reginam* released on October 11, 1954. This novena was a response to the encyclical to remind the faithful the importance of the Mother of God in their lives. This article presents Mariological vision of Father Albert who stressed the Queenship of Mary and presented Her as a mother of our faith, hope and beautiful love.

INTUICJA TEOLOGICZNA ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU*

Wprowadzenie

Franciszek z Asyżu nie był oczywiście specjalistą w teologii, ale świętym praktyki chrześcijańskiej. Jako taki jednakże dał tak bogaty i szeroki impuls historii, że można było przypisać jemu i jego charyzmatowi pewną orientację teologiczną – szkoła franciszkańska. Było to możliwe, ponieważ już w charyzmacie św. Franciszka była zawarta ściśle określona intuicja, jakkolwiek otwarta. Jego praktyka nie była wyłącznie pragmatyczna, ale naznaczona była także dokładną duchowością i teologią. Pod tym względem upodabnia się on do wielkich świętych założycieli zakonów, jemu współczesnych i wcześniejszych, św. Benedykta, św. Bernarda z Clairveaux, św. Dominika Guzmanu.

Duchowość św. Franciszka często była przedmiotem badań, dlatego nie można się spodziewać, aby to, co zostało przedstawione w niedawnym opracowaniu, było całkowicie nowe. Są jednak niektóre racje usprawiedliwiające ponowne zwrócenie uwagi na aspekt teologiczny jego charyzmatu. Pierwszą jest racja zewnętrzna – jubileusz osiemsetlecia urodzin Świętego. W odniesieniu do tego wydaje się, że zbyt często – również i może zwłaszcza z okazji rocznicy – przedstawia się Franciszka w sposób częściowy i fragmentaryczny, bez dostrzeżenia bogactwa całości jego charyzmatu, który całkowicie się rozwinął przez jego zjednoczenie z Chrystusem. W naszych czasach istnieje przede wszystkim niebezpieczeństwo oddzielenia aspektu społecznego od teologicznego aspektu jego powołania, co może być tragiczne dla poznania całego Franciszka.

Jest także druga racja, która usprawiedliwia nasze opracowanie. W 1976 roku ukazało się wydanie krytyczne *Pism* św. Franciszka, jakie zachowały się do naszych

* *Die theologische Intuition des heiligen Franziskus von Assisi*, w: „Wissenschaft und Weisheit” 2 (1982), ss. 2–25. Przekład włoski w „Italia Francescana” 71(1996), nr 1.

czasów. Praca ta na podstawie licznych rękopisów wykonana została z tak wielką starannością, że bez obawy można powiedzieć, iż nigdy dotąd nie mieliśmy tak wspólnego wydania naszych podstawowych tekstów¹. Wreszcie trzeba pamiętać, że każda epoka ocenia świętego i jego charyzmat na swój sposób, stąd nawet przy staraniach, aby unikać wszelkiej bezpośredniej stronniczości, wizja jego osoby będzie zawsze uwarunkowana pewną perspektywą. Stanie się tak również w naszym opracowaniu. Trzeba jednak zauważyć, że w ten sposób odkryje się pewne linie wcześniej ukryte, albo na które zwracało się mało uwagi.

Wszystko to usprawiedliwia naszą próbę, aby jeszcze raz nakreślić intuicję teologiczną św. Franciszka, wychodząc od jego *Pism*. Oczywiście, artykuł w czasopiśmie dysponuje zbyt ograniczoną ilością miejsca dla takiego przedsięwzięcia, ale może ono być wystarczające, jeśli zamierza się przedstawić tylko ogólny zarys.

Jako punkt wyjścia możemy wziąć *kenosis* Chrystusa, zniżenie się Boga do naszego świata ludzkiego, biednego, grzesznego i upadłego; ideę, którą przez wieki uważano za sedno wizji św. Franciszka i która jest dobrze widoczna w jego *Pismach*. Ta fundamentalna intuicja Franciszka była wiele razy wyrażana w triadzie: „żłóbek – krzyż – ołtarz”. To znaczy: Wcielenie, jako zniżenie się Syna Bożego do naszej biednej egzystencji pielgrzymiej ludzi (narodziny w stajni = żłóbek), trwa w czasie życia Jezusa, na krzyżu zaś osiąga punkt kulminacyjny uniżenia i ubóstwa (= krzyż) i właśnie w ten sposób otrzymuje swoją skuteczność historyczną w Kościele ubogim, w jego „pokornych” sakramentach, zwłaszcza w „zwykłych” postaciach chleba eucharystycznego (= ołtarz)².

W tej triadzie ujmujemy się istotę intuicji św. Franciszka. Trzeba jednak postawić sobie pytanie, czy wizja Świętego nie jest jeszcze bogatsza. W każdym razie wydaje się nam, że jest możliwe rozwinięcie naszego opracowania, jeśli jako klucz interpretacji weźmie się wątek, który przed chwilą przedstawiliśmy. Musimy jednak być otwarci na możliwość, że teksty okażą się „oporne” i będą wymagać poszerzenia tego schematu. Wtedy będziemy musieli być gotowi, aby iść za *Pismami* św. Franciszka i zmienić nasz początkowy układ.

1. Teologia Słowa

W *Pismach* św. Franciszka najszersze przedstawienie pojęcia teologicznego znajduje się na pewno w drugiej redakcji *Listu do wszystkich wiernych*. Zaczyna się ono w wierszu czwartym wprowadzonym przez wiersz trzeci. Trzeba zauważyć, że Franciszek rozwija tu objawienie Boże w Chrystusie przede wszystkim jako teologię Słowa, nie tylko w tym znaczeniu, że chce komunikować wiernym „słowa Ducha Świętego, które są duchem i życiem”, ale także dlatego, że – jak podkreśla –

¹ K. Esser, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata 1976/1978.

² LZ 26–29.

Chrystus jest „Słowem Ojca”. „To Słowo Ojca tak godne, tak święte i chwalebne, zwiastował najwyższy Ojciec z nieba przez św. Gabriela, swego anioła, mające zstąpić do łona świętej i chwalebnej Dziewicy Maryi, z której to łona przyjęło prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności”³.

Czy jest celowy dobór tego słownictwa, które odnajdujemy tylko w tym tekście, albo czy chodzi raczej o ogólną wizję, którą można spotkać również w innych częściach *Pism*? Słuszną jest ta druga hipoteza. Istotnie, w wielu fragmentach, gdzie Franciszek wzmiankuje kenosis Wcielenia Chrystusa, w świetle którego kontempluje również Eucharystię, oprócz tego, że używa terminów „ciało i krew”, mówi też o „imionach i słowach”; jak np. w *Liście do duchownych*: „Niczego bowiem na tym świecie nie mamy i nie widzimy cielesnie z Najwyższego, jedynie Ciało i Krew, imiona i słowa, przez które zostaliśmy stworzeni i odkupieni ze śmierci do życia”⁴. W podobny sposób w dalszej części tego samego listu, oprócz tego, że ukazuje swoją troskę o godne przechowywanie postaci eucharystycznych, Franciszek mówi: „Podobnie, gdyby imiona i słowa Pańskie napisane znalazły się gdziekolwiek w miejscach nieodpowiednich, należy je zebrać i złożyć w stosownym miejscu”⁵.

Następujące napomnienie z *Listu do całego Zakonu* okazuje się jednak jeszcze jaśniejsze i mniej zwyczajne dla naszych uszu: „A ponieważ, kto z Boga jest, słucha słów Bożych, my, którzy jesteśmy specjalnie przeznaczeni do służby Bożej, powinniśmy nie tylko słuchać i czynić to, co mówi Bóg, lecz także strzec naczyń [liturgicznych] oraz wszystkich ksiąg, które zawierają święte słowa Boże, po to, aby opanowało nas [poczucie] wzniosłości naszego Stwórcy i naszego poddaństwa wobec Niego. Dlatego upominam wszystkich moich braci i zachęcam w Chrystusie, aby gdziekolwiek znajdują słowa Boże napisane, uszanowali je, jak tylko mogą, i jeśli nie są należycie przechowywane lub leżą bez szacunku w jakimś miejscu rozrzucone, o ile tylko od nich to zależy, niech je zbiorą, czcząc w tych słowach Pana, który je wypowiedział. Wiele rzeczy poświęca się bowiem przez słowa Boże i mocą słów Chrystusowych dokonuje się Sakrament Ołtarza”⁶.

Czy chodzi tu o jakiś dziwny i magiczny sposób patrzenia Franciszka, na mocy którego przypisywałby on słowom Chrystusa tę samą godność co i Ciału eucharystycznemu? Faktycznie tak, ponieważ stwierdza: „Mamy strzec naczyń świętych i ksiąg, które zawierają święte słowa Boże”, wydaje się, że utożsamia słowa z chlebem eucharystycznym. Fakt, że tego rodzaju teologia słowa wyłania się nie tylko w jednym fragmencie, ale jest przedstawiona w podobny sposób przy różnych oka-

³ 2LW 4.

⁴ 2LD 4.

⁵ 2LD 12.

⁶ LZ 34–37.

zjach, wskazuje, że nie chodzi tu o przypadek, ale o coś zasadniczego dla Franciszka. Zobaczymy to dokładniej na tle dwóch innych oczywistych faktów.

Pierwszym faktem jest jego wielki szacunek dla Ewangelii. W *Życiorysie większym* św. Bonawentury po przedstawieniu ostatnich godzin życia Franciszka jest powiedziane: „Długo mówił o cierpliwości i ubóstwie, a także o zachowaniu wierności wobec świętego Kościoła rzymskiego, kładąc ponad wszystko troskę o zachowanie Ewangelii”⁷. To zgadza się w pełni z tym, co Franciszek myślał i czym żył oraz co pragnął polecić swoim braciom: Ewangelię, jako objawienie prawdy Bożej należy postawić ponad wszelkim innym prawem. Nie może być innego uzasadnienia, jak tylko to: objawienie Boże ukazuje się mu przede wszystkim i zasadniczo poprzez formę słowa, słowa odniesionego oczywiście do życia i praktyki i które nie pozostaje zwykłą teorią, ale jednak zawsze w formie słowa.

Musimy zastanowić się jeszcze nad czymś innym o wiele ważniejszym – nad pojęciem Boga, jakie miał Franciszek. Stosuje on serię wyrażań, aby chwalić Boga Ojca, niepojętego i niewypowiedzianego, źródło wszelkiego dobra. Widać to nie tylko w *Pieśni Brata Słońce* („i żaden człowiek nie jest godzien wzywać Twojego Imienia”), ale również na innych miejscach, jak na przykład w tym hymnie, jakim jest 23. rozdział *Reguły niezatwierdzonej*: „Nie miejmy więc innych tęsknot, innych pragnień, innych przyjemności i radości oprócz Stwórcy i Odkupiciela, i Zbawiciela naszego, jedynego prawdziwego Boga, który jest pełnią dobra, wszelkim dobrem, całym dobrem, prawdziwym i najwyższym dobrem, który sam jeden jest święty, sprawiedliwy, prawdziwy, wzniosły i prawy, który sam jeden jest życzliwy, bez winy, czysty, od którego i przez którego, i w którym jest wszelkie przebaczenie, wszelka łaska, wszelka chwała dla wszystkich pokutników i sprawiedliwych, dla wszystkich błogosławionych, współweselących się w niebie.”⁸

Wychodząc od tych wyrażań, możemy spróbować określić intuicję teologiczną św. Franciszka przede wszystkim jako teologię słowa w taki sposób: Bóg sam jeden dobry, nie pozostaje odizolowany w swojej chwale, ale się samoobjawia człowiekowi, biednemu, słabemu i grzesznikowi, z miłością, która daje się bez granic. Objawienie dobroci Boga dokonuje się poprzez uosobione Słowo, poprzez odwieczne Słowo Ojca. Staje się to, ponieważ to Słowo zostało posłane do łona chwalebnej Dziewicy Maryi i od Niej (a więc ostatecznie od Ojca) to objawienie zostaje dane światu w chwili narodzin.

Bóg się samoobjawia w ludzkiej miłości, ale objawia się przede wszystkim poprzez słowo. Jedyne Słowo Ojca, Syn Boży, stawszy się człowiekiem wchodzi w świat w „imionach i słowach”, które obejmują i objawiają całą historię zbawienia. Rzeczywistość sakramentalna jest również rzeczywistością objawienia i słowa, ponieważ jest ona rzeczywistością chrystologiczną. Tylko w ten sposób rozumie

⁷ 1Bon 14, 5.

⁸ 1Reg 23, 9.

się, dlaczego Franciszek uznaje „imiona i słowa Boże napisane” jako rzeczywisty symbol samego Pana, jako miejsce, w którym się objawia Jego panowanie w naszej małości. Dlatego postawą właściwą wobec tego miłosiernego objawienia Boga w słowie może być tylko odpowiedź miłości ze strony człowieka, która sprawia, że objawienie Boga osiąga swój cel: „Nie miejmy więc innych tęsknot, innych pragnień, innych przyjemności i radości oprócz Stwórcy i Odkupiciela, i Zbawiciela naszego.”

Główny rdzeń tej myśli jest zawsze ten sam: samowyniszczenie Boga (kenosis). Również Słowo jest łaskawością Boga, uniżeniem się z miłości do naszego człowieczeństwa, grzeszności i ułomności. Pokazuje to przede wszystkim fakt, że „imiona i słowa” mogą znaleźć się w miejscach niegodnych. Człowiek może wrzucić do śmieci Słowo Boże. Według Franciszka następuje to zawsze tam, gdzie człowiek przestaje odpowiadać miłością na miłość Boga. Dla niego więc również to byłoby pozostawianiem „w miejscach nieodpowiednich”⁹ Słowa Bożego.

U Franciszka poznanie wydaje się zawsze całościowe i intuicyjne: inteligencja, wola i uczucia są w nim zintegrowane w jedności „serca”, ponieważ także Bóg zaryzykował swoje serce, kiedy posłał swoje Słowo na nasz grzeszny świat i przez Nie oddał się nam.

2. Kenosis Wcielenia jako Miłość, która się objawia i uniża

W swoim opisie świętowania Bożego Narodzenia w Greccio Celańczyk relacjonuje: „Wreszcie przybył święty Boży i znalazłszy wszystko przygotowane, ujrzał i ucieszył się. Mianowicie przygotowano żłóbek, przyniesiono siano, przyprowadzono wołu i osła. Uczczono prostotę, wysławiono ubóstwo, podkreślono pokorę i tak Greccio stało się jakby nowym Betlejem. Noc stała się widna jak dzień... Święty Boży ubiera się w szaty diakańskie... Potem głosi kazanie do stojącego wokół ludu, słodko przemawiając o narodzeniu ubogiego Króla i małym miasteczku Betlejem”¹⁰.

Co się rzuca w oczy w tym opisie? Kiedy Franciszek mówi o posłaniu Słowa odwiecznego do łona Dziewicy Maryi, jak widzieliśmy wcześniej, nie chodzi mu o abstrakcyjną teorię, ale o prawdziwe wcielenie Słowa. Widzi żłóbek w Betlejem tak, jakby był on przed jego oczyma. Stajnia z Betlejem znajduje się również w Greccio. Syn Ojca naprawdę przyszedł do świata, do człowieka w jego rzeczywistej i konkretnej sytuacji dnia codziennego.

Zakłada to niezrozumiałe wprost zniżenie ze strony Boga, które może dokonać się tylko z miłości. Dlatego Franciszek jest przekonany, że „pokorny sercem” (Mt 11, 29) nie jest przede wszystkim Syn Boży, który stał się człowiekiem, człowiek Jezus

⁹ 2LD 12.

¹⁰ 1Cel 85–86.

z Nazaretu, ale w pokorze Jezusa objawia się pokora, która istnieje w sercu Boga wiecznego. Pokora nie jest rzeczywiście czymś innym, jak miłością, która się uniaża i przychodzi do ubogiego, łącząc się z nim i z jego losem.

Rozumiemy więc, że, kiedy Franciszek w swoim *Uwielbieniu Boga Najwyższego* zwraca się do odwiecznego Boga, który jest „dobrem, wszelkim dobrem, najwyższym dobrem”, mówi do Niego: „Ty jesteś miłością, kochaniem... Ty jesteś pokorą, Ty jesteś cierpliwością”¹¹. Jest to wyrażenie teologicznie fascynujące, ale również bardzo konsekwentne, jeśli bierze się poważnie, że z miłości odwieczne Słowo Ojca stało się „ciałem”, „przyjęło” w łonie Maryi „prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności”¹². Faktycznie to wcielenie Słowa wiecznego ukazuje się właśnie jako objawienie – powiedzieliśmy już, że chodzi o objawienie – czegoś, co istnieje w Bogu przed wcieleniem i co On odsłania ludziom właśnie we wcieleniu. W życiu Jezusa – jakie rozpoczyna On przez swe narodzenie w tajni w Betlejem – ukazuje się zaiste największa głębia Boga, który „wychodzi” poza, objawia się, staje się dostępny dla ludzi i oczekuje na ich odpowiedź.

Ale czym jest konkretnie ta pokorna miłość, która ogoląca się ze swojej wieczności i świętości i wyrusza w drogę razem z człowiekiem grzesznikiem, udręczonym i słabym? Franciszek nie starał się szerzej tego przedstawić; dla niego treść tego objawienia Boga była bardzo praktyczna, bardzo napełniona jego osobistym doświadczeniem i bliska jego konkretnej rzeczywistości. Jednakże, w oparciu o opis Bożego Narodzenia w Greccio, przedstawiony przez Celańczyka i o inne dane, jakie znamy na temat Franciszka, jedna rzecz wydaje się jasna: Bóg przyszedł aż do nas w swym Synu bezbronny, ubogim, małym, nie z wysokości, ale z niskości. Blask Jego bóstwa jaśnieje nie tylko nad grołą w Betlejem, ale i nad tym wszystkim, co jest ubogie, pokorne i małe na tym świecie. Również to jest bardzo konsekwentne. Kiedy Bóg się objawia, Jego działanie jest paradygmatyczne i powszechne, w przeciwnym razie nie byłoby działaniem Boga. Dlatego to, co dokonuje się we wcieleniu Syna Bożego, ma wymiar i znaczenie powszechne i zobowiązujące. Kiedy światło, które Bóg nam przyniósł przez swoje przyjście, pada na świat i na ludzi, nie tylko objawia nam, kim jest Bóg, ale również, kim jest człowiek. Przez przyjście Słowa Bożego w ciemności tego świata i przez narodzenie Jezusa w nocy, ciemność się rozjaśnia, rozjaśnia się świat, noc się rozświetla nie własnym światłem, ale światłem Tego, który wybrał świat i noc jako miejsce swego objawienia.

W tej perspektywie dobór słów użytych przez Celańczyka we wspomnianym opisie nabiera szczególnej wymowy: „Jaśnieje prostota, wywyższone zostaje ubóstwo, zalecona wszystkim pokora.”

Nie chodzi o czystą pochwałę prostoty, ubóstwa i pokory jako takich. Greccio jest raczej dostrzegane jako sakrament Betlejem: Betlejem jaśnieje poprzez wieki

¹¹ KLUw 4.

¹² 2LW 4.

i ukazuje się w Greccio albo, jak mówi Celańczyk, „Greccio stało się jakby nowym Betlejem”. Jak Betlejem przez narodzenie się w nim Syna stało się pierwotnym sakramentem Boga, tak Greccio staje się sakramentem Betlejem.

Franciszek i ludzie, którzy stoją wokół niego, czują się poruszeni tą chwałą, jaką Bóg zachował dla ubóstwa w narodzeniu Syna. Nie ukazuje się tu chwała jakiegos słowa ludzkiego, ale chwała Słowa Bożego. Dzięki miłości Boga ciemność i ubóstwo świata przemieniają się w miejsce objawienia się Jego chwały.

W taki tylko sposób możemy zrozumieć zależność dwóch serii wyrażen zawartych w tekście Celańczyka. Z jednej strony seria: „żłób, wół, osioł, prostota, pokora, Król *ubogi*, *małe* miasteczko Betlejem”, a z drugiej wyrażenia: „ucieszył się”, „jaśniej”, „wychwała się”, „noc stała się widna jak dzień”, Król ubogi staje się Królem *wiecznym*, z „wielką miłością” wychwała *małe* miasteczko Betlejem.

W obecnych czasach często usiłuje się wyrwać Franciszka z tej przestrzeni, w której rzekomo umieszczono go w przeszłości, aby go podziwiać jako genialnego przewodnika ludzi, zatroskanego ruchami społecznymi w jego epoce. Taki, i tylko taki, byłby on „historycznym”. Jak bardzo daleka jest ta wizja od Franciszka prawdziwego i historycznego, jakiego można rozpoznać na każdym kroku, przypatrując się autentycznym *Pismom* i czynom Świętego! Obraz wewnętrzny, duchowy św. Franciszka jest tysiące mil oddalony od tych wszystkich usiłowań, które chcą wprowadzić rozłam jego charyzmatu. Nie trzeba i w żaden sposób nie wolno przestać zwracać uwagi na konkretne środowisko ludzkie, skromne i niestałe, w którym Franciszek żył. Jest on całkowicie człowiekiem swojej epoki, Asyżu jego czasów, napięć społecznych tamtego wieku. Ale jego charyzmat polegał dokładnie na odkryciu w tamtym konkretnym ludzkim świecie, w jego mrokach i waśniach objawienia Bożego blasku, ponieważ wcześniej odkrył go w obliczu Dziecięcia z Betlejem, w obliczu Jezusa. Rzeczywistość ziemską, gołą, „historyczną”, i objawienie tego świetlistego tła nieba – które również jest rzeczywistością – u Franciszka są stopione, nie można ich więcej rozdzielić, ponieważ on zrozumiał je w sposób witalny: we wcieleniu chwała wiecznego Boga wybrała nasz mrok i naszą ułomność, naszą ziemską rzeczywistość jako miejsce swego blasku.

Inne wydarzenia z życia Franciszka potwierdzają, że było to jedno z podstawowych jego doświadczeń. Wybierzmy, jako przykład, moment powstania *Pieśni Brata Słońce*. Kiedy czyta się tę radosną i wyjątkową pochwałę Stwórcy (pierwszy poemat w języku włoskim, który się zachował) w oderwaniu od jej kontekstu historycznego, można by przypuszczać, że została napisana w sytuacji spokojnej i bez problemów. Jak wiemy, tak nie było. Celańczyk opowiada, że noc poprzedzająca ułożenie *Pieśni* była nocą pełną bólu. Franciszek leżał chory u św. Damiana, w pobliżu Asyżu. Nie mógł zasnąć; dokuczały mu myszy, był na krawędzi rozpacz. I właśnie kiedy był zanurzony w tej ludzkiej udręce, doświadczył łaski obietnicy triumfu, łaski, która oczywiście odpowiadała jego sposobowi bycia i myślenia, i łączyła się z jego charyzmatem. O świecie mógł zrozumieć, że ten świat, w którym

tak bezpośrednio doświadczył bólu i słabości człowieka, był symbolem światła Boga i pragnął wielbić Stwórcę za wszystkie Jego dzieła¹³.

To jest to, co przedstawiłem dotąd. Franciszkowi została dana wizja, w której światło Boga i radość zbawienia rozbłyśkiwały właśnie w bezmiernej udręce, w tym punkcie, kiedy pozornie znajdował się on jak najdalej od Boga. Podstawa tej wizji nie mogła w żaden sposób zakorzenić się w jakiejś naiwnej mistyce natury, ani w czystym upojeniu poetyckim; jedno i drugie było niemożliwe w taką noc, jak tamta u Świętego Damiana.

Fundamentem nie może być co innego, jak tylko pewność wiary Świętego, dzięki której mógł doświadczyć, że we Wcieleniu Syna Bóg stał się obecny ze swoją miłością i swoim światłem w sposób definitywny i na zawsze, w nocy oddalenia i opuszczenia, w nocy Betlejemskiej.

Dla Franciszka ręka Stworzyciela była bezpośrednio złączona z jego dziełem, już nie poprzez akt stworzenia jako taki, ale ponieważ On sam przyjął ułomność ludzką, czyniąc swoim jej los. Miłość Boga doświadczona w Chrystusie, miłość, która z naszego mroku uczyniła swój dom, daje Franciszkowi siłę, aby odkryć w chorobie i kruchości swej ludzkiej egzystencji światło, które rodzi się z pierwotnego źródła. I ponieważ od tamtego momentu miłość Boga nie przebywa tylko na wysokościach nieba, ale przychodzi do nas w małości, otwiera się przejście, które obejmuje i przemienia swoim miłosierdziem cały krąg naszego życia – radość i cierpienie, życie i śmierć.

Nie można jednak uważać, że duchowość stworzenia według św. Franciszka jest niepełną wizją świata, w której byłyby tylko piękno i radość, z wykluczeniem bólu i winy. Byłaby to oczywiście błędna interpretacja *Pieśni Brata Słońce*, jak to uwydatniają zwłaszcza ostatnie zwrotki, dodane później przez Franciszka, które, zamiast stworzyć jakieś wewnętrzne rozbieżności, ukazują fundament, na którym opiera się jego pochwała Stwórcy: -

Panie, bądź pochwalony
Przez tych, którzy przebaczą wrogom
Dla miłości Twojej
I znoszą niesprawiedliwość i prześladowanie.
Błogosławieni ci, którzy trwają w pokoju i prawdzie,
Gdyż przez Ciebie, Najwyższy,
Będą uwieńczeni
Panie, bądź pochwalony
Przez naszą siostrę, śmierć cielesną,
Której żaden żyjący człowiek ująć nie zdoła.
Biada tym, którzy w grzechu śmiertelnym konają.

¹³ 2Cel 213.

Błogosławieni ci,
Którzy odnajdą się w Twojej świętej woli,
Albowiem po raz wtóry
Śmierć im krzywdy nie uczyni.
(przeł. R. Brandstaetter)

Jeśli nasza analiza jest poprawna, ta ostanía część o charakterze historyczno-zbawczym nie stanowi obcego dodatku, ale nośny fundament całej *Pieśni*. Doświadczenie, z którego wypłynęła *Pieśń*, to dokładnie doświadczenie chorego, który czuje i przeżywa we własnym ciele słabość ludzką, objawy śmierci, ale przeżywa je w taki sposób, że dzięki wierze w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, nie tylko dostrzega szczęśliwość wieczną, ale potrafi nawet odczuwać jej przedsmak. Dlatego i jedynie dlatego, może nie tylko nazwać śmierć siostrą, ale również wzywać słońce, księżyc i całe stworzenie do pochwały Boga. Poza tym kluczem historyczno-zbawczym pochwała stworzenia stałaby się problematyczna i niemożliwa dla człowieka takiego jak Franciszek, którego uwadze nie uchodziły niesprawiedliwości społeczne jego czasów ani grzechy niektórych sług Kościoła.

Ale wymiar wizji świata, jaką ma Franciszek, nabiera jeszcze większego znaczenia. Trzeba zauważyć, że Franciszek nigdy jako rewolucjonista nie stawia czoła problemom społecznym jego czasów ani też podejrzeniom, jakie ciążyły na życiu i posłudze ludzi Kościoła. Okazał się wyższym od innych i zdolnym czynić lepiej od innych. Nigdy nie zgniótł grzesznika lub grzeszników, ani nie usiłował nawracać ich siłą; nigdy nie użył przemocy, zewnętrznej czy wewnętrznej, bronią materialną lub argumentami duchowymi. Jedynym wyjątkiem w tej dziedzinie jest jego postawa wobec braci Zakonu, którzy „nie są katolikami”, to znaczy, którzy wstąpili do Zakonu, nie przyjąwszy fundamentalnych wartości duchowych¹⁴. Nigdy jednak nie postępował jak rewolucjonista z tymi, którzy nie należeli do Zakonu ani ze sługami Kościoła¹⁵.

Spontanicznie rodzi się pytanie: jak może nie zabezpieczyć, nie chronić ani też nie bronić swojej misji człowiek, który występuje z uniwersalnym przesłaniem dotyczącym wszystkich i który wzywa wszystkich do nawrócenia? Wobec zła Franciszek zna tylko *jedną* postawę, diametralnie przeciwną postawie marksizmu. Podczas gdy Marks proponuje siłę, aby usunąć zło i złych, to znaczy to wszystko, co według jego opinii sprzeciwia się przyszłemu społeczeństwu bezklasowemu, Franciszek mówi: „I kiedy widzimy lub słyszymy, że ludzie źle mówią lub źle czynią albo bluźnią Bogu, my błogosławmy i dobrze czyńmy, i chwalmy Boga, który jest błogosławiony na wieki”¹⁶. Tak więc wobec mocy ciemności jedyną walką, jaką zna Franciszek,

¹⁴ T 31–33.

¹⁵ Franciszek nie starał się nigdy, by głosić kazania w parafiach wbrew woli odnośnych proboszczów, chociaż prowadzili oni nieuporządkowane życie – zob. 2T 7–10.

¹⁶ 1Reg 17, 19.

jest przeciwna praktyka. Skąd bierze tę siłę, tę cierpliwość? Czy to jedynie rezultat refleksji, że kto walczy przemocą przeciw przemocy, umacnia łańcuch niezgody, dodając niesprawiedliwość do niesprawiedliwości? Oczywiście, idea ta była ważna w jego życiu. Jednakże jego postawa jest bardziej zrozumiała, jeśli patrzy się na nią w świetle jego doświadczenia wiary. W tym doświadczeniu wiary widzi, jak we wcieleniu Chrystus dosięgnął i pokonał przepaść i moc ciemności przez swoją ofiarę miłości, przez wejście w głębię tej przepaści. Na tym fundamencie Franciszek mógł osiągnąć pokój ducha i przeżywać własne życie w złączeniu z triumfem Chrystusa. Nie potrzebował walczyć ze złem swoją bronią, ponieważ wiedział, że już zostało ono pokonane i przewyciężone definitywnie przez miłość, a chociaż jeszcze dysponuje ono pewnym polem działania, nie ma przed sobą autentycznej przyszłości.

3. Kenosis Krzyża jako szczyt objawiającej się miłości

Sposób, w jaki Chrystus definitywnie zwyciężył moc ciemności, polega na tym, że przyjął ją na siebie, to znaczy, że zniósł na własnym ciele natarcie szatana, obarczając się grzechem świata, zwłaszcza poprzez krzyż. Otrzymanie stygmatów na górze Alwernii – wydarzenie, które już w czasach Franciszka było interpretowane jako pieczęć, jaką Bóg naznaczył to życie podobne do życia Chrystusa – ukazuje, że dla niego Chrystus ubogi to przede wszystkim Chrystus ukrzyżowany. Alwernia jest meta, do której prowadzi droga Franciszka. W odniesieniu do tego możemy poczynić następujące uwagi, opierając się na *Pismach* Świętego.

W *swoich Pismach* mówi mniej obszernie i dogłębnie o Krzyżu Chrystusa niż o swoim sposobie patrzenia na Słowo Boże, Ewangelię, Wcielenie, ubóstwo Syna Bożego. Fragmenty, gdzie jest wspomniany krzyż, mają jako myśl przewodnią odkupienie człowieka i miłość miłosierną Boga oraz konieczność odpowiedzi miłości poprzez naśladowanie Ukrzyżowanego. Dzieje się tak, na przykład, w modlitwie, którą Franciszek, jak zaznacza *Testament*, często odmawiał w kościołach: „I Pan dał mi w kościołach taką wiarę, że tak po prostu modliłem się i mówiłem: Wielbimy Cię, Panie Jezu Chryste, tu i we wszystkich kościołach Twoich, które są na całym świecie, i błogosławimy Tobie, że przez święty krzyż odkupiłeś świat”¹⁷.

Podobną modlitwę znajdujemy w *Regule niezatwierdzonej*¹⁸. „Wszechmogący, najświętszy i najwyższy Boże, Ojciec Święty i sprawiedliwy... dzięki Ci składamy z powodu Ciebie samego, że Twoją świętą wolą i przez jedynego Syna Twojego stworzyłeś nas... i przez Jego krzyż i krew, i śmierć zechciałeś nas wykupić z niewoli.” W tych dwóch urywkach można by widzieć zwykłe przypomnienie śmierci Chrystusa na krzyżu, ale jeśli zważy się na kontekst, byłby to błąd. Również tutaj to

¹⁷ T 4–5.

¹⁸ 1Reg 23,1–3.

wyrażenie jest całkowicie włączone w odpowiedź miłości, a więc w praktykę. W tym przypadku – to prawda – nie praktyka naśladowania w życiu pokuty lub w służbie trędowatym, ale praktyka adoracji jest praktyką decydującą dla Franciszka, jak ukazuje wielość jego modlitw i jego pochwał Boga. On nie ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus oddał się dla nas aż po śmierć na krzyżu, że odkupił nas przez to swoje oddanie, ale wyraża to wszystko w formie dziękczynienia, w formie adoracji i wdzięczności, w formie pochwały. Stajemy tu przed mową analogiczną do tej, którą egzegeci wydobyli w najstarszych warstwach teologii wspólnot chrześcijańskich *Nowego Testamentu*.

W innych fragmentach, gdzie Franciszek wymienia krzyż, dostrzega się od razu, że łączy się on z praktyką naśladowania. Tak więc jednym z czterech cytatów biblijnych, którymi *Reguła niezatwierdzona* krótko charakteryzuje życie braci mniejszych, jest także zdanie o naśladowaniu Krzyża: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, i naśladuje Mnie”¹⁹. Tę samą perspektywę widzimy w 6. *Napomnieniu*: „Bracia, spoglądajmy na dobrego Pasterza, który dla zbawienia swych owiec wycierpiał mękę krzyżową. Owce poszły za Nim w ucisku i prześladowaniu, w upokorzeniu i głodzie, w chorobie i doświadczeniu, i we wszystkich innych trudnościach i w zamian za to otrzymały od Pana życie wieczne. Stąd wielki wstyd dla nas, sług Bożych, że święci dokonywali wielkich dzieł, a my chcemy otrzymać chwałę i cześć, opowiadając o nich”²⁰. Widać tu wyraźnie stanowisko, które jest zdecydowanie przeciwne „teologii krzyża” typu hagiograficznego, oddzielonego od praktyki krzyża.

Również we fragmencie, w którym Franciszek przedstawia, oczywiście schematycznie, ale całościowo swoją koncepcję teologiczną, to znaczy w drugiej redakcji *Listu do wiernych*, kiedy wspomina śmierć Chrystusa na krzyżu, wprowadza od razu – w przeciwieństwie niż kiedy mówi o wcieleniu – praktykę naśladowania: „Wola zaś Ojca była taka, aby Syn Jego błogosławiony i chwalebny, którego nam dał i który narodził się dla nas, ofiarował siebie samego przez własną krew jako ofiara i żertwa na ołtarzu krzyża nie za siebie, przez którego stało się wszystko, ale za nasze grzechy, zostawiając nam przykład, abyśmy wstępowali w Jego ślady”²¹.

Jeśli wnika się głębiej w ten tekst, zauważa się, że Wcielenie zawiera dynamikę wewnętrzną, która prowadzi do zbawczej śmierci na krzyżu. Dlatego droga ubóstwa i pokory, rozpoczęta przez Boga we Wcieleniu Syna, kończy się dla Franciszka śmiercią na krzyżu. I to tłumaczy również, że ta dynamika jest w *Liście do wiernych* uważana za jedność, a jej celem jest konsekwencja praktyczna – naśladowanie Chrystusa, naśladowanie pomyślane i przewidziane już od pierwszej chwili całego tego procesu. Znaczy to, że kiedy mówi się o teologii krzyża u Franciszka – ale rozważa

¹⁹ 1Reg 1, 3.

²⁰ Np 6.

²¹ 2LW 11–13.

się przede wszystkim praktykę naśladowania krzyża – trzeba ją oprzeć na teologii objawienia Bożego poprzez Słowo i Wcielenie. Krzyż jest ostatecznym punktem dojścia drogi pokory Bożej.

Właśnie dlatego, że miłość Boga osiąga na krzyżu miarę niewyobrażalną, składając na Syna bezmiar grzechu i ciemności dla zbawienia ludzi, Franciszek stara się, na ile to możliwe, unikać kontemplacji czysto teoretycznej i kierować bezpośrednio do praktyki adoracji i naśladowania. To w żaden sposób nie wyklucza, ale, przeciwnie, wzmacnia fakt, że uważamy krzyż za szczyt objawienia Bożego, a przez to centrum Ewangelii.

Dlatego już na początku swego powołania, kiedy w kaplicy Porcjunkuli zrozumiał, że Jezus kierował również do niego słowa, którymi rozesłał Apostołów na misję, św. Franciszek dostrzegł pilną konieczność pójścia tą drogą utożsamienia z Ukrzyżowanym, która doprowadzi go aż na szczyt góry Alwemii.

Czy możemy powiedzieć, że doświadczenie krzyża jest rysem fundamentalnym sposobu myślenia Franciszka, który uwydatniliśmy przy analizie jego wizji Wcielenia Syna Bożego? Odwołujemy się do faktu, że – dla niego – ubóstwo istoty ziemskiej, przez przyjście Jezusa, zmieniło się w miejsce, w którym rozbłyskuje *chwała* Boża, i że światło wschodzi właśnie z ciemności, radość z prostoty, szczęście z pokory. Czy można uważać, że również w strasznym wydarzeniu krzyża mówi on o objawieniu chwały Bożej i światła Bożego? W tym przypadku należałoby stwierdzić, że wizja św. Franciszka jest bardzo podobna do wizji teologii Janowej *Nowego Testamentu*. Faktycznie, jak wiadomo, w *Nowym Testamencie* ewangelista św. Jan opisuje godzinę krzyża jako godzinę uwielbienia Jezusa (zob. na przykład J 12, 23n.). Co z tego znajduje się u św. Franciszka?

W *Napomnieniach* znajdujemy istotnie długi tekst, według którego chwała i cześć człowieka polega na zjednoczeniu z krzyżem Chrystusa: „Z czego więc możesz się chlubić? Choćbyś bowiem był tak bystry i mądry, że posiadałbyś wszelką wiedzę i umiał wyjaśnić wszystkie rodzaje języków, i badać wnikliwie tajemnice niebieskie, nie możesz się chlubić tym wszystkim; bo jeden szatan poznał rzeczy niebieskie i teraz zna sprawy ziemskie lepiej niż wszyscy ludzie, chociaż mógłby być jakiś człowiek, który otrzymałby od Pana szczególne poznanie najwyższej mądrości. Tak samo, gdybyś był piękniejszy i bogatszy od wszystkich i gdybyś nawet cuda czynił tak, że wyrzucałbyś złe duchy, wszystko to zwraca się przeciwko tobie i nie należy do ciebie, nie możesz się tym wcale chlubić. Lecz w tym możemy się chlubić: w słabościach naszych i w codziennym dźwiganiu świętego krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa”²².

Rozumowanie, na którym opiera się tekst, jest następujące: ponieważ krzyż jest punktem kulminacyjnym pokory Boga i Jego solidarności z człowiekiem, jest

²² Np 5, 4–8.

on zarazem miejscem definitywnej i niezrównanej miłości Bożej. A miłość Boża jest chwałą Bożą, światłem Bożym. Dlatego w krzyżu objawia się istota człowieka i miejsce, w którym on osiąga światło i chwałę. Chwała człowieka tkwi w udziale w krzyżu Chrystusa, nie w bogactwach ani w zewnętrznym prestiżu, ponieważ, będąc obrazem Boga, jest on istotą wezwaną do miłości i pokory.

Tylko w ten sposób tłumaczy się, dlaczego we wszystkich opisach wydarzenia na górze Alwernii, które nastąpiło dwa lata przed śmiercią Franciszka, temat współczucia dla Ukrzyżowanego i lęku przed wizją krzyża łączy się z tematem radości i wesela. Jako przykład niech posłuży opis z *Vita prima* Celańczyka: „Bardzo się ucieszył i mocno uradował miłym i łaskawym wejrzeniem, z jakim Serafin patrzył na niego. Jego piękno było niezwykle urzekające, ale całkowicie przejmowało trwogą jego przybicie do krzyża i udręczenie męką. Powstał więc, żeby tak powiedzieć, smutny i radosny, a radość i smutek przeplatały się w nim”²³.

Mamy tutaj w formie żywego opisu typową teologię krzyża, która w Ewangelii św. Jana przedstawia się jako przenikające się na tym samym poziomie śmierć i chwałę. Wizja Franciszka na temat Wcielenia, w którym kontempluje uniżenie i ubóstwo Chrystusa przemienione w miejsce światła i chwały Bożej, zdaje się trwać aż do owego momentu kulminacyjnego, który według kryterium ludzkiego powinien doprowadzić do jej załamania się, ale który według kryterium Bożego, wyraża z jednej strony wylanie się miłości i chwały, a z drugiej schyłek i śmierć.

Wizja ta zakłada w sposób nieunikniony także określoną antropologię. Również człowiek jest bytem, który sedno, to znaczy miłość, osiąga nie przez stawanie się „coraz to większym” i „coraz to mocniejszym”, ale w możliwości unizania się coraz to głębiej i bycia złączonym z krzyżem Chrystusa, który „życie swoje oddał za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Istotnie, w oparciu o to, co wiemy z biografii, jest bardzo prawdopodobnym, że dar stygmatów na górze Alwernii zawiera właśnie to oddanie „własnego życia za przyjaciół”; to, co najbardziej dręczyło Franciszka w ostatnich dwóch latach przed śmiercią, był to podział w Zakonie, który także według niego za bardzo się rozrósł. Cierpiał, widząc istniejące w nim rozbieżności od pierwotnego ideału. Fakt, że ich nie opuszczał, ale kochał ich w ich „ułomności”, „aż po krzyż”, stanowi treść i przyczynę jego doświadczenia krzyża na górze Alwernii. Cierpienie za Zakon wycisnęło mu rany, i w swojej miłości człowieka wierzącego wiedział on, że były to rany Ukrzyżowanego, który nie zachował dla siebie swego życia, ale oddał je za nas wszystkich.

4. Słowo i Sakrament w Kościele jako nowa obecność Kenosis Chrystusa – Kościół jako Sakrament Kenotyczny

Od naszego punktu wyjścia, w którym zobaczyliśmy, jak Franciszek doświadczył w *Słowie* objawienia Boga żyjącego, nie rozważaliśmy jednego z problemów

²³ 1Cel 94.

związanych z tym tematem, to znaczy: w jaki sposób Franciszek w XIII wieku zetknął się ze Słowem Bożym, Słowem, które zostało skierowane do ludzi wiele wieków wstecz. Ta bezpośredniość była możliwa, ponieważ w słowie i w sakramentach Kościoła doświadczył żywej kontynuacji i aktualizacji objawienia Bożego. Od samego początku jego silny akcent na „wierność” „świętej matce Kościołowi”, jako jedyne wyróżnika życia według Ewangelii, jawi się szczególnie wyraźny w zakończeniu *Reguły zatwierdzonej*: „...abyśmy zawsze poddani i połozeni pod stopy tego świętego Kościoła, ugruntowani w wierze katolickiej, zachowywali ubóstwo i pokorę, i świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak to stanowczo przyrzekaliśmy”²⁴.

Wobec tych danych okazuje się bezdyskusyjnie jednoznaczna wizja Kościoła u św. Franciszka, potwierdzona na wielu miejscach jego *Pism*. Zróbmy jedną uwagę, wychodząc od wyżej przytoczonego tekstu. Nieustannie było potwierdzane, że Franciszek zawsze miał silną wiarę w Kościół, w jego hierarchię i kapłanów, chociaż grzeszników. Niech posłużą na przykład słowa z *Testamentu*: „Potem dał mi Pan i daje tak wielkie zaufanie do kapłanów, którzy żyją według zasad świętego Kościoła Rzymskiego ze względu na ich godność kapłańską, że chociaż prześladowaliby mnie, chcę się do nich zwracać. I chociaż miałbym tak wielką wiarę jak Salomon, a spotkałbym bardzo biednych kapłanów tego świata, nie chcę wbrew ich woli nauczać w parafiach, w których oni przebywają”²⁵.

Gdzie tkwi korzeń tej postawy? Nietrudno dać odpowiedź po tym, co się powiedziało. Tajemnica objawienia Boga światu ukazała się w Chrystusie i w Jego Słowie jako tajemnica kenosis, ogołocenia. Dlatego również żywe trwanie objawienia w Kościele trzeba rozumieć jako tajemnicę kenosis. Oznacza to, że – aby ukazać blask tajemnicy jego czystości i miłości – Bóg nie wyklucza człowieka nędznego i grzesznika; przeciwnie, przychodząc na świat, okazuje się prawdziwym miłośnikiem ułomności i grzeszności ludzkiej, i przez to objawiając swoją chwałę. Franciszek sam daje to uzasadnienie, gdy mówi: „I nie chcę dopatrywać się w nich grzechu, ponieważ rozpoznaję w nich Syna Bożego i są moimi panami. I postępuję tak, ponieważ na tym świecie nie widzę niczego wzrokiem cielesnym z Najwyższego Syna Bożego, tylko Jego Najświętsze Ciało i Najświętszą Krew, które oni przyjmują i oni tylko innym udzielają. I pragnę, aby te najświętsze tajemnice były ponad wszystko czczone i umieszczane w godnych miejscach”²⁶.

W tekście tym stwierdza się klarownie, że Kościół jest „sakramentem kenotycznym” i dlatego nie głosi Boga wzniosłego i Jego miłości za pomocą wielkości i doniosłości ludzkiej, ale przeciwnie, Bóg posługuje się ubóstwem i ułomnością

²⁴ 2Reg 12, 4.

²⁵ T 6–7.

²⁶ T 9–11.

jako znakami *swojej* chwały. Chwała Boża jest tak wielka, że jej jaśniejące światło przenika grzech ludzki i ukazuje się – na przykład w Eucharystii lub w kapłaństwie – temu, kto rozpoznaje w wierze charakter kenotyczny objawienia Bożego.

Stąd slogan, który dzisiaj często się słyszy: „Chrystus tak, Kościół nie”, byłby całkowicie niezrozumiały dla Franciszka i ukazywałby, że zamiast zrozumienia tajemnicy Chrystusa w jej autentycznej głębi, pozostało się przywiązanymi do projekcji własnych pragnień. Człowiek Jezus Chrystus, który jest jednocześnie Synem Bożym, jest oczywiście wolny od wszelkiego grzechu w swoich ludzkich czynach, ale nie związał swojej miłości i swojej obecności z zasługami człowieka – komu w takim przypadku mógłby kiedykolwiek ofiarować swoją łaskę? – lecz powierza je istotom ludzkim i ułomnym.

Taka jest dokładnie – również w historii Kościoła – wewnętrzna wymowa Betlejem i Golgoty. Dlatego Franciszek tak mocno podkreśla aspekt kenotyczny, kiedy mówi o Eucharystii: „Niech zatrwoży się cały człowiek, niech zadrży cały świat i niech rozraduje się niebo, gdy na ołtarzu w rękach kapłana jest Chrystus, Syn Boga żywego. O przedziwna wielkości i zdumiewająca łaskawości! O wzniosła pokoro! O pokorna wzniosłość, bo Pan wszechświata, Bóg i Syn Boży, tak się uniaża, że dla naszego zbawienia ukrywa się pod niepozorną postacią chleba! Patrzcie, bracia, na pokorę Boga i wylewajcie przed Nim serca wasze, uniażajcie się i wy, abyście zostali wywyższeni przez Niego. Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, aby was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje”²⁷.

Ponownie spotykamy to prawo strukturyzujące, które jest nam już znane. Przenikają się tu, z jednej strony pokora, małość i zniesienie się, a z drugiej wzniosłość i wielkość tak, że pokora Boga okazuje się wierzchołkiem Jego wzniosłości, szczytem Jego chwały. W swojej wielkości Bóg czyni zawsze krok naprzód w porównaniu do tego, co człowiek ośmieliłby się pomyśleć albo mógłby sobie wyobrazić. Bóg pochyla się, staje się małym: z miłości. Wobec tej tajemnicy kenotycznej miłości Boga, Franciszek nie może się ograniczyć, aby ją jedynie oznajmiać czy głosić: jego słowo staje się radowaniem się, wielką radością, wołaniem podziwu, podziwem, adoracją.

Właśnie dlatego człowiek powinien odpowiedzieć na uniażającą się miłość Boga praktyką życia w miłości. Jak słyszeliśmy wcześniej, zwyczajne postacie chleba, które w Eucharystii stały się miejscem objawienia się chwały Boga i Jego miłości, mają być „ponad wszystko czczone i przechowywane w miejscach odpowiednich”; taką samą cześć należy okazywać Kościołowi, który jest nie tylko związany ze słowem i sakramentem, ale także ze sprawowaniem słowa i sakramentu. Trzeba szanować kapłanów i nie trzeba dostrzegać ich grzechów, ale w ich ułomności i mimo ich ułomności – Syna Bożego i tajemnicę Jego podyktowanego miłością оголошення

²⁷ LZ 26–29.

się. Dla Franciszka tylko ten człowiek, który nie poznał samouniżenia się Boga w życiu Chrystusa, może gorszyć się Kościołem i odrzucić propozycję zbawienia, którą daje mu w Kościele Chrystus. Kto zaś kontempluje z wiarą tę tajemnicę, dostrzeże chwałę Boga w ubogim i pokornym obrazie Kościoła.

Można tu bardzo jasno dostrzec paralelizm z Eucharystią. Kto rozpozna Chrystusa w niepozomych postaciach chleba, będzie się z szacunkiem odnosił do tego wszystkiego, co ma z nimi związek, i będzie przeżywał ze czcią wzniosłość i chwałę Boga: „...powinniśmy także strzec naczyń liturgicznych oraz wszystkich ksiąg, które zawierają święte słowa Boże, po to, aby opanowało nas poczucie wzniosłości naszego Stwórcy i naszego poddaństwa wobec Niego”²⁸. Idąc za logiką myśli Franciszka, można również stwierdzić, że kto w ubogim i grzesznym wizerunku Kościoła – łącznie z wizerunkiem instytucjonalnym, kościelno-sakramentalnym, będącym charakterystyką jego posługi kapłańskiej – przez wiarę rozpozna chwałę miłości Chrystusa, zstąpi na niego „wzniosłość naszego Stwórcy”. Dla Franciszka ta dialektyka miłości tkwi istotnie w wierze, dzięki mocy kenotycznej objawienia Boga w Chrystusie ubogim.

Do tego, co zostało powiedziane, należy dodać, że św. Franciszek zdawał sobie doskonale sprawę, że jeśli jakiś kapłan rozumiałby tę relację, poczułby się osobiście poruszony i przemieniony przez nią i przez jej wewnętrzny dynamizm. Dlatego, kiedy prosił, aby grzeszny Kościół upodobił się do Chrystusa, nigdy nie zawierał twardego „Ty musisz”, ani zwykłego poleceniu, ale mocy Chrystusa, która ukazuje się w słabości, a więc opierając to wszystko na pogłębieniu wiary w tajemnicę Chrystusa. Jego dalekie od moralizującego kaznodziejstwo pragnie wprowadzić w tajemnicę i czyni to w taki sposób, że jego konsekwencja etyczna, naśladowanie Chrystusa, pełni zawsze rolę centralną. I tak w *Liście do duchownych* mówi kapłanom, aby rozważali, że sprawują tajemnice eucharystyczne i że powinni wyciągać z tego konsekwencje dla własnego życia: „I gdziekolwiek Najświętsze Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa byłoby niegodnie umieszczone i zostawione, należy je z takiego miejsca zabrać iłożyć w miejscu godnym i zabezpieczyć”²⁹. Franciszek wierzył, że głęboka asymilacja tajemnicy eucharystycznej przemieni samych kapłanów.

Spontanicznie przypomina się epizod z życia Papieża Jana XXIII. Kiedy był patriarchą Wenecji, doniesiono mu, że proboszcz pewnej wioski pije i zaniedbuje swoją parafię. Pragnął osobiście odwiedzić kapłana i przyjechawszy do wsi, zapytał o niego, gdzie jest. Z lekką ironią odpowiedziano mu, że przebywa w gospodzie, gdzie faktycznie go zastał. Powiedział kapłanowi, aby poszedł z nim. Będąc już na plebani, zamiast go upomnieć, poprosił o wysłuchanie jego spowiedzi. Uznanie chwały Chrystusa, podczas gdy sprawował sakrament pokuty wobec Patriarchy, musiało dać do myślenia kapłanowi o wiele więcej aniżeli jakiejkolwiek kazanie.

²⁸ LZ 34.

²⁹ LD 11.

5. Kenoza naśladowania i jej konsekwencje społeczne. Implikacje ucznia w egzystencji kenotycznej Objawienia Chrystusa w Duchu

W tym, co powiedziano wyżej, Kościół nie został jeszcze w pełny sposób przedstawiony. Rzeczywiście, posiada on nie tylko aspekt instytucjonalny. Jako znak i „sakrament” jego oblicze instytucjonalne ma za cel uobecniać w świecie chwałę Chrystusa.

Ta zaś chwała – która jest zasadniczo miłością kenotyczną i samoofiarującą się – staje się realnie obecna w świecie, kiedy konkretni ludzie dają jej odpowiedź przez swoje własne życie. Dla Franciszka, w miarę jak rozpoznaje się obecność Chrystusa w sakramencie, to rozpoznanie przemienia się w taką właśnie odpowiedź, to znaczy w praktykę adoracji i naśladowania. Kiedy mówi o pokorze Boga w Eucharystii, natychmiast zachęca do dania odpowiedzi: „Patrzenie, bracia, na pokorę Boga i wylewajcie przed Nim serca wasze, uniżajcie się i wy, abyście zostali wywyższeni przez Niego. Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, aby was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje”³⁰. Naśladowanie nie może być czymś połowicznym, musi być pełnym, całkowitym, ponieważ miłość, z jaką Chrystus wyniszczył samego siebie dla nas, była również bezgraniczna, całkowita.

Życie, jakie powinno się prowadzić w odpowiedzi na objawienie Boga w Chrystusie, Franciszek nazywa „życiem według Ewangelii” – i tu jeszcze raz ukazuje się punkt wyjścia jego intuicji teologicznej, jego sposobu patrzenia na Słowo Boże. Jako instytucja Kościół nie może być uważany za punkt końcowy, ani w kierunku wertykalnym, ani w kierunku horyzontalnym – ku światu. Ku górze, w swojej relacji z Bogiem, Kościół jest miejscem naturalnym, w którym ukazuje się, dzisiaj i zawsze, objawienie *Boga w Chrystusie*, nie objawienie Kościoła. Horyzontalnie Kościół jest miejscem, w którym powinno się dać odpowiedź na objawienie Boga, gdzie ludzie powinni prowadzić „życie według Ewangelii”. Tak więc Kościół jest konieczny jako „sakrament”, jako pośrednictwo zbawienia, funkcja, którą Franciszek zawsze w nim uznawał; Kościół jednak nie jest metą zbawienia, przynajmniej w swoim aspekcie instytucjonalnym: meta tkwi w żywym naśladowaniu Chrystusa, naśladowaniu, które ma się realizować w Kościele. W miarę jak to się wypełnia, realizuje się także „Kościół”, Kościół żywy, w pełni świadomy, czym jest: wywodzi się z Ewangelii (która mocą Chrystusa nigdy go nie opuszcza jako instytucjonalno-sakramentalnego Kościoła Chrystusa) i jest powołany, aby był żyjącą Ewangelią.

Franciszek bardzo dobrze zrozumiał, że to wezwanie do naśladowania Chrystusa na pierwszym miejscu zawsze dotyczy własnego serca: nie uzyskuje się niczego, jeśli wymaga się tego naśladowania od Kościoła, lecz osobiście nie wciela się go

³⁰ LZ 28–29.

w życie. Dlatego Święty z Asyżu inicjuje egzystencję kenotyczną, zaczynając od siebie samego, a pierwszymi, do których kieruje swoją zachętę i wezwanie, są jego bracia: „Wszyscy bracia niech się starają naśladować pokorę i ubóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa i niech pamiętają, że niczego innego nie powinniśmy mieć na tym świecie, tylko – jak mówi Apostoł: Zadowoleni jesteśmy z tego, że mamy pożywienie i ubranie. I powinni się cieszyć, gdy przebywają wśród ludzi prostych i wzgardzonych, ubogich i słabych, chorych i trędowatych, i żebraków przy drogach. I gdzie będzie potrzeba, niech idą po jałmużnę. I nie powinni się wstydzić, niech raczej przypominają sobie, że Pan nasz Jezus Chrystus, Syn Boga żywego, wszechmogącego uczynił twarz swoją jak najtwardszą skalę i nie zawstydził się. I był ubogi i bezdomny, i żył z jałmużny On sam i błogosławiona Dziewica, i uczniowie Jego. I kiedy ludzie zawstydzałiby ich i nie chcieliby dać im jałmużny, bracia powinni za to Bogu dziękować, bo za ten wstyd otrzymają wielkie uznanie przed trybunałem Pana naszego Jezusa Chrystusa”³¹.

Można powiedzieć, że naśladowanie Chrystusa, które jest tu wymagane, jest naśladowaniem apostołskim, ale to apostołat o własnej charakterystyce, zważywszy na jego strukturę kenotyczną. Przede wszystkim jest to apostołat poprzez swoją egzystencję i dlatego stanowi wyzwanie wobec konkretnego świata. Chrystus, będąc bogatym, gdyż był Bogiem, nie zatrzymał dla siebie swego bogactwa, ale własną egzystencją wszedł w nasze ubóstwo i grzeszność; a ponieważ ta Jego egzystencja była pierwszą misją, z której zrodziły się Ewangelia i Kościół, naśladowanie Chrystusa oznacza przyjęcie tego ruchu kenotycznego, albo raczej włączenia własnej egzystencji ludzkiej ucznia w ten ruch kenotyczny. Dlatego Franciszek nie cofa się przed pogardzanymi, ubogimi, trędowatymi, przeciwnie, wychodzi im naprzeciw ze świadomością, że został posłany i ma nieść poprzez swoją miłość – która również jest „sakramentem” – miłość głębszą, inną, większą: miłość Boga w Jezusie Chrystusie.

Wymiar społeczny w działalności i myśli Franciszka jest więc rozumiany w sposób chrystologiczny. Jeśli chce się zrozumieć Franciszka, nie powinno się nigdy tracić z oczu tej struktury chrystologicznej, która stanowi istotny czynnik jego działalności społecznej. Dlatego też spotkamy również tutaj, w zetknięciu społecznym życia ewangelicznego, wzajemne oddziaływanie istniejące między „ubóstwem” i „pokorą” z jednej strony, a „chwałą” i „czcią” z drugiej: w ostatnim cytowanym tekście, upokorzenie znoszone z powodu ludzi przynosi wielką cześć przed trybunałem Jezusa Chrystusa. On jest ukoronowany chwałą właśnie dlatego, że wcześniej uniżył samego siebie (Flp 2, 5–11). *Ponieważ* jest upokorzonym, *ponieważ* jest niewolnikiem wszystkich, *ponieważ* jest Ukrzyżowanym, dlatego więc Jezus Chrystus jest Sędzią żywych i umarłych, wywyższonym przez Boga, Królem królów i Panem panów. W ten sposób wiara Franciszka przenika sytuację kenotyczną wsty-

³¹ 1Reg 9, 1–6.

du, w niej widzi objawienie chwały Bożej i może „dziękować za to Bogu”, w zgodności z kazaniem na górze: „Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladują was i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was” (Mt 5, 11).

Franciszek zauważa identyczny związek między nędzą i chwałą, wyrażony w terminach „gorzki” i „słodki”, kiedy spogląda wstecz na swoją służbę trędowatym. „Gdy byłem w grzechach, widok trędowatych wydawał mi się bardzo przykry. I Pan sam wprowadził mnie między nich i okazywałem im miłosierdzie. I kiedy odchodziłem od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodycz duszy i ciała”³². „Gdy byłem w grzechach” oznacza: kiedy żyłem w sferze egoizmu i jeszcze nie przeszedłem zmiany wartości w doświadczeniu objawienia kenotycznego Chrystusa. Tylko nawrócenie, któremu impuls początkowy dał sam Pan, mogło zaprowadzić Franciszka do trędowatych i potem – przez zanurzenie w egzystencji kenotycznej Chrystusa – pozwoliło mu doświadczyć głębi rzeczywistości, bez zatrzymywania się na zwykłej powierzchni zewnętrznej: a rzeczywistość służby trędowatemu była „słodka”, była doświadczeniem chwały Boga, Boga, który zawsze jest miłością i cały się oddaje. To jest ten krąg, w którym umieszcza się zaangażowanie społeczne św. Franciszka i, dodajmy, franciszkanów; tylko stąd może ono czerpać mocny impuls.

Wraz z tym życie według Ewangelii nabiera, jakby nie zamierzając, innego ukięrowania, to znaczy ku Kościołowi zeświecczonemu i potrzebującemu reformy. W tym przypadku egzystencja działa jako *świadectwo*. Franciszek nigdy nie starał się stawiać kogokolwiek na ławie oskarżonych ani wysuwać żądań pod adresem Kościoła. Nie byłby zgodny ze swoim sposobem rozumienia naśladowania Chrystusa, wychodząc od kenosis jako uniżenia. Nie miał prawa, aby się ich domagać. Mówi natomiast: „Błogosławiony sługa, który okazuje się równie pokorny wśród swoich podwładnych, jak wśród swych panów. Błogosławiony sługa, który pozostaje zawsze pod różgą karności. Sługą wiernym i roztropnym jest ten, który nie zaniedbuje pokuty za wszystkie swoje przewinienia: wewnętrznie przez skruchę, a zewnętrznie przez wyznanie winy i uczynki wynagradzające”³³.

Kto zaś będzie pragnął w pokorze wykonywać w sposób kenotyczny prawo związane z własnym urzędem, nie będzie domagającym się ani autorytatywnym w swoich planach i ideach reformy, ale będzie szedł drogą osobistego zaangażowania. Z tego wynika nieustanny wysiłek Franciszka, aby uważać apostolat przede wszystkim jako *świadectwo*, jako przykład, jako wyrażenie własnej egzystencji, a dopiero na drugim miejscu, jako przepowiadanie ustne, wsparte tym egzystencjalnym *świadectwem*.

Braciom, których posyła na misje, mówi: „Bracia, którzy udają się do niewiernych, mogą w dwojaki sposób duchownie wśród nich postępować. Jeden sposób: nie wdawać się w kłótnie ani spory, lecz być poddanymi wszelkiemu stworzeniu ze

³² T 1–3.

³³ Np 23.

względem na Boga i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Drugi sposób: gdyby widzieli, że tak się Bogu podoba, niech głoszą słowo Boże”³⁴.

Z kontekstu wnioskuje się, że pierwszy sposób przepowiadania jest wymagany od wszystkich; nikt nie może z niego zrezygnować, a w przypadku wielu braci będzie on jedynym. A „gdyby widzieli, że tak się Bogu podoba”, mogą, wsparci świadectwem własnego życia, poświęcić się także kaznodziejstwu.

Z jednego z *Napomnień* widać jasno, że Franciszka zawsze niepokoiło niebezpieczeństwo, aby bracia nie zapomnieli o świadectwie własnego życia i nie pozostali tylko na „literze” Pisma. „Apostoł mówi: Litera zabija, a duch ożywia. Litera zabija tych, którzy pragną poznać tylko same słowa, aby uchodzić za mądrzejszych od innych i zdobyć wielkie bogactwa, i rozdać je krewnym i przyjaciołom”³⁵. Zdecydowanie jeszcze raz wyraża, że kiedy Słowo traci swoją egzystencjalną formę kenotyczną, kiedy chrześcijanin przyjmuje je tylko intelektualnie, bez wcielenia w życie jego charakteru kenotycznego, właściwie przestaje być Słowem Bożym i staje się jedynie literą niezdolną, aby przekazać jakiegoś życia. To, że słowo straciło swoją formę kenotyczną, „uwidacznia się przez fakt, że kaznodzieja lub komentator Pisma Świętego pragnie „uchodzić za mądrzejszego od innych.”

Czyniąc tak, zaprzecza on dynamiczności słowa, które skłania, aby żyć wśród „pogardzanych biednych”, wśród tych, którzy „się nie liczą”; on żyje, nie trzymając się słowa, ale jego powłoki, właśnie „literę”. Oczywiście, trzeba pamiętać, że Franciszek nie uważa za biednych tylko ludzi, którzy nie posiadają dóbr materialnych, ale także i na pierwszym miejscu wszystkich ludzi w ich sytuacji grzechu i ułomności, ludzi, którzy prowadzą ubogie życie pod względem sensu i nadziei. Takim nie zdaje się na nic głoszenie Słowa „z wysoka”, bez świadectwa egzystencjalnego, ponieważ tym, co ich interesuje i czego oni potrzebują jest Słowo, które jest „duchem i życiem”³⁶.

Mówiąc w inny sposób: reforma kaznodziejstwa i reforma życia chrześcijańskiego, musi być zawsze reformą „w duchu”, w żyjącym Duchu Chrystusa. Kiedy Słowo nie przemieniło się w życie i świadectwo, kiedy nie jest duchem, nie może czynić ani wydawać owoców. I to jest zrozumiałe. Istotnie, jak Słowo mogło wcielić się i wcieliło się w Maryi tylko „za sprawą Ducha Świętego”, w ten sam sposób tylko „za sprawą Ducha Świętego” będzie mogło na nowo wcielić się, to znaczy, będzie mogło stać się jeszcze skutecznym w historii. A Duch Święty jest zawsze Duchem skutecznym, który jest blisko życia i rzeczywistości.

³⁴ 1Reg 16, 5–7.

³⁵ Np 7, 1–2.

³⁶ W taki sposób Franciszek rozumie swoje zadanie głoszenia słowa Bożego, jak to widać z 2LW 3: „Zważywszy zatem, że z powodu choroby i słabości swego ciała nie mogę każdego z osobna odwiedzić, postanowiłem w tym liście i orędziu przekazać wam słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa, który jest Słowem Ojca, i słowa Ducha Świętego, które są duchem i życiem”.

Jest też inny tekst, w którym Franciszek kreśli jeszcze mocniej paralelizm między wcieleniem i narodzeniem Boga z Dziewicy Maryi a narodzinami Boga w człowieku poprzez świadectwo: „Jesteśmy oblubieńcami (Pana), gdy dusza wierna łączy się w Duchu Świętym z Jezusem Chrystusem. Jesteśmy prawdziwie braćmi, gdy spełniamy wolę Jego Ojca, który jest w niebie. Jesteśmy matkami, gdy Go nosimy w sercu i w ciele naszym przez miłość oraz czyste i szczere sumienie, rodzimy Go przez święte uczynki, które powinny przyświecić innym jako wzór”³⁷.

6. Bóg jest Miłością, Bóg jest Pokorą

Pozostaje jednakże pytanie, bardziej spekulatywne, ale w żadnym wypadku nie obce życiu, a mianowicie: kim jest ten Bóg, od którego pochodzi ten ruch kenotyczny objawienia się światu. Odpowiedź można znaleźć tylko w objawieniu samego Boga, w tej chwili, kiedy ktoś otwiera się na nie i łączy z nim swoją egzystencję. Pierwszy list św. Jana formułuje tę odpowiedź słowami: „Bóg jest Miłością” (1J 4, 8). I w tym samym tekście tak kontynuuje: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę prześlągalną za nasze grzechy” (1J 4, 10). Jest to zrozumiałe, zważywszy, że dynamizm objawienia zstępuje od Boga i wchodzi w świat grzeszny i niezdolny kochać. Z drugiej strony, jest również oczywistym, że to objawienie Boga miłości może uwolnić świat od jego grzechu, od nienawiści, od śmierci i uczynić go zdolnym do odpowiedzi miłością na miłość Bożą.

U Jana ta odpowiedź miłości jest przedłużeniem, zanurzeniem w miłości, która pochodzi od Boga: „Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować... Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas” (1J 4, 11–12); i oczywiście nie dlatego, że nasza miłość ludzka ma moc sprawienia, aby Bóg zstąpił i zamieszkał wśród nas – byłoby to fałszywe zrozumienie, chociaż wydaje się rozpowszechnione dzisiaj – ale ponieważ Bóg już zstąpił i mieszka wśród nas, stąd też odpowiedź na *Jego* miłość jest jedyną możliwością i jedynym znakiem, aby ukazać, że miłość, którą On nam dał dobrowolnie i za darmo, pozostaje pośród nas.

Ta wizja z pierwszego listu św. Jana jest dla Franciszka fundamentem jego własnego życia; wskazuje to użycie słowa „pokora”, słowa, które odnosi do samego Boga, ale którego nie znajdujemy u św. Jana. Franciszek ośmiela się mówić do Boga: „Ty jesteś dobro, wszelkie dobro, najwyższe dobro, Pan Bóg żywy i prawdziwy. Ty jesteś mądrością, Ty *jesteś pokorą*, Ty jesteś cierpliwością”³⁸. Czy może chodzi o oczywistość, której nie warto poświęcać zbytnej uwagi, gdyż w tekście wszystkie cnoty są odnalezione w Bogu i Jemu przypisane? To nieprawdopodobne. Przede wszystkim dlatego, że w teologii Kościoła istnieje właśnie szeroka i długa

³⁷ 2LW 51–53.

³⁸ KLUw 3–4.

tradycja, według której pokornym może być tylko Syn Boży, stawszy się człowiekiem, a nie Bóg sam w sobie. Dla Franciszka natomiast jest decydującym, że pokorę, tak jak miłość, należy przypisać Bogu samemu w Jego wieczności. Dlaczego?

Rację tego można łatwo wykazać. Uniżenie Chrystusa we Wcieleniu wypływa z miłości Boga, ale z miłości szczególnej. Wypływa z miłości i wyraża się w miłości, która kieruje się ku temu, który *był zagubiony*, i oczywiście nie pozostając poza tym zagubieniem, ale stając się jednym z zagubionych. Tym uniżeniem jest właśnie *humilitas*, „stać się prochem” (*humus* = proch), pokora. Bóg szuka i nawiedza z pokorą *humus*, proch, ziemię w jej śmiertelnej przemijalności. A ponieważ ten ruch miłości Boga rozpoczyna się w samym Bogu, pokora w ścisłym sensie jest również charakterystyką Boga. Faktycznie, pokora nie polega na pierwszym miejscu na tym, że Jezus, Bóg, który stał się człowiekiem, żył razem z ubogimi i pogardzanymi, z celnikami i grzesznikami, ale tkwi przede wszystkim i zasadniczo w fakcie, że zstępuje On ze swojego boskiego bogactwa i pochyla się nad naszym ludzkim światem. Fundamentalną strukturę Wcielenia i przyjscia do nas Boga rozumie się lepiej, patrząc, jak to ludzkie Wcielenie Chrystusa jest realizowane w Jego sposobie życia i w Jego przepowiadaniu.

Wynika z tego jasno, że dla Franciszka Bóg to Ten, który „niczego nie zatrzymuje dla siebie”, który cały się oddaje, który się ogałaca aż po ostatnie wołanie Jezusa na krzyżu: „Pragnę”; w tym wołaniu wyraża się owo pragnienie miłości, które sprawiło, że Bóg „wyszedł” poza swoją boskość, aby szukać tego, co zginęło. I jest również jasnym, że dla Franciszka wszelkie zaangażowanie społeczne może być poprawnie zrozumiane tylko, gdy pamięta się o tym pragnieniu, które ma sam Bóg. Spotykamy tu – powiedzmy to na marginesie – zbieżność między Franciszkiem i Matką Teresą z Kalkuty, która swoje poszukiwanie umierających, swoją posługę względem nich rozumie jako przedłużenie tamtego wołania Chrystusa na krzyżu. Bóg pragnie tych, którzy są zagubieni, umierający, ludźmi bez nadziei, i szuka ich w swoim Synu. I nie przestaje szukać ich, w miarę jak ludzie pozwalają się porwać przez Ewangelię, przez Chrystusowego Ducha w Kościele, przemieniając się w ten sposób w żywe „sakramenty” miłości Boga.

7. Struktura intuicji teologicznej św. Franciszka

Obserwując różne momenty tej intuicji teologicznej, zauważamy, że jest ona bardzo jednolita. Jednakże, jeśli porównuje się ją z innymi aktualnymi wizjami tajemnicy Chrystusa, uderza fakt, że zmartwychwstanie Jezusa nie wchodzi w całość systemu tak, jak Wcielenie i śmierć na krzyżu. Nawet w indeksie analitycznym *Pism św. Franciszka* nie pojawia się słowo „zmartwychwstanie”. Jak to wytłumaczyć? Czy mamy może przyjąć, że spójność i jedność wizji św. Franciszka zostały uzyskane, pomijając zwycięstwo paschalne Chrystusa? W tym punkcie wypada poczynić pewne uwagi. Na pierwszym miejscu, z badań nad *Nowym Testamentem* wiemy, że

w listach przypisywanych św. Pawłowi, w *Liście do Kolosan* i *Liście do Efezjan*, nie występuje pojęcie „zmartwychwstanie”, zastąpione pojęciem „wywyższenie”, termin, który – złączony z pojęciem „zmartwychwstanie” – odgrywa ważną rolę również w Ewangelii św. Jana. Jednakże listy do Kolosan i do Efezjan zawierają *integralną* wizję tajemnicy Chrystusa. Stąd pytanie, czy Franciszek nie korzysta z innego doświadczenia albo nie posługuje się inną terminologią dla wyrażenia funkcji pełnionej przez słowo „zmartwychwstanie Chrystusa” w teologii Pawłowej *Listu do Rzymian*?

Wydaje się, że właśnie tak. Często podkreślaliśmy fakt, że dla Franciszka właśnie w wyniszczeniu się Chrystusa – we wszystkich tego postaciach, aż do ułomności sług Kościoła – objawia się *chwała Jego miłości*; i dlatego *zwycięstwo Chrystusa*, które ze swej istoty może być tylko zwycięstwem miłości, ukazuje się wszechmocne już w czasie, to znaczy w ubóstwie, w pokorze. Ścisły związek między gorzkością i słodyczą w posłudze trędownym, przenikanie się unicestwienia i doniosłości w celebracji eucharystycznej i święta Bożego Narodzenia w Greccio, połączenie bólu i radości w wizji Serafina na górze Alwernii i wszystkie te wydarzenia posługują się tym samym słownictwem. Mamy przed sobą doświadczenie chrześcijańskie, w którym łączą się Wielki Piątek i poranek Wielkiej Nocy, ale w żaden sposób jedno wydarzenie nie usuwa drugiego. Ubóstwo nie przestaje być ubóstwem, śmierć śmiercią, a unicestwienie unicestwieniem. Zostały one przemienione mocą miłości i wiary i przemieniły się w sakrament *chwały i życia*. Dla niewierzącego jest to coś nie do poznania, całkowicie niezrozumiałe. Dla wierzącego Franciszka ta przemiana wydarzeń i rzeczy jest rzeczywistością.

Jak już mogliśmy potwierdzić gdzie indziej, Franciszek wykazuje wielkie podobieństwo do teologii Janowej *Nowego Testamentu*. U Jana Wielki Piątek i Niedziela Wielkanocna stanowią jedność, zgodnie z prawem ziarna pszenicy, które obumiera (por. J 12, 24). To pojawia się wiele razy w Ewangelii św. Jana. „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, pociągnę wszystkich do siebie” mówi Jezus w J 12, 32; a ewangelista dodaje: „To powiedział, zaznaczając jaką śmiercią miał umrzeć” (J 12, 33). Na pewno wywyższenie nad ziemię oznacza w pierwszym rzędzie śmierć na krzyżu, utratę jakiegokolwiek oparcia, najwyższe opuszczenie. Ale oznacza również wywyższenie nad ziemię Chrystusa zwycięzcy, Jego wszechmoc, Jego chwałę. Pomyślmy także o słowach, jakimi Piłat przedstawia Jezusa: *Ecce homo*, „Oto człowiek” (J 19, 5). Czy w myśli ewangelisty to słowo o królu ukoronowanym cierniem i wyszydzonym nie jest może zarazem aluzją do chwały Jezusa, Tego, który jest człowiekiem autentycznym i prawdziwym, człowiekiem w pełnym jego znaczeniu? Musimy dostrzec złączone tu obydwa poziomy: Jezus będący przedmiotem kpin, cierpiący, obnażony, огоłocony ze swoich dóbr i pozbawiony swoich praw, On jest właśnie człowiekiem w jego pełnym znaczeniu, autentycznym królem, jak dał się poznać przez Piłata.

Na tej samej linii znajduje się wyrażenie o „krwi i wodzie”, które wypłynęły z boku umarłego Jezusa (J 19, 34). Krew jest aluzją do Eucharystii, a woda do

chrztu, tak więc wyrażenie to ma charakter w pełni paschalny: umęczone ciało Jezusa umarłego przemienia się w źródło niewyczerpanego życia, życia wiecznego. Dlatego jeszcze raz spotykamy w Ewangelii św. Jana myśl i doświadczenie „sakramentalne”, które pragnie nam powiedzieć, że w doświadczeniu krzyża, ubóstwa i wyniszczenia uwidacznia się w obfitości miłość Boża oraz triumf i chwała tej miłości. Przez to objawia się ona silna i wspaniała, posuwając się aż do ubóstwa i opuszczenia, aż do oddania własnego życia, spragniona tego, który był zagubiony. W tej miłości ubóstwo nie przestaje być ubóstwem, ani śmierć Jezusa nie przestaje być śmiercią i to straszną – i trzeba, żeby tak było, gdyż w przeciwnym razie miłość nie doszłaby aż do kresu, aż do końca, aż do tego, który był zagubiony.

Ponieważ jednak miłość Chrystusa ma naprawdę moc nad tym, co ostateczne – potwierdziło się to w Jego śmierci – śmierć została unicestwiona w Jego śmierci, unicestwiona w miarę, jak On – ogałając się całkowicie – dał to, co mógł dać z siebie. Dlatego krzyż jaśnieje w blasku triumfu zwycięstwa tej *miłości*.

Ponieważ Franciszek doświadczył czegoś podobnego, w swoich *Pismach* mówi o szlachetności i chwale ubóstwa, o nagrodzie wiecznej i przyszłym sądzie, nie mówiąc natomiast nawet słowem o znaczeniu zmartwychwstania Chrystusa. Triumf paschalny staje się widoczny w inny sposób: władza i wywyższenie Chrystusa stają się czytelne w mocy i w chwale Jego miłości, która ukazuje się właśnie w ubóstwie, w wyniszczeniu i w śmierci. Dlatego Franciszek umiera śmiercią prawdziwą, ludzką, ale to, co się w niej dokonuje, jest napełnione światłem życia wiecznego³⁹. Św. Bonawentura w ten sposób opisuje śmierć Franciszka: „Gdy wypełniły się w nim wszystkie tajemnice i owa najświętsza dusza uwolniona od ciała zanurzyła się w bezmiarze Bożej światłości, błogosławiony mąż zasnął w Panu”⁴⁰. Na tej samej linii znajduje się zdanie, które Franciszek wypowiedział tuż przed śmiercią, poszerzając swoją *Pieśń Brata Słońce*: „Panie, bądź pochwalony przez siostrę naszą śmierć cielesną”.

Z tej racji może brakować u Franciszka właściwej teologii zmartwychwstania. Pozostaje otwartym pytanie, czy jest możliwym w naszych czasach mieć doświadczenie wiary z taką strukturą. Wiemy, że dziś często za Chrystusem idą chrześcijanie spowici doświadczeniem nieobecności Boga i muszą pozostać wytrwałymi w ciemności, doświadczając pozornego absurdu, słowem „mieć nadzieję wbrew wszelkiej nadziei”. Również dla takich doświadczeń wiary mamy uzasadnienia w *Nowym Testamencie*. Tak na przykład, opis męki według Marka przedstawia cierpienia w inny sposób, aniżeli przedstawia je św. Jan. U Marka nie ma rzeczywiście żadnego światła, które rozjaśnia ciemność nocy. Jedyne Sprawiedliwy dźwiga skondensowany ciężar grzechu tak, że aż woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34); tego wołania nie znajdziemy w Ewangelii św. Jana. Ale rów-

³⁹ Por. 1Cel 109–111; 2Cel 217.

⁴⁰ 1Bon 14, 6a.

nież w Ewangelii Marka setnik, widząc, że Jezus skonał w ten sposób, mówi: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39). W jednej i w drugiej Ewangelii stajemy wobec doświadczenia wiary: w Ewangelii Marka w mroku – jako opozycji do ciemności; w Ewangelii Jana natomiast – jako światło, które oświeca rzeczywistość ziemską, popadłą w śmierć, i która zmienia się w znak życia wiecznego. Z zasady musimy unikać klasyfikowania określonych epok Kościoła i doświadczenia chrześcijańskiego. Również w naszych czasach stajemy wobec szerokiej gamy doświadczeń chrześcijańskich, w których występują i mają znaczenie różne aspekty, które przedstawiliśmy. Nikt więc nie jest zobowiązany do kopiowania tej struktury istotnego doświadczenia Franciszka, nawet ci, którzy uznają w nim przewodnika duchowego na własnej drodze naśladowania Chrystusa i uważają go za wzór.

przekład: Wacław Michalczyk OFM

WYKAZ SKRÓTÓW

1Bon	Św. Bonawentura, <i>Życiorys większy św. Franciszka</i>
1Cel	Tomasz z Celano, <i>Życiorys pierwszy św. Franciszka</i>
2Cel	Tomasz z Celano, <i>Życiorys drugi św. Franciszka</i>
KLUw	Kartka podarowana bratu Leonowi – <i>Uwielbienie Boga Najwyższego</i>
Np	<i>Napomnienia</i>
2LD	<i>List do duchownych</i> . Redakcja druga
2LW	<i>List do wiernych</i> . Redakcja druga
LZ	<i>List do całego Zakonu</i>
1Reg	<i>Reguła niezatwierdzona</i>
2Reg	<i>Reguła zatwierdzona</i>
T	<i>Testament</i>

Summary

Aleksander Gerken OFM

Theological Intuition of St. Francis of Assisi

St. Francis of Assisi was obviously not the scholar of theology but a saint of Christian practice. He left a strong mark in history and he could be credited through his charisma with some theological movement entitled: Franciscan school. This was possible because in St. Francis's charisma was contained a clearly defined intuition. His practice was not only pragmatic but also it was marked with spirituality and the-

ology. Considering this, he resembles great saints, founders of orders, contemporary as well as earlier: St. Benedict, St. Bernard from Clairveaux, St. Dominic Guzman.

The starting point in this work will be the theology of the Word (self-revelation of God in the Son) and understanding God as St. Francis did. This allows showing the Franciscan perception of the idea kenosis of Christ, which means lowering (self-exhaustion) of God in respect to our human world, poor, sinful and fallen. This intuition of St. Francis finds its dimension in his life, which is reflected in triada: "crib-cross-altar". This means the incarnation as a lowering of God's son to our poor existence of human pilgrims (birth in the stable=crib), lasts during the life of Jesus. On the cross it reaches the culminating point of humbleness (=cross), and in this way it receives its effectiveness in the poor Church, in its "humble" sacraments, especially in "ordinary" form of Eucharistic bread (=altar). In this triada the meaning of St. Francis's intuition is contained. One has to pose a question if the vision of the saint is not even richer.

CZY BIBLIJNA NAUKA O ZŁYCH DUCHACH JEST ZAPOŻYCZONA Z DEMONOLOGII PERSKIEJ?

Postawione w tytule pytanie nie jest bynajmniej problemem szkolnym. Zarówno negatywne jak i pozytywne odpowiedzi niosą bowiem ze sobą poważne konsekwencje teologiczne. Negacja bezpośrednich wpływów dualizmu perskiego na Pismo Święte wskazuje na oryginalność demonologii biblijnej. Z kolei odpowiedź twierdząca na postawione pytanie równa się przyjęciu tezy, że biblijna nauka o złych duchach jest wtórna względem dualizmu perskiego. Ta ostatnia możliwość dla niektórych uczonych była podstawą do uznania demonologii biblijnej jedynie za podlegające ewolucji zjawisko kulturowe i negacji realnego istnienia szatana¹.

Niniejszy artykuł, celem uporządkowania złożonej problematyki dotyczącej wpływów perskich na *Sitz im Leben* Biblii, został podzielony na trzy części dotyczące: istoty problemu (punkt 1), zaratusztriańskiej etiologii biblijnego Asmodeusza (punkt 2) i oryginalności demonologii biblijnej na tle perskich wpływów kulturowo-religijnych na Bliskim Wschodzie (punkt 3).

1. Istota problemu

Niniejsze analizy porównawcze demonologii biblijnej (głównie *Księgi Tobiasza*) z dualizmem perskim zostały zainspirowane ciągle lansowaną – choć dawnego pochodzenia – tezą sprowadzającą demonologię biblijną do prostych zapożyczeń z zaratusztrianizmu. Tego rodzaju uproszczenia metodologiczno-historyczne propaguje dziś G. Messadieu, który uważa, że właśnie w Persji „narodził się diabeł”, a zaratusztriański dualizm stanowi pierwowzór dla wszystkich późniejszych demonologii². Rzeczywiście na poziomie biblijnej nauki o złych duchach można zaobserwować terminologiczno-etymologiczne i treściowe podobieństwa do demonologii zaratusztriańskiej, które bynajmniej nie są ani repliką, ani modyfikacją wierzeń perskich.

¹ Np. H. Haag, *Abschied von Teufel*, Einsiedeln 1971; tenże, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

Jednak zdaniem zwolenników perskiej etiologii biblijnego diabła, terminami potwierdzającymi tezę o bezpośredniej zależności demonologii biblijnej od dualizmu zaratusztriańskiego są: nazwa złego ducha Ἀσμοδαῖος (Tb), Janowe określenie ó ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου 12, 31; 14, 30, 16, 11 – niektóre wersje drobnymi przedstawieniami w dookreśleniach ἄρχων), czy też Pawłowe określenia ó ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵματος (Ef 2, 2) i ó κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους τούτου (Ef 6, 12)³. Dopatrywano się też podobieństw do treści pism Janowych i Pawłowych⁴, w których – podobnie jak w zaratusztrianizmie – pojawia się idea walki dobra ze złem, światła i ciemności. Właśnie na tym tle pojawia się swoista ambiwalencja. Z jednej strony nie ma podstaw do negacji faktu istnienia pewnych podobieństw pomiędzy ideami zaratusztrianizmu a biblijną nauką o przebiegu historii, zmartwychwstaniu, końcu świata, aniołach i demonach, z drugiej zaś strony analogii tych nie należy przeceniać⁵.

W niniejszym studium na plan pierwszy wysuwa się analiza porównawcza terminu Ἀσμοδαῖος ze względu na bezpośrednie zależności etymologiczne od perskiego *Aēšma dēva*. W *Księdze Tobiasza* spotykamy zaczerpnięte z folkloru imię złowrogiego demona Ἀσμοδαῖος, które oznacza demona rozwiązłości⁶. Pomijając całą warstwę legendarno-folklorystyczną, pod którą kryje się złowroga, osobowa rzeczywistość, warto zatrzymać się na chwilę przy etymologii imienia Ἀσμοδαῖος. To demoniczne imię biblijne znamy jedynie w formie greckiej. Wynika to z faktu, iż *Księga Tobiasza*, która co prawda napisana została po aramejsku (hebrajsku?), w dzisiejszym zbiorze istnieje tylko w opracowaniu greckim i to w trzech dość różnych recenzjach. Badacze posiadają wiele wątpliwości co do należytego wprowadzenia tego terminu z języka hebrajskiego. Terminy hebrajskie na oznaczenie Asmodeusza אַשְׁמֹדֶא (*Ašmedāy*) oraz אַשְׁמֵדַי (*Ašmedayy*) pochodzą z Talmudu

² „Et c'est en Iran que le Diable apparaît donc pour la première fois”, G. Meessadié, *Histoire générale du diable*, Paris 1993, s. 112. Zob. też cały rozdział *Zoroastre et la véritable naissance du diable*, w: tamże, ss. 101–124.

³ Por.: W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926, ss. 332–335; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2*, Göttingen 1968, s. 330.

⁴ Na temat większej ilości szczegółów dotyczących „władcy” (ἄρχων) w odniesieniu do świata demonicznego, jego powiązań z demonologią biblijną oraz Pawłowymi „Mocami i Potęgami” zob. np.: W. Carr, *Angels and Principalities*, Cambridge 1981; tenże, *The Rulers of this Age – 1 Corinthians 2.6–8*, w: *New Testament Studies* 23(1976–1977), ss. 20–35; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, ss. 88–99.

⁵ Na niebezpieczeństwo uogólnień, bezpodstawnie sprowadzających chrześcijaństwo do zapożyczeń perskich, zwracano już od dawna uwagę: zob. np. S. Szydelski, *Kilka uwag przeciwko przecenianiu wpływów perskich na eschatologię żydowską i chrześcijańską*, w: *Księga pamiątkowa ku czci prof. W. Abrahama*, Lwów 1931, t. II, ss. 103–119. Na temat tradycji biblijnych w Iranie zob. też: F. Machalski, *Tradycje biblijne w Iranie*, w: *Ruch biblijny i liturgiczny* 4/5–6(1951), ss. 385–402.

⁶ Por. A. Jankowski, *Demonologia biblijna*, w: E. Dąbrowski [red.], *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 1, Warszawa 1959, s. 276.

Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?

i najprawdopodobniej wywodzą się od pnia אש ⁷, który należałoby tłumaczyć „niszczyć” (stąd „burzyciel”, „niszczyciel”). Jako dużo późniejszy zapis hebrajski z literatury talmudycznej jest jednak dość niepewny⁸.

2. Wokół zaratusztriańskiej etiologii biblijnego Asmodeusza

Niezależnie od tego wątpliwego, hebrajskiego źródłosłowu Asmodeusz wiąże się z długą historią religii azjatyckich. Uczeni odnajdują analogie Ἀσμοδαῖος do średnioperskiego świata duchów z *Awesty*, gdzie *Aēšma* jest jednym z siedmiu duchów tam występujących. Ciekawe, że *Aēšma* przeszedł z hinduizmu do kultury irańskiej; w języku średnio-perskim spotykamy jego transpozycję w formie *xēšm-dēv* (zapis w zbiorze Pahlaviego). Odnośnie zapożyczeń indyjskich w kulturze perskiej wiadomo, że najdawniejsze wierzenia i kultury religijne Irańczyków wykazują wiele cech wspólnych z wierzeniami Hindusów epoki wedyjskiej. Pozwala to na stwierdzenie istnienia pierwotnej wspólnoty kulturowo-religijnej indoirañskiej⁹. Między innymi dowodem na istnienie takiej wspólnoty są nazwy bóstw u Hindusów *asura* i *dewa*, a u Irańczyków *ahura* i *dēv* (później jako *dew*, czy nowoperskie *dīw*). Jednak na gruncie perskim nastąpiła zmiana znaczeniowa tych pojęć. Persowie zaczęli określać *ahurami* bóstwa dobre, natomiast *dewami* nazywali demony, czyli odwrotnie niż w wierzeniach wedyjskich. Fakt ten był wynikiem zarządzeń państwowych króla Kserksesa (486–465 prz. Ch.), który specjalnym rozporządzeniem zniósł kult dewów, ogłaszając je złymi duchami¹⁰.

Zatem – pod względem etymologicznym – droga wedyjskiego *dewa* do Biblii, w której pojawia się formie Ἀσμοδαῖος , przebiegała następująco:

WEDYZM: *dewa* = „dobre bóstwo”

↓

ZARATUSZTRIANIZM: *dēv* = zmiana znaczenia: „demon”

ZARATUSZTRIANIZM: jeden z demonów *Aēšma*, czyli *Aēšma dēv*

↓↓

BIBLIA: forma grecka Ἀσμοδαῖος

⁷ Por. *Editorial Staff Encyclopaedia Judaica*, *Asmodeus*, w: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*, t. 3, Jerusalem 1971, s. 754. Na temat etymologii Asmodeusza zob. szerzej: K. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930; J. Goetsberger, *Asmodäusi*, w: *Theologische Revue* 34(1935), ss. 144–145.

⁸ Wydaje się, że nie ma do końca przekonujących danych potwierdzających – jak chce S. Łach – tezy o rabinistycznej etymologii Asmodeusza. S. Łach, *Asmodeusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 1000.

⁹ Por. F. Machalski, *Religie Iranu*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986, s. 272.

¹⁰ Por. F. König, *Zaratusztra*, w: F. König, H. Waldnfels [red.], *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 540. Szerzej o kontekście tych przemian zob.: J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, t. 1, *Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960; tenże, *Vedic Literature. Samhitas and Brahmanas*, Wien 1975; H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen 1930; W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961; A. L. Basham, *The Wonder that was India*, London 1956, tłum. pol. *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1973.

Jednak obraz perskiego *Aēšma*, który zdradza podobieństwa etymologiczne i w niewielkiej mierze treściowe, zupełnie nie przylega do zastosowania terminu Ἀσμοδαῖος w Biblii. *Yasna* ukazuje drogę złego człowieka idącego w ślady *Aēšma*¹¹. Tak więc gdy naśladowcy *Aēšma* przynoszą zło i szkodę dla świata, naśladowcy Ahura Mazdy walczą przeciw wszelkiej niegodziwości. W zaratusztrianizmie siły zła za pomocą *Aēšma* mogą przynieść choroby ludziom, a nawet sprawić, że mężczyźni, na których spadł „ich wyrok” zachowywali się jak Angra Manyu czyli „zły duch”. Ponadto w *Hymnie Šraoša* mowa jest o pokonaniu złego *Aēšma* i ochronie ludzi przed jego wpływami¹². *Aēšma* posiada strach przed maczugą, która jest najbardziej potężna z całego uzbrojenia walczącego z nim Mitry. Identyfikującym epitetem *Aēšma* jest określenie „krwawo-maczugasty”, stąd zdaniem M. Huttera możemy sobie tego demona wyobrazić jako barbarzyńskiego przestępcę¹³. Godnym zainteresowania jest również fragment, w którym jest mowa, że *Aēšma* przynosi ludziom ciemność¹⁴. Późniejszy rozwój zaratusztrianizmu przynosi „wskreszenie” staroirańskich bogów i wzrost ilości demonów. Tak więc *Aēšma* (*xēšm-dēv*) jest osobnym demonem w pismach Pahlaviego. Stał się on tam jedną z głównych sił złych mocy, będąc w jawnej opozycji do Ahura Mazdy. Zgodnie z *Bundahišn* *Aēšma* jest jednym z siedmiu *dēv*, które zostały stworzone przez Arymana¹⁵. Pahlavi przekazuje również relację z rozmowy pomiędzy *Aēšma* a Arymanem¹⁶, podczas której ten drugi zakazuje zniszczenia dobra i stworzenia. *Aēšma* jest odtąd ucieleśnieniem Wratha, który może przynosić wszelkiego rodzaju historyczne niepokoje. Tak więc uzurpator *Aēšma* walczy z Dahaka królem Yima i zabija go. W *Zādspram* *Aēšma* jest jednym z następców pięciu braci, którzy są wrogami samego Zaratusztry¹⁷, podczas gdy relacja w *Denkard* stwierdza, że *Aēšma* podjudza Aryaspa, by stawiał czoła Vištaspowi, który był pod opieką Zaratusztry¹⁸, co równało się postawie opozycji do proroka¹⁹.

¹¹ Por. *Yasna* 29, 2; 30, 6.

¹² Por. *Yasna* 57, 10.25.

¹³ Por. M. Hutter, *Asmodeus* Ἀσμοδαῖος, w: *Dictionary of deities and demons in the Bible*, K. van der Toorn i inni (ed.), Leiden 1995, s. 197.

¹⁴ Por. *Yasna* 10, 8.

¹⁵ Por. *Bundahišn* 1, 3.

¹⁶ Por. *Rivayat* 56, 13–15.

¹⁷ Por. *Zādspram* 9, 1.

¹⁸ Por. *Denkard*, księga 8.

¹⁹ Por. i szerzej zob.: M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, t. 1, Leiden 1975, s. 87, 201; M. Boyce, F. Grenet, R. Bech, *A History of Zoroastrianism*, t. 3, Leiden – New York – København 1991, ss. 41, 425–426, 446; S. Pines, *Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jewish and New Testament Sources, Irano – Judaica*, Jerusalem 1982, ss. 76–82.

Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?

Z kolei według *Księgi Tobiasza* Asmodeusz wymordował siedmiu mężów Sary, skoro tylko usiłowali się do niej zbliżyć²⁰. Jego szkodliwą działalność przerwał Tobiasz za pomocą sposobu, jaki mu przekazał anioł Rafał²¹. Mianowicie Tobiasz położył część serca i wątroby ryby na rozżarzonych węglach²². „Zapach ryby powstrzymał demona i uciekł on aż do Górnego Egiptu”²³. Tam został unieszkodliwiony przez Rafała²⁴.

Porównując staroirañskiego demona *Aēšma* z biblijnym Asmodeuszem, należy zwrócić uwagę na pewne podobieństwa, ale też zasadnicze różnice. Zoroastrański *Aēšma* jest jedną z autonomicznych mocy w dualizmie perskim. Odgrywa tam ważną rolę w walce pomiędzy dobrem i złem oraz posiada znaczny wpływ na historię. W przypadku biblijnego Asmodeusza można mówić o zapożyczeniu idei głównej (demon) i terminologii (hebrajska adaptacja *Aēšma*). Niemniej kontekst, w jakim autor biblijny przedstawił tego demona wskazuje na typowe dla monoteistycznej religii treści, w której demonologia podporządkowana jest mocy Boga, a ewentualne sukcesy osobowego zła są przejściowe. Pełne folkloru opowiadanie w *Księdze Tobiasza* daje pouczenia moralne, mówi o roli modlitwy w poskromieniu demona, a cierpienie wynikające z jego przewrotnej działalności jest przejściowe i może być rozpatrywane w kategorii próby. Opis działalności Asmodeusza wskazuje na jego osobowe rysy (działanie). Ten etap objawienia wskazuje na wyraźnie rozwijającą się angelologię (Rafał) i demonologię (Asmodeusz), które zostają sobie przeciwstawione. Wreszcie można dopatrywać się tu pierwszych elementów apokaliptycznych.

Patrząc z punktu widzenia etymologicznego na „drogę” Asmodeusza z kultury wedyjskiej przez zaratusztrianizm do Biblii, można powiedzieć, iż jest to przykład terminu z grupy języków indoeuropejskich, który został przyswojony w świecie semickim²⁵. Nieuzasadnione jednak wydają się te opinie, które chcą widzieć w Pawłowych i qumrańskich pismach replikę dualizmu zaratusztriańskiego. Same wpływy i idee zaczerpnięte z kultury perskiej nie przesądzają o treści doktrynalnej. Aby uchronić się przed tego typu uproszczeniami, wypada przeanalizować dogłębnie również treści, które kryją się pod konkretnymi tekstami biblijnymi. Asmodeusz (termin występujący tylko w Starym Testamencie!), nie może być jedynym odniesieniem do listów św. Pawła, którego dualizm jest odmienny od perskiego.

²⁰ Por. Tb 3, 8; 6, 14–17.

²¹ Por. Tb 6, 8.

²² Por. Tb 8, 2.

²³ Tb 8, 3.

²⁴ Egzegezę tych fragmentów oraz obraz Asmodeusza prezentuje szerzej P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 43, Fribourg 1982, ss. 87, 98, 147–148.

²⁵ Na temat legend i roli Asmodeusza w folklorze żydowskim zob. *Edytorial Staff Encyclopaedia Judaica*, Asmodeus, w: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*, t. 3, Jerusalem 1971, s. 755.

Wydaje się, że bliższych podobieństw można by dopatrywać się w pismach qumrańskich, z tym, że i w tym wypadku należy zauważyć odmienne opcje.

Asmodeusz należy do grupy imion niewątpliwie odnoszących się do osobowo rozumianego złego ducha. Pomijając kontekst księgi Tobiasza, imię to ujawnia typowe cechy bytu rozumnego działającego przeciw człowiekowi i porządkowi ustalonemu przez Boga. Warto odnotować, iż tradycja jahwistyczna nie wahała się, co do demonicznego charakteru Asmodeusza. Według niektórych jej nurtów był on „królem demonów”. J.C. Swaim odnajduje w nim paralele do nowotestamentowego Belzebuba (Βεεζεβοῦλ) rozumianego jako władcę złych duchów (Mk 3, 22)²⁶, a R.K. Harrison zauważa, że w tym nurcie termin ten był rozumiany również jako ekwiwalent Abbadona i Apollina (Hi 31, 12; Ap 9, 11)²⁷.

3. Oryginalność demonologii biblijnej na tle perskich wpływów kulturowo-religijnych na Bliskim Wschodzie

Czy zatem zaratusztrianizm był środowiskiem kulturalno-religijnym, które – jak chcą niektórzy badacze²⁸ – wpłynęło najmocniej na dualizm biblijny? Odpowiedź twierdząca jest zbyt uproszczona, ponieważ istnieje szereg trudności.

Najpierw należy zaznaczyć, że trudno jest dokładnie odtworzyć etapy rozwoju zaratusztrianizmu. Zbieżności mitologii staroperskiej z wedyjską są aż nazbyt widoczne²⁹; *dēva*, jeden z kluczowych terminów demonologii perskiej wywodzi się ze świata wedyjskiego³⁰. Zaratusztra, który zwalczał dawny politeizm nazywał bóstwa demonami (*dēvami*); od niego właśnie pochodzi to znaczenie słowa *dēva*. Ale tu naukowcy napotykają poważną trudność: poszczególne etapy rozprzestrzeniania się mazdaizmu nie są dokładnie znane³¹. Religia ta z naczelnym bóstwem Ahura Mazda cieszyła się wielką protekcją Dariusza III (521–485). Jednak już

²⁶ Por. J. Swaim, *Asmodeus*, w: *The interpreter's dictionary of the Bible*, G. A. Buttrick (ed.), t. 1, New York, ss. 259–260.

²⁷ Por. R. K. Harrison, *Asmodeus*, w: *International Standard Bible Encyclopedia*, t. 1, Michigan 1979, ss. 329–330.

²⁸ Por. W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, ss. 332–335; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, s. 330.

²⁹ Dla przykładu *Mitra* w obydwu systemach był opiekunem umów i bogiem słońca, a *Haoma* (indyjski *Soma*) był bogiem i napojem, który spożywali kapłani.

³⁰ Por. V. Möller, *Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus*, w: *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart t. 5, s. 60; C. Colpe, *Geister (Dämonen): B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. d. Iran*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Stuttgart t. 9, s. 586.

³¹ Por. H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt 1957, tłum. pol. *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, ss. 356–357; M. Składanek, *Źródła zoroastryzmu*, w: *Przegląd Orientalistyczny* 4(1963), ss. 277–284.

Artakserkses II Mnemon (401–358) obok Ahura Mazdy, wymienia także Mitrę i Anahitę, stąd można wnioskować, że zaratusztranzizm ponownie przyjął elementy wierzeń, które wcześniej zwalczał. Odtąd pojawiała się coraz więcej bogów i demonów (okres średniego państwa; główne źródła do tej epoki: Pahlavi). Za czasów Seleucydów przenikała do Persji myśl grecka, ale dopiero w epoce przedmużmańskiej za Arsacydów i Sassanidów (226–642 po Ch.) mazdaizm, jako oficjalna religia państwowa, został systematycznie uporządkowany³².

Dualizm perski ukazuje świat jako miejsce walki pierwiastka dobra, który reprezentuje Ahura Mazda („Biały Pan”) z Angra Manyu – wspomnianym już „złym duchem” zwanym później Arymanem³³. Istnieją jednak znaczne różnice pomiędzy obrazem dualizmu perskiego w poszczególnych epokach³⁴. Według najstarszych warstw zaratusztrianizmu (Awesta), obaj wspomniani bogowie istnieli od początku obok siebie³⁵. W epoce Sassanidów (zerwanizm) obaj bogowie pochodzą z „nieograniczonego czasu”. Natomiast dzisiaj mazdaiści wierzą, że Ahura Mazda zawsze był ponad wszystkim i on również stworzył Angra Manyu. Zarówno Ahura Mazda jak również Angra Manyu posiadają swoje „obozy” analogicznie dobrych i złych duchów. I tak Ahura Mazda działa poprzez nieśmiertelne duchy *amešas spentas*, które są abstrakcjami cnót: np. *Wohu Manah* – „dobra myśl” (panuje nad bydłem), *spenta Ārmaiti* „święta uległość” (bogini ziemi) itd. Podobnie zorganizowany jest świat złych duchów podległych Angra Manyu, demony (*dēva*) były bądź utożsamiane z niektórymi dawnymi bogami, bądź jako uosobienie negatywnych cech np. *Drug* „kłamstwo”³⁶. W demonologii mazdaizmu można powiedzieć, iż wszystkie złe duchy podporządkowane są tej jednej zasadniczej walce. Jeśli nawet demony występują w różnych rozbudowanych kontekstach mitologii perskiej, niemniej zawsze, czy to wprost, czy też zwalczając zwolenników „sprawiedliwości”, walczą przeciw bogu Ahura Mazda. Ten ostatni jednak odniesie kiedyś druzgocące zwycięstwo nad Angra Manyu³⁷. Omawiając perski dualizm należy również pamiętać, że mimo warstw politeistycznych, naczelny bóg Ahura Mazda nie posiada małżonki i nie jest spo-

³² Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, ss. 356–357.

³³ Por. G. Meessadié, *Histoire générale du diable*, ss. 112–113.

³⁴ Pewien niuans na temat dualizmu perskiego: „Teologia Zaratusztry nie jest «dualistyczna» w ścisłym znaczeniu tego słowa, bo Ahura Mazda nie jest przeciwstawiany jakiemuś «antybogu»; wyraźne przeciwieństwo istnieje od początku między dwoma duchami”. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976, tłum. pol. *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 217.

³⁵ Por. *Yasna*, 30, 3–5.

³⁶ Por. C. Colpe, *Geister (Dämonen): B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. d. Iran*, ss. 590–592; H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, ss. 362–364.

³⁷ Szerzej na temat bohaterów i demonów w dawnej Persji zob. M. Składankowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1974.

krewniony z innymi bóstwami. Ten swoisty henoteizm nie doprowadził jednak mazdaizmu do statusu religii światowej, chociaż odegrał on pewną rolę w historii religii judaizmu, chrześcijaństwa i islamu³⁸.

W tym miejscu warto zatrzymać się na podobieństwach treściowych demonologii apokryficznej, qumrańskiej i biblijnej w stosunku do zaratustranizmu³⁹. Podobieństwa te ujawniają się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, zarówno w mazdaizmie, apokryfach, pismach z Qumran jak i w Biblii występuje element zmagania się sił dobra i zła. We wszystkich przypadkach siły zła i dobra organizują się w przeciwstawne sobie obozy. Ponadto można tam spotkać „ciemność” jako element zasadniczy działania świata demonicznego w przeciwstawieniu do „jasności” obozu Boga. Wreszcie występuje aspekt ostatecznego „pokonania” Złego (demonów) na końcu świata.

Nie wykluczając pewnych wpływów zaratustranizmu (poprzez apokryfy i Qumran) na Biblię, wypada zwrócić uwagę na zasadnicze różnice, które nie pozwalają traktować inaczej dualizmu perskiego, jak tylko jako jeden z nurtów oddziałujących w trakcie rozwijającej się w sposób sobie właściwy demonologii biblijnej.

Po pierwsze, zanim Izraelici weszli w kontakt z Persami, posiadali już własną (starszą niż objawienie Jahwe na Synaju) angelologię i demonologię⁴⁰. Np. we wczesnych etapach rozwoju judaizmu zapewniano wszelkiego rodzaju pustkowia, ruiny oraz miejsca opuszczone przez ludzi obecnością potworów i straszydeł, miesających się z dzikimi zwierzętami, takimi jak np. שַׁעֲרִים (*śe'arim* – „kosmate satyry” Iz 13, 21; 34, 14 LXX), לִילִית (*Lilīṭ* – Iz 34, 14). Obrzęd ekspiacji nakazuje wygnąć kozła obarczonego winami Izraela demonowi znanemu ludom nomadycznym o nazwie עֶזְאֵל (*'Azā'zel* – Kpł 16, 10). Wokół chorych wyczuwano obecność nękających człowieka złych duchów. Wiele nieszczęść jak zaraza (דֶּבֶר – *Deber* Ps 91, 6, Ha 3, 5), gorączka (קֶטֶב – *Qeteb* Pwt 32, 24; Ha 3, 5) uważano również jako dopust Boży. W atmosferze ścisłego monoteizmu unikano elementów, które mogłyby w czymkolwiek osłabić władzę Boga nad światem. Toteż Bóg zsyła na ludzi obciążonych występkiem złego ducha (רוּחַ – *rūah*). Tak było w przypadku Saula, (duch, który powodował ataki szału 1 Sm 16, 14n.23; 18, 10; 19, 9n) i Egipcjan (Anioł-Niszczyciel zabijający prześladowców Izraela Wj 12,23).

³⁸ Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, s. 367. Zob. szerzej: J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953.

³⁹ Różne podobieństwa zaratustranizmu do w/w kręgów religijnych omawia szczegółowo M. Boyce, F. Grenet, R. Bech, *A History of Zoroastrianism*, ss. 441–447; o roli manicheizmu w procesie przenikania idei perskich do innych kultur zob. E. G. Browne, *A Literary History of Persia, From the Earliest Times until Firdawsī*, London and Leipsie 1909, ss. 160–163.

⁴⁰ Por. H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, s. 23; J. Meier, *Geister (Dämonen): B.I. c. Israel...*, ss. 579–585; A. Jankowski, *Demonologia*, s. 277; E. Zbinden, *Die Djin des Islam und der altorientalistische Geisterglaube*, Bern 1959, s. 121.

Po wtóre, tym co najbardziej powstrzymuje przed przecenianiem wpływów zaratustrańskich na Biblię, jest fakt, iż w religii perskiej występuje dualizm metafizyczny, zdecydowanie obcy Biblii i jej *Sitz im Leben*. Mazdaizm w starożytności, chociaż występował w różnych formach, zawsze zakładał odwieczne istnienie pierwiastka dobra i zła. Przez sam ten fakt układa się na zupełnie odmienną niż Biblia płaszczyznę, w której szatan (demony) są również stworzeniami Boga.

Po trzecie, elementy będące eksponowane w mazdaizmie, a następnie Biblii wraz z jej *Sitz im Leben*, takie jak ciemność, organizacja sił zła, zmaganie się z dobrem znane są w różnych, niezależnych od siebie kulturach⁴¹. Niewątpliwie w apokryfach, pismach Eseneńczyków, a także po części w Biblii (zwłaszcza u św. Jana) można zauważyć coś zaratusztrańskiego „kolorytu”, który najprawdopodobniej był jednym z elementów rozwijających wyrażenie Objawienia. Odnosi się wrażenie, iż oddziaływanie elementów dualistycznych religii perskiej przyspieszyło proces wyrazu i zapisu Objawienia na odcinku demonologii⁴².

Po czwarte, zastanawiające jest, że użyty w Księdze Tobiasza Ἀσμοδαῖος nie zdradza podobieństw do tak typowej dla mazdaizmu walki *Ahura Mazdy i Angra Manyu*⁴³. Analogiczne do zaratusztrianizmu idee zmagania się osobowego zła i dobra w Biblii można zauważyć wyraźnie w Piśmie Świętym u św. Jana i św. Pawła, ale z kolei bez używania perskiej terminologii i w zupełnie odmiennym kontekście. Zdaniem M. Huttera, nie należy zapominać o tym niezwykle ważnym fakcie, iż pomiędzy koncepcjami św. Jana i św. Pawła nie istnieje żadne lingwistyczne ogniwo z perską demonologią⁴⁴. Wreszcie, w zupełnie odmiennym świecie V–III w. przed Ch., w którym dominowały kultury perska i hellenistyczna, jest rzeczą zrozumiałą, iż rozwijające się objawienie wyrażone zostało przy pomocy nowych środków wyrazu zrozumiałych w tamtych czasach⁴⁵.

⁴¹ Przekonuje o tym materiał zebrany przez historyków religii i etnologów. Nie wszystkie elementy demonologii zaratusztrańskiej są do tego stopnia nowatorskie, aby można było wprost mówić o jakimś „źródle perskim” dla późniejszych demonologii w systemach monoteistycznych. Z punktu widzenia etnologii równie nie wykluczony jest fakt, iż do pewnych przedstawień demonologii biblijnej zbieżnych z perską, mogli dochodzić autorzy biblijni na drodze ogólnoludzkich doświadczeń zła.

⁴² Rozpowszechnione elementy zaratusztrianizmu (łącznie z wątkami na temat małżeństwa *Rivayat* 56, 16; por. z. Tb) posłużyły do wyrażenia zasad judaizmu.

⁴³ Nazwa ta jest użyta bardziej do określenia demona zakłócającego szczęście człowieka, choć niewątpliwie działalność tego ducha godzi też w porządek natury, ustalony przez Boga. Przy czym nie należy zapominać o fakcie, iż w mazdaizmie *Ahura Mazda* niejako potrzebuje pomocy wiernych do ostatecznego zwycięstwa (*Awesta* *Yašt* 13, 12–13), a w Tb wszystko zależy od samego Boga; człowiek bez Jego pomocy jest zupełnie bezsilny.

⁴⁴ Por. M. Hutter, *Asmodeus*, s. 199.

⁴⁵ Analogiczne zjawisko obserwujemy w przypadku epoki dominacji mocarstw mezopotamskich i egipskich, kiedy w tradycjach biblijnych pojawiła się obca terminologia.

Analogia w postaci perskiego *Aēšma* (*xēšm-dēv* zapis z pism *Pahlaviego*), choć ewidentnie wpłynęła na zapis konsonantyczny demona z Księgi Tobiasza, w mazdaizmie reprezentuje zupełnie odmienny dualizm i używana jest w innych kontekstach. Asmodeusz pojawiający się w Biblii potwierdza więc zasadę, że nie można na podstawie samej etymologii dowodzić treści teologicznych. Zatem uwzględniając istnienie oddziaływań perskich na kształtującą się demonologię biblijną należy pamiętać, że dotyczyły one aspektów terminologicznych i pewnych idei, które jednak po zapożyczeniu przez autorów biblijnych zostały użyte do wyrażenia zupełnie nowych, oryginalnych treści. Stąd nie wolno przeceniać wpływów perskich na powstawanie Biblii, tym bardziej, że zaratusztranzizm nie był nigdy progresywną religią misyjną.

Summary

Rev. Krzysztof Koscielniak – The Pontifical Academy of Theology, Department of Ancient History

Are biblical Teachings about Evil Spirits borrowed from Persian Demonology?

The present article compares analysis of biblical demonology (mainly the Book of Tobias) with Persian dualism which were inspired by the thesis bringing the biblical demonology to simple borrowings from “zaratustrianism”. Not excluding some influences of zaratustrianism (through apokryphs and Qumran) on the Bible, the focus is placed on finding main differences. Firstly, before the Israelites came in contact with the Persians they already had their own angelology and demonology (older than revelation of Yahweh in Zion). Secondly, in the Persian religion metaphysical dualism can be found which is decidedly foreign to the Bible and its environment. Thirdly, the elements raised in mazdaism, and next in the Bible, such as: darkness; the organization of the forces of evil; struggle with good; are known in various, independent from each other cultures. Without a doubt in apokryphs, the writings of Essenes, as well as partially in the Bible (especially in St. John’s gospel) one can notice something from zaratusstranistic flavor, which most likely was one of the elements developing the writings of revelation. The elements of a dualistic Persian religion had an effect on speeding up the process of expression and writing of revelation related to demonology but it didn’t bring any new meaning. The analogy in the form of Persian *Aēšma* (*xēšm-dēv*) taken from writings of Pahlavi, although evidently influenced consonantic recording of demon from the Book of Tobias, in the mazdaism, it represents totally different dualism which is used in different context. Asmodaios found in the Bible supports the principle that the theological substance cannot be developed based on etymology alone.

UMIARKOWANIE CNOTĄ NA DZISIEJSZE CZASY

1. Określenie umiarkowania jako cnoty moralnej

Cnota we współczesnych rozważaniach teologicznych pojmowana jest w podwójny sposób: w *ujęciu tradycyjnym*, od czasów starożytnych, jako sprawność osobowa, czyli jako habitualna i trwała dyspozycja wewnętrzna człowieka usprawniająca do czynienia dobra oraz w *ujęciu współczesnym, psychologizujących teologów* jako postawa moralna, czy nawet etyczna figura chrześcijanina. Oznacza to, że cnota jako postawa moralna jest całościowym, ogólnopsychicznym nawykiem, który opierając się na potrzebach i pragnieniach osoby ludzkiej dynamizuje, wyznacza i ukierunkowuje jego postępowanie¹.

Nauka o cnotach (aretologia) wyróżnia przedmiotowo dwa rodzaje cnót: ludzkie (moralne) i boskie (teologalne). W kręgu naszych rozważań jest umiarkowanie, które wraz ze sprawiedliwością, roztropnością i męstwem, tworzą moralną strukturę czterech cnót głównych (kardynalnych). *Katechizm Kościoła Katolickiego* podaje definicję cnoty ludzkiej, łącząc ujęcie tradycyjne ze współczesnym: *Cnoty ludzkie są trwałymi postawami, stałymi dyspozycjami, habitualnymi przymiotami umysłu i woli, które regulują nasze czyny, porządkują nasze uczucia i kierują naszym postępowaniem zgodnie z rozumem i wiarą. Zapewniają one łatwość, pewność i radość w prowadzeniu życia moralnie dobrego*². Cnoty moralne człowiek zdobywa własnym wysiłkiem. Są one jednocześnie i owocami i załączkami czynów moralnie dobrych. Nie są celem samym w sobie, lecz uzdalniają wszystkie władze człowieka do tego, by doszedł do zjednoczenia z Bogiem. Omówienie cnoty umiarkowania należy osadzić w rzeczywistości filozoficzno-teologicznej, a na-

¹ Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, ss. 191; 201–204.

² KKK 1804.

stępnie w praktycznym wymiarze życia ludzkiego. Najpierw kilka definicji, które pozwolą jak najlepiej ująć tę cnotę:

- *Umiarkowanie jest to cnota kardynalna, która sprawia, że człowiek w sposób rozumny, roztropny, światły – z właściwą miarą wprzęga w swe życie naturalne moce, w jakie jest wyposażony*³.

- *Cnota umiarkowania polega na tym, by uporządkować pierwotne popędy człowieka w celu zachowania jednostki i całego rodzaju, i to nie tylko same w sobie, ale ze względu na ogólny cel człowieka*⁴.

- *Sens istotny cnoty umiarkowania jest taki, by pierwotne popędy utrzymania życia i gatunku uporządkować i poddać je celowi ostatecznemu*⁵.

- *Umiarkowanie (bądź opanowanie) jest zaletą moralną (cnotą) normującą pożądanie człowieka w stosunku do głównych pragnień i przyjemności związanych z działaniem w różnych dziedzinach życia osobistego, i to z uwagi na osiągnięcie ostatecznego celu istnienia*⁶.

- *Umiarkowanie jest cnotą moralną, która pozwala opanować dążenie do przyjemności i zapewnia równowagę w używaniu dóbr stworzonych. Zapewnia panowanie woli nad popędami i utrzymuje pragnienia w granicach uczciwości. Osoba umiarkowana kieruje do dobra swoje pożądania zmysłowe, zachowuje zdrową dyskreję (wstydlivość) i nie daje się uwieść by iść za zachciankami swego serca*⁷.

Z powyższych definicji można wyróżnić trzy istotne elementy tej cnoty:

- dotyczy naturalnych popędów, pragnień, sfery zmysłowej;
- działa na zasadzie: porządkowania, opanowania, kierowania;
- za główny argument takiego działania uważa cel ostateczny człowieka.

Jeśli chodzi o samo słowo „umiarkowanie”, to po grecku określa się je jako *sofrozyne* – równowaga umysłu, umiejętność miarkowania, po łacinie *temperantia*, co pochodzi od słowa *tempero*: porządkować, regulować, panować nad czymś. W języku niemieckim, podobnie jak i w polskim źródłosłów tego pojęcia opiera się na czasowniku mierzyć, odmierzyć: *Maß, Mäßigung* od *messen*. Umiarkowanie zawiera więc w sobie słowo miarkować, przykładać miarę, właściwie odmierzyć bądź też „być u miary”, aby właściwie postąpić. Człowiek powinien zatem szukać jakiegoś odniesienia, jakiejs miary do swojego postępowania.

U Platona umiarkowanie oznaczało rozwagę, która pod kierownictwem mądrości podporządkowuje wzruszenia zmysłowe rozumowi. U Arystotelesa oznaczało

³ P. Sikorski, *Umiarkowanie*, w: A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, Katowice 1989, t. 2, s. 336.

⁴ B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, Poznań 1963, t. 3, cz. 2, s. 51.

⁵ W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 541.

⁶ S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 263.

⁷ KKK 1809.

środek między nieczułością a rozwiązłością. U stoików oznaczało przede wszystkim opanowanie siebie, które wraz z wieloma innymi cnotami ma prowadzić do stanu „*apathei*” czyli nie tyle apatii, co do stanu uniezależnienia się od namiętności i uczuć (swoista niewrażliwość na różne sytuacje)⁸.

W ujęciu teologii chrześcijańskiej umiarkowanie ma być utrzymaniem równowagi w życiu afektywnym, a więc nie może oznaczać pozbywania się uczuć, lecz dążyć do ich równowagi wewnętrznej. Zresztą według psychologii nie da się uczuć wykorzenić, ani też nawet wola i rozum nie mają bezpośredniego wpływu na intensywność uczuć, przynajmniej w pierwszych momentach ich zadziałania, podobnie jak jest z naszymi popędami naturalnymi (nie da się rozumem uciszyć głodnego żołądka, po prostu trzeba go nakarmić). Sztuką jest więc umiejętność, czyli umiarkowane, uporządkowane działanie zgodnie z naturą ludzkiej egzystencji.

Umiarkowanie można wyjaśnić takimi pojęciami jak: skromność, powściągliwość, opanowanie. Powściągliwość objawia się szczególnie w zakresie pragnień, skromność w zachowaniu w relacji do innych, a opanowanie dotyczy wszystkiego co mamy w nadmiarze, bez potrzeby specjalnej kontroli i normowania. Te pojęcia wskazują na potrzebę „*obcinania*”, czy też dystansu wobec tego, co nadmierne. Umiarkowanie jest więc ogromnie ważne w dziedzinie pożądań, pragnień i popędów zwłaszcza, gdy ma się świadomość wielkiej dynamiki i siły tych sfer ludzkiego życia. W przeciwnym wypadku przekraczanie umiaru, zwłaszcza ponawiane i rozrastające się do wymiarów namiętności i wady, staje się niebezpieczne i szkodliwe dla człowieka, bo go po prostu zniewala⁹.

Takie ujęcie umiarkowania od strony negatywnej nie wypełnia całego zakresu tej cnoty. Pozytywną stroną tej cnoty jest rozumne kierowanie działaniem sfery ludzkich pragnień i popędów, zgodnie z zasadą „*złotego środka*” między nadmiarem a niedomiarem. Umiarkowanie ma człowieka nie tylko powściągać czy opanowywać w działaniu, ale też pobudzać i inspirować, kiedy nie ma on ochoty na pozytywne działanie, np. przy lenistwie, umiarkowanie nie ma na celu pomagać w miarę leniuchować, ale wzywa do podjęcia rozsądnego wykorzystania czasu. Umiarkowanie szanuje więc ludzkie siły, czas, pragnienia i chroni przed nadmierną eksploatacją, ale domaga się też bezwzględnie pozytywnego działania. Umiar jest tam, gdzie coś się dokonuje, a nie tam, gdzie nic się nie robi. Takie ukierunkowanie po linii umiarkowania, czyli nadawanie właściwej miary działaniu, oznacza w praktyce odnoszenie swych pragnień i przyjemności do sensu i wartości życia, czyli do najwyższego powołania człowieka, jakim jest zjednoczenie z Bogiem.

Dlatego fundamentalną zasadą kierującą umiarkowaniem jest wzgląd na ostateczny cel człowieka, stosownie do którego trzeba regulować doznania zmysłowe,

⁸ Por. W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, ss. 540–541.

⁹ Por. tamże, ss. 541–542, B. Häring. *Nauka Chrystusa*, ss. 52–53.

związane z potrzebami biopsychicznymi, ażeby one nie przysłoniły najważniejszych spraw ludzkich. Umiarkowanie przypomina człowiekowi o tym, co dla niego najważniejsze. Widać to wyraźnie w nauczaniu Chrystusa. Wprawdzie w Ewangelii trudno odnaleźć bezpośrednie odniesienie się Jezusa do cnoty umiarkowania, nigdzie bowiem nie używa tego słowa, jednakże w kilku miejscach można bez obawy nadinterpretacji wskazać Jego zachętę do umiaru w odniesieniu do ludzkich pragnień i doczesnych potrzeb. Choćby wizyta w Betanii, gdzie Maria i Marta przyjmują Jezusa. Zachęta do umiaru skierowana jest do Marty, która krząta się, aby jak najlepiej podjąć Gościa, przy czym ma pretensje, że siostra jej nie pomaga. Jezus wtedy wskazuje na zbyt wielką troskę o doczesne sprawy, wobec tego, co powinno być najważniejsze dla życia ludzkiego: *Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba mało albo tylko jednego. Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona* (Łk 10, 41–42).

Podobnie też ostrzega przed chciwością i nadmiernym bogactwem. Wobec dwóch braci, którzy kłócą się o spadek (Łk 12, 13–14), wskazuje, że życie nie jest zależne tylko od pieniędzy i posiadania. Przytacza przypowieść o bogatym człowieku, który zebrął obfite plony i pobudował większe spichlerze, aby z tych ogromnych zasobów mógł czerpać i przez długie lata odpoczywać, jeść, pić i używać. Te „hedonistyczne motywy” powodują, że Jezus określa takiego człowieka „głupcem”, bo w każdej chwili może go spotkać śmierć i na nic mu się to nie przyda. Widać tu przestrożę przed nadmiarem i obfitością oraz wielką zachętę do umiaru i dystansu wobec doczesnych bogactw, bo jak mówi: *Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem* (Łk 15, 21).

Konkretne odniesienie do cnoty umiaru znajduje się w listach Pawłowych (1 Tm 2, 9.15; Tt 2, 6). W pierwszym liście do Tymoteusza św. Paweł zachęca niewiasty, aby ich wygląd i ubiór był skromny i z umiarem, zwłaszcza w domu modlitwy, a także by całe dzieło wychowania potomstwa, za które otrzymają zbawienie, realizowały wytrwale *w wierze i miłości, i uświęceniu – z umiarem*. Do Tytusa natomiast pisze, aby upominał młodzieńców, by w stylu swego życia *byli umiarkowani*.

Z powyższego widać, że nauka NT odnośnie do umiarkowania jest zachętą wierzących, aby umieli odnajdywać wartość doczesności, spraw „tego świata” w relacji do życia nadprzyrodzonego. Oczywiście jest bowiem to, że niektóre z potrzeb ludzkich mają charakter potrzeb absolutnych i stąd domagają się one koniecznego zaspokojenia przynajmniej w postaci niezbędnej do życia i działania. Takimi potrzebami są potrzeby fizyczne: jedzenie, picie, ciepłe ubranie, praca, itp. Istnieją jednak potrzeby o charakterze względnej konieczności, czyli takie, których nieuwzględnienie w konkretnych warunkach życia, byłoby zapewne poważnym brakiem i zubożeniem osoby ludzkiej, ale nie można ich stawiać na najwyższych szczeblach hierarchii wartości. Ich treść i zakres wyznaczają okoliczności personalne i społeczne danej osoby: np. stan zdrowia, wiek biologiczny, zajmowane stanowisko, poziom zamożności, przestrzeganie przyjętych obyczajów, właściwe relacje z innymi osobami

itd. To, co w jednych warunkach byłoby dla kogoś luksusem, dla innej osoby może być zachowaniem normalnego umiaru życiowego¹⁰. Dlatego warto ukazać, jak w praktyce życia i wobec różnych sytuacji chrześcijanin powinien postępować.

2. Umiarkowanie w praktyce życia chrześcijańskiego

Cnota umiarkowania występuje jako czwarta spośród cnot kardynalnych, co wcale nie oznacza, że posiada małe znaczenie w życiu chrześcijańskim. Wręcz przeciwnie: odnosi się ona do najbardziej fundamentalnego popędu samozachowawczego człowieka, czyli instynktu życia, do którego zalicza się trzy następne, podstawowe popędy biologicznej sfery ludzkiego życia: popęd do jedzenia, do picia i do przyjemności zmysłowej. Te popędy służą człowiekowi do zapewnienia egzystencji, a także do zapewnienia istnienia gatunku ludzkiego. Są więc pozytywne i są darem Bożym. Gdy jednak popędy te zostaną wynaturzone, wtedy samoniszczącym rozmachem przewyższają wszystkie inne siły w człowieku. Rodzi się wówczas w człowieku postawa „rozpasania” (niewstrzeźliwości, nieopanowania, nieumiarkowania, niepowściągliwości i nieczystości), która niszczy nie tylko piękno i szczęście wewnętrznej harmonii między ciałem a duchem, lecz powoduje też bezpośrednio nieuporządkowanie duchowej sfery osoby ludzkiej¹¹.

Rozpasanie uderza następnie w inne cnoty kardynalne: czyni człowieka nieroztropnym, a także niesprawiedliwym. Trzeba mocno podkreślić, że poza nienawiścią i zazdrością nic tak nie zaciemnia osądu roztropności jak rozpasanie. Siła niszcząca samego siebie polega na tym, że wszelkie rozpasanie czyni człowieka niewolnikiem i niezdolnym do zauważenia tego, co się dzieje. Człowiek rozpasany jest całkowicie zdezorientowany na skutek przeakcentowania i zbytniego ulegania namowom poszczególnych popędów. A to powoduje, że używanie dóbr zmysłowych przesłania wzrok na wartości duchowe. Uleganie, używanie i bezcelowość popędów systematycznie rozszczepia władzę decydowania wolnej woli.

Rozpasanie jest ponadto przeciwnikiem miłości. Czyni bowiem człowieka niezdolnym do prawdziwej miłości. Miłość bowiem dąży do oddania się, ofiarowania, które nie szuka zapłaty, ceny, zadośćuczynienia. Miłość zachowuje wobec drugiego dystans czci, szacunku. Z istoty swej miłość pragnie prowadzić umiłowanego coraz wyżej, pragnie jego uszlachetnienia. Natomiast rozpasanie oddaje się egoistycznej żądzy rozkoszy (przeciwieństwo ofiarowania), następnie nadużywa i wykorzystuje drugą osobę (przeciwieństwo szacunku) i stacza ją w grzech, poniża zamiast uszlachetniać¹².

¹⁰ Por. S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, s. 264

¹¹ Por. B. Häring, *Nauka Jezusa*, ss. 51–52.

¹² Por. tamże.

Potrzeba więc, wobec takich skutków rozpasania, kształtowania cnoty umiarkowania, opanowania i skromności. Umiarkowanie w jedzeniu i w picciu, umiarkowane pielęgnowanie żądzy wiedzy, władzy, uszanowanie i skromność wobec całej sfery ludzkiej cielesności, wreszcie stałe usposobienie łagodności i opanowania, to wszystko jest skutkiem cnoty umiarkowania, przepełnionej prawdziwą miłością w postawie ludzkiej. Istnieje więc potrzeba, by ludzki umiar był oparty o cnotę miłości. Umiarkowanie np. popędu jedzenia tylko ze względu na zdrowie (też ważny wzgląd), nie da się porównać z używaniem pokarmów i napojów w duchu wdzięczności dla Boga, z mocnym postanowieniem takiego ich używania lub powstrzymywania się od nich, jak żąda tego miłość Boga, siebie i bliźniego. W takim ustawieniu naturalnych popędów człowiek potrafi się cieszyć i radować pokarmem, napojem, używaniem innych dóbr tego świata, bo wie, że to wszystko jest darem Stwórcy (*czyńcie sobie ziemię poddaną*, por. Rdz 1, 28). Nie szuka w tych dobrach tylko rozkoszy i zadowolenia dla zaspokojenia egoistycznych pragnień, ale przede wszystkim używa ich dla rozwoju swojej egzystencji, szanując egzystencję bliźniego i wyrażając wdzięczność wobec Boga (np. modlitwa przed jedzeniem). A to rodzi satysfakcję, spokój umysłu, zadowolenie, które współgrają z doznawaną przyjemnością¹³.

Umiarkowanie czyni więc zdolnym do otwarcia się na Boga i drugiego człowieka, reguluje też właściwe korzystanie z doczesnych spraw i dóbr ziemskich. Można by je porównać do nurtu rzeki. Otóż umiarkowanie nie jest wprowadzie głównym strumieniem rzeki życia ludzkiego, ale brzegiem, wałem i kaskadą, dzięki którym ta rzeka życia otrzymuje moc i pewność, a w zależności od sytuacji „przeżywa” spokojny bieg lub rozmach, spadek „ciśnienia” albo też chyżość i energię.

3. Cnoty pokrewne do umiarkowania

Św. Tomasz rozróżnia w dziedzinie pożądania zmysłowego i popędów obok umiarkowania także i powściągliwość. Warto więc prześledzić, na czym polega różnica i jednocześnie, w czym się uzupełniają te dwie cnoty. Otóż, pełna i doskonała cnota umiarkowania jest wtedy, gdy człowiek utrwali w sobie takie postępowanie, by nigdy nie dać się odwieść przez pożądanie zmysłowe od wyższych celów duchowych i będzie potrafił korzystać z przyjemności zmysłowych w granicach wyznaczonych przez rozsądek i mądrość życia. Wtedy pożądanie zmysłowe w zupełności będzie poddane woli i rozumowi¹⁴.

Natomiast powściągliwość jest jakby niższym stopniem umiarkowania, swego rodzaju preludium wobec umiaru. Bez powściągliwości nie można dojść do umiar-

¹³ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna. Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990, t. 6, ss. 27–29.

¹⁴ Por. W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, s. 541.

kowania i opanowania siebie. Dlaczego? Otóż człowiek wobec pożądań, pragnień i popędów ma władzę pośrednią, niejako „polityczną”. Nie ma bezpośredniego oddziaływania na pojawienie się, intensywność, czy zanik tych czynników. Mają one bowiem pewną samodzielność, autonomię i ich działanie zależne jest od poznania zmysłowego i wyobraźni¹⁵.

Coraz to doskonalsze opanowanie tych popędów i pragnień dokonuje się przez odpowiedni wpływ na poznawcze zmysły człowieka oraz na jego wyobraźnię i dlatego powściągliwość jest stanem woli u tych, którzy idą już w dobrym kierunku, ale pożądanie zmysłowe nie zostało jeszcze należycie opanowane i natarczywie sprzeciwia się porządkowi moralnemu. Powściągliwość jest jednak niewątpliwie zaletą i stanowi pierwszy krok do całkowitego opanowania i umiaru. Wprawdzie powściągliwość nie osiąga jeszcze pełnej wartości jako cnota moralna, która wymaga by i pożądanie zmysłowe podlegało rozumowi do tego stopnia, aby nie budziły się silne namiętności. Jednak powściągliwość pomaga nie ulegać pokusie. Bowiem człowiek powściągliwy podobnie jak i człowiek niepowściągliwy doznaje jeszcze silnych podniet zmysłowych, ulega mocnym uczuciom pod wpływem różnego rodzaju bodźców zewnętrznych czy też wewnętrznych, ale zaczyna nabierać wobec nich dystansu, stara się je powściągać, nie rozniecać, nie kierować się nimi¹⁶.

Natomiast umiarkowanie polega na takim już opanowaniu popędów, pragnień przyjemności, zmysłów, że ich poruszenia i oddziaływania dokonują się w granicach rozumu i nie burzą spokoju ducha, lecz są poruszeniami natury. Innymi słowy umiarkowanie jest postawą, która potrafi kierować całą tą sferą pożądań i pragnień, leczyć różnego rodzaju napięcia i odczucia negatywne oraz porządkować ludzkie popędy, tak że z biegiem czasu, na drodze rozwoju i pracy nad sobą następuje wewnętrzna harmonia, wyciszenie, opanowanie. Wyżej jest więc umiarkowanie, bo ono kształtuje popędy i pragnienia, niż sama powściągliwość, która tylko opanowuje i ujarzmia. Zestawienie umiarkowania i powściągliwości staje się jeszcze jaśniejsze przez porównanie przeciwnych im wad: nieumiarkowania i niepowściągliwości.

Niepowściągliwość polega na nieodpowiednim, ujemnym ustosunkowaniu się do silnych wzruszeń zmysłowych, czyli człowiek niepowściągliwy zachowuje chęć i wolę opanowania się, ale przez brak dystansu, powściągliwości ulega nieuporządkowanym popędom i żałuje zaraz po upadku. Jest to wada i grzech raczej słabości, niż przewrotności woli. Natomiast u nieumiarkowanego pożądanie zmysłowe przez złą wolę specjalnie jest zwrócone do danej podniety, popędu, poruszenia i odwraca je od właściwego im przeznaczenia. Udział rozumu jest u nieumiarkowanego większy niż u niepowściągliwego, bo dobrowolnie skierowuje się w stronę danych doznań i popędów i pragnie ich coraz więcej, bez umiaru i stwarza ku temu sytuacje.

¹⁵ Por. tamże, s. 542.

¹⁶ Por. tamże.

U niepowściągliwego ulegnięcie pokusie i nieliczenie się z wymogami moralności jest praktycznie chwilowe. W zasadzie szanuje prawo moralne i chciałby żyć w zgodzie z nim, ale gdy przyjdzie pokusa, zapomina się, ulega. Ceni sobie wartość danego popędu, pragnienia, pożądania, uznaje potrzebę ich moralnego uporządkowania i nawet w chwili upadku nie porzuca tego przekonania, ale pod wrażeniem nastroju uczuciowego, braku powściągliwości, zbytniego zbliżenia się do podniety zawiesza rozsądek i dochodzi do upadku. Natomiast nieumiarkowany utrwala sobie dobrowolne nie liczenie się z porządkiem moralnym w tych sprawach pożądawczych i tworzy sobie coraz szerszą furtkę, skalę doznaniową, aby móc postępować tak jak sam uważa, oczywiście szukając maksymalnych owoców przyjemności i rozkoszy z korzystania z różnego rodzaju dóbr doczesnych. Dlatego po dokonanym czynie zamiast żałować, cieszy się raczej ze złego postępowania, grzech staje się niejako jego drugą naturą (np. uczty starożytnych cesarów rzymskich, czy też powiedzenie: *Za króla Sasa pij i popuszczaj pasa*)¹⁷.

Niepowściągliwy człowiek po zaspokojeniu namiętności zaczyna szczerze reflektować, widzieć swój błąd, słabość, nieuszanowanie prawa Bożego i żałuje. Taka postawa sprzyja nawróceniu i można zrozumieć i wytłumaczyć ten upadek bardziej słabością niż przewrotnością. Natomiast człowiek nieumiarkowany nie widzi większego problemu w swoim postępowaniu i stąd proces nawrócenia jest o wiele trudniejszy. Doszedł jednak do takiego stanu w wyniku przejścia ze stadium niepowściągliwości do nałogu nieumiarkowania, co w poważnym stopniu ograniczyło jego wolność woli, zdroworozsądkowe spojrzenie na dobra doczesne. Zamiast być ich panem, staje się ich sługą, bo w zasadzie wszystko robi, aby je posiadać, przeżyć, doznać.

Z tego też powodu można podzielić ludzi na cztery kategorie:

- *Nieumiarkowanych*, którzy zatracili poczucie umiaru, hołdują w dużej mierze przyjemności, a w skrajnych wypadkach rozpasaniu. Do spraw doczesnych i wobec swoich pragnień, popędów podchodzą od strony: używaj – *carpe diem* (w sensie negatywnym), wszystko mi wolno – *róbta co chceta*.
- *Niepowściągliwych*, którzy dostrzegają sens umiaru, potrzebę kierowania się zasadami rozsądku wobec spraw doczesnych i własnych pragnień, jednak łatwo im ulegają, bo nie posiadają wyrobionej postawy umiarkowania i dystansu.
- *Powściągliwych*, którzy potrafią nabierać dystansu wobec spraw doczesnych i własnych pragnień i pożądań, już wiele czynią w kierunku uporządkowania popędów, jednak wobec szczególnych sytuacji, zwłaszcza w zmysłowym pożądaniu okazują swą słabość, choć są chwile, kiedy udaje się im zwyciężyć.
- *Umiarkowanych*, którzy w sposób pełen umiaru i właściwych proporcji potrafią kierować swoją sferą pragnień i popędów oraz roztropnie korzystają z dóbr doczesnych¹⁸.

¹⁷ Por. tamże, ss. 543–544.

¹⁸ Por. tamże, s. 544.

Warto jeszcze podać na koniec tego punktu, w sposób skrótowy, zestaw cnót pokrewnych do umiarkowania w relacji do wad im przeciwnych w codziennych postawach ludzkich. Zestaw wad ułożony jest w strukturze nadmiar : niedomiar:

- | | | |
|---------------------------|---|--|
| kultura jedzenia | – | obżarstwo : zagładzanie się (anoreksja) |
| (umiarkowanie w jedzeniu) | | |
| trzeźwość | – | pijaństwo : szowinizm antyalkoholowy |
| (umiarkowanie w picciu) | | |
| czystość | – | rozpusta : pruderia |
| skromność | – | bezwstydność : nadmierna wstydlivość |
| łagodność | – | gniewliwość : flegmatyczna obojętność |
| pokora | – | pycha i wyniosłość : upodlenie i samoponizanie |
| humor | – | blaznowanie : sztywność ¹⁹ . |

W praktyce życia chrześcijańskiego umiarkowanie zawiera więc w sobie umiar w standardzie życia i w używaniu. Masowa, na miarę przemysłu, produkcja łącznie z wszędzie wdzierającą się reklamą sprawia, że człowiek, który nie umie zachować miary, prowadzi bezmyślne życie konsumenta. Stąd postawa chrześcijanina wobec współczesnego świata powinna być: bierz i korzystaj, ale nie daj się zakuć w niewolę, co współcześnie Jan Paweł II określa słowami: *bardziej być niż mieć*²⁰.

4. Umiarkowanie w życiu zakonnym

Umiarkowanie w życiu zakonnym jest jednym z podstawowych wyznaczników i warunków tego stylu życia, gdyż cnota ta dotycząca sfery zmysłowej, ludzkich pragnień i popędów, dotyczy szczególnie wyrażnie dwóch ślubów zakonnych, mianowicie: ślubu ubóstwa i ślubu czystości. Praktyczna realizacja tych ślubów wymaga zatem stosowania, spośród wielu innych środków duchowych, także cnoty umiarkowania, bez której pragnienie wypełnienia tych ślubów staje się w praktyce wręcz niemożliwe. Choć oczywiście samo umiarkowanie, bez modlitwy, życia sakramentalnego, pogłębionej wiedzy, kultury osobistej, wypełniania posłannictwa zakonnego, też niewiele dokona. Profesja zakonna jest stylem życia i działania, który w wymiarze naturalnym, doczesnym „uderza” i sprzeciwia się pragnieniom i popędom natury osoby ludzkiej. I zapewne jest to oczywiste.

Ślub czystości jest ślubem ofiarowania i polega na wyrzeczeniu się miłości małżeńskiej, cielesnej, jest pragnieniem nie-realizacji fizycznej seksualności – oczywiście ze względu na Królestwo niebieskie, ze względu na miłość do Chrystusa i służbę Kościołowi, czyli jest próbą spełnienia się pod względem miłości nad-

¹⁹ Por. B. Häring, *Nauka Jezusa*, s. 54.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, p. 28, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 470.

przyrodzonej, umiłowania spraw „nie tego świata”. Ślub ubóstwa jest natomiast ślubem rezygnacji i ofiarowania naturalnego prawa człowieka do posiadania prywatnej własności oraz jest postawą życiową, w której korzystanie z rzeczy materialnych i wytworów cywilizacyjnych jest uzależnione od podstawowych, koniecznych potrzeb osobistych, od potrzeb wspólnoty zakonnej czy też potrzeb związanych z duszpasterską działalnością Kościoła. Jeden i drugi ślub oraz oczywiście ślub posłuszeństwa mają za zadanie prowadzić zakonnika, siostrę zakonną do uświęcenia, do zbawienia (od strony indywidualnej), ale też do bycia dyspozycyjnym i wolnym w służbie Chrystusowi i Kościołowi (od strony wspólnotowej). Jeśli tak ukaże się perspektywę wymagań tych ślubów, to osoba zakonna jest w stanie przyjąć, zrozumieć i uczyć się drogi rad ewangelicznych, która przecież mocno wykracza poza sferę naturalnego i doczesnego rozumienia ludzkiego życia, ale która również daje szczęście, daje sens życiu i wartość osobistego działania²¹.

Samo jednak zrozumienie, akceptacja i pragnienie takiej formy życia nie wystarcza. Jak do wszystkiego, co trudne, wartościowe i wymagające, tak również do życia według ślubów zakonnych trzeba się przygotować i trzeba następnie codziennie „kontrolować” i ćwiczyć ten styl życia. Jak sportowiec, który chcąc utrzymać odpowiednią formę, jakże przewyższającą naturalne możliwości fizyczne zwyczajnego człowieka, musi codziennie trenować, wiele poświęcić czasu na przygotowania do zawodów. Warto tu zaznaczyć, że tak jak z wielu pragnień sportowiec musi zrezygnować, łącznie z ograniczeniami w odżywianiu się i używaniu „dobrodziejstw” tego świata, tak „sportowiec duchowy”, czyli osoba zakonna, także musi zdawać sobie sprawę z potrzeby „duchowych treningów-praktyk”, z konieczności rezygnowania z wielu nawet bardzo atrakcyjnych form życia ludzkiego, zdobyć też umiejętność właściwego odżywiania się itp.

To wszystko naprowadza na konieczność zastosowania w życiu zakonnym cnoty umiaru, która zakłada postawę opanowania, ascezy, ale też wymaga pracy i zaangażowania się w życie zakonu, Kościoła i świata. Właśnie umiarkowanie ma na celu takie ukształtowanie ludzkich, naturalnych pragnień, popędów, aby można było rzeczywiście zrealizować ten nadprzyrodzony wymiar życia zakonnego.

Należy więc prześledzić kilka podstawowych postaw życia zakonnego, które wydają się być podstawowym wymaganiem pozwalającym realizować rady ewangeliczne (oczywiście nie jedynym), a które domagają się zastosowania oraz są skutkiem cnoty umiarkowania. Najpierw jednak przykład: porównajmy człowieka do samochodu. Jak każdy przykład nie do końca jest to adekwatne, ale w tym przypadku dobrze ilustruje sens umiarkowania. Otóż to, czym jest kierownica w samochodzie, w życiu religijno-moralnym jest roztropność. Silnik jest odwagą, która pcha nas do przodu, natomiast umiarkowanie jest pedałem gazu, który pozwala regulo-

²¹ A. Brault, N. Rath, *Szczęście w życiu zakonnym*, Kraków 1995, ss. 62–64.

wać prędkość jazdy. Można ten pedał nacisnąć i jechać szybko, można też zwolnić nacisk, by jechać powoli. Umiejętność operowania pedałem gazu decyduje w dużej mierze o dobrym wykorzystaniu samochodu i bezpiecznej jeździe, wreszcie o dotarciu do celu. Należy zauważyć, że umiarkowanie nie jest trzymaniem „pedału gazu” w środkowej pozycji (nie na tym polega „złoty środek”), ale jest właściwą reakcją, właściwą regulacją, na sytuację w jakiej człowiek się znajduje. Oczywiście nie jest łatwo o taką właściwą „regulację” w codziennym życiu, ale z całą pewnością trzeba uczyć się tak postępować²².

Na tym przykładzie łatwo ukazać to, co szczególnie powinien praktykować zakonnik, siostra zakonna w codziennym życiu, w odniesieniu do cnoty umiarkowania, oczywiście nie zapominając o życiu kontemplacyjno-sakramentalnym i codziennych obowiązkach:

1. *Umiar w jedzeniu i w piciu*: pomaga poznać w tym zakresie swoje możliwości, pozwala wytrzymać w chwilach braku jedzenia i picia (praktyki postne), pozwala właściwie zachować się przy stole, zwraca uwagę na potrzeby innych współbiesiadników, pomaga wypełnić zasadę: „w zdrowym ciele zdrowy duch”.

2. *Skromność*: pomaga właściwie traktować sferę materialnych i cielesnych pragnień. Umie je uszanować i korzystać z nich, we właściwych granicach, ale oczywiście też potrafi upomnieć się o to, co konieczne (środki higieny, właściwy ubiór, narzędzia pracy itp.). W relacjach z innymi ludźmi, zwłaszcza z osobami płci przeciwnej, pozwala zachować właściwy dystans i kulturę.

3. *Czystość*: pomaga zachować pełnię serca dla Chrystusa, co wcale nie oznacza, że nie ma tam miejsca dla nikogo więcej. Uczy tego, co duchowe i nadprzyrodzone, aktywizuje do „służby na rzecz drugich”. Domaga się poważnego ograniczenia oraz umartwienia w tym, co fałszywie ukazuje cielesność człowieka. Ponadto przestrzega przed nadmiernym rozczuływaniem się i zdobywaniem wiedzy także o właściwym ujęciu ludzkiej cielesności, bo to nie zawsze sprzyja czystości zakonnej. Potrzeba tutaj dużo rozsądku i umiaru. Czystość domaga się dobrego harmonogramu codziennych zajęć i obowiązków oraz mądrego wypoczynku i rekreacji.

4. *Łagodność*: związana ze sferą nerwów i siły gniewliwości, aktywności. Pomaga spojrzeć na członków wspólnoty w duchu siostrzanej i braterskiej życzliwości, zrozumienia ludzkiej słabości, ale też domaga się konsekwencji w pracy nad sobą i w wymaganiach wobec siebie i drugiego. Domaga się działania „nie-emocjonalnego”. Ponadto pomaga mądrze się umartwiać, czyli nie wykonywać wszelkich praktyk ascetycznych „na siłę”, wbrew ludzkiej roztropności, ale konsekwentnie i ze stopniowym podejmowaniem skali trudności.

5. *Radość*: pozwala zachować optymizm i sprzyja zdrowej atmosferze wspólnoty, jest pożądanym elementem czasu rekreacyjnego. Jest przeciwieństwem ośmie-

²² E. Staniek, *Wady-cnoty i modlitwa*, Kraków 1996, s. 90.

szania kogoś i żartowania z czyjej postawy i stylu działania, ale potrafi też umiejętnie i bez napięć ukazywać żartobliwie „bólaczki” wspólnoty. Zakonnik bez umiarkowanego poczucia humoru jest „antyewangelizacją”, ale jeszcze gorsze owoce przynosi nadmierne dowcipkowanie, często ukazujące osobę zakonną jako „błazna”.

Tych kilka powyższych postaw moralnych może sprzyjać właściwemu ukazaniu obrazu życia zakonnego. Jest to oczywiście ideał, do którego niełatwo, ale zapewne warto dążyć. Ten ideał domaga się szczególnie ducha ascezy, umartwienia i umiłowania krzyża. Zapewne jest to trudny temat i niełatwo mówić o umartwieniu dzisiejszemu człowiekowi, także osobie zakonnej. I może nie ma się co dziwić, bo z jednej strony istnieje niebezpieczeństwo „sztuki dla sztuki”, czyli niejednokrotnie nierozsądne umartwianie doprowadziło do zgubnych owoców (dziwactwa, szkodzenie na zdrowiu, konflikty we wspólnotach). A przecież chrześcijańskie przewyciężanie i zapieranie samego siebie nie ma nic wspólnego z nienawiścią siebie czy samoudręczaniem. Jednakże z drugiej strony nie można wmawiać sobie i Bogu, że „masz mnie takiego jakiego mnie stworzyłeś” i nie podejmować żadnej pracy nad sobą.

Zapewne krzyż umiaru, opanowania i ascezy uderza w naszą zmysłowość i pragnienia, sprawia bowiem ból rezygnacji, ale w swej najgłębszej istocie umiar i asceza są źródłem pokoju ducha, nowej radości panowania nad sobą i zwyciężaniem siebie dla siebie, dla Boga i drugiego człowieka. Nic nie sprawia więcej przykrości człowiekowi jak nieuporządkowane życie, nieuporządkowane pragnienia miłości własnej i do stworzenia. Asceza i opanowanie są więc właściwym środkiem na tę sytuację. Dobrowolne wyrzeczenie się zaspokajania określonych pragnień, popędów i pożądań, nawet tam, gdzie samo w sobie jest to dozwolone i wchodzi w zakres cnoty umiaru, zawsze owocuje duchową radością i wskazuje na wysoką ocenę moralną. Także dobrowolnie przyjęty ból powstrzymuje przemożny świat zmysłów i łatwiej otwiera duszę na niebiańskie radości, choć oczywiście sam moment przeżywania bólu i cierpienia jest bardzo trudny i nikomu tego się nie życzy. Sztuka cierpienia jest wielką umiejętnością. Chryścijanin nie chce, tak jak stoik wzniesć się ponad bolesny charakter cierpienia; nie chce zabijać swej sfery zmysłowej i namiętności nadmiernymi wyrzeczeniami, ale chce wciągnąć to wszystko w święty porządek Bożego człowieka²³.

Podsumowując potrzebę ascezy i umartwienia w odniesieniu do cnoty umiarkowania trzeba podkreślić, że wszelka asceza i zaparcie się samego siebie jest niebezpieczne, jeżeli w wewnętrznej pysze człowiek dąży tylko i wyłącznie do samoudoskonalenia, aby być lepszym od innych. Ale również niemożliwe jest pokorne oddanie się Bogu, służbie Kościołowi i zakonowi bez poddania zmysłowości i pragnień prawu Bożemu i moralnej postawie wyrzeczenia i umartwienia. Najgłębsze oczyszczenie człowieka jest możliwe tylko w szkole cierpienia *prowadzonej przez Opatrzność*.

²³ B. Häring, *Nauka Jezusa*, ss. 57–58.

Zakończenie

Potrzeba umiarkowania w dziedzinie życia ludzkiego jest więc bardzo wyrazista, gdyż reguluje i harmonizuje wymagania stawiane przez powołanie chrześcijańskie oraz wyznacza właściwe zaangażowanie się w rzeczy tego świata w ramach służby Bogu i drugiemu człowiekowi. Cnoty umiarkowania nie można rozumieć w sensie przeciętności i wypośrodkowania wszelkich przejawów życia. Trzeba zobaczyć, że życie moralne, religijne, ewangeliczne wzywa do szczytnych ideałów, do doskonałości i świętości. Nakazuje nieustannie piąć się wzwyż, odnajdywać radość zdobywanych szczytów duchowych. Jeżeli jednak ukazuje się potrzebę umiaru to odnosi się on do środków, które pomagają osiągnąć te piękne chrześcijańskie ideały. Czyli umiar powinien być w środkach zastosowanych, w prowadzonej metodzie postępowania i dochodzenia do celów, natomiast same cele powinny być jak najwznioślejsze i najlepsze. Przykładem może być św. Maksymilian. Jego ideał było: wszystko, co najlepsze dla Chrystusa przez Niepokalaną – samoloty, radio, maszyny drukarskie. Ale wszystko, co godziwe, czyli nie luksusowe, nie „ostatni krzyk mody”, ale co przynosi dobre i optymalne efekty. Bo umiar i roztropność nakazują kupić aktualnie taką rzecz, która jest teraz najlepsza, jednak pod względem użytkowym, a nie estetyczno-luksusowym. Ma ona służyć jak najdłużej i to tak, że jakość danych usług będzie najwyższa, a koszty eksploatacji okażą się w dłuższym okresie czasu optymalne i opłacalne. A zatem jeszcze raz: środki zastosowane mają mieć w sobie umiar, ale cele w życiu ludzkim należy stawiać dobre, szczytne i umacniające w miłości.

Summary

Paweł Salamon OFMConv

The Virtue of Temperance in Today's Times

Modern development of the social-industrial world favors the use, often unlimited, of material goods created by the manufacturing and service industry. Artificially induced needs create consumer oriented and hedonistic disposition of contemporary man. As a result, man becomes dependent and even a slave of material goods. Moreover, he sees in them the only meaning and goal of life. If the dreams of material goods are not realized, many people lose their sense of life; forget about their spiritual dimension and about their destiny to live with God. The moral theology shows therefore the need for restrained use of material goods. Accepting the material goods and showing their importance for human existence, the author forewarns, at the same time, against their unrestrained use. Man needs to sensibly utilize the fruits of modern civilization. One of the means to achieve that goal is the virtue of temperance. This virtue is a proposal for today's times to pre-

vent man from becoming enslaved to prosperity and to put more importance on being rather than having. The temperance regulates and harmonizes material and existential needs of the human being, underscoring clearly the need for control, restraint and ascetics. This temperance relates to lives of lay people as well as religious. Every Christian is called to learn the positive use of modern goods through this virtue with emphasis on the eternal goal of his/her life.

HISTORIA

Innocenty Rusecki OFM

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 10(2001)

DZIAŁALNOŚĆ KAZNODZIEJSKA BERNARDYNÓW W PROWINCJI RUSKIEJ (XVII–XVIII W.)

Przepowiadanie słowa Bożego zawsze było uważane za jedno z ważniejszych zadań Kościoła. Było i jest koniecznością wśród podejmowanych prac duszpasterskich, gdyż budzi i pogłębia wiarę. Kaznodzieje wszystkich epok stawali i stają w obliczu obowiązków wbudowania ponadczasowej rzeczywistości zbawczej w aktualną sytuację egzystencjalną człowieka. Wspomnieć warto, iż od czasów patrystycznych żywe było w Kościele przekonanie, iż ze skarbcza Objawienia należy wydobyć głównie to, co ludziom danego czasu było najbardziej potrzebne, czyli Ewangelią odpowiadać na najbardziej palące pytania.

1. Urząd kaznodziei w zakonie franciszkańskim

W średniowieczu urząd kaznodziei był świętym urzędem, zaś misję przepowiadania porównywano do misji proroków. Jego rola wzrastała w momentach różnorodnych zagrożeń wiary. Dlatego do szczególnego rozwoju kaznodziejstwa doszło w Kościele po Soborze Trydenckim, który został zwołany w celu reformy Kościoła, aby poprzez owe reformy przeciwstawić się szerzącemu się protestantyzmowi¹.

Również w zakonie św. Franciszka – od samego początku – szczególną rolę przywiązywano do głoszenia kazań. Bracia byli zobowiązani głosić zawsze słowo Boże w sposób prosty i zrozumiały dla wszystkich słuchaczy, a przede wszystkim przez tych najbiedniejszych i niewykształconych. Ponadto franciszkanie mieli to czynić nie tylko słowem, ale też swoim przykładem życia odzwierciedlającym umi-

¹ Por. J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII wieku*, Lublin 1986, s. 81.

łowanie Boga, bliźniego i przyrody. Nakaz ten bracia otrzymali od św. Franciszka w *Regule*. Wysyłał on braci na świat, aby głosili pokutę, pokój i przebaczenie².

Św. Antoni Padewski, najpopularniejszy ze wszystkich jego duchowych synów nakreślił wizerunek kaznodziei nie tylko franciszkańskiego, który aktualny był przez całe wieki i pozostaje aktualny do dziś. Według niego kaznodzieję należy postrzegać przede wszystkim jako człowieka namaszczonego Duchem Świętym. Zasadniczą cechą kaznodziei powinna być zgodność głoszonej nauki i życia kaznodziei, ponieważ zgodność ta gwarantuje w wielkiej mierze skuteczność przepowiadania. Kaznodzieja to również człowiek, który powinien być wyposażony w takie przymioty jak męstwo, wytrwałość, cierpliwość, łagodność i miłosierdzie³.

Bernardyni, jako obserwancka rodzina Zakonu Braci Mniejszych, również przywiązywali dużą uwagę do tej działalności. Analizując ich historię, możemy stwierdzić, iż w swojej pracy duszpasterskiej kładli szczególny akcent na głoszenie żywego słowa Bożego⁴.

We wszystkich rodzinach Zakonu Braci Mniejszych – i nie tylko – kaznodziejów dzielono na zwyczajnych ze względu na zakres uprawnień i nadzwyczajnych ze względu na czas głoszenia kazań oraz na kaznodziejów niedzielnych i świątecznych. Podział na kaznodziejów niedzielnych i świątecznych występował zazwyczaj w klasztorach, w których była większa liczba kaznodziei. Jeżeli natomiast w klasztorze przebywał tylko jeden kaznodzieja podział ten nie występował, gdyż kaznodzieja łączył poszczególne funkcje. Wspomnieć można, iż w klasztorach franciszkańskich miał miejsce jeszcze inny podział kaznodziejów, np. kaznodzieje pasyjni, a w Kalwariach – kaznodzieje kalwaryjscy⁵.

² Por. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998 s. 34; I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772–1864)*, s. 150 (mps w posiadaniu Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie = APBK).

³ Por. C. Niezgodą, *Kaznodzieja według myśli św. Antoniego z Padwy*, „Studia Franciszkańskie” 1(1984), ss. 183–184.

⁴ Od samego początku działalności Bernardynów w Polsce, tj. od 1453 roku, zakonnicy bernardynscy zasłużyli się w dziedzinie głoszenia słowa Bożego w języku polskim. Ich działalność religijna w II połowie XV wieku i w wieku XVI była propagandą polskiej mowy. Najwybitniejszą postacią na tym polu był bł. Władysław z Gielniowa, który nie poprzestawał na głoszeniu żywego słowa Bożego w narodowym języku, lecz tworzył pieśni, hymny i koronki. Dodać również należy, iż podobnie czynili i inni Bernardyni oraz to, iż praca kaznodziejska dalej rozwijała się w późniejszych wiekach, tj. XVII i XVIII. – A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 1, Kraków 1931, ss. 584–585; H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, w: H.E. Wyczawski [red.], *Klasztory bernardynskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, ss. 627–628; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. I. 1453–1572, Lwów 1933, ss. 127–132.

⁵ Por. J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów franciszkańskich na ziemiach Rzeczypospolitej w trzeciej ćwierci XVIII wieku (w świetle ankiety zakonnej nuncjusza Giuseppe Garampiego z lat 1773–1774)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. II, cz. 1. *Franciszkanie w Polsce XVI–XVIII wieku*, Niepokalanów 1998, s. 359.

Aby zostać kaznodzieją trzeba było posiadać odpowiednią wiedzę. Dla przykładu można podać, iż w zakonach franciszkańskich zwracano uwagę na odpowiednie przygotowanie teologiczne, zaś szczególną uwagę zwracano na znajomość teologii moralnej⁶. Kaznodzieja ponadto powinien być odpowiednio ukształtowany i wykazać się świadectwem dobrych obyczajów⁷.

Urząd kaznodziei nie tylko stawiał wymagania, lecz również dawał pewne przywileje. W zakonach franciszkańskich było przywilejem zwolnienie z pewnych obowiązków klasztornych wraz z absencją w chórze zakonnym. Chodziło bowiem o to, aby zakonnicy kaznodzieje mieli odpowiednią ilość czasu dla przygotowania kazań, zwłaszcza w czasie Adwentu, Wielkiego Postu i z okazji ważnych uroczystości kościelnych⁸. Dodać też należy, iż w wieku XVII i XVIII kazania głosili nie wszyscy kapłani, a jedynie ci, którzy zostali powołani na ten urząd. Nominacji dokonywano zasadniczo na kapitule prowincjalnej, która odbywała się co trzy lata⁹.

2. Wybrane przykłady z działalności kaznodziejskiej w Prowincji Ruskiej

Początki działalności Bernardynów w Prowincji Ruskiej przypadają na I połowę XVII wieku, tj. na okres zwany barokiem. Trzeba zaznaczyć, iż był to czas niespokojny dla Polski, bowiem był to czas nieustannych wojen z Moskwą, Szwedami, Turkami, Tatarami, Węgrami i Kozakami. W takiej sytuacji zrodził się inny styl życia, przejawiający się w wzroście znaczenia szlachty, rozwoju demokracji szlacheckiej, obniżeniu znaczenia króla oraz rozprzężeniu aparatu państwowego. Czynniki te miały wielki wpływ na kaznodziejstwo¹⁰. Przede wszystkim barok do wartościował kaznodziejstwo, które przeżywało wielki rozwój, szczególnie pod względem ilościowym, co było związane z przywiązaniem do retoryki. Wymowa była bowiem bardzo istotnym elementem w tej epoce. Dobry retor miał otwarte drzwi do serc i umysłów, miał znaczenie w życiu społecznym i towarzyskim¹¹.

Mówiąc o kaznodziejstwie barokowym trzeba zaznaczyć, iż w przeciwieństwie do renesansu, który bazował na ścisłych kanonach i normach, barok wprowadzał

⁶ J. Flaga, *Kaznodzieje i spowiednicy zakonnicy w Polsce około r. 1772*, w: *Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, pod red. E. Wiśniowskiego, Lublin 1984, ss. 8–9.

⁷ Tamże, s. 10.

⁸ Tamże, s. 9; J. Flaga, *Kaznodzieje i spowiednicy zakonnicy*, s. 86.

⁹ K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej, cz. 1. Od początków do czasów rozbiorów*, Kraków 1995, s. 230.

¹⁰ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, w: M. Rechowicz [red.], *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 2. Od Odrodzenia do Oświecenia, cz. I. Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 396.

¹¹ Tamże, ss. 398–399.

zasadę wolności i brak sztywnych kanonów. Barok przypominał i odrodził przede wszystkim alegorie i symbolikę. Równie często korzystano z tzw. koncepty, polegającej na tym, iż kaznodzieje ówcześni starali się nawet najpospolitsze sprawy przedstawić w dowcipny sposób za pomocą odpowiedniej gry słów¹². Inną, specyficzną formą w kazaniach tej epoki była erudycja, polegająca na zaskoczeniu słuchacza rozległą wiedzą kaznodziei przede wszystkim Pisma Św., Ojców Kościoła oraz wiedzą antyczną i historią powszechną. Zasadniczo kazania barokowe były swobodnymi kazaniem przygodnymi, w których nie poruszano zagadnień dogmatycznych. Kaznodzieja w kazaniu opisywał życie barwnie i szczegółowo, dając słuchaczowi wiele wskazówek i uwag¹³.

Ulubionym rodzajem kazań barokowych były panegiryki, które wygłaszano na cześć Trójcy Świętej, Jezusa Chrystusa, Matki Bożej i świętych, jak również na pogrzebach. Wspomnieć trzeba, iż coraz częściej podejmowano kazania, w których obok wykładu wiary ukazywano niektóre aspekty życia społecznego¹⁴.

Przykładem kazań barokowych jest zbiór mów i kazań leżajskich pochodzący z przełomu I i II połowy XVIII wieku. Zbiór ten jest anonimowy, zarówno jeżeli chodzi o autora oraz odnośnie okoliczności ich wygłaszania. W najbardziej interesującej części znajdujemy następujące mowy pogrzebowe: na pogrzebie żołnierza, rodzica¹⁵, księdza, senatora¹⁶ i króla Jana III Sobieskiego¹⁷.

We wszystkich tych mowach, które są w zasadzie kazaniem pogrzebowymi, uwidacznia się styl barokowy, który charakteryzuje się przede wszystkim wtrącaniem do zdań polskich licznych sentencji łacińskich, zaś język tych mów jest bardzo bogaty i barwny¹⁸. Głównym ich tematem jest zagadnienie śmierci, która dosięga każdego bez wyjątku. Autor jednakże zapewnia, iż Bóg wynagrodzi człowieka za dobre i godne życie na ziemi¹⁹. Pragnie uświadomić słuchaczowi, aby pamiętał nie tylko o życiu ziemskim, ale raczej zabiegał o życie wieczne²⁰. Wspomnieć trzeba również o zamieszczonych w tym tomie poematach religijnych oraz życiorysach świętych. Można sądzić, iż i te utwory były używane w ówczesnych kazaniach²¹.

¹² Tamże, ss. 399–400.

¹³ Tamże, ss. 401–402.

¹⁴ Tamże, ss. 408–409.

¹⁵ Bibl. Czartoryskich rkps sygn. 03566: *Zbiór poematów, mów i kazań leżajskich*, XVIII w., s. 257, 263.

¹⁶ Tamże, s. 270, 285.

¹⁷ Tamże, s. 277.

¹⁸ Tamże, s. 258, 272.

¹⁹ Tamże, s. 265, 285nn.

²⁰ Tamże, s. 262.

²¹ Tamże, s. 3nn.

Odnosnie do kazań barokowych zwrócić należy również uwagę na kazania głoszone w innych kościołach bernardyńskich Prowincji Ruskiej. Przykładem kazania pogrzebowego, w którym kaznodzieja o. Stefan Wilczyński zawarł zagadnienie społeczne było kazanie na pogrzebie Kazimierza Stanisława Steckiego, kasztelana kijowskiego i pułkownika Rzeczypospolitej. Autor zapewne w kontekście oplakanej sytuacji politycznej ówczesnej Rzeczypospolitej w I połowie XVIII wieku, przedstawił zmarłego jako człowieka sprawiedliwego oraz obrońcę ojczyzny i wielkiego patrioty. W kazaniu czytamy: „*I rok 1748 wziął na zęby sławnego Monarchom Senatora, prawdziwego Ojczyzny Syna, wiekom terażniejszym przykładnego, statystę, wolności Polskiej nieskaptowanego Obrońcę, Krzesła ozdobę, maiestatu Podporę, obrad publicznych Głowę, samey tylko niesłuszności przeciwną sprawiedliwość, wziął na zęby!*”²².

Innym kaznodzieją barokowym Prowincji Ruskiej był o. Wenanty Tyszkowski. W jednym ze swoich kazań, które poświęcił osobie św. Stanisława Kostki, patrona Polski, autor ukazał zagadnienie spraw ojczyzny. Pragnął zapewne również w kontekście narastających konfliktów społecznych i politycznych I połowy XVIII wieku rozbudzić miłość do ojczyzny. Mówił: „*Nuż wpatrzywszy się w terażniejsze okoliczności Ojczyzny naszej; komparować by ią potrzeba, co do nieszczęśliwości z Jobem cierpiącym: alboż ieszcze nie widzimy iako Bog Wszechmogący dotyka Polskę Wszechmocną Ręką swoją? Dotyka co rocznemi prawie nieurodziami, kilkuletnym iuż na bydło powietrzem; zsyla podobno y różnych nieprzyjaciół czuwających na dobro pospolite, na złotą Polską wolność.* Mówił dalej:” *Coż z tym czynić? To iuż desperować będziemy? To iuż przestaniemy chwalić Boga? ...*”. Wydaje się, iż kaznodzieja chciał przede wszystkim zwrócić uwagę słuchaczy na zbliżające się niebezpieczeństwo dla Polski²³.

²² S. Wilczyński, *Herbowa chorągiew ... Steckich przy deportacji w grób śp. Kazimierza Stanisława ze Stec Steckiego kasztelana kijowskiego ... w triumfującym kościele postawiona ... in lucem publicam eksponowana ... 1749 dnia 17 czerwca, Lwów 1749 k. A2v.* – W innym miejscu czytamy: „*A to wszystko zważywszy, stawam nad smiertelnymi Zwłokami twemi J. w. S. P. Kasztelanie Kijowski Starosto Dymirski, Romanowski, y miesza się we mnie żal z podziwieniem, podziwienie z żalem, iakoś był wcale alienis natus commodis! żyłeś nie sam sobie ale innym, ale całej Rzeczypospolitey! Publiczne interessa interessom, znakomite bardzo funkcye funkcyom, wielkie prace poddawały Cię pracom, Ty in statu Reipublicae, Ty w wojennym Obozie, Ty na Sądowych Ratuszach, Senator, Żołnierz, Sędzia, ieden podzielony wszystkim ...*”. – Tamże, s. k 2.

²³ W. Tyszkowski, *Kostka najosobliwsza ... S. Stanisław Kostka kazaniem panegirycznym na fest jego mianym ... w kościele S. J. Collegium lwowskiego ukazana, Lwów 1746 k. D2v.* – Podobna tematyka znajduje się również w kazaniach pogrzebowych o. Wenantego Tyszkowskiego. – Tenże, *Młot na nieprzyjaciół Kościoła i Ojczyzny ... Józef Potocki hetman wielki koronny ... o kowadło śmierci skruszony, żałobną mową przy wyprowadzeniu ciała z zamku żalozieckiego ... pokazany ...*, Lwów 1751; Tenże, *Znak na niebie ... w którym Stanisław Potocki wojewoda poznański ... w poczet wybranych zaciągnięty, kazaniem pogrzebowym w Zbarażu mianym, ukazany*, Lwów 1760.

Podobnie czynili również i inni kaznodzieje, którzy chcieli w ten sposób rozbudzić u słuchaczy chęć naśladowania zmarłego w dobrym życiu religijnym i obywatelskim²⁴. Przykładem w tym względzie mogą być kazania o. Adriana Seriewicza²⁵, o. Paulina Urbanowskiego²⁶ i Auksencjusza Buczyńskiego²⁷.

Wśród tematów kazań głoszonych w tym czasie przez Bernardynów wyróżnić jeszcze można: kazania ku czci Chrystusa Cierpiącego²⁸, Maryi²⁹ i świętych Pańskich³⁰.

²⁴ Należeli do nich znakomici kaznodzieje Prowincji Ruskiej, jak o. Hadrian Seriewicz, o. Paulin Urbanowski i o. Auksencjusz Buczyński, których sylwetki zostały ukazane w *Słowniku Polskich Pisarzy Franciszkańskich*. – W. Murawiec, *Seriewicz Hadrian*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1981, ss. 434–435; tenże, *Urbanowski Paulin*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*..., ss. 506–507; K. Grudziński, *Buczyński Auksencjusz*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*..., s. 75.

²⁵ A. Seriewicz, *Szczęśliwy doczesnego wieku ... Pomian to jest herbowna Zofii z Makowieckich Stadnickiej głowa ... w oporyszowskim kościele na jejże pogrzebie reprezentowana*, Lwów 1740. – W kazaniu czytamy: „Każdy dzień życia naszego w rowny z śmiercią podział idzie: ale tak śmiało żyjemy, tak rezolutnie, niepamiętając na straszny sąd Boski, grzeszymy, tak o wieczną przyszłość niedbamy, iakobyśmy nigdy umrzeć nie mieli...”. W innym miejscu natomiast ukazuje zmarłą jako wzór dobrego życia: „... zdzieciństwa swego pilnie Bogu służyła, Rodziców obserwowała, łaskę wszystkich skarbiła, Boiaźń Bożą wstyd Panieński, nabożeństwo, skromność, y inne cnoty znią rosły, żyły, y żyć będą, wiekopomnie: która przy splendorach y dostatkach Pańskich, przytych, które od Boga, y natury miała talentach, przy skrewnieniu y konjunkcyi Domow zacnych, glembokiej była pokory, wszelka się dobroć, modestya, y zbior cnoty w niey znajdował...”. – Tamże k. D, D2v-E.

²⁶ P. Urbanowski, *Trzy kopie z oryginału dobrego życia ... Heleny z Zamojskich Potockiej wojewodziny poznańskiej odmalowane z ambony zbarskiej 1761 ...*, Lwów 1763. – Wspomnieć należy, iż nie tylko w kazaniach pogrzebowych podejmowano temat dobrego i oddanego życia dla ojczyzny, lecz również podczas różnych uroczystości kościelnych. – Tenże, *Wdzięczność seraficzna ... Franciszkowi Salezemu Potockiemu ... oraz Annie z Potockich Potockiej wojewodom kijowskim ... kazaniem koronacyjnym w Chelmie 1765 u WW. XX. Bazylianów ... mianym oświadczone*, Lwów 1766.

²⁷ A. Buczyński, *Pamięć na śmierć J. O. Książęcia JMci Jana Lubartowicza Sanguszka, exmarszałka W. Ks. L. ... przez szacunek duszy jego ... kazaniem pogrzebowym w kościele zasławnym fundatorskim OO. Bernardynów ... dnia 21 października 1776 roku ogłoszona*, Lublin 1776.

²⁸ H. Seriewicz, *Dialog albo komedia męki Jezusowej w siedmiu scenach lub kazaniach reprezentowana na pasjach wtorkowych w Lublinie ogłoszona*, Lwów 1738;

²⁹ H. Seriewicz, *Szczęśliwy ingres ... aboli kazanie przy konkluzji oktawy Wniebowzięcia Matki Boskiej w kościele archikatedralnym lwowskim miane*, Lwów 1737; W. Tyszkowski, *Prezerwatywa, żeby honorusom korony z głów nie spadły ... adoracja Marii w obrazie lwowskim w kościele OO. Dominikanów ... roku 1751 koronowanej ... ofiarowana*, b.m.w. 1751.

³⁰ H. Seriewicz *Arcydobra inwencja ... albo kazanie przy oktavie i konkluzji uroczystej inwencji relikwii ... Grzegorza świętego w kościele archikatedralnym ormiańskim lwowskim ... miane*, Lwów 1737; tenże, *Skarbow i łask boskich plenipotent ... bł. Jan z Dukli przy uroczystym feście swoim i akcie przyjęcia trzeciej reguły o. św. Franciszka przez Mikołaja Wyrzyckiego arcybiskupa lwowskiego ... reprezentowany*, Lwów 1738; W. Tyszkowski, *Słońce w znaku Iwa ... bł. Jan z Dukli ... różnymi nabożeństwami po translacji jego relikwii w wielkim ołtarzu przywitany R. 1740 d. 29 Julii*, Lwów 1740; Tenże, *Kostka najosobliwsza ... S. Stanisław Kostka kazaniem panegirycznym na fest jego mianym ... w kościele S. J. Collegium lwowskiego ukazana*, Lwów 1749.

Podsumowując zagadnienie kaznodziejstwa barokowego w Prowincji Ruskiej, obejmującego XVII i XVIII wiek, podkreślić trzeba, iż kazania tej epoki były tematycznie bardzo ściśle związane z życiem. Niejednokrotnie kaznodzieja opierał swoje kazanie na własnych przeżyciach i doświadczeniach. Kaznodzieje coraz częściej łączyli wykład wiary z niektórymi zagadnieniami społecznymi, które dotyczyły przeważnie dobrego życia obywatelskiego i użyteczności dla ojczyzny. Język baroku, posiadał swoje zalety i wady. Zaletami były zapewne ekspresja i plastyczność obrazu w kazaniu, natomiast głównymi wadami trywialność i makaronizmy. Niemniej jednak kaznodziejstwu barokowemu trzeba przypisać wielkie zasługi w dziele krzewienia polskości, bowiem kaznodzieje bardzo często łączyli motywy narodowe z religijnymi, co dawało słuchaczowi przekonanie, iż chcąc być katolikiem trzeba jednocześnie być i pozostać Polakiem.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dane pochodzące z około 1772 roku, ukazujące działalność kaznodziejską i zaangażowanie duchowieństwa zakonnego w ówczesnej Rzeczypospolitej. Pierwsza ankieta, która podaje stan liczebny kaznodziejów w polskich prowincjach zakonnych, dobitnie wskazuje, iż wśród 14 zgromadzeń zakonnych, przodowały trzy: jezuici, bernardyni i dominikanie. Dla przykładu podać można dane statystyczne tych trzech zakonów, które dość wyraźnie wyróżniały się nad pozostałymi liczbą kaznodziejów. Dane uwzględniały liczbę prowincji danego zgromadzenia, liczbę placówek, liczbę kaznodziejów i przeciętną na jeden dom zakanny.

Jezuici na łączną liczbę 4 prowincji: litewskiej, małopolskiej, mazowieckiej i wielkopolskiej, posiadali 139 placówek, 290 kaznodziejów i średnią na jeden dom – 2,08; bernardyni posiadający 4 prowincje: litewską, małopolską, ruską i wielkopolską, posiadali 117 placówek, 261 kaznodziejów i średnią na jeden dom – 2,23 oraz dominikanie na liczbę 3 prowincji: litewska, polska i ruska, posiadali 154 placówki, 253 kaznodziejów i średnią na jeden dom zakanny 1,64. Wspomnieć można, iż ówczesna ankieta podawała jeszcze takie zgromadzenia zakonne jak: franciszkanie konwentualni, reformaci, kapucyni, pijarzy, karmelici trzewickowi, karmelici bosi, marianie i paulini³¹.

Wyraźnie więc widać, że iż wśród zakonów franciszkańskich bernardyni pod względem ilości kaznodziejów posiadali ich najwięcej. Dane około 1772 roku przedstawiały się następująco: bernardyni na łączną liczbę 117 placówek posiadali 261 kaznodziejów, franciszkanie konwentualni na liczbę 89 placówek posiadali 114 kaznodziejów, reformaci na 60 domów zakonnych posiadali 147 kaznodziejów, zaś kapucyni posiadali 25 domów oraz 47 kaznodziei. Bernardyni także wyprzedzali pod względem ilości kaznodziejów inne zakony franciszkańskie w ich prowincjach ruskich. Bernardyni posiadali 30 placówek i 46 kaznodziejów, franciszkanie konwentualni 28 domów i 29 kaznodziejów, zaś reformaci 10 placówek i 17 kaznodziejów³².

³¹ J. Flaga, *Kaznodzieje i spowiednicy zakonni w Polsce około r. 1772*, ss. 12–13.

³² J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów franciszkańskich*, ss. 350–351.

Bernardyni jednak nie ograniczali się do pracy duszpasterskiej tylko we własnych klasztorach. Potwierdzenie tego stanu rzeczy dawała inna ankietę, która podawała wykaz kaznodziei zakonnych, którzy pracowali poza własnymi klasztorami około 1772 roku. Mieli oni dużą liczbę kaznodziejów, podejmujących taką pracę. Posiadali łącznie we wszystkich prowincjach 39 kaznodziejów, zaś reformaci 18, franciszkanie konwentualni 14. Inne zgromadzenia, takie jak dominikanie, kapucyni, pijarzy, karmelici rzewiczcowi i karmelici bosci, dostarczali zaledwie kilku kaznodziejów³³.

Dodać można, iż bernardyni wyprzedzili inne zakony franciszkańskie w ich prowincjach ruskich pod względem liczby kaznodziejów podejmujących pracę poza własnym kościołem. Bernardyni posiadali 4 takich kaznodziejów, reformaci i kapucyni po 1 kaznodziei, zaś franciszkanie konwentualni nie posiadali takich kaznodziejów³⁴.

Podać trzeba również jeszcze jedną ankietę, która ukazywała stan liczebny kaznodziejów około 1772 roku w pięciu największych miastach Polski: w Krakowie, Lublinie, Lwowie, Warszawie i Wilnie. Również i pod tym względem bernardyni zajmowali wysokie miejsce. Znaleźli się na drugim miejscu po jezuitach. Jezuita posiadali w tych miastach 45 kaznodziejów, bernardyni 23, dominikanie 17, karmelici trzewiczcowi 13, karmelici bosci 13, kapucyni 12 oraz franciszkanie konwentualni i reformaci po 11³⁵.

W tym samym czasie kiedy Polska zmierzała do zatracenia suwerenności i odrębności państwowej, w Europie zaszły poważne przemiany cywilizacyjne. Na przemiany te miały wpływ zjawiska, które były ściśle ze sobą połączone. Wśród najważniejszych należy wymienić trzy grupy zjawisk. Pierwsza grupa to przede wszystkim szybki rozwój sił wytwórczych, które pozytywnie wpłynęły na stosunki w produkcji, nowe struktury społeczne i polepszenie warunków bytowych. Druga grupa zjawisk związana była ze zmianami w sferze świadomości, a więc powstały nowe prądy umysłowe, nowe formy kształcenia i nowoczesnego wychowania. Charakterystyczną cechą trzeciego zespołu zjawisk były zmiany w życiu państwowym, a więc reformy systemu władzy, usprawnienie działania i znaczenia administracji państwowej. Cechą wspólną wszystkich tych zjawisk było stanowcze przechodzenie od przestarzałego feudalizmu do nowego ustroju społecznego, jakim był kapitalizm³⁶.

Był to okres zwany w historii wiekiem rozumu i oświecenia. Kultem został otoczony ludzki rozum. Oświecenie podjęło krytykę tego wszystkiego co pozostała tradycja. Zdecydowanej krytyce została poddana religia. Oskarżanemu Kościo-

³³ J. Flaga, *Kaznodzieje i spowiednicy zakonni około r. 1772*, s. 23.

³⁴ J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów franciszkańskich*, ss. 350–351.

³⁵ J. Flaga, *Kaznodzieje i spowiednicy zakonni około r. 1772*, s. 26.

³⁶ E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1994, s. 467; L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (2 poł. XVIII w.)*, w: J. Kłoczowski [red.], *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979*, Lublin 1992, s. 295; I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772–1864)*, s. 150.

łowi przypisywano fanatyzm, przesady i zabobony³⁷. Stawiano tylko na rozum i jego naturalne zdolności, odrzucano zaś Objawienie i wiarę³⁸. Oświecenie objęło swym zasięgiem prawie wszystkie dziedziny ludzkiego życia, chociaż w nierównym stopniu i nie od razu. Teologia została zastąpiona przez filozofię i nauki przyrodnicze, które miały stworzyć własny lepszy obraz świata i człowieka. Sądzone, że w ten sposób zgłębi się tajemnicę człowieka i znajdzie dla niego nowe środki, by zapewnić mu lepszą przyszłość, a światu postęp³⁹.

Oświecenie wywarło również wielki wpływ na kaznodziejstwo. Można przyjąć, iż od II połowy XVIII wieku dokonuje się ewolucja w kaznodziejstwie. Zmiany dotyczyły głównie rodzącego się światopoglądu i chociaż w tym czasie można mówić jeszcze w zasadzie o stylu barokowym, do którego chętnie sięgali kaznodzieje, to coraz wyraźniej odchodzono od stylu barokowego, charakteryzującego się przede wszystkim dziwaczną erudycją, mającą na celu olśnić słuchacza, do nowego stylu, który charakteryzował się tym, iż pragnął słuchacza uświadomić i pogłębić w nim znajomość prawd Bożych oraz zachęcić do życia moralnego⁴⁰.

Trzeba jednak zaznaczyć, iż nie zawsze kazania oświeceniowe w Polsce, które przejęły poglądy swojej epoki i charakteryzowały się takimi cechami jak naturalizm, historycyzm, racjonalizm, antropocentryzm i deizm, były dobrymi kazaniami⁴¹. Nowe idee były często głoszone w oderwaniu od Ewangelii. Nie głoszone w nich Chrystusa i zbawienia, nie wzywano słuchaczy do wiary i przemiany wewnętrznej, lecz wzywano do wolności, równości i braterstwa oraz doskonalenia się i postępu. Religia była pojmowana w sensie utylitarnym. Wydaje się, iż większość kaznodziejów oświeceniowych chciała oświecić naród, aby wszyscy mogli w swojej ojczyźnie prowadzić szczęśliwe życie⁴². Inaczej rzecz ujmując, w duszpasterzu widziano raczej nie pośrednika między Bogiem a człowiekiem, lecz bardziej wychowawcę i nauczyciela ludu⁴³.

Omawiając kaznodziejstwo oświeceniowe w Polsce należy podkreślić, iż Oświecenie polskie różniło się pewną odmiennością w porównaniu z innymi krajami Euro-

³⁷ W. Woźnowski, *Oświecenie*, w: *Okresy literackie*, pod red. J. Majdy, Warszawa 1983, ss. 134–135.

³⁸ S. Litak, J. Skarbek, *Kościół na ziemiach polskich 1715–1848*, cz. 1. *Kościół w Polsce w okresie Oświecenia do 1795 roku*, w: *Historia Kościoła*, pod red. L. J. Rogiera, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjara, t. 4. 1715–1848, Warszawa 1987, s. 404; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 311–312; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: M. Recho-wicz [red.], *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3. Wiek XIX i XX, cz. 2, Lublin 1977, s. 84.

³⁹ J. Maciszewski, *Historia powszechna. Wiek Oświecenia*, Warszawa 1985, s. 33; E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, s. 467; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978, s. 127, 130; S. Litak, J. Skarbek, *Kościół na ziemiach polskich 1715–1848*, s. 404.

⁴⁰ K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, s. 231.

⁴¹ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, t. 3, cz. 2, s. 84.

⁴² Tamże, ss. 86–87.

⁴³ L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów*, ss. 314–315.

py⁴⁴. Zatraciło ono w Polsce intensywność i radykalizm, który występował np. we Francji⁴⁵ oraz nie objęło swym zasięgiem szerokich kręgów społeczeństwa⁴⁶. Inną ważną okolicznością polskiego Oświecenia był szeroki udział duchowieństwa zaangażowanego w jego tworzeniu, wśród których było wielu wybitnych działaczy, pisarzy, uczonych, publicystów i pedagogów. Miało to odzwierciedlenie w kształtowaniu umiarkowanego charakteru epoki. Potwierdzeniem powyższego stwierdzenia były słowa Aleksandra Brücknera: „*duchowny stan tych literatów wpłynął na ich umiarkowanie w mowie i powściągliwość w myśli i treści, nie podrywali wiary, moralności, tronów, nie burzyli, ani nie gromili, nie olśniewali, ale też nie porywali, hasłem ich był rozsądek ...*”⁴⁷.

Wśród rodzajów kazań tego okresu wyróżnić można zasadniczo kazania niedzielne, świąteczne, misyjne, jubileuszowe, pasyjne, pogrzebowe i przygodne oraz nauki katechizmowe oraz moralne i dogmatyczne. Wyróżniano także inne: mowy religijne, jak np. nauki proste, przemowy i homilie⁴⁸.

Kazania oświeceniowe posiadały wielką zaletę, gdyż podnosiły sprawy społeczne, takie jak np. równość wszystkich wobec Boga i prawa, poprawa warunków bytowych, czy podniesienia poziomu oświaty. Kaznodzieje coraz powszechniej z ambon piętnowali szlachtę za jej niesprawiedliwy stosunek do chłopów oraz głosili zasadę usunięcia wszelkich niesprawiedliwych praw z racji przynależności społecznej⁴⁹.

Bernardyńskie kaznodziejstwo w tym czasie zasadniczo nie odbiegało od ogólnych prądów epoki i kaznodziejstwa uprawianego w całej Polsce.

Głosili kazania o tematyce społecznej i to nie tylko w Prowincji Ruskiej, lecz również w innych prowincjach bernardyńskich, czego dobitnym dowodem były kazania o. Hipolita Nowowiejskiego⁵⁰ i o. Wiktora Olszewskiego⁵¹ oraz o. Piotra Bła-

⁴⁴ Zagadnienie zostało przedstawione w opracowaniu Z. Libery. – Z. Libera, *Oświecenie*, Warszawa 1967, ss. 313–377.

⁴⁵ R. Wołoszyński, *Postawa ideowa Ignacego Krasickiego po roku 1780*, Wrocław 1953, s. 36.

⁴⁶ L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów*, s. 296.

⁴⁷ Tamże, s. 312.

⁴⁸ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, t. 3, cz. 2, s. 90.

⁴⁹ Tamże, s. 94.

⁵⁰ H. Nowowiejski, *Kazanie na pogrzebie Piotra Łubieńskiego podczaszego szadkowskiego...*, Łowicz 1795. – H. Nowowiejski był znanym warszawskim kaznodzieją, który w prostych obrazach umiał przedstawić słuchaczowi poruszany problem. Sprawilo to, iż wiele jego wypowiedzi ukazało się drukiem w latach 1791–1795. Ważną cechą jego kazań była aktualność poruszanych tematów, co świadczyło o tym, iż potrafił wyjść ku problemom słuchaczy. W swoich kazaniach poruszał takie tematy: o rzeczywistości religii chrześcijańskiej, o nieśmiertelności duszy, o czytaniu książek zakazanych, przeciwnych religii, które psują obyczajność, o poszukiwaniu zemsty przeciwko drugiemu niesprawiedliwemu człowiekowi, o powadze i dostojęństwie władzy papieża, o powinności dobrego wychowania i przyzwoitej edukacji, o wzajemnej potrzebie pełnienia swych obowiązków w społeczeństwie, przeciwko libertynom i o potrzebie zachowania praw. – W. Murawiec, *Nowowiejski Hipolit*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, s. 351.

⁵¹ W. Olszewski, *Kazanie na pogrzebie ś.p. ... Antoniego Ostrowskiego prymasa Korony Polskiej i W. Księstwa Litewskiego miane w kościele skierniewickim d. 4 listopada 1784 r. ...* Łowicz

chowicza⁵² i o. Bonawentury Mańkowskiego⁵³. Wynikało to przede wszystkim z głębokiej analizy dokonujących się w Polsce przemian społecznych i politycznych oraz koniecznych reform w tym względzie⁵⁴.

Zanim zostaną ukazani bernardynscy kaznodzieje oświeceniowi, trzeba zwrócić uwagę na ważne dzieło, na którym wychowała się znaczna grupa bernardyńskich kaznodziejów, a mianowicie na podręcznik nauk moralnych pt. *Compendium theologiae moralis* Franciszka Przyłęckiego, poprzez który przybliżył on swoim współczesnym nakazy dekalogu w kontekście ówczesnych problemów życia społecznego⁵⁵.

Zachowane kazania doby Oświecenia w całej Prowincji Ruskiej Bernardynów charakteryzowały się wielkim podobieństwem, zarówno pod względem treści, jak i idei.

Do grona najwybitniejszych kaznodziejów bernardyńskich omawianego okresu z Prowincji Ruskiej należeli o. Sawator Radliński⁵⁶ i o. Seweryn Czopowski⁵⁷.

Sztandarową postacią kaznodziejską Prowincji Ruskiej, a wydaje się, że również innych prowincji bernardyńskich, omawianego okresu był wspomniany powyżej o. Salwator Radliński. Dorobkiem kaznodziejskim, który ocalał, jest 9 woluminów, jednakże wydaje się, iż nie był to jego cały dorobek, który zapewne był liczniejszy. Wśród zachowanych pozycji kaznodziejskich Radlińskiego można wyróżnić: *Kazania o Męce Zbawiciela*, *Kazania świąteczne*, *Kazania w Ostatki i w Wielkim Poście*, *Homilie na niedziele i święta całego roku*, *Homilie na niedziele i święta całego roku oraz kazania i mowy przygodne*, *Kazania adventowe, wielkopostne i przygodne*, *Kazania na niedziele*, *Kazania przygodne i Homilie*⁵⁸.

1784; Tenże, *Kazanie na pogrzebie ś.p. Wawrzyńca Olszewskiego wojskiego rawskiego ... miane w kościele parafialnym dmosińskim d. 26 czerwca 1786 r.* ..., Łowicz 1786 – Sylwetkę kaznodziei ukazał W. Murawiec. – W. Murawiec, Olszewski Wiktor, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, s. 356.

⁵² P. Blachowicz, *Kazania*, t. 1–3, Warszawa 1822. – Sylwetkę o. Piotra Blachowicza ukazał H.E. Wyczawski. – H.E. Wyczawski, *Blachowicz Piotr*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, s. 57.

⁵³ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna Bernardynów w XVIII–XIX w.*, Kraków 1981, s. 37; W. Murawiec, *Mańkowski Benwenuty*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 306–307.

⁵⁴ L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów*, s. 295; S. Litak, J. Skarbek, *Kościół na ziemiach polskich 1715–1848*, cz. 1. J. Skarbek, *Kościół w Polsce w okresie Oświecenia do 1795 roku*, w: *Historia Kościoła*, t. 4, ss. 395–396.

⁵⁵ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna Bernardynów*, s. 34. – Krótki rys życia i działalności o. Franciszka Przyłęckiego przedstawił H.E. Wyczawski w *Słowniku Polskich Pisarzy Franciszkańskich*. – H.E. Wyczawski, *Przyłęcki Franciszek*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 400–401.

⁵⁶ K. Grudziński, *Radliński Salwator*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 403–404.

⁵⁷ W. Murawiec, *Czopowski Seweryn*, w: *Słownik Polskich Pisarzy Franciszkańskich*, ss. 95–96.

⁵⁸ APBK rkps sygn. 523/R *Kazania o Męce Zbawiciela*, [1788–1793]; Tamże rkps sygn. 524/R *Kazania świąteczne*, [1790–1796]; Tamże rkps sygn. 525/R *Kazania w Ostatki i w Wielkim Poście*, [1796]; Tamże rkps sygn. 526/R *Homilie na niedziele i święta całego roku*, [1820–

W swojej pracy kaznodziejskiej Radliński podejmował tematy życia społecznego. Jednym z nich było zagadnienie wychowania. Uskarżał się na współczesne mu wychowanie, w którym rodzice uczyli dzieci najpierw polityki, dobrych manier, a nie religii⁵⁹. W jednym z kazań czytamy: „... *niech wiedzą, że majątek, uroda, rozum, talenty są niczym bez prawdziwej cnoty, są próżnością, są tylko okrasą błyszczącą w oczach ludzi ale nie Boga ...*”⁶⁰. Przypominał, że obowiązek dobrego wychowania spoczywa na matkach, które powinny swoim dzieciom mówić o Bogu i zachęcać do ćwiczenia się w wyrabianiu cnót. Oskarżając rodziców o zaniedbywanie wychowania powiedział: „... *nabijając dzieciom głowę samą elegancją, każą im się uczyć gadać rozmaitymi językami, wodząc je po redutach, balach, kompaniach a do kościoła rzadko, pozwalając tam na swawolę ...*”⁶¹.

W swoich kazaniach nawoływał ówczesne społeczeństwo, aby nie przyjmowało nowinek epoki Oświecenia. Podkreślał, iż wśród ludzi rozszerzały się bardzo szybko poglądy liberalne, przynoszące tak wiele zła. W jednym z kazań wypowiedział się na powyższy temat w następujący sposób: „... *żarty sobie z Boga czynią, szydzą z religii katolickiej, naśmiewają z cudów, pogardzają wiary artykułami ...*”⁶². Poruszał również sprawę polskiego społeczeństwa oraz jego postaw moralnych. Czytamy w jednym z jego kazań: „... *Twoja duma, twoja religii wzgarda, twoja powszechna bezbożność, twoje tyle razy powtarzane krzywoprzysięstwo, twoje nalogowe pijaństwo, twych poddanych ucisk ... i inne milionowe występki ściągnęły na ciebie tak straszną karę ...*”⁶³.

Seweryn Radliński to przede wszystkim kaznodzieja pokuty. Najwięcej miejsca poświęcił bowiem w swoich kazaniach zagadnieniu grzechu. Uważał, iż zbawienie jest sprawą najważniejszą dla każdego człowieka, dlatego uważał nawrócenie jako zadanie dla każdego człowieka, które jest ciągle przez niego odkładane na później. W jednym z kazań mówił: „*Wszystko bowiem ma swój czas. Chłop obsiewa pole w swoim czasie, kupiec kupuje kiedy najniższe są ceny, żołnierz ćwiczy się w robieniu bronią przed wyruszeniem na wojnę i tylko katolik z dnia na dzień pokutę odkłada ...*”⁶⁴. Jedno z zachowanych kazań zostało poświęcone zagadnieniu skutków

1823]; Tamże rkps sygn. 527/R *Homilie na niedziele i święta całego roku oraz kazania i mowy przygodne*, [1817–1818]; Tamże rkps sygn. 528/R *Kazania adwentowe, wielkopostne i przygodne*, [1799–1814]; Tamże rkps sygn. 529/R *Kazania na niedziele od V po Zielonych Świątkach do Adwentu*, [po 1800]; Tamże rkps sygn. 531/R *Kazania przygodne*, [1818–1820]; Tamże rkps sygn. 532/R *Homilie*, [po 1800].

⁵⁹ APBK rkps sygn. 525/R *Kazania w Ostatki i w Wielkim Poście*, s. 193.

⁶⁰ Tamże, s. 194.

⁶¹ Tamże, s. 190.

⁶² Tamże, s. 54.

⁶³ APBK rkps sygn. 524/R *Kazania świąteczne*, ss. 151–152.

⁶⁴ APBK rkps sygn. 528/R *Kazania adwentowe, wielkopostne i przygodne*, s. 53.

pokuty. Czytamy w nim: „...albo nam zginąć albo pokutować koniecznie potrzeba, więc przynajmniej zwlekać pokutę staramy się: da Bóg mówimy, doczekać odpustu, wtedy się wyspowiadamy, wtedy dobrego znajdziemy spowiednika, co teraz nie mamy do tego czasu. Ale kiedy P. Bóg jeszcze przed odpustem, jak Faraona piorunami, żabami, muchami tak nas chorobą, wojną, ogniem, nieprzyjaciółmi dotykać pocznie, dopiero razem z Faraonem do sług Boskich udajemy się...”⁶⁵.

Często ubolewał nad tym, iż wierzący niechętnie przyjmowali Komunię św. Mówił dlatego: „...katolik to żaden, który wymawia się od Stołu Pańskiego, rezygnuje on w ten sposób z zadatku wiecznego zbawienia ...”⁶⁶.

Radliński jako wybitny kaznodzieja, który kierował przede wszystkim swoje kazania do arystokracji i szlachty poddał ocenie ówczesne społeczeństwo polskie. Odnośnie do religijności arystokracji autor dostarczył wiele cennych uwag, które przekazał głównie w kazaniach pogrzebowych osobistości życia publicznego. Z treści tych kazań wynikało, iż Radliński miał przed sobą słuchaczy, którzy powątpiewali w prawdy wiary⁶⁷. Starał się w tych kazaniach przedstawić podstawowe prawdy wiary, używając wyłącznie argumentów rozumowych⁶⁸. Wzywał w tych kazaniach często na świadka swojej prawdomówności postać zmarłej osoby⁶⁹, kierując do słuchaczy zachętę do powrotu na drogę wiary⁷⁰. Ogólnie kaznodzieja wyraźnie zauważał w tym okresie „oziębłość religijną ludzi wyższych warstw”⁷¹.

Nie omieszczał w swoich kazaniach nie pominąć tematu tzw. grzechów zawodowych, które były udziałem mieszczan, właścicieli zakładów rzemieślniczych, terminatorów i biedoty miejskiej. W jednym z kazań tak mówił: „...nie dobre roboty, świętne i poniedziałkowe pijaństwa ... kupców i rzemieślników szalbierstwa ... z szynkowni wyciągania płacy ... bankierów zdzierstwa ...”⁷². Dodać również należy, iż praktyki religijne mieszczaństwa nie różniły się od praktyk elit społeczeństwa⁷³.

Odnośnie do położenia chłopów, które było nazbyt uciążliwe w istniejących wówczas stosunkach społecznych, piętnuje zbytni wyzysk chłopów⁷⁴, podkreślając,

⁶⁵ APBK rkps sygn. 523/R *Kazania o Męce Zbawiciela*, t. 2, s. 13.

⁶⁶ APBK rkps sygn. 527/R *Homilie na niedziele i święta całego roku oraz kazania i mowy przygodne*, s. 49.

⁶⁷ APBK rkps sygn. 528/R *Kazania adwentowe, wielkopostne i przygodne*, ss. 198–199.

⁶⁸ Tamże, s. 200nn.

⁶⁹ Tamże, s. 210.

⁷⁰ Tamże, ss. 214–215.

⁷¹ APBK rkps sygn. 532/R *Homilie*, ss. 14–15.

⁷² APBK rkps sygn. 526/R *Homilie na niedziele i święta całego roku*, s. 239.

⁷³ L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów*, s. 313; S. Litak, J. Skarbek, *Kościół na ziemiach polskich 1715–1848*, cz. 2. J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1733–1848*, s. 498.

⁷⁴ APBK rkps sygn. 524/R *Kazania świąteczne*, s. 152.

iz w oczach Bożych wszyscy ludzie są równi⁷⁵, jednakże czyni to w bardzo niewielu miejscach. W stosunku do praktyk religijnych przedstawicieli wsi, Radliński w zasadzie nie podejmuje głosu. Wiadomo jednak, iż warstwa ta wykazywała w tym czasie przywiązanie do Kościoła⁷⁶.

Kaznodziejstwo o. Salwatora Radlińskiego potwierdza fakt, iż nie można zaliczyć go w poczet racjonalistów epoki. Jasno stawiał bowiem postulat życia według wskazań Pisma Św. Ponadto uważał iż dobry chrześcijanin, to człowiek we wszystkim posłuszny Bogu, to wierny małżonek, szczery przyjaciel, sumienny obywatel, pracowity gospodarz i pilny rzemieślnik⁷⁷. Stwierdza również, iż chrześcijanin nie zatrzymuje się w doskonaleniu swego życia i stara się być jeszcze bardziej wierny, szczery, sumienny, pracowity i pilny⁷⁸.

Do kaznodziejów bernardyńskich, podejmujących sprawy społeczne w swojej twórczości należał także Seweryn Czopowski. Szczególnie ważne miejsce zajmuje jedno z jego kazań, które zostało wygłoszone w Żółkiewce koło Krasnegostawu w 1791 r. Wysuwał w nim śmiało poglądy na temat uzdrowienia życia obywatelskiego. Zdefiniował miano obywatela. Określił, kto jest godny tego tytułu, a kto jego pozbawiony. Wymogi stawiane obywatelowi mieszczą się w jednym zdaniu: „*Kochać ojczyznę, szanować króla i być użytecznym w społeczeństwie – są to istotne powinności obywatela. Kto ich nie dopełnia, jest godzien, by go dla honoru rodzaju ludzkiego wygnano za granicę*”⁷⁹. Słowa te powstały w tragicznym czasie wydarzeń 1791 roku, kiedy pamięć o bolesnych wydarzeniach utraty niepodległości uległa zapomnieniu i odsunięciu na dalszy plan. Czopowski stwierdzał, iż klęska rozbiorów Rzeczypospolitej nie powtórzy się tylko wtedy, gdy wspomniane wyżej cnoty obywatelskie zostaną wprowadzone w życie⁸⁰.

Zwrócił również uwagę na zagadnienie nowoczesnego wychowania dzieci w duchu obywatelskim. Pragnął, aby odrzucić stare metody wychowania poprzez kary fizyczne i nadmierną surowość. Zachęcał, aby rodzice traktowali wychowanie swojego dziecka etapami, rozpoczynając od wychowania początkowego, które zapewne wyrobi w nim pozytywne cechy obywatelskie, jak gospodarność i szacunek do pracy⁸¹.

⁷⁵ Tamże, s. 201.

⁷⁶ L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów*, s. 313; S. Litak, J. Skarbek, *Kościół na ziemiach polskich 1715–1848*, cz. 2. J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborem 1733–1848*, s. 498.

⁷⁷ APBK rkps sygn. 529/R *Kazania na niedziele*, s. 211.

⁷⁸ Tamże, ss. 212–213.

⁷⁹ S. Czopowski, *Kazanie na pogrzebie T. Stamirowskiego starosty krasnostawskiego ... miane w Żółkiewce 28 lutego 1791*, Lublin 1791, s. 14.

⁸⁰ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna Bernardynów*, s. 40.

⁸¹ S. Czopowski, *Kazanie na pogrzebie T. Stamirowskiego*, s. 12.

Podsumowując kaznodziejstwo oświeceniowe bernardynów Prowincji Ruskiej trzeba podkreślić, iż zasadniczo kaznodzieje bernardyńscy nie rezygnowali nigdy z głoszenia Objawienia i wiary, chociaż w jakimś stopniu przejmowali niektóre poglądy epoki Oświecenia. Świadczyło to o wielkim wyczuciu duszpasterskim zakonników, a zarazem o wierności swemu powołaniu, jakim było zawsze głoszenie Ewangelii. Zakonnicy w swoich kazaniach podejmowali zawsze sprawy istotne dla człowieka. Ukazywali miłość i dobroć Boga jako cel życia i wszelkiej działalności. Starali się prowadzić człowieka do Boga, a zarazem i do drugiego człowieka.

Summary

Innocenty Rusecki OFM

The preaching Activity of the Bernardines in the Russian Province (17th-18th C.)

The goal of this article is to present preaching activity of the Bernardines in the Russian Province territory during the 17th and 18th centuries. In addition to many other dimensions of the monks' pastoral activities, the preaching was always one of the primary duties of the Church. Throughout history the Bernardine monks were known as good preachers of the Living Word of God. A glimpse of this activity presented in this article proves it poignantly. In their homilies, the preaching monks always addressed the problems and questions of daily living and answered them showing God and the gospel teachings as a foundation of a virtuous life leading to the eternal reward.

O. WACŁAW NOWAKOWSKI (1829–1903) JAKO BADACZ KULTU MARYJNEGO

O. Wacław Nowakowski, kapucyn, jest jednym z luminatorów kultu maryjnego na ziemiach polskich w II poł. XIX wieku. W zrozumieniu osiągnięć i dorobku o. Wacława pomoże zapoznanie się z jego bogatym życiem, działalnością duszpasterską, społeczną oraz naukową i jego szerokimi zainteresowaniami mariologicznymi. O. Wacław nie był teologiem – mariologiem. Był raczej maryjnym ikonologiem, bibliofilem, historykiem i szeroko znanym kolekcjonerem wizerunków maryjnych. Trudno więc mówić o poglądach teologicznych o. Wacława. Niewielką próbą niech będzie zamieszczony w aneksie 1 tekst jednego z rozważań nabożeństwa majowego przeznaczony na dzień 20 maja, w którym autor ukrył swoje przeżycia z dzieciństwa.

1. Życiorys o. Wacława

a) młodość

Edward Zygmunt Nowakowski, zakonne imię Wacław, urodził się w Kiryłówce w woj. czernichowskim, w szlacheckiej rodzinie. Wychowywany był w atmosferze religijnej i patriotycznej. Kształcił się początkowo w domu, następnie w gimnazjum w Czernichowie, a po ukończeniu 17 roku życia rozpoczął studia na wydziale fizyko-matematycznym na uniwersytecie w Kijowie, które ukończył po czterech latach.

W tym czasie związał się z Eustachem Iwanowskim, noszącym pisarski pseudonim „Heleniusz”. Był to znany badacz przeszłości, historyk i bibliofil, zbieracz zabytków i filantrop. On to wpoił Nowakowskiemu zamiłowanie do historii i to tak daleko, że późniejszy o. Wacław na zawsze zerwał z matematyką i fizyką. Obok zainteresowań historycznych Nowakowski od Heleniusza przejął tzw. warsztat metodologiczny i wiedzę historyczną.

W 1850 roku Nowakowski znalazł zatrudnienie w bibliotece Konstantego Świ-
dzińskiego w Sulgostowie. Przez 8 lat pracy przy porządkowaniu księgozbioru do-
kładnie pogłębił metodologię pracy historycznej oraz w sposób wystarczający

przyswoił sobie znajomość języka łacińskiego, niemieckiego, francuskiego i włoskiego. Warto dodać, że księgozbiór Świdzińskiego zawierał przede wszystkim materiały historyczne. W okresie pracy Nowakowskiego liczył około 30 tysięcy tomów druków i 2 tysiące rękopisów.

W 1858 roku Nowakowski zrezygnował z pracy w Sulgostowie i po krótkiej przerwie, już w roku następnym, rozpoczął pracę w Bibliotece Publicznej w Warszawie. Powoli dojrzewała w nim idea poświęcenia się życiu zakonnemu. W połowie 1860 roku zrezygnował z pracy naukowej i zdecydował o wstąpieniu do Zakonu Kapucynów.

b) życie zakonne

Biografowie późniejszego o. Wacława często zastanawiali się nad kwestią jego wstąpieniem do Zakonu Kapucynów, jako drogą realizacji zakonnego i kapłańskiego powołania. Wydaje się, że na wybór ten wpłynęło kilka motywów. Na kresach Rzeczypospolitej kapucyni byli bardzo popularni i lubiani. Angażowali się, od czasów Konfederacji Barskiej w działalność narodowo-patriotyczną i społeczną. Słynęli ze świętości życia. Na polskiej ziemi żyli wówczas bł. Honorat Koźmiński, o. Prokop Leszczyński, o. Leon Doliński, o. Józef Maria Rosset, o. Leander Lendzian – uważani ówczesnie za czołowe postacie ruchu religijnego i odrodzenia kościelnego.

W dniu 11 czerwca 1860 roku, w wieku 31 lat, Edward Nowakowski rozpoczął nowicjat w klasztorze w Lubartowie. Przerwał go, gdyż wyjechał do Warszawy, aby starać się o uwolnienie z więzienia swego brata Karola. Kilkudniowa nieobecność w domu nowicjackim była wówczas wystarczającym powodem dla przełożonych, aby nowicjusz Wacław na nowo musiał rozpocząć życie zakonne. W dniu 25 stycznia 1862 roku złożył pierwsze śluby zakonne i został przeniesiony do Lublina celem kontynuowania studiów filozoficznych, natomiast w jesieni tego roku został skierowany do klasztoru warszawskiego kapucynów na studium teologii.

Podczas pobytu w Warszawie związał się ze środowiskiem patriotycznym i jako emisariusz Tymczasowego Rządu Narodowego wyjeżdżał w sprawach powstańczych do Kijowa i rodzinnej miejscowości. Po denuncjacji zmuszony był opuścić Warszawę i został skierowany do Lublina. Współpracował z gen. Marianem Langiewiczem, utrzymywał bliski kontakt z Rządem Narodowym i pełnił obowiązki cywilnego naczelnika miasta Lublina. Działalność ta nie uszła uwadze rosyjskich władz carskich. Kleryk Wacław został aresztowany, gdyż podczas rewizji w dniu 12 lutego 1864 roku, w jego celi zakonnej znaleziono dokumenty powstańcze, pieczęcie, sztyllet i szablę. Wyrokiem Sądu Wojennego został skazany na śmierć, który to wyrok dzięki protekcjom zamieniono mu ostatecznie na stałe osiedlenie na Syberii.

c) na zesłaniu

W Krasnojarsku, na jednym z etapów, spotkał się ze swym chorym ciężko bratem Karolem, który za udział w Powstaniu Styczniowym otrzymał wyrok 6 lat ka-

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

torgi. Aby mu ulżyć i dopomóc w realizacji wywołania powstania na Syberii, zamienił w tajemnicy przed władzami dekrety wyroków. Przyjął wówczas pseudonim *Antoni Waryński*, pod którym ukrywał się wcześniej jego brat Karol. Edward odbywał początkowo karę katorgi w Usolu. Wraz z innymi zesłańcami pracował w warzelni soli. W wolnych chwilach studiował teologię, literaturę i historię. W okresie powstania zabajkalskiego (1866) jeden z Polaków skazany na karę śmierci, za cenę amnestii, przekazał władzom carskim wiadomość o zamianie się wyrokami przez Nowakowskich. Zostali aresztowani i osadzeni w więzieniu w Irkucku. W dniu 2 kwietnia 1867 roku Karol Nowakowski zmarł, natomiast Wacław, po zakończeniu kary został osadzony w Tuncie.

W 1870 roku został przeniesiony z powrotem do Irkucka, gdzie spotkał się z Józefem Kalinowskim – późniejszym św. Rafałem. Między zesłańcami, zarówno w Usolu, jak i w Tuncie oraz w Irkucku, rozwinął działalność społeczną, patriotyczną oraz religijną, m. in. uczył polskie dzieci katechizmu. Był ponadto współredaktorem „Wygnańca” i troszczył się o utrzymanie katolickich kaplic.

W 1872 roku Nowakowski otrzymał pozwolenie na pobyt w europejskiej części Rosji. Z czasem osiadł w Ustiugu, a następnie przebywał w Kijowie i w Odessie.

d) powrót do kraju

W 1875 roku zbiegł z zesłania i udał się do Galicji. Krótko przebywał w Krakowie, skąd wyjechał do Poznania. Dłuższy czas zatrzymał się we Francji (z myślą wstąpienia do trapistów) i w Italii, a w październiku 1877 roku, w wieku 48 lat, po raz trzeci rozpoczął nowicjat w Zakonie Kapucynów, tym razem w klasztorze w Sędziszowie Małopolskim.

Po ukończeniu nowicjatu i uzupełnieniu studiów teologicznych otrzymał w 1880 roku święcenia kapłańskie. Miał wówczas 51 lat. Aż do śmierci, która nastąpiła w dniu 9 stycznia 1903 roku, pracował w klasztorze krakowskim. Po jego śmierci mówiono, że zmarł święty. Jego dwaj duchowi synowie i przyjaciele, a mianowicie Rafał Kalinowski i Brat Albert dostąpili już chwały ołtarzy. O. Wacław, zapewne przez swoje rozumianą franciszkańską *minoritas*, pozostał tylko bratem mniejszym kapucynem.

2. Działalność o. Wacława

a) duszpasterstwo

O. Wacław, zanim otrzymał święcenia kapłańskie, prowadził specyficzne duszpasterstwo jako kleryk na Syberii. Znana jest jego działalność katechetyczna wśród dzieci polskich zesłańców, troska o kaplicę oraz opiekowanie się duchownymi. Po otrzymaniu święceń kapłańskich, w 1880 roku, mimo, że miał już 51 lat, poświęcił się działalności katechetycznej. Prowadził lekcje religii w Prywatnej Szkole Żeńskiej przy klasztorze prezentek i w zakładzie średnim Seweryny Górskiej. Na proś-

bę wielu rodziców udzielał dzieciom i młodzieży lekcji prywatnych z historii, geografii i katechezy.

Drugim rysem jego działalności duszpasterskiej była opieka nad karmelitankami bosymi na Wesolej. Był ich kierownikiem duchowym, powiernikiem i doradcą w sprawach duchownych i materialnych. Przez 10 lat pełnił obowiązki zwyczajnego spowiednika karmelitanek; wygłosił też do nich około 300 kazań.

O. Wacław Nowakowski był poszukiwanym spowiednikiem i kierownikiem duchowym. Wiele osób zawdzięcza mu powrót do Kościoła. Najbardziej znanym owocem jego pracy było nawrócenie filozofa Wincentego Lutosławskiego. Jego duchowymi córkami i penitentami byli pozyskani dla Kościoła schizmatycy, żydzi, ateusze. Jako spowiednik o. Wacław odznaczał się charakterystycznymi dla kapucyńskich ojców duchownych cechami: dobrocią, łagodnością i miłosierdziem. Jego konfesjonał, co podkreślają pamiętnikarze, był nieustannie oblegany.

Inną cechą duszpasterskiego oddziaływania o. Wacława była ambona. Był dobrym mówcą i kaznodzieją. Wykorzystywał w kazaniach nie tylko wiedzę teologiczną, którą do końca życia pogłębiał, ale swoje wykształcenie ogólne, czytanie, a nade wszystko znajomość psychiki ludzkiej i problemów codziennego życia. Jego kazania, zarówno wygłoszone jak i drukowane, odznaczają się jasną konstrukcją i prostotą. Dodać należy, że wszystkie mowy skrupulatnie przygotowywał na piśmie. Tak jak w życiu, tak i na ambonie o. Nowakowski był estetą. Niestety, żadne z kazań maryjnych o. Wacława nie zachowało się do czasów współczesnych. Drukiem ogłoszono tylko jego kazania patriotyczne i mowy okolicznościowe¹.

b) działalność patriotyczno-społeczna

Działalność patriotyczno-społeczna, obok naukowej, wydaje się, że najbardziej rozślawiła imię o. Wacława Nowakowskiego. Od czasów gimnazjalnych wkiął się w zakazaną przez carat działalność patriotyczną. W okresie pracy w Bibliotece Publicznej w Warszawie przez swego brata Karola nawiązał nowe kontakty z działaczami warszawskimi. Jako kleryk kapucyński brał udział w wyprawach na wschodnie ziemie dawnej Rzeczypospolitej pełniąc funkcję emisariusza rządowego i łącznika z dowódcami powstańczymi. Był także naczelnikiem miasta Lublina.

Działalność patriotyczno-społeczną kontynuował podczas zesłania, a największy wymiar działalność ta osiągnęła po ucieczce z zesłania. Celem zapoznania społeczeństwa z sytuacją zesłańców, zwłaszcza kapłanów, opublikował *Wspomnienie o duchowieństwie polskim znajdującym się na wygnaniu w Syberii, w Tunce*²

¹ Zob. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, Wrocław 1986, ss. 118–121 (bibliografia podmiotowa), poz. 41, 42, 50, 55, 65, 68, 74, 77, 84, 85, 92.

² Opublikowane w: „Kurier Poznański” 3(1874), nr 138, ss. 4–5, nr 143, s. 3, nr 144, s. 4, nr 148, s. 3, nr 149, s. 4–5, nr 151, s. 3, nr 152, ss. 3–4.

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

oraz *Spis duchowieństwa polskiego znajdującego się w Tunce*³. Cytowane *Wspomnienie*⁴ zostało przetłumaczone na język włoski⁵, ale wcześniej, przed ukazaniem się wersji włoskiej, z jego treścią zapoznano papieża Piusa IX. O. Wacław opublikował kilkadziesiąt artykułów o wybitnych Polakach pozostających na zesłaniu na Syberii i skazanych na katorgę⁶. Utrzymywał kontakty z powracającymi z zesłania, wspomagał ich materialnie i duchowo. Prowadził działalność w środowisku weteranów z 1863 roku i wśród krakowskich sokołów.

Utrzymywał szeroki kontakt ze środowiskami patriotycznymi na ziemiach polskich i z emigracją, współpracował z konserwatywnymi i patriotycznymi czasopismami, pełnił rolę recenzenta wielu prac historycznych, teologicznych i związanych z Syberią. O jego kontaktach świadczy zachowana, aczkolwiek niekompletna korespondencja licząca kilka tysięcy listów⁷.

c) działalność naukowa

Mimo trudnych losów o. Wacław Nowakowski od ukończenia Uniwersytetu w Kijowie przez całe życie prowadził regularną działalność naukową i badania historyczne. Przez krótki czas współpracował z Heleniuszem. Następnie, przez 8 lat, pracował przy porządkowaniu zbiorów Konstantego Świdzińskiego w Sulgostowie. Z kolei pracował w Bibliotece Publicznej w Warszawie.

Pierwszy okres pobytu w Zakonie i zesłanie na Syberię utrudniły, a nawet chwilowo przerwały działalność naukową, lecz po ucieczce z zesłania, w 1875 roku, na nowo powrócił do badań historycznych. Kontynuował je po powrocie do Zakonu.

Bibliografia prac drukowanych o. Wacława Nowakowskiego liczy 96 pozycji. Ponadto przygotował do druku kilkanaście pozycji innych autorów. Wiele artykułów opublikował anonimowo lub też pod przybranymi nazwiskami. Największy jednak rozgłos przyniosło mu dzieło noszące tytuł *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej*⁸, o którym niżej.

³ Tamże, nr 184, s. 4, nr 191, s. 3, nr 195, ss. 3–4.

⁴ W 1875 r., wszystkie dotychczas publikowane przez „Kurier Poznański” w odcinkach relacje o duchowieństwie w Tunce wydano w Poznaniu pod tytułem *Wspomnienie o duchowieństwie polskim znajdującym się na wygnaniu w Syberii, w Tunce*.

⁵ *La persecuzione del cattolicesimo in Russia ed il clero polacco esiliato in Siberia*, Bologna 1889.

⁶ Zob. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, ss. 115–121 (bibliografia podmiotowa), poz. 5, 8, 17, 18, 19, 37, 38, 47, 48.

⁷ Por. *Koncepty listów o. Wacława do różnych osób. Korespondencja rodzinna. 1868–1902*, Archiwum Krakowskiej Prowincji Kapucynów w Krakowie (= AP) rękopisów 131, listów 666; *Listy zakonnic do o. Wacława. 1876–1902*, AP sygn. 132, listów 462; *Korespondencja o. Wacława. Listy różnych osób do o. Wacława. Lit. A–K*, AP sygn. 133, listów 600; *Korespondencja o. Wacława. Listy różnych osób do o. Wacława. Lit. L–Z*, AP sygn. 134, listów 598.

⁸ Pełny tytuł: *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 846.

Poza opublikowanymi artykułami o. Wacław pozostawił bogatą bibliografię dotyczącą wydarzeń historycznych, zrywów niepodległościowych, kultu świętych, wiadomości odnoszących się do polskich rodów szlacheckich. Przysłowiową kopalnią wiadomości jest jego korespondencja. Kompletną wydaje się być bibliografia dotycząca kultu maryjnego i świętych⁹. Godnym podkreślenia są zbiory ikonograficzne, które zgromadził.

O. Nowakowski prowadził szeroką kwerendę biblioteczną i archiwalną. Wydane drukiem jego opracowania mają szeroką dokumentację źródłową. Zasadniczo podawał wiadomości rzetelne i sprawdzone. Wydaje się jednak, że nie zawsze był krytyczny w interpretowaniu faktów. Świadomie też wplatał do opracowań historycznych, zgodnie dziewiętnastowiecznymi tendencjami, wątki legendarne, gdyż uważał, że legenda ma swoje miejsce w historii i dziejach pobożności.

W ostatnich 22 latach życia, podczas pobytu w klasztorze krakowskim o. Nowakowski regularnie uczęszczał do gmachu Biblioteki Jagiellońskiej. Miał zarezerwowane własne miejsce do pracy. Mimo licznych zajęć duszpasterskich, odwiedzał także inne biblioteki i archiwa krakowskie. Pozostawione przez niego wypisy, noty, zestawienia i streszczenia nigdy w pełni nie zostały wykorzystane.

3. O. Wacław jako mariolog

a) badacz historii sanktuariów maryjnych, kultu maryjnego i cudownych wizerunków

Jak przekazała zakonna tradycja o. Wacław Nowakowski od najmłodszych lat żył pobożnością maryjną. Na osobliwe zajęcie się problematyką maryjną przez o. Wacława oraz na jego rozwój pobożności maryjnej zapewne wielki wpływ miały przeżycia z najmłodszych lat¹⁰ i wspomniany wcześniej o. Prokop Leszczyński, pod wpływem którego wstąpił do zakonu. Dodać należy, że o. Prokop był autorem wielu czytanek maryjnych i propagatorem kultu nabożeństwa majowego. Nie bez znaczenia na omawianą postawę o. Nowakowskiego wpłynął jego kontakt z bibliotekarzem Konstantym Świdzińskim odznaczającym się głęboką pobożnością i czcią Matki Bożej. O. Wacław czcił Maryję jako swoją szczególną orędowniczkę. W swych zbiorach, mimo burzliwych dziejów życia, przechował niewielki obrazek olejny malowany na desce przedstawiający Maryję z Dzieciątkiem. Otrzymał go z okazji I Komunii św. Tak samo nigdy nie rozstawał się z wizerunkiem Matki Bożej Ostrobramskiej. Maryję uważał za „*Matkę i Opiekunkę całej ludzkości*”.

Nabożeństwo maryjne propagował wśród zesłańców na Syberii. W rok po ucieczce z Syberii opublikował *Czytania majowe dla ludu, czyli zbiór krótkich rozmy-*

⁹ Por. *Karty bibliograficzne obrazów i reprodukcji*, AP sygn. 126, knlb. 243; toż, AP sygn. 127, knlb. 121; toż, AP sygn. 128, knlb. 85; toż, AP sygn. 129, k. 18.

¹⁰ Por. Aneks 1.

ślań i przykładów na każdy dzień miesiąca maja, z dodatkiem litanii, modlitw i pieśni¹¹. Po siedmiu latach czytanki wznowiono pod tytułem *Wianeczek z kwiatków majowych uwity na cześć i chwałę Przejaśw[iejszej] Matce Bożej Królowej Korony Polskiej*¹². W latach następnych opublikował kilka broszur i artykułów odnoszących się do kultu Matki Bożej na ziemiach polskich, m. in. *Najświętsza Maria Panna. Królowa niebieska. Królowa Korony Polskiej*¹³, *Częstochowa w obrazach historycznych*¹⁴ oraz zamieszczony w *Encyklopedii staropolskiej*, redagowanej przez Zygmunta Glogera, artykuł *Obrazy cudowne Najśw. Matki Bożej*¹⁵.

Jako mieszkaniec krakowskiego klasztoru kapucynów bronił przed usunięciem z wylotu ul. Kapucyńskiej (przy ul. Podwale) figury Matki Bożej Łaskawej, która została wzniesiona w początkach fundacji klasztoru staraniem kapucynów. Figura ta, usunięta przez hitlerowskich okupantów w okresie II wojny światowej, znajduje się obecnie na Plantach przy wylocie ul. Jagiellońskiej.

Tematyka maryjna dominowała w kazaniach i konferencjach, które głosił jako kapłan. Pozostawił po sobie pamięć nie tylko historyka i ikonologa maryjnego, ale także propagatora kultu maryjnego. Niewątpliwie, znaczący wpływ na pobożność i mariologię o. Wacława w okresie jego pracy kapłańskiej miały siostry karmelitanek z Wesołej.

Międzynarodowy rozgłos przyniosła o. Wacławowi praca naukowa odnosząca się do ikonografii maryjnej. Jego opracowania w polskiej literaturze religijnej zyskały sobie trwałą pozycję. Oto jak scharakteryzował o. Nowakowskiego jego biograf o. Kornel Gadacz:

O. Wacław zdobył dokładne przygotowanie bibliograficzne na U[niwersytecie] K[ijowskim]. Każde dziełko oparł na dokładnych poszukiwaniach. Wykorzystał wszystkie możliwe źródła. Zainteresował się także tymi cudownymi wizerunkami, które losem zawieruch wojennych albo przepadły, albo znalazły się poza naszymi granicami. Dzięki jego żmudnej pracy, potomność dowie się, jak daleko sięgały wpływy Kościoła i jego misjonarska działalność. O. Wacław poświęcił ikonografii całe życie. Niewiele lat pozostało do twórczej pracy, bo tylko 22. Z tych 10 poświęcił olbrzymiemu na ówczesne możliwości i czasy dziełu, które miało objąć wszystkie cudowne obrazy N.M.P. w Polsce. Cel w zupełności osiągnął¹⁶.

W 1902 roku ukazała się, wydana w 5 zeszytach, wspomniana już wcześniej praca *O cudownych obrazach*. Całość liczy 846 stron i zawiera wiadomości o 1113

¹¹ Lwów 1876, s. VIII+154.

¹² Kraków 1883, s. VIII+154.

¹³ „Polski Lud” 1(1891), nr 2, s. 1, nr 3, ss. 1–2.

¹⁴ Kraków 1898, ss. 158.

¹⁵ T. 3, Warszawa 1900–1903, ss. 271–273.

¹⁶ K. Gadacz, *O. Wacław Nowakowski*, Kraków 1950, mszps, ss. 129–130.

cudownych wizerunkach maryjnych na ziemiach I Rzeczypospolitej. Autor podał wiadomości nie tylko o samych wizerunkach i dziejach kultu, ale także o świątyniach, w których się znajdowały. Każdy wizerunek posiada dokładny opis, wyczerpującą bibliografię oraz fachowo sporządzony opis reprodukcji¹⁷ opierający się na własnych zbiorach o. Wacława, wizerunkach otrzymanych od ks. Ignacego Polkowskiego oraz na materiale przechowywanym w Muzeum Czartoryskich, Muzeum Narodowym, w Akademii Umiejętności i w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. O. Nowakowski korzystał ponadto z kolekcji Pawlikowskich we Lwowie, Muzeum Ossolińskich i ze zbiorów Józefa Ignacego Kraszewskiego.

Wartość pracy podnoszą liczne wykazy i dodatki. Omawiając dzieje obrazu Matki Bożej Częstochowskiej znajdującego się na Jasnej Górze podał wykaz kopii tegoż wizerunku w sanktuariach polskich i zagranicznych¹⁸. W części końcowej znajduje się wykaz koronowanych, w latach 1717–1892, wizerunków Matki Bożej znajdujących się na ziemiach polskich¹⁹, następnie bibliografia dotycząca kultu maryjnego na ziemiach polskich²⁰, wykazy malarzy, rytowników i sztycharzy, którzy wykonali wizerunki znajdujące się w zbiorach o. Nowakowskiego²¹ oraz wykaz twórców cudownych wizerunków²². Dalsze zestawienia podają wykaz chronologicznych najdawniejszych obrazów maryjnych²³, miejscowości na ziemiach polskich, w których znajdują się wizerunki z obcych krajów²⁴, sanktuaria loretańskie w Rzeczypospolitej wraz z wybranymi wiadomościami o Domku Świętej Rodziny z Loreto²⁵. Pozostałe aneksy obejmują wykazy materiałów, na których zostały wykonane cudowne wizerunki²⁶, wzmiankę o pieśniach maryjnych²⁷ oraz wiadomości o polskiej numizmatyce dotyczącej tematyki mariologicznej²⁸.

Uzupełnieniem omawianego dzieła o. Wacława jest kilkanaście artykułów i broszur dokładnie omawiających najbardziej popularne sanktuaria maryjne na ziemiach

¹⁷ Należy zaznaczyć, że autor dokonał bardzo wyczerpującego opisu reprodukcji cudownych wizerunków nie ograniczając się jedynie do wiadomości ikonograficznych, ale uwzględnił wymiary, technikę wykonania, warsztat i wykonawcę – rozwiązując często jego inicjały lub znaki identyfikacyjne.

¹⁸ O cudownych obrazach, ss. 140–142.

¹⁹ Tamże, s. 797.

²⁰ Tamże, ss. 816–824.

²¹ Tamże, ss. 824–831.

²² Tamże, ss. 832–833.

²³ Tamże, ss. 834–836.

²⁴ Tamże, ss. 836–838.

²⁵ Tamże, ss. 838–840.

²⁶ Tamże, ss. 841–843.

²⁷ Tamże, ss. 844.

²⁸ Tamże, ss. 845–846.

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

polskich²⁹. W swych opracowaniach ikonograficznych starał się ukazywać nadzwyczajność i autentyczność kultu maryjnego i jego historyczną ciągłość, dzieje wizerunku wraz z jego dokładnym opisem, cuda i nadzwyczajne łaski otrzymywane przez jego pośrednictwo.

W 1902 roku na Międzynarodowym Kongresie Maryjnym we Fryburgu Szwajcarskim, podczas wystawy dzieł o tematyce maryjnej, dzieło o. Wacława otrzymało złoty medal. Było to największe wyróżnienie i najcenniejsze wynagrodzenie, jakie mógł otrzymać autor.

Istotnym będzie wzmianka o dedykacji umieszczonej przez autora na początku publikacji. Swe wiekopomne dzieło o. Wacław Nowakowski, który podpisał się jako „X. Wacław z Sulgostowa kapucyn (były bibliotekarz Świdzińskiego)” poświęcił Konstantemu Świdzińskiemu jako wyraz wdzięczności niezgasłej za doznane dobrodziejstwa liczne i w uznaniu jego za życia najgorętszej pobożności do Matki Bożej... Wzruszającym jest ostatnie zdanie napisane przez autora, a które dobrze oddaje jego maryjny rys pobożności: „raczy łaskawie Czytelnik zmówić 'Zdrowaś Maryjo' za duszę tego, co ułożył tę książkę”³⁰.

b) kolekcjoner wizerunków maryjnych

O. Nowakowski zgromadził, dzięki znacznemu wysiłkowi, pokaźny – bo liczący kilka tysięcy sztuk reprodukcji – zbiór cudownych obrazów maryjnych, który miał stanowić albumową ilustrację do publikacji *O cudownych obrazach...* Niestety, autor zmarł w kilka miesięcy po ukazaniu się dzieła. Zabrakło czasu i sił, aby przygotować do druku album. Nadal aktualnym jest myśl o. Gadacza z 1950 roku: *Ale niestety śmierć stanęła na przeszkodzie. Album czeka do dzisiejszego dnia na opracowanie i nakładę. Czeką i z latami niszczeje*³¹. Po 49 latach opinia ta, co prawda tylko częściowo, ale nadal jest aktualna. Część z tychże wizerunków pozyskał o. Wacław z kolekcji ks. Ignacego Polkowskiego. Inne zgromadził ponad 20 lat. Obecnie wszystkie zgromadzone przez o. Nowakowskiego wizerunki są fachowo zabezpieczone i znajdują się w Archiwum Krakowskiej Prowincji Kapucynów w Krakowie. Przeznaczone do druku wizerunki stanowią dwa odrębne zbiory i liczą w sumie 1404 reprodukcje wizerunków³².

²⁹ Zob. J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, ss. 155–121 (bibliografia podmiotowa), poz. 5, 13, 39, 43, 61, 67, 73, 75, 76, 79, 88, 94.

³⁰ *O cudownych obrazach*, s. nlb. 3, s. 846.

³¹ K. Gadacz, *O. Wacław Nowakowski*, s. 130.

³² *Album cudownych obrazów Matki Bożej w Polsce. Zebrany przez o. Wacława Nowakowskiego. 1860–1902. Teka I – reprodukcje od lit. A–K*, AP sygn. 117, reprodukcji 746 (wg K. Gadacz, *Inwentarz Archiwum Prowincji Krakowskiej Zakonu OO. Kapucynów*, w: *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* t. 2 (1961), s. 81 – reprodukcji 770); toż. *Teka II – reprodukcje od lit. L–Ż*, AP sygn. 118, reprodukcji 658 (wg *Inwentarza Archiwum...*, s. 81 – reprodukcji 622). Wykaz miejscowości, z których wizerunki znajdują się we wspomnianym zbiorze – zob. Aneks nr 2.

Ponadto w prowincjalnym archiwum znajduje się kolekcja obrazów Matki Bożej z krajów europejskich zebrana przez o. Nowakowskiego i ks. Polkowskiego – 2623 obrazów³³, kolekcja obrazów Matki Bożej z krajów europejskich zebrana przez o. Nowakowskiego³⁴, kolekcja reprodukcji obrazów Matki Bożej pędzla sławnych mistrzów – 98 reprodukcji³⁵ oraz zbiór innych wizerunków – łącznie 549 obrazów, reprodukcji i fotografii³⁶. W całości zbiór ikonograficzny o. Wacława liczy 4703 wizerunki.

W omawianym zbiorze znajdują się różnorodne cudowne wizerunki Matki Bożej, różniące się formatem, sposobem wykonania i materiałem. Znajdujemy tam różnorodne techniki graficzne użytkowe i artystyczne: miedzioryty, staloryty i drzeworyty, akwatintę, akwafortę, mezzotintę, litografie i oleodruki, chromolitografię, zwykłe techniki drukarskie, fotografie oraz rysunki ręczne wykonane kredkami, akwarelami, tuszem, farbami olejnymi i ołówkiem. Szczególną uwagę zwracają na siebie XIX-wieczne obrazki koronkowe.

Zakończenie

Opracowując historię kultu maryjnego czy też gromadząc reprodukcje wizerunków maryjnych o. Wacław nie kierował się tylko przesłankami i potrzebami historycznymi czy też kolekcjonerskimi. Kierował się potrzebą serca, ukazaniem zdrowego kultu maryjnego na ziemiach polskich. Tym samym podkreślił – opisując liczne cuda i łaski – potrzebę uciekania się do Boga przez wstawienictwo Matki Bożej. Uważał, jak przekazała tradycja zakonna, że uczciwa i rzetelna praca zakonnika jest naśladowaniem najdoskonalszym Matki Bożej. Taką właśnie pracę sam o. Wacław wykonał. O. Wacław Nowakowski, obok dominikanina Sadoka Barącza³⁷ i jezuitę Alojzego Fridricha³⁸ należy do najwybitniejszych badaczy kultu maryjnego wśród Polaków. Wspomniane wcześniej jego dzieło *O cudownych wizerunkach* zaliczane jest do podstawowych opracowań, do których sięgają mimo upływu lat,

³³ *Kolekcja obrazów Maki Bożej z krajów europejskich. Zebrana przez ks. I. Polkowskiego i o. Wacława Nowakowskiego i ułożona w kopertach według specjalnego klucza. 1850–1902*, AP sygn. 119, reprodukcji 2623.

³⁴ *Kolekcja obrazów Matki Bożej z krajów europejskich. Zebrana przez o. Wacława. 1880–1902*, AP sygn. 120, reprodukcji 41.

³⁵ *Kolekcja reprodukcji obrazów Matki Bożej pędzla sławnych mistrzów*, AP sygn. 121, reprodukcji 98.

³⁶ *Kolekcja ikon rosyjskich i ruskich. Zebrana przez o. Wacława. 1880–1902*, AP sygn. 122, reprodukcji 17; *Kolekcja ikon rosyjskich. Zebrana przez o. Wacława. 1880–1902*, AP sygn. 123, reprodukcji 17; *Kolekcja obrazów Chrystusa i świętych Pańskich. Zebrana przez o. Wacława. 1880–1902*, AP sygn. 124, reprodukcji 196; *Kolekcja obrazów o różnej treści. Zebrana przez o. Wacława. 1880–1902*, AP sygn. 125, reprodukcji 145.

³⁷ *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891.

³⁸ *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 1–3, Kraków 1904–1908.

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

historycy, mariolodzy, historycy sztuki, konserwatorzy zabytków oraz kustosze sanktuariów.

Mimo upływu 96 lat od chwili świątobliwej śmierci o. Wacława jego życie i działalność są nadal znane. Niech tenże referat, choć w małym stopniu, przyczyni się do rozśławienia jego imienia i wiekopomnego dzieła, które dokonał.

Bibliografia przedmiotowa:

- A. [Madejewski], *Żywot o. Wacława*, „Czas” nr 6, s. 3, nr 8, s. 2.
F. [Janocha], *Krótki życiorys o. Wacława Nowakowskiego*, Kraków 1903.
K. Gadacz, *O. Wacław Nowakowski*, Kraków 1950, mszps.
K. Gadacz, *Inwentarz Archiwum Prowincji Krakowskiej Zakonu OO. Kapucynów*, w: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 2(1961), z. 1–2, ss. 79–89.
J. L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, Wrocław 1986, ss. 112–125 (na ss. 122–125 bibliografia przedmiotowa).
J. Biskup, *O. Wacław Nowakowski*, w: *Trzysta lat Kapucynów w Krakowie. 1695–1995. Księga pamiątkowa* (pod red. J. Mareckiego), Kraków 1997, ss. 159–174.

Aneks 1*

[Nowakowski] Wacław x., kapucyn, *Wianeczek z kwiatków majowych uwity na cześć i chwałę Przejaśw[iętszej] Matce Bożej Królowej Korony Polskiej*, Kraków 1883, ss. 79–83.

DZIEŃ 20 – Matka Boża stoi pod krzyżem.

Oto syn twój..., oto matka twoja.

(S. Jan XIX, 26, 27)

I. Zbliżyła się na koniec ostatnia chwila. Pan Jezus wszedł na Kalwaryę. Mordercy zdjęli krzyż z ramion Jego – obnażyli – i obaliwszy, przybili ręce i nogi do krzyża – i wzniesli do góry. I oto! Pan Jezus zawisł na krzyżu.

Bóg – na ziemi – ukrzyżowany – przez ludzi.

Boże! Boże! – litości! litości! – Morderstwo straszne dokonane zostało. Ziemia zadrżała, słońce się zaćmiło, ludzie popadali na kolana i bili się w piersi, strachem przejęci.

Matka Boża stanęła przy krzyżu i głowę przytuliła do krzyża. Krew z ran Jezusa płynęła. Ta krew, która z pod serca Maryi wyszła, teraz oblewała jej serce. I to jej serce krajało się, rozdzierało, konało; i tylko cudem wszechmocny Boga, na własną prośbę Maryi utrzymane zostało przy życiu. Matka Boża chciała żyć i cierpieć; chciała do ostatniej wytrwać chwili, i o to jedno tylko dla siebie prosiła. I tyle tylko

* Zachowano oryginalną pisownię.

Jej życiu zostawało, że zaledwie żyła, nie mogąc już i głosu wydać. Jezu mój, mój Jezu – o! mój Jezu! takie było tylko Jej duszy wołanie, taka była tylko Jej macierzyńskiego serca bolesna i jedyna mowa.

Któż to przybił Pana Jezusa do krzyża? Kto krwią zalał serce Matki Bożej? To grzechy nasze, to nasza miłość własna, która nie Jezusa, lecz siebie samą ma za Boga, która tylko żyje dla samej siebie i myśli tylko o sobie. To nasza miłość własna, która nie zna litości nad bratem, która nikomu nic nie przebacza. To nasze zbrodnie, to nasze świętokradztwa, zgorszenia. To nasze nałogi pijaństwa, zbytki, kradzieże, oszustwa, chciwość cudzego, zazdrość, zemsta, nienawiść. To nasze szyderstwa, obmowy, obelgi, oszustwa, plotki. To nasza czarna względem Boga niewdzięczność, to nasza nieczulość na własne nasze zbawienie, słowem, to nasze grzechy bez liczby i miary.

Spojrzymy na konającego Pana Jezusa na krzyżu, wydającego ostatnie tchnienie. Spojrzemy na Matkę Bożą, na Jej serce najboleśniej, krwią zalane – i uderzymy się w piersi – i zapłaczmy, a zapłaczmy nad sobą. Nie płaczcie nademną, mówię Pan Jezus, lecz płaczcie nad sobą i nad dziećmi swemi.

II. Nie rozpaczajmy jednak, bo rozpacz jest największy grzech ze wszystkich. Ufajmy w nieograniczone miłosierdzie Boga, którego dowód mamy przed sobą. Pan Jezus nam wszystko przebaczył, i właśnie karę, na którą zasłużyliśmy, przyjął na siebie. Co większa, Pan Jezus nas nawet uniewinnia, wymawia, tłumaczy. *Przebacza im Ojciec, bo oni nie wiedzą co czynią.* A i tego nie dosyć – dla wzbudzenia w nas większej ufności, większej nadziei, daje nam własną Matkę za Matkę i w Jej ręce powierza wszystkie skarby miłosierdzia; i nas Jej poleca, i w opiekę macierzyńskiej czułości oddaje. *Oto syn twój – oto Matka twoja.* I konające z boleści serce Matki Bożej zaczyna żyć nowem życiem. Dusza Jej przez wszystkie wieki widzi niezliczoną liczbę swych dzieci, którzy w Jej boleściach zrodzone, przez Jej pośrednictwo otrzymają zbawienie. I ze krwi tej, która jej serce oblewa, i z tego ciała, co wyszło z pod jej serca, rozleją się niezliczone skarby cnót, poświęcenia, szczerzej skruchy, niewinności, świętości; i całe nowe pokolenia i cała ludzkość nowa odrodzona powstanie.

Zastanówmy się teraz i rozważmy: jaki jest jedyny środek zbawienia? oto – jeśli chcemy żyć w Bogu i zostać dziećmi Maryi, musimy jak Chrystus, umrzeć dla siebie tj. *ukrzyżować miłość naszą własną.* Gdy zaś Chrystus Pan na krzyżu przekonywa nas, że imaczej być nie może, mamyż narzekać, że w przeciwnościach, które spotykamy, w uciskach, w prześladowaniach, które doświadczamy, Opatrzność św. podaje nam najskuteczniejsze środki do wyzucia się z tej miłości własnej, która niczem innym nie jest, tylko ubóstwieniem samych siebie? Nie narzekajmy tedy na nic i na nikogo, owszem we wszystkich chciejmy, przez serce Maryi, widzieć rękę opatrzności, która podaje nam najskuteczniejsze i najwłaściwsze dla każdego środki do zbawienia nas samych, i przez nas braci naszych. Kiedy zaś znajdziemy się w trudnem położeniu, że sobie rady dać nie zdołamy, nie zapominajmy, że mamy

Matkę najczulej nas kochającą, i udawajmy się do Niej z najzupełniejszą ufnością, że nas opieką swą poratuje i przemożną swą przyczyną wybawi z najgłębszej toni.

III. Lat temu trzydzieści kilka, w jednej pobożnej, polskiej rodzinie, koło Kijowa zachorowała matka. Sprowadzony doktor oświadczył, że nie ma żadnej nadziei, i że za chwilę musi życie zakończyć. Zwołano dzieci po ostatnie błogosławieństwo. Rozdzierające było to pożegnanie. Dzieci uklękły i przed wyciągniętymi matki rękami, płacząc, uchyliły głowy. Później zaczęły tulić się do matki, chcąc razem z nią skonać. Wtem jeden syn, najbardziej ulubiony, i którego matka przytuliła była do piersi, wyrwał się z jej objęcia i pobiegł na drugi koniec domu przed obraz Matki Bożej, przed którym zwykle odmawiał pacierze. Tam na głos płacząc, żałośnie się modlił. „O Matko Boża, ratuj moją matkę. O matko niebieska, zmiłuj się nade mną”. Po chwili zawołano go do matki. Pobiegł i zastał wszystkich uszczęśliwionych. Przytomny doktor oświadczył, że stał się cud, i że matka żyć będzie. Jakoż wyzdrowiała, syna ze szczególniejszą czułością wychowała i zamieszkała przy nim aż do śmierci swojej, po której tenże wstąpił do zakonu.

Matko najboleśniej, módl się za nami,
Którzy do Ciebie w pokorze się uciekamy.

Aneks 2

Album cudownych obrazów Matki Bożej w Polsce (w granicach przed pierwszym rozbiorem). Wykaz miejscowości.

Tom 1 – Archiwum Krakowskiej Prowincji Kapucynów w Krakowie, sygn. 117.

Babice (karta 13/7; reprodukcji: 1)
Berdyczów (k. 1–7; repr. 47)
Będków (k. 8; repr. 5)
Białynicze (k. 9–11; repr. 11)
Białystok (k. 12/2–12/3; repr. 2)
Błenna (k. 21; repr. 1)
Błotnica (k. 12/1; repr. 1)
Bocheńskie (k. 13/1; repr. 1)
Bochnia (k. 12/4, 12/6; repr. 2)
Bogucice (k. 12/5; repr. 1)
Bołszowiec [Bołszowce] (k. 15–17; repr. 9)
Borek (k. 18–19; repr. 10)
Borek Stary (k. 20; repr. 9)
Boruny (k. 14/4–14/8; repr. 5)
Borynicze (k. 13/5; repr. 1)

- Brzeżany (k. 13/2–12/4; repr. 3)
Bruśnik (k. 14/1–14/3; repr. 3)
Budziszyn (k. 21/4; repr. 1)
Buk (k. 21/1–21/3; repr. 3)
Buszcz (k. 21/5–21/6; repr. 1)
Byszew (k. 13/6; repr. 1)
Charłupia Mała (k. 25/4–25/6; repr. 3)
Chełm (k. 22–24/1–24/4; repr. 14)
Chłopice (k. 24/5–24/7; repr. 3)
Chodel (k. 25/1; repr. 1)
Czeczelniki Kamień (k. 25/2; repr. 1)
Czerwińsk (k. 25/3; repr. 1)
Częstochowa – klasztor paulinów na Jasnej Górze
 – MB Częstochowska (k. 26–36/1, 36/3–42, 43/2–49; repr. 158)
 – ołtarz główny bazyliki (k. 43/1; repr. 1)
 – widok Jasnej Góry (k. 36/2; repr. 1)
Dąbrówka Kościelna (k. 50/3; repr. 1)
Dembe (k. 50/1–50/2; repr. 2)
Dobromil (k. 50/4–50/6; repr. 3)
Dzików (k. 51–52; repr. 14)
Gaj (k. 57/1; repr. 1)
Gdańsk (k. 57/7; repr. 1)
Gdów (k. 53, 54/2; repr. 2)
Gidle (k. 55–56; repr. 18)
Gietrzwałd (k. 58; repr. 10)
Gietwańsk (k. 57/3; repr. 1)
Gostyń (k. 54/4–54/6; repr. 3)
Górka (k. 54/1, 54/3; repr. 2)
Górka Duchowna (k. 59–60; repr. 10)
Grębanin (k. 57/8; repr. 1)
Grodno (k. 57/2; repr. 1)
Grodzisk (k. 57/4; repr. 1)
Gródek (k. 57/5–57/6; repr. 2)
Gudohaje (k. 61; repr. 4)
Gułowska Wola (k. 62; repr. 1)
Hałcnów (k. 64/1–64/2; repr. 2)
Hodowica [obecnie Wrocław kościół kapucynów] (k. 63/1–63/7, 64/3; repr. 8)
Humań (k. 64/4–64/6; repr. 3)
Inwałd (k. 65/1–65/2, 65/4, 66/1; repr. 4)
Izbica (k. 65/3; repr. 1)
Jarosław–domikowanie (k. 67–68; repr. 15)

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

Jurowice (k. 69; repr. 5)

Kalisz – kolegiata

– Święta Rodzina (k. 70; repr. 7)

– MB z Dzieciątkiem (k. 70; repr. 2)

Kalwaria Pałacowska (k. 71–73; repr. 29)

Kalwaria Zebrzydowska – klasztor franciszkanów konwentualnych

– Grób NMP (k. 74/1; repr. 1)

– główny ołtarz (k. 74/3; 75/3–75/5; 75/7; 76/1; 76/3–76/4; 76/6–76/11; 77/3; 78/7–78/8; repr. 17)

– MB Zebrzydowska (k. 74/2; 75/1–75/2; 75/6; 75/8–75/10; 76/2; 76/5; 77/1–77/2; 77/5–77/11; 78/1–78/6; 78/9; repr. 25)

Kamieniec Podolski (k. 79; repr. 9)

Karniewice (k. 80/2; repr. 1)

Kawnice (k. 80/1; repr. 1)

Kazimierza [wł. Kazimierka Wołyńska] (k. 81/1–81–3; repr. 3)

Kochawina (k. 82; repr. 9)

Kodeń (k. 83–85; repr. 17)

Kolniczki (k. 81/4; repr. 1)

Kołoże (k. 121/7–121/8; repr. 2)

Kowno–bernardynki (k. 80/3; repr. 1)

Kozakis (k. 121/3; repr. 1)

Kraków:

– Brama Floriańska – MB z Dzieciątkiem (k. 90/5–90/10; repr. 6)

– dom psalterzystów na Wawelu – MB z Dzieciątkiem (k. 101/1; repr. 1)

– dom Wysockich (ul. Grodzka) – MB z Dzieciątkiem (k. 109/7; repr. 1)

– kaplica św. Jana Kantego w Bibl. Jagiellońskiej – MB Miłosierdzia (k. 89/4; repr. 1)

– kaplica Domu Schronienia Ubogich – MB z Dzieciątkiem (k. 99/7–99/8; repr. 2)

– katedra wawelska:

• MB Śnieżna (k. 102/2–102/4; repr. 3)

• MB z Dzieciątkiem (k. 102; repr. 2)

– kościół augustianów:

• MB w wielkim ołtarzu (118/4; repr. 1)

• MB Pocieszenia (k. 114–117/1, 118/1, 118/3, 118/5–118/6; repr. 16)

• MB w obrazie Jezusa Miłosiernego (k. 117/2–117/5; repr. 4)

• niezidentyfikowany święty (k. 118/2; repr. 1)

– kościół bernardynów – Niepokalane Poczęcie (k. 111, 119–120; repr. 9)

– kościół Bożego Ciała:

• MB (k. 91/1, 91/3, 91/9–91/11; repr. 5)

• MB Łaskawa (k. 91/2, 91/4–91/8; repr. 6)

- kościół dominikanek – MB z Dzieciątkiem (k. 109/1–109/6; repr. 6)
 - kościół dominikanów (św. Trójcy) – MB Różańcowa (k. 103–107; repr. 21)
 - kościół jezuitów (św. Barbary):
 - MB Loretańska (k. 99/1–99/3; repr. 3)
 - MB Bolesna (k. 99/4–99/6; repr. 3)
 - kościół kamedułów – MB (k. 89/5–89/7; repr. 3)
 - kościół kapucynów:
 - MB Loretańska (k. 110/4–110/7, 110/9; repr. 5)
 - figura MB Łaskawej – ul. Kapucyńska [ob. Jagiellońska] (k. 110/8; repr. 1)
 - kościół karmelitów trzewickich – MB Piaskowa (k. 93–95, 97–98, 113; repr. 41)
 - kościół mariacki:
 - MB Łaskawa (k. 86–87/6; repr. 7)
 - ołtarz Wita Stwosza (k. 87/7; repr. 1)
 - kościół franciszkanów – MB Bolesna (k. 88, 112; repr. 9)
 - kościół marków – MB z Dzieciątkiem (k. 89/1–89/3; repr. 3)
 - kościół reformatów:
 - MB w obrazie Pana Jezusa Bolejącego (k. 92, 100; repr. 12)
 - MB z Dzieciątkiem (k. 96/1–96/4, 96/6; repr. 5)
 - MB (k. 96/5; repr. 1)
 - kościół prezentek (św. Jana Chrz. i Jana Ew.) – MB z Dzieciątkiem (k. 90/1–90/4, 108; repr. 10)
 - kościół św. Piotra i św. Pawła – MB z Dzieciątkiem (k. 110/1–110/3; repr. 3)
- Krasnobrody (k. 121/1–121/2, 121/6; repr. 3)
- Krupieck (k. 121/4; repr. 1)
- Krzynów (k. 81/5–81/6; repr. 3)
- Kupiatycze (k. 121/5; repr. 1)
- Kutkorz (k. 80/4–80/6; repr. 3)

Tom 2 – Archiwum Krakowskiej Prowincji Kapucynów w Krakowie, sygn. 118.

- Latyczów (k. 1–3; repr. 11)
- Leśna (k. 4; repr. 6)
- Lewiczyn (k. 5; repr. 4)
- Leżajsk (k. 6–9, 55/1; repr. 29)
- Licheń (k. 10; repr. 4)
- Lipka Święta (k. 11; repr. 3)
- Lubarz (k. 12/5; repr. 1)
- Lubasz (k. 12/1–12/3; repr. 3)
- Lublin:
- kościół Św. Ducha – MB Płacząca (k. 13/1, 13/4, 14/1–14/3, 14/6, 15; repr. 8)

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

- kościół karmelitów – MB Szkaplerzna (k. 13/3, 14/4–14/5, 14/7; repr. 4)
- kościół dominikanów – MB Trybunalska (k. 13/2, 14/8; repr. 2)

Ludźmierz (k. 12/4; repr. 1)

Lwów:

- katedra obrządku. greckiego – MB Terebowelska (k. 21; repr. 5)
- katedra obrządku. łacińskiego – MB Łaskawa (k. 16–17; repr. 10)
- katedra obrz. ormiańskiego – MB z Dzieciątkiem (k. 18/2; repr. 1)
- kościół bernardynek – MB Bolesna (k. 18/3, 18/5–18/6; repr. 3)
- kościół dominikanów:
 - MB „Jackowa” – figura (k. 19/1, 19/4, 19/6, 19/8, 20/4–20/5, 22/1, 22/3; repr. 8)
 - MB z Dzieciątkiem (k. 19/2–19/3, 19/5, 19/7, 20/1–20/3, 20/6, 22/1/2, 22/4/22/5; repr. 11)
- kościół jezuitów – MB z Dzieciątkiem (k. 18/4; repr. 1)
- kościół karmelitów – MB Niep. Poczęta (k. 18/1; repr. 1)

Łańcut (k. 23/2–23/2; repr. 2)

Łask (k. 23/1; repr. 1)

Łazówek (k. 23; repr. 1)

Łąki (k. 24–25; repr. 11)

Łopatyń (k. 26; repr. 7)

Łuck (k. 27; repr. 4)

Łukiszki (k. 28/1–28/2; repr. 2)

Łysiec, k. 28/3–28/6; repr. 4)

Maków (k. 29/6; repr. 1)

Mądre (k. 31/1; repr. 1)

Miedniewice (k. 30/1–30/3; repr. 3)

Minoga (k. 29/1–29/2; repr. 2)

Mińsk (k. 29/8; repr. 1)

Młodzawka (k. 29/4; repr. 1)

Modlnice (k. 32; repr. 3)

Murafa (k. 29/7; repr. 1)

Murowianka (k. 29/3; repr. 1)

Myślenice (k. 29/5, 30/4–30/6; repr. 4)

Nowogródek (k. 31/6–31/8; repr. 3)

Nowy Sącz (k. 31/2–31/5; repr. 4)

Obory (k. 33/1–33/3; repr. 3)

Odporyszów (k. 34; repr. 6)

Okulice (k. 33/4–33/6; repr. 3)

Olkinice (k. 35/1; repr. 1)

Opole (k. 35/2–35/3; repr. 2)

Oporów (k. 36/3; repr. 1)

- Osieczna (k. 35/4–35/5; repr. 2)
Ostrowąs (k. 36/1–36/2; repr. 2)
Paclaw (k. 42/9; repr. 9)
Piaseczno (k. 37; repr. 3)
Piekary (k. 38–40; repr. 16)
Piękoszew (k. 41/1–41/2; repr. 2)
Pilzno (k. 36/4; repr. 1)
Pińczów (k. 42/1–42/5; repr. 5)
Piotrków (k. 41/5–41/6; repr. 2)
Płoki (k. 43; repr. 9)
Poczajów (k. 44–46; repr. 17)
Podhorce (k. 42/10; repr. 1)
Podkamień (k. 47–48; repr. 15)
Poznań (k. 49; repr. 2)
Przemysł:
 – katedra obrz. łacińskiego – MB z Dzieciątkiem (k. 50/1–50/3; repr. 3)
 – kościół franciszkanów – MB z Dzieciątkiem (50/4–50/5; repr. 2)
Przeworsk (k. 36/5; repr. 1)
Przyrów (k. 41/3–41/4; repr. 2)
Pszów (k. 42/6–42/8; repr. 3)
Rokietnica (k. 52; repr. 6)
Rokitno Wielkopolskie (k. 51; repr. 6)
Różany Stok (k. 53/1–53/4; repr. 4)
Rudawa (k. 53/7; repr. 1)
Rudki (k. 53/5–53/6, 53/8–53/9; repr. 4)
Rychwałd (k. 54/1–54/3, repr. 3)
Rymanów (k. 55/6; repr. 1)
Rzeszów (k. 54/4–54/9, 55/2–55/5; repr. 10)
Sambor (k. 55/7; repr. 1)
Sąsiadowice (k. 55/8; repr. 1)
Sejny (k. 56/1–56/4; repr. 4)
Skępe (k. 57, 58/1–58/5; repr. 11)
Skrzebowa (k. 56/5–56/7; repr. 3)
Smardzowice (k. 64/7–64/8; repr. 2)
Sokal (k. 59/1–59/6; repr. 6)
Sokołów (k. 60/1–60/2; repr. 2)
Staniątki (k. 58/7–58/9; repr. 3)
Stanisławów (k. 55/9, 58/6; repr. 2)
Stara Wieś k. Brzozowa (k. 61–62/5; repr. 10)
Stara Wieś k. Raciborza (k. 62; repr. 1)
Stary Sącz (k. 63; repr. 1)

O. Wacław Nowakowski (1829–1903) jako badacz kultu maryjnego

- Studzianna (k. 63; repr. 8)
Swarzewo (k. 59/7; repr. 1)
Sulisławice (k. 64/1–64/7; repr. 7)
Supraśl (k. 628; repr. 1)
Suraż (k. 62/6; repr. 1)
Szamotuły (k. 62/9–62/11; repr. 11)
Szydłów (k. 66; repr. 8)
Ślemień (k. 66/1; repr. 1)
Śmiła (k. 66/2–66/5; repr. 4)
Świecie (k. 60/3–60/4; repr. 2)
Tartaków (k. 68/5–68/8; repr. 4)
Tarnopol (k. 68/1–68/4; repr. 4)
Tarnowiec (k. 67/1–67/6; repr. 6)
Tarnów (k. 67/7–67/8; repr. 2)
Tomaszów (k. 74/5–74/8; repr. 4)
Troki Nowe (k. 69; repr. 6)
Truskolasy (k. 72/5; repr. 1)
Tuchów (k. 70–71; repr. 15)
Tuligłowy (k. 72/1–72/4; repr. 4)
Tursk (k. 73–74/1–74/4; repr. 8)
Tynny (k. 75–76; repr. 8)
Tywrów (k. 72/6–72/7; repr. 2)
Walówka (k. 83/2; repr. 1)
Warszawa:
– katedra – MB Literacka (k. 81/1; repr. 1)
– klasztor kanoniczek – MB Niepokalanie Poczęta (k. 81/7; repr. 7)
– kościół augustianów – MB Bolesna (k. 77/1–77/5; repr. 5)
– kościół bernardynów na Pradze – MB Loretańska (79/5; repr. 1)
– kościół kapucynów – MB (k. 78, 79/1–79/4; repr. 5)
– kościół karmelitów – MB z Dzieciątkiem (k. 80/1; repr. 1)
– kościół pijarów – MB Łaskawa (k. 77/6–77/8; repr. 3)
– kościół na Lesznie – MB z Dzieciątkiem (k. 80/ 1–80/4; repr. 4)
– kościół MB na Nowym Mieście – MB Nawiedzenia (k. 81/4; repr. 1)
– kościół sakramentek – MB (k. 81/2; repr. 2)
– kościół św. Aleksandra – MB z Dzieciątkiem (k. 81/6; repr. 1)
– kościół św. Anny – Niepokalane Serce MB (k. 81/9; repr. 1)
– kościół św. Jacka – MB Dobrej Rady (k. 81/5; repr. 1)
– kościół św. Marcina – MB Pocieszenia (k. 81/3; repr. 1)
– królikarnia – MB Niepokalanie Poczęta (k. 81/8; repr. 1)
Warta Śląska (k. 82/1–82/6; repr. 6)
Wąbrzeźno (k. 96/6, 96/8; repr. 2)

Wąbrzyce (k. 96/4, 96/7; repr. 2)

Wicin (k. 83/1; repr. 1)

Wieleń (k. 83/5–83/6; repr. 2)

Wietrzychowice (k. 83/3–83/4; repr. 2)

Wilno:

- kościół bazylianów – MB z Dzieciątkiem (k. 93/3–93/6; repr. 4)

- kościół bonifratrów (Św. Krzyża) – MB z Dzieciątkiem (k. 93/1–93/2; repr. 2)

- kościół jezuitów (św. Jana)

 - MB z Dzieciątkiem – Loretańska (k. 95/7–95/8; repr. 2)

 - MB Pocieszenia (k. 95/4, 95/6; repr. 2)

- kościół kanoników na Antokolu – MB Łaskawej (k. 95/2, 95/8; repr. 2)

- kościół karmelitów – MB Ostrobramska (k. 84–92/3, 92/5, 92/6–92/12; repr. 69)

- kościół bernardynek (św. Michała) – MB z Dzieciątkiem (k. 94, 95/1, 95/3; repr. 9)

- kościół Wszystkich Świętych – MB (k. 92/4, 92/6; repr. 2)

Winniki (k. 82/7–82/9; repr. 3)

Włoszczowa (k. 96/1–96/3; repr. 3)

Woźniki (k. 96/5; repr. 1)

Wysokolsk (k. 96/8; repr. 1)

Zagórz (k. 99/6; repr. 1)

Zamarte (k. 99/7; repr. 1)

Zarwanica (k. 97–98/1–98/2; repr. 3)

Zborów (k. 99/8; repr. 1)

Zembrzyce (k. 98/4–98/4; repr. 2)

Zielenice (k. 98/5–98/6; repr. 3)

Żegocin (k. 99/9; repr. 1)

Żeromin [Żuromin] (k. 99/1–99/5; repr. 5)

Żyrowice (k. 100–101; repr. 13)

Brak określenia miejscowości:

- obraz MB Loretańskiej: wyprawa wiedeńska (k. 80/5; repr. 1)

Obydwa tomy liczą w sumie 181 kart, na których znajduje się 1404 reprodukcji łaskami słynących wizerunków Matki Bożej ze 193 miejscowości.

Summary

Jozef Marecki OFM Cap

*Father Waclaw Nowakowski (1829–1903)
as a Researcher of the Marian Cult*

This article reminds unknown to the wide public person of Father Waclaw Nowakowski, Capuchin (1829–1903), who had a significant part in researching the Marian Cult in Polish territories in the second half of the 19th century. His curriculum vitae is presented with special emphasis on his contribution to the patriotic activities during the partition of Poland and his interment in Siberia. These experiences were reflected in his pastoral activities in which he gained recognition as a model of goodness, gentleness and mercy as well as confessor and homilist. Father Waclaw was not however a Marian theologian. Rather he was a Marian Iconologist, Bible scholar, historian and well-known collector of Marian paintings. Besides the pastoral activity, he managed a significant collection of books and archives related to Mary. The result of this is a listing presented in this paper of almost all the images of the Blessed Mary in Polish sanctuaries.

BERNARDINO RIZZI OFMCONV ARTYSTA-MUZYK, PEDAGOG KRAKOWSKI W LATACH 1928–1938

1. Krótki rys biograficzny

Bernardino Domenico Rizzi (1891–1968) był jednym z trzech synów Antoniego (rybaka) i Marii z Soich (miejscowej położnej)¹. Szkoły ogólnokształcące ukończył w rodzinnym Cherso (dzisiaj Cres), m.in. niższe seminarium franciszkańskie. W 1907 roku wstąpił do nowicjatu zakonu franciszkańskiego w Composampiero, przyjmując zakonne imię Bernardino, tutaj też złożył czasowe śluby zakonne (17 września 1909 roku).

Pierwszy raz przyjechał do Polski w 1909 roku, aby studiować filozofię w krakowskim seminarium i nauczyć się języka polskiego (znajomość j. polskiego potrzebna mu była do przyszłej posługi polskim pielgrzymom w bazylice św. Antoniego w Padwie, odwiedzanej przez wiernych różnych narodowości). Po ukończeniu studiów w 1911 roku wrócił do swojej prowincji we Włoszech, a po krótkim czasie został skierowany na studia teologiczne do Rzymu. Naukę w Collegium Seraphicum łączył z zajęciami na Wydziale Dyplomatyki (przy Archiwum Watykańskim) i Paleografii – nauki zajmującej się odczytywaniem starożytnych rękopisów i badaniem autentyczności, głównie średniowiecznych dokumentów.

10 sierpnia 1914 r. Bernardino Rizzi przyjął święcenia kapłańskie. Dwa lata później, 1 kwietnia 1916 roku, po ukończeniu studiów doktoranckich z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym przy Seminarium Diecezjalnym w Padwie (Pontificia Facolta Teologica del Seminario di Padova) otrzymał tytuł doktora nauk teologicznych.

¹ S. Skarbiński: *Bernardino Rizzi kompozytor, muzyk, dyrygent*, Kraków 1980, s. 3.

2. Przygotowanie muzyczne

Zdolności muzyczne przejawiał Rizzi już od najmłodszych lat, ale dopiero w 1917 roku rozpoczął właściwą edukację muzyczną. W latach 1917–1919 był słuchaczem Instituto Pontificio di Musica Sacra w Rzymie, gdzie w klasie profesora Claudio Dobici pobierał naukę kontrapunktu i fugi, i który wprowadzał go w tajniki zasad komponowania polifonii, niemalże równą rozwiązywaniu zawiłych zadań matematycznych. Jak gruntowne to było przygotowanie, można się przekonać analizując jego kompozycje, w których z iście „bachowską” precyzją zestawia Rizzi poszczególne głosy, nie tylko wokalne, lecz również instrumentalne, nadając im przy tym współczesne brzmienie.

W kręgu jego „muzycznych przewodników” znaleźli się również ks. Licinio Refice i ks. Raffaele Casimiri – muzycy reprezentujący tzw. „szkołę rzymską”².

W swoich planach kompozytorskich musiał Rizzi brać pod uwagę zalecenia dotyczące muzyki kościelnej, zawarte przede wszystkim w papieskim Motu proprio z 1903 roku, w którym Pius X utożsamiał muzykę kościelną z programowym pojęciem *musica sacra*. W dokumencie tym, papież uznał śpiew gregoriański za „śpiew Kościoła rzymskiego” i „najwyższy wzór muzyki sakralnej”: *Kompozycja kościelna jest tym bardziej kościelna i liturgiczna, im więcej zbliża się ona do w swym duchu, nastroju i wychowaniu do śpiewu gregoriańskiego* (art. 3)³.

W związku z tymi wytycznymi, Rizzi musiał dogłębnie przestudiować reguły i zasady muzyki gregoriańskiej, co nie było dla niego zbyt dużym obciążeniem, gdyż był pod wielkim urokiem tej formy muzycznej i sądząc po ilości skomponowanych dzieł liturgicznych, nie sprawiało mu to większych trudności. W dzień patronki muzyki św. Cecylii, 22 listopada 1919 roku, o. Bernardino uzyskał licencjat ze śpiewu gregoriańskiego.

Po ukończeniu studiów rzymskich wyjechał do Padwy, by w Instytucie Muzycznym (Istituto Musicale „Cesare Pollini”) podnosić swoje kwalifikacje i umiejętności muzyczne, szczególnie grę na organach u prof. Oreste Ravanella – kompozytora i organisty. Przede wszystkim zaś nabywał wiedzę i doświadczenie w dziedzinie komponowania. Ukoronowaniem tych poczynąń było otrzymanie w 1921 roku tytułu „Mistrza Kompozycji”. Od tej chwili z powodzeniem łączyć będzie obowiązki zakonnika, kapłana, kompozytora i pedagoga.

3. Zarys sytuacji w muzyce kościelnej w Krakowie

Odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku, dało początek pewnej swobodzie tworzenia artystom polskim, szczególnie muzykom, którzy do tej pory

² S. Skarbiński: *Bernardino Rizzi*, s. 4.

³ H. Hücke, *Instrukcja o muzyce w liturgii*, w: „Concilium” 1–10, Poznań – Warszawa 1969, s. 99.

mieli ograniczone możliwości w prezentowaniu swoich utworów na polskich scenach. Naturalnie, prawie cały ruch muzyczny skupił się w Warszawie, stolicy Polski. Tutaj osiedlali się – w większości – wybitni kompozytorzy powracający do kraju po długoletnim pobycie za granicą.

W Ministerstwie Oświecenia Publicznego powstał osobny Departament Sztuki i Kultury zajmujący się rozbudową, pogłębianiem i utrwalaniem kultury muzycznej. Natychmiast też po wyzwoleniu rozwinął się na szeroką skalę ruch wydawnictw muzycznych. I tak w Poznaniu powstał „Przegląd Muzyczny”, w Warszawie „Muzyka”, w Krakowie „Muzyka i Śpiew”. Należały one do wyróżniających się na polskim rynku wydawniczym czasopism w okresie międzywojennym. Na łamach tych gazet przedstawiano opinie, publiczne dyskusje, polemiki ówczesnych krytyków muzycznych czy ogólnie artykuły o muzyce. Szczególnie aktywnymi w tej raczkującej wówczas dziedzinie – krytyki muzycznej – byli profesorowie Józef Reiss i Zdzisław Jachimecki.

Źródłem informacji o muzyce kościelnej w międzywojennym Krakowie jest prasa, która na bieżąco wówczas śledziła jej rozwój. Tematyce tej, wiele miejsca poświęcił miesięcznik „Muzyka i Śpiew”, opisujący sytuację w muzyce kościelnej, w której (...) *panuje cisza, beznadziejna stagnacja, głucha obojętność szerokiego ogółu, obojętność inteligencji, obojętność duchowieństwa, obojętność władz*⁴. W dalszej części artykułu, autor podpisany inicjałami H.P. zauważa, iż przyczyną takiego zastoju w muzyce kościelnej jest brak dobrych zespołów wokalnych, zarówno zawodowych jak i amatorskich. Wprawdzie te ostatnie istniały w Krakowie, lecz ich poziom artystyczny pozostawiał wiele do życzenia.

Już wcześniej pogląd na ten temat wyraził dr Józef Reiss: *dziwna martwota zawiąła ostatnimi czasy nad życiem muzycznym Krakowa*⁵. Wytykał on Krakowianom prowincjonalizm oraz brak zainteresowania rozwojem kultury własnego miasta. Zarzuty te kierowane były przede wszystkim pod adresem inteligencji katolickiej, która świadoma wpływu muzyki na ogólny rozwój kultury, powinna mieć większy udział w szerzeniu jej w środowisku katolickim. Niestety, jak zauważa cytowany wcześniej H.P.: *wszystko już słyszeliśmy w kościele i mandoliny i skandaliki śpiewacze koncesjonowanych szkół, lecz prawdziwego śpiewu liturgicznego (za pewnymi wyjątkami XX. Misjonarze i Salezjanie) trudno posłyszeć*⁶.

Taką właśnie sytuację w muzyce kościelnej w Krakowie zastał franciszkański kompozytor z Włoch, podejmujący pracę duszpasterską w diecezji krakowskiej, która *pod względem muzyki stała bardzo nisko*⁷.

⁴ *Muzyka kościelna doby obecnej*, w: *Muzyka i Śpiew*, 1925, nr 51.

⁵ *Gazeta Muzyczna, Przegląd Cecyliński*, 1921, nr 1–2.

⁶ *Muzyka i Śpiew*, 1925, nr 25, s. 13.

⁷ ks. L. Orzech, *Odczyt o muzyce kościelnej*, Dom Związkowy, 12 maja 1925 r.

4. Działalność o. Rizzi'ego w Krakowie w latach 1922–1932

Pod koniec sierpnia 1922 roku o. Rizzi ponownie przyjechał do Polski. Tym razem zagościł na dłużej. Dziesięć lat pobytu w Krakowie zaowocowało wieloma kulturalnymi wydarzeniami, związanymi bezpośrednio bądź pośrednio z osobą Rizzi'ego. Jako zawodowo przygotowany muzyk pełnił funkcję organisty i dyrygenta chórów. Był też blisko związany ze środowiskiem intelektualnym i artystycznym Krakowa, szczególnie z gościnnym domem Jadwigi i Józefa Mehofferów. Dom tego artysty – malarza, był znany w Krakowie z cotygodniowych spotkań towarzyskich – tzw. „herbatek przy świecach”. Stałymi bywalcami „Mehofferówki” byli awangardowi artyści krakowscy – Z. Przeorski, F.K. Puśłowski, K.A. Roztworowski i o. Rizzi.

W kręgu krakowskiej cyganerii znaleźli się również znani literaci i poeci, m.in. J. Kurek i J.A. Gałuszka, do których tekstów pisał Rizzi muzykę. Utwory te prezentowane później były na wieczorach poetycko-muzycznych, prelekcjach, koncertach charytatywnych itp., o czym świadczą artykuły ówczesnych czasopism: „Głos Narodu”, „Muzyka i Śpiew”, „Za i Przeciw” oraz „Goniec Krakowski”.

Oczywistą stała się sprawa zawierania bliższych znajomości. Przyjaźń między Mehofferem i Rizzim znalazła trwały, „plastyczny” wyraz w polichromii kościoła w Turku k/Kalisza, gdzie na jednym z malowideł ściennych, o. Bernardino przedstawiony jest jako „anioł dyrygujący kapelą ptaków”.

W międzywojennym środowisku krakowskiej inteligencji włoski franciszkanin uchodził za jednego z bardziej aktywnych twórców i wykonawców muzyki religijnej, świeckiej, a także oddanego swej pracy pedagoga.

W historii Krakowa zapisał się jako mistrz gry organowej, w której osiągnął, zwłaszcza w improwizacjach, wyjątkową wirtuozerię. Odznaczył się jako dyrygent i twórca Chóru Cecylińskiego oraz jako kompozytor, który napisał lub opracował ok. 450 utworów muzyki religijnej i świeckiej.

Okazał się nowatorem otwartym na współpracę ze współczesnymi mu poetami i literatami, do których tekstów komponował muzykę (*Ślupy Telegraficzne*, *Kośba*, *Odpust kalwaryjski* i inne). Reprezentował muzykę awangardową swoich czasów, związanych z tematyką polską, wykazał się tutaj znajomością folkloru i możliwościami fonetycznymi języka polskiego. W jego twórczości nie zabrakło także opracowań muzycznych tekstów staropolskich z XII, XV i XVI wieku.

Bernardino Rizzi na wzór bawarskich przedstawień pasyjnych zorganizował podobne w Krakowie, wykorzystując jako scenę dziedziniec wawelski, czym zasłużył sobie na bardzo pochlebne recenzje w krakowskiej prasie. Wykonawcami byli krakowscy muzycy.

5. Rizzi jako kompozytor

Twórczość kompozytorska o. Rizzi'ego jest bardzo różnorodna. Wśród licznych kompozycji znajdują się utwory kościelne i świeckie, wielkie utwory orato-

ryjne, formy wokально-instrumentalne, kameralne, instrumentalne utwory solowe, chóralne, różnorodne opracowania na chór, orkiestrę, organy. Jest autorem opracowań psalmów, które są wykonywane również obecnie podczas mszy w krakowskiej bazylice franciszkanów. Przebywając w Krakowie, w latach 1922–1932, Rizzi skomponował lub opracował ponad 100 utworów. Nie wszystkie jednak są numerowane i często trudno ustalić datę ich powstania.

Wzorem innych kompozytorów poszukiwał swojego muzycznego stylu, co w jego przypadku było szczególnie trudne. Ograniczony przepisami o muzyce kościelnej i liturgicznej, miał zawężone pole do eksperymentowania. Wspomniane wyżej Motu proprio z 1903 roku czy *Divini cultus* obligowały kler i wiernych uczestniczących w liturgii do śpiewu gregoriańskiego, a kompozytorów do tworzenia melodii, które posiadałyby cechy prawdziwej muzyki kościelnej⁸. O. Rizzi również był zdania, że muzyka gregoriańska jest „fundamentem muzyki kościelnej”, więc jako znawca chorału gregoriańskiego, wykorzystywał jego zasady i motywy w swej twórczości.

Tworzący muzykę sakralną, wiedzą jakim trudnym zadaniem jest zespolenie tych wszystkich aspektów i tylko nielicznym udaje się połączyć profesjonalizm z użytecznością, akceptowaną dodatkowo przez ludzi, uczestniczących w liturgii. Czy udało się to Rizzi’emu? Aby odpowiedzieć na to pytanie wystarczy odwołać się do artykułów w międzywojennej prasie, wspomnień tych wiernych, którzy osobiście uczestniczyli w niedzielnych mszach o godzinie 12.00 w Bazylice OO. Franciszkanów. Miejsce to rozbrzmiewało wówczas muzyką liturgiczną o. Rizzi’ego, wykonywaną przez Chór Cecyliński⁹, często z akompaniującym na organach kompozytorem-dyrygentem.

W swoich wspomnieniach o Rizzi’u Giovanni Maria Luisetto (OFMConv) pisze, iż *na tym obszarze twórczości – twórczości sakralnej przedstawia się zawsze jako mistrz...*¹⁰, dodając jednocześnie, że Rizzi w swoich kompozycjach opierał się na tekstach, które musiały wykazać choćby minimalną wartość literacką.

Analizujący utwory Rizzi’ego dostrzegają pewne podobieństwa z twórczością Luigi Dallapiccoli¹¹, czyli podobny sposób nawiązywania do włoskiej muzyki dawnej, śpiewność, wrażliwość na efekty kolorystyczno-brzmieniowe, w których głównym tworzywem jest melodia, i to melodia typu wokálního, w czym zaznacza się dziedzictwo włoskiego *bel canto*. W jego dziełach dramatycznych zauważyć można wycucie sceniczne, co też nie dziwi, gdyż Rizzi jest spadkobiercą wielowiekowych tradycji operowych.

⁸ Por. Sobór Wat. II, *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 121.

⁹ Chór ten został założony przez o. Rizzi’ego w roku 1923 i po dziś działa przy Bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie.

¹⁰ S. Skarbiński, *Bernardino Rizzi*, s. 3.

¹¹ Jedną z najwybitniejszych postaci we współczesnej muzyce włoskiej.

W niektórych utworach stosuje technikę collage¹² (*Odpust kalwaryjski*), a w eksperymentach nad możliwościami brzmieniowymi głosek uzyskuje efekt „wokalnego bruityzmu” (*Kośba, Słupy telegraficzne*). Franciszkanin pragnący dotrzymać kroku ogólnemu rozwojowi w muzyce światowej, posługuje się środkami nowszej wówczas harmonii. Stosuje gamę całotonową, równoległe kwinty i oktawy, swobodnie zestawia trójdźwięki zwiększone, wprowadza dysonanse. Nie były to środki szczególnie nowatorskie, jak na ówczesne czasy, wykorzystywali je kompozytorzy od co najmniej od dwudziestu pięciu lat, lecz Rizzi jako kapłan i kompozytor wytyczył sobie drogę, która doprowadzić miała do syntezy jego wiedzy muzycznej, talentu i użyteczności liturgicznej w pisanych przez niego utworach, czego do tej pory nikt nie próbował realizować.

Cały czas jednak pracował nad własnym, indywidualnym stylem. Z końcem lat czterdziestych osiągnął zamierzony cel: opracował system muzyczny, w którym wszystkie dźwięki, w dowolnie wybranej skali muzycznej, mogą być użyte równocześnie w każdym bądź kolejnych akordach, a układ dźwiękowy o tej samej nazwie opiera się na systemie temperowanym¹³. Teoretyczny wykład tych muzycznych struktur harmoniczych zawarł Rizzi w czterdziestoośmiostronicowej pozycji, zatytułowanej *Pancordismo – Nuovi Sviluppi del Sistema Tonale*. Drogą do tego odkrycia były poszukiwania własnego sposobu zapisywania dźwięków natury, głosu ludzkiego i instrumentów. Dla osiągnięcia odpowiedniej barwy, wolumenu brzmienia, oryginalnej dźwięczności orkiestry, Rizzi stosował szczególny zestaw instrumentów muzycznych wykonanych według jego projektu¹⁴.

Priorytetową jednak dlań sprawą okazała się muzyka kościelna. To w niej realizował swoje „kompozytorskie” powołanie.

6. Formy muzyczne autorstwa Bernardino Rizzi’ego wykonywane podczas liturgii w bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie

a) Pieśni

Pieśni to utwory w twórczości Rizzi’ego, które komponował przez całe życie, utwory o mniejszym lub większym rozmiarze, powstające w zależności od okoliczności, na specjalne okazje lub – najzwyczajniej – z potrzeby serca. Jedne z pierwszych pieśni skomponowane zostały do słów padre Agostino (rodzonego brata Rizzi’ego – Nicolli)¹⁵. Są to *La Samaritana* i *Il Cantico dei Cantici*. Ilość napisanych i opracowanych

¹² W muzyce: zamierzone użycie elementów nieintegrowalnych, obcych sobie; collage musi uwzględniać słyszalność symultatywnego zestawienia i analityczną przejrzystość wyjściowego materiału muzycznego.

¹³ System równomiernie temperowany: równy podział oktawy na 12 równych interwałów (półtonów).

¹⁴ S. Skarbiński, *Bernardino Rizzi*, s. 58.

¹⁵ S. Skarbiński, *Bernardino Rizzi*, s. 3.

pieśni, świadczy nie tylko o zainteresowaniu Rizzi'ego tą formą muzyki, ale także o zapotrzebowaniu na pieśń kościelną, która – trzeba o tym pamiętać – spełniałaby wymogi określone przez papieży Piusa X i Piusa XI dotyczące muzyki kościelnej. Bernardino Rizzi jest autorem około 150 pieśni, wśród których znajdują się: eucharystyczne, maryjne, wielkopostne, o świętych, kolędy. Były to pieśni oryginalne, opracowania i aranżacje na głos solowy, duety, pisane na chóry męskie, żeńskie i mieszane.

b) Hymny

Forma ta nie zajmuje wiele miejsca w twórczości Rizzi'ego. Kilka pozycji powstało na specjalne zamówienia i okoliczności. Z okresu krakowskiego pochodzą m.in. *Te Deum laudamus* (1922) na cztery głosy z towarzyszeniem organów, *O divi amori* (1924) na cztery głosy, oraz zaliczany do najwybitniejszych dzieł, hymn *Il cantico del sole* (lipiec 1926) św. Franciszka, znakomicie przetłumaczony przez Franciszka Ksawerego Pusłowskiego. Ta ostatnia kompozycja przeznaczona jest dla solistów (sopranu, tenoru, barytonu) i dla chóru mieszanego z towarzyszeniem fortepianu. Cechą znamioną tego hymnu jest potężnie brzmiące końcowe „Alleluja” oraz fragmenty gregoriańskie. Utwór powstał na specjalną okazję – 700. rocznicę śmierci św. Franciszka.

c) Psalmi

Wśród utworów liturgicznych forma psalmu zajmuje dość ważną pozycję, głównie ze względu na zastosowanie. Użytkowy charakter tych kompozycji nie pozostaje bez wpływu na ich formę. Dominuje w nich prostota linii melodycznych w poszczególnych głosach (u Rizzi'ego mamy do czynienia z wielogłosowymi układami) oraz przejrzysta faktura homofoniczna, która sprawia, że psalmy Rizzi'ego są łatwe do wykonania podczas liturgii nawet przez zespół amatorski.

Do najczęściej wykonywanych psalmów w bazylice należał, wykonywany także współcześnie przez braci franciszkańskich, *Psalm 142 (141 Voce mea)*.

Obok prostych w formie, znaleźć można i psalmy wymagające przygotowania emisyjnego wykonawców. Przykładem jest psalm pokutny *Miserere* na pięcio- i ośmiogłosowy chór mieszany (1925), który składa się z 10 wersetów, oddzielonych od siebie śpiewem gregoriańskim, wykonywanym przez chór męski.

d) Sekwencje

Przykładem tej formy opracowanej przez Rizzi'ego jest *Sekwencja o Świętym Stanisławie* (1963) do słów Wincentego z Kielc oraz *Stabat Mater* na chór męski z towarzyszeniem organów.

e) Kolędy

Twórczość kompozytorska o. Bernardino obejmowała również i te drobne utwory, szczególnie bliskie polskim katolikom, tworzące niezwykłą świąteczną atmos-

ferę i co za tym idzie, poczucie silnej więzi rodzinnej. Rizzi zauważył to szczególne zaangażowanie się w śpiew kolęd wszystkich wiernych nie tylko w kościołach, ale i w domach. Sam też poddał się urokowi owych miniatur, z łatwością komponując nowe. Z pewnym rozczerwieniem pisał o tym o. Giovanni Luisetto: *Postawił Dzieciątka Jezus na fortepianie stwarzając atmosferę bożonarodzeniową i dokonał dzieła kompozycji kolęd*¹⁷, czym podkreślił niezwykły talent Rizzi'ego jako kompozytora.

Z pierwszymi starodrukami kolęd zetknął się Rizzi w klasztornej bibliotece SS. Benedyktynów w Staniątkach, gdzie w czerwcu 1924 roku koncertował w miejscowym kościele. Prawdopodobnie tam zrodził się pomysł, aby wzorem braci z Greccio „ożywić” i przybliżyć ogółowi melomanów piękno kolęd, prezentując je na estradzie, a nie tylko w kościołach czy domowych zaciszach.

O. Rizzi jest autorem około 40 kolęd i pastorałek, w tym 22 kolęd polskich. Są to opracowania oraz własne kompozycje na chór męski, żeński, chłopięcy i mieszany. Na uwagę zasługuje rzadkie opracowanie na cztery głosy basowe kolędy *Hej, hej, hej – weselmy się!* oraz utwór pod tytułem *Lamentazione (Z opłatkiem)* o charakterze onomatopiecznym, posiadający ciekawy aparat wykonawczy: czterogłosowy chór męski, deklamatora i instrumentalistę kobziarza, w związku z czym kolęda ta zawsze wywoływała duże wrażenie na słuchaczach.

Wykonawcą bożonarodzeniowych miniatur był Chór Cecyliński doskonale przygotowany przez Rizzi'ego. Zapewne wysoki poziom wykonawczy sprawił, że ówczesni recenzenci określili te utwory jako *interesujące, mile i wdzięcznie zharmonizowane przez o. Rizziego z właściwym mu wdziękiem nowoczesnego archaizmu*¹⁸.

Kolędy i pastorałki zostały zebrane i wydane przez Rizzi'ego w Wenecji w dwóch zbiorach (1956 i 1960). Zamieścił tam 19 spośród 22 skomponowanych lub opracowanych kolęd polskich w tłumaczeniu na język włoski oraz 18 kolęd włoskich, w większości do słów Silvana Barbieri.

f) Msze

4 maja 1227 roku, papież Grzegorz IX, nadał przywilej odprawiania uroczystych mszy oraz nabożeństw Braciom Mniejszych w kościołach franciszkańskich. Zgodnie z życzeniem św. Franciszka celebracje mszalne miały charakter duszpasterski na rzecz wiernych i, co ważne, z ich czynnym udziałem¹⁹.

Poddając się tradycji o. Rizzi, komponuje msze przeznaczone dla dobrze śpiewającego amatorskiego Chóru Cecylińskiego. *Mater Inviolata* jest pierwszą mszą napisaną w Krakowie przez o. Rizzi'ego (wydana drukiem w 1925 r.), przeznaczoną na trzygłosowy chór mieszany z towarzyszeniem organów. Msza *Mater Inviolata*

¹⁷ P.G.M. Luisetto OFMConv, *Padre Bernardino Rizzi*, s. 164.

¹⁸ B. Wallek-Walewski, *Przegląd Muzyczny*, Poznań 1927, nr 10, s. 7.

¹⁹ C. Niezgoda OFMConv, *Naśladowcy św. Franciszka*, Kraków 1958, ss. 81–82.

dzięki swej prostocie (łagodna linia melodyczna poszczególnych głosów, raczej klasyczna harmonia²⁰) możliwa była do wykonania podczas liturgii. Wiosną 1923 roku odbyło się pierwsze wykonanie tej ważnej w jego twórczości kompozycji. Publiczność stanowili wierni uczestniczący we mszy o godzinie 12.00 w bazylice krakowskiej OO. Franciszkanów.

Drugą, równie często wykonywaną obok *Mater Inviolata*, napisaną w Krakowie mszą i ważną ze względu na zastosowane środki kompozytorskie, jest *Consolatrix afflictorum* na trzygłosowy chór męski, wykonana po raz pierwszy 1 listopada 1924 roku przez Chór Cecyliński we franciszkańskiej bazylice. Utwór napisany w konwencji liryczno-błagalnej, wiążący weryzm techniki impresjonistycznej z mistyczną głębią treści liturgicznej stanowił wówczas „przełom w estetyce kościoła katolickiego”²¹.

W Krakowie powstały jeszcze trzy msze, autorstwa Rizzi'ego: *Bone Pastor* na cztery głosy męskie, *Regina Pacis* na dwa głosy męskie i *Pro defunctis* na cztery głosy. Ta ostatnia napisana pamięci brata. Wszystkim mszom towarzyszył instrument, który od wieków upiększa liturgię w kościele katolickim – organy.

7. Utwory nieliturgiczne – widowiska religijne

Dramatyzacje o charakterze religijnym istniały w Polsce od około XII/XIII w. w postaci misterii, jasełek, inscenizacji Procesji na Niedzielę Palmową, *Mandatum* (Ostatniej Wieczerzy), *Depositio Crucis* (Złożenia Krzyża) i *Elevatio Crucis* (Wzniesienia Krzyża) i jak informują badacze²², rozprzestrzenione były na znacznej części ziem polskich. Odbywały się one najczęściej w większych kościołach, bazylikach przy dużym udziale publiczności. Każdy z uczestniczących odbierał je inaczej – jako pobożny dramat religijny, jako widowisko o walorach artystyczno-intelektualnych i wreszcie odczucia wykonawców, którzy zapewne przeżywali te dramatyzacje jako indywidualny akt modlitewny.

Bernardino Rizzi także miał swój udział w organizowaniu owych przedstawień, do danych tekstów pisał muzykę i wspólnie z dramaturgami wystawiał w bazylice, na krągankach franciszkańskich, dziedzińcu Wawelskim czy krakowskich scenach, widowiska religijne, z których na scharakteryzowanie zasługują:

a) Męka Pańska

Jest to jedna z większych kompozycji Rizzi'ego, którą napisał w 1930 roku, przedstawiona w ośmiu obrazach to. Autorem całego widowiska był Wł. Budzisz.

²⁰ Chodzi tu o rozwiązania harmoniczne wg J. Ph. Rameau.

²¹ M. Grafczyńska, *Muzyka i śpiew, „Z oper i sal koncertowych”*, 1924.

²² I. Sławińska, W. Kaczmarek [red.], *Dramat i Teatr Religijny w Polsce*, Lublin 1991.

Do scenariusza wykorzystał tekst pt. *Historyja o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim – ze czterech ś. ewangelistów zebrana a wirszykami spisana* – przez księdza Mikołaja z Wilkowiecka, zakonnika częstochowskiego. Za scenę posłużył mu dziedziniec wawelski.

Rizzi wykorzystał w instrumentarium autentycznego piejącego koguta, co nadało przedstawieniu niesamowitej wiarygodności i wywołało u słuchaczy duże wrażenie.

b) Legenda o św. Franciszku

Autorem tekstu jest Bogdan Katerwa (Jeleński) z ilustracją muzyczną Rizzi'ego. Trzyaktowy utwór rozpoczyna się prologiem orkiestrowym. Sceny z życia św. Franciszka przedstawione zostały w ośmiu obrazach, które połączone zostały muzycznymi intermediami. Muzyka pełna liryzmu z przeplatanyimi fragmentami gregorianki (Chór Mnichów z II aktu) wywarła duże wrażenie na słuchaczach. Prapremiera tego widowiska odbyła się 4 października 1926 roku w Teatrze im. J. Słowackiego w Krakowie.

c) Święta Cecylia

Widowisko o charakterze muzyczno-choreograficznym powstało przy współpracy Rity Sacchetto (choreografia) i Rizzi'ego. *Il mistero di Santa Cecilia* to trzyaktowy dramat ze scenami alegorycznymi. Treścią misterium jest starochrześcijańska legenda o św. Cecylii, w którą zręcznie została wpleciona ewangeliczna przypowieść o pannach mądrych i głupich. Muzyczna ilustracja to połączenie motywów w harmonii klasycznej z rozwiązaniami harmonii trochę awangardowymi, co stało się już charakterystyczne dla twórczości franciszkanina. Wykonawcy to siedmiu głównych solistów, chóry żeńskie, męskie i mieszane, którym akompaniuje orkiestra symfoniczna. Dzieło to wystawiono po raz pierwszy końcem marca 1928 roku, a pierwszymi wykonawczyniami partii tanecznych (w choreografii R. Sacchetto) były uczennice Gimnazjum SS. Urszulanek w Krakowie.

8. Utwory oratoryjne

Il Santo (Oratorio Antoniano)

Pierwsza wersja tego wokalnie-instrumentalnego dzieła, powstała w 1930 roku, z okazji przypadających w 1931 roku uroczystości 700-lecia śmierci św. Antoniego. Trzyczęściowe oratorium traktuje o osobie św. Antoniego:

- I. Spotkanie św. Franciszka z Antonim, podczas morskiej podróży do Afryki.
- II. Życie i cuda za pośrednictwem Antoniego.
- III. Śmierć Antoniego.

Drugie oratorium, o tym samym tytule, powstało w 1957 roku. Jest kompozycją znacznie bogatszą instrumentalnie i lepiej opracowaną, o dużej, charakterystycznej dla utworów Rizzi'ego sile wyobraźniowej. Większa jest także liczba

wykonawców. Tekst napisał G.M. Luisetto OFMConv. Również tutaj mamy do czynienia z utworem okazjonalnym, napisanym na 700-lecie przeniesienia ciała św. Antoniego i znalezienie w stanie nienaruszonym jego języka.

Wersja z roku 1930 zaczyna się prologiem – śpiewem gregoriańskim *Salvete flores martirum* o sprowadzeniu zwłok męczenników franciszkańskich z Afryki (Maroko), z zwieńczona jest *Alleluja*, natomiast druga wersja kończy się pieśnią – apoteozą postaci św. Antoniego.

9. Utwory świeckie

Pierwsze zachowane kompozycje świeckie pochodzą z pierwszego okresu pobytu o. Bernardino w Krakowie (1909–1911). Są to opracowania orkiestrowe marszów *Battagione* (z 9 maja 1910 roku), *Oj Hrvati, oj junaci* i walca węgierskiego, kompozytora Bauffy Geza, znajdujące się w Archiwum krakowskiego klasztoru franciszkanów. Wymienione utwory są raczej niewielkiej wartości artystycznej, ale wyszły przecież spod ręki amatora, który dopiero w 1917 roku rozpoczął właściwą edukację muzyczną. Prawdopodobnie wtedy też powstały szkice do trzech pieśni chóralnych: *Lontano dal paese natio* (sł. P. Parzanese), *Mare...* (sł. Pascoli) oraz *Saluto autunnale* (sł. Fr. Schiller). Utwory te ukończone w 1920 roku wydane zostały przez firmę wydawniczą Zanibon-Padova w zeszycie pod tytułem *Cinque Canzoni Madrigalesche*.

W latach 1922–1932 obok kompozycji wymienionych już w pozycji muzyki religijnej, powstawały świeckie: wokalne, instrumentalne i wokarno-instrumentalne.

Za pierwsze poważne dzieło symfoniczne, można uznać wspomniany wcześniej pięcioczęściowy poemat *Carnaro*. Był on wykonywany na koncertach, organizowanych przez Rizzi'ego w Krakowie. Pokrewnym mu ideowo jest napisany już w Polsce utwór *Polonia*, ukończony 8 września 1923 roku. Kompozycje te wykonane zostały po raz pierwszy w Polsce na poranku symfonicznym 17 lutego 1924 roku. Stanisław Bursa napisze później: *Przez oba utwory przewija się sprawa wolności i niepodległości, wprowadzie dwu różnych narodów, ale równie bliskich kompozytorowi*²³.

Mimo wspólnego programu, kompozycje te różnią się budową formalną. *Polonia* to poemat symfoniczny z udziałem głosu solowego i chóru, złożony z trzech części:

- orkiestrowej,
- wokalne (mezzosopranowe solo) z towarzyszeniem orkiestry,
- wokarno-instrumentalnej.

Poszczególne części *Polonii* nie mają tytułów programowych, jak to mają w założeniu utwory programowe, lecz tylko dedykację: *Bohaterom za wolność Polski*. Sugeruje to treść pozamuzyczną i pozwala na włączenie utworu do kompozycji

²³ „Goniec Krakowski” 1924, nr 6.

programowych. Rizzi wykorzystał tu tekst poety, powstańca styczniowego Mieczysława Romanowskiego i staropolską pieśń *Gaude Mater*; komponując nową melodię.

Materiał dźwiękowy pierwszej, instrumentalnej części jest wykorzystany w części trzeciej i towarzyszy chórowi wykonującemu pieśń *Gaude Mater Polonia*.

Wspomniane wcześniej spotkania towarzyskie u Mehofferów sprzyjały nawiązywaniu kontaktów i współpracy artystycznej Rizzi'ego z awangardowymi poetami i literatami (Jalu Kurkiem, Józefem Aleksandrem Gałuszką, Franciszkiem Ksawerym Pusławskim), do których tekstów pisał muzykę. Dowodem wdzięczności dla krakowskich przyjaciół były dedykowane im utwory. I tak, teksty do trzech pieśni powstałych w 1924 roku dostarczyli mu J. Kurek, J.A. Gałuszka i F. Pusławski. Są to następujące utwory: *L'ultima squilla* (Ostatnie dzwonki)²⁴, *La goutte d'eau* (Impresja deszczowa), *I Pali Telegrafici* (Słupy telegraficzne), zaliczane do tzw. *malarstwa muzycznego*, przez zastosowanie wyrazów dźwiękonaśladowczych, do utworów onomatopeicznych. Przykładem jest wiersz dedykowany Rizzi'emu, autorstwa J.A. Gałuszki *I Pali Telegrafici*:

*Na szerokim, na bitym gościńcu
telegraficzne słupy w miedzianych wieńcach
trzymają się za ręce
suną w przestrzeń w wichrowym lamencie
dziń- dźwię-ę-ę-ę-cza-q-q-q
rozdrąganą siecią paję-ę-ę-ę-cza-q-q-q
miedzią dzwonią
nad pól monotonią-q-q-q*

Rizzi z właściwym sobie wdziękiem wykorzystuje te dźwiękonaśladowcze właściwości języka polskiego – jego muzyka i wiersz znakomicie uzupełniają się. Podobnie w impresji *Kośba* (utwór na głos barytonowy, chór męski i fortepian), stosuje poszumy, recytacje. Używanie nieartykułowanych brzmień czy szumów w wykonywanych przez zespół wokalny utworów, nie zawsze znajduje właściwy odbiór u niektórych słuchaczy, którzy patrzą niezbyt przychylnym wzrokiem na franciszkanina jako „świeckiego kompozytora”. Jednym z nich był profesor Zdzisław Jachimecki (ówczesny krytyk muzyczny), proponował on Rizzi'emu powrót do stylu kompozycji madrygałowych: *Z wielką szkodą dla swojego talentu, wyszkolonego poważnie uprawia o. Rizzi taki kierunek kompozycji, w którym jest wszystko niemal, z wyjątkiem prawdziwej muzycznej konstrukcji i tendencji dźwięku wokalnego. Można kierunek ten nazwać jak kto chce, ale nie da się zaprzeczyć, że używanie pewnych brzmień...sz, sz...jako ilustracja Kośby nie jest istotnym materiałem muzycznym... Życzę serdecznie*

²⁴ Przekład z włoskiego J. Kurek.

o. Rizziem, ażeby nie znalazł żadnego wiersza, którego umuzyycznienie wymagałoby użycia dźwięków br, br, bz, bz, nr, nr, ps, ps, św, itp...²⁵

Z perspektywy czasu widać, iż włoski kompozytor potrafił szybciej dostrzec możliwości brzmieniowe języka polskiego – jak zauważyli to po latach muzykolodzy. On zastosował swoisty styl „wokalnego bruityzmu”.

W 1928 roku Rizzi ukończył trzy kompozycje instrumentalne: *Nasza Gwiazda*, *Nad mogiłą Nieznanego Żołnierza* i *Odpust kalwaryjski*. Pierwszy utwór poświęcony został młodemu, krakowskiemu astronomowi – Lucjanowi Orkiszowi – odkrywcy komety i podobnie jak utwór *Nad mogiłą...* zaliczany jest do kierunku „impresjonistycznego” w twórczości Rizzi’ego.

Ostatni utwór *Odpust kalwaryjski* (*Sagra in Polonia – Quadro grottesco dal vero per orchestra*) jest próbą zastosowania „collage”. Kompozycja ta, to ultra realistyczny obraz muzyczny scen rozgrywających się podczas odpustu na Kalwarii Zebrzydowskiej.

Franciszkański kompozytor zawarł w nim zgłębienie towarzyszący uroczystościom: głośne modlitwy pątników, kakofonię równoczesnych śpiewów grup pielgrzymujących oraz głosy dzwonów kościelnych – mieszaną tematów melodycznych, rytmicznych, harmonicznym i kontrapunktycznym, które *przewalają się jedne przez drugie i ponad drugie w dzikim skłębieniu, w prawdziwej orgii dysonansów, polirytymiki, politonalności, nad całością górowała pieśń do Matki Boskiej: Bądź pochwalona na kalwaryjskiej górze*²⁶. „Cisis” – recenzent *Głosu Narodu* – stwierdził, iż muzyka *Odpustu Kalwaryjskiego* jest bardzo obrazowa i mogłaby być wykorzystana w filmie o Sanktuarium Kalwaryjskim w postaci ścieżki dźwiękowej.

Powyższe utwory powstały w Polsce, przy współpracy artystów krakowskich i były wykonywane na koncertach prowadzonych przez Rizzi’ego.

Wśród kompozycji powstałych już po wyjeździe zakonnika z Krakowa znaleźć można utwory napisane do tekstów polskich poetów. Ciekawymi pozycjami są:

- *Hymn Związku Katakumbowego* na głos z towarzyszeniem organów;
- *Pieśń „Echa Tatrzańskiego”* na chór mieszany, do słów Adama Pacha, 1959 rok;
- *Legenda o Kraku* na chór męski, słowa Jan z Wiślicy (przekład na j. polski J. Smerek), 1963 rok;
- *Wanda*, jak wyżej;
- *Czary Krakowa* na chór męski z towarzyszeniem hejnalisty, słowa J. Karasowska, 1963 rok.

Inspiracją do napisania trzech ostatnich na liście utworów, nawiązujących do tematu polskiej historii i legendy, były obchody Millennium Kościoła w Polsce i Państwa Polskiego.

²⁵ „Głos Narodu” 1927, nr 336.

²⁶ „Głos Narodu” 1929, nr 23.

9. Działalność pedagogiczna

Należał do pierwszych wykładowców w Szkole Muzycznej im. Władysława Żeleńskiego, szkoły istniejącej do dzisiaj, która wykształciła wielu zdolnych, młodych ludzi, dzisiaj – światowej sławy muzyków jak Jan Ekier, Artur Malawski, Antoni Witt, Krzysztof Penderecki i inni. Rizzi, na osobistą prośbę ówczesnego dyrektora nowo powstałej szkoły, profesora Kazimierza Krzyształowicza, zgodził się prowadzić zajęcia z teorii, kompozycji, gry na organach, emisji głosu i chóru szkolnego. Dowodem tej pedagogicznej działalności jest archiwalna dokumentacja w postaci zdjęć, świadectw promocyjnych i wpisów do ksiąg pamiątkowych dokonanych ręką o. Rizzi'ego. Ciekawostką jest też zachowany plan szkoły muzycznej przy ulicy Retoryka 1 w Krakowie, na którym zaznaczone są sale wykładowe i nazwiska uczących w nich pedagogów – w sali wykładowej nr 7 pracował o. Bernardino Rizzi²⁷.

Kształcił wówczas liczne grono uczniów, wtajemniczając ich w zawilości trudnej sztuki komponowania, odkrywał przed nimi formy muzyczne, pisane różną techniką kompozytorską, umiejętnie przemycając wiadomości z historii muzyki. Jego uczniowie poznawali sposoby komponowania od czasów średniowiecznych po współczesne. Dodać należy iż Szkoła Muzyczna posiadała także kierunek jazzowy, którego słuchacze uczęszczali na teorię do o. Rizzi'ego, gdzie tylko w sobie wiadomy „franciszkański” sposób, potrafił łączyć różne style muzyczne i w przystępnej formie przekazywać je wychowankom. Do najbardziej znanych absolwentów szkoły, na których świadectwach istnieje podpis o. dr Bernardino Rizzi'ego, należą m.in. Jan Ekier – doskonały pianista, laureat Konkursu Chopinowskiego, współwydawca „Wszystkich dzieł Chopina”, juror konkursów i pedagog; Adam Kopyciński – dyrygent; Zygmunt Mycielski, Franciszek Skołyszewski i Jerzy Zawiejski – muzykolog. Wykształcił też całe rzesze anonimowych melomanów, którzy być może do dzisiaj mają w pamięci postać franciszkanina.

Oprócz regularnych lekcji w Szkole Muzycznej, Rizzi udzielał także prywatnych korepetycji z wyżej wymienionych przedmiotów. Jego uczennicą była m.in. Jadwiga Mehofferowa – żona malarza Jana Mehoffera.

Nie należy przy tym zapominać o zakonnym powołaniu i myśleć, że Rizzi działał tylko w środowisku świeckim. Przede wszystkim, jako franciszkanin, pomagał klerykom w przyswajaniu zasad śpiewu, uczył emisji indywidualnej i zbiorowej oraz prowadził próby chóru, którego był założycielem *Chorus Caecilianus „Cantoris Seraphici” Clericorum Ordinis Minorum Conventualium Cracoviae*²⁸. Zadaniem zespołu, jak zanotowano w protokole założycielskim, było śpiewanie Panu (Cantare Domino). Jak poważnie traktował swoje zajęcia z klerykami i jak profesjonal-

²⁷ K. Œwiklińska, *Dwudziestolecie istnienia Szkoły Muzycznej im. Władysława Œeleńskiego w Krakowie w latach 1929–1950*.

²⁸ *Kronika: Chorus Caecilianus*, tom 1.

nym okazało się to przedsięwzięcie, świadczy przyjęcie Chóru Cecylińskiego do Centralnego Zarządu Związków Cecylińskich w Rzymie²⁹.

Zajęcia takie prowadził równolegle u Kapucynów w Krakowie, o czym mówią zachowane w tamtejszym klasztorze dokumenty.

10. Organizator życia kulturalnego w środowisku katolickim Krakowa

*Przyszli, żądni pieśni i zapelnili uroczą gotycką świątynię,
w której Wyspiański unieśmiertelnił siebie w cudnych
dekoracjach ściennych i witrażach. W tę pieśń światel
i barw, w tę wizję gotyckiej świątyni, wyrastającej zda się
z pośród ląkowego kwiecia, spłynęła pieśń organów, cicha
zrazu i niebiańska, niby z tych światel płynąca, potężniejąca
z każdą chwilą, rwąca się, niespokojna, zgiełkliwa i groźna,
niszcząca niebiański spokój świątyni, zdało się, że obca tu.
Przy organach siedział o. Rizzi³⁰.*

O. Bernardino od dawna planował założenie grupy wokalnejszej złożonej ze śpiewaków świeckich. Zespół taki pozwoliłby na swobodę w doborze repertuaru i miałby stały skład, gdyż klerycy po otrzymaniu święceń kapłańskich naturalnie opuszczali szeregi chóru. Wyjściową okazała się niewielka grupa śpiewaków, która od dłuższego czasu była luźno związana z zespołem kleryków i współuczestniczyła w oprawie muzycznej uroczystości kościelnych, m.in. podczas procesji pasyjnych.

Zdawał sobie sprawę z niskiego poziomu emisji głosu w szkołach, a nawet eliminacji śpiewu z programu szkolnego, jednak ufny w swoją wiedzę popartą doświadczeniem prowadzenia zespołów wokalnych bez obaw przystąpił do realizacji swojego pomysłu, czyli stworzenia w pełni profesjonalnego zespołu wokálnego. Rozpoczął od zamieszczenia w „Głosie Narodu” ogłoszenia o naborze do nowopowstającego chóru męskiego przy bazylice oo. franciszkanów w Krakowie. Zgłosiło się wielu chętnych śpiewaków, którzy po wstępnych eliminacjach zakwalifikowali się do chóru, który dla zaznaczenia swej odrębności od zespołu zakonnego nazwano *Chórem Cecylińskim*. Kandydaci wywodzili się ze środowisk szkolnych i akademickich: *...początkowo chór składał się z surowych, zupełnie niebrzmiących głosów, nie mających z małymi wyjątkami pojęcia o nutach, dykcji czy modulacji... Po dwuletnim okresie pracy Chór Cecyliński stawał się coraz poważniejszą drużyną śpiewaczą. Po przeprowadzonej reorganizacji i selekcji głosów cel o. Rizziego jakby został osiągnięty³¹.* Skład chóru chłopię-

²⁹ S. Skarbiński, *Bernardino Rizzi*, s. 4.

³⁰ P. Leśniak, *Muzyka i śpiew*, Kraków 1924, nr 44.

³¹ F. Sikorski, *Chór Cecyliński*, 1948, s. 2.

co-męski był przez następne lata atrakcją muzyczną prastarego grodu. Dalsza działalność koncertowa franciszkanina związana była z Chórem Cecyliańskim.

Swoją „karierę koncertową” chór rozpoczął 4 października 1925 roku, w dniu, w którym po gruntownym przygotowaniu wykonał w bazylice franciszkanów w Krakowie na mszy św. o godz. 12.00 utwór *Mater Inviolata*.

W 1925 roku odbyły się uroczystości związane z siedemsetną rocznicą ułożenia przez św. Franciszka z Asyżu *Hymnu do słońca*. Rizzi wraz z chórem przygotował na tę okoliczność program przedstawiony na trzech koncertach, które w dniach 17 i 24 października odbyły się na franciszkańskich krągankach i 8 listopada w sali czytelnicy katolickiej w Podgórzu. Różnorodne formy wykonywanych utworów dowodziły wszechstronności wykonawczej członków zespołu. Śpiewali oni partie solowe w utworach: *Mnich*, *Ninna nanna marina*, a chórzyści – instrumentalisci wykonywali kwartety smyczkowe Rizzi’ego: *Meditazione*, *Lamentazione*, *Gavotta*. Atrakcją tych koncertów był występ samego mistrza – kompozytora grającego na fortepianie miniatury *Berceuse*, *Nella mia cella* oraz *Mare insidioso*. 6 grudnia 1925 roku na koncercie, z którego dochód przeznaczono na cele charytatywne. Chór Cecyliański jako pierwszy wykonał utwór należący do awangardowych, z teczki kompozytorskiej Rizzi’ego: *Slupy telegraficzne*. Koncert ów odbył się w sali Teatru im. Juliusza Słowackiego w Krakowie.

Dotychczasowe koncerty Chóru Cecyliańskiego obejmowały przeważnie twórczość Rizzi’ego. Do następnych programów zakonnik-kompozytor włączył utwory swoich sławnych, włoskich poprzedników: Tomasa da Vittorii, Lorenzo Perosiego, Giovanni Palestriny. Sześć występów, które miały miejsce w Bazylice OO. Franciszkanów od 31 marca do 5 kwietnia 1926 roku, prezentowały obok dzieł w/w kompozytorów także utwory oparte na technice śpiewów gregoriańskich oraz znane już wówczas pozycje Rizzi’ego: *Stabat Mater* i *Miserere*. Wykonano też opracowaną przez franciszkanina pieśń *Wisi na krzyżu*.

Szczególnie starannie przygotowywał się chór do następnego z koncertów, który odbył się 10 czerwca 1926 roku w sali Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w Krakowie, przy ulicy Wolskiej (obecnie Józefa Piłsudskiego). W programie koncertu znalazło się 15 pozycji: 12 utworów, m.in. Brahmsa, Kazury, Nagy’ego, Orłowskiego, Zoelnera i trzy kompozycje Rizzi’ego. Rizzi jako dyrygent zaprezentował wtedy nowo opracowaną, śląską piosenkę ludową pod tytułem *Zachodzi słońeczko*. Dr Melania Grafczyńska, muzykolog, w obszernym sprawozdaniu z tego koncertu napisała: ...występ przeniesiony...do sali koncertowej, pozwolił jak najszerszym warstwom publiczności zawrzeć sympatyczny kontakt z Chórem Cecyliańskim. W dalszej części artykułu przedstawia chór jako młody zespół, zadziwiający doskonałą intonacją i muzykalnością oraz ciekawym repertuarem, który uzyskał w ocenach krytyków wysoką pozycję, dorównując tym samym chórom „Echo” i „Chórowi Akademickiemu”, znanym już dobrze krakowskim melomanom.

W lipcu 1926 roku, w ramach obchodu 700-letniej rocznicy śmierci św. Franciszka z Asyżu, Chór Cecyliński pod batutą o. Rizzi'ego uczestniczył w dwóch wieczornych koncertach i akademii literackiej, które odbyły się na franciszkańskich kruzgankach. Jak wielką wagę katolicki Kraków przykładał do owej uroczystości, świadczy długa lista zaproszonych gości, wśród których obecni byli: ks. prymas kardynał August Hlond, biskup A. Nowak oraz prezydent miasta Krakowa, inż. Karol Hubert Rolle.

W wieczorze literackim wystąpili Franciszek Ksawery Pusłowski, Jerzy Ronald Bujański (recytacja wiersza Jana Kasprowicza: *Hymn do św. Franciszka*) oraz muzykolog dr Melania Grafczyńska (z prelekcją – *Święty Franciszek jako źródło natchnienia w poezji i sztuce*). Gospodarzami wieczoru byli Karol Hubert Roztworowski i o. Bernardino Rizzi. Chór Cecyliński wykonał wtedy m.in. nowy utwór franciszkanina *Hymn do słońca*.

Nowością sezonu 1926/1927 nazwał „Głos Narodu” (1926 nr 231) kompozycję zakonnika pod tytułem *Legenda o świętym Franciszku*. Na stronie tytułowej utworu Rizzi wpisał podtytuł: *Cud św. Franciszka – Misterium Wawelskie*. Ten trzyaktowy spektakl wypełnił wieczory 4, 5 i 6 października 1926 r. w sali Teatru im. Juliusza Słowackiego w Krakowie. Afisze informowały, „iż partię Franciszka wykona A. Wybrański, a role żeńskie panie: Hałacińska (Gina) i Kossocka (Chiara). Towarzyszyć im będzie Chór Cecyliński pod dyrekcją o. dr Bernardino Rizzi'ego”.

Po usłyszeniu *Legendy* Maciej Szukiewicz³² wysunął propozycję powtórzenia dzieła w sali koncertowej lub kościele, ponieważ w swobodnym odbiorze muzyki Rizzi'ego przeszkadzała zła akustyka sali. Szczególne wrażenie wywarła na nim pieśń gregoriańska *Chór Mnichów*, która niewątpliwie lepiej zabrzmiałaby w bazylice. Zasugerował chórowi, aby utwór ten częściej był wykonywany, gdyż jest to jedna z ciekawszych kompozycji Rizzi'ego. Życzenie recenzenta zostało spełnione i owa pieśń z *Legendy o św. Franciszku* weszła do programu kilku następnych koncertów Chóru Cecylińskiego.

Dużo pracy musieli cecylianie włożyć w przygotowanie widowiska pasywnego *Męka Pańska* na dziedzińcu wawelskim. Jeden z członków chóru, rysownik – karykaturzysta zilustrował wyczerpujące próby cyklem rysunków pt. *Męka Krakowskiego Chóru Cecylińskiego na Wawelu, w marcu 1930 roku w trzech odsłonach*:

- Rizzi rzuca pulpitem w chórzystę;
- Rizzi wymierza kopniaka śpiewakowi;
- Rizzi z rezygnacją podpira głowę i patrzy na trumnę, w której leżą kości wykonawców, którzy prawdopodobnie nie wytrzymali przedkoncertowych prób³³.

³² „Głos Narodu” 1926, nr 232.

³³ Karykatury znajdują się w siedzibie Chóru Cecylińskiego w Krakowie przy klasztorze franciszkanów.

Obsada wykonawcza była bardzo liczna: artyści teatrów krakowskich, Chór Cecyliński, orkiestra (20 pulpitów) i statyści.

W następnym roku widowisko, którego tym razem scenariusz i układ sceniczny opracował Samuel Rosenbeiger OFMConv, odbyło się na franciszkańskich kręgankach. Męka Pańska przedstawiona została w dwudziestu „żywych obrazach”, które śpiewem a capella „komentował” Chór Cecylianów.

Jak widać Rizzi nie bał się organizowania dużych, pod względem obsady i treści imprez. Jego popularność i zaangażowanie sprawiały, iż większość uroczystości w Krakowie, czy to o charakterze religijnym, czy patriotycznym organizowane były przy jego współudziale.

Zadomowiony i otoczony polskimi przyjaciółmi nie mógł Rizzi przejść obojętnie obok atmosfery, jaka tworzyła się wokół świąt Bożego Narodzenia i roli miniatur wokalnych – kolęd i pastorałek, śpiewanych w kościołach oraz w domowych kręgach rodzinnych. Prawdopodobnie wtedy powstał pomysł, aby „ożywić” formę kolędową prezentując ją szerszej publice w formie małych koncertów. Zauroczony również pastorałkami, zdawał sobie sprawę, że niemożliwym będzie ich prezentacja w kościołach, ze względu na tekst, nierzadko żartobliwy (często traktujący o poczynaniach „obudzonych pasterzy”), w związku z czym najlepszym rozwiązaniem były występy estradowe.

Po raz pierwszy Krakowianie mogli usłyszeć kolędy w wykonaniu Chóru Cecylińskiego w styczniu 1926 roku. Z inicjatywy Rizzi’ego był to „Wieczór kolęd” o charakterze odczytowo-koncertowym, gdyż miał w programie również prelekcję muzykologa Jerzego Soplicy. Profesor, w sposób literacki, ale bardzo przystępny, przedstawił historię polskiej kolędy i pastorałki.

Ten pomysł odniósł sukces nie tylko w Krakowie. Jego echa dotarły do Warszawy, skąd przyszło zaproszenie na następny sezon koncertowy, właśnie do stolicy. Występy 60-osobowego chóru odbyły się w dniach 2, 3 i 4 stycznia 1927 roku w salach Konserwatorium (przy ul. Okólnik 2) i Techników (przy ul. Czackiego). Rizzi został zaproszony do studia Polskiego Radia, gdzie wraz z chórem wykonał swoje kompozycje.

Każdy z koncertów składał się z dwóch części: religijnej i świeckiej. W pierwszej wykonywano kolędy i utwory o treści religijnej, w drugiej natomiast pieśni, piosenki świeckie osnute przeważnie na motywach ludowych, przeważnie wszystkie autorstwa o. Rizzi’ego. Koncertom warszawskim również towarzyszył prof. Soplica ze swoimi dociekaniem etnograficznymi i badaniami nad polską kolędą.

Warszawianie z aplauzem przyjęli produkcje krakowskich artystów. W dowód wdzięczności ofiarowali Rizzi’emu złoty zegarek z wygrawerowanym na kopercie napisie: *Za wspaniałe wykonanie trzech wieczorów pieśni ofiarowują warszawianie – Warszawa 4.I.1927 r.*

Warszawskie sukcesy zmobilizowały chórzystów do jeszcze większej pracy, gdyż tym razem odbiorami mieli być współmieszkańcy – Krakowianie. Program

dwóch wieczorów kolędowych, jakie odbyły się na krążgankach franciszkańskich wypełniło kolejno 25 i 26 kolęd. 10 kolęd nie było wykonanych na poprzednim koncercie. Tak szerokim wachlarzem repertuarowym kolęd i pastorałek nie mógł pochwalić się żaden z istniejących wówczas krakowskich chórów.

11 grudnia 1927 r. Chór Cecyliański wystąpił przed mikrofonem Polskiego Radia w Krakowie. Może warto przytoczyć tu opinię zamieszczoną w ówczesnej prasie: *Chór Cecyliański ma dziś sławę w całej Polsce i zdobył sobie niemałe powodzenie także w Warszawie. Jest to niewątpliwie jeden z najlepszych zespołów amatorskich nie tylko u nas, lecz także w ogóle pomiędzy zespołami artystycznymi tego rodzaju (...) wchodzący w jego skład chór chłopięcy (...) nadaje mu specjalną barwę. Oba chóry i męski i chłopięcy (każdy w sile przeszło 40 głosów) znajdując się pod wysoce artystycznym kierownictwem O. B. Rizziego, są pierwszorzędnymi wykonawcami (...) kompozycji kościelnych (...) jak i utworów nowożytnych*³⁴.

Coroczny okres kolędowy zadziwiał słuchaczy podnoszącym się poziomem wykonawczym i różnorodnością repertuarową chóru pod kierownictwem zakonnika. Różne też były formy owych prezentacji: o charakterze refleksyjno-modlitewnym, muzyczno-prelekcyjnym czy koncertowym, a wykonywane były w kościołach, na estradach, przed mikrofonami radia oraz w ramach większego przedsięwzięcia, np. w *Misterium Bożego Narodzenia w pieśni*.

Jak wynika z omówionych wyżej koncertów, Chór Cecyliański miał opanowany bardzo szeroki pod względem tematyki i gatunku repertuar, który mógł wykonywać podczas liturgii w kościołach i na estradach. Dlatego zespół często był zapraszany na różnego rodzaju koncerty charytatywne. Oto niektóre z nich:

- XII Poranek Symfoniczny (17 lutego 1924 r.) w sali Teatru im. J. Słowackiego w Krakowie na rzecz Funduszu olimpijskiego dla polskiej drużyny piłki nożnej (udającej się na VIII Olimpiadę w Paryżu);
- Wieczór muzykalno-wokalny (6 marca 1927 r.) w sali przy Placu Jabłońskich 3, z udziałem aktora Teatru im. Juliusza Słowackiego w Krakowie – Henryka Rozmarynowskiego i pp. Steinauerów (skrzypce i fortepian);
- Koncerty w sali hotelu w Królewskiej Hucie (10 kwietnia 1927 r.) zorganizowany przez Związek Obrony Kresów Zachodnich;
- Koncert na rzecz ubogich w Podgórzu (24 kwietnia 1927 r.);
- Koncert w sali „Sokoła” w Krakowie (12 maja 1927 r.) dla wycieczki Zjednoczenia Polsko-Rzymsko-Katolickiego z Ameryki;
- Festiwal na dziedzińcu wawelskim (15 czerwca 1927 r.) na rzecz Krakowskiego Towarzystwa Ratunkowego;
- Kwesta na rzecz powodziń w sali Teatru Starego (6 grudnia 1927 r.).

³⁴ „Radio”, Warszawa 1927, nr 50, s. 5.

11. Po roku 1932

Nagle opuszczenie polskiej ziemi, w styczniu 1932 roku przez Rizzi'ego stało się tematem wielu dyskusji nie tylko w gronie jego przyjaciół, ale i tych, którzy niechętnym okiem śledzili poczynania franciszkanina. I jedni i drudzy byli zdania, iż Kraków zubożał o barwną postać: *...Ojciec Rizzi długo przebywał wśród nas i przyswoił sobie nasz najtrudniejszy z europejskich język. Niepolską inicjatywą zorganizował sławny swój chór. Przebywając w naszym ołowianym społeczeństwie komponował muzykę, niezauważony i niedoceniony... Włochom daj miód z ula Twej pracowitości, nam przyślij swoje wypalone próchna, abyśmy (...) Zygmuntem dzwoniąc, zagłuszyli szept wyrzutów sumienia. Bywaj...*³⁵.

Nigdy jednak nie zapomniał o swojej drugiej ojczyźnie – Polsce. Mimo, iż po wyjeździe z Polski prowadził nieprzerwanie działalność koncertową jako organista i dyrygent, utrzymywał ciągły kontakt listowy z członkami chóru. Tęsknotę za Krakowem ujawnia tytuł artykułu: *Zakonnik – kompozytor – wenecjanin – krakowianin – w jednej osobie*, przeprowadzony przez Krystynę Zbijewską z Rizzi'm w roku 1957. Wyrażał w nim chęć przyjazdu do Krakowa na jubileusz 35-lecia działalności Chóru Cecylińskiego: *...Pragnę znowu zetknąć się z moim kochanym chórem, pragnę zobaczyć znowu piękny, drogi Kraków...*³⁶. To marzenie zrealizowało się w następnym roku – 13 lipca 1958 r. Od razu, nieustrudzony po długiej podróży przystępuje do prób z Chórem Cecylińskim, by poprowadzić w Filharmonii Krakowskiej jubileuszowy koncert. Licznie przybyli melomani dali dowody wdzięczności zasypując dyrygenta kwiatami oraz nagradzając długimi owacjami. Wyrazem pamięci Krakowian było udekorowanie Rizzi'ego *Złotą Odznaką Zjednoczenia Polskich Zespołów Śpiewaczych*.

Kolejny przyjazd o. Rizzi'ego do Krakowa (27 lutego 1960 r.) wiązał się z nagrańmi w studio Polskiego Radia własnych kompozycji wykonywanych przez Chór Cecyliński. Audycja została nadana 16 kwietnia 1960 r. w programie lokalnym. Jak zaznacza we wspomnieniach o Rizzi'm Stanisław Skarbiński, było to ostatnie spotkanie Cecylianów ze swoim mistrzem.

Po wyjeździe z Polski, od marca 1933 roku, Rizzi mieszkał w Bolonii, następnie osiem miesięcy przebywał w klasztorze w Gramby w Stanach Zjednoczonych. Dalsze lata życia – to posługa kapłańska we Włoszech: w Camposampiero (do marca 1936 r.), w Mediolanie (do października 1936 r.), w Sabaudii (do września 1938 r.), w Poli (do października 1939 r.), w Treviso (do sierpnia 1940 r.) oraz w Wenecji (do 1964 r.).

Przez cały ten okres prowadził ożywioną działalność artystyczną: dyrygował przyklasztornymi chórami, założył szkołę śpiewu dla chłopców im. Padre Martini (w Camposampiero), brał czynny udział w organizowaniu niektórych uroczystości

³⁵ „Krak” 1932, nr 9.

³⁶ „Dziennik Polski” 1957, nr 215.

(m. in. w Padwie z okazji ogłoszenia św. Antoniego Doktorem Kościoła, w Trieście z okazji setnej rocznicy działalności Istituto Nautico), komponując specjalnie na te wydarzenia utwory.

Ostatnie lata życia spędził nad pięknym jeziorem Garda w franciszkańskiej kolegiacie św. Antoniego Rivoltella. Do końca aktywny jako kompozytor zmarł 23 stycznia 1968 roku w wieku 77 lat. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w bazylice św. Antoniego w Padwie, a pochowany został w grobowcu franciszkanów w Padwie.

Krakowscy przyjaciele ze smutkiem przyjęli wiadomość o śmierci Rizzi'ego. Uczestnicząc we mszy żałobnej (29 stycznia) wspólnie modlili się, słuchając stosownych pieśni w wykonaniu Chóru Cecylińskiego. Po mszy św. żałobnicy usłyszeli najbardziej charakterystyczny i najczęściej wykonywany na estradach utwór Rizzi'ego *Z opłatkiem*.

Wspominając Bernardino Rizzi'ego autorzy artykułów, które ukazały się po śmierci działacza kulturowego rodem z Włoch, zgodnie stwierdzili, iż miał on szczególnie wpływ na życie muzyczne międzywojennego Krakowa, a jego popularność była tak ogromna, że żadna, o charakterze narodowym, uroczystość nie mogła odbyć się bez o. Bernardino³⁷.

Pamiętający o tym przyjaciele z Chóru Cecylińskiego i współpracownicy w zakonie, pragnący upamiętnić pobyt i działalność Rizzi'ego, ufundowali tablicę pamiątkową, która uroczystie została odsłonięta w 10 rocznicę śmierci o. Bernardino na zabytkowych krużgankach klasztoru OO. Franciszkanów.

Dzisiaj o. Bernardino Rizzi jest postacią niemal zapomnianą, nieznaną młodemu pokoleniu krakowskich melomanów, nieświadomych działalności prowadzonej przez franciszkanina. Nie ma też w bibliotekach pozycji świadczących o jego zaangażowaniu i wkładzie w rozwój kultury muzycznej w Krakowie, a że ten wkład był wielki, świadczą powyższe przykłady, przykłady bezkompromisowej walki o wychowanie muzyczne młodzieży, jako elementu kultury europejskiej, o kultywowanie dorobku rodzimej twórczości, dbanie o własny język i ciągłe podnoszenie umiejętności poprzez doskonalenie się. Czyż nie są to wartości ponadczasowe? Dla wychowawców, nauczycieli, uczniów, rodziców...

³⁷ M. Trzyna, *Padre Bernardino Rizzi*, „Życie Śpiewacze” 1968, nr 7/8; K. Tretterowa *Padre Dottore Bernardino Rizzi – jego pobyt w Krakowie w latach 1922–1932*, „Ruch Muzyczny” 1968, nr 10, ss. 14–15; J. Bar OFMConv, *Zgon o. Bernardino Rizzi OFMConv*, „Collectanea Theologica”, Warszawa 1968, s. 158.

Wykaz wszystkich utworów Bernardino Rizzi'ego OFMConv

POEMATY SYMFONICZNE, MUZYKA ORATORYJNA I HYMNY

1. **Carnaro** (1921) – poemat symfoniczny 5-częściowy
 - I. Mare insidioso (Morze zdradliwe)
 - II. L'Olocausta (Miasto – ofiara)
 - III. Canto sulla mia scogliera (Śpiew nad moją wyspą)
 - IV. Il nido natio (Gniazdo rodzinne)
 - V. Il Liberatore (Oswobodziciel)– wyciąg fortepianowy, skrzypce i wiolonczela – wyd. nakł. autora Basilica dei Frari, Wenecja 1958 r.
– partytura orkiestrowa – wyd. nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1961
2. **Polonia** – *Bohaterom za wolność Polski* (1923) – 3-częściowy poemat symfoniczny
– rękopis znajduje się Bibliotece OO. Franciszkanów w Krakowie
– wyciąg fortepianowy z partią mezzosopranową i chóralską w bibliotece Chóru Cecylińskiego w Krakowie
– partytura, wyd. Basilica del Santo, Padwa 1971
3. **La vigilia** – (?) – opera, libretto – Spinelli
4. **La Samaritana** – (?) 2-częściowe oratorium
– rękopis w Bibliotece OO. Franciszkanów
5. **Il Cantico del Sole** (Hymn do słońca 1926) – z towarzyszeniem orkiestry (przekł. polski: Ksawery Pusłowski)
– rękopis w Bibliotece Chóru Cecylińskiego w Krakowie
– partytura, wyd. Basilica dei Frari, Wenecja 1960
6. **Il mistero di Santa Cecilia** (Misterium o Św. Cecylii 1928, ostateczna wersja 1936 r.) – dramat religijny w 3 częściach z 8 obrazami; choreografia Rita Sacchetto
– wyciąg fortepianowy, głosy wokalne i chóralskie wyd. nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1957
7. **Oratorio Antoniano** (Oratorium antoniańskie 1930) – 3-częściowe; sł. O. C. Cosimi
druk: Bologna
8. **I Vangeli delle Domeniche di Quaresima** (Ewangelie niedziel Wielkiego Postu – 1940, wersja poprawiona 1959 – oratorium
– wyciąg fortepianowy: wyd. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
– partytura orkiestrowa, wyd. Basilica del Santo, Padwa 1963
9. **Santo Francesco** (Święty Franciszek 1944) – 3-częściowe oratorium; sł. R. da Verneda
– wyciąg fortepianowy – wyd. nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
– partytura orkiestrowa – nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1961
10. **Trittico Dantesco** (Tryptyk Dantejski – 1955) – 3-częściowe oratorium; tekst: D. Alighieri, opr. C. Bronca
– wyciąg fortepianowy, nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
– partytura orkiestrowa, wyd. Basilica del Santo, Padwa 1961
11. **Il Santo** (Święty Antoni – 1957) – 3-cz. oratorium, sł. G. M. Luisetto OFMConv
– wyciąg fortepianowy, nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1958
– partytura orkiestrowa, wyd. Basilica del Santo, Padwa 1962
12. **Via Crucis** (Droga Krzyżowa – 1961) – oratorium, sł. G. M. Luisetto OFMConv
– wyciąg fortepianowy, wyd. Basilica del Santo, Padwa 1962
13. **Paolo di Tarso** (Paweł z Tarsu – 1965) – 3-cz. oratorium, sł. G. M. Luisetto OFMConv
– wyciąg fortepianowy i partytura orkiestrowa, wyd. Basilica del Santo, Padwa 1966

MSZE

Na chór mieszany

1. **Mater Inviolata** (1923) – 3-głosowa z tow. organów (dedykowana Don Licinio Refice)
wyd. „Muzyka i Śpiew”, Kraków
2. **Pro defunctis** (1937) – 4-głosowa z tow. organów (pamięci brata)
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
3. **Serafica** (1937) – 4-głosowa z tow. organów
wyd. Il Basilica del Santo, Padwa 1963
4. **Santa Maria Gloriosa** (1944) – 3-głosowa z tow. organów
wyd. Basilica dei Frari, Wenecja (?)
5. **Pio X** (1947) – 6-głosowa z tow. organów
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja (?)
6. **Dominicalis** (?) – 2-głosowa (alt, baryton) z tow. organów
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1950
7. **Virgo Potens** (1950) – 5-głosowa z tow. organów
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1950
- Tota pulchra es** (1954) – 4-głosowa (sopran, tenor I, II, bas) z tow. organów
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1954
8. **S. Antonio Dottore «Patavini»** (1960) – 4-głosowa z tow. organów
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1961
9. **Recordare Virgo Mater** (1963) – 4-głosowa z tow. organów, z tekstem w j. włoskim
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1969

na głosy męskie

1. **Consolatrix Afflictorum** (1924) – 3-głosowa z tow. organów
Biblioteka Chóru Cecylińskiego, Kraków
2. **Bone Pastor** (1935) – 4-głosowa z tow. organów
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
3. **Dell'Annunziata** (1938) – 3-głosowa z tow. organów (ded. E. Ricotti)
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
4. **Regina Pacis** (1942) – 2-głosowa z tow. organów
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956
5. **Regina Militiae** (1942) – na 2 głosy równe z tow. organów
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1949
6. **Pro defunctis** (1946) – 2-głosowa z tow. organów
nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja
7. **Mater Ecclesiae** (1966) – na 2 głosy równe z tow. organów
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1966
8. **Mater Boni Consilii** (1966) – 3-głosowa z tow. organów
wyd. Basilica del Santo, Padwa 1967
9. **Virgo Potens** (?) – 4-głosowa z tow. organów
10. **Requiem** (?) – na 2 i 4 głosy

na chór żeński

- Angelica** (1934) – 2-głosowa z tow. organów
– nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1956

UTWORY WOKALNE

Na chór męski

1. A czemuż mój Jezu (1925); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
 - a. Ma perche Gesu mlo; 4-głosowy, W: 5, s. 10
2. Alla Vergine; 3-głosowy z tow. organów, sl. A. Poliziano, W: 6, s. 61
3. Angelus Domini (1928); solo tenor z tow. organów, odb. Bibl. CC
4. Beata Mater *antiphona* – 4-głosowa, W: 1, s. 68
5. Benedictus – 3-głosowy, W: 10, s. 31
6. Cantilena pastorale *Pan Bóg w żłobie położony*; 4-głosowy (tekst w języku polskim oraz w języku włoskim), W: 5, s. 15
7. Caligaverunt; 6-głosowy, W: 11, s. 8
8. Christus; 3-głosowy, W: 1, s. 71
9. Competa (1960); 3-głosowy, W: 10, s. 154
10. Defecerunt oculi mei (mottetto franciscano) (1925); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
11. De profundis; 4-głosowy, W: 10, s. 58
12. Dormi non piangere (Pastorale) (1927); 4-głosowy
13. Ecce vidimus (1935); 3-głosowy, W: 3, s. 3
14. Ego autem mendicus sum (mottetto franciscano) (1924); 4-głosowy z tow. organów, odb. Bibl. CC
15. Ego dormivi (1925); 4-głosowy z solową pieśnią *Wesoły nam dziś dzień nastał* z tow. organów (również w j. włoskim), W: 1, s. 86, odb. Bibl. CC
16. Hej, hej, hej – weselmy się (1926); na 4 głosy basowe, odb. Bibl. CC
 - a. Ej, Ej, Ej (w j. włoskim); W: 5, s. 86
17. Illuminavit (1943); 3-głosowy z tow. organów, W: 15
18. In monte Oliveti (1935); 3-głosowy z solo tenorowym, W: 3, s. 1
19. Inno „Laetare” (1943); 3-głosowy z tow. organów, W: 15
20. In Sapientia (1943); 3-głosowy z tow. organów, W: 15
21. Jerusalem (1937); 4-głosowy z tow. organów, odb. Bibl. CC
22. Któż o tej dobie I (1926); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
 - a. Chi in questa notte; 4-głosowy, W: 5, s. 11
23. Któż o tej dobie II (1926); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
 - a. Chi in quest'ora; 4-głosowy, W: 5, s. 11
24. Lauda Sion; 4-głosowy, W: 6, s. 6
25. Legenda o św. Franciszku (Chór mnichów) ze sztuki pt. *Legenda o św. Franciszku B. Osterwy* (1926); śpiew gregoriański, odb. Bibl. CC
26. Leży, leży (1925); 4-głosowy (solo tenorowe) z tow. organów, odb. Bibl. CC
 - a. Giace, giace, W: 5, s. 12
27. Libera me (1922); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
28. Magnificat; 3-głosowy, W: 10, s. 153
29. Miserere (1925); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
30. Miserere; 3-głosowy, W: 6, s. 51
31. O Divi amoris (1924); 4-głosowy, odb. Bibl. CC

Bernardino Rizzi OFMConv artysta-muzyk, pedagog krakowski...

32. O gloriosa vlrinum; 3-głosowy, w: *La Mystica corale* Bergamo 1956
33. O Józefle (1925); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
 - a. O Giuseppe; W: 5, s. 13
34. Omnes amici mei; 4-głosowy, W: 3, s. 5
35. O Sacrum convivium (1929); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
36. O salutaris Hostia; 4-głosowy, odb. Bibl. CC
37. O salutaris Hostia II; 4-głosowy, W: 1, s. 41
38. (?)
39. Quae Patris ossa Passio D.N. Jesu Christi I, II, III (1938); 4-głosowy z tow. organów, odb. Bibl. OO. Fr.
40. Passio – Domenica delle Palme. La Sinagoga (1961); 3-głosowy, W: 10, s. 54
41. Pastorale (Dormi non piangere) (1927); 4-głosowy, W: 5, s. 7
42. Piange (1937); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
43. Pokój Wam (In morte di mia Mamma) (1926); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
44. Popule meus; 3-głosowy, W: 6, s. 51
45. Posuerunt me (1924); 4-głosowy, W: 1, s. 73
46. Przylecieli anieli (1927); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
47. Responsorio S. Giuseppe da Copertino (1935); 3-głosowy, W: 6, s. 20
48. Rorate Coeli; 4-głosowy, W: 6, s. 31
49. Salve Regina (1924); 4-głosowy, druk. Bibl. CC
50. Salve Sanguis (1947); 3-głosowy, W: *La „Mystica” corale*, Bergamo 1956; nr 81, s. 10
51. Scientia illius (1943); 3-głosowy z tow. organów, W: 15
52. Legenda o św. Stanisławie (1963); 4-głosowy z tow. organów, sl. łac. Wincenty z Kielc, tłum. M. Plezia, rkp. Bibl. CC
53. Seniores populi (1935); 3-głosowy, W: 3, s. 4
54. Sepulto Domine (1937); 6-głosowy, odb. Bibl. CC
55. Sicut ovis (1937); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
56. Si quaeris miracula (1927); 4-głosowy, rkp. Bibl. CC
 - a. Si quaeris miracula (1931); 4-głosowy z tow. organów, w: *Antologia Antoniana Musicale*, wyd. Franciscana Musicale, Asyż 1931
57. Stabat Mater (1925); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
58. Stabat Mater (procesionale) (1925/26); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
59. Stabat Mater; 3-głosowy, druk. Bibl. OO. Fr
60. Tantum ergo (1924); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
61. Tantum ergo; 4-głosowy, W: 1, s. 35
62. Te Deum (1930); 3-głosowy, odb. Bibl. CC
63. Tota pulchra; 4-głosowy, rkp. Bibl. OO. Fr.
64. Tota pulchra; 3-głosowy, W: 1, s. 58
65. Tristis est anima mea (1935); 3-głosowy i tenor solo, W: 3, s. 2
66. Tu es sacerdos (1912); 3-głosowy z tow. organów, W: 6, s. 27
67. Tu es sacerdos (1963); 3-głosowy z tow. organów, W: 10, s. 146
68. Velum templi; 4-głosowy, W: 3, s. 6

- 69. *Veni Creator*; 4-głosowy, W: 6, s. 5
- 70. *Vesperl* (1960); 4-głosowy, W: 10, s. 152
- 71. *Videte*; 3-głosowy z tow. organów, W: 15
- 72. *Vinea mea*; 4-głosowy i baryton solo, W: 3, s. 7
- 73. *Voce mea*; 4-głosowy, W: 1, s. 112
- 74. *Voce mea*; 3-głosowy, W: 6, s. 59
- 75. *Wisi na krzyżu* (1925); 4-głosowy, odb. Bibl. CC
 - a. *In Cruce pendet*; 4-głosowy, W: 1, s. 75

Na chór mieszany

- 1. *A San Giuseppe da Copertino*; responsorium na 3 głosy męskie i 4-głosowy mieszany z tow. organów, W: 1, s. 127
- 2. *Ave Maria stella*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 3. *Ave Maria stella*; 4-głosowy z tow. organów, W: 12
- 4. *Ave Regina coeli*; 3-głosowy z tow. organów, W: 6, s. 63
- 5. *Christus*; 4-głosowy, W: 6, s. 40
- 6. *Deus in adiutorium*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 7. (1963); 4-głosowy z tow. organów, W: 13
- 8. *Deus in adiutorium Di grazia piena* (1919); 4-głosowy, sł. Saviozzo (XIV w.), W: 14, s. 2
- 9. *Dixit Dominus*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 10. *Dixit Dominus*; 4-głosowy z tow. organów, W: 13
- 11. *Ecce Sacerdos magnus*; 4-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 95
- 12. *Filiale salve Beatae Matri Salomeo*; 4-głosowy. Bibl. SS Klarysek w Krakowie
- 13. *Gloria in excelsis*; 4-głosowy, W: 7, s. 22
- 14. *Madrigale*
- 15. *Heros nitenti desuper*; 4-głosowy, W: 6, s. 15
- 16. *Heros nitenti desuper*; 4-głosowy z tow. organów, W: 12
- 17. *Hymn ku czci Manzoni'ego* (1923)
- 18. *Hymn ku czci Ojca Świętego* (1955); 4-głosowy, sł. K. Krzyżanowski, W: 9, s. 38
- 19. *Hymn pokoju* (1927); 4-głosowy, rkp. Bibl. OO. Fr.
- 20. *Iam Noctis* (1918); 4-głosowy z tow. organów, W: 6, s. 11
- 21. *In Exitu*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 22. *Jesu Corona Virginum*; 4-głosowy, W: 1, s. 64
- 23. *Jesu Redemptor omnium*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 24. *Laetatus sum*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 25. *Laetentur*; 4-głosowy, W: 7, s. 22
- 26. *Lauda Jerusalem*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 27. *Laudate Dominum*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 28. *Laudate Dominum*; 4-głosowy, W: 13, s. 25
- 29. *Laudate Pueri*; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
- 30. *Laudate Pueri*; 4-głosowy, W: 13, s. 19
- 31. *Litanie del Sacro Cuore I*; 3-głosowa z tow. organów, W: 10, s. 157
- 32. *Litanie del Sacro Cuore II*; 3-głosowa, W: 10, s. 158

33. Magnificat; 4-głosowy , W: 1, s. 159
34. Magnificat; 4-głosowy, W: 6, s. 69
35. Magnificat; 8-głosowy, w pancordismo³⁸, W: 10, s. 86
36. Magnificat; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
37. Magnificat; 4-głosowy z tow. organów, W: 13, s. 28
38. Mihi autem, Offertorio per la Festa degli Apostoli (1938); 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 88
39. Miserere (1929); na 4, 5 i 8 głosów, dedykowany maestro Vito Jedeli di Novara, odb. Bibl. CC
40. Miserere I; 3-głosowy, W: 1, s. 69
41. Miserere II; 3-głosowy, W: 1, s. 69
42. Nisi Dominus; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
43. O Divi Amoris; 3-głosowy, rkp. Bibl. OO. Fr.
44. O Doctor optime; 4-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 123
45. Offertorio per la festa dell'Assunta; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 61
46. O Lingua (1963); 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 112
47. O Patriarcha Pauperum; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 104
48. Oremus pro Pontifice (1962); 3-głosowy z tow. organów, W: 10, s. 149
49. Pange Lingua; 3-głosowy, W: 1, s. 38
50. Quem vidistis Pastores; 4-głosowy z tow. organów, W: 7, s. 21
51. Regina coeli; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 82
52. Responsorio S. Giuseppe da Copertino (1953); 3-głosowy, W: 6, s. 23
53. Si quaeris (1958); 3-głosowy z tow. organów, W: 6, s. 18
54. Si quaeris (1960); 4-głosowy z tow. organów, W: 10, s. 105
55. Stabat Mater (1922); 4-głosowy, druk. Bibl. OO.Fr.
56. Stabat Mater; 4-głosowy, W: 6, s. 8
57. Świeć nam Pani (1955); 4-głosowy z baryton solo z tow. organów, W: 9, s. 40
58. Tantum ergo (1949); 6-głosowy z tow. organów, W: 10, s. 7
59. Tantum ergo (1960); 4-głosowy z tow. organów, W: 10, s. 4
60. Tantum ergo; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 31
61. Tantum ergo; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 33
62. Tantum ergo; 4-głosowy z tow. organów. W: 1, s. 36
63. Te Deum laudamus (1922); 4-głosowy z tow. organów, odb. Bibl. CC
64. Terra tremit (1953); 4-głosowy z tow. organów, W: 6, s. 33
65. Tota pulchra; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 53
66. Tu es Sacerdos; 3-głosowy z tow. organów, W: 1, s. 92
67. Viderunt omnes; 4-głosowy, w: 7, S. 23
68. Veni Creator; 4-głosowy, W: 6, s. 5
69. Veni Creator; 3-głosowy z tow. organów, W: 12
70. Voce mea; 3-głosowy z tow. organów, W: 12

³⁸ System tonalny autorstwa Rizzi'ego.

UTWORY WOKALNE JEDNOGŁOSOWE

1. A Betleeme; z tow. organów, sl. S. Barbieri, W: 7, s. 1
2. Ad Immaculatum Cor B.M.V.; z tow. organów, sl. S. Bertolo, W: 1, s. 141
3. Ad Te suspiramus – Marla, sospiriamo a Te; z tow. organów, sl. P. C. Varotto, W: 1, s. 138
4. A Maria (1964); z tow. organów, sl. T. M. Soldo, W: 10, s. 164
5. Al. B. Gentile; z tow. organów, W: 6, s. 94
6. Al. B. Gentile da Matelica; z tow. organów, sl. A. Biasi, W: 6, s. 93
7. Al. Cuore Immacolato di Maria; z tow. organów, sl. E. Marcolini, W: 1, s. 143
8. Al. Cuore Immacolato di Maria; z tow. organów, sl. Don S. Rodini, W: 1, s. 153
9. Al. Cuore Immacolato di Maria; z tow. organów, sl. St. Bertolo, W: 10, s. 171
10. Alla B. Elena Enselimini (1954); z tow. organów, W: 6, s. 89
11. Alla B. Elena Enselimini (1954); z tow. organów, W: 6, s. 90
12. Alla bianca Signora di S. Pietro di B.; z tow. organów, sl. B. Giacon, W: 6, s. 80
13. Alla Madonna delle Grazie; z tow. organów, W: 6, s. 79
14. Alma Redemptoris Mater; z tow. organów, W: 4
15. Al. Sacro cuore (1958); z tow. organów, sl. M. Fabbri, W: 6, s. 74
16. Al. Sacro cuore (1958); z tow. organów, W: 6, s. 74
17. Al. Sacro cuor di Gesu (1927); z tow. organów, W: 6, s. 76
18. Annunciazione; z tow. organów, sl. S. Barbieri, W: 6, s. 64
19. Antiphone – melodia gregoriana; z tow. organów, W: 6, s. 85
20. A Pio X – cantata (1951); z tow. organów, W: 6, s. 85
21. A Pio X „Igne ardens” (1951); z tow. organów, sl. P.G. Ungaro, W: 6, s. 82
22. A Pio X Santo (1954); z tow. organów, sl. St. Bertolo, W: 6, s. 81
23. A San Gluseppe; z tow. organów, sl. M. Fabbri, W: 6, s. 84
24. A S. Antonio (canzoncina popolare 1931); z tow. organów, W: Antologia Antoniana Musicale, Asyż, s. 39
25. A Sant’Antonio (canto popolare); z tow. organów, sl. C. Varotto, W: 1, s. 145
26. A Sant’Antonio; z tow. organów, sl. St. Bertolo, W: 1, s. 146
27. Antifone finali della Beata Virgine (?); na jeden i dwa głosy, Padwa 1953
28. A S. Bonaventura; z tow. organów, W: 6, s. 80
29. A S. Elisabetta; z tow. organów, sl. V. Colaioni, W: 1, s. 157
30. Assumpta est (1964); z tow. organów, W: 10, s. 74
31. Ave Maria (1939); na sopran lub tenor z tow. fortepianu, W: 2, s. 7
32. Ave Maria; z tow. organów, W: 10, s. 162
33. Ave Regina (1954); z tow. organów, W: 6, s. 68
34. Canto popolare – Per Congresso Eucaristico di Ferrara nell’VIII Centenario della Cattedrale; z tow. organów, W: 10, s. 192
35. Canzoncina al. SS Sacramento; rkp. Bibl. OO. Fr.
36. Canzoncina Eucaristica; z tow. organów, sl. G. Abate, W: 1, s. 15
37. Dolce Cuore di Maria; z tow. organów, W: 6, s. 66
38. Dolce Cuore di Maria; z tow. organów, W: 6, s. 67
39. Do Matki Bolesnej Staniąteckiej (1926); z tow. organów, rkp. Bibl. SS. Benedyktynek w Staniątkach

Bernardino Rizzi OFMConv artysta-muzyk, pedagog krakowski...

40. *Ecce Mater mea* (A Maria Madre nostra); z tow. organów, sł. P.C. Verotto, W: 1, s. 140
41. *Gesù è nato*; z tow. organów, sł. S. Barbieri, W: 5, s. 35
42. *Gli Angeli di Frate Angelico* (1938); na sopran lub tenor, skrzypce, wiolonczelę i fortepian, sł. N. Rizzi, W: 9, s. 74
43. *Hymn do św. Antoniego* (Liliowe blaski); z tow. organów, rkp. Bibl. OO. Fr.
44. *Hymnus in honorem S. Servulli* (1961); z tow. organów, W: 10, s. 174
45. *Hymn Związku Katakumbowego*; z tow. organów, W: 9, s. 25
46. *Il canto della Nostalgia* (1955); z tow. organów lub orkiestry, sł. G. Colombia, nakł. aut., Wenecja 1955
47. *Il Lamento dell'Anima*; z tow. fortepianu
48. *Inno al B. Ottone di Paola*; z tow. organów, W: 6, s. 97
49. *Inno a Santa Dorotea*; z tow. organów, W: 10, s. 184
50. *Inno degli Arcellani* (1954); z tow. instrumentu, sł. St. Bertolo, W: 10, s. 199
51. *Inno del Fratini del Santo*; z tow. organów, sł. C. Varotto, W: 10, s. 194
52. *Inno dei „Piccoli Militi dell'Immacolata”*; z tow. organów, sł. C. Cosimi, W:10, s. 165
53. *Inno della Crociata Missionaria Francescana* /sł. polskie „Głos Mistrza wiedzie.../ (1926); z tow. organów, sł. F. Salvatori, wyd. Asyż 1926
54. *Inno della M.I.* (1959); z tow. instrumentu, sł. B. Lamberti, W: 10, s.167
55. *Inno delle aspiranti* (1953); z tow. organów, W:6, s. 99
56. *Inno delle guide*; z tow. organów, sł. G. Ungero, W: 6, s. 101
57. *Inno Eucaristico*; z tow. organów, sł. S. Mitis, W:1, s. 147
58. *Inno ufficiale dei Profughi di Lussino e delle isole Consorelle* (1955); z tow. fortepianu, W:5, s. 1
59. *I Re Magi*; z tow. instrumentu, sł. S. Barbieri, W: 5, s. 3
60. *La Preghiera della Pattuglia „Falchi”* (1948); z tow. instrumentu, sł. E. Petrovich, W: 6, s. 77
61. *L'atto di Adorazione di Francesco d'Assisi* (1918); z tow. organów, W: 10, s. 175
62. *Laude a Maria*; z tow. organów, W: 6, s. 65
63. *Libera me*; z tow. organów, W: 10, s. 202
64. *L'inno degli Arcellani* (1954); z tow. organów, sł. St. Bertolo, W: 6, s.103
65. *L'inno dei Fratini del Santo*; z tow. organów, sł. C. Varotto, W: 6, s. 98
66. *Litania o św. Franciszku* (inwokacja do św. Franciszka); rkp. Bibl. OO. Fr.
67. *Litanie* z tow. organów, W: 1, s. 3
68. *Litanie* z tow. organów, W: 1, s. 4
69. *Litanie* z tow. organów, W: 1, s. 4
70. *Litanie* z tow. organów, W: 10, s. 161
71. *Litanie alla Beata Virgine*; z tow. organów, W: 10, s. 160
72. *Lodate Maria*; z tow. organów, W: 10, s. 161
73. *Mater admirabilis* (1956); z tow. organów, sł. S. Barbieri, W: 6, s. 64
74. *Nella Notte*; z tow. organów, sł. S. Barbieri, W: 7, s. 6
75. *Offertorium (Domine Jesu)*; z tow. organów, W: 10, s. 204
76. *O Jesu mi dulcissime*; solo bas z tow. organów, W: 10, s. 10
77. *O Jezu na krzyżu rozpięty*; z tow. organów, wyd. Im. K.T.Barwickiego w Poznaniu
78. *O Lingua benedicta*; z tow. organów, W: 1, s. 121

79. Oremus pro Pontifice; z tow. organów, W: 10, s. 202
80. O Signor; z tow. organów, W: 10, s. 155
81. Pellegrino che val; z tow. organów, sl. S. Barbieri, W: 7, s. 2
82. Per la Consacrazione di un Vescovo, W: 6, s. 107
83. Pieśń do Matki Boskiej w Kalwarii Paclawskiej; z tow. organów, rkp. Bibl. SS. Klarysek
84. Pieśń do św. Andrzeja (1962); z tow. organów, sl. S. Emilia Luchtówna, rkp. Bibl. SS. Klarysek
85. Pieśń do św. Antoniego (popolare); rkp. Bibl. OO. Fr.
86. Pieśń do św. Franciszka (Witaj Ojciez ukochany); z tow. organów, wyd. Akord Kraków
87. Pieśń do św. Franciszka (Pod Twój siermiężny płaszcz 1959); z tow. organów, sl. S. Emilia Luchtówna, rkp. Bibl. SS. Klarysek
88. Regina coeli; na jeden lub dwa głosy z tow. organów, W: 4
89. Salomeo, śliczny kwiecie (1922); z tow. organów, rkp. Bibl. SS. Klarysek
90. Salve Regina (1937); na sopran lub tenor z tow. organów, W: 2, s. 4
91. Salve Sancte Pater (1939); z tow. organów, W: 2, s. 57
92. Se la Nebbia d'un di... (1954); z tow. organów, sl. M. Zaballi, W: 6, s. 104
93. Si quaeris; na głos kobiecy z tow. organów, W: 1, s. 118
94. Si udiva; z tow. organów, W: 7, s. 5
95. Stellite di Natale; z tow. organów, sl. S. Barbieri, W: 6, s. 73
96. Suonate o Pastori; z tow. organów, sl. C. Varotto, W: 1, s. 135
97. Super Sidera (Lauda Mariana); z tow. organów, sl. C. Varotto, W: 1, s. 139
98. Tantum ergo (1932); z tow. organów, W: 6, s. 1
99. Tantum ergo; z tow. organów, W: 1, s. 20
100. Tantum ergo (popolare); z tow. organów, W: 1, s. 21
101. Tantum ergo; z tow. organów, W: 10, s. 205
102. Tota pulchra (coro unissono) (1917); druk. Bibl. CC

UTWORY WOKALNE DWUGŁOSOWE

1. A Pio X (1951); z tow. organów, W: 6, s. 83
2. Ave Regina Coelorum; z tow. organów, W: 4
3. Canico delle Creature (1942); na głosy: tenor, bas i chór (altzy i barytony) z tow. organów, W: 10, s. 234
4. Dormi non piangere; z tow. organów, W: 1, s. 136
5. Gaudeamus; z tow. organów, W: 10, s. 53
6. Iam Noctis; z tow. organów, W: 10, s. 153
7. Litanie na głosy męskie z tow. organów; W: 1, s. 6
8. Litanie na głosy męskie z tow. organów; W: 1, s. 7
9. Litanie na głosy męskie z tow. organów; W: 1, s. 8
10. Litanie na głosy mieszane z tow. organów; W: 1, s. 9
11. Litanie na głosy mieszane z tow. organów; W: 1, s. 10
12. Litanie na głosy mieszane z tow. organów; W: 1, s. 12
13. Litanie na głosy żeńskie z tow. organów; W: 1, s. 5

14. *Notte di Natale*; z tow. organów, sł. S. Barbieri, W: 5, s. 31
15. *O Lingua*; z tow. organów, W: 6, s. 60
16. *O sanctissima Anima*; na głosy męskie z tow. organów, W:1, s. 111
a. *O święta duszo*, w: *Franciszkowy śpiew*, wyd. Rycerz Niepokalany, Rzym 1976
17. *Pastorale di sant Alfonso*; na sopran i alt, odb. Bibl. CC
18. *Puerus natus est*; z tow. organów, W: 6, s. 36
19. *Quem vidistis, pastores* (1950); z tow. organów, W: 10, s. 52
20. *Quid retribuam*; na głosy żeńskie z tow. organów, W: 6, s. 52
21. *Recordare Virgo Mater*; z tow. organów, W: 10, s. 80
22. *Salve divina* (1912); z tow. organów, sł. G. Abate, W: 10, s. 163
23. *Salve Regina* (1955); z tow. organów, W: 4
24. *Salve Sancte Pater*; na głosy żeńskie z tow. organów, W: 1, s. 113
25. *Salve Sanguis /antiphona/*; z tow. organów, W: 1, s. 81
26. *Si quaeris* (1947); na dwa głosy tenorowe z tow. organów, W: 6, s. 16
27. *Tantum ergo* (1932); z tow. organów, W: 6, s. 2
28. *Tantum ergo*; z tow. organów, W: 1, s. 22
29. *Tantum ergo*; z tow. organów, W: 1, s. 23
30. *Tantum ergo* (1943); z tow. organów, W: 1 s. 25
31. *Tantum ergo*; z tow. organów, W: 1, s. 28
32. *Tantum ergo*; z tow. organów, W: 1, s. 29
33. *Viviam in siem Gesù*; z tow. organów, W: 1, s. 151

UTWORY WOKALNE TRZYGŁOSOWE

1. *Beatus vir*; na sopran, tenor i bas z tow. organów, W: 12
2. *Confitebor*; na sopran tenor i bas z tow. organów, W: 12
3. *Crudelis Herodes Deum*; na sopran, tenor i bas z tow. organów, W: 12
4. *Inno in onore del beato Gentile* (1942); na alt, tenor i baryton z tow. organów, W: 6, s. 91
5. *Inno al B. Ottone da Pola*; na alt, tenor i baryton z tow. organów, sł. A. Biasi, W: 6, s. 95
6. *Inno*; W: 10, s. 154
7. *Litanie* na głosy męskie z tow. organów, W: 1, s. 15
8. *Litanie* na głosy mieszane z tow. organów, W: 1, s. 13
9. *Litanie* na głosy mieszane z tow. organów, W: 1, s. 14
10. *Ninna nanna di mamma*; z tow. organów, sł. S. Barbieri, W: 5, s. 3
11. *Nunc dimittis*; W: 10, s. 154
12. *Salutis humanae Sator*; z tow. organów, W: 12
13. *Salve Sancte Pater*; z tow. organów, W: 1, s. 115

UTWORY WOKALNE CZTEROGŁOSOWE

1. *Beatus vir*; na sopran, I tenor, II tenor i bas z tow. organów, W: 13, s. 13
2. *Confitebor*; na sopran, dwa tenory i bas z tow. organów, W: 13, s.7
3. *Litanie* na głosy męskie z tow. organów; W: 1, s. 16

BARBARA PIECZARA – SZKOŁA MUZYCZNA I STOPNIA NR 1 W KRAKOWIE

4. Litanie na głosy mieszane z tow. organów; W: 1, s. 19
5. Litanie na głosy żeńskie z tow. organów; W:1, s. 18
6. Dormi non piangere; na kwartet żeński (utwór znany z recenzji i programów)
7. Któż o tej dobie; na kwartet żeński (utwór znany z programów)
8. Przylecieli anieli; na kwartet żeński (znany z programów)

OPRACOWANIA

Na chór męski

1. Betlejemski cud (1931); sl. i mel. J. Kryszand, odb. Bibl. CC
 - a. Miracolo a Betlemme; W: 5, s. 19
2. Biegnę z rana; na głos i chór, odb. Bibl. CC
 - a. Corro a mane; W: 5, s. 27
3. Chodził Jezus po koledzie (1926); sl. ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Krakowie przepisał J. Soplica, odb. Bibl. CC
 - a. Ibat Jesus; W: 5, s. 28
4. Cztery lata zawszem pasał (1926); odb. Bibl. CC
 - a. Per quattr'anni; W: 5, s. 17
5. Pastorałka góralska (1928); na głos i chór, odb. Bibl. CC
 - a. Pastorella montanara; W: 5, s. 26
6. Skowronek (1931); sl. i mel. J. Kryszand, odb. Bibl. CC
 - a. L'allodola; W: 5, s. 24
7. Słowik nad żłóbkiem (1931); sl. i mel. J. Kryszand, odb. Bibl. CC
 - a. L'usignolo; W: 5, s. 22
8. Trzoda (1931); sl. i mel. J. Kryszand, odb. Bibl. CC
 - a. Il gregge; W: 5, s. 21
9. Za kolędę dziękujemy (1926); sl. ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Krakowie, przepisał J. Soplica, odb. Bibl. CC
 - a. Per l'offerta ringraziamo; W: 5, s. 28

Utwory na chór mieszany

Dormi, dormi bel Bambin; W: 5, s. 5

Utwory na chór żeński lub chłopięcy

1. A cóż z Tą Dzieciątką (1927); wyd. „Chór Między szkolny” w Krakowie
2. Gdy śliczna Panna (1928); wyd. Chór Między szkolny” w Krakowie
 - a. Quando la Vergin; W: 5, s. 29
3. Głos Twój Salomeo; rkp. Bibl. SS. Klarysek
4. Panie Boże mój (1928); odb. Bibl. CC
 - a. O Signore mło; W: 5, s. 18

Utwory wokalne na jeden głos

1. Apel Jasnogórski (1958); z tow. organów, rkp. Bibl. SS. Klarysek
2. Pieśń do św. Franciszka Serafickiego; z tow. organów, druk „Powściągliwość i Praca” Kraków
3. Si quaeris, canto gregoriano; rkp. Bibl. OO. Fr.

Utwór wokalny na dwa głosy

Lieti pastori; z tow. fortepianu, W: 5, s. 5

MUZYKA WOKALNA ŚWIECKA

Na chór męski

1. Canto dell'Aurora (1966); 4-głosowy, sl. P. Lazzarin, W: 9, s. 11
2. Czary Krakowa /racconto musicale/ (1963); 4-głosowy, sl. J. Harasowska, W: 9, s. 61
3. Hasło Chóru Cecylińskiego (1928); 4-głosowy, sl. J.A. Gałuszka, odb. Bibl. CC
4. Hymn /O ziemio polska/ (1928); 4-głosowy, sl. J. A. Gałuszka, odb. Bibl. CC
5. Kośba /La mietitura/ (1927); impresja na baryton, chór męski, fortepian i flet, sl. J. A. Gałuszka, wyd. „Akord” Kraków
6. Lata, moje lata; jednogłosowy, rkp. Bibl. OO. Fr.
7. Legenda o Kraku; 4-głosowy, sl. Jan z Wiślicy (przekł. z j. łac. J. Smerek), W: 9, s. 43
8. L'ultima squilla /Ostatnie dzwonki/ (1924); 4-głosowy, sl. A. Cesari (tl. J. Kurek), druk Kraków
9. Mnich (1925); na tenor, bas i chór z tow. organów, sl. J. Korzeniowski, odb. Bibl. CC
10. Na Boże Narodzenie (1963); na tenor, bas i chór z tow. organów, sl. łac. A. Krzycki, tl. M. Plezia, rkp. Bibl. CC
11. Odpyływ na rubinowe gody (1925); 4-głosowy, sl. J. Kurek, odb. Bibl. CC
12. Słupy telegraficzne (1926); impresja na głos solowy, chór i fortepian, sl. J.A. Gałuszka, wyd. aut. Kraków
 - a. I Pali Telegrafici; W: 9, s. 65
13. Wanda (1963); 4-głosowy, sl. Jan z Wiślicy, tłum. z j. łac. J. Smerek, W: 9, s. 46
14. Z opłatkami / Lamentazione / (1927); 4-głosowy, sl. J.A. Gałuszka, odb. Bibl. CC

Na chór mieszany

1. Ja wiem, że przyjdzie dzień (1928); 4-głosowy, sl. D. Czara, odb. Bibl. CC
2. Kantata na cześć Chopina (1924); 4-głosowy z tow. fortepianu, sl. A. Waśkowiak, odb. Bibl. CC (brak partii fortepianu)
3. La goutte d'eau /impresja deszczowa/ (1924); na mezzosopran, chór i fortepian, sl. F. X. Pusłowski, nakł. aut. Kraków
 - a. Impresioni di pioggia; W: 9, s. 68
4. Lontano dal paese natio; 4-głosowy, sl. P. Parzanese, W: 14, s. 14
5. Mare; 4-głosowy, sl. Pascolo, W: 14, s. 19
6. Ninna nanna marina (1925); na sopran, alt, chór i fortepian, sl. A. Cesario, W: 9, s. 13
7. O bella mia speranza (1918); 4-głosowy, rkp. Bibl. OO. Fr.
8. Pieśń „Echa Tatrzańskiego” (1959); 4-głosowy, sl. A. Pach, W: 9, s. 56
9. Quanto se'bella; 4-głosowy, sl. z XV w., W:14, s. 30
10. Saluto autunnale; 4-głosowy, sl. F. Schiller, W: 14, s. 25

Na chór żeński

1. Dojutrek (1924); na głos solowy i 3-głosowy chór z tow. harmonium, W: 9, s. 26
2. Tańce o słońcu I i II (1929); 3-głosowy, sl. E. St. Stec, odb. Bibl. CC
 - a. Le danze del sole; W: 9, s. 8

BARBARA PIECZARA – SZKOŁA MUZYCZNA I STOPNIA NR 1 W KRAKOWIE

Na jeden głos

1. *At the Tomb of Trumpeldor*; tekst hebrajski (utwór znany z programów)
2. *Canto di speranza* (1939); z tow. fortepianu, sl. N. Rizzi, W: 8, s. 10
3. *Signore non mi dire*; z tow. fortepianu, sl. I. Dell'era, W: 8, s. 14
4. *Tu sei partita* /mel. z poematu symf.: „Carnaro”/ (1922); z tow. fortepianu, W: 8, s. 3
5. *Vedendo in terra una rosa*; z tow. fortepianu, W: 8, s. 1
6. *V'ha una spiaggia lontana* (1938); z tow. fortepianu, sl. N. Rizzi, W: 8, s. 5

OPRACOWANIA

Na chór męski

Zachodzi słońeczko /mel. śląska/ (1926); odb. Bib. CC

Na chór żeński

Melodia spiska; odb. Bibl. Jagiellońska

Na jeden głos

Nad mogiłą Nieznanego Żołnierza /Au tombeau du Soldat Inconnu/ (1928); z tow. fortepianu, muz. Ch. Gibbe, wyd. Fr. Roni, Kraków

MUZYKA INSTRUMENTALNA

Symfoniczna

1. *Ali di guerra* (1944); wyd. Basilica dei Frari, Wenecja
2. *I Falciatori* (1957); impresja na orkiestrę, wyd. Basilica dei Frari, Wenecja 1957
3. *Impresioni di Pioggia* (1957); impresja na orkiestrę, wyd. Basilica dei Frari, Wenecja 1957
4. *I Pali telegrafici, impresioni per orchestra*; wyd. Basilica dei Frari, Wenecja 1957
5. *Monolog Judasza*; rkp. Bibl. OO. Fr.
6. *La nostra stella* (All'astronomo Luciano Orkisz), (1925); nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1953
7. *La radio* (In morte di Marconi) (1940); wyd. Basilica dei Frari, Wenecja 1958
8. *La strega, quadro sinfonico, op. V in pancordismo* (1952); nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1953
9. *Odpust kalwaryjski* (Sagra in Polonia) (1928); quadro grottesco dal vero, nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1958
10. *Venezia nelle sue guerre e nella sua potenza* (1944); wyd. Padwa 1965

Kameralna

1. *Bolle di sapone, impresioni per setteto* (1960); nakł. aut. Basilica dei Frari, Wenecja
2. *Suite di cinque pezzi per quartetto d'Archi*:
 - I. Fuga, su tema di A. Gedalge
 - II. Gavotta
 - III. Lamentazione
 - IV. Meditazione
 - V. Sarabanda Fioritawyd. Padwa 1961

Utwory organowe

1. 3 Andante (1927); dod. nut. nr 10, wyd. „Hosanna”
2. Christus natus est nobis; rkp. Bibl. OO. Fr.
3. Finale; W: 11, s. 9
4. Fuga a 4 parti su tema di A. Gedalge (1919); W: 10, s. 249
5. 25 Fughe a due, tre e quattro partii vocali su temi di vari autori; wyd. Padwa 1974
6. Gavotta; W: 11, s. 4
7. Impromptu I; W: 10, s. 266
8. Impromptu II; W: 10, s. 281
9. Il Trittico della Trinità – La Creazione, Il Cristo, Lo Spirito Santo; nakl. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1952
10. Lamentazione; W: 11, s. 3
11. Laudibus cives – canti organo; rkp. Bibl. OO. Fr.
12. Meditazione (1919); W: 11, s. 2
13. Pregariera (1930); W: 11, s. 7
14. Sarabanda Fiorita; W: 11, s. 6
15. Sonata in pancordismo; Wenecja 1952

Utwory fortepianowe

1. Berceuse (1919); nakl. „Muzyka i Śpiew”, Kraków 1924
2. Nella mia cella (impresioni 1921); wyd. Zanibon, Padwa
3. Sonata, op. IV in pancordismo (1951); nakl. aut. Basilica dei Frari, Wenecja 1951

Opracowania na fortepian

Au tombeau du Soldat Inconnu (1928); wyd. Padwa 1964

Utwory na skrzypce

1. Elegia (1940); z tow. organów, wyd. Padwa 1964
2. Melodia (sul preludio VI di Bach); z tow. fortepianu, wyd. Padwa 1964

Opracowania na orkiestrę

1. Battagliano (marsz 1910); rkp. Bibl. OO. Fr.
2. Oj Hrvati, oj junaci; rkp. Bibl. OO. Fr.
3. Walc węgierski; muz. Bauffy geza, rkp. Bibl. OO. Fr.

ZBIOROWE WYDANIA UTWORÓW

- W: 1 – Melodie sacre; Editrice Francescana Musicale, Asyż 1950
W: 2 – 4 melodie per Assoli; Padwa 1954
W: 3 – Responsori delle Settimana Santa a 3, 4 e 6 voci d'uomo; Padwa 1954
W: 4 – 4 pleśni na 1 i 2 głosy; Basilica del Santo, Padwa 1955
W: 5 – Pastoralis ad una e piu voci composte o trascritte e armonizzate da P.R.B (=Padre Rizzi Bernardino)
W: 6 – Melodie Sacre, volume secondo; presso l'Autore, Basilica dei Frari, Wenecja 1958
W: 7 – Pastoralis ad una e piu voci; presso l'Autore, Basilica dei Frari, Wenecja 1960

BARBARA PIECZARA – SZKOŁA MUZYCZNA I STOPNIA NR 1 W KRAKOWIE

- W: 8 – *Liriche per canto e pianoforte*; presso l'Autore, Basilica dei Frari, Wenecja 1960
W: 9 – *Canto ad una e piu voci*; Padwa 1971
W: 10 – *Melodie sacre*, volume secondo; Seconda Edizione, Biblioteca Antoniana, Basilica del Santo, Padwa 1971
W: 11 – *Sette Composizioni per Organo*; presso l'Autore, Basilica dei Frari, Wenecja 1956
W: 12 – *Vesperi a 3 voci dispari*; Basilica del Santo, Padwa 1955
W: 13 – *Vesperi a 4 voci dispari con organo*; Basilica del Santo, Padwa 1963
W: 14 – *Cinque Mottetti Madrigalesche (a 4 voci miste)*; wyd. G. Zanibon, Padwa
W: 15 – *Quattro Mottetti e Inno in onore di S. Bonaventura a tre voci d'uomo con organo*; presso l'Autore, Basilica dei Frari, Wenecja 1956.

WYKAZ SKRÓTÓW

Bibl. CC – Biblioteka Chóru Cecyliianów

Bibl. OO. Fr. – Biblioteka OO. Franciszkanów w Krakowie

odb. Bibl. CC – odbitka utworu (np. na powielaczu) znajdująca się w Bibliotece Chóru Cecyliianów

druk CC – utwór wydany drukiem, znajdujący się w Bibliotece Chóru Cecyliianów

rkp. CC – rękopis znajdujący się w Bibliotece Chóru Cecyliianów

W: (x) – wydanie zbiorowe utworów, x = numer zbioru

Summary

Barbara Pieczara – School of Music, First Degree, No. 1 in Krakow

*Bernardino Rizzi OFMConv, the Musician-Artist,
Educator from Krakow in 1928–1938*

He was a Franciscan from Padua who before WWII was sent from Italy to the monastery in Krakow. In the convent in Krakow he showed unbelievable creativity in musical compositions. Although he came to Krakow only to learn the Polish language that was supposed to benefit his future pastoral work for the Polish pilgrims in Italy (Padua), nevertheless, he became well known in Krakow as an outstanding composer and author of hundreds of different musical pieces. The whole list of his music is given at the end of this article. He made many contacts with contemporary artistic circles in Krakow letting himself be known as a lover of poetry and Polish music. He created his own style and rules of harmony based on Polish music (this was in agreement with required at that time canons of composing sacral music). With the goal of promoting this music, he founded the Cecilian Choir that performs his music up to the present day. Unfortunately, this Franciscan is forgotten today despite his great contribution to the Polish culture. A significant summary of his activity in Krakow is given by a quote by one of the gazettes in Krakow in 1932, when Rizzi was leaving Krakow: "...Father Rizzi was among us for a long time and mastered our language which is the most difficult of all European languages. Without any Polish initiative, he organized a famous choir. During his stay in Krakow, in the society which was not culturally inclined, he created music often unnoticed and unappreciated... Give to the Italians honey from the beehive of Your diligence, send us your burned wood, so that with the bells of Sigmund we can deafen the whispers of our conscience. So long..."

OJCIEC ODORYK BEŃ – LEGENDA KAZACHSTANU

Dziwne, niezwykle barwne, a wręcz bohaterskie były koleje życia ojca Odoryka Benia. Niewątpliwie postać ta zasługuje na szersze opracowanie, zwłaszcza, że zbliża się dziesiąta rocznica jego śmierci. Niestety, zachowało się bardzo niewiele dokumentów dotyczących osoby o. Odoryka i jego działalności. Natomiast wielu jego kolegów i ludzi, którzy bliżej się z nim zetknęli, Pan odwołał już do wieczności.

O. Odoryk Beń, łagiemnik, sybirak, działający prawie przez całe swoje kapłańskie życie na „niehumanitarnej ziemi”, stał się prawdziwą legendą Kazachstanu. Ta jego działalność przez długie dziesiątki lat osnuta była tajemnicą, znikome bowiem tylko docierały o nim wieści. Dopiero lata tzw. „pierestrojki”, przełomu politycznego, który dokonał się w Związku Radzieckim pod koniec lat 80-tych i na początku lat 90-tych XX wieku, rzuciły więcej światła na tę niezwykłą postać. Autor pragnie, choć w wielkim skrócie, przybliżyć współbraciom i wszystkim innym tę wyjątkową postać, wyrażając równocześnie nadzieję, iż inni dorzucą do tych szczątkowych wiadomości, nowe fakty i zdarzenia dotyczące osoby o. Odoryka Benia.

1. Pochodzenie i wykształcenie

Odoryk Beń przyszedł na świat w miejscowości Dolhomociska. Była to wieś w powiecie Mościska, w województwie lwowskim, położona nad potokiem o nazwie Miejski, który z kolei był dopływem potoku Raków. Wieś ta, leżąca na południe od rządowego gościńca lwowsko-przemyskiego, była oddalona 3 km na wschód od Sądowej Wiszni i w tymże kierunku 18 km od Mościsk. Przy końcu XIX wieku na terenie tej wsi zamieszkiwały 1284 osoby, w tym zaledwie 321 rzymsko-katolików, 921 grekokatolików i 36 Żydów. Katolicy należeli do rzymsko-katolickiej parafii w Sądowej Wiszni. Natomiast na miejscu była parafia grekokatolicka, należąca do dekanatu sądowo-wiszeńskiego, mająca swoje filie w miejscowościach:

Milatycze, Koców i Bór, których ludność liczyła 400 osób greckokatolickiego obrządku. W Dołhomóściskach była szkoła tzw. etatowa z jednym nauczycielem¹.

O. Odoryk urodził się 9 marca 1912 r. Był synem Stefana i Rozarii Demczyzak. Niestety, nic o jego rodzinie nie wiemy. Z ubocznych nielicznych wzmianek można wnioskować, że miał brata, bowiem odwiedzał później swego bratanka w Przemyślu². Prawdopodobnie miał również siostrę, co sugeruje list Marii Lachowicz, pisany 10 czerwca 1951 r. do prowincjała z niepokojącym pytaniem, czy nadal nie ma jakiejś wiadomości o o. Odoryku, a także list prowincjała do niej, w tej samej sprawie, pisany w grudniu 1964 roku³. W zgromadzeniu sióstr Służebniczek, w Sidzinie koło Jordanowa, była zapewne druga jego rodzona siostra, s. Germana, do której, w latach 80-tych XX wieku, pisał bardzo serdeczne listy lub kartki świąteczne i czasem podpisał się: „Twój brat fr. Aleksander”⁴. Na chrzcie otrzymał imiona Aleksander i Włodzimierz. Pierwsze nauki pobierał zapewne w miejscowej szkole etatowej, a następnie w Sądowej Wiszni. W 1927 r. wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów we Lwowie. To Małe Seminarium, jak go wówczas nazywano, zostało założone w 1906 r., wtedy bowiem ówczesny prowincjał o. Peregryn Haczela uzyskał odpowiedni dekret z Kongregacji do spraw Biskupów i Zakonników⁵. Małoseminarzyści pobierali naukę w X Państwowym Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza we Lwowie, natomiast tamtejszy klasztor franciszkanów stanowił dla nich internat⁶.

W 1930 r. Aleksander Beń skierował do prowincjała franciszkanów o. Komelego Czupryka podanie z prośbą o przyjęcie do zakonu⁷. Prowincjał zwrócił się do kurii biskupiej w Przemyślu z prośbą o opinię o Aleksandrze Beniu. Proboszcz rodzinnej parafii Aleksandra, ks. Jan Pilarski, w liście z dnia 29 sierpnia 1930 r. do kurii biskupiej w Przemyślu donosił, że Aleksander Beń, który chce wstąpić do zakonu franciszkanów, „wychowanek w internacie OO. Franciszkanów we Lwo-

¹ B. R., *Dołhomóściska*, w: F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski [red.], *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa 1881, s. 107.

² T. Jacek, *Wspomnienia*, Kraków, 14.10.2000. (Mps w posiadaniu autora).

³ List – Lachowicz Maria, Sanatorium Bukowiec (poczt. Kowary), 10.6.1951; List prowincjała o. Cecyliana Niezgody do Marii Lachowicz w Szklarskiej Porębie, Kraków 11.12.1964. Akta personalne. Teką: Beń Odoryk, Archiwum Klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie (= AFK), sygn. C. II.

⁴ Kartka na Boże Narodzenie do siostry Germany w Sidzinie, 11.12.1982.

⁵ Z. Szuty, *O. Peregryn Haczela (1865–1942)*, Kraków 1986, ss. 103–104, mps w AFK.

⁶ Świadectwo dojrzałości Aleksandra Włodzimierza Benia, wydane przez Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego we Lwowie. Lwów, 22 czerwca 1934 r. (kopia wydana w 1961 r.). Teką: Beń Odoryk, 1930–1991, AFK, sygn. C. II.

⁷ Podanie o przyjęcie do Zakonu OO. Franciszkanów Aleksandra Benia (1930) – brak daty i miejsca. Teką: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

wie, o ile wiem, jest chłopcem dobrym, wzorowym, przykładnym, nie daje powodu do ujemnej o nim opinii. Rodzina bez jego pomocy może się obejść”⁸. Biskup pomocniczy w Przemyślu Karol Józef Fischer, pismem z dnia 3 września powiadomił prowincjała, że nie ma przeszkody, by Aleksander Włodzimierz Beń, zamieszkały w Dolhomościskach, mógł być przyjęty do zakonu⁹. Został przyjęty i skierowany do odbycia nowicjatu w Łagiewnikach koło Łodzi. Nowicjat rozpoczął 9 września 1930 r. tzw. obłóczynami, czyli przywdzianiem habitu franciszkańskiego. Otrzymał wtedy zakonne imię Odoryk i z tym imieniem przeszedł do historii. Rok później, 10 września 1931 r., złożył czasowe śluby zakonne¹⁰.

Po ukończeniu nowicjatu, przez następne trzy lata, kontynuował naukę w zakresie szkoły średniej we wspomnianym X Państwowym Gimnazjum we Lwowie. 22 czerwca 1934 r. zdał egzamin dojrzałości przed państwową komisją egzaminacyjną¹¹.

4 października 1934 r., w dzień św. Franciszka z Asyżu, brat Odoryk poprzez uroczyste śluby na zawsze związał się z zakonem. W tym samym dniu złożył przysięgę przed przyjęciem święceń subdiakonatu, deklarując, iż dobrowolnie przyjmuje te święcenia i jest świadomy wynikających z nich obowiązków, szczególnie co do czystości i posłuszeństwa swoim przełożonym, i pragnie je zachować¹².

Dla lepszego scharakteryzowania sylwetki kleryka Odoryka warto tu oprzeć się na świadectwie o. Ireneusza Żołnierczyka, który po odbyciu nowicjatu i złożeniu profesji czasowej 7 września 1934 r., już następnego dnia przybył do Lwowa, by kontynuować naukę w zakresie ósmej klasy gimnazjalnej i równocześnie pierwsze-

⁸ Ks. Jan Pelczarski, List do Kurii Biskupiej w Przemyślu, Sądowa Wisznia, 29.8.1930. Teką: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁹ List bpa pomocniczego w Przemyślu Karola Józefa do prowincjała o. Komelego Czupryka z 3.09.1930. Teką: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

¹⁰ Notatka – dane biograficzne o. Odoryka. Teką: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

¹¹ Na świadectwie dojrzałości napisano: „Aleksander Włodzimierz Beń ... po studiach prywatnych i ukończeniu klasy VIII w roku szkolnym 1933/34 w Państwowym Gimnazjum X we Lwowie im. Henryka Sienkiewicza, do którego był przyjęty na podstawie egzaminu wstępnego roku 1933, zdawał we Lwowie w terminie wiosennym roku 1934 gimnazjalny zwyczajny egzamin dojrzałości typu humanistycznego wobec Państwowej Komisji Egzaminacyjnej ... i otrzymał następujące oceny ostateczne z przedmiotów egzaminacyjnych: z religii – bardzo dobrze, z języka polskiego – dostatecznie; z języka łacińskiego – dobrze; z historii wraz z nauką o Polsce współczesnej – dobrze; z matematyki – dobrze. Poza tym uzyskał ostateczne oceny w klasach VI–VIII (lub odpowiednie oceny na egzaminie wstępnym do wymienionego gimnazjum) z przedmiotów następujących: z języka niemieckiego – dostatecznie; z fizyki – dobrze; z propedeutyki filozofii – dobrze; z geografii – dostatecznie, z ćwiczeń cielesnych zwolniony. Państwowa Komisja Egzaminacyjna uznała Aleksandra Włodzimierza Benia za dojrzałego do studiów wyższych i wydaje mu niniejsze świadectwo”. Świadectwo dojrzałości Aleksandra Włodzimierza Benia. Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego we Lwowie. Lwów 22 czerwca 1934 r. (Kopia wydana w 1961 r.). Teką: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

¹² Kopia tekstu przysięgi brata Odoryka Benia przed przyjęciem subdiakonatu, Lwów, 4.10.1934 r. Teką: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

go roku filozofii. We Lwowie, na drugim roku filozofii, był wtedy – obok brata Rafała Kiernickiego¹³ – także brat Odoryk Beń. O. Ireneusz tak charakteryzował postawę brata Odoryka: „jako kleryk był pracowity, skromny, nie afiszował się, spełniał wszystkie swoje obowiązki, ale nie wciągał się w prace pozaobowiązkowe. Magister o. Witalis Jaśkiewicz kierował kinem „Pax” i wciągał do współpracy kleryków. Do brata Odoryka miał żal, że się nie włączał do tych prac”¹⁴.

Po ukończeniu filozofii wysłano w 1935 r. brata Odoryka, podobnie jak i Rafała Kiernickiego, na studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie. Studiował tam tylko dwa lata (1935–1937) i ukończył pierwszy i drugi kurs teologii. W księdze studiów zachowały się oceny, jakie otrzymał z przedmiotów obowiązujących na pierwszym i drugim roku teologii. I tak na pierwszym kursie, w roku akademickim 1935/1936, otrzymał oceny: 3 – bardzo dobrze, 6 – dobrze, 2 – dostatecznie i 1 – zaliczenie uczęszczania. Na drugim kursie w 1936/1937 r. uzyskał oceny: 3 – bardzo dobrze, 4 – dobrze, 2 – dostatecznie i 1 – zaliczenie uczęszczania¹⁵. Oceny te wskazują, że brat Odoryk był dobrym studentem.

Doceniono zdolności intelektualne kleryka Odoryka i na dalsze studia wysłano go na Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. Na Wydziale Teologicznym tego uniwersytetu studiował przez dwa lata (1937–1939) filozofię chrześcijańską. O. Emil Kołodziej, który był wówczas alumnem seminarium franciszkańskiego we Lwowie, wspomina, że w 1938 r., w ramach seminarium we lwowskim klasztorze, była tzw. grupa uniwersytecka. Grupę tę tworzyli alumni z prowincji św. Antoniego w USA, przysłani tutaj dla ukończenia studiów teologicznych i nauki języka polskiego, a także starsi klerycy przysłani z Krakowa na piąty rok studiów dla zdobycia stopni akademickich. Do tych ostatnich należał diakon Odoryk Beń¹⁶. Prócz filozofii, studiował nad-

¹³ O. Rafał Kiernicki stał się po drugiej wojnie światowej żywą legendą Lwowa. „Nie można wprost przecenić jego zasług dla zachowania i pogłębiania wiary chrześcijańskiej, zarówno obrządku łacińskiego, jak i greckokatolickiego, w okresie największego zagrożenia i bezlitosnego jej zwalczania przez totalitaryzm sowiecki”. Obszerny biogram o. Rafała Kiernickiego – zob. S. J. Barcik, *Rafał Władysław Kiernicki – franciszkanin (1912–1995)*, „W nurcie franciszkańskim” 9(2000), ss. 239–283.

¹⁴ Relacja ustna o. Ireneusza Żołnierczyka z dnia 15 grudnia 2000 r.; por też I. Żołnierczyk, Ankieta 1999 (o o. Rafale Kiernickim w AFK).

¹⁵ „Cursus I 1935/36: Theologia fundamentalis – bene, Theologia dogmatica – optime, Theologia moralis – bene, Scriptura sacra – optime, Historia ecclesiastica – bene, Liturgia – sufficienter, Ascetica – frequentabat, Eloquentia sacra – bene, Lingua hebraica – bene, et graeco-biblica – sufficienter. Psychologia rationalis – optime, Biologia – bene. Cursus II 1936/37: Theologia dogmatica – bene; Theologia dogmatica – optime, Theologia moralis – bene, De inst. et iure – bene, Archeologia, Exegesis (Rom) – sufficienter (Leopoli), Ars sacra – optime, Institutiones iuris Canonici – bene, Liturgia – sufficienter, Ascetica – frequentabat, Paedagogia – optime”. *Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S. P. Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A. D. 1892*, Vol. I (ab a. 1892 ad a. 1946), rkps w AFK, sygn. B-VIIc-19, s. 175.

¹⁶ E. Kołodziej, *Studium franciszkańskie we Lwowie 1938–1944*, w: „W nurcie franciszkańskim” 4(1995), s. 157, 171 przypis 5.

programowo psychologię eksperymentalną i logikę matematyczną. Magisterium z filozofii uzyskał na podstawie rozprawy o poglądach Georga Wilhelma Hegla, napisanej pod kierunkiem profesora ks. Jana Stepy, późniejszego biskupa tamowskiego¹⁷.

Wspomniano wyżej, że wychowawca kleryków o. Witalis Jaśkiewicz miał zastrzeżenia do brata Odoryka, gdyż nie chciał się włączyć w nadobowiązkowe prace przy kinie „Pax”. Znalazło to wyraz w sprawozdaniu magistra o kleryku Odoryku przed święceniami diakonatu. Magister zarzucał mu brak pokory i opanowania i sugerował, że do diakonatu można go dopuścić dopiero po dłuższym czasie próby¹⁸. Pół roku później ten sam wychowawca napisał opinię dla brata Odoryka przed przyjęciem diakonatu, w której zaznaczył, że jest to człowiek mało pokorny, dużo dla siebie wymagający, podkreślił jednak jego zalety: „Jest pracowity. Spełnia dokładnie przyjęte na siebie obowiązki. Do braci o uzupełniającym się charakterze bardzo dobrze się odnosi, do innych nienagannie. Poza wadami wyżej wymienionymi nic mu o większym zakresie zarzucić nie można”¹⁹. Osobowość kleryka Benia dobrze charakteryzują listy, z których dwa zostały przez niego skierowane do sekretarza prowincji i jeden do samego prowincjała. Sekretarzowi prowincji dziękował za pozytywną odpowiedź na jego prośbę o dopuszczenie do święceń diakonatu, które przyjął z rąk bpa Eugeniusza Baziaka. Zaznaczył, że przyjął ojcowskie upomnienia i zachęty sekretarza prowincji, ale zarzuty magistra są – jego zdaniem – podyktowane względami osobistej antypatii. Prosił zatem o sekretarza, by załatwił mu dymisoria do święceń kapłańskich, czyli pozwolenie biskupa ordynariusza na przyjęcie święceń. Napisał również, że magistrowi, zgodnie z poleceniem o. sekretarza, okazuje szacunek, ale nie będzie sztucznie „userdeczniał” tych stosunków, gdyż mogłoby to być swoiście zinterpretowane. Natomiast w liście do prowincjała diakon Odoryk wyraźnie napisał, że nie ma o sobie wielkiego mniemania, nie ma też kompleksu dumy i wyższości. „Ponieważ jestem skrajnym realistą i patrzę na świat trzeźwo, dlatego obce mi są wstrętne obłędy megalomanii”²⁰.

25 czerwca 1939 roku diakon Odoryk Beń, został – wraz z innymi, m.in. z o. Rafałem Kiemickim – wyświęcony na kapłana. Święceń udzielił bp Eugeniusz Baziak w kościele OO. Bernardynów we Lwowie²¹. Zaczął się teraz nowy okres w życiu o. Odoryka, który wymagał od niego wprost heroicznej postawy.

¹⁷ Notatka – dane biograficzne o. Odoryka. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II; Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*, „Słowo Powszechne” 20.12.1989; F. Strazzari, *Der Minorit P. Alexander Ben hinter dem Ural Deutsche Seelsorger in Kazachstan*, „Sendbote des hl. Antonius”, 6(1992), s. 28.

¹⁸ O. Witalis Jaśkiewicz, magister kleryków, *Sprawozdanie o br. Odoryku przed diakonatem*, Lwów, 24.10.1938. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

¹⁹ O. Witalis Jaśkiewicz, *Opinia br. Odoryka przed diakonatem*, Lwów 9.04.1939. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

²⁰ List do sekretarza prowincji, Lwów, 19.04.1939; List do sekretarza prowincji, Lwów, 20.05.1939; List do prowincjała, Lwów, 2.06.1939. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

²¹ Relacja ustna o. Kazimierza Bara z dnia 11.01.2001 r.

2. Na zesłaniu

Pierwszą placówką duszpasterską o. Odoryka było Skarżysko-Kamienna. Pracował tam jednak bardzo krótko. Pierwszego września 1939 roku wybuchła druga wojna światowa. Zmieniły się całkowicie warunki i okoliczności życia. Już we wrześniu tego roku o. Odoryk znalazł się w Łucku na Wołyniu. Kiedy na te tereny wkroczyły wojska sowieckie, dziekan łucki ks. Jerzy Zwoliński przekazał mu pieczę duszpasterską nad parafią Boremel, bowiem jej proboszcz ks. Józef Śliwa został aresztowany. Władze radzieckie chciały usunąć także i o. Odoryka. Pozostał tam jednak do 1943 roku. Przeżył w Boremlu niezwykle trudne chwile. Ukraińska organizacja UPA wydała na niego wyrok, który zaakceptował miejscowy pop prawosławny Heros. O. Odoryk cudem tylko uniknął śmierci z rąk banderowców – ukrywał się u państwa Wysockich i Witkiewiczów, a także u zaprzyjaźnionych Rosjan i Ukraińców. Banderowcy urządzili oblławę na Polaków, zamordowali wielu ludzi i wrzucili do rzeki Styr. Po tej oblawie biskup łucki Adolf Szelażek przeniósł o. Odoryka do Torczyna, gdzie przebywał tylko trzy miesiące. Następnie krótko pracował jako wikariusz przy kościele katedralnym w Łucku, gdzie schroniło się przed pogromami wielu Polaków z Wołynia, w tym także z Boremla²².

W 1943 r. o. Odoryk przedostał się do Lwowa, był bowiem przekonany, że wzywa go tam komisarz generalny o. Korneli Czupryk. W rzeczywistości wzywała go siostra zaniepokojona jego losem. Lwów był wtedy jeszcze pod okupacją niemiecką. O. Odoryk przebywał w klasztorze lwowskim i pełnił obowiązki kapelana w szpitalu przeciwgruźliczym św. Kazimierza. Włączył się również do tajnego nauczania gimnazjalnego – uczył religii, łaciny, historii i geografii²³. Po wycofaniu się Niemców, na apel ks. Kukuruzińskiego, administratora apostolskiego w Kamieńcu Podolskim, zgłosiło się do pracy na tych terenach trzech franciszkanów – byli to: o. Odoryk Beń, o. Celestyn Gacek i o. Mikołaj Tokarski. O. Celestyn został duszpasterzem w Murafie, o. Mikołaj w Czemiowcach (ukraińskich), zaś o. Odoryk w Kamieńcu Podolskim, dokąd przybył we wrześniu 1944 roku i pełnił obowiązki proboszcza w katedrze kamienieckiej, zastępując aresztowanego ks. Kukuruzińskiego²⁴.

Niestety, tylko do stycznia 1945 r. dane było o. Odorykowi pracować w Kamieńcu Podolskim. W styczniu 1945 roku komunistyczne władze aresztowały o. Odoryka pod zarzutem, że jest agentem Stanisława Mikołajczyka i szpiegiem watykańskim, który przybył za Zbrucz, by prowadzić antyradziecką działalność. Gdy Sowieci zamykali ko-

²² Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; Notatka – dane biograficzne o. Odoryka. Teki: Beń Odoryk. AFK, sygn. C. II; M. Nyczek, *Pielgrzymka ku wieczności*, „Nowiny” nr 115 (17.06.1991), s. 4.

²³ Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; F. Strazzari, *Der Minorit P. Alexander Ben hinter dem Ural*, s. 28; M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4.

²⁴ M. Halambiec, *Dzieje niektórych klasztorów dawnej Prowincji Ruskiej OO. Franciszkanów*, Kraków 1996, s. 17; Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; Notatka – dane biograficzne o. Odoryka. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.; Relacja ustna o. Ireneusza Żolnierczyka z dnia 15.12.2000; Relacja ustna o. Leona Kucharskiego z dnia 15.12.2000 r.

ściół w Kamieńcu ludzie wynieśli wszystkie paramenty kościelne, a zwrócili je, gdy znowu można było kościół otworzyć. O. Odoryka osadzono najpierw w więzieniu w Łucku, a następnie skazano na 8 lat łagrów i wywieziono za Ural²⁵.

„Wpadł w samo piekło obozowe – pisał o nim M. Nyczek. Przeszedł wszystko, co mogli przejść ludzie wyjęci spod prawa: głód, zimno, katorżniczą pracę... Dopiero po czterech latach łagiermiczej poniewierki odpowiedzieli mu z NKWD na jego listy, w których pytał tylko o jedno: za co właściwie skazano go na osiem lat zsyłki i łagru? Odpowiedź była lakoniczna: jako potencjalny wróg ZSRR zagraża ustrojowi państwa radzieckiego”²⁶. Przerzucano o. Odoryka do różnych karnych obozów pracy. Najpierw jako więzień przebywał w osławionym Karlagu, czyli w Karagandyjskim łagrze; dostał się do tzw. Dolinki koło Karagandy, gdzie pracował przy budowie fabryki i kopalni rudy²⁷.

W 1952 r. zwolniono go z łagru. Równocześnie jednak otrzymał nakaz osiedlenia się w obwodzie Kemerowo na Syberii i tam przebywał aż do 1956 roku. Nie dano mu jednak żadnego dokumentu osobistego, ani paszportu, pozbawiono prawa oddalania się z tego miejsca i nałożono na niego obowiązek ciągłego meldowania się w komendaturze. Pracował jako kierowca w stacji maszynowo – traktorowej. Z zaświadczenia wydanego 20 kwietnia 1956 roku przez władze sowieckie wynika, że o. Odoryk został zasądzony 6 maja 1946, a uwolniony 20 kwietnia 1956 roku²⁸. W 1956 roku otrzymał wreszcie paszport i wtedy zaproponowano mu wyjazd do Polski. Jeszcze trzy lata później starano się go nakłonić do opuszczenia Związku Sowieckiego. On stanowczo odmawiał, bowiem doskonale zdawał sobie sprawę, że wielu Polaków i Niemców, żyjących w Kazachstanie, potrzebuje opieki duszpasterskiej. Po otrzymaniu paszportu przeniósł się do Makaszowki w kellerowskim rejonie kokczetawskiego obwodu. Tam również pracował jako kierowca w bazie traktorowej. Wraz z zesłanymi Polakami, Ukraińcami, czy Rosjanami zagospodarowywał dziewicze stepowe tereny, co nazywano „oswajaniem celiny”²⁹.

²⁵ M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4; Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; Notatka – dane biograficzne o. Odoryka. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II; Relacja ustna o. Leona Kucharskiego z dnia 15.12.2000; M. Halambiec, *Dzieje*, ss. 17–18 dodaje: „Po aresztowaniu o. Odoryka, jak również ks. Kukuruzińskiego i innych kapłanów, katedra w Kamieńcu została znowu zamknięta. W latach osiemdziesiątych służyła za salę koncertową muzyki organowej. Tak było do r. 1990. Wtedy dopiero udostępniono ją katolikom, którzy przez kilka lat korzystali z małej kaplicy cmentarnej. Katedry tej jednak katolikom nie zwrócono całkowicie. Udostępniono im tylko korzystanie z katedry w określonym czasie. Nie udostępniono im też żadnej zakrystii”.

²⁶ M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4.

²⁷ Tamże; Notatka-dane biograficzne o. Odoryka. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II; Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*.

²⁸ Zaświadczenie wydane 20 kwietnia 1956. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

²⁹ Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4; Notatka – dane biograficzne o. Odoryka. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

Od 1956 roku o. Odoryk bardzo często zmieniał miejsce pracy. Tzw. Książeczka zatrudnienia, wydana 31 grudnia 1953 roku dosyć szczegółowo ukazuje nam te zmiany, miejscami jednak jest bardzo słabo czytelna lub wprost nie do odczytania. Według tej książeczki Aleksander Beń został 1 października 1953 roku przyjęty do pracy jako traktorzysta. 22 czerwca 1956 roku został na własną prośbę zwolniony z pracy. 3 marca 1958 roku znowu zwolniony z pracy na własne żądanie. 8 maja 1959 roku został przyjęty do pracy w stajni przy koniach. 1 września 1960 roku znowu na własną prośbę zwolniony z pracy w kellerowskim rejonie. 1 października 1960 roku został przyjęty do pracy w kopalni jako palacz. 20 lutego 1964 roku zwolniony z pracy w tej kopalni i przeniesiony do kopalni nr 2. 1 lipca 1964 roku przeniesiono go na stanowisko ślusarza. 1 października 1964 roku znowu zatrudniono go jako palacza. 11 października 1965 roku ponownie zatrudniony jako palacz. 27 września 1967 roku został przyjęty do pracy w charakterze palacza w jakimś kościele. 1 października 1971 roku znowu zatrudniony w kopalni nr 2, która zmieniła teraz nazwę z Kuzbiesugol na Wostok. 20 września 1972 roku został zwolniony na własne żądanie³⁰. Wtedy definitywnie przeszedł na emeryturę³¹.

W krakowskiej prowincji franciszkańskiej przez bardzo długi czas nic nie było wiadomo o losach o. Odoryka, nie wiadano czy żyje, a nawet na skutek fałszywych wieści modlono się za niego jako za zmarłego. W marcu 1949 roku prowincjał o. Wojciech Zmarz skierował pismo do Polskiego Czerwonego Krzyża z prośbą o przeprowadzenie na terenie Związku Radzieckiego poszukiwań zaginionego kapłana z zakonu OO. Franciszkanów. Podał jego dane personalne zaznaczając, że we wrześniu 1944 roku wyjechał ze Lwowa do Kamieńca Podolskiego i tam pracował jako duszpasterz wśród ludności katolickiej do stycznia 1945 roku. Potem nadeszły niesprawdzone wieści o jego pobycie w Kijowie; od wiosny 1945 roku nie dał znać o sobie. Kierownik Biura Informacyjnego PCK, Aleksander Graas odpisał z Warszawy krótko: „Beń Aleksander... w ewidencji Strat Wojennych w ludziach posiadanej przez Biuro Informacji PCK nie figuruje”³². W 1951 roku Maria Lachowicz, w liście do prowincjała zapytuje, czy nadal nie ma żadnej wiadomości o o. Odoryku. Odpisano jej: „O o. Odoryku nic nie wiemy”³³. Jeszcze w 1964 roku prowincjał o. Cecylian Niezgoda, odpowiadając na list Marii Lachowicz dotyczący osoby o. Odoryka, pisał, że po wojnie uważano go za zmarłego i nawet odprawiono za niego modły. Okazało się jednak, że żyje, ale obecnie nie ma z nim żadnych kontak-

³⁰ Książeczka zatrudnienia wydana 31 grudnia 1953. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

³¹ Zaświadczenie o emeryturze wydane 25 września 1972 roku. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

³² List prowincjała o. W. Zmarza do Polskiego Czerwonego Krzyża, Kraków, 10.03.1949; Aleksander Graas, Kierownik Biura Informacyjnego P.C.K., kartka pocztowa, Warszawa 29.03.1949. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

³³ List – Lachowicz Maria, Sanatorium Bukowiec (poczta Kowary), 10.6.1951; Odpisano (kopia), 16.06.1951. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

tów. Według wiadomości „z trzeciej ręki” sprzed półtora roku przebywał w Kazachstanie i pracuje jak może. List kończy się prośbą, by adresatka podzieliła się wiadomościami, jeśli takowe otrzyma³⁴.

Nowy okres w życiu o. Odoryka rozpoczął się przejściem na emeryturę w 1972 roku. Poczul się swobodniejszy i bardziej bezpieczny – znikła obawa oskarżenia go o włóczęgostwo i pasożytnictwo, gdy wyjeżdżał w bliższe i dalsze strony z parafiami duszpasterskimi. Przez krótki czas pracował w kraju krasnojarskim. Powrócił jednak do Kazachstanu. W 1974 roku na stałe osiedlił się w Kustanaju przy tamtejszej kaplicy³⁵.

3. Niezlomny duszpasterz

O. Odoryk, prawie przez całe swoje kapłańskie życie prowadził pracę duszpasterską w niesłychanie trudnych warunkach, z ogromnym poświęceniem i z niezwykłą odwagą. Od 1945 r. więziony był w obozach przymusowej pracy, a od 1952 do 1956 r. był pod specjalnym nadzorem milicji i musiał co pewien czas meldować się w komendaturze; odmówiono mu wtedy paszportu. W tym okresie jedynie sporadycznie, w wielkiej konspiracji, mógł spełnić jakiś akt duszpasterski, np. wyspowiadać współwięźnia; niemożliwe było rozwinięcie jakiegokolwiek szerszej działalności, władze bowiem komunistyczne nie tylko by jej zakazały, ale skazały na dalsze bardzo długie lata przymusowej pracy w łagrach.

W 1956 r. o. Odoryk otrzymał wreszcie paszport. Podjął teraz na szerszą skalę pracę duszpasterską. Musiał to czynić potajemnie i bardzo ostrożnie, groziło mu bowiem ponowne aresztowanie i zsyłka do obozu przymusowej pracy. Stąd – jak to już wyżej wspomniano – bardzo często zmieniał miejsca pracy. W ciągu dnia pracował jako robotnik, zaś nocą zbierał katolików w swoim domu i odprawiał im „Pasterki”, lub też odwiedzał ich potajemnie; nawiedzał katolików rozsianych na Syberii w różnych sowieckich obłastach (województwach) i przyczyniał się do tworzenia więzów łączności między nimi. Jeździł do chorych w dalekich okolicach, potajemnie odprawiał Msze św., chrzczył, spowiadał, błogosławił małżeństwa. Opatrzność Boża w widoczny sposób nad nim czuwała, bo przecież w NKWD czy w KGB musiano o tym wiedzieć, a jednak jakoś dziwnie przymykano oczy. O. Michał Wąblewski, który kilkakrotnie rozmawiał po rosyjsku z o. Odorykiem, gdy ten przybywał do Polski, wspomina, iż gdy o. Odoryk pracował jako palacz, traktorzysta czy też ślusarz, to inni pracownicy wiedzieli (*byli w kursie diela*), że on jest księdzem

³⁴ List prowincjała o. C. Niezgody do Marii Lachowicz w Szklarskiej Porębie, Kraków 11.12.1964. Teksta: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

³⁵ Zaświadczenie z 20 maja 1974 r., że Aleksander Beń jest księdzem, obywatelom i obywatelom zamieszkuje w Ruslanowie, ul. Rudnieńskaja 95; Notatka – dane biograficzne o. O. Beń. Teksta: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II; Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; Nyczek, *Poległymi*, s. 4.

i korzystali, oczywiście konspiracyjnie, z jego posługi duszpasterskiej. Przejście na emeryturę w 1972 r. ułatwiło mu organizowanie pracy duszpasterskiej. Po krótkim pobycie w rejonie Krasnojarska osiedlił się w 1974 r. na stałe w Kustanaju, w Kazachstanie i pozostał tu już do końca życia³⁶.

Praca duszpasterska o. Odoryka w Kazachstanie była rzeczywiście pionierska. Należy przy tym pamiętać, że w Kazachstanie klimat jest zupełnie inny niż w rodzinnych jego Dolhomościskach. Jest to klimat kontynentalny. Lato jest tu krótkie, ale bardzo upalne, nawet do 50 stopni powyżej zera, natomiast zima długa i bardzo ciężka, także czasami do 50 stopni, ale poniżej zera, a do tego szalejący, ryczący buran (śnieżny wichur), który bez ustanku wieje kilka dni³⁷. W Kustanaju o. Odoryk sprawował opiekę duszpasterską nad grupą 400–500 niemieckich katolików. Byli to przeważnie ludzie starsi, potomkowie przesiedlonych z nad Wołgi, jeszcze w XVIII wieku, Niemców do Azji, do Kazachstanu. W 1990 r. włoski ksiądz z Bolonii Francesco Strazzari, któremu o. Odoryk, na jego życzenie, wysłał zaproszenie, przybył do Kazachstanu i ciepło opisał swoje spotkanie z o. Aleksandrem i jego pracę w Kazachstanie w niemieckojęzycznym *Posłańcu św. Antoniego* z datą 6 czerwca 1992 r., a zatem już rok po jego śmierci. Przez długie godziny o. Odoryk opowiadał przedziwne swoje przygody. Ks. Strazzari na własne oczy mógł się przekonać, jak wygląda jego praca w wśród ludności niemieckiej, która przeżyła straszne koleje losu aż do czasu pieriestrojki. W Kustanaju – pisał Strazzari – o godzinie 8 mały kościół staje się powoli jasny. Przychodzi kilka kobiet na modlitwy. Są to bardzo stare modlitwy – litanie, różaniec, a potem pieśni maryjne. Wreszcie zaczyna się msza św., która trwa bardzo długo, bo o. Aleksander Beń objaśnia czytania, żywoty patronów dnia i prowadzi katechizację. Jest bardzo wykształcony, ale umie w prosty sposób wszystko objaśnić. Liturgia jest wzruszająco prosta, odprawiana zgodnie z reformami soboru Watykańskiego II. O. Odoryk informuje swoich słuchaczy o papieżu, o Kościele powszechnym; mówi także o wojnie w zatoce (Perskiej), o katastrofalnej sytuacji gospodarczej w ZSRR, zachęca do modlitwy za Gorbaczowa, który znalazł się w wielkich trudnościach, wyraża obawę przed wojną domową. Dość często po mszy św. ma miejsce chrzest. Młodzi rodzice przynoszą swoje dziecko, a o. Aleksander poświęca im czas, rozmawia z nimi po rosyjsku, bo tylko starzy znają jeszcze język niemiecki. Wielu młodych przed wyjazdem do Niemiec prosi o chrzest, przedtem bowiem człowiek dorosły jeśli decydował się na przyjęcie chrztu, miał trudności w pracy. O. Odoryk, wyraźnie wzruszony, życzy im dobrej podróży i szczęścia, ale równocześnie wzywa ich do wytrwania w wierze swoich praojców.

³⁶ F. Strazzari, *Der Minorit P. Alexander Ben hinter dem Ural*, ss. 28–29; Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*; M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4; Relacja ustna o. Michała Wróblewskiego, Kraków, 27.03.2001.

³⁷ M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4.

Tamtejsza ludność niemiecka jest bardzo biedna, ale ma wielką wiarę. Ci ludzie się modlą, śpiewają i marzą – marzą, by wrócić nad Wołgę, lub na Ukrainę, albo na Krym, a może nawet na Zachód, do Niemiec³⁸.

Praca duszpasterska o. Odoryka nie ograniczała się tylko do Kustanaju. W wielu parafiach nie było kapłana i o. Odoryk opieką duszpasterską, prócz parafii w Kustanaju, obejmował jeszcze trzy „legalizowane” – jak pisał do prowincjała – parafie w tej oblasti. Oficjalnie miał prawo odwiedzania 6 placówek, ale faktycznie jego „diaspora” obejmowała 10 różnych miejscowości w kustanajskiej oblasti, dlatego bardzo potrzebował pomocy młodszego kapłana, bo tam na miejscu są wielkie trudności z kadrami kapłańskimi³⁹.

Kazachstan to bardzo rozległy kraj, obejmujący prawie 3 miliony kilometrów kwadratowych, zamieszkały przez ok. 17 milionów mieszkańców⁴⁰. W okresie działalności duszpasterskiej o. Odoryka na tych terenach, Kazachstan był jeszcze republiką ZSRR. O. Odoryk dojeżdżał do bardzo odległych miejscowości, 200, 300, a nawet 900 km od Kustanaju. Były to bardzo uciążliwe dojazdy autobusem i to drogą nieasfaltowaną. Przybywał do miejscowości, gdzie były zarejestrowane wspólnoty religijne, które nie posiadały nawet skromnej kaplicy. Prosił o pomieszczenie w domu prywatnym i odprawiał mszę św. w małym, ale świątecznie przyozdobionym pokoju. Rano odprawiał mszę św. za zmarłych, a po południu za żywych. Przebywał w danej miejscowości kilka dni, dowiadywał się, jaka jest tam sytuacja, prowadził katechezę, udzielał chrztu, słuchał spowiedzi i czasami udzielał bierzmowania. Były to między innymi miejscowości: Siemieziernoje, Woskriesienka, Wikientowka, Nielubinka, Głazunowka⁴¹.

O. Odoryk mobilizował ludność do budowy w ich miejscowościach kościołów, lub przynajmniej kaplic. Już w 1978 roku donosił prowincjałowi, że będzie się starał o nowe „punkty filialne”, bowiem sytuacja się zmieniła i obecnie można czegoś z ludem Bożym dokonać. Trudność polega jednak na tym, że tych nowych wspólnot nie ma kim obsadzać. 11 października 1987 roku poświęcił kaplicę w Czelabińsku pod wezwaniem Matki Kościoła i św. Józefa Robotnika. W Kustanaju kaplica miała za patrona Św. Rodzinę. Do Czelabińska, położonego na południowo-wschodnim Uralu, dojeżdżał pociągami od 1985 roku każdego miesiąca na trzy dni. Takie bowiem uzyskał pozwolenie i nie mógł być tam dłużej niż pięć dni. Ponadto poświęcił kaplicę dla Polaków i Niemców w celinogradzkiej oblasti, oddalonej 900

³⁸ F. Strazzari, *Der Minorit P. Alexander Ben hinter dem Ural*, ss. 29–30.

³⁹ Kartka do prowincjała, Kustanaj 5.03.1986; List do prowincjała, 2.12.1988; List do prowincjała, 21.03.1990. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁴⁰ Zob. *Nowa Encyklopedia powszechna*, PWN, t. 3, s. 323.

⁴¹ F. Strazzari, *Der Minorit P. Alexander Ben hinter dem Ural*, 29; Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*.

km od Kustanaju, a także w bardzo odległej Alma Acie, ówczesnej stolicy Kazachstanu⁴².

Wielką troską otaczał o. Odoryk istniejące już kościoły i kaplice. Starał się o to, by były dobrze utrzymane. W razie potrzeby przeprowadzał ich remonty. 10 marca 1988 roku pisał do prowincjała i do siostry Germany, że na wiosnę tego roku wybierze się do Polski i do Niemiec (Niemieckiej Republiki Demokratycznej). Musiał jednak szybko wracać, bo w lecie zamierzał przeprowadzić remonty w kaplicach w Kustanaju i w Czelabińsku. Liczył na to, że na wakacje przyjedzie z Rygi dwóch kleryków, którzy będą pomagali przy tych pracach remontowych. Przypuszczał, że może jednak zatrzymają ich w Rydze przy budowie seminarium. W takim wypadku musiałby szukać robotników wśród swoich ludzi – jest to jednak trudna sprawa⁴³.

O. Odoryk pracował głównie wśród ludności niemieckiej. Ludność ta darzyła go wielkim szacunkiem. Po przełomie politycznym w Związku Sowieckim nawiązał kontakty z hierarchią kościelną w Dreźnie i Berlinie. Starał się o zaproszenia z Polski, a także z NRD. Przyjeżdżał w tym czasie do Polski, ale także do NRD i tam znajdował pomoc materialną dla ogromnych potrzeb swojej duszpasterskiej misji. Biskup Dresden-Meissen, Schaffran okazywał mu duże zrozumienie. Kiedy ten przeszedł na emeryturę, o. Odoryk pragnął skontaktować się z jego następcą. Należy dodać, że niektórzy księża z NRD odwiedzali go w Kazachstanie. Traktował ich jako wyjątkowych swoich gości. Już w 1979 r. pisał do prowincjała, że spodziewa się gości ze wschodnich Niemiec i ma nadzieję, że przez nich otrzyma pomoc dla wspólnot religijnych w Kazachstanie⁴⁴.

Pierestrojka, czyli przełom polityczny, który w ZSRR zapoczątkował M. Gorbaczow, budził nadzieję na zmiany także i w dziedzinie religijnej. O. Odoryk doskonale orientował się w tamtejszej sytuacji i nie łudził się. 20 marca 1987 roku pisał do prowincjała: „U nas bez zmian... Zapewne „pierestrojka” nas się nie tyczy, bo to zakres ideologiczny, a przecież u średniego obywatela pokutują takie poglądy, nasze miejscowe – sowieckie – trzeba walczyć ze złem socjalnym. A więc z narkomanią, pijaństwem, prostytutką i religią!!! Takie asocjacje pojęć pokutują u średniego obywatela sowieckiego. Oczekujemy z wielką rezerwą ideologicznej perestrojki.

⁴² Zaświadczenie, wydane 12 maja 1985 w Czelabińsku stwierdzające, że Aleksander Beń jest księdzem i może pracować w Czelabińskiej oblasti każdego miesiąca w ciągu trzech dni, zaczynając od drugiej niedzieli miesiąca; List do prowincjała, 6.12.1987; List do prowincjała, 2.12.1978; List do prowincjała, 10.03.1988. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁴³ List do prowincjała, 10.03.1988; Kartka do siostry Germany, 10.03.1988. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁴⁴ List do prowincjała, 2.12.1978; List do sekretarza prowincji o. Brunona Gancarza, 1.12.1984; List do siostry Germany, 1.12.1984; List do prowincjała, 10.3.1988; List do prowincjała, 2.12.1988; List do prowincjała, 21.3.1990. Teka: O. Odoryk Beń, AFK, sygn. C. II.

A przecież z burzliwego morza trudno oczekiwać dobrej pogody”⁴⁵. W następnym roku pisał na ten sam temat: „Uczą się u nas studenci – ich mało i trzeba jeszcze czekać na nich. Mamy niektóre liberalizacje z chrztem i czekamy na nowe postanowienia w sprawach religii. Póki co – żyjemy po staremu... Ten duży okres 70 lat ateizacji społeczeństwa sowieckiego wywołał ogromne szkody w ludzkich duszach. Są jeszcze śmiałe jednostki, które sobie nachodzą drogę do Boga. A reszta... w jakiejś apatii – w ozięblej rezerwie”⁴⁶.

Dużą troskę wykazywał nasz bohater o książki liturgiczne i religijne. Wiedza religijna była tam bowiem bardzo słaba. Istniała wielka potrzeba prostych tekstów katechizmowych, tym bardziej, że wreszcie i na tych terenach pojawiła się wolność religii. W Kustanaju potrzebne mu były księgi liturgiczne w języku niemieckim, bo na miejscu obsługiwał element niemiecki, ale w skupiskach ludności polskiej musiał posługiwać się księgami w języku polskim. Osobiście udał się do dalekiej Rygi, stolicy Łotwy, gdzie istniało jedyne seminarium duchowne w całym Związku Sowieckim, aby tam zaopatrzyć się w księgi liturgiczne dla użytku katolików w krajach niegdyś komunistycznych.. Pomagali mu w tym zakresie także Niemcy, przywozili lub przesyłali wspomniane księgi liturgiczne. Możliwe to jednak się stało dopiero w czasie, gdy w ZSRR nastąpił przełom polityczny⁴⁷.

„Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało” (Łk 10, 2). Jakże bardzo aktualne były te słowa Chrystusa w sytuacji o. Odoryka. Bezkrесny Kazachstan i inne tereny, do których śpieszył z duszpasterską posługą. W marcu 1983 roku donosił o śmierci księdza prałata Michała Köhlera, który miał 86 lat⁴⁸. W grudniu tego samego roku pisał do siostry Germany: „Mieliśmy w tym roku aż trzy śmierci naszych nielicznych kapłanów. Mieliśmy latem pierwsze wspólne rekolekcje. Był u nas pierwszy raz biskup z Rygi na poświęcenie kaplicy-kościółka w Miłnibińsku (?). Już pięć lat żyję osamotniony, bo nie posiadam w domu gospodyni. To kłopot bardzo duży”⁴⁹. Rok później donosił tej samej siostrze: „Pracuję sobie tak różnie, bywają kłopoty, no Bóg prowadzi mnie już do 73 roku życia. Kolegów mam osób 10. Wszyscy w moim wieku lub starsi, a u młodych dwie osoby tylko. Jesteśmy rozrzucony jeden od drugiego daleko. Spotykamy się rzadko. Taki nasz los. Dlatego też proszę Cię o modlitwę za mnie i za drugich naszych romantyków... Niech nas łączy Dzieciątko Boże i Jego Matuchna w Święty Wieczór”⁵⁰.

⁴⁵ List do prowincjała, 20.03.1987. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁴⁶ List do prowincjała, 2.12.1988. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁴⁷ List do prowincjała, 16.05.1990. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II; Relacja ustna o. Ireneusza Żołnierczyka z dnia 15.12.2000; Strazzari, *Der Minorit P. Alexander Ben hinter dem Ural*, ss. 29–30.

⁴⁸ Kartka do siostry Germany, 16.03.1983. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁴⁹ Kartka do siostry Germany, 3.12.1983. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁵⁰ List do siostry Germany, 1.12.1984. Tekst: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

To wielkie pole pracy i tak mała liczba kapłanów napawała go wielką troską. Starał się jak mógł o nowe powołania. Wreszcie się doczekał. W 1987 roku z radością pisał do prowincjała: „Do seminarium w Rydze posłałem dwóch młodzieńców. Jeden dla Kustanaja, a drugi dla Czelabińska. U mnie już 75 lat. Da Bóg i Matka Kościoła – coś z tego będzie dla życia kościelnego i religijnego w tej miejscowości”. Trzy miesiące później z satysfakcją donosił prowincjałowi: „Uczą się w Rydze na pierwszym kursie dwaj klerycy – niemieckiego pochodzenia. Da Bóg, oni będą pracować w przyszłości jeden w Kustanaju i okolicy, a drugi w Czelabińsku i okolicy. Póki co ja tam bywam po grafiku – w Kustanaju jestem stale, a do Czelabińska mam dojazd raz w miesiąc – nie dłużej niż 5 dni”⁵¹.

W kwietniu 1990 roku prowincjał o. Z. Gogola powiadomił o. Odoryka, że do pracy w Kustanaju zgłosił się młody kapłan (5 lat po święceniach kapłańskich) o. Krzysztof Kukułka. Prowincjał prosił równocześnie, by o. Odoryk postarał się o zaproszenie dla niego⁵². Była to niezwykle pomyślna wiadomość dla o. Odoryka, który przez całe dziesiątki lat sam jeden pozostawał na swym stanowisku. Miesiąc później odpisał prowincjałowi, że już załatwił zaproszenie dla o. K. Kukułki, ale tylko na 90 dni, gdyż on ma prawo zaprosić tylko na 3 miesiące. O stały pobyt w Kazachstanie powinien się postarać w Polsce⁵³.

Ostatnim wielkim przeżyciem dla o. Odoryka był jego złoty jubileusz święceń kapłańskich, który przypadł w 1989 roku. Uroczystości jubileuszowe miały miejsce 29 czerwca w Kustanaju, a 2 lipca w Czelabińsku. W lipcu świętował ten jubileusz również w innych miejscowościach swojego okręgu, a nawet poza tym okręgiem, dokąd dojeżdżał z posługą duszpasterską. Prowincjał o. F. Stasica wysłał prośbę o błogosławieństwo i życzenia dla Jubilata do Ojca św. Jana Pawła II, do Prymasa Polski kardynała Józefa Glempa i do generała zakonu o. Lanfranco Serriniego. Życzenia takie nadeszły. O. Serrini, przesyłając serafickie błogosławieństwo, podkreślił, że o. Odoryk, razem z o. Rafałem Kiernickim, zbudował jakby pomost pomiędzy zakonem a narodem rosyjskim⁵⁴. Z okazji złotych godów kapłańskich o. Odoryka jego przyjaciele – jak pisał Z. Szuba – postarali się o wydrukowanie w Rzymie świętych obrazków, które on (Szuba) osobiście zawiózł do Kazachstanu. Na obrazkach umieszczono w języku rosyjskim motto z Apokalipsy (2, 10): „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia”. Bardzo słusznie Z. Szuba dopisał: „Ale do Jubilata odnoszą się także jakże wiernie oddające drogę życia wcześniejsze słowa tego rozdziału Objawienia (2, 9): „Znam twój ucisk i ubóstwo – ale ty jesteś bogaty”⁵⁵.

⁵¹ List do prowincjała, 6.12.1987; List do prowincjała, 10.03.1988. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁵² List prowincjała do o. Odoryka, Kraków, 10.04.1990. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁵³ List do prowincjała, 16.05.1990. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁵⁴ List o. Odoryka do prowincjała, 2.12.1988; List prowincjała do kard. J. Glempa, Kraków, 25.4.1989; List prowincjała do generała L. Serriniego, Kraków, 26.04.1989; List generała L. Serriniego do o. Odoryka, Rzym, 24.05.1989. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁵⁵ Z. Szuba, *Ojciec Aleksander Beń*.

4. Nieoczekiwana śmierć

Stare łacińskie przysłowie mówi: *repentina mors sacerdotum sors* – nagła śmierć kapłanów los. Czy to możliwe w przypadku o. Odoryka? Przecież dochodził już 80-go roku życia. A jednak! Jeszcze w marcu 1991 roku pisał do prowincjała m.in.: „Mam zamiar być w Krakowie w czerwcu... Obecnie o. Krzysztof jest w terenie naszej obłaski... Niech nas prowadzi zwycięski Chrystus. W czerwcu chcę być na uroczystościach w Warszawie. Oremus invicem. Niech nas łączy Niepokalana”⁵⁶.

Zbliżał się termin czwartej pielgrzymki Ojca Św. Jana Pawła II do Polski. Mimo sędziwego już wieku i wcale nie najlepszego zdrowia, o. Odoryk, który był aktywny do ostatnich chwil swego życia. Zapragnął spotkać się z Namiestnikiem Chrystusa i wybrał się na to spotkanie z dalekiego Kazachstanu. Razem z nim wyruszyło wielu innych pielgrzymów z Kazachstanu, jak również z Ukrainy i innych części Związku Sowieckiego, którzy także dążyli na spotkanie z Ojcem Św. W drodze do Przemyśla o. Odoryk zatrzymał się we Lwowie. Tu spotkał się z o. Rafałem Kiernickim, już od 2 marca tego roku biskupem pomocniczym arcybiskupa lwowskiego. Było to wzruszające spotkanie dwóch kolegów ze studiów, a potem łagierników – sybiraków⁵⁷. Już teraz obaj, chociaż osobno, mieli dążyć na spotkanie z Ojcem Św. Niestety, o. Odorykowi nie było dane spotkać się z Janem Pawłem II.

Oddajmy głos naocznemu świadkowi tych wydarzeń: „Zbliżała się wizyta Ojca św. i bardzo chciał się spotkać z Ojcem Św. w Przemyślu. Nie było możliwości, więc zadzwoniłem do Lubaczowa i tam przez pośrednictwo księdza kapelana arcybiskupa Jaworskiego załatwiłem osobiste spotkanie. Miał zarezerwowane dziesięć minut na rozmowę osobistą. Ucieszył się bardzo, bo usłyszał to z ust samego arcybiskupa. W tym dniu wieczorem chciał jeszcze odwiedzić swojego bratanka, który mieszka w Przemyślu. Przyjechał znajomy pan, który go tam zawiózł. Na drugi dzień rano wezwali taksówkę i taksówkarz podwiózł go do mostu, bo dalej miasto było zamknięte ze względu na przyjazd Ojca Św. Od mostu do naszego klasztoru jest około dwustu metrów. Szli powoli pod górkę i już mieli do pokonania tylko odległość trzech drzew stojących na rynku. Przy trzecim drzewie upadł i prosił bratanka, aby go ratował. On przybiegł do kościoła. Ja siedziałem w konfesjonale, ten podbiegł i mówi, że o. Odoryk umiera na rynku. Wybiegłem do zakrystii po oleje i szybko pobiegłem na rynek. Stało tam kilkoro ludzi i patrzyło, jak on coś szeptał. Ja doszedłem i powiedziałem, że karetka już jedzie, żeby się nie martwił. Wyszeptał jeszcze prośbę, byśmy go ratowali. Skłonił głowę, a ja zacząłem z ludźmi odmawiać „Ojcze nasz”... Gdy skończyłem udzieliłem rozgrzeszenia i namaszczenia. On jeszcze podniósł oczy, popatrzył na wszystkich i zasnął. W tym czasie

⁵⁶ List do prowincjała, 10.3.1991. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁵⁷ M. Nyczek, *Kalwaria Paclawska. Ostatnia stacja pielgrzyma z Kazachstanu*, „Nowiny”, nr 108, 1991, s.3.

przyjechała karetka. Wyszedł lekarz i stwierdził zgon. Po chwili przyjechał prokurator i zaczął wypytywać, jak się to stało, ponieważ to był obywatel nie z polskim paszportem i zmarł w miejscu publicznym. Długo musiałem tłumaczyć w prokuraturze w Przemyślu, że jest to nasz zakonnik i dopiero gdy podałem dane, kiedy się urodził i skąd przybył tutaj, a prokurator to stwierdził na podstawie paszportu, wówczas mnie zwolnił i po telefonie do konsulatu rosyjskiego w Krakowie zdecydował, że można go pochować w Polsce”⁵⁸.

Ostatnie chwile życia o. Odoryka pięknie opisał jeden z redaktorów czasopisma „Nowiny”. Oto wyjątki tego artykułu: „Któż potrafiłby wymyśleć bardziej dramatyczny scenariusz? Sterany życiem, prawie 80-letni, ciężko doświadczony człowiek wybiera się w daleką podróż, pokonując kilka tysięcy kilometrów z Azji do Europy, z Kazachstanu do Polski, z Kustanaju do Przemyśla. 30 maja, w święto Bożego Ciała, strudzony wędrowiec, dociera wreszcie do celu, pełen nadziei, iż będzie mu dane spotkać się z Janem Pawłem II. Przejęty oczekuje na ten upragniony moment. Nie zbadane są wyroki losu. Rano 1 czerwca, dosłownie kilka godzin przed przylotem papieskiego samolotu z Rzymu do Koszalina, nieznany nikomu przechodzień, zmierza powoli przez staromiejski rynek w Przemyślu w stronę znajdującego się już w zasięgu wzroku kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów. Nagle traci przytomność, pada na chodnik. Lekarz stwierdził zgon. W takich okolicznościach zakończyło się życie 79-letniego o. Odoryka Aleksandra Benia, franciszkanina z 61-letnim stażem zakonnym... Był jednym z czterech franciszkanów-łagierników”⁵⁹.

Pogrzeb o. Odoryka odbył się 5 czerwca 1991 r. w Kalwarii Pałacowskiej. Żałobnym uroczystościom przewodniczył biskup Bolesław Taborski z Przemyśla. Obecny był generał zakonu o. Lanfranco Serrini, prowincjał franciszkanów z Krakowa o. Zdzisław Gogola, duża grupa franciszkanów z krakowskiej, warszawskiej i gdańskiej prowincji, grupa sióstr zakonnych z Przemyśla, a także niektórzy wierni z Kazachstanu, którzy z o. Odorykiem przybyli na spotkanie z Ojcem Św., a ponadto wierni z Przemyśla i kalwaryjscy parafianie. W pożegnalnym słowie generał Zakonu, o. Serrini mówił m.in.: „O. Odoryk należy do tych ojców w naszej prowincji, którzy w ostatnich latach pracowali na terenie Związku Radzieckiego. Stanowią oni część historii naszego zakonu, a także są to wielkie osobowości przed Bogiem i mają również wielkie zasługi wobec ludzi. Są to nasi współbracia, którzy pozostawiają nam dobry przykład... Bez wątpliwości cały czas czuwała Opatrzność w życiu o. Odoryka, aż do chwili, kiedy nastąpiła wolność i mógł to sam dostrzec, zauważyć. Jest to Opatrzność, która prowadziła o. Odoryka, aby również uwrażliwić życie prowincji na otwarcie się i na potrzeby ludzi w tamtych stronach. To także znak Opatrzności, że kolejny współbrat mógł pojechać i pracować w Kazachstanie... Dla-

⁵⁸ T. Jacek, *Wspomnienia*, Kraków, 14.10.2000.

⁵⁹ M. Nyczek, *Kalwaria*, s. 3.

tego też ten dzień żałoby przekształca się i jest równocześnie dniem nadziei. Dziękuję równocześnie o. Odorykowi w imieniu całej naszej rodziny zakonnej. Dziękuję za świadectwo, jakie pozostawił, za przykład. Dziękuję za nadzieję, którą nam pozostawił... W sposób spontaniczny chcę zachęcić, aby usłyszeli głos o. Odoryka i zaangażowali się, podjęli to, czym się on zajmował. Jest to zachęta ze strony o. Odoryka, aby praca, którą rozpoczął była nieustannie kontynuowana”⁶⁰.

Prowincjał o. Zdzisław Gogola w kazaniu pogrzebowym mówił m.in.: „Objął swoją pracą cały Kazachstan i część Republiki Rosyjskiej wokół Nowosybirska... Kto doświadczył w jakiegokolwiek mierze, co znaczy pozostawać w łagrze, co znaczy być tam, w tamtym czasie, ten rozumie, że życie niosło w sobie zarzewie heroicznego... Gdy odwiedzał Kraków, nasze Wyższe Seminarium, na spotkaniach opowiadał o swojej pracy. Można sobie wyobrazić, że ta praca, że ten czas były dla niego bardzo trudnym okresem. Jednak wytrwał do końca, gdyż dane mu było ten wieniec chwały zdobyć w tak bardzo trudnych warunkach. Wytrwał do końca w Chrystusowej miłości. Jest on dla nas dzisiaj tym ziarnem, które obumiera, aby z tego obumarłego ziarna wyrosły nowe kłosa. Nowe kłosa wyrastają w tej chwili, bo przecież wiemy, że powstała diecezja w Kazachstanie, że ta praca, którą tam pełnił, to ziarno Boże, które zasiewał, nie będzie zagubione, że nie padło ono na skałę, ale będzie wzrastało i owocowało”⁶¹.

Pochowano o. Odoryka na cmentarzu kalwaryjskim, wśród wielu – jak mówił w kazaniu o. Z. Gogola – znanych współbraci, a zwłaszcza sługi Bożego o. Wenantego Katarzyńca⁶². Pisał redaktor „Nowin” M. Nyczek: „Rusza kondukt. Trumna na ramionach franciszkańskich nowicjuszy. Nauczycielka z Kazachstanu kurczowo ścisła chusteczkę, gdy grudki wilgotnej gliny opadają na wieko trumny. Pada wiosenny deszcz... O. Kazimierz Bar (półgłosem): Ja tak myślę, że on chyba po cichu zamarzył, żeby umrzeć w swojej ojczyźnie. I Opatrzność mu dopomogła. W nagrodę”⁶³.

5. Charakterystyka osoby

O. Odoryk był mężczyzną średniego wzrostu i krępej budowy ciała. Twarz owalna, mocno zarysowane policzki. Z jego twarzy przebijało wielkie zmęczenie⁶⁴. Robił wrażenie bardzo silnego i zdrowego człowieka.

W rzeczywistości było inaczej, choć bardzo mało wiemy na ten temat, ponieważ o. Odoryk nie lubił się „wynętrzać”. Czasem tylko dawał znać o cierpieniu,

⁶⁰ Słowo generała o. Lanfranco Serrini wygłoszone w Kalwarii Pałacowskiej dnia 5 czerwca 1991. Tekst: Beń Odoryk, ASFK, sygn. C. II.

⁶¹ Z. Gogola, *Zdobyl wieniec chwały. w: Kazania wybrane 1977–1991*, t. 1, Kraków 1998, s. 554.

⁶² Tamże, s. 555.

⁶³ M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4.

⁶⁴ T. Jacek, *Wspomnienia*, Kraków, 14.10.2000.

które go dotykało. W 1978 roku pisał do prowincjała m.in.: „Już jakie dwa miesiące mam duże ciśnienie krwi. Leczyłem się. Ale najgorzej z głową. Szmary w głowie mówią zapewne o mojej sklerozie”⁶⁵. Prawie dwanaście lat później, w marcu 1990 roku, donosił prowincjałowi, że w Polsce był dwa tygodnie, a w Lipsku tylko 4 dni. I dalej: „W NRD lekarze polecili mi robić operację na lewej nodze... Uderzenie w palec. Póki co trochę się poprawiła sytuacja. Więc nie idę na operację. Pracuję tak jak sytuacja wymaga. A już posiadam pełnych 78 lat”⁶⁶. Taki to już był człowiek. Nie koncentrował się na sobie, na swoich cierpieniach – po prostu nie miał na to czasu. W przeddzień swojej śmierci – jak wspomina o. T. Jacek – skarżył się jednak, że pobyt w fabrykach, w których pracował „bardzo mocno odbił się na jego nogach, które bolą go bardzo mocno i sercu, które mu dokucza. Umawiał się, że po wizycie Ojca Św. chciałby uporządkować sobie uzębienie, bo... chyba stąd brała się choroba stawów i serca. Rozmawiając robił wrażenie, jakby mu dokuczała astma”⁶⁷.

O. Odoryka cechowała niezwykła pracowitość. Sam niewiele mówił na ten temat. Wynika to jednak z nielicznych wzmianek. W grudniu 1984 roku pisał do sekretarza prowincji: „Nasza diaspora ogromna i osierocona. Oprócz oficjalnych wyjazdów przewiduje się mieć prywatne, takie nie zgłoszone wycieczki do takich cichych i opuszczonych, a jednak dość ciekawych oaz. I to już jest prywatna romanetyka, niestety, nieraz bywa z przeszkodami. A dla mnie, który liczy sobie 73 zimy taka turystyka bywa uciążliwa. Nie ma rady! Tak trzeba!”⁶⁸.

Należy podkreślić, że o. Odoryk kochał swoją pracę i bardzo był przywiązany do wiernych, którym z tak wielkim sercem służył. W 1988 roku pisał do prowincjała: „Obecnie dają nam możliwość dłużej podróżować, ale nie wypada, bo wierni długo nie mogą czekać na przewlekłe podróżującego misjonarza. A i dom i 74-letnia gospodyni w nim z utęsknieniem czekają mojego powrotu. Więc dłużej jednego miesiąca nie mogę być w odłączeniu”⁶⁹. To swoje przywiązanie i wiarę w Opatrzność Bożą pięknie wyraził w rozmowie z o. M. Wróblewskim: „Pytałem go jak się czuje w Kazachstanie? Czy nie czułby się lepiej w Polsce, przecież ojciec jest Polakiem. Wtedy mi odpowiedział, że Opatrzność Boża postawiła go na tym stanowisku i czuje się tam bardzo potrzebny. Beze mnie byłiby sierotami, szczególnie Niemcy”⁷⁰. Język niemiecki znał bardzo dobrze. O. Kazimierz Bar tak to ujął: „Po niemiecku mówił perfektnie. Po polsku dobrze, bardzo dobrze, ale troszeczkę z akcentem rosyjskim, miękko”⁷¹.

⁶⁵ List do prowincjała, 2.12.1978. Teka: Beñ Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁶⁶ List do prowincjała. 21.03.1990. Teka: Beñ Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁶⁷ T. Jacek, *Wspomnienia*, Kraków, 14.10.2000.

⁶⁸ List do sekretarza prowincji o. B. Gancarza, 1.12.1984. Teka: Beñ Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁶⁹ List do prowincjała, 2.12.1988. Teka: Beñ Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁷⁰ Relacja ustna o. M. Wróblewskiego z dnia 27.03.2001.

⁷¹ M. Nyczek, *Pielgrzymka*, s. 4.

O. I. Żołnierczyk i o. L. Kucharski zapamiętali go jako człowieka bardzo skromnego. Nigdy się nie chwalił, nie afiszował, nie wysuwał swojej osoby. Przy tym wszystkim był to człowiek zawsze pogodny, radosny, prawdziwy optymista⁷².

Trzeba podkreślić jeszcze jedną cechę, która znamionowała postawę o. Odoryka. Był to dobry zakonnik i prawdziwy mąż modlitwy. Przez długie lata nie mógł utrzymywać z zakonem żadnych kontaktów. Nawet nie wiadomo, że jest zakonnikiem. Posługi duszpasterskie spełniał bez żadnego stroju kapłańskiego. Dopiero, gdy osiadł na stałe w Kustanaju stało się to możliwe. Wspomina o. T. Jacek: „Po pewnym czasie zdobył sutannę kapłańską, ponieważ nie mógł przyznać się do tego, że jest zakonnikiem, bo to groziło ciężką pracą. Tam gdzie zamieszkał chował sutannę do szafy, a głęboko w kufrze miał schowany habit zakonny. Powiadał zawsze, żeby chociaż w habcie go pochowali i jak najbliżej Polski, bo chciałby, aby nad jego grobem ktoś czasem pomodlił się w języku polskim. Często przymierzał ten habit i wieczorem gdy nikt nie widział to sobie pochodził. Pewnego razu gdy wrócił z wyjazdu do kaplicy, którą obsługiwał, ogromnie się zdziwił, ponieważ nie było habitu. Zasmucony bardzo mocno szukał go, ale na próżno, gdyż nie odnalazł go nigdzie. Po pewnym czasie zobaczył, że ta pani, która była gospodynią u niego, chodzi w spódnicy uszytej z tego habitu. Zawsze jak patrzył na tę panią to przypominał mu się habit, a ta pani paradowała często w tej spódnicy po kościele i placu. Teraz jak przyjechał do Polski, to pierwsze co sobie postanowił, to uszyć habit dodatkowy, aby mieć dwa, na wszelki wypadek”⁷³.

O jego postawie modlitewnej wymownie świadczą zachowane listy i kartki, które pisał do prowincjała i sióstr zakonnych w Polsce. W każdym liście i w każdej kartce prosił adresata o modlitwę za siebie i za drugich, polecał się modlitwom. Wzruszające były niekiedy te jego prośby i zapewnienia o jego modlitwie. Oto niektóre z nich. W kwietniu 1981 roku pisał do siostry Germany: „Polecam się Twoim modlitwom mój Ty cierpiący Aniolecze!... Niech i Tobie towarzyszy przemile Alleluja, a szczególnie w Twoim doświadczeniu, w Twoim krzyżu. Po Twoim krzyżu czeka Cię radosne Alleluja. Tak było z Nim i z Tobą tak będzie”⁷⁴. W grudniu tego roku pisał do tej samej siostry: „Chciałbym się spotkać z moją siostrą Germaną. Niech Siostra prosi Bożą Dziecinę i Jego Mamusię w wieczór wigilijny. Obiecuję też ze swej strony, że 24.12 w Pasterce będę z Tobą Siostrą... u żłóbka... A więc podajmy sobie wzajemnie siostrzane i braterskie dłonie i poprosimy wspólnie o spokój, o ład i ciszę wigilijną dla siebie i wielu, wielu drogich nam Rodaków”⁷⁵. W grudniu

⁷² Relacja ustna o. Ireneusza Żołnierczyka z dnia 15.12.2000; Relacja ustna o. Leona Kucharskiego z dnia 15.12.2000.

⁷³ T. Jacek, Wspomnienia, Kraków, 14.10.2000.

⁷⁴ List do siostry Germany, 23.04.1981. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

⁷⁵ List do siostry Germany, 11.12.1981. Teki: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

1988 roku pisał znowu do siostry Germany: „W dni świąteczne... przybiegam do Ciebie Czcigodna Siostro i wspólnie z Tobą pozdrawiam i Jezusa i Marię w złóbeczku. Niech oni nas wspólnie pobłogosławią”⁷⁶.

Taki to był ten niezwykle człowiek – oddany całym sercem na służbę Bogu i ludziom.

Summary

Symeon Jozef Barcik OFMConv

Father Odoryk Ben – The Legend of Kazakhstan

Father Odoryk Ben (1912–1991) became the true legend of Kazakhstan. In 1930, he joined the Franciscan Order. He was ordained in 1939 after completion of his philosophical and theological studies in the University of Jan Kazimierz in Lwow. During the war he ministered in Wolyn including the Luck Cathedral. Later his priestly life was spent in "uninhabitable territory". In 1945 he was sentenced as a supposed Vatican spy for eight years in labor camps in Siberia. After release from the labor camp, he worked in mines and Siberian factories as a stoker, ironworker, driver and even stable worker. During the night however, he was devoted to priestly ministry. In 1974 already in his retirement, he moved permanently to Kustanaj in Kazakhstan where he ministered to approximately 500 Germans relocated from the Volga River region as well as ten other Catholic communities in the Kustanaj province. Moreover, every month he drove to distant Czelabinsk located southeast of the Ural Mountains. He died on June 1, 1991 in Przemyśl where he came for a meeting with Pope John Paul II.

⁷⁶ List do siostry Germany, 15.12.1988. Teka: Beń Odoryk, AFK, sygn. C. II.

Z ŻYCIA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO WE LWOWIE W LATACH 1939–1946 WEDŁUG ŹRÓDEŁ RADZIECKICH

Dzieje Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1939–1946 to historia jego systematycznego niszczenia przez władze sowieckie. Dotychczasowe publikacje opisują fakty, wydarzenia w dokumentach powszechnie dostępnych w archiwach kościelnych, czy też we wspomnieniach kapłanów i Polaków mieszkających na tych terenach. Publikacja niniejsza ma na celu ukazać fragmenty tejże historii obserwowanej z drugiej strony, czyli oczyma władzy sowieckiej. Pięćdziesiąt lat przeleżały w archiwach sowieckich, które obecnie znajdują się w Państwowym Archiwum Województwa Lwowskiego we Lwowie, ściśle tajne raporty na temat akcji stosowanych przez NKWD wobec polskiego społeczeństwa katolickiego. Ukazują one, jak dokładnie było inwigilowane środowisko polskich księży katolickich, jaką propagandę stosowano po to, by zmienić nastawienie społeczeństwa Lwowa, a szczególnie młodzieży do Kościoła katolickiego. Z tych dokumentów czytelnik dowiaduje się, w jaki sposób o wszystkich posunięciach księży informowany był Kijów, a potem Moskwa, jak wytyczne Stalina odnośnie zniszczenia Kościoła były przekładane na język praktyki. Z kart ściśle tajnych raportów wylania się niezwykle żywy, ale i okrutny obraz tamtych lat.

1. Zajęcie Lwowa przez ZSRR

Dnia 22 września 1939 roku dowódca obrony Lwowa polski generał Władysław Langer, nie widząc dalszych szans obrony miasta, złożył broń wobec dowódcy 6 armii radzieckiej generała Filipa Golikowa. Rozpoczął się nowy rozdział historii Lwowa.

Chociaż wynegocjowane warunki kapitulacji gwarantowały bezpieczne przejście oficerom i żołnierzom polskim do Rumunii i na Węgry, to jednak, jak się wkrótce okazało, Sowietci wcale nie zamierzali tej umowy dotrzymać. Dwa tysiące

oficerów oraz żołnierzy walczących w obronie Lwowa zostało uznanych za jeńców i wywiezionych na wschód.

Lwów od tego dnia znalazł się pod władzą radziecką. 14 listopada 1939 r. wszyscy mieszkańcy Lwowa jak i zagarniętych przez Rosję Sowiecką polskich Kresów Wschodnich, bez względu na swą narodowość stali się obywatelami Związku Radzieckiego. Władzę w mieście przejęło NKWD¹. Polacy stanowili w tym czasie zdecydowaną i liczącą się większość. Trzy fale deportacji objęły blisko dwieście tysięcy osób, które wysiedlano w głąb ZSRR, najczęściej do Kazachstanu. Po tych czystkach etnicznych Lwów stał się w bardzo krótkim czasie zupełnie innym miastem. Chociaż pewnej części Polaków udało się uniknąć zsyłki, to miasto zamieszkiwali głównie Ukraińcy, Rosjanie i Żydzi. Przed wybuchem II wojny światowej Lwów liczył około 300 tys. mieszkańców, w tym 154.470 katolików – Polaków, 35.700 wiernych obrządku grekokatolickiego i około 100 tys. Żydów. Wkrótce po ataku hitlerowskich Niemiec na swego dotychczasowego sojusznika – ZSRR, Lwów został bez walki oddany hitlerowcom. Wraz z wejściem Niemców w 1941 r. wkroczyły do miasta zbrojne bataliony Ukraińców współdziałające i podległe hitlerowcom. Niemcy zaangażowali do pomocy ukraińskich nacjonalistów².

Polskie społeczeństwo we Lwowie stanęło wobec dwóch wrogów. Rozpoczęła się okrutna walka. Oblicza się, że pochłonęła ona blisko 80 tys. ofiar ze strony polskiej. Od momentu rozpoczęcia wojny liczba Polaków we Lwowie spadła z około 160 tys. w 1939 roku do 12 tys. w roku 1949³. Według spisu z roku 1979 było ich 13 tys⁴.

¹ NKWD – Narodnyj Komissariat Wnutriennich Del – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych. Był to centralny organ administracji państwowej, w sowieckiej Rosji od 1917 i ZSRR w latach 1934–46 oraz policja polityczna. Powołany został przez rząd Lenina jako centrala umundurowanych sił bezpieczeństwa (m.in. milicji i wojsk wewnętrznych). Jednoczył wszystkie siły policyjne i porządkowe (straż pożarna, leśna) z zarządem Gulagu i z wywiadem politycznym. W wewnętrznej polityce Stalina było to główne narzędzie terroru i ludobójstwa (wielka czystka, procesy polityczne w ZSRR), wymierzonego przeciwko wszystkim warstwom społecznym i narodowościom, także Polakom (deportacje ludności, 1940 wymordowanie oficerów polskich w Katyniu i in. miejscowościach). Działal także na terenach państw zajętych 1944–45 przez Armię Czerwoną, w tym w Polsce, gdzie zajmował się m.in. zwalczaniem AK (proces szesnastu). W 1946 przekształcony w Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (Ministerstwo Wnutriennich Del) ZSRR. NKWD. W: *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1996, t. 4, ss. 504–505.

² W. Szelnicki, *Arcybiskup wygnaniec Eugeniusz Baziak – metropolita lwowski*, Kraków 1989, ss. 62–75, 84; *Schematismus archidioecesis ritus latini*, Leopoli 1939, s. 174.

³ *Instruktoru CK KP/b/U tov. Kowalevu (brak nadawcy) O religioznych tiechenijach suszcziestvu-juszczich na tjeritorii Lwovskoj oblasti i ich projavlienijach po sostojaniju na 1 marta 1949*. Dalo f. R-1332, opis 2, spr. 15), pieczęć okrągła: Golovne Archivne Uprawlenija pri Kabinete Ministriv Ukrainy, Ukraina, Lvyvska Oblasna Dierzavna Administracija Dierzavnij Archiv Lvyvskej Oblasti. No 03,94505 Ukraina.

⁴ J. K. Ostrowski, *Lwów – dzieje i sztuka*, Universitas, Kraków 1997, s. 80.

Pierwsze lata Lwowa pod okupacją ZSRR charakteryzowały się tym, że zamknięto wiele świątyń katolickich. Stolica archidiecezji lwowskiej została przeniesiona do Lubaczowa wraz z przybyciem arcybiskupa E. Baziaka 13 sierpnia 1946 r. Polacy masowo byli repatriowani do Polski, głównie na Ziemię Odzyskaną. Znaleźli się tam jako wygnańcy, wyrzuceni z ziemi rodzinnej, których nikt nie pytał o zdanie. Wykazali dużo dobrej woli w dostosowaniu się do nowego otoczenia i w integracji z miejscową polską ludnością. Wielu kapłanów należących do lwowskiej archidiecezji znalazło się na Ziemiach Zachodnich. Np. dwaj kapłani – Michał Rękas i Jan Szurlej związani z Apostolstwem Chorych – jako wygnańcy po II wojnie światowej znaleźli się w Katowicach⁵. Niektórym udawało się wywieźć drogocenne przedmioty kultu z katolickich kościołów Lwowa. Te, które zostały, w tym bezcenne dzieła sztuki, w większości zniszczono. W roku 1946 zlikwidowano Kościół grekokatolicki, a władze nakazały jego wiernym włączyć się w strukturę Cerkwi prawosławnej. Duchowni unicy, którzy nie podporządkowali się tym zarządzeniom, zostali uwięzieni lub zesłani do łagrow. Wtedy to część unitów zaczęła uczęszczać do świątyń rzymskokatolickich⁶.

Świątynie katolickie oraz silne jeszcze mimo tragicznych wydarzeń II wojny światowej duchowieństwo lwowskie stanowiły „sól w oku” władzy radzieckiej. Rozpatrywano różne metody osłabienia polskich kościołów katolickich. Na całkowitą likwidację „nie odważono się”, mimo, że wystarczyłyby odpowiednie zarządzenia, jakie tworzone niezwykle szybko w przypadku „niewygodnych” dla władzy problemów.

Polska społeczność katolicka we Lwowie była jednak na tyle silna, iż realizacja takiego zarządzenia musiałaby się odbić szerokim echem i wywołać wiele sprzeciwów i reakcji. Zapewne była jeszcze głębsza motywacja takiego postępowania.

Według tajnego raportu *O religijnej działalności mającej miejsce na terytorium okręgu lwowskiego i jej przejawach – według stanu na 1 marca 1949* sporządzonego dla instruktora KC Komunistycznej Partii /b/ Ukrainy, Kowala⁷, w roku 1945 czynnych było we Lwowie 17 polskich świątyń katolickich, 12 klasztorów męskich i 22 klasztory żeńskie. Należy zaznaczyć, że w tych niezwykle trudnych

⁵ W. Szetelnicki, *Arcybiskup wygnaniec Eugeniusz Baziak*, s. 102; J. Krętosz, *Księża Michał Rękas i Jan Szurlej sekretarze generalni Apostolstwa Chorych*. „Wszechnica Gómoślaska” 2(1991), ss. 105–107; M. Rechowicz, *Apostolstwo Chorych w Polsce i jego pierwszy duszpasterz*. „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 11.

⁶ J. K. Ostrowski, *Lwów – dzieje i sztuka*, ss. 74–78.

⁷ *Instruktoru CK KP/b/U тов. Ковалеву (brak nadawcy) O religioznych tiechenijach suszczistwujuszczich na terytorii L'vovskoj oblasti i ich projavlenijach po sostojaniju na 1 marta 1949*. Dalo f. R-1332, opis 2, spr. 15) Pieczętka okrągła: Golovne Archivne Upravlenija pri Kabinete Ministriv Ukrainy, Ukraina, L'vyvska Oblasna Dierzavna Administracija Dierzavnij Archiv L'vyvskej Oblasti. No 03.94505 Ukraina; S. Banasiak, *Osadnictwo na Ziemiach Zachodnich i Północnych w latach 1945–1950*, ss. 2–7.

dla Polaków czasach kościoły te stanowiły bardzo ważne ośrodki nie tylko działalności religijnej, wsparcia duchowego, ale również wymiernej pomocy charytatywnej. Były one również miejscami, w których zdeorientowani i zagubieni w dziejowych zawieruchach ludzie mogli otwarcie, bez obawy (przy powszechnym we Lwowie tamtych lat donosicielstwie i szpiegostwie), poradzić się, zapytać, wyżalić i otrzymać pomocną dłoń. Sowieci zdawali sobie doskonale sprawę, że kościoły katolickie miały ogromny wpływ na kształtowanie opinii i nastrojów w mieście. Mogły też stać się ośrodkami opozycji i buntu.

W roku 1945 w byłych polskich miastach przyłączonych do ZSRR rezydowało jeszcze trzech biskupów. W Wilnie Romuald Jałbrzykowski⁸, biskup łucki Adolf Szelażek⁹ i arcybiskup lwowski Eugeniusz Baziak. Funkcjonariusze NKWD wywierali presję na wszystkich trzech, aby jak najszybciej opuścili swe biskupstwa i wyjechali do Polski. Ponieważ biskupi nie chcieli opuścić swoich diecezji i swoich wiernych, pod pretekstem działalności antysowieckiej, biskupi Romuald Jałbrzykowski i Adolf Szelażek zostali wtrąceni do więzienia¹⁰. Ciężko chorego metropolitę wileńskiego zwolniono po miesiącu, 80 letniego biskupa Szelażka więziono blisko półtora roku i zwolniono go dopiero po staraniach Stolicy Apostolskiej. Został on przymusowo deportowany do Polski 15.05.1946. Dnia 7.07.1945 opuścił Wilno pod takimi samymi naciskami arcybiskup Romuald Jałbrzykowski. Wysiłki NKWD skupiły się teraz na pozostającym ciągle we Lwowie arcybiskupie Eugeniuszu Baziaku mieszkającym po usunięciu z pałacu arcybiskupiego w klasztorze franciszkanów. Akcja propagandowa była prowadzona bardzo szeroko. Metodą szykanowania, zastraszania, a także perswazji funkcjonariusze NKWD chcieli dotrzeć do jak najszerszych rzeszy księży katolickich. Oprócz brutalnego wysłania do łagrów i więzień, władze radzieckie postanowiły osłabić polski Kościół rzymskokatolicki i pozbyć się większości księży przez repatriację do Polski oraz zesłanie do łagrów po 1945 roku.

Pełnomocnik Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów USRR P. A. Wilchowy zwierzał się we wspomnianym raporcie: „(...) a moje zadanie pełnomocnika rady polegało na tym, aby wszelkimi możliwymi środkami i metodami skłonić ich do wyjazdu”¹¹. Był to bardzo niewinnie brzmiący eufemizm, za którym kryły się zastraszanie i śmierć.

⁸ S. Czyżewski, *Ks. dr Romuald Jałbrzykowski, arcybiskup metropolita wileński. Wspomnienia*, mps, Białystok 1959, s. 281 (Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku).

⁹ L. Popek, *Bp Adolf Piotr Szelażek. Pasterz diecezji łuckiej*, „Ład” 9(1990).

¹⁰ A. Hlebowicz, *Polskie duchowieństwo katolickie na Białorusi i Ukrainie po II Wojnie Światowej*, w: E. Walewander [red.], *Polacy w kościele katolickim w ZSRR*, Lublin 1991, ss.178–181.

¹¹ *Instruktoru CK KP/b/U tov. Kowalevu (brak nadawcy) O religioznych tieczenijach suszcziestvujuszczich na tieritorii Lvovskoj oblasti i ich projavlienijach po sostojaniju na 1 marta 1949*. Dalo f. R-1332, op. 2, spr 15), pieczętka okrągła: Golovne Archivne Upravlenija pri Kabinete Ministriv Ukrainy, Ukraina, Lvyvska Oblasna Dierzavna Administracija Dierzavnij Archiv Lvyvskej Oblasti. No 03,94505 Ukraina.

Wśród polskiego kleru rozpoczęto szeroką akcję propagandową ze szczególnym naciskiem na arcybiskupa Baziaka. Wspomniany wcześniej pełnomocnik Wilchowy pisze: „Udało mi się nakłonić do wyjazdu do Polski polskiego arcybiskupa Baziaka. Wyjechał jako jeden z pierwszych, chociaż zgodził się na to z wielkim oporem. Stworzyliśmy mu wszelkie możliwe ułatwienia dla tego wyjazdu”¹². Arcybiskup Eugeniusz Baziak wyjechał ze Lwowa do Polski 26.04.1946 jako ostatni z biskupów¹³.

Naciski na arcybiskupa Baziaka i bardzo delikatne jak na bolszewików działanie były podyktowane tym, że po jego „zgodzie” na wyjazd większość polskiego duchowieństwa, a także zakonników i zakonnic, udała się do Polski. Po tej akcji we Lwowie zostały tylko 4 funkcjonujące kościoły i 6 księży. Aby kościoły mogły prowadzić nadal swą duszpasterską działalność, musiały zostać zarejestrowane, a księża musieli oficjalnie przyjąć radzieckie obywatelstwo. Szacuje się, że podczas drugiej fali represji wobec Kościoła katolickiego w latach 1948–1953 spośród 50 pozostałych na Ukrainie księży połowa trafiła do więzień i łagrow¹⁴.

Raporty przesyłane do Rady do Spraw Kultów Religijnych zgodnie zawierają twierdzenia, że księża obrządku łacińskiego, którzy pozostali we Lwowie, podporządkowali się zarządzeniom radzieckim, nie ze względu na przekonania i świadomość, lecz z lęku i bojaźni przed władzą sowiecką.

Tajny raport przytacza słowa księdza Hieronima Kwiatkowskiego, który w rozmowie powiedział: „Jesteśmy wdzięczni Związkowi Radzieckiemu za to, że pozwala nam swobodnie sprawować religijne obrządki. Tego żeśmy się nie spodziewali”¹⁵. Ten sam ks. Kwiatkowski zaraz potem powędrował na 7 lat do łagrow.

Kiedy tow. Wilchowy zadał księdzu Kwiatkowskiemu pytanie, dlaczego nie spodziewał się w wolnym radzieckim Lwowie swobody, ten odpowiedział: „W 1946 roku wyjeżdżający do Polski księża nam pozostającym we Lwowie mówili „Co wam zostało, dwa, trzy miesiące posługi w kościołach, a potem bolszewicy wywiozą was na Sybir. My nie mieszkamy się w sprawy państwowe, jesteście uczciwi i dlatego cieszymy się swobodą”¹⁶.

Słowa księdza Hieronima Kwiatkowskiego – na pewno podbarwione i przeacentowane, o czym już mógł wiedzieć tylko autor raportu – były bardzo na rękę sowieckiej propagandzie. Wiadomo było jednak, że taka postawa polskich księży

¹² Tamże.

¹³ W. Szetelnicki, *Arcybiskup wygnaniec Eugeniusz Baziak*, ss. 82–101.

¹⁴ A. Hlebowicz, *Polskie duchowieństwo katolickie na Białorusi i Ukrainie*, ss. 178–181.

¹⁵ *Instruktoru CK KP/b/U tov. Kowalevu (brak nadawcy) O religioznych tieczenijach suszczistvu-juszczich na tieritorii L'vovskoj oblasti i ich projavlienijach po sostojaniju na 1 marta 1949*. Dalo f. R–1332, op. 2, spr 15) Pieczętka okrągła: Golovne Archivne Upravlenija pri Kabinete Ministriv Ukrainy, Ukraina, L'vyvska Oblasna Dierzavna Administracija Dierzavnij Archiv L'vyvskej Oblasti. No 03,94505 Ukraina.

¹⁶ Tamże.

niewiele zmieni. Decyzja o konsekwentnej walce z Kościołem katolickim na Ukrainie została już podjęta. Władze Lwowa zostały zaniepokojone donosami, że polscy duchowni wzięli – jak to określili – „bardzo ostry kurs na młodzież” (w żargonie sowieckim nazywają to „obróbką młodzieży”), aby nie dopuścić do rozszerzania i utrwalania materialistycznego światopoglądu. Szczególnie obwiniani za to byli księża kościoła katedralnego we Lwowie: Karol Jastrzębski i Stanisław Płoszyński, którzy – jak określali donosiciele – różnymi metodami przyciągali do kościoła dzieci przedszkolne, młodzież szkolną, nauczali je religii, prowadzili rozmowy na tematy religijne, próbowali organizować religijne bractwa, przygotowywali dzieci do przyjęcia I Komunii świętej¹⁷. Towarzysz Litwin otrzymał rozkaz, by w kategorycznej formie zabronić księżom pracy z młodzieżą, to jest odrywania jej od nauki, szkoły i wciągania jej do kościoła, co stanowiło naruszenie „prawa o kultach religijnych”. Paragraf nr 9 dekretu z 23 stycznia 1918 roku „O oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły” zabraniał zarówno księżom, jak i organizacjom kościelnym, jakichkolwiek zajęć wychowawczych z młodzieżą. Na jego podstawie duchowni byli za taką działalność surowo karani. Były jeszcze późniejsze akty prawne ZSRR na ten temat. Zaznaczyć przy tym należy, że pojęcie religijnego wychowania ówczesna władza rozumiała bardzo szeroko – były to nie tylko spotkania modlitewne, służenie do mszy św., ale również śpiew w chórach kościelnych oraz przyjmowanie komunii i spowiedź¹⁸.

Tak więc wynikające z raportu „zadowolenie” księdza Kwiatkowskiego z tego, iż władza radziecka pozostawiła księżom swobodę w działalności duszpasterskiej było spreparowane przez NKWD.

2. Likwidacja seminarium

Likwidacja kościołów katolickich we Lwowie została poprzedzona zamknięciem Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego. Budynek seminarium znajdował się przy ulicy Stefana Czarnieckiego, natomiast Wydział Teologiczny, na którym odbywały się zajęcia dla alumnów, mieścił się w uniwersyteckim kompleksie budynków Uniwersytetu Jana Kazimierza. Po przekroczeniu przez Armię Radziecką wschodniej granicy Polski duchowieństwo Lwowa zrozumiało natychmiast, że bolszewicy rozpoczną dyskryminowanie duchownych i walkę z Kościołem katolickim na zajętych przez siebie terenach. Dlatego przyspieszono święcenia kapłańskie. Studentów ostatniego rocznika studiów seminaryjnych postanowiono natychmiast wyświęcić. Dnia 19 września 1939 roku odbyły się święcenia diakonatu i zaraz na drugi dzień o godzinie 4 rano (by zdążyć przed zajęciem Lwowa przez wojska so-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Upelnomoczennomu Sovieta pri Lvovskom oblispolkornie tow. Saviczevu N.K. od Upelnomoczenno Sovieta po dielam religioznych kultov pri Sovietie Ministrov USRR K. Polennik* 10.02.1962.

wiekie) diakoni otrzymali święcenia kapłańskie. Przecucia co do szykanowania duchowieństwa i walki z Kościołem katolickim na zajętych przez sowietów terenach sprawdziły się zgodnie z przewidywaniami. Budynek Wyższego Seminarium Duchownego został przeznaczony na akademik dla studentów medycyny. Nieco później zajęto również niższe seminarium i pałac arcybiskupi. Wydział teologiczny na Uniwersytecie Jana Kazimierza został zlikwidowany¹⁹.

3. Walka z Kościołem greckokatolickim

Walka z Kościołem katolickim zataczała coraz szersze kręgi. Bardzo niepomyślne dla władzy radzieckiej było to, iż wielu Ukraińców i Białorusinów należących do Kościoła greckokatolickiego pozostawało pod wpływem ideologii szerzonej przez Kościół katolicki. Stalin osobiście zaangażował się w sprawę zlikwidowania unii Kościoła rzymskiego i greckokatolickiego. Wiosną 1945 roku nasiliło się szykanowanie duchownych greckokatolickich przez władze sowieckie. Ruszyła olbrzymia fala propagandy. Księżom unickim zaczęto przypisywać najokrutniejsze przestępstwa i cechy charakteru, zarzucono im m.in. współpracę z hitlerowcami, zaprzędanie „polskim panom”, hulaszczy tryb życia, wystąpienia an-tyradzieckie, nawoływanie do bojkotu organizacji komsomolskich i pionierskich, kontakty z UPA itp.

W dniu 10 kwietnia 1945 roku w gazecie „Radiańska Ukraina” ukazał się artykuł pt. „Z chrestom czy z nożem?” („Z krzyżem czy z nożem?”). Artykuł był na tyle ważny i przez dywersję ideologiczną tak skonstruowany, że można z niego wyczytać całą wykładnię polityki władzy radzieckiej w stosunku do Kościoła unickiego. Został on przedrukowany przez wiele radzieckich gazet. O metropolicie Kościoła greckokatolickiego we Lwowie Andrzeju Szeptyckim (+01.11.1944 r.) można przeczytać: „Ten magnat jest pewny, że wojna nie skończy się na tym, że przyjdzie dzień, w którym hitlerowskie Niemcy rzucą wszystkie swoje siły na odparcie radzieckich narodów. Swoją wiarę w zwycięstwo Niemców propaguje na każdym kroku, do niej przystosowuje całą taktykę swoich dalszych poczynąń. Przekonany o tolerancji władz radzieckich w odniesieniu do cerkwi unickiej i jej duchowieństwa, Szeptycki zuchwale przesyłał do władz protesty przeciw tworzeniu w Galicji organizacji komsomolskich i pionierskich i przeciw rozdaniu wieśniakom majątków zakonnych. Szeptycki jednocześnie prowadził antyradziecką politykę na zjazdach duchowieństwa unickiego i w listach pasterskich. Ogarnięty ideą poddania Rzymowi całej Ukrainy, Białorusi i Rosji pogrążał się coraz głębiej w bagno zdrady. Zdawało się, że to było dno wszelkiego upadku. Ale nie Szeptyckiego informują o «osiągnięciach» jego wychowanków z UPA, którzy z nieznanym w dziejach okrucieństwem,

¹⁹ J. Anczarski, *Kronikarskie zapisy z lat cierpień i grozy w Małopolsce Wschodniej 1939–1946*, Lwów–Kraków 1998, ss. 41–44.

zezwierżeniem i sadyzmem mordują całe wioski nie oszczędzając nawet niemowląt. Szeptycki widział także krew na rękach niektórych duchownych unickich, ale nie należał do ludzi, którzy tracą przytomność na widok krwi”. W artykule można przeczytać również wiele obelg i oskarżeń pod adresem księży grekokatolickich. Niektórzy z nich byli według autora kapelanami w hitlerowskich oddziałach. Funkcje te pełnili między innymi profesorowie seminarium duchownego – Łaba, Karpiński, Kowaluk.

Duchowny Hoduńko organizował ludzi na wyjazd do pracy w Niemczech. Zbierał żywność i odzież dla niemieckich żołnierzy i utrzymywał kontakt z Ukraińską Powstańczą Armią itd. Równocześnie w artykule można znaleźć pochwałę pełnej patriotyzmu i szlachetności duchownych prawosławnych z Ukrainy i Rosji, którzy wiernie służą swym narodom²⁰.

Księża unicy – „wrogowie narodu ukraińskiego odziani w strój unickich duchownych są organizatorami band niemiecko-ukraińskich nacjonalistów – są agentami germańców. Oni szkodzą narodowi i jego twórczej pracy. Oni są sprawcami wielu złych czynów”.

Po takim przygotowaniu opinii publicznej nastąpiły aresztowania wielu księży unickich oraz arcybiskupa unickiego archidiecezji lwowskiej Józefa Slipoho. Abp Szeptycki już nie żył. Zmarł w 1944 r. Pod koniec maja 1945 powstała we Lwowie „Centralna Grupa Inicjatywna na rzecz połączenia Cerkwi grekokatolickiej z rosyjską Cerkwią prawosławną. Pierwszego marca 1946 roku Kościół grekokatolicki został oskarżony o zdradę narodu i współpracę z Niemcami podczas II wojny światowej, a wielu wiernych zostało wywiezionych w głąb Związku Radzieckiego i skazanych na życie w łagrach. Gdy teren został już przygotowany, wówczas w katedrze św. Jura we Lwowie, w dniach od 8 do 10 marca 1946 roku, odbył się tzw. synod duchowieństwa i wiernych. Synod ten jednogłośnie zerwał z Kościołem katolickim, potępił unię zawartą pod „knutem polskich panów”. Całe rzesze wiernych nie bardzo orientowały się w przeprowadzonych zmianach i w nowej sytuacji. Ci, którzy nie zaprzestali działalności, zeszli do podziemia²¹.

4. Zmiana funkcji świątyń katolickich

Katolickie świątynie Lwowa posiadają pod względem architektury i wyposażenia wewnątrz olbrzymią wartość. Wiele z nich zostało uznanych za zabytki najwyższej

²⁰ H.E. Wyczawski, *Likwidacja Cerkwi greko-katolickiej w Sowieckiej Ukrainie w 1946 r. (Uzupełnienie artykułu ks. Sławoja Głódzia)*, „Premisla Christiana”, 3(1990), t. 3, ss. 285–294; B. Cywiński, *Ogniem próbowane: t. 2: „... i was prześladować będą”*. Lublin–Rzym 1990, ss. 183–199.

²¹ Tamże; kard. Józef Slipy zmarł w Rzymie 7.11.1984 r. Stolicę arcybiskupia kościoła grekokatolickiego objął w 1944 r. Wkrótce został aresztowany przez władze sowieckie. W łagrach przebywał 18 lat. Został zwolniony na interwencję papieża Jana XXIII w 1963 r. Z rąk Pawła VI otrzymał nominację kardynalską. Resztę życia spędził w Rzymie. W sierpniu 1992 r. jego ciało zostało przewiezione do Lwowa i złożone w katedrze św. Jura.

klasy. Władze sowieckie natomiast wychodziły z założenia, że nie wystarczy zniszczenie struktur osobowych, to znaczy wykluczenie księży z wykonywania posługi duszpasterskiej. Uznały, że należy też zmienić pierwotną funkcję budynków kościelnych. I tak w raporcie tow. P. Kuczeriawego opracowanego dla Pełnomocnika Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR, dla USSR tow. P.A. Wilchowego, będącym odpowiedzią na pismo z dnia 31 stycznia 1948 r., znalazł się spis tych kościołów, które udało się zamienić na budynki o zupełnie innym przeznaczeniu. Był wśród nich kościół franciszkanów na ul. Korolenki nr 1, który przekazano na OITK MWD w październiku 1946 r., a związane z nim pomieszczenia przebudowano dla organizacji pracy klubowej czy pozorowanej działalności dobroczynnej na rzecz dzieci.

Budynek byłego kościoła w Busku przekazano Radzie Rejonowej na halę sportową już 10 lutego 1947 r.

Kościół i zabudowania przy ul. Mikołaja we Lwowie²² przekazano 10 lutego 1947 r. dla rosyjskiej Cerkwi prawosławnej.

Drewniany budynek kościoła we wsi Kukizowo przekazano Radzie Rejonowej 14 lutego 1947 r. W tym samym miesiącu Rejonowy Komitet Wykonawczy rozebrał budynek i cały materiał wykorzystał dla dodatkowego wyposażenia domu kultury.

Budynek przy ulicy Szewczenki nr 63 w mieście Lwowie przekazano 8 września 1947 roku na klub Fabryki Mechanicznej Szkła z prawem przebudowy.

Były kościół na Lewandówce przekazano 8 sierpnia 1947 r. na kinoteatr.

Kościół Sióstr Klarysek przy ul. Lenina nr 2 Rada Miejska przekazała już w czerwcu 1947 r. wojskowej firmie handlowej pod składy towarowe. Budynek byłego kościoła św. Anny przy ulicy Gródeckiej nr 2 przekazany został na miejskie kasy kolejowe²³.

Po długiej liście obrazującej wysiłki władzy sowieckiej, aby świątynie katolickie znikły z pejzażu Lwowa w sensie dosłownym, znajduje się nietypowa, jak na tego rodzaju raporty, osobista dygresja P. Kuczeriawego: „Zażalenia lub oświadczenia ze strony miejscowego religijnego społeczeństwa na temat prawidłowego lub nieprawidłowego wykorzystania budynków kościelnych do rejonowego Komitetu Komunistycznej Partii /b/ Ukrainy, komitetu wykonawczego rejonu i do mnie nie napłynęły. Mam nadzieję Piotrze Akimowiczu, że ponieważ innego wyjścia z tymi budynkami nie było, a podobnych budynków w rejonie jest jeszcze wiele,

²² Dotyczy kościoła św. Mikołaja.

²³ *Upelnomoczennomu Sovieta po Dielam Religioznych Kultov pri Sovietie Ministrov SSSR po USSR tov. Vilchovomu P.A. Upolnomocennyj Sovieta po dielam religioznych kultov pri Sovietie Ministrov SSSR po Lvovskoj oblasti P. Kuczeriavij. Sekretar A. Vernygora Dalo f-R-1332, op. 2. spr. 9* Pieczętka okrągła: Golovne Archivne Upravlenija pri Kabinete Ministriv Ukrainy, Ukraina, Lvyvska Oblasna Dierzavna Administracija Dierzavnij Archiv Lvyvskej Oblasti. No 03.94505 Ukraina.

które nie wiadomo jak wykorzystać. Liczę, że Wy przyznacie rację moim działaniom w stosunku do tych budynków”²⁴.

Tabela 1. Zmiana funkcji świątyń katolickich we Lwowie w latach 1939–1946.

Lp.	Nazwa kościoła	Dane historyczne	Zmiana funkcji
1	Bazylika Archikatedralna p.w. Najświętszej Maryi Panny	Jeden z najstarszych zabytków gotyckich. Stan obecny jest wynikiem przebudowy dokonanej w wieku XV. Główny ołtarz barokowy z XVIII w. Do drugiej wojny Światowej znajdował się w nim cudowny obraz Matki Bożej Łaskawej z XVI w. (obecnie w Polsce)	Bazylika czynna codziennie.
2	Kościół św. Anny	Powstał w 1507 r. Obecny barokowy wygląd i wystrój wnętrza pochodzi z wieku XVIII.	Zamieniony na sklep meblowy.
3	Kościół św. Antoniego	Założony w 1617 r. Przebudowany z fundacji kasztelana krakowskiego księcia Janusza Wiśniowieckiego w roku 1718. Barokowe rzeźby dzieła Tomasza Huettera.	Czynny we wtorki oraz niedziele.
4	Kościół św. Andrzeja OO. Bernardynów	Powstał w 1460 r. Przebudowany z początkiem wieku XVII. Bogato dekorowana fasada nawiązująca do manieryzmu włoskiego i niderlandzkiego. W ołtarzu głównym obraz Matki Bożej z bł. Janem z Dukli pędzla Zofii Fredrówniej, córki Aleksandra Fredry.	Został przekazany cerkwi greckokatolickiej. OO. Bazylianie.
5	Kościół Bożego Ciała i klasztor Dominikanów	Klasztor i drewniany kościół wybudowali Dominikanie w roku 1234. Kształt obecny świątyni pochodzi z roku 1764. Jeden z najwspanialszych kościołów barokowych środkowej Europy. Rokokowy wolno stojący ołtarz główny z obrazem Madonny pochodzącym ze szkoły bizantyjskiej ofiarowany zakonowi w 1260 r. (Obecnie w Bazylice Dominikanów w Gdańsku).	Pierwotnie magazyn cementu, następnie muzeum religii i ateizmu. Sala organowa.
6	Kościół Brygidek	Siostry zakonne św. Brygidy działały we Lwowie od 1614 r. Niewielki barokowy, jednonawowy kościół zbudowano z początkiem wieku XVIII.	Zamieniony na więzienie.
7	Kościół św. Jana Chrzyciela	Gotycką jednonawową świątynię wzniesiono w XIV w. Po licznych pożarach wielokrotnie przebudowywana. Obecna neoromańska forma pochodzi z wieku XIX.	Magazyn.

²⁴ Tamże.

Z życia Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1939–1946...

Lp.	Nazwa kościoła	Dane historyczne	Zmiana funkcji
8	Kościół św. Elżbiety	Zbudowany w stylu neogotyckim na początku XX w. Witraże i malowidła Kazimierza Sichulskiego.	Magazyn żywności. Odrestaurowany jako cerkiew greckokatolicka.
9	Kościół św. Kazimierza i klasztor Sióstr Miłosierdzia	Ufundował Andrzej Mniszech starosta Lwowa w roku 1630. Po spaleniu przez wojska Chmielnickiego odbudowany w roku 1660 w stylu barokowym.	Jednostka wojskowa.
10	Kościół św. Kazimierza i klasztor Księży Misjonarzy	Od XVIII wieku wystrój rokokowy.	Magazyny filmowe.
11	Kościół św. Łazarza	1635–1640 budowa barokowego kościoła. Położony pierwotnie za miastem miał również charakter obronny.	Sala koncertowa chóru dziecięcego.
12	Kościół św. Marcina	Obecna barokowa forma pochodzi z początku XVIII wieku. Freski pędzla Stanisława Strońskiego i Józefa Majera.	Po wojnie przekazano baptystom.
13	Kościół św. Marii Magdaleny	Ufundowany jako kościół seminaryjny w 1660 roku. Obecna forma początek wieku XVIII. Rokokowe rzeźby św. Dominika i św. Jacka przypisywane Sebastianowi Fesingerowi.	Sala muzyki organowej.
14	Kościół Matki Boskiej Gromnicznej	Ufundowany w 1641 roku przez wojewodę Jakuba Sobieskiego, ojca króla Jana III. Po zwycięstwie pod Wiedniem dokończono zdobienia fasady kościoła. Figury św. Józefa i św. Teresy wykonane przez Andrzeja Szwanera w 1688 roku.	Wojewódzki Urząd Jakości, Metrologii i Standaryzacji.
15	Kościół Matki Boskiej Ostrobramskiej	Położony w sąsiedztwie Parku Łyczakowskiego ufundowany przez społeczeństwo Lwowa w podzięce za uchronienie miasta od zniszczenia podczas wojny w latach 1918–1920. Projekt prof. Tadeusz Obmiński. Kościół zbudowano w formie starochrześcijańskiej bazyliki. Nad portalem wizerunek Matki Boskiej Ostrobramskiej.	W 1991 r. przekazany cerkwi ukraińsko-bizantyjskiej.
16	Kościół Matki Boskiej Śnieżnej	Uważany za najstarszy katolicki kościół Lwowa. Wzniesiony w 1340 roku przez kolonistów niemieckich. Przebudowany w wieku XVII. Polichromia malowana przez Mariana Strońskiego. Pod koniec wieku XIX przebudowany w stylu neoromańskim.	Sale wystawowe fotografików lwowskich.
17	Kościół św. Mikołaja	Pochodzi z połowy XVIII wieku. Rokoko. Wnętrze bogato zdobione sztukaterią, rokokowa ambona w kształcie łodzi Piotrowej.	Przekazano cerkwi prawosławnej.

ZDZISŁAW GOGOLA OFMConv

Lp.	Nazwa kościoła	Dane historyczne	Zmiana funkcji
18	Kościół Nawiedzenia NMP i klasztor Karmelitów	Spalony w czasie oblężenia Lwowa przez Chmielnickiego, odbudowany w latach 60-tych XVII wieku. Freski autorstwa włoskiego artysty Giuseppe Carlo Pedretti. Wśród licznych nagrobków nagrobek generała Józefa Dwernickiego.	Muzeum Nauki i Techniki.
19	Kościół Niepokalanego Poczęcia NMP i klasztor Franciszkanów	Obecna forma zespołu pochodzi z połowy XVIII wieku. Obraz Św. Rocha pędzla Marcina Altomonte'a nadwornego malarza króla Jana III Sobieskiego. W tym konwencie rozpoczął swą naukę w seminarium Franciszkańskim Maksymilian Maria Kolbe.	Zakład dla dzieci upośledzonych w mowie. Kościół służył jako stolówka. Ostatnio odkupili go od miasta baptyści.
20	Kościół Niepokalanego Poczęcia NMP i klasztor Klarysek	Klaryski przybyli do Lwowa w 1482 roku. Obecna forma zespołu pochodzi z wieku XVIII. Freski Marcina Strońskiego.	W kościele galeria sztuki współczesnej, w klasztorze biura.
21	Kościół św. Piotra i Pawła i klasztor Jezuitów	Konsekrowany w 1630 roku, w połowie XVIII wieku przebudowany i odremontowany. Krucyfiks z 1616 roku.	Budynki sądowe.
22	Kościół i klasztor Sióstr Sacre Coeur	Styl neoromański, z końcem XIX wieku przebudowany według projektu J. Lewińskiego.	Biblioteka.
23	Kościół Serca Pana Jezusa i klasztor Franciszkanek	Wybudowany z końcem XIX wieku w stylu neoromańskim.	Przekazany cerkwi autokefalicznej – seminarium.
24	Kościół św. Rodziny i klasztor Reformatów	Wybudowany w 1900 roku w stylu neorenesansowo-barokowym.	Fabryka szkła; obecnie cerkiew.
25	Kościół św. Teresy i Sióstr Boskiej Opatrzności	Skromny jednonawowy kościół wybudowany w 1855 roku.	Obecnie zakłady mechaniczne instytutu politechnicznego.
26	Kościół św. Wawrzyńca i klasztor Bonifratrów	Pierwotny kościół zbudowano w 1536 roku. Dzięki fundacji Jana Sobieskiego ówczesnego Starosty Jaworskiego rozbudowano w wieku XVII.	Początkowo szpital garnizonowy, obecnie nieczynny.
27	Kościół św. Wojciecha	Obecny budynek pochodzi z połowy XVIII wieku. Zbudowany z kamienia i cegły w stylu barokowym.	Magazyny.
28	Kościół Wszystkich Świętych i klasztor Benedyktynów	Otoczony murami obronnymi zespół klasztorny powstał w XVI wieku. Rozbudowany w wieku XVIII.	Kościół zamknięty, w klasztorze szkoła milicyjna.

Z życia Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1939–1946...

Lp.	Nazwa kościoła	Dane historyczne	Zmiana funkcji
29	Kościół P.W. Najświętszej Marii Panny i św. Józefa oraz klasztor Sakramentek	Zespół i kościół pochodzą z wieku XVIII. Neobarokowa forma z początku wieku XX. Neobarokowy marmurowy ołtarz	Obiekt sportowy.
30	Kościół Zmartwychwstania Pana Jezusa i klasztor Zmartwychwstańców	Zespół wzniesiono w 1877 na planie krzyża łacińskiego.	Szpital wojskowy.
31	Kościół św. Zofii	Wybudowano w 1574. Obecny budynek pochodzi z wieku XVIII. Styl barokowy.	Nieczynny.

Źródła:

T. Mańkowski, *Lwowskie kościoły barokowe*. Prace Sekcji Historii Sztuki i Kultury Towarzystwa Naukowego we Lwowie, Lwów 2(1932), z. 2; B. Kaczorowski, *Zabytki starego Lwowa*, Warszawa 1990; D. Zubrzycki, *Kronika miasta Lwowa*, Lwiv 1844; A. Czołowski, *Historia Lwowa od założenia do 1666*, Lwiv 1925, *Historia Lwowa od 1600 do 1772*, Lwiv 1927; V. Sekretarium, *Istoria L'vova*, Kiev 1984; G. Ostrowski, *L'vov: Arkhitekturno-khudozhestvennyie pamiatniki XIII – XX vekov*, Leningrad 1982; *Encyclopedia of Ukraine*, Toronto–Buffalo–London 1993, t. 3, ss. 217–242; R. Chanas, J. Czerwiński, *Lwów – przewodnik*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, ss. 69–107; W. Szetelnicki, *Arcybiskup wygnaniec Eugeniusz Baziak – metropolita lwowski*, Kraków 1989, ss. 82–95; *Schematismus archidioecesis leopoliensis ritus latini pro Anno Domini 1939*; W. Horbay, *Plan orientacyjny wielkiego Lwowa z przewodnikiem*, Lwów 1938.

Jak wynika z powyższej tabeli, akcja likwidacji kościołów katolickich we Lwowie została przygotowana niezwykle dokładnie i realizowana była konsekwentnie. Władze sowieckie robiły wszystko, by przekazywać budynki kościelne i klasztorne różnym zakładom pracy na podstawie umowy o dzierżawę, tak by można było na żądanie pełnomocnika rady do spraw religijnych przejmować je na własność. Towarzysz P. Kuczeriawy w wyżej wymienionym raporcie tłumaczy się również z tego, że tak wiele cennych pod względem architektury budynków przekazał na bazy i magazyny, ale jak pisze: „innych pretendentów w tak dużej liczbie nie było. Uwzględniając, że budynki od 1945 r. nie są remontowane, nie mają odpowiedniej ochrony i coraz bardziej się niszczą, zmuszony byłem usankcjonować radzie miejskiej przekazanie tych budynków pod dzierżawę”²⁵.

²⁵ *Upolnomoczennomu Sovieta po Dielam Religioznych Kultov pri Sovietie Ministrov po USSR tov. Vilchovomu P.A. ... Upolnomoczennyj Sovieta po dielam religioznych kultov pri Sovietie Ministrov SSSR po Lvovskoj oblasti P. Kuczeriavij, Sekretar A. Vernigora. Upolnomoczennomu po dielam religioznych kultov pri Sovietie Ministrov SSSR po Lvovskoj Oblasti tov. Kuczeriavomu... Direktor Lvovskovo Gosmedinstituta Prof. Skosogorenko G.F., Sekretar Partbiuro LGMI Szepitko Ef.A. 7.12.1949. Na odwrocie podłużna pieczęćka Dierzavnyj Archiv Lvovskoj Oblasti m. Lviv bul. Pidwalna, 13 Fond no p-1332, opis 2, spr. 15, ark 145.*

W podtekście tych słów można znaleźć informację o tym, że bezpańskie a zbudowane z dobrych materiałów świątynie, stawały się łatwym łupem dla szabrowników i złodziei. Przekazanie budynku kościelnego nawet pod magazyn czy halę sportową oprócz licznych wad miało tę zaletę, że był właściciel, który go pilnował. Szczegółowej wymowy nabierają fakty, że niektóre ze świątyń zostały przekazane cerkwi prawosławnej, kościołowi baptystów, a w ostatnich latach Cerkwi greckokatolickiej.

5. Lata propagandy i donosicielstwa

Dwa działające kościoły lwowskie stały się bardzo silną ostoją dla mieszkających we Lwowie katolików. Jest rzeczą oczywistą, że działalność księży była bardzo dokładnie inwigilowana. Dane o wiernych uczęszczających do kościoła mogły się przydać, jak się okazuje, nawet Instytutowi Medycznemu. Oto w ściśle tajnym liście z dnia 7 grudnia 1949 r. dyrektor Lwowskiego Państwowego Instytutu Medycznego prof. G.F. Skosogorenko prosi tow. Kuczeriawego o podanie nazwisk tych studentów medycyny, którzy uczęszczają do kościoła. Przynależność do Kościoła katolickiego nazywa przynależnością do sekty religijnej. Ze studentami tymi jak pisze „organizacja partyjna i komsomol będą prowadzić odpowiednią pracę wychowawczą, aby nie dopuścić do przypadków otrzymania tytułu radzieckiego lekarza lub felczera ludziom o obcej nam ideologii”²⁶.

Wśród społeczeństwa, a szczególnie wśród młodzieży, była prowadzona propaganda ośmieszania, przypisywania ciemnoty, sekciarstwa itp. pozostałym we Lwowie księżom katolickim. Po latach przyniosła rezultaty. Oto przykład. Wydarzenie to miało miejsce w 1955 roku, a jego opis zachował się wśród tajnych dokumentów lwowskiego archiwum. Dwunastego maja tego roku podczas pracy Michaił Timofiejewicz Kuc, który pracował jako kierownik Katedry Marksizmu Leninizmu we Lwowskim Instytucie Pedagogicznym odwiedził tow. M. Drilla pełnomocnika do Spraw Kultów Religijnych przy Komitecie Wykonawczym Lwowskiej Rady Okręgowej Delegatów Ludzi Pracy i doniósł, że studentka Zoja Konstantinowna Sidorczuk mieszkająca i pracująca w mieście Równe, która jest obecnie na IV roku zaocznego Lwowskiego Instytutu Gospodarki Rolnej w przeddzień Wielkanocy była w Lwowskiej Katedrze na mszy i słyszała kazanie młodego księdza (prawdopodobnie chodzi o ojca Rafała Kiernickiego OFMConv), który mówiąc o cierpieniu porównał cierpienie Jezusa ze swoimi cierpieniami, które znosił na Syberii w łagrach. Mówił, że cierpienia takie są udziałem wielu ludzi. Studentka Sidorczuk zauważyła lzy u słuchających kazania osób. Scharakteryzowała to kazanie jako kontrrewolucyjne²⁷.

²⁶ *Upolnomoczenomu po dielam religioznych kultov pri Sovietie Ministrov SSSR po Lvovskoj Oblasti tov. Kuczeriavomu....* Direktor Lvovskovo Gosmedinstituta Prof. Skosogorenko G.F., Sekretar Partbiuro LGMI Szepitko Ef.A. 7.12.1949. Na odwrocie podłużna pieczętka Dierżavnyj Archiv Lvovskoj Oblasti m. Lviv bul. Pidvalna, 13 Fond no p-1332, opis 2, spr. 15, ark. 145.

²⁷ *Lvovskomu Oblastnomu Upravleniju KGB Naczalniku 4 Otdielenija 6 Otdiela majoru Viniczenko N.P., ...Upolnomoczenyj po Religioznym Kultam pri Ispolkomie Lvovskogo Oblsovieta De-*

Inny raport wysłany do tow. K.S. Polonnika w Kijowie przez działającego we Lwowie Sawiaczewa świadczy o tym, jak dokładnie i nieustannie była obserwowana polska społeczność katolicka we Lwowie. Dokument informuje o tym, że w kościele św. Marii Magdaleny, w którym duszpasterze nie dostali zgody na odprawianie nabożeństw, wierni zbierają się codziennie i śpiewają pieśni. W czasie tych spotkań w kościele grają organy. Wspólne modlitwy organizuje Władysław Ignatiewna Garkowicz, urodzona w roku 1893, należąca do dwudziestki parafialnej. W innej zamkniętej parafii Józef Iwanowicz Trembiński nie tylko kieruje śpiewaniem pieśni, ale zbiera też pieniądze na utrzymanie kościoła.

Zaobserwowano również, że niektórzy polscy kapłani spotykają się z kapłanami unickimi, którzy odmówili zjednoczenia z rosyjską cerkwią prawosławną. Donosiciele meldują, iż ksiądz Jastrzębski dał unicie Artemijowi Cegielskiemu ofiarę w sumie 75 rubli. Podkreślają, że podobne fakty miały miejsce również wcześniej²⁸.

Raport informacyjny do tow. K.Z. Litwina i tow. W.A. Kurojedowa w Moskwie zwraca uwagę na wpływ Watykanu na duchowieństwo i wiernych katolickich. Na przykład „ksiądz Ludwik Seweryn SI z miasteczka Szczerzec systematycznie słucha audycji radiowych z Watykanu i Głosu Ameryki, wykonuje streszczenia i wykorzystuje je do agitacji i propagandy (...), rozprzestrzenia je później pomiędzy księżmi i wierzącymi. Watykan próbuje wszelkimi sposobami uaktywnić działalność księży nastawionych antyradziecko. Wkłada wiele wysiłków w to, by wykorzystać Kościół katolicki dla ideologicznej dywersji i pracy podrywającej autorytet ZSRR”²⁹.

Należy zaznaczyć, że obecność księży katolickich w omawianym okresie we Lwowie miała ogromne znaczenie dla życia religijnego, dla „podtrzymania” patriotyzmu, dla ocalenia kultury polskiej, polskich zwyczajów i tradycji. W dużym stopniu wpłynęła też na zachowanie (ocalenie) języka polskiego. To właśnie bowiem w polskich kościołach katolickich śpiewano pieśni religijne w ojczystym języku, wygłaszano kazania w tym języku, spowiadano i spotykano się z okazji świąt kościelnych. Ks. kard. Stefan Wyszyński w swoich „Zapiskach więziennych” pisał: „Badając uważnie rozwój dziejowy rewolucji październikowej mogłem zauważyć, że stosunek taktyczny do religii ulegał zmianie idąc po linii elastycznej. Początkowy brutalizm, na poziomie procesów, muzeów bezbożniczych, zamykanych cerkwi, rabowanych cudownych obrazów załamał się ustępując metodzie Dymitrowa (...).

putatov Trudiaszczichsia M. Dril 18 V 55 r. Na odwrocie podłużna pieczętka Dierżavnyj Archiv Lvovskoj Oblasti m. Lviv bul. Pidvalna, 13 Fond no p-1332, opis 2, spr. 23, ark 150.

²⁸ Upolnomoczenomu Sovieta po Dielam Religioznych Kultov pri SM SSSR po Ukrainskoj SSR tov. Polonnku K.S., ...Upolnomoczenyj Soviet po Dielam Religioznych Kultov pri SM USSR po Lvovskoj Oblasti Saviczev.

²⁹ Priesiedatieliu Sovieta po Dielam Religij pri Sovietie Ministrov Sojuza SSR tov. Kurojedovu V.A., Upolnomoczenomu Sovieta po Dielam Religij pri Sovietie Ministrov po Ukrainskoj SSR tov. Litvinu K.Z., I.O. Upolnomoczennoho Sovieta po Dielam Religij pri SM SSSR po Lvovskoj Obl. N. Saviczev. 22.10. 1966g. (Dalo, f. R-1332, opis 2, spr. 38).

Ta ewolucja wskazuje, że każda forma rządu nawet tak bezwzględna powoli stygnie i bieleje, w miarę jak napotyka na trudności, których sam urzędnik bez pomocy społeczeństwa rozwiązać nie może. Trzeba więc jakoś o to społeczeństwo zabiegać³⁰. Zasługą polskich księży katolickich oraz skupionych wokół nich wiernych aktywnie działających przy polskich kościołach było to, że nie dopuścili do całkowitego zniewolenia mieszkających we Lwowie katolików, że w tych trudnych latach wszczepiali wiarę, nadzieję, a nawet i bunt przeciw ateizacji. Ich zasługą jest to, że po wielu latach wysiłków władzy sowieckiej kościół ten nadal działa, przybywają do niego nowe rzesze wiernych i w ostatnich latach można mówić o jego odrodzeniu. Obserwuje się również odrodzenie kościoła unickiego, czyli greckokatolickiego. Niemały wpływ na jego przetrwanie w latach represji miała postawa polskich duszpasterzy oraz skupionych wokół nich wiernych.

Liczbę Polaków we Lwowie ocenia się dzisiaj na blisko 30 tys. W sierpniu 1990 roku Ukraina proklamowała swoją niepodległość i odłączenie od Wspólnoty Niepodległych Państw. Za zmianami tymi poszły również ułatwienia w działaniu Kościoła katolickiego na Ukrainie. Zaczął odradzać się Kościół greckokatolicki. Jan Paweł II reaktywował katolickie archidiecezje lwowskie: archidiecezję kościoła rzymskokatolickiego, na czele której stanął metropolita arcybiskup Marian Jaworski oraz archidiecezję kościoła greckokatolickiego, którym kieruje kardynał M. Lubacziwski.

Summary

Zdzisław Gogola, OFMConv

The Life of the Roman Catholic Church in Lvov 1939–1946 according to Soviet Sources

The life of the Roman Catholic Church in Lvov 1939–1946 is a history of its destruction by the Soviet regime. The goal of this publication is to show the fragments of this history as observed by the Soviet regime. Highly secret reports on persecution of Polish Catholics by KGB were stored for 50 years in Soviet archives (presently these reports are in the National Archives of Lvov Province). The pages of these reports show an extremely active as well as horrendous picture of those years. The politics of Soviet regime was mainly focused on the following activities against the Church: exerting pressure on bishops to abandon their positions and leave for Poland; Seminary of Archdiocese and Department of Theology at the University of Jan Kazimierz were eliminated; close surveillance of priests'

³⁰ S. Wyszynski, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 23.

activities; the churches and monasteries were taken over and used for cinemas, theaters, sports arenas, hospitals, factories, warehouses, museums, office buildings or otherwise they were dismantled. Similar politics were implemented against the Greek Orthodox Church. These politics were accompanied by a tremendous wave of perfidious propaganda in society, especially among the youth. The examples of this propaganda included mockery of the Catholic priests who remained in Lvov, calling them ignorant and sectarian. Despite the persecution and difficult conditions, the presence and activities of Catholic priests had a very significant influence on the religious life, “support” of patriotism, survival of the Polish culture as well as Polish customs and traditions.

WOJCIECH ANTONI ZMARZ OFMCONV (1907–1990)

Zmarz Antoni urodził się 5 lutego 1907 r. w Rymanowie, w powiecie sanockim jako syn Adama i Julii z domu Królickiej. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Rymanowie w latach 1913–1918. Uczęszczanie do niej przerwała na jeden rok szkolny (1913/1914) pierwsza wojna światowa. Szkołę średnią odbywał najpierw w Sanoku (1918–1921), potem we Lwowie w II Gimnazjum (1921/1922), a następnie w Małym Seminarium Braci Mniejszych Konwentualnych (Franciszkanów) we Lwowie (1923–1927).

Do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (franciszkanów) wstąpił dnia 19 sierpnia 1923 r. Odbył roczny nowicjat we Lwowie (1924–1925), przyjmując imię zakonne Wojciech. Pierwsze śluby zakonne brat Wojciech złożył we Lwowie w dniu 25 sierpnia 1924 r., a wieczyste w Krakowie 4 marca 1928 r.

Studia pierwszego roku filozofii (1926/1927) odbył w Seminarium zakonnym Braci Mniejszych Konwentualnych we Lwowie, zaś drugiego (1927/1928) w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie.

Studia teologiczne odbył w Krakowie w latach 1928–1930 i po trzecim roku teologii wyświęcony został na kapłana 22 czerwca 1930 r. w naszej franciszkańskiej bazylice w Krakowie. Świecenia kapłańskie poprzedziło otrzymanie święceń subdiakonatu dnia 23 lutego 1930 r. w kościele OO. Karmelitów Bosych i święcenia diakonatu w dniu 5 kwietnia 1930 r.

W niespełna miesiąc po święceniach kapłańskich dnia 20 lipca 1930 r. o. Wojciech odprawił mszę prymicyjną w Rymanowie, czyli prawie w pół roku po śmierci swojej matki, która zmarła 24 stycznia 1930 r.

Po prymicach i odbytych wakacjach o. Wojciech wyjechał do Warszawy, aby studiować prawo kanoniczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego i uzyskać po czterech latach studiów (1930–1934) stopień licencjata teologii. W czasie studiów mieszkał *de familia* w konwencie warszawskim i pełnił obowiązki ekonoma klasztoru warszawskiego oraz włączał się w pracę kapłańską w kościele.

Po ukończeniu studiów w Warszawie o. Wojciech został skierowany 11 lipca 1934 r. do Halicza, jako opiekun kleryków, którzy tam spędzali wakacje. Następnie oddelegowany został do pracy w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie jako wicemagister kleryków (1934–1936) oraz wykładowca prawa kanonicznego. Ten ostatni obowiązek – z małymi przerwami – wypełniał aż do 1980 r. Poza tym opiekował się biblioteką klasztorną i seminaryjną.

W 1936 r. został wybrany na rektora Wyższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów w Krakowie. Funkcję tę pełnił do 1 lutego 1945 r. Jeśli się weźmie pod uwagę ciężkie warunki wojenne i okupację nie łatwą miał o. Wojciech pracę pedagogiczno-dydaktyczną w Seminarium. Hitlerowcy bowiem zajęli część klasztoru i seminarium i umieścili w nich ludzi świeckich, szczególnie rodziny członków gestapo. Ciasnota i częste wizytacje władz okupacyjnych nie pozwalały prowadzić normalnego życia seminaryjnego.

Po ustaniu działań wojennych, na posiedzeniu Definitorium Prowincji w Krakowie dnia 1 lutego 1945 r. o. Wojciech został wybrany gwardianem klasztoru krakowskiego i pełnił ten obowiązek do kapituły prowincjalnej w 1947 r.

Z kolei na odbywającej się w dniach 21–24 lipca 1947 r. w Krakowie kapitule prowincjalnej został wybrany prowincjałem Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię OO. Franciszkanów w Polsce. Następna kapituła prowincjalna (4–6 lipca 1950 r.) w Krakowie wybrała o. Wojciecha na prowincjała na drugą kadencję. Nie było mu dane jednak do końca sprawować tego urzędu, gdyż 7 października 1951 r. władze komunistyczne aresztowały o. Wojciecha i niesłusznie skazały na 7 lat więzienia. Wyrok odsiadywał najpierw w Krakowie na ul. Montelupich, a potem w Wiśniczu Nowym. Za nienaganne sprawowanie się w więzieniu został przedterminowo zwolniony 10 marca 1955 r. Odsiedział jednak karę 4 lat pozbawienia wolności.

W roku następnym, na kapitule prowincjalnej, która miała miejsce w dniach 18–21 lipca 1956 r., został ponownie wybrany gwardianem konwentu krakowskiego i asystentem prowincjalnym.

Trzy lata później, podczas kapituły prowincjalnej (7–9 lipca 1959 r.) wybrano o. Wojciecha po raz trzeci na prowincjała. Był także kilkakrotnie wybierany na asystenta prowincjalnego. Pełniąc te obowiązki wykładał jednocześnie prawo kanoniczne, a także teologię moralną w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów w Krakowie. Wykładał również w Częstochowskim Wyższym Seminarium Duchownym i w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy.

Pracował również bardzo ofiarnie w sądzie kościelnym w Krakowie I-ej i II-ej instancji, gdzie od 1934 r. był obrońcą węzła małżeńskiego. Przez wiele lat pełnił także urząd sędziego posynodalnego.

Dnia 17 listopada 1969 r. – ówczesny kardynał Karol Wojtyła – mianował o. Wojciecha tymczasowym Przewodniczącym Komisji egzaminów jurysdykcyjnych dla kapłanów tak diecezjalnych jak i zakonnych w Archidiecezji Krakowskiej, którzy nie ukończyli jeszcze 10 lat kapłaństwa.

Ponadto o. Wojciech był kuratorem kilku zgromadzeń zakonnych, zwłaszcza żeńskich. Współpracował z wieloma z nich przy odnowie ich konstytucji zakonnych po Soborze Watykańskim II, służąc konsultacjami prawnymi oraz sporządzając przekłady wielu konstytucji i statutów zakonnych na j. polski. Wyraz tej żmudnej pracy łatwo dostrzec w wykazie pozycji dorobku pisarskiego o. Wojciecha [zob. Aneks].

Pracował również jako promotor wiary w procesie diecezjalnym i apostolskim sług bożych: brata Alberta Chmielowskiego, o. Rafała Kalinowskiego, dzisiaj już świętych oraz Angeli Truszkowskiej i Urszuli Ledóchowskiej dzisiaj błogosławionych. Był wicepostulatorem w procesie diecezjalnym bł. królowej Jadwigi, której kanonizacji nie było dane mu doczekać i Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. Dużo pracy włożył w przygotowanie procesu sługi bożego Rafała Chylińskiego, dzisiaj również błogosławionego.

Piękne chwile przeżył o. Wojciech dnia 22 czerwca 1980 r. w Bazylice św. Franciszka w Krakowie, gdy świętował swój jubileusz 50-lecia kapłaństwa. Życzenia na ręce jubilata przesłał wówczas Ojciec Św. Jan Paweł II, Generał Zakonu o. Vitalis Bommarco razem z wikariuszem zakonu o. Błażem Kruszyłowiczem, ks. prymas Polski Stefan Wyszyński, ks. kardynał Franciszek Macharski, i inni dostojnicy duchowni i świeccy.

Niemniej jednak, mimo wieku – jeszcze przez następne niemal 10 lat nadal służył i Zakonowi i innym zgromadzeniom zakonnym swoją wiedzą prawnika i teologa.

22 czerwca 1990 roku o. Wojciech obchodził kolejny jubileusz – 60-lecie kapłaństwa. Świętował go Eucharystią o godz. 10.00 w bazylice franciszkańskiej w Krakowie. Homilię z tej okazji wygłosił o. Zdzisław Gogola, prowincjał Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzeмиę w Polsce.

Ostatnie dwa lata życia o. Wojciecha naznaczone były chorobą wrzodów żołądka, której nasilenie miało miejsce w październiku 1987 r. Po udanej operacji o. Wojciech powrócił do klasztoru, a w maju 1988 r. udał się do sanatorium w Krynicy. Stan zdrowia o. Wojciecha był stabilny aż do października 1990 r., gdy na skutek nasilenia choroby musiał znów udać się do szpitala. Mimo prawie dwumiesięcznych starań lekarzy postępująca choroba zakończyła doczesne pracowite życie jubilata. Ostatnie dni spędził on w klasztorze krakowskim, oddając ducha Panu w przeddzień Uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP dnia 7 grudnia 1990 r. Pogrzeb o. Wojciecha odbył się dnia 10 grudnia 1990 roku. Jego przebieg następująco opisał kronikarz klasztoru: „Po przeniesieniu ciała zmarłego z kaplicy bł. Salomei do bazyliki, odśpiewano najpierw jutrznię, a następnie, o godz. 11.00 odprawiono mszę św. w koncelebrze liczącej około 70 kapłanów, której przewodniczył bp Julian Groblicki, bliski przyjaciel o. Wojciecha. Kazanie wygłosił o. prowincjał Zdzisław Gogola. We mszy św. uczestniczyła rodzina zmarłego, duża grupa wiernych i wiele sióstr zakonnych wraz z przełożonymi generalnymi. Po mszy św. ciało zmarłego przewieziono na cmentarz Najśw. Salwatora i tam o godz. 13.00 złożono w franciszkańskim grobowcu. Modlitwom na cmentarzu przewodniczył ks. bp J. Groblicki, który

w krótkim słowie, wygłoszonym na zakończenie pogrzebu, podkreślił wkład pracy o. Wojciecha na rzecz Archidiecezji Krakowskiej przez chętnie, dokładne i wytrwale wykonywanie różnych prac i zadań. Żegnając o. Wojciecha modliliśmy się o to, aby Pan Bóg dał mu za pobożne, pracowite i ofiarne życie wieczną nagrodę" (*Wiadomości z Prowincji św. Antoniego Pad. i bł. Jakuba Strzemię OO. Franciszkanów w Polsce*, 1(179), 1991, styczeń–luty, s. 60).

Aneks

Dorobek naukowy:

1. *Władza spowiednika w roku jubileuszowym*, „Gazeta Kościelna” 41(1934), ss. 287–288, 300–312.
2. *Stowarzyszenie pomocnicze w Akcji Katolickiej*, „Gazeta Kościelna” 42(1935), ss. 349–351, 363–364.
3. *Polska bibliografia prawa kanonicznego 1926–1933*, „Ateneum Kapłańskie” 35(1935); 36(1935); 37(1936); 38(1936).
4. *Rassegna di letteratura giuridica polacca (anno 1932)* [współred. E. Jarra], Roma 1936, w: „Istituto dei Studi Legislativi” nr 4, ss. 327–362.
5. *Czy kleryk może pełnić funkcje subdiakona podczas mszy uroczystej?*, „Ateneum Kapłańskie” 37(1936), ss. 170–173.
6. *Udzielanie Komunii Św. w czasie pasterki*, „Ateneum Kapłańskie” 38(1936), ss. 491–494.
7. *Czas udzielania wyższych święceń*, „Ateneum Kapłańskie” 40(1937), ss. 86–91.
8. *Udział duchownych, świeckich i zakonników w pogrzebie*, „Ateneum Kapłańskie” 42(1938), ss. 472–481.
9. *Casus moralis. Jeszcze o jurysdykcji*, „Gazeta kościelna” 46(1939), ss. 148–149.
10. *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r.*, [współred. z J. R. Bar], t.1, Lublin 1960, Tow. Nauk. KUL nr 8, ss. 284; t. 2, Lublin 1947.
11. *Brakowało naszej staranności. Wznowienie procesu beatyfikacyjnego królowej Jadwigi*, „Tygodnik Powszechny” 5(1949), nr 19, s. 3.
12. *Czeka nas praca*, „Tygodnik Powszechny” 5(1949), nr 20, s. 7.
13. *Teologia moralna. Szkice wykładów 1941/42* (rękopis).
14. *Rychwałd. Historia obrazu*, ss. 58 (maszynopis).
15. *Pogadanka o nowych Konstytucjach*. SS. Michaelitki, Miejsce Piastowe, 1988 (rękopis).
16. *Życiorys Królowej Jadwigi napisany przez wicepostulatora sprawy*, o. Wojciecha Zmarza, Kraków 1972, ss. 60 (maszynopis brak ss. 3–4).
17. *Czy Królowę Jadwigę możemy tytułować błogosławioną?* (maszynopis, ss. 6).
18. *Kurs Akcji Katolickiej dla Czc. Duchowieństwa Archidiecezji Warszawskiej we dn 13–15 stycznia 1931 r. Podstawy Akcji Katolickiej* (rękopis).
19. *Udział duchownych świeckich i zakonników w pogrzebie*, „Ateneum Kapłańskie” 24, t. 42.
20. *Powołanie*, ss. 4 (rękopis).
21. *Sprawa Królowej Jadwigi. Dziennik czynności 28.03.1967–4.04.1975* (rękopis).
22. *Wykłady i homilie*, ss. 1000 (rękopis i maszynopis).
23. *Notatki do wykładów i homilii oraz nauk rekolekcyjnych*, 1972 (rękopisy).
24. *Konferencja do SS. Marianek z ok. 75-lecia śmierci Założyciela*, Kraków 9.01.1971, ss. 13 (maszynopis).

Wojciech Antoni Zmarz OFMConv (1907–1990)

25. *O Kościele. Doksztalcenie sióstr juniorystek*, 1974/75, ss.58 (rękopis).
26. *Władza w żeńskim zgromadzeniu zakonnym*, ss. 20 (maszynopis).
27. *Spotkania naukowe teologów moralistów 5–6.09.1967 r.* Warszawa-Bielany ATK, ss. 29 (maszynopis).
28. *Nauka o niezmienności prawa przyrodzonego i boskiego*, Kraków 1944, ss. 10 (maszynopis).
29. *Kalendarium posługi o. Wojciecha Antoniego Zmarza (OFMConv) w Zgromadzeniu Sióstr św. Augustyna*, ss. 10 (maszynopis).
30. *Przepisy o kapitule klasztornej uchwalone przez Kapitułę Generalną Nadzwyczajną w Zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych w roku 1981*, ss. 17 (rękopis i maszynopis).
31. *Provincia S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepa in Polonia. Responsum ad quaestiones a Ministro Generali in litteris de die 2 Augusti 1974 anni propositis*, ss. 11 (maszynopis).
32. *Addenda ad „Ratio Generalis Studiorum OFMConv” pro studiis regendis in Provincia S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepa in Polonia atque in Provincia Immaculae Conceptionis B.M.V. in Polonia*, Kraków – Warszawa 1967, ss. 7 (maszynopis).
33. *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka, Niepokalanów 1987* (przekład i korekta).
34. *Statuty Generalne Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka, Niepokalanów 1987* (przekład i korekta).
35. *Korekty: Statuty Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety III-go Zakonu św. Franciszka, Cieszyn 1980*, ss. 81 (maszynopis); *Zakon Szpitalny św. Jana Bożego – Konstytucje*, Rzym 1984, ss. 77 (maszynopis); *Zakon Szpitalny św. Jana Bożego – Statuty Generalne*, Rzym 1984, ss. 80 (maszynopis);
36. *Uwagi do artykułu ks. dra H. Misztala „Krakowskie sprawy beatyfikacyjne i kanonizacyjne za rządów Karola Kardynała Wojtyły”*, ss. 8 (maszynopis i rękopis).
37. *Luźne uwagi do dyskusji nad przypadkiem sumienia o obowiązku udzielania wiernym sakramentów*, ss. 2 (maszynopis).
38. *Notula testium... quos nominat...*, ss. 2 (maszynopis).
39. *Dyskusja nad poprawkami do Konstytucji i Statutów Generalnych naszego Zakonu [OFMConv]*, ss. 17+załącz. (rękopis i maszynopis).
40. *Reguła i Konstytucje Zakonu Sióstr Klarysek, Niepokalanów 1991* (przekład i korekta).



RELIGIJNE I ARTYSTYCZNE WALORY BAZYLIKI FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE

1. Rys historyczny

a) Przybycie franciszkanów do Krakowa

Franciszkanie osiedlili się w Krakowie w 1237 r. Nastąpiło to z inicjatywy samego zakonu i było przejawem jego dynamicznego rozwoju, a nie efektem sprowadzenia przez któregoś z książąt piastowskich, jak to przez długi czas utrzymywała historiografia polska¹. Istotnym elementem było utworzenie ośrodka duszpasterskiego. Do założenia takiego ośrodka konieczna była zgoda miejscowego biskupa, bowiem św. Franciszek w regule zabronił braciom głoszenia kazań bez takiej zgody. Biskup Wiśław zaaprobował plan założenia klasztoru braci mniejszych w Krakowie, zaś kapituła krakowska ofiarowała im parcelę pod budowę kościoła i klasztoru. W 1277 r. św. Kinga, żona księcia Bolesława Wstydliwego, powiększyła tę parcelę przez zakup od kapituły krakowskiej terenu ciągnącego się w kierunku Wisły. Klasztor zatem powstał na terenie kościelnym, a nie książęcym. Utworzenie

¹ Założenie klasztoru we Wrocławiu (ok. 1234 r.) przypisywano księciu Henrykowi Pobożnemu, a w Krakowie temuż księciu lub Bolesławowi Wstydliwemu, albo innym fundatorom. Zob. K. Kantak, *Franciszkanie Polscy*, t. 1, Kraków 1937, ss. 13–14, 16; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, *Średniowiecze*, Kraków 1966, ss. 465–466; tenże, *Bracia Mniejsi w Polsce Średniowiecznej*, w: J. Kłoczowski [red.], *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, *Franciszkanie w Polsce Średniowiecznej*, cz. 1, *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 15; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1933, s. 63; G. Labuda, *Kto był fundatorem-założycielem klasztoru franciszkanów w Krakowie?* w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, ss. 369–381 opowiedział się w oparciu o późną tradycję, za wojewodą Teodorem, który miał przekazać, na przełomie 1237/1238, przybyłym z Pragi franciszkanom swój gród na podgrodziu wawelskim. A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, w: „W nurcie franciszkańskim”, Kraków 1987, ss. 18–22, wykazał, że średniowieczne źródła polskie i zagraniczne nie znają faktu sprowadzenia franciszkanów do Polski. Przybywali do zaplanowanego miasta po uzyskaniu zgody miejscowego biskupa i mając zapewnione podstawy materialne do założenia klasztoru.

ośrodka duszpasterskiego dawało braciom możliwości oddziaływania na społeczeństwo. Należy zaznaczyć, że franciszkanie, w przeciwieństwie do dawnych zakonów benedyktyńskich, osiedlali się w miastach i tam znajdowali pole działalności i środki utrzymania, którymi były jałmużny i ofiary wiernych. Z tych właśnie ofiar budowali kościoły i klasztory. W ten sposób zrodziło się nowe pojęcie fundatora zbiorowego. To bynajmniej nie wyklucza faktu, że bracia mniejsi cieszyli się wielką przychylnością i szczodroblowością książąt piastowskich, szczególnie z linii wrocławskiej i opolskiej na Śląsku, a w Małopolsce Bolesława Wstydlwego, jego żony św. Kingi i siostry Salomei, zaś w Wielkopolsce Bolesława Pobożnego i jego żony bł. Jolanty².

b) Dzieje bazyliki

Historia kościoła i klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie została na stałe wpisana w dzieje miasta. Rozpoczęte dzieło budowy zniszczyli Tatarzy w 1241 r. Po najeździe tatarskim bracia mniejsi kontynuowali budowę. W 1249 r. w klasztorze krakowskim odbyła się kapituła prowincji czesko-polskiej i tę datę przyjmuje się jako datę konsekracji kościoła, bowiem kościół, a przynajmniej prezbiterium musiało być poświęcone i oddane do celów liturgicznych. Kościół – pod wezwaniem św. Franciszka – został zbudowany z cegły, w stylu gotyckim, na planie krzyża greckiego. Rychło ta świątynia stała się ważnym ośrodkiem duszpasterskim. Materialnym tego dowodem jest ulica Bracka, wybiegająca – przy lokacji Krakowa na prawie niemieckim w 1257 r. – prostopadle z rynku, odchylona i skierowana do wejścia do kościoła braci mniejszych. Niedługo potem – w 1260 r. kolejny najazd tatarski dokonał nowych zniszczeń. W początkach XIV wieku dobudowano od południa zakrystię, której gotyckie sklepienie zachowało się do dnia dzisiejszego.

W pierwszej połowie XV wieku nastąpiła rozbudowa kościoła: przedłużono prezbiterium o dwa przęsła w kierunku wschodnim i zamknięto je trójboczną apsydą, a nawę główną wydłużono w kierunku zachodnim. Wtedy również zostały zbudowane kaplice – jedne bezpośrednio połączone ze świątynią, inne włączone w klasztorne zabudowania, a dostęp do nich z kościoła prowadził przez krużganki. W 1436 r. bp Zbigniew Oleśnicki konsekrował kościół pod tytułem Bożego Ciała. Tytuł ten nie przyjął się, dalej tę świątynię nazywano kościołem św. Franciszka lub franciszkanów.

Duże szkody wyrządziły pożary kościoła w latach: 1462, 1476, 1655 i 1850. W 1465 r. zawaliła się, osłabiona pierwszym pożarem, strzelista wieża na skrzyżowaniu pierwotnego kościoła. Szczególnie dotkliwe okazały się dwa ostatnie pożary – spłonął wówczas kościół i budynki klasztorne. Odbudowa po pożarze z 1655 r.

² A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, ss. 18–22; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 36–40; S. Barcik, *Klasztor OO. Franciszkanów w Krakowie*, w: *Określowa Wystawa Filatelistyczna Jan Paweł II w Krakowie*, Kraków, 12–19 czerwiec 1999, s. 25.

przyniosła barokowy wystrój kościoła i klasztoru, częściowo zachowany do dzisiaj. Obecny wystrój świątyni został dokonany po ostatnim, największym pożarze. Zostały wtedy odsłonięte w prezbiterium dwa zamurowane wielkie okna z kamiennymi maswerkami – są to jedne z najstarszych w Polsce wzorów gotyckich maswerków. W prezbiterium i w transepcie zrekonstruowano krzyżowo-żebrowe sklepienie. W miejsce zniszczonego, głównego XVI-wiecznego ołtarza marmurowego, wzniesiono teraz ołtarz kamienny, który został położony zgodnie z projektem Stanisława Wyspiańskiego.

W 1920 r. papież Benedykt XV nadał kościołowi franciszkanów tytuł bazyliki mniejszej. Podczas drugiej wojny światowej, gdy gubernator Frank zamieszkał na Wawelu, kardynał Adam Stefan Sapieha uczynił bazylikę prokatedrą. Warto wspomnieć, że papież Jan Paweł II dwukrotnie odwiedził bazylikę: 9 czerwca 1979 r. – spotkanie z chorymi oraz 13 sierpnia 1991 r. po beatyfikacji Anieli Salawy na Rynku krakowskim³.

2. Ośrodek religijny

Bazylika OO. Franciszkanów w Krakowie stanowi szczególny ośrodek religijny, jest bowiem miejscem kilku religijnych kultów.

a) Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej

W bazylice franciszkańskiej największym kultem – obok oczywiście kultu Chrystusa Eucharystycznego – cieszy się Matka Boska. Po południowej stronie nawy głównej znajduje się kaplica Matki Bożej Bolesnej, nazwanej Smętną Dobrodziejką Krakowa. Kaplica ta stanowiła niegdyś północne ramię krużganków i dopiero ok. 1879 r. zamurowano wolne przejście na wschodnie ramię krużganków, a wybito w grubym murze kościelnym drzwi, które połączyły tę kaplicę z nawą główną. Od tego czasu kaplica ta stanowi odrębną, zamkniętą całość z zachowanymi gotyckimi krzyżowo-żebrowymi sklepieniami⁴.

W barokowym ołtarzu z czarnego marmuru umieszczony jest gotycki obraz Matki Bożej, nieznanego autora, malowany na desce. Według najnowszych badań wizerunek pochodzi z XIV wieku. Obraz ten stanowi niezwykle dynamiczną ilustrację przeżyć Maryi stojącej pod krzyżem swego Syna. Ukazuje postać Maryi więcej niż naturalnej wielkości, w postawie stojącej, odzianej w długą suknię koloru czerwonego, okrytej ciemnozielonym płaszczem zarzuconym na głowę, na złotym tle,

³ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 94–109; A. Zwiercan, *Franciszkanie*, ss. 22–24; S. Barcik, *Klasztor OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 25–27.

⁴ *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego franciszkanina od czasów wstąpienia do Zakonu w 1883 roku, a spisywane od r. 1902*, rkps w Archiwum Franciszkanów w Krakowie, sygn. E-I-1, t. 1, ss. 150–151.

ozdobionym roślinnymi ornamentami. Artysta ukazał, poprzez ułożenie ust, załamanie rąk i wezbrane łzami oczy, cierpienia Maryi, jakich doświadczyła pod krzyżem konającego Syna. Serce Jej przeszywa ostry miecz – symbol nawiązujący do proroctwa Symeona. Po bokach czterej aniołowie trzymają w dłoniach narzędzia Męki Pańskiej: dyscyplinę, kolumnę biczowania, krzyż z gwoździami i koroną cierniową oraz drabinę i młot. Od samego początku wizerunek ten cieszył się wielkim kultem. 20 września 1908 r. jego koronacji dokonał kardynał Jan Puzyna⁵.

Szczególnym wyrazem tego kultu było założenie w 1892 r. Bractwa Matki Bożej Bolesnej. Bractwo to stanowi rodzaj wolnego stowarzyszenia, zatwierdzonego przez władzę kościelną, nie ma bowiem stałej administracji, ani statutów, ani też ścisłej organizacji. Było to zresztą niemożliwe, gdyż jego członkowie rozsiani byli po najdalszych okolicach, a nawet poza granicami ziem polskich. Był to zatem raczej ruch społeczny, którego członkowie, przez rozpamiętywanie męki Chrystusa i boleści Jego Matki, mieli się animować do szlachetnego życia oraz szerzyć ten kult w swoim środowisku. Do końca 1997 r. zostało zapisanych 22.315 członków⁶.

b) Kult Męki Pańskiej

Szczególnym miejscem kultu Męki Pańskiej w bazylice franciszkańskiej jest kaplica pod tym tytułem, usytuowana po północnej stronie nawy głównej. Została zbudowana w XV wieku, gruntownie przebudowana po pożarze w 1655 r., przybierając barokowy wygląd. W 1929 r. kaplica została ponownie odrestaurowana. Swoją nazwę zawdzięcza Bractwu Męki Pańskiej, założonemu w 1595 r. przez kanonika Marcina Szyszkowskiego, późniejszego biskupa krakowskiego. Był on wielkim dobrodziejem zakonu. Franciszkanie oddali mu tę kaplicę dla odprawiania nabożeństw brackich. Członkowie bractwa rekrutowali się ze wszystkich stanów społecznych, należeli bowiem do niego kardynałowie, biskupi, wojewodowie, a nawet król Władysław IV i jego matka królowa Anna. Prócz propagowania kultu pasyjnego, członkowie bractwa brali udział w procesjach krakowskich, zwłaszcza w procesji Bożego Ciała, w pogrzebach, prowadzili także szeroką działalność społeczną przez niesienie pomocy w chorobie, wspomaganie biednych itp. Wielką sławę przyniosła bractwu opieka nad więźniami i ich uwalnianie w Wielki Czwartek, nawet skazanych na śmierć. Największy rozkwit bractwa nastąpił w XVII i XVIII wie-

⁵ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 142–149; S. Barcik, *Klasztor OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 28–30; OO. Franciszkanie, *Bazylika św. Franciszka z Asyżu w Krakowie – Przewodnik*, Kraków 1987, ss. 23–24 [=Przewodnik]; P. H. Pruszczyński, *Morze łaski Boskiej*, Kraków 1740, s. 37 napisał: „jest ten obraz na wejrzeniu żaloszny, do skruchy i łez wylania każdego pobudzający i poniekąd wielce /pocieszny tym, którzy się w rozmyślaniu boleści Matki Bożej kochają”.

⁶ *Bractwo Matki Bożej Bolesnej*. Księga I i II, rkps w zakrystii bazyliki franciszkanów.

ku. Przywilej uwalniania więźniów zniósł władze austriackie w 1796 r. Po rozbiorach bractwo zaczęło podupadać – istnieje do dziś w szczątkowej formie⁷.

c) Kaplica bł. Salomei

W narożu północnego ramienia transeptu, przy prezbiterium, wzniesiono w XV wieku kaplicę, którą nazywano kaplicą cieśli i murarzy, ponieważ w niej cech krakowskich cieśli i murarzy odprawiał swoje nabożeństwa. W 1673 r. odbyła się beatyfikacja Salomei. Przeniesiono wtedy jej relikwie do tej kaplicy i odtąd stała się miejscem kultu tej Błogosławionej. Relikwie bł. Salomei, złożone w srebrnym relikwiarzu w kształcie trumienki, zostały umieszczone w ołtarzu kaplicy. Ołtarz ten zasługuje na uwagę – wykonany z marmuru w XVII wieku, odnowiony i uzupełniony na początku XX wieku; w ołtarzu znajduje się obraz bł. Salomei, nieznanego artysty z XVII wieku, nad nim obraz św. Kingi z 1908 r. pędzla Jana Bąkowskiego, zaś pod mensą ołtarzową rzeźba Błogosławionej. Dopełnieniem wystroju ołtarza są figury: Bolesława Wstydlivego, Grzymisławy, św. Katarzyny i św. Barbary – wszystkie są dziełem Stanisława Wójcika.

Bł. Salomea była córką księcia Leszka Białego i księżnej łuckiej Grzymisławy. Urodziła się ok. 1211 r. W dzieciństwie została poślubiona Kolomanowi, synowi króla węgierskiego Andrzeja II i razem z nim osadzona na tronie w Haliczu. Niedługo potem książę nowogrodzki Mściśław zajął Halicz i Salomea wraz z małżonkiem dostała się do niewoli. Po dwóch latach uwolnieni z niewoli udali się na Węgry, gdzie król Andrzej II oddał Kolomanowi w zarząd Sławonię, Dalmację i Kroację. Koloman, ciężko ranny w bitwie z Tatarami, zmarł w 1241 r. Po kilku latach Salomea wróciła do Polski i w 1245 r. wstąpiła do klasztoru klarysek w Zawichoście, ufundowanym przez jej brata księcia Bolesława Wstydlivego. Z tego niespokojnego miejsca przeniosła się po kilku latach do Skały, gdzie wraz z siostrami prowadziła bardzo bogobojny żywot. Zmarła w opinii świętości w 1268 r. W następnym roku przeniesiono jej relikwie do kościoła franciszkanów i umieszczono w podziemiach prezbiterium. Dlaczego pochowano ją w kościele franciszkanów, a nie u klarysek? Historycy przyjmują, że Salomea uzgodniła ze swym bratem księciem Bolesławem – być może, że na jego i Kingi prośbę – oraz z franciszkanami miejsce jej wiecznego spoczynku w ich kościele. Bolesław wydatnie pomagał franciszkanom w ukończeniu budowy kościoła i ten właśnie kościół wybrał także na grób dla siebie⁸.

⁷ A. Zwiercan, *Bractwo Męki Pańskiej w Krakowie (1595–1795)*, „Prawo Kanoniczne” 26(1983), ss. 86–89, 94, 97–100, 107, 139–172; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 140–142; *Przewodnik*, ss. 25–26; C. Niezgoda, *Arcybractwo Męki Pańskiej w Krakowie. Na 400-lecie jego istnienia*, w: P. Solecki [red.], *Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wierniej służby (1595–1995)*, Kraków 1997, ss. 27–31; R. Godula, „Memento homo mori”. Rytuał pasyjny Bractwa „Dobrej Śmierci” przy kościele OO. Franciszkanów w Krakowie, w: „Peregrinus Cracoviensis” 1(1995), ss. 99–103.

⁸ C. Niezgoda, *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996, ss. 79–95, 100, 109–137; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 133–135; *Przewodnik*, ss. 20–21.

d) Bł. Aniela Salawa

Aniela była córką Bartłomieja Salawy i Ewy z Bochenków. Urodziła się 9 września 1891 r. w podkrakowskiej wsi Siepraw. Rodzina Salawów była bardzo liczna, mieli bowiem trzech synów i siedem córek. Aniela była najmłodsza. W domu rodzinnym Anieli panowała religijna atmosfera, co było zasługą głównie jej matki. Była dzieckiem chorowitym, bardzo wrażliwym. Do szkoły chodziła tylko dwa lata i nauczyła się czytać i pisać. Praca w rodzinnym gospodarstwie była dla słabowitej Anieli ciężka. W 1897 r., za wzorem swej starszej siostry Teresy, udała się na służbę do Krakowa, gdzie przebywała już do końca życia, nie zmieniając swego stanu. Przedwczesna śmierć jej świątobliwej siostry Teresy przyczyniła się do pogłębienia jej życia wewnętrznego, choć w całym jej życiu nie można dostrzec momentu grzechu. Złożyła wtedy ślub czystości, który stał się zewnętrzną oznaką całkowitego poświęcenia życia Panu Bogu. Cechowało ją wielkie zjednoczenie z Chrystusem Eucharystycznym, przeżywała mistyczne wizje. Bardzo wiele cierpiała, szczególnie w ostatnich latach życia. Od 1912 r. należała do Trzeciego Zakonu św. Franciszka przy kościele franciszkanów w Krakowie. Zmarła w opinii świętości 12 marca 1922 r. Trumnę z jej szczątkami przeniesiono z cmentarza Rakowickiego do krypty w kaplicy Męki Pańskiej. 13 sierpnia 1991 r. papież Jan Paweł II dokonał jej beatyfikacji na Rynku krakowskim i w tymże dniu nawiedził jej relikwie, które wcześniej umieszczono w sarkofagu, ozdobionym reliefami ze scenami z życia Błogosławionej, w kaplicy Męki Pańskiej. Cieszy cię dużym kultem. Jest patronką Trzeciego Zakonu św. Franciszka⁹.

Wzmiankowano już, że w kaplicy bł. Salomei cech murarzy i cieśli miał swoje nabożeństwa. Warto wspomnieć, że przy kościele franciszkanów istniały jeszcze inne średniowieczne cechy, które miały swoje kaplice, choć nie były bezpośrednio połączone ze świątynią: cech złotników z kaplicą św. Eligiusza i cech muzyków z kaplicą św. Klary¹⁰.

3. Na turystycznym szlaku

a) W drodze na Wawel

Bazylika franciszkanów jest usytuowana w samym sercu miasta, znajduje się bowiem ok. 140 metrów od Rynku Głównego i ok. 85 metrów od ulicy Grodzkiej, czyli drogi królewskiej, prowadzącej na Wawel, zaś od strony zachodniej tylko ok.

⁹ J. Bar, *Zarys życia Anieli Salawy*. W: A. Salawa, *Dziennik*, Warszawa 1989, ss. 5–7; J. Stabińska, *Charyzmat służby. Życie Anieli Salawy (1881–1922)*, Warszawa, 1988, ss. 11–24, 30–33, 96–143; S. Barcik, *Eucharystia w życiu bł. Anieli Salawy*, w: *Materiały z Kapituły Narodowej Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Polsce*, Kraków 9–11 września 1995, ss. 15–28.

¹⁰ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 136–138, 140–142.

60 metrów dzieli ją od Plant, które również prowadzą w kierunku zamku królewskiego. Bazylika jest nie tylko ośrodkiem kultu, ale ubogacona rozlicznymi dziełami sztuki, pociągająca swym wykwintnym pięknem, stała się celem licznych pielgrzymów i turystów. Nawiedzają ją każdego dnia pojedyncze osoby, a także grupy turystów krajowych i zagranicznych, którzy z przewodnikami podziwiają jej urzekające piękno. Często, zwłaszcza w miesiącach letnich, jednocześnie spotykają się w bazylice trzy, cztery, a nawet więcej grup turystów. Bardzo liczne są grupy dzieci i młodzieży szkół podstawowych i średnich, które przybywają do bazyliki ze swoimi nauczycielami, nawet z najdalszych stron Polski i tu uczą się historii i miłości do swojej Ojczyzny. Nic więc dziwnego, że prawie wszyscy turyści, zdążający drogą królewską, lub przez pobliskie Planty, w kierunku Wawelu, wstępują do bazyliki i z zachwytem podziwiają jej zabytki, o których jeszcze niżej będzie mowa.

b) Grób księcia Bolesława V Wstydliwego

Bolesław V, zwany Wstydliwym (1226–1279), był synem Leszka Białego i Grzymisławy, młodszym bratem bł. Salomei, mężem św. Kingi, z którą żył w dziewiczej czystości. Był wielkim dobrodziejem franciszkanów. Nie mógł jednakże być fundatorem ich klasztoru, jak to wbrew prawdzie historycznej przekazują niektóre opracowania, a także wielki obraz wiszący w prezbiterium bazyliki, z końca XIX wieku, pędzla Władysława Rossowskiego, przedstawiający księcia Bolesława w momencie wręczenia braciom mniejszym aktu fundacyjnego pod budowę kościoła. Franciszkanie bowiem przybyli do Krakowa w 1237 r., zaś Bolesław objął tron krakowski dopiero w 1243 r. W średniowiecznych aktach Bolesław występuje jako dobrodziej franciszkanów, a nie jako fundator. Dopiero po pożarze w 1655 r., kiedy spłonął klasztor i jego archiwalia, franciszkanie chcieli oprzeć – jak to stwierdził o. Samuel Rosenbaiger – swój stan posiadania w Krakowie na pewnej podstawie i dlatego uznali Bolesława za swego fundatora i w tym celu posłużyli się nawet fałszywym dokumentem o rzekomej darowiźnie księcia¹¹.

Ksiązę Bolesław Wstydlivy zmarł w 1279 r. Chciał spoczywać wśród braci, których za życia był wielkim dobrodziejem. Został pochowany w kościele braci mniejszych, w murze prezbiterium, po stronie północnej. W 1630 r. komisja powtórnie badała relikwie bł. Salomei i przeniesiono je wtedy do dawnego grobu Bolesława. W murze dzielącym prezbiterium od dzisiejszej kaplicy bł. Salomei wybito wówczas nowy otwór od strony tej kaplicy do dawnej niszy. Po beatyfikacji przeniesiono relikwie bł. Salomei do ołtarza, o czym informuje tablica umieszczona nad grobem Bolesława¹². Natomiast w 1922 r. kości Bolesława złożono w urnie

¹¹ Tamże, ss. 44–46.

¹² „Vetus Boleslai V Principis Poloniae sepulchrum, in quo ab A. 1630–1673 quieverunt Ossa Beatae Salomeae Reginae Galatiae, Ordinis S. Clarae”.

i umieszczono w kaplicy bł. Salomei, w niszy, zamkniętej żelazną kratą, po prawej stronie ołtarza¹³.

c) Bazylika pomnikiem Stanisława Wyspiańskiego

Bazylika przyciąga swoim pięknem i całą gamą barw. Jest to w dużej mierze zasługą Stanisława Wyspiańskiego (1869–1907), który był niewątpliwie geniuszem i w wielu dziedzinach niedościgłym wzorem. Tytan pracy, wszechstronny twórca: malarz, dekorator, niezwykle płodny dramaturg, poeta, reżyser, rzeźbiarz, projektant mebli i tkanin, drukarz i muzyk w jednej osobie, a przede wszystkim wielki patriota i prorok czynu, prowadzącego Polaków do „ziemi obiecanej”¹⁴.

Dziełem Wyspiańskiego jest piękna polichromia pierwszej gotyckiej części kościoła, wykonana w 1895 r. Ściany prezbiterium i tej części świątyni pokrył artysta ornamentami roślinnymi w postaci zwiewnych i pełnych poetyckiego uroku polskich kwiatów: lilie, bratki, maki, dziewanny, niezapominajki, mlecz, słoneczniki, róże, nasturcje. W przedniej części prezbiterium, po stronie południowej, między oknami, namalował postać Matki Boskiej w krakowskim stroju ludowym, z Dzieciątkiem na ręku. Po stronie przeciwnej ukazał strącenie zbuntowanych aniołów z panującą nad nimi postacią Michała Archaniola z mieczem symbolizującym gniew Boży. W tylnej partii prezbiterium uwagę przyciąga galeria szesnastu orłów piastowskich. W transepcie namalował artysta wielki fryz okalający ze stylizowanych białych lilii. Sklepienie nad prezbiterium pokrył setkami złotych gwiazd na kobaltowym tle, a wzdłuż gotyckich jego żeber uwiecznił pasek i koronkę franciszkańską.

Z kolei polichromia w przedłużonej nawie głównej jest dziełem Tadeusza Popiela (1863–1913), wykonana w 1904 roku. Na uwagę zasługują cztery sceny z życia św. Franciszka umieszczone w lunetach sklepień północnej ściany nawy głównej: Modlitwa u stóp krzyża, Stygmaty, Śmierć Świętego i jego Chwała niebieska. Jego dziełem są także kolorowe witraże o motywach roślinnych, zdobiące trzy gotyckie okna z maswerkami, po przeciwnej stronie tej nawy.

Najwybitniejszym dziełem Wyspiańskiego w bazylice są zaprojektowane przez niego witraże, wykonane w Innsbrucku w latach 1899–1904. W prezbiterium, po północnej stronie, dwa wielkie witraże ukazują żywioł ognia – na pierwszym z nich widać płonące kłody drzewa, a nad nimi strzelające w górę żółte i niebieskie płomienie; w drugim ten sam żywioł symbolizowany został przez czerwień kwiatów. Sąsiedni witraż przedstawia postać bł. Salomei, w habicie klaryski, z wypadającą z rąk koroną, powyżej lilie, symbol dziewiczej czystości. Po stronie południowej

¹³ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 86, 187–191; *Przewodnik*, s. 21.

¹⁴ J. Szwarz, *Stanisław Wyspiański – budzieli sumienia narodu*, „Mały Rycerz Niepokalanej” 4(1992), ss. 111–114.

prezbiterium dwa witraże ukazują żywioł wody w postaci kwiatów stawów, jezior i rzek: irysy, lilie wodne i grzybienie. Zachwycający sąsiedni witraż przedstawia przebóstwionego Chrystusa w postaci serafina, który przeniknięty niezmierzoną miłością, unosi się nad św. Franciszkiem, jak gdyby chciał wyciągniętymi ramionami uśmierzyć jego ból w chwili, gdy na jego ciele ukazują się stygmaty. Natomiast Święty, ogarnięty seraficzną miłością Boga, stoi wśród ciemnych gałęzi krzewów z uniesioną ku niebu twarzą.

Arcydziełem w skali światowej z przełomu XIX i XX wieku jest ogromny witraż Wyspiańskiego, znajdujący się w oknie nad chórem. Wizja artysty, ukazana w tym witrażu, jest wprost przejmująca i człowiek doznaje wrażenia, jakby rzeczywiście znalazł się przed obliczem Boga, potężnego, oślepiającego blaskiem kolorowych promieni, a równocześnie pociągającego swoją dobrocią. Artysta przedstawił wielką postać Boga Ojca, którego lewica, podniesiona w górę rzuca w przestrzeń słowa: „Stań się!”, natomiast z prawicy wypływają życiodajne żywioły – ziemia, powietrze, ogień i woda. Prawdziwie po mistrzowsku artysta operuje kolorem, który jest delikatny, pastelowy i linią – płynna, falista, linia życia. Pismo św. ukazuje inną wizję stworzenia. W księdze Rodzaju czytamy: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 1–2). Ideę żywiołów Wyspiański zapewne zaczerpnął z filozofii greckiej (filozofowie jońscy)¹⁵.

Franciszkanie pamiętają o tym wielkim artyście. Dowodem wdzięczności jest piękna marmurowa tablica z popiersiem Wyspiańskiego, umieszczona w kruchcie bazyliki, przy wejściu do niej od ulicy Brackiej, z dołączonym napisem¹⁶.

d) Inne zabytki w bazylice

Prócz wzmiankowanych zabytków w bazylice franciszkanów znajduje się jeszcze wiele cennych dzieł sztuki. Do najpiękniejszych rzeźb należy potężny krzyż z Chrystusem ukrzyżowanym, nieznanego artysty. Pochodzi z XVII wieku, umieszczony został w południowym skrzydle transeptu¹⁷.

Obok głównego ołtarza znajdują się dwie kamienne płaskorzeźby z końca XV wieku. Obie zostały wykonane w jednym kamiennym bloku, który w 1776 r. został przepiłowany. Płaskorzeźba po stronie południowej przedstawia o. Marcina, prowina-

¹⁵ S. Barcik, *Klasztor OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 27–28; tenże, *Bóg Ojciec w przeżyciu franciszkańskim*, w: „Informator Franciszkańskich Spotkań Młodych” 2(1999), Kraków, s. 2; *Przewodnik*, ss. 16–18.

¹⁶ Stanisławowi Wyspiańskiemu, 15 I 1869 – 28 XI 1907, Artyście – mistrzowi pióra, pędzla i sceny, którego myśl i talent ożywiły mury tej świątyni, w 90-ą rocznicę śmierci, kładą franciszkanie. I dalej: „Zstąp gołębica, twórczy duch, byś myśli godne wzbudził w nas. Ku tobie wznosim wzrok i słuch...” *Hymn Veni Creator*.

¹⁷ *Przewodnik*, s. 19.

cjała czesko-polskiej prowincji, zaś druga, po stronie północnej nieznanego rycerza w zbroi – dawniej sądzono, że to postać Bolesława Wstydlwego, jednakże z zatartego napisu wynika, że chodzi o księcia Władysława¹⁸. Postać Bolesława Wstydlwego ukazuje kamienna płyta, umieszczona w prezbiterium, wzorowana na średniowiecznej pieczęci księcia; ufundowała ją w 1891 r. Polska Akademia Umiejętności.

Na ścianach krzyżowej części kościoła umieszczone zostały cztery wielkie obrazy, pędzla W. Rossowskiego, z końca XIX wieku: wspomniany wyżej obraz – Przekazanie braciom mniejszym aktu fundacyjnego przez Bolesława Wstydlwego, Zatwierdzenie reguły św. Franciszka przez papieża Honoriusza III, Sprowadzenie sióstr klarysek do Polski i największy i artystycznie najciekawszy obraz – Chrzest Litwy. W przedłużonej nawie głównej znajdują się cztery barokowe ołtarze, z czarnego marmuru, przeniesione w 1860 r. z kościoła św. Michała po skasowaniu klasztoru karmelitów bosych. W połowie wysokości ścian tej nawy, pomiędzy parzystymi pilastrami, znajdują się gotyckie konsole z daszkami. Na konsolach widnieją posągi pięciu wielkich założycieli zakonnych: św. Bazylego, św. Augustyna, św. Benedykta, św. Franciszka i św. Dominika – wszystkie są dziełem Stanisława Wójcika. Nawę tę ozdabia również duży chór muzyczny z ciosowych kamieni.

W południowym skrzydle transeptu widnieje popiersie poety Jana Kochanowskiego (+1584). Po stronie przeciwnej znajduje się pomnik Wincentego Pola (+1872), poety i kierownika pierwszej w Polsce katedry geografii na Uniwersytecie Jagiellońskim, którego popiersie zostało wykonane z białego marmuru przez Stanisława Lewandowskiego. W północnym natomiast skrzydle transeptu znajduje się nagrobek Piotra Kochanowskiego (+1620), bratanka Jana, poety i znakomitego tłumacza *Orlanda szalonego* L. Ariosta i *Jerozolimy wyzwolonej* T. Tassa. Popiersie tego poety, zmarłego w 54 roku życia, pochowanego w podziemiach bazyliki, zostało wykonane z białego marmuru przez Oskara Sosnowskiego.

Warto też wzmiankować, iż w prezbiterium znajdują się neogotyckie stalle, zbudowane w latach 1883–1891 przez brata zakonnego Konrada Preisnera z pomocą zespołu stolarzy. W dolnych partiach stalli widnieją osiem miniaturowych płaskorzeźb, przedstawiających sceny z życia bł. Salomei. W górnych partiach są umieszczone płaskorzeźby, zawierające sceny z życia Matki Bożej i św. Franciszka – te ostatnie prawie wszystkie zostały wykonane przez Andrzeja Kisielewskiego¹⁹.

Cenne dzieła sztuki znajdują się też w kaplicy Męki Pańskiej. Z XVII wieku pochodzi ołtarz, wykonany z czarnego marmuru, z umieszczoną pośrodku figurą Chrystusa ubiczowanego. Po obu stronach ołtarza znajdują się barokowe nisze z 1776 r. – w tej po stronie południowej znajduje się posąg Chrystusa z aniołem Ogrójcu, zaś po stronie północnej obraz Miłosierdzia Bożego. Z XVII wieku po-

¹⁸ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 191–201.

¹⁹ *Przewodnik*, ss. 19–23.

chodzi także artystyczna rzeźba przedstawiająca upadek Chrystusa pod krzyżem; jest ona darem biskupa M. Szyszkowskiego. Natomiast w niewielkiej niszy po stronie południowej widnieje figura Chrystusa Frasobliwego z XVI wieku. Ściany tej kaplicy zdobią artystyczne stacje Męki Pańskiej, wykonane w latach 1933–1946 przez Józefa Mehoffera (+1946), które „wywołują łzy i wzruszenie” (J. Osterwa).

W kaplicy Matki Bożej Bolesnej na uwagę zasługuje manieryczny pomnik Jana Chrzciela Gemmy, Wenecjanina, doktora medycyny, przybocznego lekarza Zygmunta III Wazy, wyrzeźbiony w czerwonym marmurze, umieszczony po stronie południowej ołtarza²⁰.

Zwiedzając bazylikę warto zaglądnąć do obu zakrystii. Pierwotna zakrystia, z początku XIV wieku, do której wchodzi się przez XVIII-wieczny portal z południowego skrzydła transeptu, to prostokątna sala, zamknięta od wschodu trójboczną apsydą, z ostrołukowym gotyckim sklepieniem. Na jej ścianach wiszą cenne średniowieczne obrazy. Z pierwszej zakrystii prowadzi wejście do drugiej. Początkowo była to kaplica zakonna, a następnie skarbiec. W 1778 r. przeznaczona została na zakrystię. Ma ona piękny XVIII-wieczny wystrój. Na szafach i ścianach widnieją portrety ewangelistów, ojców Kościoła, świętych franciszkańskich oraz sceny biblijne. Polichromia, o motywach roślinnych, została wykonana w 1897 r. przez J. Mikulskiego i F. Górskiego pod kierunkiem S. Wyspiańskiego. Natomiast postacie św. Franciszka i św. Klary namalował W. Rossowski²¹.

e) Krużganki

Na turystycznym szlaku nie można pominąć krużganków przy bazylice franciszkańskiej. Stanowią one szczególnie zabytek Krakowa. Podobne krużganki znajdują się w Krakowie przy kościele św. Katarzyny, dominikanów i karmelitów na Piasku. Budowane były dla odbywania licznych procesji eucharystycznych, gdyż odprawianie ich wokół kościoła, po ulicach miasta, nie zawsze było możliwe. Procesje te były obdarzone licznymi odpustami, co powodowało duży w nich udział ludzi.

Krużganki franciszkańskie zostały zbudowane w pierwszej połowie XV wieku wokół czworobocznego wirydarza. Poświęcenia ich dokonał w 1436 r. bp Zbigniew Oleśnicki (+1455), wielki dobrodziej franciszkanów, którego herb Dębno został umieszczony w zworniku żebrowej gwiazdy we wschodnim ramieniu krużganków; już za jego życia odbywały się po krużgankach procesje eucharystyczne. Obszerne krużganki zachowały do dzisiaj w przeważającej części swój gotycki styl. Dawniej tworzyły czworoboczne obejście i nazywano je „ambitus”. Połączyły one w jeden kompleks budynki klasztorne, a zwłaszcza kaplice znajdujące się poza kościołem. Północne ramię krużganków rychło zamieniono na kaplicę Matki Bożej Bolesnej.

²⁰ Tamże, ss. 24–26.

²¹ Tamże, s. 22.

W 1523 r. miała miejsce odnowa krużganków, o czym informuje data umieszczona na gurcie sklepiennym blisko naroża południowego i zachodniego ramienia krużganków, odkryta podczas gruntownej renowacji krużganków na początku XX wieku. Pożar w 1655 r. w dużej mierze dotknął także wschodnie skrzydło krużganków – w tym ramieniu założono następnie sklepienie kolebkowe, w innych skrzydłach dochowało się gotyckie sklepienie krzyżowo-żebrowe. Od końca XVIII wieku, urządzono na krużgankach magazyny tytoniowe dla wojsk austriackich, co miało fatalne skutki. Pod ciężarem skrzyń i pak ładownych zapadła się posadzka, zawaliły groby, a obrazy i pomniki biskupów ulegały zniszczeniu²².

W latach 1905–1912 gwardian o. Alojzy Karwacki przeprowadził gruntowną odnowę krużganków pod kierunkiem znanych architektów: Jana Sasa Zubrzyckiego, Franciszka Mączyńskiego i Stanisława Tomkowicza. W ramieniu wschodnim, zachowano dawne sklepienie beczkowe. W tym ramieniu znajduje się wejście do Kaplicy Włoskiej z ozdobnym barokowym portalem z 1634 r. Piękną dekorację stiukową w tej kaplicy wykonał w latach 1697–1698 włoski rzeźbiarz i sztukator Baltazar Fontana (+1729). Natomiast w południowym ramieniu dano nowe żebrowanie, wiernie zachowując pierwotny rysunek cegieł, wzmocniono żebra, wpuszczając co trzecią cegłę w sklepienie, by żebra nie mogły odstawać od sklepienia, ale stanowiły z nim jedną całość. Sklepienia bowiem na krużgankach były spękane z powodu rozchodzenia się murów, a chwiejące się cegły przyklejano wapnem lub wbijano w szpary dębowe kliny²³. We wszystkich piętnastu oknach krużganków wykonane zostały kamienne obramowania z laskowaniami i kolorowe oszklenia. W oknie wschodniego ramienia umieszczono witraż bł. Salomei projektu W. Rossowskiego. Natomiast w południowym ramieniu zachował się witraż św. Eligiusza z 1778 r. W tymże ramieniu, w ostrołukowo zamkniętej niszy, umieszczono barokowy lawaterz z marmuru. Obok niego znajduje się wejście do dawnej kaplicy św. Eligiusza z zachowanym portalem z 1663 r. Układ gotycki z pięknym żebrowaniem zachowało zachodnie ramię krużganków. Zworniki tego sklepienia są ozdobne, rzeźbione w figuralne i roślinne motywy. W miejscu trzeciego okna było wejście do kaplicy św. Klary, dziś nie istniejącej. W następnej arkadzie małe gotyckie odrzwia, wybite podczas ostatniej renowacji, prowadzą do wirydarza. W zakończeniu tego ramienia krużganków są dwa przejścia – jedno do głównej nawy kościelnej, a drugie – na prawo – do północnego ramienia krużganków, czyli obecnie do kaplicy Matki Bożej Bolesnej²⁴.

²² S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 150–156; *Przewodnik*, ss. 26–27.

²³ *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego*, s. 258, 261; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 156–157; *Przewodnik*, s. 27.

²⁴ *Pamiętniki X. Alojzego Karwackiego*, s. 292; S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 156–160; *Przewodnik*, ss. 27–28.

Znakomitą osobliwością artystyczną krużganków są średniowieczne malowidła ściennie, które nadają im specjalną wartość artystyczną – jest to galeria biskupów krakowskich i kompozycje religijne. Według legendy powstanie galerii biskupów na krużgankach wiąże się z kanonizacją św. Stanisława, biskupa i męczennika, dokonaną w 1253 r. w bazylice św. Franciszka w Asyżu. W imieniu biskupów krakowskich posłowie polscy mieli się wówczas zobowiązać, że każdy ordynariusz krakowski, na pamiątkę tej kanonizacji, będzie posyłał do bazyliki asyjskiej swój portret i 100 sztuk złota. Duża odległość i trudności komunikacyjne sprawiły, że zawieszano nową umowę, zgodnie z którą krakowscy bracia mniejsi mieli posłać do Asyżu trzyłokciową, srebrną figurę św. Franciszka, a klasztor asyjski miał im odstąpić prawo do portretów i jałmużny. Legenda ta – jak stwierdził o. S. Rosenbaiger – nie ma żadnego potwierdzenia w źródłach średniowiecznych; można tu raczej dostrzec wpływy niemieckie (Trewir, Eichstaedt) i włoskie (Wenecja)²⁵.

Portrety biskupów początkowo były malowane na murach, jeden koło drugiego. Było ich 34 – na ścianach wschodniego i południowego ramienia krużganków. Tworzyły rodzaj szczególnego fryzu. Pod koniec XVI w. wizytator zakonny wyliczył 34 portrety biskupów, poczynając od Rachelina (1034–1047), a kończąc na kardynale Fryderyku Jagiellończyku (1488–1503). Do naszych czasów dochowały się tylko nieliczne i do tego bardzo uszkodzone, a nawet tylko w szczątkowej formie i nieraz można rozpoznać portret danego biskupa po jego herbie umieszczonym pod obrazem. Jednolitość stylu wskazuje, że portrety były dziełem jednego artysty, który malował je kolejno koło połowy XV wieku. Po klęsce pożaru w 1655 r. odnowiono krużganki, ale freskowe portrety biskupów zabieleno, średniowieczna bowiem polichromia raziła gust epoki baroku. Trzeba tu dodać, że po tym pożarze runęło gotyckie sklepienie wschodniego ramienia krużganków i przy budowie nowego barokowego odbijano tynk aż do cegły wraz z malowidłem. Zachowane częściowo portrety biskupów znajdują się zasadniczo w południowym ramieniu krużganków. Dopiero podczas generalnej odnowy krużganków w latach 1905–1912, staraniem prof. Makarewicza usunięto wapno i odnowiono portrety. Stanowią one dzisiaj nieocenioną wartość artystyczną, są bowiem ważnym pomnikiem średniowiecznego malarstwa w Polsce²⁶.

W XVI wieku zaczęto malować portrety biskupów inną techniką, na desce, którą pokrywano podkładem kredowym, a następnie malowano farbami temperowymi. W późniejszym czasie malowano na płótnie i ta technika pozostała do dziś. Wszystkie te portrety mają wymiary dużych obrazów. Większa część portretów malowanych na desce znajduje się we wschodnim ramieniu krużganków, natomiast wykonane na

²⁵ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 160–165; A. Zwiercan, *Franciszkanie*, s. 24.

²⁶ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 154, 165–170.

plótnie umieszczone zostały w ramieniu południowym i zachodnim oraz w Sali Włoskiej. Z dużej pierwotnie galerii pozostało obecnie tylko trzydzieści portretów, inne zostały zniszczone przez wojny i pożary²⁷.

Z tej osobliwej galerii na szczególną uwagę zasługuje portret św. Stanisława, biskupa krakowskiego i męczennika (1072–1079). Należy on do klejnotów zabytków franciszkańskich ze względu na swe pochodzenie z końca XV wieku oraz wartości artystyczne. Namalowany na desce farbami temperowymi z podkładem kredowym, ukazuje na złotym tle postać Świętego, siedzącego na gotyckim tronie, ubranego w szaty pontyfikalne – czerwony ornat z przetykanej złotem tkaniny i ozdobioną perłami mitrę; w lewej ręce trzyma późnogotycki pastorał; całości stroju dopełniają białe rękawiczki i pantofle z czerwonymi krzyżykami. U dołu obrazu trzy postacie: w środku wskrzeszony przez Świętego Piotrowin, zaś po bokach fundatorowie obrazu z herbem Nowina. Jest też herb rodziny Szczepanowskich – Prus. Obraz został umieszczony we wschodnim ramieniu krużganków na wprost wejścia z Placu Wszystkich Świętych²⁸.

Z innych warto wspomnieć portret bpa Piotra Tomickiego (1523–1535). Prawdopodobnie jest dziełem S. Samostrzelnika (+1541). Wywarł on duży wpływ na serię portretów znajdujących się w ramieniu wschodnim. Portret jest pełen ciepła i harmonii, ukazuje biskupa w szatach pontyfikalnych w postawie stojącej, w renesansowym obramowaniu.

Jednym z najwspanialszych portretów w całej galerii jest obraz bpa Andrzeja Trzebickiego (1658–1679). Namalowany w 1664 r. przez Daniela Frechera, ukazuje biskupa w bogatych szatach pontyfikalnych, które podkreślają dostojność całej postaci. Obraz jest niejako zamknięty w bogatym obramowaniu z kolumnami, które podtrzymują herbowe łabędzie. Obraz znajduje się w zachodnim ramieniu krużganków.

Wzmiankować także należy, znajdujący się w południowym ramieniu portret bpa Kajetana Sołtyka (1759–1788). Namalowany przez Franciszka Smuglewicza (+1807), został osadzony w rozbudowanej klasycystycznej obudowie z sarkofagiem w cokole, dwoma alegorycznymi posagami i insygniami władzy biskupiej i książęcej. Ponad obrazem scena wywiezienia do Kaługi, a w zwieńczeniu herb Sołtyk²⁹.

Oprócz galerii portretów artystyczną świetność krużganków powiększają także freskowe średniowieczne kompozycje religijne (odkryte i odnowione przez prof. Makarewicza na początku XX wieku). W drugiej arkadzie południowego ramienia, obok portretów trzech biskupów, zachowała się, ale tylko częściowo, scena walki św. Jerzego ze smokiem, nieznanego artysty z XV wieku. Inne freskowe kompozycje religijne zachowały się w zachodnim ramieniu krużganków. W pierwszej arka-

²⁷ *Przewodnik*, s. 30.

²⁸ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 170–172.

²⁹ *Przewodnik*, ss. 30–31.

dzie tego ramienia znajduje się fresk, który powstał ok. połowy XVI wieku. Przedstawia Matkę Bożą z Dzieciątkiem, otoczoną owalem z promieni, pod Jej stopami księżyc, a dwaj aniołowie na Jej głowę wkładają gotycką koronę; w prawym polu św. Anna z Maryją i św. Kazimierzem.

Niezwykłą wartość artystyczną posiada kompozycja w drugiej arkadzie zachodniego ramienia. Jest to tzw. *Tłocznia* albo *Prasa Mistyczna*. Centralną postacią tego obrazu jest Chrystus, owinięty szkarłatnym płaszczem, stojący w środku dużej kadzi, pełnej winogron. Jego postać ugina się pod ciśnieniem potężnego ramienia tłoczni. Artysta mistrzowsko oddał męczarnie Chrystusa bolesnym wyrazem twarzy, od Jego lewej ręki snuje się banderola z napisem: „torcular calcavi solus” (sam deptałem prasę). Z prawej strony postać Matki Bożej, a po obu stronach aniołowie z małymi figurkami, oznaczającymi dusze wybawione z czyśćca męką Chrystusa. Nad całą sceną u góry poważna postać Boga Ojca wskazującego aniołowi męczarnię Syna pod tłoczną, co anioł rozumie jako rozkaz i siłą naciska dźwignię prasy, powiększając cierpienia Chrystusa. Dopełnieniem są u dołu trzy małe obrazki – w środku kapłana przy ołtarzu, do podniesionego kielicha spływa sok z winogron wyciśniętych w tłoczni wraz z krwią Chrystusa, po bokach sceny biczowania i cierpieniem ukoronowania. Ten XV-wieczny fresk, ze względu na temat i technikę wykonania jest unikatem w średniowiecznym malarstwie w Polsce.

W trzeciej arkadzie zachodniego ramienia gotycki fresk z XV wieku przedstawia św. Franciszka w momencie, gdy otrzymuje od Chrystusa stygmaty. W ostatniej zaś arkadzie tego ramienia znajduje się przepiękny fresk, również z XV wieku ukazujący scenę Zwiastowania. W narożu, nad wejściem do nawy głównej, znajduje się fresk przedstawiający scenę Ukrzyżowania Chrystusa. Ten ostatni fresk został namalowany w 1585 roku³⁰.

W przeszle narożnym południowo-wschodniego ramienia krużganków, na sklepieniu, widnieje barokowa polichromia z XVII wieku. Ukazuje siedem alegorycznych wyobrażeń, związanych ze słowami Chrystusa na krzyżu, a ponadto sceny z drogi krzyżowej, męki i śmierci Chrystusa. Na wschodniej ścianie tego przeszła późnobarokowa polichromia z postaciami Boga Ojca, Chrystusa i alegorycznymi personifikacjami Miłości i Cierpienia. Ozdobą krużganków są także, pochodzące z XVI wieku, umieszczone na pilastrach, medaliony z popiersiami męczenników i świętych oraz portretami doktorów i uczonych franciszkańskich³¹.

Ponad krużgankami znajduje się jednopiętrowy klasztor, rozbudowany w XV wieku, jednakże jego mury zawierają elementy jeszcze z XIII wieku (aula bł. Jakuba Strzemię, aula św. Maksymiliana, refektarz). W skarbcu klasztorным znajdują się

³⁰ S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła OO. Franciszkanów w Krakowie*, ss. 172–186.

³¹ *Przewodnik*, ss. 28–29.

szaty i paramenty liturgiczne z XV–XIX wieku. Natomiast biblioteka klasztorna posiada wiele cennych rękopisów, inkunabułów i kilka tysięcy starodruków³².

Omówiono, i to nie dogłębnie, niektóre ważniejsze zabytki znajdujące się w bazylice i przylegających do niej krużgankach. Opisanie bowiem wszystkich portretów, nagrobków, epitafiów ogromnie rozszerzyłoby ramy tego opracowania.

Summary

Symeon Jozef Barcik OFMConv

Religious and tourist oriented Qualities of Franciscan Basilica in Kraków

The beginnings of the Franciscan Basilica in Krakow go back to the first half of the 13th century. The Basilica is an important center for several religious cults: Our Lady of Sorrows – chapel with the uniquely beautiful painting dated 14th–15th century; the Lord's Passion – the chapel with several priceless artifacts including very expressive Stations of the Cross painted by Joseph Mehoffer; also found in this chapel are relics of Blessed Angela Salawa; the chapel dedicated to Blessed Salomea contains her relics as well as the remains of her brother, King Boleslaw V, The Modest. The Basilica is located in the center of town and is a great tourist attraction. It became almost a monument to Stanislaw Wyspianski, whose polychromy of plants and stained glass windows are admired by the visitors. The Gothic portico is attached to the Basilica with priceless frescoes from the 15th century and a unique gallery of portraits of Bishops from Krakow.

³² Tamże, ss. 33–34.

FRANCISZKANIZM

Florian Szczęch OFMConv, Ludwigshafen-Oggersheim, Niemcy
W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 10(2001)

CEL ZAKONU BRACI MNIEJSZYCH KONWENTUALNYCH W UJĘCIU ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

W ostatnich dziesiątkach lat zauważa się zastosowanie pojęcia systemu w różnych dziedzinach nauki. Służy ono za narzędzie, zwłaszcza w teorii strukturalno-funkcjonalnej. Przy jego pomocy badano zakłady pracy, szkoły, a także instytucje religijne jak: diecezja, parafia i zakon. Nasz temat jest jedną z części szerszego opracowania w oparciu o wymienioną teorię. Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych (potoczna nazwa: franciszkanie) pojmuję się tu jako pewien system religijno-społeczny, w którym są takie struktury jak: wartości, normy, instytucje i osobowości oraz funkcje, odnoszące się do rozwiązywania jego problemów wewnętrznych i funkcje, dotyczące problemów zewnętrznych, czyli relacji zakonu z otoczeniem. Omawiane zagadnienie o celu tegoż zakonu w ujęciu św. Maksymiliana zostało umieszczone wśród jego elementów strukturalnych, a mianowicie wśród wartości¹.

Stawiając cel na płaszczyźnie wartości, stwierdzamy, że stanowi on dla branego pod uwagę zakonu system kulturowy, który go scala wewnętrznie i nadaje mu kierunek działania. Ukazane zostanie tutaj, jak ten cel widział św. Maksymilian Kolbe, przy czym podkreślimy legitymizacje, którymi się posługiwał dla uzasadnienia swojej idei i wynikającego z niej kierunku działania.

¹ F. Szczęch, *Próba adaptacji zakonu braci mniejszych konwentualnych na przykładzie działalności św. Maksymiliana Marii Kolbego. Studium socjologiczne*, Lublin 1985, s. 2 n., (rozprawa doktorska w Archiwum KUL).

Dotychczas podkreślano, że najważniejszym celem zakonu jest osobiste uświęcenie zakonnika, a drugorzędnym apostołstwo w jakiejś określonej dziedzinie. Na podstawie drugorzędnego celu ustalano tożsamość danego zakonu. Koncepcję tę zakwestionowano już przed Soborem Watykańskim II. Za nadrzędny i najważniejszy cel zakonu Sobór ten uznał „miłość doskonałą” (*perfecta caritas*). W określeniu tym zawiera się myśl, że celem życia zakonnego jest jakaś szczególna pełnia miłości, która wyraża się w „miłości ku Bogu, a więc miłości ku Chrystusowi, ku Kościołowi, miłości bliźniego, miłości ku wszelkiemu stworzeniu (jak w wypadku św. Franciszka) – a więc pełnia, która nie zna miary”². Zatem Sobór zwrócił uwagę nie na wykonywanie jakiegoś określonego zadania, chociaż to także wpływa na kształtowanie się duchowego oblicza danej rodziny zakonnej i jej tożsamości, ale na charyzmat założyciela. Zakon określa i realizuje swój cel główny, wzorując się na charyzmacie założyciela. Tożsamość danego zakonu można odczytać z charyzmatu założyciela i tradycji tegoż zakonu³.

W związku z tym nasuwa się myśl, że zakon franciszkanów powinien odczytywać swój cel z charyzmatu św. Franciszka z Asyżu, swego założyciela. Franciszek nie zamierzał tworzyć zakonu. Otrzymał natomiast szczególne powołanie, które prowadziło go do nowego odczytania Ewangelii. „Nowością – stwierdza A. Żynel – był nie przedmiot, lecz przeżywanie go przez wiarę z takim autentyzmem osobistym, że Ewangelia i świat stały się ponownie pełne żywego Boga”⁴. Franciszek żył Ewangelią bez komentarzy, bez złagodzeń i kompromisów⁵. Stał się przy tym dla całych pokoleń odkryciem, porywając za sobą tysiące ludzi⁶. W naśladowaniu Chrystusa główne miejsce u niego zajmowała miłość, która przenikała wszystkie momenty jego życia. Franciszek dla określenia swojego nastawienia do Chrystusa używał chętnie biblijnego określenia „*sequi vestigia eius*” (1 P 2, 21). Do pójścia tą drogą zachęcał swoich braci. Przekonywał, że kto będzie to czynił z całym zaangażowaniem, ten nabędzie ducha Chrystusa i otrzyma odpowiedź na wszystkie pytania o sens życia. Stąd też zabiegał przede wszystkim o „nabycie ducha Pańskiego” w swoim życiu i u swoich braci. K. Esser, znawca duchowości franciszkańskiej, stwierdza, że „myśli o duchu Pańskim, który jest najcenniejszym owocem owego ‘*sequi vestigia eius*’, można na-

² Przemówienie Pawła VI do Unii Przełożonych Zakonów Żeńskich we Włoszech /USMJ/, 12.I.1967, w: Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań–Warszawa 1974; por. Przemówienie Pawła VI do Unii Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich we Włoszech /CJSM/, 13.XI.1969, tamże, s. 40 nn.

³ E. Weron, *Apostołstwo instytutów życia konsekrowanego*, „Collectanea Theologica” 49(1979), fasc. 2, s. 64 n.

⁴ A. Żynel, *Przeżycie Boga przez św. Franciszka z Asyżu*, w: B. Bejze [red.], *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 211 n.

⁵ Ph. Delhay, *Renovation et adaptation de la vie religieuse. Le décret „Perfectae Caritatis”*, „L’Ami du Clerge” 75(1965), s. 754.

⁶ A. Żynel, *Przeżycie Boga przez św. Franciszka z Asyżu*, s. 212 n.

zwać jądrem myślenia i chrześcijańskiej postawy Franciszka". Duch Pański bowiem prowadzi do wewnętrznej przemiany, która pozwala patrzeć na sprawy życia nie tylko z własnego punktu widzenia, ale skłania do ustawienia ich według Ewangelii. Właśnie tutaj zaznacza się bezwarunkowe wymaganie franciszkańskiej „metanoi”, a także franciszkańskiego życia, jako całkowicie podporządkowanego Chrystusowi. W tym kontekście można powiedzieć, że „być franciszkańskim” oznacza „być chrześcijańskim” całkowicie i bez żadnego kompromisu⁷.

W świetle powyższych stwierdzeń można zapytać o cel zakonu franciszkanów. Przyjmuje się, że duch i podstawowe postanowienia św. Franciszka⁸ zostały zawarte w pierwszych słowach reguły zakonu: „Reguła i żywot Braci Mniejszych jest taki: zachowywać świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa”⁹. Sformułowanie to określa zasadniczy kierunek życia braci mniejszych konwentualnych, potocznie zwanych franciszkanami oraz podaje normy wyznaczające ich postępowanie. Na podstawie powyższych danych przyjmuje się, że w pierwszym zdaniu reguły został podany cel zakonu franciszkanów: „żyć Ewangelią” na wzór św. Franciszka. Istotną sprawą zatem jest naśladowanie Chrystusa i takie życie według Ewangelii, które urzeczywistnia się w braterstwie i w pozostaniu ubogim i pokornym. Jest to zasada formująca całą wewnętrzną strukturę zakonu i jego działalność apostolską¹⁰.

Powstaje pytanie: jak franciszkanie prowincji galicyjskiej, później polskiej, pojmowali cel swojego zakonu. Dane wskazują, że podjęli oni zasadniczo ten kierunek. Świadczą o tym starania, dotyczące reformy prowincji pod koniec XIX wieku. Aby tego dokonać, położono wtedy w klasztorach mocny nacisk na przywrócenie życia doskonale wspólnego, przy czym w centrum znalazło się ubóstwo jako istotna cecha duchowości franciszkańskiej¹¹.

Zasadniczo zastanawiające jest zagadnienie, jak sam św. Maksymilian Kolbe pojmował cel zakonu franciszkanów? Czy widział ten cel w dotychczasowym ujęciu, czy też starał się odkryć i realizować pewne *novum*? Odpowiedź na postawione pytania jest ważna przede wszystkim z tego względu, iż od rozumienia celu będzie zależało ustawienie struktur zakonu i przejawów jego działalności. O. Maksymi-

⁷ K. Esser, *Nauka i wiedza w życiu franciszkańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 70(1977), ss. 56–58; por. B. Przybylski, *Duch Święty w życiu zakonnym*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka. W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom*, s. 68.

⁸ B. Hess, *Litterae de spiritualitate franciscali*, Romae 1951, s. 4.

⁹ *Reguła Serafickiego Ojca naszego świętego Franciszka*, rozdz. I, w: *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych świętego Ojca Franciszka (OO. Franciszkanów) dostosowane do Kodeksu Prawa Kanonicznego uznane i zatwierdzone powagą papieża Piusa XI-go wydane z polecenia Najp. O. Dominika Marii Tavaniego Magistra Św. Teologii tegoż Zakonu po Serafickim Patriarsze 111-go Generała, Niepokalanów 1937*, s. 1 [=Konst.].

¹⁰ K. Esser, *Franziskus und die Seinen*, Werl/Westf. 1963, s. 155 n; *Konst.*, s. 13.

¹¹ D. Synowiec, *Franciszkanie polscy w latach 1889–1939*, w: J.R.Bar [red.], *O. Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności*, Warszawa 1971, ss. 35–99.

lian, jako członek prowincji franciszkanów w Polsce nie mógł zasadniczo zmienić celu swego zakonu, określonego w regule. Jego zdaniem, gdy rozważa rzecz szczególnie, celem zakonu według reguły i konstytucji jest modlitwa, umartwienie, głoszenie Słowa Bożego wewnątrz kraju i misje zagraniczne. Natomiast gdy podchodzi do tej sprawy bardziej ogólnie, stwierdza, że celem jest „życie według Ewangelii, rad ewangelicznych i opowiadanie Ewangelii po świecie, czyli naśladowanie Pana Jezusa i w życiu ukrytym i czynnym”¹². W określeniu tym wyraźnie nawiązuje do reguły zakonu, która wskazuje na Ewangelię jako „formę” życia. Czynnikiem zasadniczym jest tu naśladowanie Chrystusa, które Franciszek ujął zwięźle jako „sequi vestigia eius”. O. Kolbe widzi zatem cel zakonu na „Franciszkowej drodze”, która ma być także obecna w życiu poszczególnego zakonnika, całej prowincji i zakonu, a polegać ma na podejmowaniu pracy nad własnym uświęceniem, jak też na działalności apostołskiej, z podkreśleniem szczególnego charakteru zakonu, jakim jest ubóstwo¹³.

Oprócz tego o. Kolbe w dotychczasowe ujęcie celu zakonu wprowadził element, który miał stanowić jego charakterystyczną cechę i wywierać wpływ na jego ukierunkowanie. Element ten zawierał się w wyrażeniu „przez Niepokalaną”¹⁴. Wydaje się, że to sformułowanie zawiera pewne cechy oryginalne i otwiera przed o. Kolbem i jego dziełem nowe możliwości odnowy zakonu franciszkańskiego. Można również sądzić, że już w ujęciu celu, czyli na płaszczyźnie wartości zawarte są u niego tendencje adaptacji zakonu do czasów współczesnych.

Interesujące jest pytanie, dlaczego o. Kolbe właśnie za pomocą tego elementu i na tej drodze poszukiwał rozwiązania zagadnienia. Dla uzyskania odpowiedzi podamy dwa rodzaje legitymizacji, jakimi posłużył się w tej kwestii: legitymizację natury teologicznej i legitymizację, dotyczące tradycji zakonu franciszkańskiego.

a) Legitymizacje natury teologicznej

Na wstępie trzeba podkreślić, jakie miejsce ma Niepokalana w nauczaniu o. Maksymiliana, jaka jest Jej relacja do Trójcy Świętej i jakie płyną stąd konsekwencje. Najświętsza Maryja Panna, jako arcydzieło Boże, została wyniesiona ponad wszystkie stworzenia oraz nosi w sobie najdoskonalsze podobieństwo istoty Bożej. Stąd też, w porównaniu z innymi stworzeniami, jest Ona najbardziej napełniona Duchem Świętym. Ale jako człowiek równocześnie jest radykalnie kimś in-

¹² *Pamiętnik* 26 IV 1933, w: *Pisma św. Maksymiliana Kolbe*, V, 347 [=PMK]

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 348. „Przez Niepokalaną [...] najwięcej i najprędzej zrobimy, tj. najskuteczniej, najszerszej Ewangelię ogłosimy. – Niech Ona przez nas i w nas głosi, niech życie nasze swym uczyni, niech sama żyje w nas. Wtedy najdoskonalej będziemy żyć wedle Ewangelii, bo Ona będzie żyć z nami. I najdoskonalej będziemy matką dusz wedle Ewangelii, bo Ona będzie matką tych dusz w nas i przez nas. – Oto najpewniejszy i najłatwiejszy sposób udoskonalenia naszego pod każdym względem. – I udoskonalenie też innych. – Ale Ona chce, by sprawa ta od nas wyszła. By zakon św. Franciszka (zjednoczony) to uczynił na całym świecie”.

nym niż Bóg, ponieważ jest Jego stworzeniem. Jest pomostem pomiędzy Bogiem a stworzeniem. O. Kolbe, zastanawiając się nad Jej wyniesieniem, zachwyca się szczególnie przywilejem Niepokalanego Poczęcia. Ona jest nie tylko niepokalaną osobą, ale samą „niepokalanością”. Po prostu Niepokalane Poczęcie jest Jej istotą, przy czym jest nie tylko wolna od wszelkiego zła moralnego, ale także pełna łaski¹⁵.

Niepokalana w nauczaniu o. Kolbego jest w sposób szczególny związana z Trójcą Świętą: „Bóg jest zawsze z Nią, i to w jaki ścisły, doskonały sposób! Czyż nie jest Ona jakoby częścią Trójcy Przenajświętszej? Bóg Ojciec, Syn Boży i Jej, Duch Święty Jej Oblubieniec. I gdzie Ona wejdzie, tam całą Trójcę Przenajświętszą ze sobą przynosi”¹⁶.

Wyjątkowego znaczenia nabiera u o. Maksymiliana pneumatologia, która wiąże się w ścisły sposób z mariologią. Duch Święty jest Niepokalanym Poczęciem niestworzonym, a Maryja Niepokalanym Poczęciem stworzonym. Duch Święty i Maryja mają zatem to samo imię. Lepsze poznanie Maryi sprawi, że ludzie doskonale będą mogli poznać Ducha Świętego. Maryja i Duch Święty są Oblubieńcami, stąd też w łonie Maryi za sprawą Ducha Świętego dokonuje się wcielenie Syna Bożego, a także w Jej łonie zawsze następuje wcielenie ludzi w Chrystusie, tj. odrodzenie do nowego życia.

Z Niepokalanym Poczęciem wiąże św. Maksymilian specjalne zadania, a mianowicie wszechpośrednictwo Maryi oraz Jej macierzyństwo boskie i duchowe, co wskazuje, że jego myśl mariologiczna „jest czymś organicznym, to jest, wszystko w Niej, przeniknięte jest światłem Niepokalanej”¹⁷. Wypada zatem zapytać, na jakim miejscu stawia prawdę o wszechpośrednictwie. Najświętsza Maryja Panna stała tak blisko Boga, jak tylko było to możliwe dla stworzenia, stając się Oblubienicą Ducha Świętego, który w szczególniejszy sposób działa przez Nią. Również tenże Duch Święty posługuje się Nią jako swym narzędziem w oddziaływaniu na ludzi, udzielając im za Jej pośrednictwem wszelkich łask¹⁸. „Zjednoczenie Ducha Świętego z Niepokalaną – powiada o. Kolbe – jest tak ścisłe, że Duch Święty przenikając duszę Niepokalanej, wpływa na te dusze tylko za Jej pośrednictwem. Dlatego stała się Pośredniczką wszelkich łask, dlatego też stała się prawdziwą Matką wszelkiej łaski

¹⁵ J. Domański, *Zarys myśli maryjnej O. Maksymiliana m. Kolbego*, w: J.R. Bar [red.], *Studia o o. Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, s. 150 n; por. O. Todisco, *Maria nel mondo nuovo*, Roma 1971, s. 85. Autor zwraca uwagę, że Duns Szkot podkreślił w swojej nauce ustrzeżenie Maryi od grzechu, nieobecność w Niej żadnej winy od początku zaistnienia. Św. Maksymilian natomiast zaakcentował pełnię cudów boskich, którymi została obdarzona Niepokalana.

¹⁶ *Pamiętnik* 14 IV 1933, PMK V, 337.

¹⁷ E. Piacentini, *Panorama doktryny maryjnej bł. Maksymiliana Kolbego*, w: J.R. Bar [red.] *Opracowania, Niepokalanów* 1974, s. 312 nn. Szerzej na ten temat: Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe. Ricostruzione e valutazione critico-comparativa con la mariologia prima e dopo il Vaticano II*, Roma 1971. Por. O. Todisco, *Maria nel mondo nuovo*, s. 87 n; G. Roschini, *Lo Spirito Santo e l'Immacolata negli scritti del B. Massimiliano Kolbe „Miles Immaculatae”* 12(1976), fasc. 1–2, ss. 115–127.

¹⁸ A. Krupa, *Centralna idea życia i działalności bł. Maksymiliana Kolbego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15(1971), nr 3, s. 19.

Bożej, Królową Aniołów i Świętych, Wspomożeniem wiernych i Ucieczką grzeszników”¹⁹. Podobnych wypowiedzi spotykamy w pismach o. Kolbego dość dużo. Należy jeszcze zapytać, jak o. Kolbe wypowiada się w związku z nauką o wszechpośrednictwie Niepokalanej o Jezusie Chrystusie jako jedynym pośredniku. Uprzedzając niejako myśl Soboru Watykańskiego II zauważa, że Maryja nie stawia nigdy przegrody (ekranu) między Chrystusem a nami. Jeden ze współczesnych teologów, H. M. Manteau-Bonamy, interpretując wnikliwie tę jego myśl, stwierdził, że Maryja w ujęciu kolbiańskim jest Pośredniczką miłości, która prowadzi nas niezawodnie do Chrystusa²⁰.

Dalszym zasadniczym tematem w nauczaniu św. Maksymiliana jest boskie i duchowe macierzyństwo Maryi. Najświętsza Panna „była Niepokalaną, ponieważ miała zostać Matką Boga, lecz Matką Boga jest, ponieważ była Niepokalaną”²¹. Niepokalane Poczęcie i Macierzyństwo Boże w jego nauczaniu warunkują się wzajemnie. Niepokalane Poczęcie stworzone, którym jest Maryja, uzdalnia Ją do tego, by stała się Pośredniczką z natury, niejako z urodzenia. Jej zjednoczenie natomiast z Niepokalanym Poczęciem niestworzonym, tj. Duchem Świętym, sprawia, że staje się Matką Boga i Matką ludzi²². Można wyrazić tę prawdę jeszcze dobitniej, jak uczynił to o. Maksymilian: „Ona sama jest Niepokalanym Poczęciem, a więc Ona i w nas jest Matką Bożą... i czyni nas bogami i matkami bożymi, rodzącymi Jezusa Chrystusa w duszach ludzkich”²³. Według o. Kolbego macierzyństwo Boże Maryi stanowi główną rację wszystkich Jej przywilejów i pierwszą zasadę mariologii. Wydaje się jednak, jakby nie zawsze całkowicie zgadza się sam z sobą, ponieważ uważa Niepokalane Poczęcie za punkt wyjścia i podstawę, do której odnoszą się wszystkie prawdy maryjne. Prawdy te odnoszą się do Niepokalanego Poczęcia, jak funkcje do bytu. Można tu wyliczyć m. in. takie prawdy maryjne, jak: pełnia łaski, współodkupienie, rozdawnictwo łask. Można jeszcze dodać, że o. Kolbe w swojej doktrynie maryjnej nawiązuje do tradycji nauki katolickiej, ale równocześnie wzbogaca ją o nowe elementy, zwłaszcza ujmując ją w świetle nauki o Niepokalanym Poczęciu. Ujęcie takie nadaje również charakterystycznych cech całej jego duchowości²⁴.

b) Legitymizacje z tradycji zakonu franciszkanów

Precyzując cel zakonu franciszkanów, o. Kolbe, oprócz racji teologicznych, podał również uzasadnienia z tradycji zakonu. „Zresztą z życia zakonu – powiada –

¹⁹ *Niepokalana*, PMK VII, s. 298.

²⁰ H. M. Manteau-Bonamy, *Préface*, w: J.V. Villepelée, *Le Bienheureux Père M. Kolbe. L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*, Paris 1974, s. 14 n.

²¹ Konferencja 26 VII 1939, w: *Konferencje ascetyczne Ojca Maksymiliana Kolbego. Notatki słuchaczy z przemówień, Niepokalanów 1976* [=Konf.].

²² E. Piacentini, *Panorama doktryny maryjnej bł. Maksymiliana*, s. 321.

²³ List do młodzieży zakonnej w kolegiach franciszkańskich, Nagasaki, 28 II 1933, PMK II, 611.

²⁴ E. Piacentini, *Panorama doktryny maryjnej bł. Maksymiliana*, s. 321 n.

z jego historii i działalności możemy się dopatrzeć celu i charakteru, a ponieważ widzimy, że zakon nasz przodował w czci Matki Najświętszej, tak że największy nuch maryjny przypada na okres franciszkański i to do tego stopnia, że nauka zakonu o Niepokalanym Poczęciu przybrała nazwę 'tezy franciszkańskiej'²⁵. Jego zdaniem cała tradycja zakonu franciszkanów mocno związała się z prawdą o Niepokalanym Poczęciu. Biorąc pod uwagę ten aspekt, podzielił tę tradycję na dwa okresy, które nazwał dwiema kartami historii zakonu. Pierwsza karta – to okres od św. Franciszka do ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia, jako czas przygotowania. Druga karta – to okres od ogłoszenia dogmatu do dziś. Jest to czas wprowadzania tej prawdy w życie²⁶.

Zacznijmy od pierwszego okresu tradycji zakonu franciszkanów. O. Maksymilian nawiązał do św. Franciszka z Asyżu, który swoją osobowością wycisnął piętno na założonym przez siebie zakonie. Franciszek, jako szczególny czciciel Matki Bożej, nie zachęcał swoich braci do pójścia tą drogą maryjną, ale nakazywał im: „Rozkazuję wszystkim braciom moim, którzy są teraz i będą w przyszłości, wielbić Matkę Bożą zawsze i czcić Ją na wszystkich drogach, wszystkimi sposobami, jak tylko mogą, i odnosić się do Niej z największą czcią i poddaniem”. Franciszek życzył sobie także, by bracia byli „wasalami Matki Bożej”. Podobnie jak w tamtych czasach wasalami nazywano rycerzy walczących dla swoich panów, tak też duchowi synowie Franciszka powinni walczyć jako rycerze dla Najświętszej Panny²⁷. Dalej o. Kolbe powoływał się na św. Bonawenturę, Dunsza Szkota i szkołę franciszkańską, która broniła przywileju Niepokalanego Poczęcia NMP aż do czasu ogłoszenia tej prawdy jako dogmatu w 1854 roku. Sprawę Niepokalanej nazwał „złotą nicią” zakonu franciszkańskiego, a także „początkiem odrodzenia zepsutego społeczeństwa”²⁸. Nawiązując do tradycji zakonu, duże znaczenie przypisywał kapitule generalnej z 27 maja 1719 r., odbytej w Rzymie, podczas której postawiono sprawę Niepokalanej na pierwszym miejscu. Analizując dekret kapituły o Niepokalanej, wyliczył w nim trzy części: wykazanie istnienia tradycji, obranie Niepokalanej za główną patronkę zakonu oraz nadzieję rozwoju Jej czci na przyszłość. Za zasadniczy punkt dekretu uważał obranie Niepokalanej za patronkę braci konwentalnych. Inne gałęzie franciszkańskie dokonały bowiem już tego aktu wcześniej, a mianowicie bernardyni w 1645 r., a kapucyni w 1712 r. W owym czasie zatem stał zakon franciszkanów konwentalnych pod tym względem na samym końcu. Zdaniem o. Kolbego nie wiadomo, jakie byłyby dalsze koleje zakonu, gdyby tego aktu nie dokonał. W pierwszej części dekretu zwrócono uwagę na istnienie tradycji w zakonie, którą cechowało szczególne nabożeństwo do Niepokalanej, oraz na tradycję stałą i sięgającą kolebki

²⁵ Konf. 23 VII 1933.

²⁶ Konf. 14 II 1933.

²⁷ Konf. 10 VII 1936.

²⁸ List do br. A. Kolbego, Rzym po 26 IX 1918, PMK I, s. 50.

zakonu. Świadczyli o niej nie tylko poszczególni ludzie, „ale przedstawiciele całego ówczesnego świata franciszkańskiego”. Przykładowo biorąc, ważne ogniwo stanowił tu św. Bonawentura, który przed podziałem zakonu wprowadził w 1263 r. w klasztorach franciszkańskich święto Niepokalanego Poczęcia. O. Kolbego interesowało pytanie: czym kierowali się ojcowie kapituły, obierając Niepokalaną za główną patronkę zakonu? Jasna odpowiedź zawarta jest w tekście całego dekretu, a o. Kolbe tylko zaakcentował, że uczestnicy kapituły mieli bardzo wielką nadzieję (*firmissimam spem*), iż w przyszłości w zakonie franciszkańskim nabożeństwo i cześć Najświętszej Maryi Panny i Jej Niepokalanego Poczęcia „co dzień bardziej będzie się rozpalać i powiększać”²⁹.

Przechodząc do drugiego okresu tradycji zakonu braci mniejszych konwentualnych, o. Kolbe stwierdza, że „zakon żyje, jeżeli ma wytknięty cel i do niego zdąża”. Poprzednie pokolenia zrealizowały cele nakreślone im przez Opatrzność Bożą. Również obecne pokolenie zakonne powinno uświadomić sobie swój cel, by go realizować i w ten sposób budować dalej na fundamentach ojców. Taką sprawą, która wiąże się z celem zakonu franciszkanów jest – według o. Maksymiliana – prawda o Niepokalanej, która wije się jak „złota nić” poprzez całą jego historię. Zakon prawie siedem wieków walczył w obronie prawdy Niepokalanego Poczęcia, aż wreszcie osiągnął rezultat, ponieważ zastała ona ogłoszona jako dogmat, a nadto potwierdzona objawieniem się Niepokalanej w Lourdes. To osiągnięcie zakonu nie może prowadzić do spoczęcia na laurach. Samo nakreślenie planu bitwy nie oznacza jeszcze jej wygrania, podobnie jak plan domu jest dopiero wstępem i wymaga dłuższego czasu realizacji. Podobnie było ze sprawą Niepokalanej. Ogłoszenie tej prawdy przez Kościół jako dogmatu stanowi część pierwszą siedmowiekowej tradycji zakonu i jest niejako nakreśleniem planu, który należy wprowadzić w życie. Stąd też o. Kolbe sądził, że po spełnieniu tego wstępnego warunku trzeba zabrać się do dzieła czyli do pisania drugiej karty dziejów zakonu. Cała sprawa ma polegać na tym, że zakon powinien przystąpić do „zrealizowania, do posiadania tej prawdy w sercach wszystkich i każdego z osobna (zaczawszy od swego), dopilnowania wzrostu i przyniesienia nawróceń”. A ma się to dokonać w ten sposób, że zakon franciszkański jako zakon pokuty powinien szczególnie podjąć apel Niepokalanej z Lourdes, wzywającej do pokuty. O. Kolbe widział tu drogę, którą powinien kroczyć zakon, tzn. sam jako taki przejąć się jego duchem i głosić światu ten apel, a ucząc ludzi ducha wyrzeczenia, doprowadzić ich „przez

²⁹ M. Kolbe, *Sprzed lat 200*, „Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów w Polsce” 4(1934), s. 34 n. Tekst dekretu: „*Sacra Minorum Conventualium Religio B. Virginis Conceptionem singularibus devotionis officiis a suis primordiis quovis tempore prosecuta est. Quamobrem Maiorum semitis inhaerendo, decrevit venerabile Definitorium eandem B. Virginem sub titulo Immaculatae Conceptionis in Patronam principalem sibi assumere, firmissimam ex eo spem concipiens, futurum, ut in Ordine nostro erga Deiparam, eiusque Immaculatae Conceptionis Misterium, pietas et religio in dies fervereat et augeatur (Constitutiones Urbanae, s. 264).*”

Niepokalaną" do prawdziwego szczęścia, jakim jest Bóg³⁰. „Pozwólmy tedy – pisał do młodzieży zakonnej – aby Ona, Ona sama w nas i przez nasz zakon głosiła pokutę dla odnowienia dusz”³¹. Z powyższych wypowiedzi wynika, że element pokuty w uzasadnieniach o. Kolbego jest czynnikiem wiążącym wewnętrznie dwa ideały: franciszkański i maryjny³², które sprzęgnięte razem pozwolą dogłębnie przepoić życie zakonne Ewangelią i głosić ją w sposób doskonalszy światu. Można zatem przyjąć, że według założeń o. Maksymiliana, Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych powinien być w sposób szczególny związany wewnętrznie z Niepokalaną i przez nią działać, aby mógł realizować swój cel i odpowiedzieć potrzebom czasów mu współczesnych.

Kierując się szczególnym wyniesieniem Niepokalanej, duchowością i tradycją zakonu franciszkanów, a także dostrzegając potrzeby Kościoła, o. Kolbe założył dnia 16 X 1917 r. Rycerstwo Niepokalanej w Rzymie. Fakt ten miał się stać środkiem dla wprowadzenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia w życie, a zarazem postawić zakon w drugim okresie jego historii na bardzo konkretnej drodze realizacji swojego celu. O. Kolbe nakreślił Rycerstwu cel, którym było zdobycie całego świata dla Chrystusa przez Niepokalaną³³. Chodziło mu o nawrócenie wszystkich ludzi. Według niego cel Rycerstwa nie różnił się zasadniczo niczym od celu zakonu franciszkanów, który również ma uświęcić swych członków i innych ludzi. Tajemnicą Rycerstwa – jak sam mówił – jest jedynie wyrażenie „przez Niepokalaną”³⁴. Istotnym warunkiem przynależenia do niego, a zarazem koniecznym do realizowania jego celu, jest całkowite oddanie się Niepokalanej, jako narzędzia w Jej rękach. Motyw ten powtarza się niezliczone wprost razy w artykułach, listach, pamiętnikach, notatkach i przemówieniach o. Kolbego³⁵.

³⁰ M. Kolbe, *Po co i na co to wszystko*, „Wiadomości z Prowincji OO. Franciszkanów w Polsce” 3(1933), s. 42n.

³¹ *List do młodzieży zakonnej w kolegiach franciszkańskich*, Nagasaki 28 II 1933, PMK II, s. 610.

³² B. Heiser, *Litterae Circulares de Militia Mariae Immaculatae decem ab eadem condita impletis lustris*, „Commentarium Ordinis Fratrum Minorum Conventualium” 65(1968), s. 56.

³³ *Pamiętnik* 23 IV 1933, PMK V, 343.

³⁴ Konf. 10 VIII 1937: G. Domański, *L'Ordine Franciscano sotto il vessillo dell'Immacolata*, „Miles Immaculatae” 12(1976), fasc. 1–2, s. 83. Warto tu wymienić hasło o. Kolbego „Instaurare omnia in Christo per Immaculatam”, które są streszczeniem jego programu życia i Rycerstwa Niepokalanej. Słowa te powstały z pewnością pod wpływem encykliki Piusa X „Ad diem illum”, wydanej w 1905 r. na pięćdziesięciolecie ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Papież podkreślił w niej wielkie dobrodziejstwa, jakie spłynęły na Kościół i świat poprzez ten akt, a także zachęcił wszystkich, by pod opiekę Niepokalanej realizowali hasło jego pontyfikatu: „Instaurare omnia in Christo” (Ef 1, 10).

³⁵ *List do br. S. Mikołajczyka*, Nagasaki 28 VIII 1935, PMK III, 242: o. Maksymilian pisze, że istotą M. I. jest „bezgraniczne oddanie się Niepokalanej... Kto zaś bezinteresownie Ją kocha, czyli Ją kocha nie dla siebie, ale dla Niej samej, ten nie zadowolony się swą tylko miłością ku Niej, ale będzie się starał, by i inni Ją miłowali... staje się rycerzem zdobywającym dla Niej serca”; J. Domański, *Zarys myśli maryjnej O. Maksymiliana M. Kolbego*, ss. 174–188.

Znaczenie całkowitego poświęcenia się Niepokalanej dostrzegał o. Kolbe w odnowie każdego zakonu, zgromadzenia zakonnego, stowarzyszenia i każdej społeczności. Stąd też zależało mu na tym bardzo, by zakon franciszkanów dokonał tego aktu oddania i przejął się jego duchem. Miał na myśli bezgraniczne oddanie się Niepokalanej tak poszczególnych zakonników, jak również klasztorów, prowincji zakonnych i całego zakonu. Uzasadniał, że dla odnowy życia zakonnego nie wystarczą najmądrzejsze przepisy, obłożone nawet najsurowszymi sankcjami, ale konieczna jest tutaj łaska nadnaturalna. A skoro łaska z woli Chrystusa jest udzielana przez Niepokalaną, Pośredniczkę łask wszelkich, stąd też odnowa zakonu musi się dokonać przez Jej wstawiennictwo, przez zbliżenie się do tego Tronu Łaski. O. Kolbe był przekonany również, że całkowite poświęcenie nie prowadzi do dewiacji, ani do zniekształcenia ideału założyciela, wprost przeciwnie, wiąże coraz bardziej z tradycją zakonu i sprzyja rozwojowi jego ducha³⁶. Na zarzut, iż przez Rycerstwo Niepokalanej wykrzywił ideę zakonu franciszkanów, odpowiadał: „Że to trochę inna linia niż w początkach zakonu – to być może, ale że to nie jest taka, jaka być powinna – to inna sprawa”³⁷. A jak normalnym biegiem okoliczności wszystko poddane jest rozwojowi, podobnie według niego, przedstawia się sprawa Niepokalanej. Przed kilku wiekami nie było takich pojęć o tej sprawie, jakie mamy dzisiaj, przy czym trzeba uwzględnić fakt, że ludzie w przeszłości mieli wady, zatem byli również tam zaniedbania. „Podobnie i stan obecny nie należy do szczytów doskonałości i dużo, bardzo dużo pozostaje do zrobienia w sprawie Niepokalanej”³⁸.

Sumując powyższe, dochodzimy do wniosku, że idea całkowitego oddania się Niepokalanej stanowiła fundamentalną zasadę całego życia i działalności o. Kolbe-go. W odniesieniu do zakonu stanowiła ogniwo, które ma prowadzić do jego odnowy, ponieważ pozwala nawiązać ścisły kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Przez pośrednictwo Niepokalanej zapewnia większą pomoc łaski Bożej tak poszczególnym zakonnikom, jak też całej społeczności, daje nowe spojrzenie na potrzeby Kościoła i podjęcie jego zadań. Zatem całkowite oddanie się Niepokalanej sprawia, że zakonnicy, a w naszym przypadku bracia mniejsi konwentualni, doskonalej mogą żyć Ewangelią Jezusa Chrystusa, zachowując rady ewangeliczne, a tym samym staną się bardziej dyspozycyjni dla podjęcia zadań apostolskich.

Kończąc omawianie zagadnienia celu zakonu braci mniejszych konwentualnych w rozumieniu św. Maksymiliana, stwierdzić należy, że widział on możliwość bliższego sprecyzowania, czy raczej reinterpretacji tegoż celu poprzez swoją ideę maryjną. Dostrzegał w niej element, który określał system kulturowy zakonu i bardziej uzdalniał tenże zakon do podjęcia zarówno wewnętrznych, jak też zewnętrznych problemów adaptacyjnych.

³⁶ G. Domański, *Renewal of Religious Life by means of the M. I., „Immaculata”*, 4(1975), s. 25 n.

³⁷ Konf. 4 IX 1937.

³⁸ *List do Niepokalanowa*, Mugenzai no Sono 17 V 1934, PMK III, s. 128.

Summary

Florian Szczech OFMConv – Ludwigshafen-Oggersheim, Germany

The Goal of the Order of Brother Minors Conventuals according the St. Maximilian Kolbe

“The Rule and goal of life for the Brothers Minors is the following: follow the holy Gospel of our Lord Jesus Christ”. This formula describes the main direction of life for Brothers Minors Conventuals. The question comes up how Franciscans of the Galician and later Polish province understood the goal of their Order and how St. Maximilian Kolbe understood the goal of the Franciscan Order. Did he see this goal in the present understanding, or was he trying to discover and realize some Novum? Father Maximilian made a connection to St. Francis of Assisi who with his personality made an imprint on the Order he founded. Francis, having particular devotion to the Mother of God, did not encourage his brothers to follow his Marian way but requested: “I demand of all my Brothers who are now and will be in the future, to always adore the Blessed Mother of God and honor Her in every way, in all means as they only can and relate to Her with the greatest devotion and surrender.” Father Maximilian realized this directive in new historical surroundings, proof of which was founding of Militia Immaculata, Niepokalanow and the mission in the Far East. The groundwork and impulse of these achievements was the Dogma of the Immaculate as a “golden thread” of the Franciscan Order, expression of which is “conquer the world for Christ through the Immaculate.” The idea of total surrender to the Immaculate was the fundamental principle of Father Kolbe's life and activity. This was novum in understanding of Franciscan Rule by the martyr of the 20th century.

KAPUCYN RYSOWAŁ OKŁADKĘ „RYCERZA NIEPOKALANEJ”

«Jak to wszystko symbolicznie było na początku, gdy się zaczynał „Rycerz Niepokalanej”. Kapucyn rysował okładkę „Rycerza”» – taką wypowiedź św. Maksymiliana Kolbego zanotował kronikarz i taka była prawda. Pierwszy numer „Rycerza” ukazał się w styczniu 1922 roku w Krakowie. Szczęśliwie zachowały się te pierwsze krakowskie egzemplarze, wydawane skromniutko, chudziutko i taniutko: lichego papieru, 16 stron druku formatu A5, bez niebieskiej, charakterystycznej dla miesięcznika okładki. Poza grafiką na tytułowej stronie, wewnątrz kilka standardowych ozdobiaków drukarskich, winietki w stylu recesyjnym, 7 wyróżnionych inicjałów i jedna fotografia – oto cała grafika czasopisma. Następne numery w podobnej szacie.

Rysunek na okładce zwraca uwagę swoją ekspresją i duchem walki. Jest rycerski. Dwa miecze w pozycji pionowej, znaczone inicjałami MI (Militia Immaculatae) przeszywają wijące się w śmiertelnych konwulsjach węże na stosach heretyckich i masonskich ksiąg. Rękojeści mieczy łączy wstęga ułożona łukiem. Na niej tytuł: „Rycerz Niepokalanej”. Wszystkie elementy graficzne tej strony tworzą jakby herbowy kartusz, którego centrum zajmuje postać Matki Bożej Niepokalanej w klasycznym ujęciu, to znaczy z globem ziemskim, węzłem, półksiężycem pod stopami i z wieńcem 12 gwiazd wokół głowy. Pod figurą Niepokalanej napisy: „Wszystkie herezje samaś zniszczyła na całym świecie” i „Ona zetrze głowę twoją”. W prawym dolnym rogu okładki widać czytelny podpis autora rysunku – br. Ephrem a' Kcynia OMCap.

Z analizy rysunku wynika, że grafik trafnie i jasno wyraził ideowe założenia Rycerstwa Niepokalanej. Zachował też artystyczne wymogi rysunku jak światło, proporcje, perspektywę. Bezspornie wykazał przygotowanie artystyczne i talent graficzny. Ten sam rysunek zdobił „Rycerza” od 1 do 10 numeru, czyli drukowanego w Krakowie. Na egzemplarzach wydawanych w Grodnie pozostał już tylko sam wizerunek Matki Bożej, przypuszczalnie wykonany też przez br. Efrema. Dlaczego jednak zrezygnowano z pierwotnej grafiki w ostatnich numerach tego samego rocznika, nie wiemy. Musiały zdecydować inne względy niż tylko techniczne.

Wkład brata Efrema z Kcyni to nie tylko pomoc w wykonaniu szaty graficznej. Wspomniął o tym o. Maksymilian: „Zacząłem w Krakowie kwestę na organ Mili-cji... Wydatnie pomagał mi w zbieraniu takowej kleryk – mój uczeń na filozofii – kapucyn Efrema z Kcynia od swojego prowincjała i ojca gwardiana” (*Garstka wspomnień*, Grodno 1923). Do tego samego epizodu o. Maksymilian nawiązał jeszcze w kilku innych miejscach pism: na przykład w liście do ojca prowincjała Komelego Czupryka z 4 marca 1931 r.: „Pierwszy «Rycerz» polski powstał i rozpowszechnił się współpracą z nami i kapucynów, i reformatów, i nawet bernardynów, bo Niepokalana jest nam wspólna”.

Powszechnie wiadomo, jak się potoczyły losy o. Maksymiliana Kolbego, natomiast prawie nic nie wiemy o losach br. Efrema z Kcyni, jednego z pierwszych współpracowników w redagowaniu „Rycerza Niepokalanej”, w którym pozostawił trwałe ślad swego talentu. A jest to postać godna uwagi. W oparciu o materiał podany w *Słowniku polskich kapucynów* autorstwa o. dra Komelego Gadacza (Wydawnictwo OO. Kapucynów, Wrocław 1985) chciałbym przybliżyć czytelnikom interesującą i wielce utalentowaną osobowość o. Efrema. Znają go historycy sztuki nie tylko w Polsce.

Stanisław Klawitter, w zakonie o. Efrema Maria, syn Franciszka i Katarzyny z domu Kamińskiej, urodził się w Kcyni 6 kwietnia 1894 roku. Miasteczko liczyło wtedy około 2500 mieszkańców. W nim spędził dzieciństwo i ukończył szkołę podstawową. Brał udział w strajku dzieci protestujących przeciw nakazowi władz pruskich odmawiania w szkole modlitwy po niemiecku. Do gimnazjum uczęszczał w Dębicy. Już wtedy wykazywał zdolności artystyczne, co nie uszło uwagi artysty malarza Wiktora Gosienieckiego, który kładł polichromię w kościele parafialnym w Kcyni. Przyjął go na praktykanta w swojej pracowni w Gnieźnie. W roku 1911 Stanisław rozpoczął studia na Akademii Sztuk Pięknych w Berlinie, a następnie kontynuował je w malarskiej szkole benedyktynów w Beuron. Opactwo to bardzo zasłużyło się dla sztuki i muzyki kościelnej. Pod koniec XIX wieku, w związku z odnową liturgii, benedyktyni założyli w opactwie św. Marcina szkołę artystyczną, która miała na celu wypracowanie nowych form w malarstwie, rzeźbie i rzemiośle artystycznym, odpowiednich dla sztuki sakralnej. W dziełach plastycznych tej szkoły widać harmonię wszystkich elementów pomimo stosowania rozmaitych technik i materiałów. Studia Stanisława przerwała I wojna światowa. Wcielony do pruskiej artylerii walczył na froncie francuskim, nad Marną i przy oblężeniu Reims. Na widok płonącej katedry zawołał: „Niemcy przegrają wojnę. Musi być kara za takie barbarzyństwo”. Za tę wypowiedź został kamie przeniesiony do Wrocławia, gdzie w więzieniu poznał belgijskiego kapucyna. Owocem rozmów w celi więziennej była decyzja wstąpienia do zakonu. Stało się to w Krakowie 12 lipca 1920 roku. Po nowicjacie, już jako Efrema Maria z Kcyni, studiował filozofię w Wyższym Seminarium Ojców Franciszkanów w Krakowie. Tam w roku 1921/22 spotkały się drogi życia 27-letniego studenta Efrema z 27-letnim profesorem Maksymilianem. Mimo

Kapucyn rysował okładkę „Rycerza Niepokalanej”

tego dystansu, ale równi wiekiem łatwo złączyli swoje ideały: br. Efreem przystał do Rycerstwa Niepokalanej (21 listopada 1921 r.). Zrozumienie się, współpraca, a może nawet i przyjaźń zostały szybko przerwane zakonnymi rygorami. W roku 1922 o. Maksymilian z całym wydawnictwem przeniósł się do Grodna, a br. Efreem udał się do Belgii. Tam ukończył studia teologiczne i przyjął święcenia kapłańskie (4 października 1925 roku) z rąk kardynała D. J. Merciera, z którym się już wcześniej zapoznał, bowiem kardynał finansował jego artystyczne studia. W następnych latach o. Efreem często zmieniał miejsca pobytu, co zapewne było związane z zamówieniami jego prac artystycznych. I tak na przykład w roku 1928 udał się do Rzymu, gdzie z polecenia generała zakonu przygotował ilustracje do brewiarza. Wnet powrócił do Belgii, gdzie wykonał trzy pomniki kard. Merciera, co świadczy, że już wtedy był uznanym artystą. Następnie uczestniczył w Wystawie Sztuk Plastycznych w Chicago (1932). W latach 1934, 1935 i 1938 przebywał i tworzył w Polsce. W 1939 wyjechał do Barcelony. Od 1945 pracował we Włoszech, Belgii, Hiszpanii i znowu w Belgii, gdzie przez trzy lata leczył się w Instytucie Psychiatrycznym (1962–1965). W czerwcu 1965 roku definitywnie powrócił do Polski. Przebywał w Zakroczymiu i Warszawie. Zmarł 4 grudnia 1970 roku, a ciało złożono w katakumbach kościoła ojców kapucynów w Stolicy. W każdym miejscu pobytu o. Efreem zostawił ślady swego artystycznego talentu.

Są to dzieła o bardzo urozmaiconej tematyce, tworzone najróżniejszą techniką i w różnym materiale. Przeważa tematyka religijna i franciszkańska w posągach św. Franciszka z Asyżu i świętych zakonu. Ale nie brak też tematyki świeckiej – antycznej i przyrodniczej. Rysował, malował, rzeźbił, projektował freski, witraże, nawet znaczki pocztowe. Żadne tworzywo nie było mu obce: papier, płótno, drewno, marmur, brąz. Katalog wykonanych prac – wątpię, czy wszystkich – wylicza 135 pozycji, a niektóre z nich to serie złożone z wielu obrazów.

Wśród prac wykonanych w Polsce chronologicznie na pierwszym miejscu znajduje się okładka do „Rycerza”. Ale to drobiazg. O. Efreem ozdobił katedrę gnieźnieńską monumentalnym pomnikiem w brązie kardynała Edmunda Dalbora oraz 16 płaskorzeźbami w polichromowanym drewnie z życia św. Wojciecha. Za tę pracę otrzymał szczególne wyróżnienie. Wybito medal ku czci rzeźbiarza: na nim głowa z profilu okolona napisem: „P. Ephrem Maria a Kcynia OMCap”, a na drugiej stronie jedna z płaskorzeźb – pokłon kardynała E. Dalbora relikwiom św. Wojciecha. Obraz uzupełniają napisy: „Adalbertum miris pinxit scenis primate Poloniae plaudente 1934–1935” („Przedstawił św. Wojciecha w godnej podziwu scenie, jak Prymas Polski oddaje mu cześć”) oraz „Basilicam Gnesnensem superbo augens decore” („Wzbogacił bazylikę gnieźnieńską piękną ozdobą”). Niestety, płaskorzeźby te zostały rozbite przez niemieckiego okupanta. Zachowały się tylko ich rysunki. Inne prace wykonane w Polsce to popiersia i portrety kardynałów Augusta Hlonda, Aleksandra Sapiehy i osobistości zakonnych, płaskorzeźby św. Wojciecha i św. Stanisława w kościele parafialnym w Smogółcu, św. Franciszka wśród ubogich we Lwowie,



Redakcja i Administracja:

KLASZTOR OO. FRANCISZKANÓW, PLAC WW. ŚWIĘTYCH 5, KRAKÓW (POLSKA).

Prenumerata na 1-szy kwartał: w Polsce 70 Mp. — w Ameryce 25 cent. am. — w Danji 1 Kor.d.

Numer pojedynczy: 25 Mp. (10 ct. am. — 40 ore.)

siedem witraży kościele św. Józefa w Inowrocławiu, kilka portretów świeckich dygnitarzy (w zbiorach prywatnych) i wiele, wiele innych mniejszych prac wykonanych różnymi technikami malarskimi, które starannie zgromadziła i przechowuje Biblioteka Narodowa w Warszawie. „Zdobyl światową sławę – napisał o swoim współpracowniku autor *Słownika polskich kapucynów* – jako artysta, malarz, rzeźbiarz i rytownik. Postawę artystyczną uformował w Beuron, ale własny styl franciszkański udoskonalił w Asyżu, w kontakcie z dziełami sztuki i pięknem włoskiego krajobrazu. Również profesor Rutkowski wywarł na nim duży wpływ”.

Był maj albo czerwiec 1968 roku. Z Rzymu dochodziły wieści, że zbliża się beatyfikacja o. Maksymiliana Kolbego. W prowincjalacie franciszkanów przy ul. Zakroczymskiej w Warszawie poważnie myślano o przygotowaniach do tego wydarzenia. O. prowincjał Lutosław Pieprzycki (1965–68) już wcześniej jako wicepostulator procesów informacyjnego i apostolskiego był mocno zaangażowany w te przygotowania. Gdy więc poznał okazjnie o. Efrema z Kcyni, zaproponował mu, a może poprosił o wykonanie rzeźby o. Maksymiliana. O. Efrek wyraził zgodę i ustalono termin wyjazdu do Niepokalanowa jako najbardziej stosownego miejsca do takiej pracy. Z polecenia o. prowincjała wypadało mi towarzyszyć w tej godzinnej podróży sławnemu rzeźbiarzowi. Szczerze mówiąc bardzo mi to imponowało. W ustalonym czasie przyjechaliśmy pod klasztor kapucynów przy ul. Miodowej. O. Efrek już stał przed bramą: zakonnik w brązowym habicie, niskiego wzrostu, drobnej postury, szybki w ruchach, co robiło wrażenie niezwyklej nerwowości. W ręku trzymał torbę kuferkową, jak się okazało pełną rzeźbiarskich narzędzi. Nie słuchając moich słów powitania i przedstawienia się szybko wskoczył do auta i zawołał: „Jazda, jazda! Dlaczego nie jedziemy”, czym zaszokował kierowcę. W czasie drogi, dla nawiązania dialogu, wspomniałem o okładce „Rycerza”, jaką wykonał dla o. Maksymiliana 46 lat temu. O. Efrek żywo podjął temat i obszernie opowiadał o swoich dokonaniach, a ja słuchałem. Wreszcie zapytał: „A ty kto jesteś i co robisz?”. Chciałem być dowcipny i powiedziałem: „Robię dobre wrażenie i uczę cudze dzieci”. Może nie zrozumiał żartu, a może poczuł się dotknięty taką formą odpowiedzi, dlatego po chwili milczenia dorzuciłem, już w tonie układnym, że jestem absolwentem filologii klasycznej, że uczę języka łacińskiego w Niższym Seminarium w Niepokalanowie i przygotowuję pracę doktorską o łacińskich i greckich dialogach wystawianych ongiś w jezuickich kolegiach. „Znasz grekę?” – i tu o. Efrek zaczął recytować na pamięć inwokację *Iliady* Homera. Potem wyciągnął z kieszeni habitu książeczkę oprawioną w brązową skórę, ze śladami dłuższego używania. „Widzisz? To *Iliada*. Wydanie Teubnera z 1937 roku. Najlepsze wydanie. Zawsze mam ją ze sobą jak brewiarz. Codziennie czytam. Tu jest cała mądrość i nauka, i prawda, i piękno...”. Z dalszej wymiany zdań jasno wynikało, że antyk był mu bliski i nad podziw dobrze znany. Przeglądając teraz bogaty wykaz jego prac, zauważam akwarele i rysunki z tytułami: „Achilles”, „Hektor i Achilles”, „Menelaos i Machaon”, „En to ergasterio”, „Pracownia artysty greckiego” i 28 pięknych ilustracji do

Iliady i Odysei. Są datowane. Były na sztalugach właśnie w roku spotkania (1968) i nasze o Homerze rozmowy.

Gościa po Niepokalanowie oprowadził br. Witalian Miłosz. Odwiedzili też pracownię rzeźbiarską br. Maurycego Kowalewskiego, gdyż ona miała służyć o. Efre-mowi przez jakiś czas do pracy nad posągami o. Maksymiliana. Wizyta trwała niewiele ponad godzinę. W powrotnej drodze o. Efre-m był mało mówny. Nie wiem dlaczego, ale do rzeźbienia posągu o. Maksymiliana nigdy się nie zabrał. A wielka szkoda, gdyż byłaby to praca dopełniająca idee ukryte w grafice okładki pierwszego wydania „Rycerza Niepokalanej”.

Summary

Roman Al. Soczewka, OFMConv

Capuchin sketched Cover of “Rycerz Niepokalanej”

This short article is an attempt to remember the profile of Polish Capuchin Brother Efre-m from Kcynia (Stanisław Klawitter). Based on the biography in the Dictionary of Polish Capuchins authored by Father Doctor Korneliusz Gadacz (Publishing House of Capuchin Fathers, Wrocław 1985), the very talented and interesting personality of Brother Efre-m was presented. Brother Efre-m was mostly known in artistic circles both in Poland and abroad. In collaboration with Father Maximilian in Krakow, Brother Efre-m designed graphics for the first editions of the “Rycerz Niepokalanej”. Brother Efre-m was an alumnus of Arts University in Berlin and the Benedictine painting school in Beuron. He was also a lover of Antic culture. He made a mark in Polish culture with very interesting and diverse works, which were created using many different techniques and different materials. His works had religious and Franciscan themes. However, secular themes such as ancient history and nature were not excluded. He drew, painted, sculptured and designed frescoes, stained glass windows and even postage stamps. No medium was foreign to him: paper, canvas, wood, marble and bronze. The catalogue of his works, although not all, lists 135 positions. For his works he received many significant distinctions. His works are well preserved in the National Library in Warsaw.

OD KRZYŻA W SAN DAMIANO DO KRZYŻA NAD GROBEM ŚWIĘTEGO FRANCISZKA. ESEJ PASYJNY

Swego czasu o. Augustyn Gemelli OFM w zakończeniu swego sławnego dzieła *Il Francescanesimo* napisał: „Kto chce znaleźć św. Franciszka, niech idzie do San Damiano (...). Tam ujrzy go żywego i prawdziwego, i to lepiej niż w jakiegokolwiek książce, napisanej przez jakiegokolwiek autora”.

Dalej zaś zauważył: „Kiedy pobożny pielgrzym będzie się wspinać po nierównych uliczkach Asyżu i usłyszawszy jakiś śpiew, stanie nagle jak wryty, bo na skrzyżowaniu ulic pomiędzy dwoma ubogimi domkami i małym kościółkiem zobaczył znikający habit brata mniejszego i odniósł takie wrażenie, jakby ujrzął św. Franciszka, wówczas niech uda się na ulicę Porta Nuova i zejdzie po ścieżce prowadzącej w dół ku dolinie. Z dala cyprysy wskażą mu miejsce. Niebo, góry, barwy otaczającej przyrody, tęskny śpiew wieśniaków upewnią go o tym, że wśród tych drzew oliwkowych żyje jeszcze pewien ułamek pierwotnego franciszkanizmu”.

1. Powołanie Franciszka

Dwa kilometry od Asyżu w kierunku Spello wznosi się klasztor św. Damiana, zbudowany na zboczu pagórka, z którego poprzez zasłonę z cyprysów rozciąga się widok na całą równinę. Wiosną 1206 roku stał tu wśród zbożowych pól przetykanych oliwkami kościółek z VI lub VII stulecia, rozwalający się od starości. Nad ołtarzem wisiał bizantyjski obraz Jezusa Chrystusa na krzyżu.

Otóż to miejsce i ten Krzyż zdecydowały o powołaniu naszego Ojca Franciszka z Asyżu. Brat Tomasz z Celano, pierwszy biograf św. Franciszka, a zarazem jego uczeń i towarzysz, zapisał: „Franciszek pod świeckim ubiorem nosił ducha zakonnego.

¹ A. Gemelli OFM, *Franciszkanizm*, Warszawa 1988, s. 367.

Odrywał się od spraw publicznych i udawał się na miejsca samotne, gdzie bardzo często nawiedzał go Duch Święty (...)

Doskonale już zmieniony na sercu, a wkrótce mający zmienić się i na ciele, pewnego dnia przechodził koło kościoła św. Damiana, który był prawie że w ruinie, przez wszystkich opuszczony. Prowadzony przez Ducha wstąpił, żeby się pomodlić. Upadł pokornie i pobożnie przed Ukrzyżowanym. Doznał niezwykłych nawiedzeń i łask, tak że poczuł się kimś innym, niż wszedł. Rzecz od wieków niesłyszana, bo oto obraz Chrystusa ustami wziętymi z malowidła przemówił doń, nagle osłupiałego, wołającego go po imieniu: 'Franciszku, idź, napraw mój dom, który jak widzisz, cały idzie w ruinę'. Franciszek zdjęty lękiem na skutek tych słów prawie odszedł od zmysłów. Był gotów do posłuszeństwa, cały zebrał się do wykonania rozkazu. A że wówczas odczuł w sobie niewymowną przemianę, czego nawet on sam nie umiał wyrazić, przeto i nam trzeba tu zamilknąć. – Odtąd jego świętą duszę przebiło współcierpienie z Ukrzyżowanym, i jak można zbożnie sądzić, wycisnęły się wówczas na jego sercu, choć jeszcze nie na ciele, stygmaty czcigodnej Męki².

2. Ikona powołania

Ta ikona Ukrzyżowanego Pana, z której wezwał On Franciszka do naprawienia domu Bożego, była faktycznie jakby swoistym tekstem, który za pomocą obrazów opowiadał Mękę Jezusa według Ewangelii świętego Jana.

Krucyfiks został umieszczony w małym kościółku San Damiano wiek wcześniej, by wieśniaków tam mieszkających za pomocą koloru, symboli i kształtów uczyć wiary w dzieło Odkupienia i wyciskać w ich sercach miłość Chrystusową. Dziś, jak wiemy, widnieje tam wierna kopia dawnego oryginału, który znalazł swe miejsce i cześć w bazylice świętej Klary Asyjskiej.

Wpatrując się w ikonę, Franciszek spotkał wzrok Jezusa ukrzyżowanego, a jednak chwalebnego. Bo ten Ukrzyżowany to Pan chwalebny, który ma władzę nad życiem: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10, 17–18).

Nie wiemy, czy Franciszek słuchający i wpatrzony w Pana Ukrzyżowanego odczytał symbolikę tej bizantyjskiej ikony. W każdym razie był bliżej jej zrozumienia, niż dzisiejsi widzowie, turyści, a nawet ci, co kopiuja ją na nasz dzisiejszy użytek.

U stóp tego krzyża, do którego często wracał, Franciszek pojął wielkie orędzie Pokoju i Dobra. W społeczeństwie nawykłym do przemocy i walki, krzyż z San Damiano objawił mu jasno wielką prawdę, że śmierć nie ma już więcej władzy nad nami. Akcesoria, które określają Ukrzyżowanego, wyrażają wieczność, piękno i stałość. Zdarzenia przedstawione nad krzyżem mają miejsce w raju, bo przez zmar-

² 2 Cel, roz. V, nr 9 i 10.

Od krzyża w San Damiano do krzyża nad grobem świętego Franciszka...

twychwstanie Jezusa zostaliśmy zbawieni: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałaś Mnie przed założeniem świata” (J 17, 24).

Tą wizją chwały Ukrzyżowany wzywa do naśladowania: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12).

Spójrzmy uważnie na ikonę z San Damiano. – Podstawa Ukrzyżowanego została mocno osadzona na skale. Skalą jest apostoł Piotr, czyli skała Kościoła, którego nie przemogą moce ciemności: liczne prześladowania, herezje, odszczepieństwa, co usiłują nad nim zapanować: „A Jezus wejrzawszy na niego rzekł: Ty jesteś Piotr czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18).

Drzewo krzyża, na którym Jezus został powieszony jest czarne, a kolor czarny tradycyjnie symbolizował zło i śmierć. Ale, patrząc na Ukrzyżowanego w Jego całości, widzimy, że kolorem dominującym jest czerwień – symbol krwi Chrystusowej albo miłości, która została wylana przez Niego w nadmiarze. Pomimo, że miłość Boża zwycięża świat, Jezus umarł za nas; Jego nogi zostały mocno przybite do czarnej podstawy: bo Syn Boga jest Synem Człowieczym. I właśnie dlatego, będąc Synem Człowieczym, zna nasze boleści. Krew, co spływa z Jego ran, jest jak fala współcierpienia i miłości miłosiemej.

Aniołowie na ramionach Krzyża, u przybitych dłoni Ukrzyżowanego, w osłupieniu patrzą na krew z nich tryskającą; patrzą zdumieni miłością i przebaczeniem, które Syn Boży w imieniu Ojca tak darmowo ofiaruje swym stworzeniom, które z wolnej woli im darowanej przybili Go do krzyża.

Ukrzyżowany ubrany jest w przepaskę, jaką przepasywał swe biodra kapłan starej świątyni w Jerozolimie, krótką białą szatę ze złotą lamówką, zwaną efodem. On, na krzyżu, jest najwyższym Kapłanem, który składa ostateczną i wieczystą ofiarę krwi, i który wstawia się za nami do Ojca jako najwierniejszy orędownik. Jest przeto żertwą, barankiem sprowadzonym na zabicie: Jan „zobaczył Jezusa, nadchodzącego ku niemu, i rzekł: Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1, 29). „(...) Jak baranek na rzeź prowadzony (...) Zgładzono go z krainy żyjących: za grzechy mego ludu został zabity na śmierć (...) Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie. Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy, i posiadzie możnych jako zdobycz, za to, że Siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. On poniósł grzechy wielu i oręduje za przestępcami” (Iz 53, 7–8; 11–12).

Twarz Jezusa na ikonie zasnutą jest cieniem. Przypomina Arkę Przymierza w świątyni jerozolimskiej okrytą welonem. Ale zamiast widzieć Boga poprzez dym kadzenia, jak było w starym *Sancta Sanctorum*, widzimy Go obleczonego w człowieczeństwo. Jego szyja wygląda o wiele większa niż normalna, bo On jest Słowem, co stało się ciałem. Nie tylko głosi Słowo, On sam bowiem jest Orędziem, które tchnie nowe życie na całe stworzenie.

Chrystus, nowy Adam, na krzyżu – drzewie życia, pod wyciągniętymi ramionami strzeże pierwsze owoce swej ofiary. Te pięć osób, dwoje po lewicy patrzącego i troje po prawicy, mają wszystkie te same twarze, oczy, uszy i usta. Wszyscy się upodabniają do siebie, ponieważ są członkami jednej rodziny zjednoczonej w Panu.

Pierwszą postacią po naszej lewej stronie jest Maryja – Matka. Jest na miejscu czcigodnym – po prawicy Syna. Ubrana jest w biały welon zdobny perłami. To wizerunek wzięty z Psalmu 45: „Królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy” (Ps 45, 10). Jest też ubrana w tunikę fioletową, kolor zasłony, która oddzielała Arkę Przymierza od ludu. Maryja, Theotokos – Matka Boga, została Arką Nowego Przymierza, która nie oddziela, ale łączy. Bóg nie jest już więcej oddzielony od nas, ale mieszka wśród nas: „Anioł Jej odpowiedział: ‘Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazywane Synem Bożym’ (...). Na to rzekła Maryja: ‘Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa’. Wtedy odszedł od Niej anioł” (Łk 1, 35. 38). „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14).

U boku Maryi znajdujemy apostoła Jana. Jest ubrany na biało – symbol czystości, i na czerwono – symbol mądrości. Tak „Maryja jak i Jan pokazują Jezusa, źródło ich jedności, ale są zwrócenii jedno ku drugiemu: Maryja patrzy na Jana, przedstawiającego wszystkich braci i siostry w Chrystusie: „Jezus rzekł do Matki: ‘Niewiasto, oto syn Twój’ (J 19, 26). Jan patrzy na matkę, mamusię wszystkich dzieci, odkupionych przez Pana: „Następnie rzekł do ucznia: ‘Oto Matka twoja’. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19, 27).

Po lewicy Ukrzyżowanego najbliżej stoi Maria Magdalena ubrana w czerwony płaszcz. Opowiadania ewangeliczne przedstawiają ją jako wielką grzesnicę, ale ponieważ zawierzyła miłosierdziu Boga i zmieniła swe życie, będzie zawsze wspomniana jako „kobieta, która bardzo umiłowała”. W Ewangelii według św. Jana jest ona pierwszą osobą, która ujrziała Jezusa zmartwychwstałego. Jej, żałującej kobiecie, Jezus polecił ogłosić apostołom Jego zmartwychwstanie: „Udaj się do moich braci i powiedz im: ‘Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego’. Poszła Maria Magdalena oznajmiając uczniom: „Widziałam Pana i to mi powiedział” (J 20, 17–18).

Maria Magdalena stoi, szepcząc coś kobiecie, która jest przy niej – to żona Kleofasa. Ona, owa „druga Maria” (J 19,25), krewna Dziewicy Maryi, choć była krewną Jezusa, to jednak została na ikonie przedstawiona również ze względu na swą wiarę, a nie ze względu na związek pokrewieństwa, według słów Jezusa: „Kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 35).

Piątą osobą, na zewnątrz, pod lewym ramieniem Ukrzyżowanego, jest setnik, urzędnik rzymski, który prosił był Jezusa o uzdrowienie jego chorego sługi (Mt 8, 5–10). W lewej ręce trzyma kawałek drewna na przypomnienie, że w Kafarnaum wystawił synagogę dla Żydów. Choć czuł się niegodny przyjąć Jezusa do swego domu, to jednak miał tak wielką wiarę w Jezusa, iż wystarczyło jedno słowo, a jego

syn został uzdrowiony. A Chrystus zaznaczył, że ten „poganin” miał większą wiarę niż wszyscy synowie Abrahama. Setnik na ikonie podnosi swą prawą rękę na potwierdzenie swej wiary: trzema wyprostowanymi palcami symbolizuje Tróję Świętą, a dwoma palcami zgiętymi, dwie natury Chrystusa: ludzką i boską. Poza plecami setnika w małym tłumie widać twarz uzdrowionego sługi, a małe krzyżowizny poza nim przedstawiają resztę rodziny, nawróconej na chrześcijaństwo.

W górnej części ikony jest namalowany mały wizerunek Jezusa, który z wnętrza koła, symbolu doskonałości, wstępuje do nieba. Jako berło niesie krzyż, przemieniony z narzędzia tortury w znak nadziei, rzeczywisty emblemat królestwa Bożego.

Adekwatnie do teologii świętego Jana Apostoła najwyższa część ikony ilustruje błogosławieństwo Boga Ojca. Nas, wprowadzonych w misterium Męki i Śmierci Syna, umacnia błogosławieństwo Ojca i upewnia, że zbawczy plan Boży realizuje się w historii rodziny ludzkiej. To znak, że dobro zatriumfuje nad złem!

I właśnie to dobro zatriumfowało w tym dniu, w którym Franciszek, syn Piotra Bernardone, usłyszał to, co Jezus Chrystus chwalebny powiedział mu z ikony w San Damiano: „Franciszku, idź i napraw mój dom, który jak widzisz, cały idzie w ruinę”. Te słowa, usłyszane uszami i odczute sercem, wezwały Franciszka do działania.

Franciszek, impulsywny jak zawsze, wziął dosłownie orędzie Zbawiciela i zaczął naprawiać małe kościoły podmiejskie: San Damiano, Porcunkule, San Pietro. Później pojął słowa Ukrzyżowanego z większą jasnością, iż Jezus Chrystus chciał, żeby naprawiał nie mury świątyń, lecz ducha Kościoła³.

„Oczywiście – zauważa brat Tomasz z Celano – Franciszek nie zapomniał o roztaczaniu opieki nad owym świętym wizerunkiem Ukrzyżowanego, ani nie zaniedbał jego rozkazania. Niezwłocznie dał pewnemu kapłanowi pieniądze, by zakupił lampę i oliwę, iżby święty wizerunek nawet na chwilę nie był pozbawiony światła. Potem rączył się do wykonania reszty, przykładając się niezmordowanie do naprawiania tego kościoła. Bo chociaż boskie słowa powiedziane mu dotyczyły tego Kościoła, który Chrystus nabył swoją własną krwią, to jednak on nie od razu wzniósł się tak wysoko, lecz powoli przechodził od ciała do ducha”⁴.

3. Święta Klara w świetle Krzyża

Od momentu, kiedy św. Franciszek umieścił św. Klarę i jej współsiostry przy kościele św. Damiana (1211 lub 1212), ikona Ukrzyżowanego stała się zapewne przedmiotem szczególnego kultu i inspiracją ich duchowości, którą w przeżyciach Świętej trzeba nazwać mistyką Krzyża. Życie jej było bolesnym uczestnictwem w cierpieniach Chrystusa. Pragnęła być z Nim na krzyżu. Świadczy o tym jej czwar-

³ R. Melnick OFMConv, J. Wood OFMConv, *Francescani Conventuali I Frati della Comunità*, Padova 1996, ss. 3–7).

⁴ 2 Cel, roz. VI, nr 11.

ty list do św. Agnieszki Praskiej: „Kontempluj niewymowną miłość, dla której chciał On cierpieć na drzewie krzyża i na nim umrzeć śmiercią jak najbardziej haniebną. Jest on zwierciadłem, które będąc zawieszone na drzewie krzyża, kierowało swój głos do przechodzących, by się zatrzymali i zastanowili: „O wy wszyscy, co idziecie drogą, zatrzymajcie się i zobaczcie, czy jest boleść podobna do mojej” (Lm 1, 12). Odpowiedzmy temu, co woła i skarży się, jednym głosem i jednym sercem: „Nigdy nie opuszcza mnie pamięć o Tobie i usycha we mnie dusza moja” (Lm 3, 20).

Gdy wpatrywała się w Jezusa ukrzyżowanego, nie zatrzymywał jej Jego efod lamowany złotem, ale strumienie krwi tryskające z ran. „Serdecznie oplakiwała mękę Pana, dotykając świętych ran uczuciami pełnymi goryczy, bądź czerpiąc z nich najśłodsza radość. Aby bez przerwy karmić ducha niewymownymi radościami Ukrzyżowanego, bardzo często rozważała modlitwę o pięciu ranach Jezusowych”⁵.

Jej pasyjny zachwyt tak opisał brat Tomasz z Celano: „Nadszedł dzień najświętszej Wieczerzy, podczas której Pan umiłował swoich do końca. Pod wieczór, kiedy zbliżał się czas agonii Pana, Klara, smutna i udręczona, zamknęła się w samotności swej celki. A gdy modląc się towarzyszyła Panu na modlitwie, a jej dusza smutna aż do śmierci poila się uczuciem Jego smutku i pamięć krok w krok zagłębiała się w Jego pojmanie i wyszydzenie, upadła na łóżko. Całą noc i cały następny dzień pozostała tak pochłonięta, tak obca samej sobie, że stale wpatrzona w jedno światło wydawała się przybita z Chrystusem i na wszystko inne nieczuła (...). Potem, kiedy nadeszła noc z piątku na sobotę, siostra zapaliła świecę (...). W jej obecności Klara, jakby wracając skądinąd zapytała: „Co znaczy ta świeca? Czy to nie jest już dzień? A tamta odpowiedziała: Matko, dzień już przeszedł i znów nadeszła noc. A Klara do niej: Niech będzie błogosławiony ten sen, najdroższa córko, ponieważ został mi dany jako dar, jakiego od dawna pragnęłam”⁶.

Mistyka krzyża nie ograniczała się u Klary, podobnie jak i u Franciszka, do modlitwy, uczuć i łez, ale jak najbardziej stała się twardą ascezą pokutno-ofiarą, niesieniem własnego krzyża: tego, który dawała jej Opatrzność, jak krzyż długotrwałej choroby, i krzyża dobrowolnych wyrzeczeń i umartwień, tak surowych, że opisy ich dzisiaj nas zdumiewają.

Ukrzyżowany z owej mistycznej wizji św. Klary już nie był chwalebny z ikony San Damiano, ale raczej tym, jakim Go o wiele później, bo w roku 1637 wyrzeźbił brat Innocenty z Pelemo. Krucyfiks ten znajdujący się w dzisiejszej bocznej kaplicy w San Damiano, wyraża okrutną mękę Zbawiciela. Jego twarz tchnie spokojem i dobrocią, wszakże patrząc na tenże krzyż z różnych stron, można zauważyć trzy odmienne wyrazy twarzy: ból agonii, ulgę ostatniego tchnienia i spokój śmierci⁷.

⁵ Tomasz z Celano, *Legenda o św. Klarze*, R. XXI, nr 30.

⁶ Tamże, roz. XXII, nr 31.

⁷ C. Niezgoda OFMConv, *Święta Klara w świetle Poverella*, Kraków 1993, s. 75.

Od krzyża w San Damiano do krzyża nad grobem świętego Franciszka...

4. Ukrzyżowany Serafin z Alwerni

Od owego powołania św. Franciszka w San Damiano, kiedy Ukrzyżowany wycisnął w jego sercu wewnętrzne stygmaty swej męki, upłynęło z górą zaledwie 18 lat. I oto na górze Alwerni ponownie Ukrzyżowany, już nie z materialnej ikony, ale w mistycznej wizji, stygmaty swych ran wyraził zewnętrznie w jego ciele.

„Na dwa lata zanim oddał się Bogu, ujrzał w widzeniu Bożym stojącego nad sobą mężczyznę, mającego jakby sześć skrzydeł, z rękami wyciągniętymi a z nogami złączonymi, przybitego do krzyża. Dwa skrzydła unosiły się nad głową, dwa wyciągały się do lotu, dwa wreszcie okrywały całe ciało (...). Jego piękno było niezwykle urzekające, ale całkowicie przejmowało trwogą jego przybicie do krzyża i udręczenie męką (...). Radość i smutek na przemian brały w nim górę (...). I gdy tak nic pewnego nie pojmował z tej wizji, a jej nowość ogromnie zajęła mu serce. Oto na jego rękach i stopach zaczęły ukazywać się znamiona gwoździ, jak to krótko przedtem widział nad sobą u męża ukrzyżowanego (...). Także prawy bok jakby przebity, miał podłużną bliznę, która często krwawiła”⁸.

Pomimo całej różnicy między ikoną w San Damiano a wizją na Alwerni, łatwo spostrzegamy pewne podobieństwo dwuznacznego wyrazu: Ikona była chwalebna i zarazem tryskająca krwią; Wizja była równocześnie radosna i smutna. Ale doraźny smutek, jaki odniósł Święty, był bolesny: wewnętrzne stygmaty serca od Ikony, i zewnętrzne stygmaty ciała od Wizji na Alwerni.

Wrażenie, jakie pozostawił Święty na swych braciach, już wtedy obecnych i przyszłych, zdaje się mieścić w pierwszym opisie stygmatów Franciszkowych, zawartym w *Liście okólnym* brata Eliasza: „Od wieków nie słyszano o takim znaku jak tylko w Synu Bożym, którym jest Chrystus Pan. Niedługo przed śmiercią nasz brat i ojciec okazał się ukrzyżowany, nosząc na swoim ciele pięć ran, które prawdziwie są stygmatami Chrystusa. Jego dłonie i stopy miały na sobie z obydwu stron jakby przebicia gwoździami, zachowując rany i okazując czerń gwoździ. Okazało się także, że jego bok był przebity włócznią, lanceatum, i często krwawił”⁹.

Był to czas, kiedy do pobożności chrześcijańskiej coraz bardziej wkraczał nurt pasyjny. Pobożność ta wiązała się z potrzebą pokuty jako umartwienia i współcierpienia z Jezusem Chrystusem. Rozumiano, że trzeba Go adorować jako Boga, ale też miłować i naśladować jako Człowieka. Ustępowała postawa starożytnych chrześcijan patrzących na życie i mękę Pana od strony skuteczności dzieła Zbawiciela, a więc i od przedstawiania Go w postaci chwalebnej, tak jak na ikonie z San Damiano. Ludzie średniowiecza skoncentrowali swą uwagę na samej osobie Ukrzyżowanego. Akcentowali krwawą ofiarę Odkupiciela, zastępując nim obraz Chrystusa Króla i Arcykapłana.

⁸ 1 Cel, roz. III, nr 94–95.

⁹ *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, Warszawa ATK 1981, s. 20.

Na linii rozwoju kultu pasyjnego spotykamy św. Bernarda z Clairvaux, pierwszego teologa i apostoła ran Chrystusowych. Od niego to nabożeństwo otrzymało bogactwo motywów i dynamizm wewnętrzny. Wszakże ostateczne konsekwencje z myśli wielkiego opata wyciągnął i spopularyzował dopiero św. Franciszek z Asyżu i jego szeroki krąg duchowy¹⁰.

Cała literatura franciszkańska była przepełniona przykładem kultu Świętego dla Ukrzyżowanego i jego postacią jako stygmatyka, jako „drugiego Chrystusa – alter Christus”.

Przed wszystkim był szeroko omawiany w pismach urzędowych: w *Żywotach* brata Tomasza z Celano i w *Legendach – maior i minor* – św. Bonawentury. Wystarczy powiedzieć, że św. Bonawentura w *Legenda minor*, służącej do czytania podczas liturgii brewiarzowej o św. Franciszku, aż trzy czytania poświęcił jego stygmatyzacji, a w swoich kazaniach nie tylko przypominał opis stygmatyzacji i stygmatów, ale też uzasadniał je teologicznie.

Nie tylko w średniowieczu, ale nawet w naszych czasach najbardziej przyczyniły się do spopularyzowania św. ojca Franciszka i początków franciszkanizmu *I Fioretti di San Francesco* (*Kwiatki św. Franciszka*), a w nich nie tylko fakt jego stygmatyzacji, ale pięć długich rozważań o „świętych stygmatach”. One to przedstawiały Franciszka jako stygmatyzowanego, a przez to przybliżały postać Chrystusa ukrzyżowanego¹¹.

Ta zmiana pobożności chrystocentrycznej wyjaśnia fakt, dlaczego na ołtarzu grobowym św. Franciszka w asyjskiej bazylice nie umieszczono ikony z San Damiano, ale wizerunek zupełnie inny – „La Croce blu” – Krzyż niebieski.

Krzyż ten został zamówiony dla bazyliki dolnej w Asyżu, około roku 1250. Został zawieszony nad ołtarzem grobu świętego Franciszka. Obecnie przechowuje się go w muzeum bazyliki. Ten krzyż był artystyczną reprezentacją, jaką pierwsza wspólnota minorytów dała jako odpowiedź swego Założyciela na wezwanie Chrystusa w San Damiano.

Styl malarski w początku ruchu franciszkańskiego był obciążony wpływami wschodnimi. Ikonografowie bizantyjscy szli wiernie za surowym kodeksem przywiązanym do symboliki kolorów, według którego czerwony był używany do wskazania tego, co boskie, podczas gdy niebieski (blu) przedstawiał to, co ludzkie. W krzyżu z San Damiano, ikonie syryjskiej, przeważa kolor czerwony. Także Jezus Chrystus na nim, mimo że umiera w swoim człowieczeństwie, jest przedstawiony w swym bóstwie jako chwalebny, który całkowicie panuje nad sytuacją swej męki. Natomiast Krzyż niebieski przedstawia Jezusa Chrystusa całkowicie bezbronnego: z Jego boku, rąk, stóp, płynie krew, jest umarły, a nie zmartwychwstały. Jednak ob-raz ten został opatrzony napisem: „Rex Glorise” – Król Chwały.

¹⁰ J. Kopeć CP, *Kult Chrystusa cierpiącego ...*, w: „Acta Medievalia” 2, Lublin-KUL.

¹¹ *Fonti Francescane*, t. 1, Assisi 1977, ss. 1577–1624.

Od krzyża w San Damiano do krzyża nad grobem świętego Franciszka...

Zapewne dzisiejszy obserwator początkowo zostaje zaskoczony tą rzekomą sprzecznością między obrazem a słowami, które go opisują. Otóż, porównanie Krzyża „blu” do ikony z San Damiano odpowiada na to zakłopotanie, iż ten Jezus znad grobu św. Franciszka głosi prostą prawdę, ofiarując jasne orędzie: To jest prawdziwa chwała – danie własnego życia za drugih.

Kiedy boskości dawano znaczenie absolutne, lud czuł się daleki od Jezusa Chrystusa, który niejako z góry swej chwały oglądał nędzę ludzi. Krzyż niebieski wyrażał natomiast genialną intuicję ruchu franciszkańskiego, polegającą na ukazaniu Zbawiciela cierpiącego i umarłego. Cierpiał i umarł. Dlatego ciągle odczuwa ból gwoździ, naszych krzyży, naszych śmierci. Nie znajduje się na wyżynach chwały niebieskiej, ale na niskości ziemskiej, stając się chwalebnym z miłości ofiarniczej. Na Krzyżu „blu” Jezus Chrystus nie jest jedynie podobny do człowieka, On jest człowiekiem. Z Jego ran – boku, rąk i stóp – tryska krew. Ciało opadające i zwisające swym ciężarem i głowa skłonią na prawo w stronę Matki, z oczami zamkniętymi, oznacza chwilę śmierci.

Szata, która na Jezusie z ikony San Damiano była ubiorem liturgicznym z fałdami dobrze ułożonymi, teraz niebieska przepaska na Jezusie z Croce blu swobodnie upięta, stała się chorągwią, sztandarem Jego człowieczeństwa.

U stóp krzyża, pod prawą ręką Jezusa stoi Maryja w wyraźnie żałobnych szatach: w ciemno bordowej sukni i ciemno niebieskim płaszczu. Pod Jego lewym ramieniem stoi Jan w jasno niebieskim płaszczu, spod którego na lewym ramieniu wystaje ciemno niebieska tunika. Stoją tylko oni: Maryja Matka i Jan Apostoł. Nie ma żadnych innych osób czy postaci, jak to było na ikonie z San Damiano.

Są przedstawieni w sposób prosty, wyraźnie smutni. Rozważają to, na co nie mają odwagi patrzeć. Nie patrzą bowiem na Ukrzyżowanego, ale na tych, którzy ich obserwują, i dłońmi wskazują im na Jezusa wiszącego na krzyżu. Nie są podobni do tych z ikony w San Damiano. Tych dwoje Świętych nie mogą teraz cieszyć się ze zmartwychwstania Jezusa, bo jeszcze doświadczają udręki z powodu Jego męki i śmierci. W rzeczywisty sposób świadczą, że Jezus Chrystus był prawdziwie człowiekiem, który przecierpiał torturę ukrzyżowania i umarł¹².

¹² R. Melnick OFMConv, J. Wood OFMConv, *Francescani Conventuali I Frati della Comunità*, ss. 8–9.

Summary

Cecylian Niezgoda OFMConv

From the Cross of San Damiano to the Cross overlooking the Tomb of St. Francis. Passion Essay.

The crucifix of San Damiano that is found today in the Basilica of St. Claire, is a Byzantine icon of the crucified Jesus, who at the same time is depicted as a glorified Lord having power over life and death. It is from this icon that Christ called Francis to the task of repairing the house of God-the church. This crucifix became the icon of St. Francis' vocation however this cross did not represent his devotion to the Lord's passion.

From the time that St. Francis placed St. Claire in San Damiano, the icon of the crucified Jesus became the subject of the special cult and inspiration of their spirituality that in the life of St. Claire could be defined as the mysticism of the cross. However, the crucified Jesus from the mystical vision was not the glorified Lord from San Damiano's icon but the one who was sculptured much later in 1637 by Brother Innocent from Palermo. It expresses the horrifying passion of the Savior. His face shows peace and goodness however looking at Him from different sides we can see three facial expressions: the pain of agony, the relief of the last breath, and the serenity of death.

The article concludes with the crucified Seraphim from La Verna. In the moment of St. Francis' calling in San Damiano, the Crucified imprinted in his heart the internal stigmata of His passion and after eighteen years on La Verna mountain, the Crucified in a mystical vision imprinted the external stigmata of His wounds: the side, the hands and the feet. This fact became the central point of new passion piety. The old representation of the Crucified as a glorified Christ the King and Archpriest gave way to piety focused on the person of the Crucified as a bloody sacrifice of redemption. Therefore around 1250, the icon of San Damiano was not placed on the altar at the grave of St. Francis, but rather a totally different icon was placed: "La Croce blu", which presently can be found in Assisi's Basilica museum.

On the "La Croce blu" Jesus does not only resemble a man, He is a man. From His wounds: the side, hands and feet, flows blood; the body is listless and droops upon its own weight, the head is bowed down towards the direction of His Mother, the eyes closed – the moment of death! At the foot of the cross, Mary is standing at the right side and John the Apostle on the left. There are no other people as it was shown in the icon of San Damiano. They are pointing to Jesus hanging on the cross. They are sad because they still cannot experience the joy of the resurrection of Jesus but rather experience pain because of His passion and death.

ŚW. MAKSYMILIAN MARIA KOLBE – OJCIEC NIEPOKALANOWA

1. Zaczniemy od słów Zbawiciela, skierowanych do Jego uczniów: „Otóż wy, nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie. Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23, 8–10).

Pomimo tak kategorycznego wskazania: „Nikogo na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie”, Jezus Chrystus nie wykluczył ojcostwa ludzkiego w swoim Kościele. Świadczy o tym wyraźnie św. Paweł Apostoł w liście do Koryntian: „Nie piszę tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć – jako moje dzieci najdroższe. Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców, ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie. Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi” (1 Kor 4, 14–16).

Mamy więc w tych tekstach pewnego rodzaju dylemat. Z jednej strony ewangeliczne: „Wy wszyscy braćmi jesteście”, a z drugiej apostołskie: „Nie macie wielu ojców, ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie”. Oznacza to chrześcijański dylemat: braterstwo i ojcostwo.

Jeśli przeniesiemy go na teren duchowości franciszkańskiej, to – upraszczając zagadnienie – łatwo w świętym Franciszku dostrzeżemy zwolennika ewangelicznego braterstwa, a w świętym Maksymilianie Marii Kolbem dojrzymy charakter duchowego ojcostwa.

2. W tekstach św. Franciszka, mówiących o relacjach między podwładnymi a przełożonymi, świadomie i celowo usunął on nie tylko określenia właściwe tradycji mniszej, mówiące o władzy, ale także termin „ojciec”, odnoszący się do przełożonego. Według tych wypowiedzi naszego Założyciela braterska wspólnota minorytów nie jest taką strukturą rodzinną, nad którą ma władzę *pater familias*. Jest wspólnotą braci złączonych miłością, nawzajem sobie usługujących, która przeżywa miłość matki do swego dziecka.

„Z zaufaniem powinien jeden drugiemu wyjawić swe potrzeby, aby drugi mógł je zaspokoić i usłużyć bratu. I jak matka kocha i karmi swego syna, tak niech kocha i karmi swego brata”¹.

„Gdziekolwiek bracia przebywają lub spotykałyby się, niech odnoszą się do siebie jak członkowie rodziny. I niech jeden drugiemu w zaufaniu wyjawia swoje potrzeby, jak bowiem matka karmi i kocha syna swego cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego”².

„Niech z całym zaufaniem jedna drugiej przedstawia swoje potrzeby. Bo jeśli matka kocha i pielęgnuje swoją córkę wedle ciała, o ileż bardziej każda Siostra powinna kochać i pielęgnować swoją Siostrę duchową!”³.

Potrzebie miłości i opieki bardziej odpowiada tu zadanie matki, która w rodzinie reprezentuje pełną wyrzeczenia i intuicji troskę. Tę myśl św. Franciszek dokładnie wyraził w *Regule dla pustelni*, gdzie bracia wzajemnie się wymieniają w spełnianiu obowiązków „matki”, prowadząc życie Marty i strzegąc swoich synów: „Dwaj bracia niech będą małkami i niech mają dwóch synów lub przynajmniej jednego. Ci dwaj, którzy są małkami, niech wiodą życie Marty, a dwaj synowie niech wiodą życie Marii (...). Ci bracia, którzy są małkami, niech się starają trzymać z dala od ludzi i przez posłuszeństwo dla swego ministra niech strzegą swych synów przed ludźmi (...). Synowie niech przejmą niekiedy obowiązek matek według kolejności, jaką ustalą między sobą”⁴.

Przy pewnej okazji sam Założyciel zakonu usłyszał, że brat Pacyfik, trubadur, nazywa go „najdroższą matką”: „Dwaj bracia poszli do Świętego, ukłękli, a brat Pacyfik poprosił Franciszka: ‘Pobłogosław nam, matko najdroższa, i podaj mi rękę do ucałowania!’ Ucałował rękę niechętnie podaną i skinął na brata, żeby się przyjrzał. Poprosiwszy o drugą, ucałował i pokazał ją tamtemu”⁵.

A w pełnym uczuć *Liście do brata Leona* Święty zwraca się do niego słowami „synu mój” i mówi dalej do niego „jak matka”: „Bracie Leonie, twój brat Franciszek śle pozdrowienia i życzy pokoju. Tak mówię do ciebie, synu mój, jak matka”⁶.

Brat Tomasz z Celano w *Pierwszym Żywocie* św. Franciszka mówi, że „gdy tak z dnia na dzień ta choroba Franciszka rosła, a na skutek zaniedbania zdała się co dzień powiększać, wówczas brat Elias, którego on obrał sobie w miejsce matki i uczynił ojcem innych braci, przymusił go, by nie wzbraniał się przed medycyną, ale przyjął ją w imię Syna Bożego, który ją stworzył”⁷.

¹ 1 Reg 9, 10–11.

² 2 Reg 6, 7–8.

³ Reg K 18, 21.

⁴ Reg Pust, w. 1.2.8–10.

⁵ 2 Cel 13.

⁶ List Leona w. 1–2.

⁷ 1 Cel 98.

W obydwu *Regulach* „ministrowie i słudzy” są nazywani po prostu braćmi. Sam św. Franciszek, chociaż rzeczywiście był przez wszystkich uważany za „ojca” i miał świadomość i uczucia ojca dla braci oraz „ubogich pań” św. Klary w klasztorze San Damiano, to jednak, jak się wydaje, nigdy nie uznał nazywania go tak publicznie.

„Bracia, to wam mówi Brat”, ogłosił brat Eliasza podczas kapituły w roku 1221, a będący tam brat Jordan z Giano, kronikarz, wyjaśnia, że bracia nazywali Franciszka Bratem w całym tego słowa znaczeniu⁸.

Po śmierci Świętego nastąpiła zmiana. Brat Eliasza w *Liście okólnym*, w którym głosił całemu Zakonowi bolesne osierocenie przez śmierć Założyciela, wykazuje pewne niezdecydowanie, czy nadal nazywać go bratem, czy już bez wahania zwać go ojcem. Na początku listu oplakuje go jako „brata i ojca”, na końcu już tylko jako „ojca”.

„Bracia, boleście razem ze mną, ponieważ i ja bardzo ubolewam i współczuję z wami. Jako że zostaliśmy sierotami bez ojca (...). Zaprawdę, obecność brata i ojca naszego Franciszka była prawdziwym światłem; nie tylko dla nas, którzy byliśmy blisko, ale i dla tych, którzy profesją i życiem byli daleko od nas (...). Zachowując pamięć ojca i brata naszego Franciszka – na cześć i chwałę Tego, który wywyższył go wpośród ludzi i uwielbił go wobec aniołów (...). W niedzielę czwartego października, o pierwszej godzinie poprzedniej nocy, Ojciec i brat nasz Franciszek poszedł do Chrystusa”⁹.

3. Wszystkim dobrze wiadomo, z jaką gorliwością nasi poprzednicy, a nawet sami papieże, już od początku zarania zakonu wydawali różne ustawy i dekryty, chcąc nimi usunąć wszelkie wątpliwości i niejasności, jakie z biegiem czasu powstały w pojmowaniu naszej *Reguły*. Niezatarte będą imiona i na wieki pamiętne zasługi w tym względzie papieży: Grzegorza IX, Innocentego IV, Klemensa IV, Mikołaja III, Marcina V, Piusa IV i innych, którzy z ojcowskiej troskliwości względem naszego Zakonu usilnie starali się, aby tenże po usunięciu wszelkich przeszkód z zapalem i bezpiecznie postępował drogą zakonnej doskonałości, wytkniętej przez *Regulę*. Stąd różne wyszły konstytucje, którymi kierował się zakon – jak *Dawne, Narbońskie, Farinerskie, Marcinowe, Aleksandrowe, Piusowe*, wreszcie *Urbanie* przez Piusa VII zlagodzone”¹⁰.

„*Konstytucje Urbana VIII*, którymi rządził się sławny Zakon Braci Mniejszych św. Franciszka Konwentualnych, nieraz w minionych czasach ulepszano i poprawiano, by tym lepiej odpowiadały zmieniającym się z dnia na dzień potrzebom życiowym. Zwłaszcza po ogłoszeniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, generałowie zakonu i kapituły generalne zajęły się dokładnym dostosowaniem tychże *Konstytucji* do

⁸ Cronaca 17; *Fonti Francescane*, t. 2, Assisi 1977, s. 1981.

⁹ *List okólny*, w. 2.3.7.8; *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, s. 19n; L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie. Synteza ideałów św. Franciszka i Klary*, Kraków 1999, s. 234.

¹⁰ Br. Dominik Marja Tavani General. [w:] *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych...*, Niepokalanów 1937, ss. VII–XIII.

Kodeksu, a przy sposobności również ich poprawianiem i uzupełnianiem w tym wszystkim, czego żądał obecny stan Zakonu i wymagania bieżących czasów¹¹.

Te nowe *Konstytucje* zostały zatwierdzone przez Świętą Kongregację dla Zakonników 14 lipca 1932 roku, i ogłoszone przez generała Zakonu 2 sierpnia tegoż roku.

Św. Maksymilian Maria Kształtował swe życie zakonne najpierw według *Konstytucji* Urbana VIII, a później według *Konstytucji* z roku 1932. Po powrocie z Japonii i objęciu przełożenstwa w Niepokalanowie, w jesieni 1936 roku, Święty kierował swoją braterską wspólnotą według nowych *Konstytucji*. Świadczą o tym jego notatki rekolekcyjne z roku 1937. Studiując oryginalny, łaciński tekst *Konstytucji*, wypisał z nich swe obowiązki jako gwardiana¹².

Miedzy innymi: „Do gwardiana należy przede wszystkim czuwać, aby dobrze zarządzano i zachowywano dobra konwentu. Z większą jednak starannością i gorliwością obowiązany jest czuwać i przyczyniać się do dobra duchowego swych braci, gdyż on jest pasterzem i kierownikiem swych braci”¹³.

„Niech przełożeni spełniają wiernie swój urząd”¹⁴. „Przełożony niech wspomaga innych przełożonych”¹⁵. „Przełożeni ustanawiają przepisy”¹⁶. „Po jedzeniu i dziękczynieniu należy naradzić się w celi przełożonego”¹⁷.

Są to oczywiście skróty postanowień *Konstytucji*, bo np. nr 336 w swej całości brzmiał: „Jeśli trzeba będzie co załatwić lub naradzić się w sprawach doczesnych klasztoru albo potrzeb Braci, należy to uczynić po dziękczynieniu w refektarzu, albo w celi Przełożonego, lub też w innym stosownym miejscu”¹⁸.

Generał Zakonu D. M. Tavani, mówiąc o metodzie opracowywania nowych *Konstytucji* zaznaczył: „W przejrzanych i zreformowanych Konstytucjach w całości zachowano i nie zmieniono nic z tego, co w dziedzictwie otrzymaliśmy od Ojców naszych, a co Oni uświęcili swoją mądrością i wypróbowali długoletnim doświadczeniem”¹⁹.

W tym dziedzictwie zawierała się oczywiście klerykalizacja zakonu i równocześnie podział na braci kleryków, których już po uzyskaniu przez nich diakonatu zwano ojcami, i na braci laików. Taki układ łatwy był do utrzymania w zwyczajnych klasztorach zakonu, w których liczbowo przeważali bracia klerycy, a bracia laicy byli w znacznej mniejszości.

¹¹ Dekret, tamże, s. V.

¹² *Wybór pism*, Warszawa 1973, ss. 377–380.

¹³ Nr 682.

¹⁴ Nr 570.

¹⁵ Nr 57.

¹⁶ Nr 18.

¹⁷ Nr 336.

¹⁸ *Konstytucje*, s. 121.

¹⁹ *Konstytucje*, s. X.

O wiele inna sytuacja zaistniała w Niepokalanowie, gdzie proporcje ilościowe były odwrotne, wielka ilość braci zakonnych i stosunkowo mała ilość braci kapłanów. Właśnie taki klasztor utworzył święty Maksymilian Maria i takim kierował jako gwardian klasztoru i dyrektor wydawnictwa M. I.

W tym kierowaniu liczną wspólnotą Braci zakonnych, których wówczas powszechnie zwano laikami, Świętemu nie wystarczyły przepisy *Konstytucji* ani tradycja zakonu i polskiej Prowincji. On oddziaływał na nich swoim charyzmatem ojcostwa w miłości. Ze swych braci zakonnych tworzył wspólnotę rodzinną, w służbie Bogu przez Niepokalaną: „Pamiętajcie, drogie dzieci, że warunkiem pewnym (...) wykonania wszystkich ślubów – jest miłość do Niepokalanej”²⁰.

4. Tę ojcowską miłość, tworzącą rodzinną atmosferę we wspólnocie braci zakonnych w Niepokalanowie, widać wyraźnie w listach i przemówieniach Świętego²¹. W listach do przełożonych równych stopni i do współbraci z innych klasztorów trzymał się pozdrowień ogólnie przyjętych w zakonie i Prowincji polskiej. Najczęściej podpisywał się w nich „br. Maksymilian M. Kolbe”. Natomiast w listach do swoich braci zakonnych w Niepokalanowie i w Mugenzai no Sono pozdrowiał ich po ojcowsku, np. „Moje Drogie Dzieci”²²; „Drogi Ojciec i Kochane Dzieci!”²³; „Drodzy Bracia, Kochane Moje Dzieci!”²⁴; „Drogi moje Dziecko!”²⁵; „Drogi Dziecko!”²⁶; „Drogi Dzieci!”²⁷.

To samo ojcowskie pozdrowienie kierował do internistów w Niepokalanowie i w Japonii. Np. „Drogi Dzieci!”²⁸; „Drogi moje Dzieci!”²⁹; „Drogi moje Dzieci!”³⁰.

Również w swoich przemówieniach Święty zwracał się do swoich współbraci w Niepokalanowie tytułem „Dzieci”. Np. na *Konferencjach ascetycznych*³¹, po s. 112 pod fotografią wspólnoty witających o. Komelego Czupryka, czytamy: „Niepokalanów, czerwiec 1936. O. Maksymilian z rzeszą swych dzieci duchowych wita wiernego druha swej trzeciej wyprawy misyjnej O. Komelego Czupryka, eks-prowincjała i gwardiana w Nagasaki w latach 1933–1936, wracającego z Japonii przez USA”.

rozmyślanii do braci składających śluby solemne i sympliczne.

²¹ *Wybór pism*, Warszawa ATK 1973.

²² Tamże, s. 10.

²³ Tamże, s. 173.

²⁴ Tamże, s. 185.

²⁵ Tamże, s. 181: Do br. Kasjana Teticha w Japonii, 29 V 1936 r.

²⁶ Tamże, s. 281 i s. 285: Do o. Mieczysława Mirochny w Japonii.

²⁷ Tamże, s. 210: *List okólny* z 21 V 1940.

²⁸ Tamże, s. 175: Do internistów w Niepokalanowie 29 XI 1931.

²⁹ Tamże, s. 203: Do internistów klasy I licealnej w Niepokalanowie, 14 X 1937.

³⁰ Tamże, s. 205: Do internistów w Japonii, 4 XI 1937.

³¹ *Konferencje ascetyczne*, Niepokalanów 1976.

Bracia, którzy notowali przemówienia św. Maksymiliana Marii, a były to najczęściej rozmyślenia dla Braci profesów solemnych, nie zapisywali jego w nich pozdrowień. Dlatego tym bardziej cennym jest przemówienie Świętego z dnia 5 września 1939 roku, kiedy zegnał niepokalanowian, opuszczających klasztor z powodu wybuchu wojny. Byłem wtenczas jednym ze słuchaczy tego pożegnalnego przemówienia i dobrze je pamiętam. Tchnęło wielką i głęboką troską ojca względem swych dzieci.

M.in. mówił wtenczas: „Drogie Dzieci! – Otrzymałem ze Starostwa powiadomienie, że wojska niemieckie szybko posuwają się naprzód. Powiat suchaczewski ma być ewakuowany, zatem Niepokalanów także. Dobrze nam tu było żyć razem pod czułą opieką Niepokalanej, lecz nadszedł czas, że musimy się rozejść. Przepraszam Was za wszystkie zgorszenia, jakie Wam kiedykolwiek dałem i za wszystkie przykrości, jakie Wam wyrządziłem. Ja od Was przykrości prawie nie miałem. Czasem jakieś drobiazgi, ale już ich nie pamiętam.

Drogie Dzieci! Teraz idziecie na misje. Chrystus Pan mówił Apostołom: ‘Ja zawsze z wami nie będę’. Tak samo i ja muszę się też z Wami rozłączyć. Ale pamiętajcie – świećcie zawsze dobrym przykładem. Wspominajcie na to, co tyle razy Wam powtarzałem, że Niepokalanów to nie te opłotki, budynki czy maszyny. Gdzie znajduje się niepokalanowianin, tam także ma być Niepokalanów. Niepokalanów ma być w duszach i sercach Waszych. Pamiętajcie o tym zawsze, co przyrzekliście Niepokalanej i bądźcie wierni swym zobowiązaniom (...)

Wielu z Was już tutaj nie powróci więcej. Ja też wojny podobno nie przeżyję. Ale pamiętajcie: kochajcie Niepokalaną i we wszystkich trudnościach się do niej zwracajcie, a Ona na pewno Was wysłucha i przeprowadzi szczęśliwie przez wszystkie trudności.

Tak dużo pracowałem nad tym i tak bardzo tego pragnę, ażeby Niepokalanów zawsze był wierny swoim idealom i żeby tutaj zawsze kwitła karność zakonna. Pragnę, ażeby Niepokalana zawsze była zadowolona ze swego Niepokalanowa. Dlatego proszę Was, Drogie Dzieci, przyrzeknijcie mi, że będziecie starać się zachować to wszystko, o czym Wam tyle mówiłem. Uczynicie to dla Niepokalanej. Przyrzeknijcie mi, że nie będziecie palić papierosów. Przyrzekacie? – Przyrzekamy – odpowiedzieli chórem zgromadzeni bracia. Przyrzeknijcie także, że nie będziecie pili wódki. Przyrzekacie? – Przyrzekamy – odpowiedzieli bracia jednogłośnie³².

5. Rozrzewniające jest to, co w obozie przejściowym, w Amtitz – Gębicach, we środę 11 października 1939 roku, w przeddzień swoich imienin Święty mówił do brata Rufina Majdana: „Co ja dam moim dzieciom w dniu imienin...Gdyby można było coś chleba dostać, ale to rzecz najkosztowniejsza w obozie”.

W odpowiedniej chwili bracia otoczyli kołem o. Maksymiliana i zaśpiewali pieśń do Matki Bożej, potem „Niech żyje nam”. O. Maksymilian dziękując braciom powiedział: „Co ja Wam dam, moje dzieci, nic nie mam. I podzielił swoją kromkę chle-

³² *Konferencje ascetyczne Ojca Kolbego, Niepokalanów 1976, s. 363n.*

ba na kawałki drobniotkie, rozdając braciom, mimo że wszyscy wzbraniali się przyjąć, wiedząc, że był to chleb o. Maksymiliana wydzielony mu na dzień następny”³³.

A kiedy po powrocie z obozów przejściowych odbudowywał życie zakonne swej wspólnoty braterskiej w Niepokalanowie, wśród wielkich trudności i zagrożeń, jego ojcowska troska jeszcze bardziej się wzmogła. Świadczą o tym zapisy jego przemówień i „ojcowskich napomnień”. I tak na rok przed swoim aresztowaniem, w jedną niedzielę 1940 roku, po południu, wygłaszając konferencję ascetyczną, prosił: „Dzieci drogie, zróbcie mi tę przyjemność i po mojej śmierci również nie palcie papierosów i nie pijcie wódki – odmówcie, gdy częstują. Także nie noście długich włosów i nie mówcie sobie na „ty”. Bardzo Was, Dzieci drogie, o to proszę”³⁴.

Taki ojcowski stosunek przełożonego w braterstwie zakonu był czymś nowym. Jak tłumaczył go i uzgadniał z literą *Konstytucji* i tradycją franciszkańską? Dał temu obszerną odpowiedź i wyjaśnienie w liście pisanym na adres br. kleryka Mieczysława Mirochny, w pociągu z Nagasaki do Tokio, 17 marca 1931 roku: „Moje Drogie Dzieci! Dla miłości Niepokalanej wyrzekłem się rodziny i dzieci wedle ciała, a Niepokalana, która nigdy nie da się prześcignąć we wspaniałomyślności, dała mi bardzo liczne dzieci, bo Was wszystkich, którzyście oddali całe życie swoje i wieczność Niepokalanej, za dzieci duchowe i uczyniła mnie waszym ojcem. I wierzącie mi – dała mi Ona taką tkliwość miłości względem Was wszystkich (czy w Japonii, czy w Polsce), jaką jest naprawdę tkliwość ojca i tkliwość matki względem ukochanego dziecka swego.

I jest to w myśl także ducha pierwszych wieków naszego zakonu, kiedy przełożonego nazywano *matką*. Ale przyznajcie zaraz, że nie byłbym prawdziwym duchowym Waszym ojcem, moje Drogie Dzieci, gdybym przede wszystkim i *nade* wszystko nie dbał o dusze Wasze; dlatego nie obiecuję Wam bynajmniej, że *będę* Wam przyjemności sprawiał na każdym kroku, bo bym był Waszym *zdrajcą duchowym*, ale raczej (...) *będę* się starał nie przepuszczać, ale zabić i pogrzebać zupełnie Waszą wolę własną, byście żyli tylko i wyłącznie *Wolą Niepokalanej* (...).

Życzę Wam tylko wszystkim, moje Najdroższe Dzieci – tak – moje Najdroższe Dzieci, byśmy się wszyscy znaleźli u stóp, a raczej *pod* matczynym płaszczem Niepokalanej zapracowani, zamęczeni dla Niej, ale – o ile Ona sobie życzy zapracowania i przepracowania i cierpienia – *ani więcej ani mniej*, słowem, byśmy wszyscy spełnili jak najdoskonalej Jej Wolę, którą nam przez święte posłuszeństwo okazuje kosztem naszej podłej woli i naszego rozumu.

Większej, wyższej świętości Wam ani sobie nie życzę, bo wyższej już nie ma. I żebyśmy wszyscy słowem i przykładem innych, a zwłaszcza młodszych, którzy najwięcej z przykładów się uczą, tego pojęcia praktycznego posłuszeństwa, czyli

³³ Tamże, s. 365.

³⁴ Tamże, s. 368. Podobnie na s. 398 i 399.

miłości Bożej, czyli miłości Niepokalanej nauczyli. – To jest też duch M. I. (...) Wasz ojciec w sprawach Niepokalanej Br. Maksymilian”³⁵.

Wnioski

Zwiąże i trafne określenie dokonane przez brata Eliasza: „Ojciec i brat nasz”, całościowo obejmuje rolę św. Franciszka wobec Zakonu Braci Mniejszych. Mimo, że Święty podkreślał braterstwo swej wspólnoty, to jednak to braterstwo wyrosło z jego ojcostwa wobec niej. W nim jednoczył się ów podwójny charakter tkwiący w zakonie i decydujący o jego tożsamości i trwałości, a wyważonej harmonii: ojcostwa i braterstwa. Franciszek – Ojciec i Brat! Bez jego ojcostwa nie byłoby nasze-go braterstwa – braterstwa zakonu.

Jeszcze wyraźniej ów dwójaki twórczy charakter ojcostwa i braterstwa uwi-docznił się w życiu i działalności świętego Maksymiliana Marii Kolbego. Bez jego ojcostwa nie byłoby braterstwa we wspólnotach, które utworzył, a zwłaszcza w Nie-pokalanowie.

Dziś, kiedy przez całą rodzinę franciszkańską idzie fala nazewnictwa propagu-jąca braterstwo, nie wolno nam zapominać, że samo braterstwo bez ojcostwa grozi zmianą klasztorów w hotele lub punkty usługowe mieszkańców, zwanych „braćmi mniejszymi” świętego Franciszka z Asyżu.

Już czas odbudować ojcostwo duchowne na wzór ojcostwa świętego Założy-ciela – „ojca i brata”, i na wzór jego świętego syna – Maksymiliana Marii Kolbego. Jak bowiem nie ma naturalnego braterstwa w rodzinie bez ojcostwa – rodziciel-stwa, tak tym bardziej nie może być duchowego braterstwa w rodzinie zakonnej bez ojcostwa ewangelicznego.

Czy nie trzeba by przy wyborze na przełożonych w zakonie pytać, czy dany kandydat nadaje się nie tylko na współbrata jako *primus inter pares*, ale zwłaszcza na ojca braci mu powierzanych, by umiał i mógł tworzyć z nich wspólnotę minoryc-ką? Oto jest pytanie na każdy czas!

³⁵ *Wybór pism*, Warszawa 1973, s.170n.

Summary

Cecylian Niezgoda OFMConv

St. Maximilian Maria Kolbe, the Father of Niepokalanow

„As for you, do not be called ‘Rabbi’. You have but one teacher, and you are all brothers. Call no one on earth your father; you have but one Father in heaven. Do not be called ‘Master’; you have but one master, the Messiah.” (Mt 23: 8–10).

The goal of this work is to present Father Maximilian as the father-mother of the Niepokalanow community, who at the same time remains a brother for his subordinates. Seemingly this is in contrast to Christ’s teaching. However, after analyzing Franciscan sources in this matter, Maximilian, in the light of his writings and correspondence, is clearly visible as a father-mother of his brothers.

OMÓWIENIA I RECENZJE

NOWE SERIE WYDAWNICZE

1. Biblioteka Instytutu Studiów Franciszkańskich

T. 1. *Dar i Znak. Projekt formacji dla osób pragnących żyć według Reguły Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka z Asyżu*, ss. 134, Kraków–Warszawa 2001.

T. 2. Damien Vorreux, *Franciszkański symbol TAU*, ss. 105, Kraków–Warszawa 2001.

Powołany przez 10 polskich prowincji franciszkańskich: OFM, OFMConv., OFMCap., działający od 1998 roku w Krakowie Instytut Studiów Franciszkańskich (ISF) wszedł w nowe tysiąclecie z własną serią wydawniczą. W serii zatytułowanej: „Biblioteka Instytutu Studiów Franciszkańskich” w myśl założeń ISF, którego podstawowym zadaniem jest przybliżanie wszystkim, tak osobom duchownym jak i świeckim duchowości, teologii, filozofii i formacji franciszkańskiej ukazały się i będą się ukazywać książki, poprzez które przesłanie św. Franciszka oraz jego naśladowców będzie mogło dotrzeć do szerszego grona odbiorców. Zamiarem ISF jest wydawanie pozycji książkowych, tak autorów polskich jak i zagranicznych, znanych już i cenionych w świecie franciszkańskim, jak też promowanie dzieł autorów mniej znanych, również nie franciszkańskich, omawiających zagadnienia życia duchowego, formacji zakonnej i ogólnoludzkiej, świętości i ascezy.

Pierwszą pozycją w serii „Biblioteka Instytutu Studiów Franciszkańskich” jest tłumaczona z włoskiego książka *Progetto di formazione francescana*, wydana w Bolonii w 1988 roku, opatrzona w polskim przekładzie tytułem *Dar i Znak. Projekt formacji dla osób pragnących żyć według Reguły Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka z Asyżu*.

Przetłumaczony w książce tekst Reguły Trzeciego Zakonu Regularnego opracowany został w 1985 roku na Międzynarodowej Konferencji Franciszkańskiej Trzeciego Zakonu w Rzymie, a więc na Konferencji, podczas której jednym z zadań była dalsza praca na rzecz jedności ruchu franciszkańskiego oraz troska o duchową odnowę wchodzących w jej skład zgromadzeń.

Układ książki to trzy zasadnicze części. W pierwszej: *Podstawowe zasady formacji franciszkańskiej* (ss. 19–71) zwrócono uwagę na cele i treści formacji franciszkańskiej, w drugiej: *Charakterystyczne cechy formacji franciszkańskiej* (ss. 72–91) wyszczególniono następujące punkty: styl formacyjny, kryteria formacji, franciszkańska metoda pedagogiczna, protagoniści formacji i rozeznanie w formacji. Część trzecia to *Franciszkańska droga formacyjna* (ss. 92–129), poruszająca kwestie takie, jak: duszpasterstwo powołań, formacja początkowa, formacja uzupełniająca i formacja ciągła.

Opracowana przez Międzynarodową Konferencję Franciszkańską Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego *Regula* i wydana w języku polskim jest niewątpliwie pozycją, która zainteresuje wiele osób, idących drogą św. Franciszka, zarówno przełożonych poszczególnych zakonów, jak i osoby młode dopiero rozpoczynającym swoją drogę formacji. Książka ta może być ważna i pomocna w formacji zakonnej.

Drugą pozycją z tej serii, skierowaną już nie tylko do konkretnego adresata, ale do szerszego kręgu odbiorców jest *Franciszkański symbol TAU*. Jest to tłumaczenie francuskiej książki Damiena Vorreuxa *Un Symbole franciscain Le TAU*, która ukazała się w Paryżu w 1996 roku.

Książka D. Vorreuxa traktuje o historii, teologii i ikonografii tego popularnego, franciszkańskiego symbolu. Znak TAU, wywodzący się od litery wspólnej dla obu języków, w których napisana została Biblia, a więc greckiego i hebrajskiego alfabetu, przejęty przez św. Franciszka z czasem stał się *logo* franciszkanów. Jego popularność każe zastanowić się nad samym fenomenem duchowości franciszkańskiej, duchowości bardzo aktualnej, potrzebnej i popularnej, tak jak popularna jest postać samego Franciszka, obranego nie przypadkowo za patrona ekologów. Należałoby się zatem zastanowić, jak współcześnie odbierany jest Poverello z Asyżu, z czym nam się kojarzy ten święty. Jakie inne symbole można z jego postacią wiązać, jakie ma znaczenie popularne określenie „franciszkański”, odnoszący się do pewnego stylu bycia, zachowania się, czy postawy. Publikacja książki o franciszkańskim znaku Tau, jak należy przypuszczać, zapoczątkowała serię publikacji popularyzujących i inne franciszkańskie symbole.

2. Jeden jest Pan

T. 1. Tecle Vetralli, *Dialog a tożsamość franciszkańska*, ss. 188, Warszawa–Rzym 2001.

T. 2. Marta Stetsko, *Ekumeniczne zaangażowanie Zakonu Braci Mniejszych w dzieło ewangelizacji na terenie byłego ZSSR*, ss. 140, Warszawa–Rzym 2001.

Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej w Warszawie, nawiązując do swojego stałego partnera we współpracy na rzecz franciszkanizmu – Katedrą Teologii i Duchowości Ekumenicznej Instytutu Studiów Ekumenicznych św. Bernardyna w Wenecji „Jeden jest Pan” zaczęło wydawać nową serię nazwaną tak, jak partner wenecki – *Jeden jest Pan*. Seria ta jest wspólnym dziełem z nowo powstałą przy Kurii Generalnej Zakonu Braci Mniejszych. *Służba na rzecz Dialogu*.

Jest to w tej chwili już druga, obok *Ire per mundum* wydawana przez FCEWiAP seria, która porusza sprawy ekumenicznego przesłania św. Franciszka i jego kontynuatorów, i w której, należy mieć nadzieję, ukażą się kolejne pozycje książkowe te tematy.

Pierwszą książką w nowej serii jest *Dialog a tożsamość franciszkańska*, autorem której jest znany już czytelnikom autor serii *Ire per mundum*, współorganizator konferencji w Warszawie, organizowanych przez FCEWiAP – Tecele Vetrali OFM. Książka *Dialog a tożsamość franciszkańska* jest tłumaczeniem z włoskiego (*Dialogo e identità francescana*, Roma 1999), a jej treść, jak podkreślają wydawcy we *Wstępie do wydania polskiego* ma na celu przede wszystkim publikację dokumentu *Ewangelizować w dialogu*, przygotowanego przez specjalnie do tego powołaną *Służbę na rzecz Dialogu – SD (Servizio per il Dialogo)*, działającą w trzech Komisjach: *Komisja Dialogu Ekumenicznego (Ecumenico – CDE)*, *Komisja Dialogu Międzyreligijnego (Commissione per il Dialogo Interreligioso – CDI)* i *Komisja Dialogu z Kulturami (Commissione per il Dialogo con le Culture – CDC)*.

Przedstawiony w książce dokument *Ewangelizować w dialogu* wypracowany przez SD, zatwierdzony został przez Definitorium Generalne Zakonu Braci Mniejszych 13 czerwca 1998 roku, a ogłoszony w urzędowym piśmie Kurii *Acta Ordinis Fratrum Minorum* (1998).

Dokument *Ewangelizować w dialogu* (ss. 165–188) poprzedza zbiór tekstów jego współtwórcy, o. Tecle Vetrali: I. *W procesie dialogu* (ss. 19–32); II. *Zaangażowanie się Braci Mniejszych w ewangelizację Rosji* (ss. 33–56); III. *Synowie św. Franciszka i św. Sergiusza. Moskwa 10–13 stycznia 1993 r.* (ss. 57–68); IV. *Wspólne doświadczenia 20–30 listopada 1993 r.* (ss. 69–90); V. *Szlakiem wytyczonym przez świętych – 25 stycznia – 7 lutego 1997 r.* (ss. 91–106); VI. *Jedna duchowość. Stambuł, 3–6 marca 1997 r.* (ss. 107–118); VII. *Szukajmy przyjaciół – bo warto. 21–23 marca 1997 r.* (ss. 119–136); VIII. *Pielgrzymki dialogu ciąg dalszy. 27 czerwca – 1 lipca 1999 r.* (ss. 137–146); IX. *Czy zjednoczeni chrześcijanie* (ss. 147–162).

Teksty zamieszczone w prezentowanej książce są świadectwem i najnowszą historią zaangażowania się Braci Mniejszych w dialog z Kościołem Prawosławnym. W relacjach o. Tecle, pisanych na żywo podczas podróży do krajów byłego Związku Radzieckiego, jak też podczas goszczenia przedstawicieli Kościoła wschodniego we Włoszech, mamy możliwość zapoznania się z problemami, z jakimi spotyka się „nowa ewangelizacja”, jak też z próbami rozwiązania tych problemów

w dialogu ze Wschodem. Trzy teksty z zaprezentowanych w tej książce są przedrukowane z tomu *Ire per mundum*, pozostałe z podanego na wstępie tomu *Dialogo e identità francescana*.

Druga książka w tej serii *Ekumeniczne zaangażowanie Zakonu Braci Mniejszych w dzieło ewangelizacji na terenie byłego ZSSR*, to opublikowana praca magisterska, której autorką jest Marta Stetsko, absolwentka KUL. Praca została napisana i obroniona w 1999 roku, a powstała pod kierunkiem ks. prof. Wacława Hryniewicza w Instytucie Ekumenicznym KUL.

Podstawowym problemem, omawianym w tej pracy jest przedstawienie dążeń ekumenicznych Zakonu Braci Mniejszych w ostatnich latach XX wieku w dialogu z prawosławiem. Materiały, na których się oparła autorka, to głównie literatura wypracowana przez przełożonych OFM, Instytut Ekumeniczny św. Bernardyna w Wenecji i warszawskie Centrum Franciszkańskie. Wykorzystana w pracy literatura pozwoliła na dosyć szerokie spojrzenie na omawiane zjawiska, a także na próbę oceny *Projektu ewangelizacyjnego dla Europy Wschodniej i Azji Północnej*, w myśl założenia którego mówi się o wzmocnieniu obecności franciszkańskiej na terenach objętych *Projektem*.

W trzech zasadniczych rozdziałach książki: I. *Dialog w duchu św. Franciszka z Asyżu*; II. *Dialog warunkiem ewangelizacji w Europie Wschodniej* i III. *Projekt ewangelizacyjny*, autorka próbowała, jak sama podkreśla, przedstawić „pewną propozycję świata franciszkańskiego, który podjął wysiłek urzeczywistnienia głoszonych zasad ekumenicznych /.../ angażując się w dzieło ewangelizacji na terenach Europy Wschodniej”.

Wanda Stępniań-Minczewska

3. *Ire per mundum*

T. 1. *Ewangelizacja. Ekumenizm. Charyzmat franciszkański*, ss. 367, Warszawa 1994.

T. 2. 1/II. *Franciszkanyzm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich*, Warszawa 1996; T. 2/I – *Referaty*, ss. 495; T. 2/II – *Dokumenty*, ss. 599;

T. 3. *Głoszenie Ewangelii w Europie Środkowowschodniej*, ss. 751, Warszawa 1999.

Redakcja serii: Aleksander Kowalski, Rufin Zbigniew Maryjka OFM, Zenon Marian Styś OFM.

...Radzę zaś moim braciom w Panu Jezusie Chrystusie, upominam ich i zachęcam, aby idąc przez świat nie wszczynali kłótni ani nie spierali się słowami i nie

sądzili innych. Lecz niech będą cisi, spokojni i skromni, łagodni i pokorni, rozmawiając uczciwie ze wszystkimi, jak należy...

Cytatem z III rozdziału *Reguły* św. Franciszka z 1223 r. rozpoczęli redaktorzy i wydawcy serię, zatytułowaną *Ire per mundum*. Wybranie takiego właśnie tytułu określającego, w jaki sposób mają iść bracia przez świat, by głosić Ewangelię, doskonale oddaje idee pomysłodawców tego wydania, a idąc jeszcze dalej – idee założycieli Franciszkańskiego Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej, które serię *Ire per mundum* wydaje.

Już we *Wstępie* I tomu jasno został określony cel wydawanej serii, która stawia sobie za zadanie „przybliżenie wszystkim zainteresowanym, a szczególnie Siostrzom i Braciom z Rodziny Franciszkańskiej, pewnych aspektów charyzmatu franciszkańskiego, przeżywanego w duchu ekumenizmu na wszystkich obszarach nowej ewangelizacji, a w szczególności w relacjach z siostrzanym Kościołem prawosławnym”. Ten cel realizują redaktorzy, franciszkanie: Rufin Z. Maryjka OFM i Zenon M. Styś OFM oraz tłumacz większości tekstów Aleksander Kowalski, w wydanych już trzech tomach (1994, 1996, 1999) tej niezwykle interesującej serii. Kolejne, wydawane tomy wprowadzają czytelnika stopniowo w problematykę i założenia samego Centrum Franciszkańskiego, które na organizowanych w Warszawie sesjach, poddaje pod dyskusję pewną problematykę, a rezultaty kolejnych naukowych spotkań później, w *Ire per mundum* publikuje.

Pierwszy, inauguracyjny tom, zatytułowany *Ewangelizacja. Ekumenizm. Charyzmat franciszkański*, ukazał się w 1994 roku, a więc w roku oficjalnego otwarcia Franciszkańskiego Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej. Materiały zamieszczone w tym tomie pochodzą z jednodniowej sesji, która odbyła się 28 lutego 1994 roku w Warszawie, sesji podczas której Centrum zostało oficjalnie powołane do życia. Na początku tomu zamieszczony został dokument – podpisany przez generała Hermanna Schalücka OFM – powołujący Centrum do istnienia (26.10.1992) oraz jego przemówienie inauguracyjne.

Tom pierwszy, objętościowo jeszcze skromny (ss. 367), jeżeli porównać z wydaniem kolejnymi, został podzielony na dwie części. Pierwsza z nich to cztery opublikowane referaty, z których jeden to wspomniane *Przemówienie inauguracyjne* (ss. 117–131) generała oraz trzy referaty, których tematyka skoncentrowana jest wokół zagadnień, umieszczonych w tytule publikacji: *Ewangelizacja. Ekumenizm. Charyzmat franciszkański*. Poruszone tematy w tym tomie wyznaczają podstawowe linie, na których, według zamierzeń założycieli, opierać się będzie działalność powstałego Centrum. Wprowadzającym w tematykę ekumenizmu, duchowości i charyzmatu franciszkańskiego jest tekst Tecele Vetralli OFM *Ze św. Franciszkiem z Asyżu w duchu dialogu ekumenicznego* (ss. 21–51). Rozpoczęcie takiej publikacji nawiązaniem do św. Franciszka jest w pełni uzasadnione i jak najbardziej słuszne, gdyż to właśnie w duchowości franciszkańskiej „ekumenizm” był obecny od samego początku i co więcej, był bardzo bliski założycielowi zakonu, św. Francisz-

kowi. Toteż właśnie na polu ekumenizmu tak franciszkanizm jak i sami franciszkanie mają wiele do powiedzenia, gdyż podstawowe elementy cechujące doświadczenia franciszkańskie są bowiem takie same jak te, które wzbudziły oraz ożywiają i czynią wiarygodnym ruch ekumeniczny: doświadczenia nawrócenia i pojednania, ponowne odkrycie centralnej roli Chrystusa, wspólnota, dialog, relacje braterstwa ze wszystkimi ludźmi i z całym stworzeniem. Odwołanie się zatem do postaci założyciela Zakonu, św. Franciszka, który z dzisiejszego punktu widzenia jest postacią na wskroś ekumeniczną, przeżywającą swoje doświadczenie chrześcijańskie wewnątrz swojego Kościoła, w uniwersalnej wizji obejmującej wszystkie narody i wszystkie rasy – ma jak najbardziej miejsce na początku takiej publikacji.

Ten sam autor kontynuuje swoje rozważania o ekumenizmie, nawiązywaniu dialogu i konkretnej pracy na terenach byłego ZSRR, obecnego WNP w drugim referacie *W nowym kontekście w duchu dialogu. Zaangażowanie Zakonu Braci Mniejszych w dzieło ewangelizacji w Rosji* (ss. 87–115). T. Vetralli omawia warunki, w jakich prowadzony może być dialog w Rosji, zwracając uwagę na szczególnie delikatną sytuację w tym kraju, w którym proces ewangelizacji nie jest prowadzony „od podstaw” jak w przypadku pracy misyjnej wśród niewiernych lecz w kraju, w którym mówi się o „Kościele siostrzanym”. Porusza sprawę kolejnych etapów dialogu z prawosławiem, zwracając szczególną uwagę na trzy aspekty ewangelizacji w WNP. Pierwszy z nich to: „specyficzna sytuacja Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i jego stosunków z Kościołem katolickim”. Wymienia tutaj i omawia kolejne dokumenty, odnoszące się do normalizacji tych wzajemnych stosunków: *Między prawosławnymi a katolikami obrządku wschodniego na Ukrainie zachodniej* (Moskwa, 17 stycznia 1990), *Dokument z Freising* (15 czerwca 1990), *Spotkanie przedstawicieli Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego* (Genewa, 2–3 marca 1992), *Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw* (Watykan, 1 czerwca 1992), *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand, 23 czerwca 1993). Drugi aspekt to: „nowa eklezjologia”, wprowadzana po Soborze Watykańskim II i pozwalająca Kościołowi katolickiemu wyjść z eklezjocentryzmu, by odzyskać wizję chrystocentryczno-trynitarną, w świetle której Kościół katolicki mógł uznać w innych Kościołach, a szczególnie w Kościołach prawosławnych „Kościoły siostrzane”. I aspekt trzeci, związany z „duchem franciszkańskim”, obecnym podczas spotkania Ministra Generalnego z władzami Kościołów Rosji, który można streścić jako: „dialog, powszechne braterstwo, zarówno jako świadectwo życia, jak też jako relacje ze wszystkimi ludźmi, poddanie, pokorne świadectwo, prostota i ubóstwo”. W części końcowej referatu wymienione zostały „konkretne zobowiązania dla zapewnienia przyjacielskich relacji”, podjęte na spotkaniu Ministra Generalnego z Patriarchą Moskwy.

Tekst czwarty zamieszczony w tomie, autorstwa Jamesa Perluzziego OFM *Ewangelizacja misyjna w Zakonie Braci Mniejszych dzisiaj. Wizja i realizacja praktyczna*. (ss. 53–85) porusza współczesne problemy misyjne, skoncentrowane na czterech *Projektach: Afrykańskim, WNP, Tajlandzkim i Nowym Projekcie Chińskim*. Do tekstu wystąpienia dołączony został *Aneks*, przedstawiający poszczególne *Projekty*.

Druga część tomu to *Dokumenty* (ss. 135–363), w której zamieszczono 11 tekstów, tytuły których, ze względu na ich wagę, zostaną podane tutaj wszystkie (niektóre z nich zostały wymienione też wyżej): 1. Sobór Watykański II *Dekret o ekumenizmie* (21.11.1964); 2. Jan Paweł II – *List Apostolski „Euntes in mundum”* (25 stycznia 1988); 3. *Zalecenia celem normalizacji stosunków* (Moskwa, 17 I 1990); 4. Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym, *Dokument z Freising* (15.06. 1990); 5. Jan Paweł II, *List do Biskupów kontynentu europejskiego* (31 maja 1991); 6. *Spotkanie w Genewie. Komunikat* (3 marca 1992); 7. Papieska Komisja „Pro Russia”, *Zasady ogólne i wskazania praktyczne* (1 czerwca 1992); 8. Jan Paweł II, *Motu proprio „Europae Orientalis”* (15 stycznia 1993); 9. Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym, *Dokument z Balamand* (24 czerwca 1993); 10. Kard. M. I. Lubacziwski, *List do Kard. E. I. Cassidy'ego* (3 sierpnia 1993); 11. *Spotkanie w Genewie. Komunikat* (24 marca 1994).

Dużą zaletą serii *Ire per mundum* jest publikowanie paralelnie tekstów referatów zawsze w dwu językach: mianowicie w języku, w którym referat został wygłoszony (dopuszczone są trzy języki: polski, włoski i angielski) i przedstawiony do druku oraz w tłumaczeniu na język polski. Tak samo jest w przypadku dołączonych dokumentów, które zawsze podane są w języku, w którym powstały oraz w tłumaczeniu na język polski. W przypadku tekstów, wygłaszanych w językach innych, niż wymienione wyżej, oprócz tłumaczenia na polski, na końcu tomu, w aneksie – wydrukowany jest ten tekst dodatkowo w tłumaczeniu na język włoski lub angielski. Ta wielojęzyczna edycja nie przeszkadza w odbiorze czytelnikowi polskiemu, wręcz przeciwnie – pozwala dodatkowo na skonfrontowanie z językiem oryginału. Co więcej, rozpowszechnienie tych tekstów po kolokwiah warszawskich i to nie tylko w języku polskim, pozwala im dotrzeć do szerszego grona odbiorców, zainteresowanych tą problematyką. Tak też wydawcy Centrum Franciszkańskiego w szeroko pojętym ekumenizmie zadbali i o odbiorców wydawanej przez siebie publikacji, tym razem na płaszczyźnie językowej Tłumaczenie tekstów na język polski jest bardzo dobre, czytelne, przystępne w odbiorze, tak dla zainteresowanych problematyką ekumenizmu i duchowości franciszkańskiej i bezpośrednio z tą tematyką związanych, jak też i dla osób „spoza” kręgu duchowości franciszkańskiej, którzy w tekstach z serii *Ire per mundum* znajdą wiele interesujących dla siebie i wzbogacających ich wiedzę zagadnień. Teksty opublikowane w tomach Franciszkańskiego

Centrum mają bowiem w naszym przekonaniu charakter najczęściej interdyscyplinarnej, do wykorzystania przez specjalistów badających problematykę Wschodu z różnych punktów widzenia – historyków, kulturoznawców czy filologów.

O popularności młodego Centrum Franciszkańskiego jak też o zainteresowaniu problematyką poruszaną przez nie, na organizowanych przez Centrum kolejnych sesjach, mogą świadczyć następne, wydane przez nie tomy, które ukazały się dwa lata po pierwszej, inauguracyjnej księdze, mianowicie w roku 1996. Materiały z drugiego tomu dotyczą „Franciszkanizmu w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich” – tak bowiem zostało nazwane Sympozjum, zorganizowane przez Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej w Warszawie, w dniach 27–29 kwietnia 1995 roku, sympozjum, które odbyło się we współpracy z Kurią Generalną Braci Mniejszych w Rzymie

Publikacja ukazała się w dwóch obszernych księgach, z których pierwsza, zawiera *Referaty* wygłoszone na Sympozjum (ss. 495), druga *Dokumenty* (ss. 589).

Część pierwsza – to 12 referatów, tematycznie związanych z problematyką Kościołów wschodnich. W pierwszy referacie Marco Brogi OFM *Geneza i obecna sytuacja Kościołów wschodnich* (ss. 19–59) – omówiona została problematyka Kościołów wschodnich, ich tradycja i podział na ośrodki, posiadające własne tradycje liturgiczne, dyscyplinarne i duchowe, przybliżone zostały aspekty instytucjonalne tych ośrodków. Wychodząc bowiem ze starożytnych tradycji kanoniczno-liturgicznych, wywodzących się z pierwszych ośrodków promieniowania chrześcijaństwa – rozwinęły się Kościoły w sześć wielkich nurtów: jeden zachodni – tradycja łacińska i pięć wschodnich – tradycje: aleksandryjska, antiocheńska, konstantynopolitańska czy bizantyńska, chaldejska i ormiańska. Wspólnoty te określane dawniej jako „obrządkowe”, od Soboru Watykańskiego II uznane są za Kościoły „lokalne” i „partykularne”.

Liturgia i życie monastyczne w Kościołach wschodnich (ss. 62–97) przedstawione zostały przez jezuickiego znawcę obrządku wschodniego Tomáša Špidlika SI. Wymienia on w swojej pracy wszystkie te cechy, które wyróżniają liturgię wschodnią i które są określane jako typowe dla niej.

Kolejne, zamieszczone w tomie referaty, to opublikowane bliskie sobie tematycznie dwa teksty, dotyczące duchowości i życia moralnego w nauczaniu obu Kościołów, prawosławnego i katolickiego. Pierwszy z nich to referat Protojereja W. Fiodorowa *Prawosławna duchowość i jej otwartość na zachodnie wartości chrześcijańskie* (ss. 99–143) i drugi: prałata Pompeo Pivy *Duch święty mieszkający w naszych sercach fundamentem chrześcijańskiego życia moralnego (Perspektywy metodologiczne i systematyczne teologii rzymskokatolickiej i teologii prawosławnej)* (ss. 145–183).

Trzy kolejne teksty to przedstawienie trzech gałęzi Pierwszego Zakonu Franciszkańskiego, włączonych do któregoś z Kościołów wschodnich. Mamy więc referat Alexandru Suseu OFMConv *Wspólnota obrządku bizantyjsko-rumuńskiego*

Braci Mniejszych Konwentualnych w Rumunii (ss. 185–217), Benedicta Vadek-kekekara OFM Cap *Charyzmat franciszkański a duchowość Kościołów wschodnich: Indyjscy kapucyni obrządku sero-malaberskiego* (ss. 219–259) i Alfonso Abdallaha OFM *Wspólnota Zakonu Braci Mniejszych obrządku koptyjskiego w Egipcie* (ss. 261–287).

Praca duszpasterska i doświadczenia życia monastycznego Bazylianów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego zostały przedstawione przez Igora Harasyma OSBM *Geneza i rola monastycyzmu bazylikańskiego w historii Kościoła greckokatolickiego od XVI do XX wieku* (ss. 289–333).

Przedostatnim referatem, zamieszczonym w tomie, a wygłoszonym na kwietniowej sesji jest rozważanie Thadee Matury OFM na temat dialogu *Dialog miłości fundamentem duchowości ekumenicznej* (ss. 337–363). Pisząc o dialogu Kościołów siostrzanych, opartego na miłości, która jest fundamentem duchowości ekumenicznej i bez którego jakiegokolwiek porozumienie Kościołów nie byłoby możliwe, T. Matura nawiązuje do franciszkańskiej postawy ekumenicznej i do okresu, w którym żył św. Franciszek, podkreślając „ekumeniczny” charakter postawy założyciela Zakonu. „Łagodność – życzliwość wobec drugiego – i cichość, stanowią bowiem oblicze pokory”, i jak podsumowuje T. Matura: „Jeśli takie postawy są niezbędne w odniesieniu do każdego człowieka, to szczególnie zastosowanie mają w relacjach między braćmi chrześcijanami, wierzącymi w tego samego Pana, ochrzczoneymi w Nim i karmiącymi się Jego sakramentami, jak to jest w przypadku prawosławnych i katolików”.

Podsumowania dokonał Tecele Vetralli OFM, wygłaszając referat tytułowy symposium *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich* (ss. 365–379). W swoim wystąpieniu T. Vetralli mówił o warszawskim symposium, jako o takim, którego prawdziwego znaczenia należałoby szukać w temacie ogólnym i w sposobie jego rozwinięcia, jak też w sformułowaniu tematu spotkania-dialogu, które jest zaangażowaniem na rzecz samego dialogu. Podkreślił rolę organizatorów symposium – franciszkanów, dzięki którym w części referatowej położono nacisk na spotkanie między **duchowościami**, a nie na konfrontację między dwiema **teologiami**, na wspólne dzielenie się dwoma konkretnymi doświadczeniami życia chrześcijańskiego – doświadczeniem franciszkańskim i doświadczeniem Kościołów wschodnich. Kwestią otwartą według T. Vetralli jest nadal problem inkulturacji, z którym wiąże się i inna kwestia, jak dotąd nie rozwiązana, a mianowicie problem: „Od jakiej rzeczywistości należy wyjść? Od rzeczywistości łacińskiej, którą należy dostosować do różnych sytuacji czy też od rzeczywistości lokalnej, którą już znamionuje jakaś kultura i tradycje, aby dać nie pewien łaciński typ chrześcijaństwa, ale chrześcijaństwo Ewangelii? Czy istnieje jakieś kryterium, by ocenić dodawanie obrzędów czy kultów łacińskich w kontekście tradycji wschodniej?”

Mówiąc o świadectwach kontaktów na polu Ewangelizacji, według autora problemem nadal nie rozwiązany pozostaje zagadnienie „wzajemnego ubogacania”.

Czy jesteśmy gotowi przyjmować z taką samą wielkodusznością, pyta autor, z jaką jesteśmy gotowi dawać? Czy jesteśmy w prawdziwym dialogu, czy też, przeciwnie, czujemy się jedynie dobroczyńcami i dawcami? I sprawa równie ważna, pytanie pobudzające do refleksji, którym T. Vetralli kończy swoje wystąpienie: „Dlaczego ubogacanie pojedynczych wspólnot prowadzących dialog nie staje się *ubogaceniem całego instytutu czy całej wspólnoty chrześcijańskiej*, do której należą, a w końcu do całego Kościoła?”

Już po zakończeniu Sympozjum, 2 maja 1995 roku, Jan Paweł II podpisał List apostolski, poświęcony Kościołom wschodnim *Orientale lumen*. W związku z tym, że tekst ten odpowiada tematyce Sympozjum, redaktorzy dołączyli do pierwszej części publikacji komentarz tego dokumentu, autorstwa Prał. Claudio Guggerottiego *Perspektywa „Orientale lumen”* (ss. 381–409).

Zamieszczono również ciekawą relację z wizyty delegacji franciszkańskiej w klasztorach moskiewskich, opisaną przez T. Vetralli OFM *Delegacja franciszkańska z braterską wizytą w monasterach Patriarchatu Moskiewskiego. 20–30 listopada 1994* (ss. 411–443).

Tom kończą aneksy z przetłumaczonymi na język włoski tekstami W. Fiodorowa i I. Harasyima (ss. 447–491).

Część druga tomu zawiera *Dokumenty*. 15 dokumentów ułożonych zostało w porządku chronologicznym, poczynawszy od *Dekretu o Kościołach wschodnich katolickich* (ss. 9–37) Soboru Watykańskiego II *Orientalium Ecclesiarum*, aż do listu apostolskiego Jana Pawła II z okazji 400-lecia Unii Brzeskiej (12 listopada 1995 r.) *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej* (ss. 487–515).

Kolejne, według porządku chronologicznego dokumenty zawierają materiały dotyczące Kościołów wschodnich i ekumenizmu, dokumenty, w których zwraca się uwagę nie tylko na stan aktualnych badań nad Kościołami wschodnimi ale też na poznawanie życia duchowego i liturgicznego „tych drugich”, poprzez zalecane specjalne studia dotyczące wschodu. Tutaj bardzo ważnym okazuje się pytanie, co można zrobić by: 1. *zmniejszać* a jeszcze lepiej *unikać* napięć pomiędzy katolikami łacińskimi a wschodnimi; 2. *pobudzać* i *stymulować* dążenie do pełnej wspólnoty eklezjalnej między katolikami i prawosławnymi i: 3. by cały Kościół mógł się uczyć z doświadczeń przeszłości tradycji chrześcijańskich, które mogłyby być zastosowane dla potrzeb teraźniejszości. Konkretnie propozycje przedstawione zostały w *Piśmie okólnym dotyczącym studiów nad Kościołami Wschodnimi* (6.1.1987) (ss. 39–53), w którym zwrócono uwagę na uczelnie, wydziały, instytuty, które taką działalność prowadzą bądź też mogłyby prowadzić na rzecz wzajemnego, lepszego poznania.

Do tego dokumentu należałoby dodać zamieszczony dalej, bo wydany w 1995 roku *Dekret Świętej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich* (ss. 297–307), podpisany przez jej Prefekta Kard. Achille Silvestriniego oraz jej Sekretarza Mirosława S. Marusyna. W *Dekrecie* tym podane zostały zasady praktyczne prowadzenia

studiów i kursów przygotowawczych dla seminarzystów wschodnich w instytucjach nie należących do katolickich Kościołów wschodnich.

Mamy dalej dokumenty papieskie: List papieski z okazji Chrztu Rusi Kijowskiej *Posłanie do katolickiej wspólnoty ukraińskiej z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej „Magnum Baptismi donum”* (14.2.1988) (ss. 55–75), Konstytucję Apostolską promulgującą Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich *Konstytucja Apostolska „Sacri Canones”* (ss. 77–97), wspólne deklaracje papieża z patriarchami Kościołów wschodnich: Papież Jan Paweł II i Katolikos-Patriarcha Mar Dinkha IV *Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu* (ss. 185–191), komunikat z jednego ze spotkań delegacji Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego *Spotkanie przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego i Stolicy Apostolskiej, Moskwa, 30–31 stycznia 1995* (ss. 193–197). Dalej – Listy Jana Pawła II: *List do Arcybiskupa Większego Lwowa dla Ukraińców na 400-lecie Unii Brzeskiej* (s. 199–207), *List do Biskupa Mukačewa na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (ss. 209–215), *List Apostolski „Orientale Lumen”. Do biskupów, do duchowieństwa i wiernych. W setną rocznicę Listu Apostolskiego „Orientalium dignitas” Papieża Leona XIII* (ss. 217–295), a także dwa świadectwa konkretnego zaangażowania w realizację zasad ekumenizmu, jedno ze strony Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (list pasterski kard. M. I. Lubacziwskiego) *List pasterski o jedności* (25.3./7.4.1994) (ss. 99–175) i drugie ze strony Braci Mniejszych (dyrektywy Ministra Generalnego H. Schalücka w sprawie obecności Zakonu w Rosji) *Obecność Braci Mniejszych w Rosji* (15.10.1995) (ss. 177–183).

Z roku 1995 są też dwa dokumenty – encyklika papieska *Ut unum sint. O działalności ekumenicznej* i *Wspólna deklaracja* papieża Jana Pawła II i Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja I.

W pierwszym dokumencie *Ut unum sint* (ss. 309–475) podkreślony został ekumeniczny charakter czasów po II Soborze Watykańskim, czasów, w których przed każdym wierzącym stoi wezwanie do *jedności*, droga do *ekumenicznych poszukiwań*. *Odnowa i nawrócenie, wewnętrzna przemiana* – podkreśla papież – to ważne czynniki, bez których nie jest możliwy *prawdziwy ekumenizm*. Przypomniane zostały historyczne dokumenty, upamiętniające nawiązanie kontaktów między Rzymem a ekumenicznym Patriarchatem Konstantynopola, spotkania najwyższych dostojników Kościołów mające wpływ na odnowienie wzajemnych kontaktów. Wymienione zostały dwa wydarzenia, posiadające szczególne znaczenie i wymowę ekumeniczną w stosunkach między Wschodem i Zachodem, z których pierwsze to Jubileusz 1985 roku, ogłoszony dla upamiętnienia 1100-lecia ewangelizacyjnego dzieła świętych Cyryla i Metodego. Jubileusz, który stał się okazją do ogłoszenia obu świętych – współpatronami Europy (encyklika *Slavorum apostoli*), razem ze św. Benedyktem. Dołączenie obu Braci Sołuńskich do wielkiego zakonodawcy Zachodu stanowi pośrednie uwydatnienie tej dwoistości kościelnej i kulturalnej, jaka

pozostaje znamienna dla całych dziejów Europy w ciągu dwóch tysiącleci chrześcijaństwa. I wydarzenie drugie to Millennium Chrztu Rusi (988–1988), wydarzenia, w których Kościół katolicki, a w szczególności Stolica Apostolska uczestniczyła (list apostolski *Euntes in mundum*) i dla której Jubileusz te miały wielkie znaczenie, bowiem jeszcze raz została podkreślona wspólna droga do ewangelizacji. Tak, jak w przypadku misji Braci Soluńskich i Chrztu Rusi Kijowskiej ewangelizacja odbywała się w jeszcze nie podzielonym Kościele, tak obecnie idzie w kierunku pracy ewangelizacyjnej Kościołów połączonych albo dążących do coraz to większego zjednoczenia, pełnej komunii. Podkreślona została też dążność do porozumienia i z innymi Kościołami, tak wschodnimi jak i zachodnimi, z krajami europejskimi jak i krajami spoza naszego kontynentu. Przypomniane zostały wspólne spotkania, modlitwy o pokój, podkreślony został wkład Kościoła katolickiego w dążeniu do jedności chrześcijan.

Drugi dokument (ss. 477–485) będący *Wspólną deklaracją* Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I został podpisany 29 czerwca po wspólnym spotkaniu Papieża Rzymskiego i Patriarchy Ekumenicznego.

Bardzo cennym uzupełnieniem części zawierającej dokumenty jest dodatek, opracowany przez Leonarda Górkę SVD i Aleksandra Kowalskiego *Dokumenty papieskie o Kościołach Wschodnich od Leona XIII do Jana Pawła II (Wybór bibliograficzny)* (ss. 517–531). W wykazie bibliograficznym zamieszczone zostały dokumenty od Soboru Watykańskiego I do czasów nam współczesnych. Podane zostały wydania, w których zainteresowani mogą 48 tekstów, w tłumaczeniu na język polski przeczytać. W wykazie mamy dokumenty, które zostały niekiedy zamieszczone w wydaniach po odbytych spotkaniach naukowych, również interdyscyplinarnych, organizowane przez katolickie ośrodki naukowe, z okazji okolicznościowych wydarzeń. Tutaj należałoby wymienić publikacje: *Cyryl i Metody Apostołowie i nauczyciele Słowian* (Lublin, 1991), *Polska–Ukraina. Tysiąc lat sąsiedztwa* (Przemyśl, 1994), *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim* (Warszawa, 1984), *Chrystus zwyciężył. Wokół Rusi Kijowskiej* (Warszawa, 1989) czy I tom *Ire per mundum*.

Z wymienionych pozycji, zamieszczających dokumenty mające charakter ekumeniczny, szczególnie cenne dla omawiającej wydania Franciszkańskiego Centrum są pozycje książkowe, określone tutaj jako „interdyscyplinarne”. Ważne z dwóch powodów, po pierwsze: pokazują bowiem jak naukowcy, specjaliści w różnych dyscyplinach, a zajmujący się podobnymi problemami, postaciami historycznymi czy zjawiskami – są w stanie się zorganizować, zjednoczyć i wspólnie opracować, wygłosić i wydać teksty, do danej tematyki się odnoszące. Tak mamy w przypadku obchodów rocznicy śmierci Metodego, Chrztu Rusi Kijowskiej jak też wielu innych wydarzeń. I po drugie: spotkania o tak szerokim i wszechstronnym spojrzeniu, spotkania teologów, historyków, historyków sztuki czy filologów wzajemnie wzbogacają partycypujące w tych spotkaniach strony, przynosząc równie wiele na polu

ekumenizmu, podobnie, a niekiedy może nawet więcej wnosząc niż sama działalność duszpasterska na rzecz zjednoczenia Kościołów. Podobne znaczenie ma i omawiana seria *Ire per mundum*, dzięki której czytelnicy mają czy będą mieć możliwość – przy założeniu, że będzie ona bardziej dostępna i rozpowszechniana w placówkach naukowych różnych dyscyplin – dowiedzieć się o wielu tak ważnych poczynaniach Kościołów na rzecz zjednoczenia chrześcijan i dążenia do wspólnej nie tylko Europy, co stało się ostatnio tak modnym sloganem, ale do ogólnego zjednoczenia wszystkich chrześcijan.

Część drugą kończą *Aneksy* (ss. 533–585) z przetłumaczonym na angielski tekstem Kardynała Lubaczivskiego i włoskim wariantem *Listu Apostolskiego* Papieża Jana Pawła II na 400-lecie Unii Brzeskiej (ss. 573–586).

Ostatni tom z serii *Ire per mundum* ukazał się w roku 1999, po III Sympozjum zorganizowanym przez Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej w Warszawie w dniach 22–24 kwietnia 1996 roku. Trzeci tom (ss. 751), podobnie jak i tomy poprzednie składa się z dwóch części – pierwsza z nich zawiera materiały z Sympozjum, tym razem zorganizowanego we współpracy z Katedrą Teologii i Duchowości Ekumenicznej „Jeden jest Pan” Instytutu Studiów Ekumenicznych św. Bernardyna w Wenecji i jak w przypadku poprzednich spotkań, z Kurią Generalną Zakonu Braci Mniejszych w Rzymie. Sympozjum kwietniowe, poświęcone zostało tematowi: „Głoszenie Ewangelii w Europie Środkowowschodniej”.

Różnice między spotkaniem w 1996 roku a Sympozjami wcześniejszymi są widoczne już w składzie osobowym samych prelegentów tego spotkania, reprezentowane są bowiem środowiska nie tylko obu Kościołów siostrzanych: prawosławnego i katolickiego, ale do udziału w Sympozjum zaproszeni zostali również przedstawiciele Kościoła luterńskiego oraz osoby świeckie. Dodatkowo na łamach serii *Ire per mundum* pojawili się również uczestnicy z Polski. W poprzednich tomach najwyraźniej preferowano udział zagraniczny, może i słusznie, z pewnością wychodząc z założenia, że materiały polskich specjalistów w tej materii mogą być publikowane gdzie indziej i przez to dostępne i w innych polskich wydaniach. Niemniej jednak włączenie uczestników krajowych do Sympozjum, a i później do wydań tej serii, należy uznać za słuszne, szczególnie w sytuacji, że to właśnie w Polsce powstało Centrum Franciszkańskie, i że to Polska ma wiele w dziedzinie ekumenizmu do powiedzenia (oprócz Centrum Franciszkańskiego w Warszawie aktywnie działają: w Lublinie – Instytut Ekumeniczny KUL, w Krakowie – Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu PAT i nowopowstały Instytut w Opolu).

Część referatową rozpoczyna relacja historyka Bohdana Cywińskiego na temat współczesnej sytuacji religijnej w krajach Europy Środkowowschodniej *Panorama religijna Europy Środkowowschodniej* (ss. 17–41). Autor podkreśla, iż nie jest możliwe rozpatrywanie współczesności bez odwołania się do kontekstu historycznego i to do zupełnie niedawnej przeszłości, związanej z komunizmem, przeszłości która wywarła duży wpływ i pozostawiła ślady i w sytuacji obecnej. Opozycja:

komunizm – wspólnoty wierzące musiały, co też się i stało, doprowadzić do konfliktów w różnych krajach, w różnym stopniu się nasilających. Pozycja określonego Kościoła w danym kraju, była podstawą do prześladowań, przy czym na plan pierwszy w prześladowaniach wybierane były Kościoły lokalnie słabsze, mniejszościowe. Opisuując sytuację Kościołów w poszczególnych krajach omawianej części Europy, B. Cywiński podkreśla też fenomen katolicyzmu polskiego, który „pozostaje zjawiskiem masowym, aktualnie przekazywanym z pokolenia na pokolenie”, w przeciwieństwie do Kościołów innych krajów, często pozostających bez swobody pracy duszpasterskiej. Opierając się przede wszystkim na sytuacji katolików w Europie Środkowej nie pomija i problemów związanych i z innymi wyznaniem, a doprowadzającymi nawet do sytuacji konfliktowych, jak np. sytuacja w byłej Jugosławii.

Podsumowując doświadczenia postkomunistyczne w Europie Środkowo-wschodniej, autor wymienia i inne problemy i trudności współczesnych Kościołów, wiążące się tak z upadkiem komunizmu jak też wynikające z zafascynowania zachodem i systemem kapitalistycznym.

Ciekawie została przedstawiona sytuacja Kościoła na Ukrainie, widziana z dwu perspektyw – z punktu widzenia „miejscowego”, mianowicie ukraińskiej badaczki, przedstawicielki Ukraińskiej Akademii Nauk – Natalii Koczan *Religia na Ukrainie współczesnej: Znamiona okresu przejściowego* (ss. 43–81) i drugiej prelegentki Sophi Senyk, z referatem *Doświadczenia wspólne ale przeżywane oddzielnie* (ss. 83–113), również Ukrainki, reprezentującej Papieski Instytut Studiów Wschodnich w Rzymie. Pierwszy referat mający charakter bardziej praktycznego podejścia do omawianego tematu – odnosi się do sytuacji w nowym państwie ukraińskim. Podane zostały ustawy, dekrety normujące obecną sytuację Kościoła, przedstawione zostały perspektywy dialogu prawosławno-katolickiego, który zdaniem badaczki jest przedwczesny, ze względu na specyficzną sytuację obu Kościołów na Ukrainie. Drugi tekst bardziej teoretyczny, odnosi się również do sytuacji na Ukrainie, ale jak podkreśla sama autorka „może odnosić się i do innych państw posttotalitarnych”.

Również Słowenia reprezentowana jest przez dwóch prelegentów – jezuitę Marko Rupnika z Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich z Rzymu i ks. Ivana Štuhca z Lublany, przedstawiciela tamtejszego Wydziału Teologicznego. W wystąpieniu M. Rupnika *Podstawowe linie przepowiadania w krajach Europy Wschodniej* (ss. 115–155) poruszona została sprawa nowej ewangelizacji jako takiej, która „powinna wyjść od życia, przede wszystkim od życia Kościoła, w którym zasada religijna, zasada wiary, w pewien sposób pokrywa się z zasadą miłości, obejmuje i włącza ludzkość, człowieka, także człowieka współczesnego” „*Ubi caritas, ibi Deus – gdzie jest miłość, tam jest Bóg*”.

Ks. Ivan Štuhec w tekście *Wolność wyznania a posłanie Kościoła katolickiego* (ss. 211–245), wychodząc od problemu wolności wyznania, który jest zawsze problemem tak politycznym jak i kulturalnym, przez co umiejscawianym pomiędzy władzą polityczną danego państwa a Kościołem – omawia relacje zachodzące między

państwem a Kościołem. Omówiony został aspekt historyczny stosunków między władzą kościelną i świecką, szczególnie na przykładzie państw totalitarnych. Podane zostały dokumenty Stolicy Apostolskiej ustosunkowujące się do tego problemu, dokumenty, w których głównie podkreślana jest „suwerenność jednostki ponad wszelkiego rodzaju instytucją suwerenną, nawet kościelną”. Europa z młodymi Kościołami, zdaniem autora, powinna odnaleźć siebie samą i swoją tradycję chrześcijańską, a dzisiejszy chrześcijanin powinien znów znajdować ściśle powiązania pomiędzy praktykami religijnymi a konkretnymi zadaniami w społeczeństwie i rodzinie. I tutaj widzi autor rolę Kościoła w dzisiejszym świecie: pomoc w stworzeniu nowej inkulturacji chrześcijańskiej tradycji, w „budowaniu pomostu między wiarą i kulturą”.

Referaty dwóch wykładowców Akademii Duchownej w Petersburgu dotyczą Kościoła prawosławnego. Archimandryta Augustyn Nikitin opisuje działalność misyjną swojego Kościoła *Działalność misyjna Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (ss. 157–209), a Protojerej Aleksander Ranne wyjaśnia katechetyczne znaczenie liturgii *Liturgia prawosławna jako katecheza* (ss. 277–313).

Archim. Augustyn omówił działalność misyjną Kościoła Prawosławnego w ujęciu historycznym – od wprowadzenia chrześcijaństwa na Rusi Kijowskiej do 1917 roku. Działalność misyjna Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego przedstawiona przez archim. Augustyna rzuca z pewnością nowe światło na ten Kościół, którego taka działalność jest raczej mniej znana. Pewne zastrzeżenia w naszym przekonaniu może budzić jednak podejście autora do tego tematu i jego podziału na „misje wewnętrzne” i „misje zagraniczne”. Czy „misja wewnętrzna” na pewno odpowiada ogólnie rozumianemu pojęciu „misji”? Nie zawsze przecież działalność ewangelizacyjna musi oznaczać aż działalność misyjną. Taką misyjną działalność prowadził z pewnością Kościół Prawosławny w XVIII i XIX w. wysyłając przedstawicieli swojego Kościoła na misje: chińską (pekińską), japońską, koreańską, północnoamerykańską i aleucką, podobnie na Bliski Wschód na misje – palestyńską i urmijską w Iranie. Pisząc o misjach, wspomina autor i o misji anglikańskiej z Wielkiej Brytanii, która przybyła na omawiane przez niego tereny w 1818 roku. Należałoby jednak dodać, że takich misji, nie prawosławnych było więcej, i to znacznie wcześniej – dziwi więc, że przy omawianiu takiego tematu zostali wspomniani anglikanie, a nie została poruszona obecność misyjna Zakonu organizatorów Sympozjum, których obecność na terenach Rusi Kijowskiej jest poświadczona już od roku 1245 w osobie Jana Plano Karpinięgo, czy też późniejsza obecność Braci Mniejszych i na innych terenach obecnej Rosji.

W wystąpieniu Prot. A. Rannego zwrócona została uwaga na bardzo istotny problem występujący w Kościele prawosławnym w Rosji, a związany z równoczesnym nauczaniem wiemych chrześcijan nie tylko podstawowych zasad wiary, ale także świadomego uczestnictwa w nabożeństwach.

Kolejne dwa referaty, tym razem przedstawicieli Kościoła Luterńskiego, jeden z Petersburga: pastora Siergieja Prejmanna *Głoszenie ewangelii w Rosji*

w ramach tradycji luterńskiej (ss. 247–261) i drugi z Warszawy: pastora Włodzimierza Nasta *Przepowiadanie Słowa Bożego w Kościołach Luterńskich Europy Środkowowschodniej* (ss. 263–275) dotyczyły sytuacji tych Kościołów w czasach komunistycznych i w chwili obecnej. Oba referaty uzupełniają się wzajemnie, dając chociaż w krótkich formach, dość obszerne i wyczerpujące przedstawienie Kościoła Luterńskiego. Autorzy nie ograniczyli się do swoich krajów: pastor Nast porusza sprawę Kościoła w krajach sąsiednich, koncentrując się na czasach nam bliższych i współczesnych, natomiast pastor Prejman uzupełnia obraz Kościoła Luterńskiego o rys historyczny z terenów Rosji i współczesną działalność ewangelizacyjną tego Kościoła. Głoszenie Ewangelii jak też język, w którym jest ona głoszona, jak podkreśla S. Prejman, to sprawa bardzo istotna, i często delikatna. Nie zawsze bowiem język rosyjski – musi być językiem odpowiednim w nauczaniu ewangelicznym. Wzrost świadomości narodowej po rozpadzie ZSRR wymaga bowiem od duszpasterzy „wyjścia” do wiernych z ich własnymi językami.

Drugi referat reprezentujący Polskę to bardzo ciekawe ujęcie Jana Sergiusza Gajka MIC z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, odnośnie problemu tożsamości wyznaniowej, kulturowej i religijnej *Tożsamość wyznaniowa a różne przynależności: etniczna, kulturowa, religijna. Wyzwanie ekumeniczne*. (ss. 315–347). Jak pisze J. S. Gajek, ewangelizacja, którą Kościół wypełnia przez wieki, kierowana była i jest do wszystkich grup etnicznych i do wszystkich kultur, co powoduje że staje się przez to uniwersalna (powszechna) i uniwersalistyczna, a co z kolei sprawia, że Kościół także stał się powszechny. Przyjmowanie wiary przez różne grupy etniczne i stąd wykształcenie różnych form wyrażania wiary doprowadza w świecie chrześcijańskim do powstania i różnych terminów, z głoszeniem Ewangelii związanych i, które po schizmie roku 1054 nabierają znaczenia wyznaniowego. Pojawiają się terminy „ortodoksyjno–prawosławny” i „katolicki”, jednocześnie dzielące świat, w tym świat słowiański na katolicki Zachód i ortodoksyjno–prawosławny Wschód. Należy jednak unikać stereotypów, uogólnień i klasyfikowania poszczególnych narodów według jednego z tych terminów, gdyż historia pokazuje, że takie zaszeregowania nie są zawsze adekwatne i bardzo często mogą nas wprowadzić w błąd, szczególnie w sytuacji krajów, państw wielowyznaniowych. Kraje i narody Europy Środkowej i Wschodniej potrzebują, jak podkreśla J. S. Gajek, nowej ewangelizacji, która nie będzie polegać na propagandzie czy indoktrynacji, lecz na dzieleniu się Ewangelią. Chodzi więc o postawę duchową chrześcijanina, który „podejmie wysiłek dialogu synchronicznego i diachronicznego”. Dialogu, który polegać będzie tak na „pozwoleniu prowadzenia się Duchowi Świętemu w poszukiwaniu autentycznych wartości duchowych w różnych kręgach duchowego doświadczenia swojego regionu” jak też na „poszukiwaniu wartości duchowych w dziejach własnego kraju i krajów sąsiednich”. A takie poszukiwanie płaszczyzny dialogowej jest jak najbardziej potrzebne współczesnej Europie Środkowowschodniej, z jak największym otwarciem się na bogactwo drugiej tradycji.

Ostatnie trzy referaty w tym tomie są autorstwa franciszkanów. Pierwszy z nich Jose Antonio Merino OFM w *Spółczesności postmarksistowskiej a franciszkanizmie* (ss. 385–413) porusza kwestię miejsca franciszkanizmu we współczesnej, złożonej sytuacji w Europie postmarksistowskiej. Franciszkanizm nie jako „system: naukowy, ekonomiczny, polityczny czy socjologiczny” ale „franciszkanizm jako myśl, zawierająca filozofię człowieka, życia, przyrody i egzystencji, która jest w stanie oświecić wprowadzanie w praktykę technik działania”. Dlatego też według Jose Merino dla społeczeństwa postmarksistowskiego „franciszkanizm może okazać się bardzo potrzebny w wymiarze kulturowym, takim jak: *kultura bliskości, pokoju, ekologii, dialogu, radości świętowania czy inaczej „religii świętecznej”* jak też w *etyce powściągliwości czy filozofii nadziei*”.

Ostatnie dwa referaty w tym tomie są autorstwa franciszkanina Tecle Vetralli OFM, znanego czytelnikowi z tomów poprzednich. Pierwszy dotyczy tematu *Ekumenizm i dialog warunkiem ewangelizacji na wschodzie Europy* (ss. 349–383). Drugi, podobnie jak i w tomach poprzednich i tutaj ma charakter podsumowujący, zatytułowany został tak jak i Sympozjum *Głoszenie Ewangelii w Europie Środkowo-wschodniej. Synteza sympozjum* (ss. 415–433).

Tak jak i w referatach podsumowujących poprzednie spotkania, tak i tym razem T. Vetralli zwrócił w swoim wystąpieniu uwagę na najważniejsze kwestie poruszane na Sympozjum, ujmując je w trzy wątki tematyczne, z których pierwszy to *Sytuacja faktyczna (omawianego problemu)*; drugi dotyczy *Zasady prowadzenia ewangelizacji* i trzeci to *Propozycje (na przyszłość)*. W związku z tym, że większość referatów i zagadnień z sympozjum została w mniejszym lub większym stopniu wyżej omówiona, poświęcimy kilka słów *propozycjom* w dziedzinie ewangelizacji, ujętych w tym podsumowaniu w siedmiu punktach: 1. Troska o formację ducha chrześcijańskiego, poprzez konieczne przejście od eklezjocentryzmu do chrystocentryzmu; 2. Preferowanie formacji biblijnej i patrystycznej w formacji chrześcijańskiej; 3. Problem języka teologicznego i dostosowanie go do lokalnej tradycji i nowej sytuacji społecznej i kulturalnej; 4. Rozwinięcie nauczania religijnego tak o tajemnicy Boga jak i o problemach życia; 5. Właściwe sprawowanie liturgii i jej dostępność, jako uprzywilejowana droga ewangelizacji; 6. Współpraca Kościołów na wielu płaszczyznach: tłumaczeniowej, wydawniczej, informacyjnej, edukacyjnej; 7. W miarę możliwości ustanowienie rad ekumenicznych z udziałem wszystkich Kościołów.

W zakończeniu T. Vetralli zwrócił uwagę na kilka tematów, które dotychczas nie poruszane na spotkaniach warszawskich, mogłyby stanowić temat kolejnego sympozjum. Wśród propozycji tutaj wymienionych znalazły się: „relacja między grupą etniczną a wyznaniem religijnym w kontekście tematu inkulturacji i uniwersalności ewangelicznego orędzia”; „problem wolności religijnej w kontekście wolności sumienia”; „problem sekularyzacji w jego aspektach negatywnych i pozytywnych oraz w kontekście ewangelizacji” oraz „rola duchowości i życia chrześcijańskiego na płaszczyźnie ewangelizacji”.

T. Vetralli jest też autorem włączonego do trzeciego tomu sprawozdania z wizyty delegacji rosyjskich mnichów prawosławnych we włoskich sanktuariach i klasztorach franciszkańskich oraz u grobów Apostołów *Szlakiem wytyczonym przez Świętych. Z Rosji do grobów Apostołów. Synowie i córki św. Sergiusza z synami i córkami św. Franciszka i św. Klasy* (25 stycznia – 7 lutego 1997 roku) (ss. 435–461).

Druga część tomu zawiera 12 dokumentów, ułożonych w porządku chronologicznym. Mamy zatem dokumenty Jana Pawła II: *List do braci w biskupstwie na kontynencie europejskim* z 13 maja 1991 r. (ss. 465–471); *List apostolski na 350-lecie Inii Użhorodskiej* z 18 kwietnia 1996 r. (ss. 547–563); *Wspólną deklarację* Jana Pawła II z Arcybiskupem G. Careyem – pod datą 5 grudnia 1996 r. (ss. 565–571); *Wspólną deklarację* papieża z Karekinem I z 13 grudnia 1996 r. (ss. 573–579) *Wspólną deklarację* z Aramem I z 25 stycznia 1997 r. (ss. 589–597), *Komunikat z dwustronnego spotkania delegacji Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego*, które się odbyło w dniach 17–18 grudnia 1996 r. (ss. 581–587). *Deklarację* Synodu Biskupów „*Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*” z 13 grudnia 1991 r. (ss. 473–527). Zamieszczony został także *Dekret erekcyjny fundacji w Rosji, Syberii i Kazachstanie* Ministra Generalnego Zakonu Braci Mniejszych, br. H. Schalücka z 22 kwietnia 1997 roku (ss. 599–601), *Dekret erekcyjny domu obrządku Kościoła bizantyjskiego* Kongregacji dla Kościołów Wschodnich z dnia 26 kwietnia 1997 r. (ss. 603–605) oraz kolejny *Komunikat z dwustronnego spotkania delegacji Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego*, które odbyło się w Bari, 7 i 8 maja 1997 roku (ss. 607–613).

W *Aneksach* według już przyjętego zwyczaju wydawniczego serii, znalazły się teksty w dodatkowym tłumaczeniu na angielski (referaty N. Koczan, S. Senyk, oraz *Komunikat z Bari*) i na włoski (teksty Archim. Augustyna, Pastora Prejmana, i *Dekret erekcyjny* podpisany przez Ministra Generalnego).

W *Indeksach* (ss. 727–745) zamieszczone zostały pełne dane bibliograficzne dotychczas wydanych tomów serii *Ire per mundum*, podany został alfabetyczny *Indeks autorów* referatów z tomów 1–3 oraz *Indeks dokumentów* w tym tomach opublikowanych.

Lektura tej wyjątkowo ciekawej serii nie pozwala zostawić *Ire per mundum* tylko jako omówienia, bez przynajmniej próby jej oceny, co z wiadomych przyczyn może się dokonać tylko z punktu widzenia filologa-slawisty, a więc bardziej sympatyka niż specjalisty w zakresie omawianych problemów. Biorący do rąk poszczególne tomy tej serii czytelnik, nie może nie zauważyć, co zostało już podkreślone w wyżej przedstawionym tekście – jak dobrze tematycznie zostały dobrane teksty oraz to co jest bardzo istotne, ich charakter interdyscyplinarny. Seria *Ire per mundum* stała się przez ten interdyscyplinarny charakter, mam nadzieję nie przypadkowo, ale w myśl zamierzeń jej wydawców, dostępna szerokiemu gronu odbiorców interesujących się tak duchowością franciszkańską, jak też problematyką związaną z Europą wschodnią.

Filologiczne i slawistyczne spojrzenie na serię *Ire per mundum* wymaga do-
 rzucenia do zasłużonych pochwał serii – i uwagi krytycznej, a odnoszącej się do
 zastosowania terminologii użytej podczas tłumaczenia niektórych tekstów na język
 polskich, jak też pewnego niedopatrzenia przy publikacji tekstów już przetłuma-
 czonych, publikowanych wcześniej, jak miało to miejsce z *Listem Apostolskim*
 „*Euntes in mundum*” Jana Pawła II. Pojawiają się bowiem tutaj nazwy języka mi-
 syjnego św. Braci Cyryla i Metodego jak też języka liturgicznego Kościoła Prawo-
 sławnego, używanego współcześnie, nie zawsze zgodne ze stosowaną współcześnie
 w Polsce terminologią. Tradycja polska w odniesieniu do okresu misji Wielkomo-
 rawskiej i tzw. kanonu zabytków piśmiennictwa słowiańskiego wymaga użycia na-
 zwzy „język staro-cerkiewno-słowiański” (T. Lehr-Splawiński, H. Ułaszyn,
 T. Brajerski, Cz. Bartula i in.) lub „starosłowiański” (J. Łoś, S. Słoński), nigdy język
 „paleosłowiański” (tłum. z łac. „linguam palaeoslavicam” – t. 1, s. 195). Takie uży-
 cie mamy w przedrukowanym, wspomnianym wyżej *Liście Apostolskim* „*Euntes*
in mundum”. W przypadku języka liturgicznego Kościoła prawosławnego należa-
 łoby użyć „cerkiewno-słowiański” w żadnym wypadku „staro-cerkiewno-słowiań-
 ski” (por. wyżej) – na s. 311, w tomie 3.

Ta uwaga odnosząca się do terminów, związanych z językiem Kościoła prawo-
 sławnego czy języka misyjnego z IX wieku jest sprawą marginalną, nie wpływającą
 w żadnym wypadku na ogólną, bardzo pozytywną ocenę wydanych tomów.

Należałoby pogratulować wszystkim osobom tłumaczącym, bardzo często dość
 skomplikowane teksty i to nie tylko na język polski, że sobie z taką pracą poradzili
 i życzyć Redaktorom i Wydawcom, by kolejne tomy w niczym nie ustępowały to-
 mom już wydany!

Post scriptum

Już po przygotowaniu do druku powyższego omówienia wydanych dotychczas
 tomów serii *Ire per mundum*, przyszła informacja o kolejnej, odbytej w 1997 roku
 (14–16 kwietnia 1997) konferencji FCEWAP oraz zaproszenie na sympozjum, zor-
 ganizowane przez to Centrum w dniach 18–20 września 2000 roku. Za zgodą Re-
 dakcji „W nurcie franciszkańskim” postanowiłam uzupełnić powyższe omówienie
 wydania, o krótką informację o tych kolejnych, odbytych sympozjach, z których na
 jednym miałam możliwość udziału jako obserwator.

Sympozjum z 1997 roku nosiło tytuł „Ewangelizacja i wolność”. Podczas trzy-
 dniowych obrad wygłoszono 10 referatów, zorganizowano dyskusję panelową na
 temat „Wolność a zaangażowanie duszpasterskie”. Wystąpili prelegenci, reprezen-
 tujący różne środowiska polskie i zagraniczne – z Warszawy, Krakowa, Łodzi, Pe-
 tersburga, Lwowa, Rzymu, Wenecji, Mediolanu i Awinionu oraz różne Kościoły:
 rzymskokatolicki, greckokatolicki, prawosławny i włoski Kościół waldensów. Re-
 feraty dotyczyły, jak wskazuje *Program konferencji* takich zagadnień, jak wolność

sumienia, wolność religijna, inkulturacja, ewangelizacja, tolerancja. Materiały z tej Konferencji według zapewnień organizatorów spotkań warszawskich – są już w druku i niebawem będziemy mogli ujrzeć kolejny, już czwarty tom serii.

Tematem piątego sympozjum (18–20 września 2000 roku) w Warszawie był „Dialog i sekularyzacja”, spotkanie tradycyjnie zorganizowane we współpracy z Instytutem Studiów Ekumenicznych św. Bernardyna w Wenecji i dodatkowo w tym roku z Międzynarodowym Centrum Studiów Franciszkańskich z Canterbury.

Prelegenci, to reprezentanci Kościołów: katolickiego (J. Puglisi S.A., ks. Prałat G. Dal Ferro, ks. A. Skowronek, o. P. Rout OFM, o. R. Giraldo OFM, o. Z. J. Kijas OFMConv, o. T. Vetralli OFM), prawosławnego (Protojerej V. Fedorow, ks. H. Paprocki), grekokatolickiego (o. M. Skórka OSBM), protestanckiego (Pastor J. Luster) i anglikańskiego (ks. R. Gill). Podczas trzydniowych obrad wygłoszono 13 referatów, odbyła się też dyskusja panelowa nt. „Ewangelizacja a sekularyzacja – w duchu dialogu”, w której z referatami wystąpili przedstawiciele trzech Kościołów: luterńskiego – pastor Jörg Luster *Duszpasterstwo a sekularyzacja*, rzymskokatolickiego – ks. prałat Giuseppe Dal Ferro *Dialogi i ruchy religijne* i Kościoła grekokatolickiego – o. Marek Skórka OSBM z referatem *Posłannictwo Kościoła a przynależność do różnych grup etnicznych*.

Podczas sympozjum, w którym uczestniczyli aktywnie z referatami przedstawiciele różnych Kościołów i narodowości, biorący udział w tym spotkaniu mieli możliwość usłyszenia też bezpośrednich relacji franciszkanów pracujących na terenach byłego Związku Radzieckiego, porównania ujęć teoretycznych z sekularyzacją związanych z praktycznymi jej przejawami podczas pracy tak duszpasterskiej, ewangelizacyjnej, jak też z jej przejawami w życiu codziennym. Podsumowania obrad dokonał o. Tekle Vetralli wymieniając kluczowe problemy z tematyką sympozjum związane, zwracając uwagę na relacje między *dialogiem a sekularyzacją*, na przejawy sekularyzacji w różnych dziedzinach życia, na historyczny aspekt sekularyzacji, na stanowiska poszczególnych Kościołów wobec sekularyzacji. Zwrócił też uwagę na ważność dialogu między poszczególnymi Kościołami wobec zjawiska sekularyzacji.

Sympozjum towarzyszyła niezwykle miła i serdeczna atmosfera, atmosfera dialogu i porozumienia, przepełniona franciszkańskim duchem ekumenicznym, który był odczuwalny przez cały czas – podczas obrad, spotkań między nimi jak też podczas porannych nabożeństw. Przekonana jestem, że każdy z biorących udział w warszawskim sympozjum, tak uczestników z referatami jak i zaproszonych gości czuł się dobrze na zorganizowanym przez Centrum Franciszkańskie (od 1998 roku bezpośrednio podlegającego Prowincji M.B. Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych w Polsce, wcześniej generałowi Zakonu) spotkaniu i opuszczał Warszawę wzbogacony o nowe doświadczenia, i w myśl zasady *ire per mundum*, by dzielić się swoimi przeżyciami i z innymi.

dr Wanda Stępiak-Minczewska
Instytut Filologii Słowiańskiej UJ

**Anzelm Grün OSB, Alois Seufferling OSB, *Życie w rytmie stworzenia*,
Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2000, ss. 142.**

Życie człowieka wyznacza wiele różnych rytmów: rytm pracy, odpoczynku, modlitwy, liturgicznego spotkania z Bogiem, rytm snu i przebudzenia, rytm stworzenia i zabawienia... Człowiek żyjący pełnym życiem umiejętnie harmonizuje wszystkie rytmy. Potrafi wpisać rytmy swojego indywidualnego życia w rytmy życia wspólnoty ludzi oraz w rytmy życia całego stworzonego świata. Trudna to sztuka. Nawet coraz trudniejsza, jeśli weźmie się pod uwagę chaos, w jakim dzisiaj żyjemy. O umiejętności harmonizowania tych różnych rytmów w regule monastycznej traktuje 24 tom serii *Z Tradycji Mniszej*, wydawanej przez Benedyktynów Tynieckich.

Jest to niewielka książeczka. Nie ma rozbudowanego aparatu naukowego – nieco przypisów, a właściwie odnośników do cytowanych tekstów. Na pierwszy rzut oka to lektura do pobożnych rozważań przed snem albo do treściwego zabijania czasu w pociągu. I rzeczywiście, na takim poziomie odbioru można pozostać. Ale warto też przyjrzeć się tej książce dokładniej okiem teologa. Otóż myślę, że jest to jedna z nielicznych, naprawdę cennych pod względem teologicznym książek, jakie ukazały się w języku polskim w dziedzinie szeroko rozumianej ekoteologii (choć wydawcy bezpośrednio nie sugerują takiej jej lokalizacji pośród rozlicznych traktatów teologicznych).

1. Kilka głównych wątków

Szczególnie cenię te książki, które w sposób integralny traktują istnienie rzeczywistości Boskiej i stworzonej (czyli ludzi i wszystkie pozostałe stworzenia). Odnajdujemy w tradycji chrześcijańskiej wiele wątków, które eksponowały kosmiczny aspekt dzieła zbawienia Chrystusa i konsekwentnie zajmowały się człowiekiem, żyjącym pośród innych stworzeń i zawsze w obliczu Boga. Najbardziej znaną ze swoich zainteresowań kosmicznych tradycją wewnątrz chrześcijaństwa jest tradycja franciszkańska. Ale nie jest tradycją jedyną. Nie ustępuje jej, chociaż jest zdecydowanie mniej znana, tradycja benedyktyńska – czego dowodem jest chociażby wspomniana na początku książeczka pt. „*Życie w rytmie stworzenia*”. Autorzy, benedyktyni, przedstawiają ją poprzez pryzmat uwielbienia, jaki człowiek i całe stworzenie kieruje w stronę Boga. To uwielbienie leży w centrum benedyktyńskiego życia i stanowi rdzeń powołania każdego chrześcijanina. Nie jest ono ograniczone

do czasu spędzanego na modlitwie lecz wypełnia wszystkie przejawy życia człowieka, chociaż właśnie modlitwa wydaje się najważniejsza bowiem pozwala włączyć się w ten rytm uwielbienia. Uwielbienie jest wpisane w siedem pór modlitwy, odpowiadającym rytmowi od stworzenia do przemienienia.

Autorzy książki zauważają podstawową dla chrześcijanina prawdę: „Biblia (...) widzi właściwe zadanie człowieka w uwielbieniu Boga” (s. 17). Na tym właśnie koncentruje się kapłańskie powołanie każdego chrześcijanina. W ekoteologii kapłańska funkcja człowieka jest szczególnie wyeksponowana, gdyż pozwala mówić o roli człowieka pośród stworzeń w innych kategoriach niż panowanie i władanie. Bardzo potrzebujemy tego innego, dopełniającego kategorię panowania, mówienia o człowieku.

Książka wyjaśnia w prosty sposób, co to znaczy być kapłanem. Punktem wyjścia jest doświadczenie siebie jako stworzenia. A „być stworzeniem znaczy mieć istnienie nie z samego siebie, lecz podarowane przez kogoś innego” (s. 18). Człowiek, który wie, że jest stworzeniem Bożym doświadcza siebie i swoje życie jako dar łaski. To pierwsze doświadczenie siebie jako daru przenosi się na doświadczenie innych stworzeń, również jako daru: z jednej strony jako daru życia w ogóle, po prostu życia tego oto stworzenia obok mnie, a z drugiej daru, jaki Bóg składa w ręce człowieka w postaci życia innego stworzenia. To właściwe doświadczenie daru: najpierw siebie samego, swojego życia, a później daru, jaki otrzymaliśmy w postaci innych stworzeń.

Z nieustannego uwielbienia Boga wypływa sposób rozumienia całego stworzonego świata: „(...) całe stworzenie odbija wspaniałość Boga i człowiek we wszystkim dotyka Stwórcy. W liturgii uczymy się nowego stosunku do przedmiotów. Wszystko na świecie jest święte, ponieważ jest przeniknięte Bożym Duchem” (s. 28). Świat jest „(...) dobrym stworzeniem dobrego Stwórcy, który ma względem nas dobre zamiary i każdego dnia hojnie nas obdarza bogactwem swych łask. W uwielbieniu widzimy rzeczy w bezpośrednim związku ze Stwórcą. Są one jeszcze otwarte na Tego, od którego otrzymały swoje istnienie” (s. 20). W uwielbieniu człowiek nie koncentruje się na sobie tylko na Bogu i dostrzega go we wszystkich rzeczach stworzonych. „Kto wielbi Boga w rzeczach stworzonych, ten nie pragnie przede wszystkim wykorzystać je dla siebie, lecz może je pozostawić ich pięknu” (s. 20). Może pojąć sens i cel ich istnienia oraz w twórczy sposób prowadzić stworzenia ku ich ostatecznemu celowi.

Czym kieruje się mnich w postępowaniu z rzeczami? „Mnich musi zawsze dbać o to, by na ołtarzu jego serca płonął ogień, tzn. by we wszystkim, co robi, kierował się miłością. Wówczas nabożeństwo i praca stają się jednym, wtedy wszystko będzie czynnością kapłańską, która przemienia świat i otwiera mnicha na Boga” (s. 29). Uwielbienie dla Boga, szacunek dla rzeczy, ochrona i troska o wszystkie stworzenia to wyraz całkowicie innej postawy niż obserwujemy współcześnie. Tę współczesną postawę charakteryzuje konsumpcja i ciągle wyrzucanie. Dzięki przyjęciu postawy mnicha, o której piszą Autorzy, możliwe jest życie w zgodzie z pozostałymi stworzeniami,

życie we właściwych relacjach ze zwierzętami. Gdy człowiek zajmie wobec zwierząt właściwą postawę to one „(...) pomagają mu nawet na drodze do Boga” (s. 37).

Nie chodzi jednak tylko o prawidłową relację pomiędzy człowiekiem a stworzeniami, która jest odwzorowaniem prawidłowej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ale również o prawidłową relację między ludźmi. Opiera się ona na dokładnie takich samych zasadach, jak pozostałe relacje: miłości, szacunku i troski.

2. Propozycja dla współczesnego człowieka

Bądź optymistą! Znajduję w tej książce wiele cennych propozycji dla poszukującego człowieka. Pierwszą z nich jest apel o pozytywną, twórczą postawę, która sprzeciwia się wszelkiej dekadencej rozpacz. Łatwo o nią w obliczu współczesnych zagrożeń ekologicznych. Ważnym przesłaniem książki są słowa: „Kto wszędzie widzi tylko zniszczenie środowiska, ten nie dostrzega Boga w stworzeniu. A kto jedynie eksploatuje świat na swoje potrzeby, ten traci wgląd w tajemnicę stworzenia, w której można doświadczyć Boga samego”. Nie można uwielbiać Boga i nie dostrzegać Jego obecności w stworzeniach. „Pochwała Stwórcy jest zawsze związana z pochwałą stworzenia. Kto mówi dobrze (*benedicere*) o Bogu, ten musi też dobrze mówić o człowieku i o stworzeniu, ten patrzy życzliwie na każde stworzenie i rozpoznaje w nim wspaniałość Boga. To prowadzi do optymistycznej postawy (...)” (s. 27).

Bądź ascetą! Druga propozycja dotyczy stylu życia człowieka, który byłby przyjazny wszystkim stworzeniom. Chrześcijanie już wielokrotnie apelowali o ascetyczny styl życia, o wyrzeczenia dla dobra wszystkich stworzeń – z małym skutkiem. Dlatego wciąż aktualne jest pytanie: do czego apelować w człowieku, do czego odwoływać się, aby zatrzymać ten jego dziki pęd do konsumpcyjnej samodestrukcji?

Asceza – słowo, które wywołuje niechęć u współczesnych poszukiwaczy jakiegoś remedium na kryzys ekologiczny. Czy musi wywoływać niechęć, albo wręcz przestraszać? Co proponują benedyktyni? W centrum właściwie pojętej ascezy znajduje się nauka o właściwej mierze, którą człowiek „mierzy” siebie, swoje potrzeby, swoje traktowanie innych stworzeń. Ta właściwa miara wobec siebie samego oznacza dyscyplinę, która nie jest surowością lecz gotowością uczenia się i życia zgodnego z porządkiem świata; jest zachowywaniem zdrowia, jest odkrywaniem tego, co jest dobre dla stworzeń; jest uporządkowywaniem życia na nowo, jeśli zostało zburzone; „jest strzeżeniem się przed wprowadzeniem bałaganu, przed obracaniem porządku w jego przeciwieństwo”. A zatem asceza nie polega na ograniczeniach, na wyznaczaniu sobie kolejnych etapów rezygnacji, odmawiania sobie radości życia lecz na stosowaniu słusznej miary i utrzymywaniu porządku, który najbardziej człowiekowi służy, a przez to innym stworzeniom. A zatem umiar, rozważa, rytm są benedyktyńską odpowiedzią na konsumpcję świata współczesnego; nie wyrzeczenie, które odstrasza swą radykalnością, ale umiar właśnie. Może tutaj właśnie tkwi odpowiedź chrześcijańska na poszukiwanie wizji współczesnej ascezy. Autorzy

stwierdzają: „Św. Benedykt nie pragnął dla człowieka wielkiej ascezy, lecz aby on z umiarem korzystał ze świata i umiał się nim cieszyć” (s. 38).

Właściwa miara, którą zalecał św. Benedykt swoim współbraciom mogła być bezpośrednio doświadczona w rytmie ich życia, wyznaczanym przez modlitwę i pracę, medytację i odpoczynek. Rytm ten był zgodny z biologicznym rytmem człowieka i z naturalnym rytmem przyrody. Uporządkowanie dnia i nocy pozwalało mnichom wczuć się w swój własny rytm (wejrzeć w siebie) i w rytm kosmosu, który został nadany przez Boga, doświadczyć, że każda chwila jest szczególna.

Uważne i czujne stosowanie właściwej miary wobec siebie i wszystkiego, co na zewnątrz prowadzi do odnalezienia jedności z samym sobą, z Bogiem, z innymi ludźmi i ze wszystkimi stworzeniami. To odnalezienie jedności wewnętrznej jest warunkiem jedności zewnętrznej. Droga do odczuwania i życia w jedności nie jest prosta i łatwa, wiedzie bowiem przez cierpienie. Nie można od niego uciekać, ponieważ nigdy nie pojmimy prawdziwego sensu naszego istnienia, tej mrocznej i pełnej tajemnic drogi, która wiedzie od stworzenia, poprzez grzech do przemiany ostatecznej. Droga człowieka powinna być taka sama jak Chrystusa, a zatem naznaczona cierpieniem, świadomości i dobrowolnie przyjętym, i – ostatecznie – przemienionym w zbawienie.

Orędzie o cierpieniu należy zawsze do najtrudniejszych elementów każdej nauki. Szczególnie trudne wydaje się do przyjęcia dla człowieka współczesnego, spragnionego przyjemnego i łatwego życia, do którego namawiają go nieustannie autorzy chwytliwych hasel reklamowych. A jednak jest to nieodłączna część autentycznego życia i bez podjęcia trudu tego zagadnienia prywatnie, na swój własny koszt, nie można mówić o traktowaniu serio swojego chrześcijaństwa w ogóle. Cierpienie jest również elementem ascezy, ale trzeba umieć go odróżnić od cierpiętnictwa i odnaleźć jego autentyczny sens.

Bądź (s)twórcą, nie niewolnikiem! Autorzy książki sporo miejsca poświęcają istotnemu elementowi tej posługi kapłańskiej, który wywodzi się z faktu, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże: jest nim bycie twórcą czy wręcz stwórcą. W tym człowiek jest najdoskonalszym obrazem swojego Stwórcy. Benedyktyńskie umiłowanie pracy jest właśnie takim umiłowaniem twórczości. Myślę, że tutaj leży ważne przesłanie dla człowieka współczesnego: praca nie jest niewolniczym obowiązkiem człowieka lecz przestrzenią indywidualnego wyrażania twórczych (czy niekiedy stwórczych) możliwości człowieka; jest przestrzenią, w której „wylewają” się wewnętrznie odkryte prawdy o sobie samym, Bogu i świecie, a także uzewnętrznia się niepowtarzalność każdego człowieka.

3. Pomiędzy duchowością stworzenia a duchowością odkupienia

Dla teologa ta książka to wyzwanie. Z jednej strony spór można wieść z Autorami o zasadność proponowanej przez nich wizji teologicznej (albo jej braku) a z drugiej

dziwić się, że pomimo wyraźnego odcinania się Autorów od duchowości odkupienia, ta właśnie duchowość, w najpiękniejszych swoich odmianach, króluje na kartach tej książki.

Pierwsza moja wątpliwość dotyczy rozróżnienia pomiędzy duchowością stworzenia a duchowością odkupienia, o jakiej wspominają Autorzy. Swoją propozycję określają duchowością stworzenia (tytuł niemieckiego oryginału brzmi właśnie „Benedyktyńska duchowość stworzenia”). Rzeczywiście, od czasów ksiązek Matthew Foxa taki podział w teologii przyjął się ale tylko w kręgu teologii zachodniej, tam, gdzie spotykają się teologiczne światy katolików i protestantów. Wszędzie indziej, zwłaszcza na prawosławnym Wschodzie, teologowie niechętnie odnoszą się do takich podziałów czy rozróżnień, uznając je za głęboko nieteologiczne. Duchowość jest tym szczególnym przejawem życia chrześcijańskiego, w którym powinny łączyć się wszystkie wątki, począwszy od stworzenia po ostateczne spełnienie w czasach eschatycznych. Oczywiście, możliwe jest wyakcentowanie tylko niektórych wątków ale nie można odcinać się od pozostałych.

Wydaje mi się, że to właśnie ma miejsce w przypadku zwolenników duchowości stworzenia. Próbuje wprowadzić sztuczny podział pomiędzy dwoma dopełniającymi się aspektami ekonomii zbawienia: stworzeniem i odkupieniem. Oddajmy głos autorom książki: „Duchowość stworzenia wychodzi od kosmosu, podczas gdy duchowość odkupienia zaczyna od historii. Duchowość stworzenia postrzega człowieka nie w oderwaniu od kosmosu, lecz włączonego w świat gwiazd, zwierząt i roślin” (s. 12).

Autorzy książki podprowadzają czytelnika do tajemnicy Chrystusa, mówią o stworzeniu wszystkiego w Chrystusie, przez Chrystusa i dla Chrystusa, mówią o Jego narodzeniu... i nie ośmielają się postawić następnych teologicznych kroków. Dzieje się tak, gdy próbują swoją wizję teologiczną „zgrać” z wizją teologiczną Matthew Foxa. Ten teolog jest dla nich autorytetem, a – wydaje mi się – sięgając do tradycji benedyktyńskiej mają o wiele więcej do powiedzenia pod względem teologicznym, niż ich Autorytet. Opowiadając się za Foxem gloryfikują człowieka i Jego możliwości s(twórcze), a także jego moc zaprowadzania pokoju i sprawiedliwości na własną rękę; mówią o Stwórcy i Jego obecności w życiu świata, a zapominają lub nie potrafią dostrzec potęgi obecności Chrystusa i Ducha Świętego. Poprzez bezkrytyczne hołdowanie duchowości stworzenia, według wizji Foxa, ograniczają wizję św. Benedykta, do dzisiaj żywą w regule benedyktyńskiej.

Dostrzegam wyraźne pęknięcie w teologicznym przekazie tej książki. Z jednej strony duchowość stworzenia Foxa niezbyt integralnie traktująca przekaz biblijny, a z drugiej teologiczna wizja św. Benedykta, tchnąca głębią wizji chrześcijańskiej, dopełniająco traktująca wątki stworzenia i odkupienia. Ze względu na to pęknięcie nie do końca wiadomo, co Autorzy rozumieją przez duchowość stworzenia. Czy jest to duchowość odwołująca się do aktu stworzenia, który przedłuża się w stwórczych zdolnościach człowieka i w którym nieustannie obecny jest Bóg Stwórca,

czy jest to duchowość koncentrująca się na stworzeniach, czyli człowieku i innych stworzeniach żyjących w jedności, w których obecny jest Bóg? Niezależnie od tego, którą odpowiedź wybierzemy (albo dwie naraz) możemy dostrzec słabość, lub nieobecność wątków chrystologicznych, pneumatologicznych i trynitarnych, z nadmiernym wyeksponowaniem wszystkiego, co dotyczy Boga Stwórcy. A bez tych właśnie wątków każda teologia jest tylko fragmentaryczna.

Oprócz wątpliwości dotyczących samego rozróżniania między duchowością stworzenia a duchowością odkupienia pojawiają się również pytania o zasadność poruszania się niemal wyłącznie w porządku stworzenia, co deklarują Autorzy książki. Stwierdzają co prawda, że koncentrując się na stworzeniu nie pomijają Krzyża i cierpienia, jako wielkich rozdziałach historii zbawienia, ale czynią to na zasadzie krótkich odniesień. Główną zasadą chrześcijańskiej teologii jest integralne traktowanie wszystkich wątków biblijnych i wszystkich wydarzeń zbawczych oraz interpretowanie ekonomii zbawienia poprzez pryzmat zbawczego dzieła Chrystusa. Orędzie o zbawieniu jest właśnie tą dobrą nowiną, którą chrześcijanie mają głosić światu, nie o stworzeniu, a właśnie o zbawieniu, które wyjaśnia całą rzeczywistość.

Dlaczego należy obstawać przy interpretowaniu wydarzeń zbawczych przez pryzmat zbawienia? Dlatego, że to pierwszy porządek, którego człowiek doświadcza, jest on mu bliższy i jakby „dotykalny”. To jedno z ostatnich słów Boga (ostatnim będzie ostateczne spełnienie w czasach eschatycznych) i poprzez ten porządek „wiemy” o co chodziło w stworzeniu, i co się stało przez grzech człowieka. Zbawienie w Chrystusie i poprzez Chrystusa wyjaśnia nam sens istnienia naszego, całego świata i wszelkich wydarzeń od początku istnienia aż po sam Kres. Dlatego mówimy, że wyjaśnieniem istoty człowieka, sensu człowieka jest Chrystus. Pragnienie życia według porządku stworzenia, tego pierwszego, zamierzonego przez Boga porządku stworzenia może być pragnieniem złudnym. Nie znamy bowiem tego porządku. Dzieli nas od niego grzech, którego w żaden sposób zmasać ani przeskoczyć sami nie możemy. Dokonuje tego tylko Chrystus poprzez całą Swoją obecność na ziemi, zakończoną cierpieniem Krzyża, Śmiercią i Zmartwychwstaniem. I tutaj mamy do czynienia z porządkiem zbawienia, który nadaje sens i wyjaśnia porządek stworzenia. Dlatego wzmianka autorów, że duchowości stworzenia nie jest obcy Krzyż (por. ss. 7–8) jest niewystarczająca. Chodzi o zupełnie inną kolejność teologicznego wykładu, o przeświecenie rozważań o stworzeniu światłem zbawienia, o inne wyakcentowanie treści, o chrześcijański, nowotestamentalny początek teologii (Chrystus zbawiający), a nie starotestamentalny (Bóg stwarzający).

„Stań się”: to pierwsze słowo wypowiedziane przez Boga. Nie wolno o nim zapominać, ale też nie wolno żyć tylko tym słowem. Bóg wypowiedział wiele słów. Ostatnie brzmi: odkupienie/zbawienie. Na ostateczne wypełnienie tego, co już zostało zapoczątkowane w odkupieńczym dziele Chrystusa właśnie oczekujemy. Bez tego ostatniego słowa pierwsze słowo jest niezrozumiałe. Posłuchajmy całej mowy Boga.

Autorzy książki wyraźnie podkreślają, że jesteśmy obrazem i podobieństwem Boga-Stwórcy, a więc nasza największa godność i zadanie polega na byciu (S)Twórcami. Ale jeżeli jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże to jesteśmy również Zbawcami, Uświęcicielami etc. – jesteśmy bowiem obrazami Boga Trój-jedynego. To właśnie są dalsze słowa Boga do nas. Dlatego ta książka to teologiczny początek, teologiczne „A” w alfabecie dziejów zbawienia.

Ucieczka od teologicznych wątków odkupienia czy zbawienia rodzi wiele trudności. Jedną z nich można dostrzec wówczas, gdy autorzy piszą o pierwszym czy wręcz pierwotnym doświadczeniu siebie jako doświadczeniu daru. Jest to wielka łaska, jaką człowiek otrzymał od Boga. I dalej autorzy stwierdzają: „Nie chodzi jednak o takie doświadczenie łaskowości Boga, jak je ujmuje Luter – jako darowanie winy, która skaziła stworzenie. Chodzi raczej o doświadczenie łaski jako daru jeszcze przed winą, doświadczenie samego stworzenia jako daru Bożej łaskowości”. Czy możliwe jest w ogóle takie doświadczenie?

Na początku tego paragrafu wspomniałam, że chociaż autorzy deklarują swoje przywiązanie do duchowości stworzenia Matthew Foxa, to jednak proponują o wiele więcej. W ich książce dochodzą do głosu najpiękniejsze wątki teologii odkupienia, jakie pojawiły się w dziejach chrześcijaństwa. Czytamy: „(...) święta chrześcijańska mają kosmiczne tło. Wielki Piątek i Wielkanoc nie są dla nich [kobiet współczesnych – dopowiedzenie JL] w pierwszym rzędzie świętem odkupieńczej śmierci Chrystusa na Krzyżu za nasze grzechy i świętem Jego zmartwychwstania, lecz są świętem śmierci i zmartwychwstania widocznych też w naturze. Krzyż jest dla nich symbolem śmierci, której wielokrotnie doświadczają w swoim życiu. Zmartwychwstanie zaś staje się obrazem rozkwitającej natury i znakiem nadziei, że także w ich pustce i odrętwieniu rodzi się nowe życie, że Bóg umożliwia im nowy początek, rozrywa więzy, które nie pozwalają im żyć. Nie chodzi o to, by przez takie obrazy z duchowości stworzenia umniejszać zbawcze dzieło Chrystusa, lecz o to, by odkryć w nim także wymiar kosmiczny. To pozwoliłoby dzisiaj wielu ludziom na nowo zrozumieć tajemnicę odkupienia, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie. Nie jest to przecież tylko odkupienie grzesznej ludzkości, lecz także odkupienie stworzenia (...)” (s. 83). To właśnie, o czym piszą tutaj autorzy książki, należy do pięknych rozdziałów integralnie rozumianej teologii zbawienia, a nie jedynie duchowości stworzenia.

Wiele pytań rodzi się również przy lekturze następujących słów: „Dziękujemy za otaczający nas świat, a chwając Boga, użyczymy głosu niememu stworzeniu, by i ono mogło także głosić chwałę Bożą (...)” (s. 15). I dalej: „W uwielbieniu mnich włącza się w rytm stworzenia, by je swoją modlitwą uświęcić, by stawać na jego czele i udzielać mu słowa, by w jego imieniu wielbić Stwórcę” (s. 16). Zastanawiam się, czy inne stworzenia potrzebują głosu człowieka, by porozumiewać się ze swoim Stwórcą? Wiele tekstów biblijnych (zwłaszcza Psalmy) podkreśla bezpośredni kontakt Boga i Jego stworzeń. Śpiewają one pieśń chwały, wielbią Boga

i radują się Jego obecnością, a Stwórca odpowiada im miłością. Wszystko to dzieje się bez pośrednictwa człowieka. Wydaje się, że w tym kontekście należałoby prze-myśleć wiele wątków antropologicznych, nadmiernie podkreślających niezastąpioną rolę człowieka w „kontaktowaniu się” stworzeń ze swoim Stwórcą.

Mam również wątpliwości czy zasadne są uwagi autorów o odżywianiu się. Ich zdaniem nie należy nigdy marudzić i jeść to co podają. „Narzekanie na jedzenie jest zawsze przejawem niedojrzałości” (s. 66). Wydaje się, że właściwe podejście do podarowanych człowiekowi stworzeń nie polega na niejedzeniu mięsa zwierząt (cho- ciaz jest to mądra zasada, zapomniana niemalże we wszystkich klasztorach), ale (właśnie!) na skrupulatnym kontrolowaniu tego co się je, kiedy i w jakich ilościach. Prawidłowe odżywianie ciała jest podstawą nie tylko zdrowia fizycznego, ale rów- nież psychicznego.

Trudno jednoznacznie orzec na czym polega fenomen tej niewielkiej książecz- ki. Być może na tym, że gdzieś w tle pobrzmiwają najpiękniejsze echa teologii zbawienia. Może właśnie teologii zbawienia a nie odkupienia, rozumianego zbyt instrumentalnie. Cenię więc tę książeczkę za szeroki oddech teologiczny (choć- ciaz ukryty) i taką praktyczność dla chrześcijańskiego życia, cenioną dziś i poszukiwa- ną. Na podstawie tej książeczki można ułożyć krótki przewodnik, jak poruszać się nieinwazyjnie po świecie stworzeń, np. „panuj nad stworzeniami z miłością i sza- cunkiem, tak aby w twoim panowaniu uwidoczniło się Boże panowanie i Boża chwa- ła”, „nie wyzyskuj stworzeń dla siebie, lecz zachowaj takimi, jakimi stworzył je Bóg”. Takie zalecenia pozwalają ukształtować w człowieku odpowiedzialną etykę, zachęcić do rozwijania wyobraźni i formułowania trzeźwych sądów o konsekwen- cjach braku harmonii we współistnieniu wszystkich stworzeń.

4. *Dla kogo ta książka?*

Istnieje piękna chrześcijańska teologia przyjaźni pomiędzy Bogiem a człowie- kiem i wszystkimi pozostałymi stworzeniami. Są również świadectwa, że tradycja ta była zachowywana w klasztorach (np. benedyktyńskich). A dzisiaj? Autorzy książki pytają: „(...) jak przekazujemy w dzisiejszym świecie zmysł szacunku dla wszyst- kich rzeczy” (s. 38). I odpowiadają: „Jak cały Kościół, tak i my kuśtykamy dzisiaj najczęściej za ekologicznymi prądami. Zgodnie z tradycją naszym zadaniem byłoby nie tylko wyrażanie szacunku dla stworzenia przez sposób, w jaki obchodzimy się z rzeczami, ale też przez ekologiczną gospodarkę”. Książka pochodzi z niemiec- kiego obszaru, gdzie tradycje ekologicznego gospodarowania są żywe, zarówno w chrześcijaństwie katolickim, jak i protestanckim. Zupełnie inaczej taka praktyka wygląda w Polsce. Autorzy książki jednak podkreślają, że chodzi o to, by ekolo- giczny punkt widzenia decydował o wyborach, sposobach zachowania i postępowania. Takie właśnie byłoby przełożenie od pięknej teologii do pięknej praktyki. Tylko po takim przełożeniu piękna teologia będzie wiarygodna. Cała książka jest właśnie

takim apelem o uwzględnianie istnienia i dobra wszystkich stworzeń w postępowaniu nas, ludzi. Z tego względu odbiorcą tej książki może być każdy chrześcijanin (ale nie tylko). Dlatego dobrze by się stało, gdyby książka znalazła się we wszystkich księgarniach z literaturą religijną.

Warto również podkreślić, że to jedna z lepszych książek w raczkującej w Polsce ekoteologii (umieszczam ją w tym dziale teologii, ponieważ porusza wiele zagadnień dla ekoteologii podstawowych i pomimo to, że autorzy mówią o duchowości a wydawcy włączają ją do książek z tradycji mniszej). Nie próbuje do teologii uprawianej w starym stylu dopisać kilka wątków kosmicznych (jak to na ogół się dzieje) lecz zwraca uwagę na sprawy podstawowe dla chrześcijanina w sposób całościowy, może troszkę ubogi pod względem teologicznym, ale jednak dającym jakąś całościową wizję zasad teologicznych i możliwości zastosowania ich w życiu. Polecałabym tę książkę teologom, znajdą bowiem w niej wiele płomyczków, które mogą rozniecić wielki ogień refleksji teologicznej. Książka ma tę piękną właściwość, że chociaż wyrastając z duszpasterskich potrzeb i na te potrzeby w pierwszym rzędzie odpowiadając, zawiera jednak wiele wątków dogmatycznych, liturgicznych i moralnych. Co więcej, wątki te dość łatwo przekładają się na potrzeby i oczekiwania współczesnego człowieka.

Duchowość zaproponowana przez autorów książki, mieszcząca się w benedyktyńskiej duchowości monastycznej, może stać się podstawą duchowości współczesnej. Warto ją uważnie przestudiować. Zdanie po zdaniu, myśl po myśli. Nie waham się stwierdzić, pomimo wcześniej nakreślonych wątpliwości teologicznych, że książka jest chrześcijańską odpowiedzią na kryzys ekologiczny, ważną propozycją dla poszukującego chrześcijanina.

Jadwiga Leśniewska

Andrzej Niemiec, *Kinga*, Kraków 1999, ss. 267

Książka została opublikowana przez wydawnictwo FORMA. Posiada estetyczną kolorową okładkę, z wizerunkiem Kingi jako księżnej, a nawet królowej, ponieważ ukazano ją tu z koroną królewską na głowie, a nie diademem książęcym. Książka jest bogato ozdobiona przez szaro-czarne ilustracje wykonane przez autora okładki, Wojciecha Kowalczyka.

Oprócz osiemnastu ilustracji całostronicowych, dostosowanych do treści poszczególnych odcinków narracji, każdy z tych odcinków zaczyna się wyrazistym inicjałem i często kończy ozdobnym rysunkiem, dobrze skojarzonym z treścią danego odcinka.

Książka ta nie jest jednak rzetelnym życiorysem Kingi, ale powieścią, osnutą na tle pierwszej inwazji tatarskiej na Polskę południową w roku 1241. Główną rolę odgrywają w niej księżna Kinga, książę Bolesław Wstydlawy i księżna Grzymisława, jego matka. Obok postaci czysto fikcyjnych, jak np. banita Hanko, herszt zbójców, występują fragmentarycznie osoby historyczne, np. biskup krakowski Wiśław, kasztelan Klemens Gryfita, a także postacie historyczne wspomniane przez autora, np. Salomea i Koloman, Konrad Mazowiecki, rodzice Kingi: Bela IV, król węgierski i Maria Laskaris, jego małżonka, oraz imiona wodzów tatarskich: Batu-Chana, władcy państwa mongolskiego, Bajdara i Kajdu, wodzów wyprawy na Polskę.

Obok prawdziwych wydarzeń historycznych, np. klęski wojsk polskich w bitwie z Tatarami pod Chmielnikiem czy klęski wojsk węgierskich nad rzeką Sajó w pobliżu Mohi, a także wiadomości, że „Tatarzy pokonali wojska śląskich Henryków pod Legnicą, a młodszy Henryk zginął na polu walki” (s. 151), wieść, iż w Krakowie obronił się przed Tatarami tylko jeden kościół: „Trwało oblężenie kościoła, w którym zamknęli się mieszczanie (...). Powiadasz, że tylko jeden kościół się ostał? Nic więcej? – spytała cicho Grzymisława. – Nie jestem pewien, pani. Wszystko wokół było jednym rumowiskiem i zgłiszczami.” (s. 126) Chodziło o kościół św. Andrzeja Apostoła, ale autor nie wymienia jego nazwy.

Niestety, są w książce manipulacje historyczne, zapewne obliczone na wyrazisty efekt powieściowy. Najważniejsze z nich są dwie: jedna dotyczy samejże Kingi, druga ucieczki przed Tatarami.

Kinga występuje w książce jako osoba dorosła, małżonka Bolesława Wstydlawego, księżna z własnym dworem, decydująca w wielu sprawach. I chyba dla uza-

sadnienia tej jej dorosłej roli w „Objaśnieniach” na s. 266 podano, że urodziła się w roku 1224. Jest to jednak błąd historyczny, gdyż Kinga urodziła się 10 lat później, w roku 1234.

Przyjęcie roku 1224 za datę urodzin Kingi jest tym bardziej dziwne, że wcześniej to samo wydawnictwo FORMA opublikowało książkę U. Janickiej-Krzywdy *Legendy o błogosławionej Kindze*, Kraków 1998, w której zaraz w pierwszych słowach wstępu, na s. 5 czytamy: „Kunegunda, zwana w Polsce i na Węgrzech Kingą, córka króla Węgier Beli IV i Marii cesarzówny greckiej, córki Teodora Laskara, urodziła się w 1234 roku. Dawne piśmiennictwo jako rok jej urodzin podawało datę 1204 i 1224, jednak w świetle nowszych badań ewentualność taka została wykluczona”.

Ponieważ w tych samych „Objaśnieniach” podano prawdziwą datę urodzin Bolesława Wstydlwego – rok 1226, stąd wniosek jak najbardziej błędny, że Kinga była o dwa lata starsza od Bolesława, podczas gdy faktycznie była młodsza o ponad siedem lat.

W książce tej Bolesław i Kinga występują jako małżeństwo i jako kierownicy ucieczki przed Tatarami. Tymczasem faktycznie to księżna Grzymisława była tą kierowniczką i równocześnie opiekunką małoletniego Bolesława i jeszcze młodszej Kingi.

Druga manipulacja historyczna w omawianej powieści dotyczy przebiegu ucieczki przed Tatarami. Krótko mówiąc, rzeczywisty przebieg ucieczki był następujący: „Na wiadomość o zdobyciu Lublina i Zawichostu Bolesław z Kingą i Grzymisławą opuszcza Sandomierz szukając schronienia w Krakowie, skąd po klęsce rycerstwa polskiego pod Chmielnikiem koło Szydłowa (18 III 1241 r.) uchodzi z dworem w stronę Węgier sądząc zapewne, że pod opieką Beli będzie bezpieczniejszy. Tymczasem Węgry po przegranej bitwie nad rzeką Sajó (11 IV 1241 r.) pokryły się zgłiszczami i trzeba było szukać innego miejsca. Długosz wspomina o pobycie książąt w zamczku pienięskim i dalszej ucieczce na Morawy, gdzie miano znaleźć w klasztorze cystersów, prawdopodobnie w Welehradzie (M. H. Witkowska OSU: *Kinga – Kunegunda* /1234–1293, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 759).

Opis ucieczki w omawianej tu książce tylko częściowo zgadza się z opisem powyższym. Wprawdzie ucieczka zaczyna się w Sandomierzu, ale dopiero po klęsce pod Chmielnikiem, którą datuje o miesiąc później autor stwierdza: „Działo się to zaś dnia osiemnastego, w miesiącu kwietniu, roku pańskiego 1241” (s. 68).

Następnie ucieczka powieściowa zatrzymuje się nie w Krakowie, lecz w Mogile, w klasztorze cystersów, by z Mogiły udać się na Węgry: „Liczone, że w trzy dni dotrą do Sącza, a stąd już bliska droga na Podoliniec i Budę” (s. 112). Przy okazji przytacza pragnienie Kingi: „Chciałabym matkę swą zobaczyć, siostry i braci. Musieli już wydorosnąć. Ciekawam, czy mnie poznają po siedmiu latach” (s. 114). Faktycznie było to tylko po dwóch latach, bo od 1239 do 1241 roku.

Następnym etapem ucieczki, szerzej opisanym, jest Podoliniec. Z Podolińca, na skutek klęski Węgrów, wycofanie się na teren Polski – w Pieniny, ale nie do zamczku obronnego, lecz na prośbę anonimowego anachorety do jego pustelni:

„Batu-Chan za twą głowę i księcia nagrodę wyznaczył. Musisz się strzec (...). Tam, wysoko, znajdziecie moją pustelnię. Możesz w niej zamieszkać” (s. 159).

Właśnie tam, w Pieninach, rozgrywa się szeroko rozpisana główna akcja powieści i właściwie zakończenie ucieczki. Dopiero „w maju Bolesław wraz z najbliższymi i garstką rycerzy opuścił Pieniny i udał się na Morawy, a Bela oddał im do dyspozycji niewielki zameczek, gdzie mogli osiaść. Tutaj stęskniona Grzymisława spotkała się z córką Salomeą, owdowiałą królową Halicza” (s. 264).

Pomysł z jakimś zameczkiem Beli IV na Morawach, z zupełnym pominięciem klasztoru cystersów w Welehradzie, jest całkowicie chwytem literackim i odstąpieniem od przekazu historycznego Jana Długosza.

Całą powieść kończy autor takim twierdzeniem: „Zameczek w Pieninach na długie lata pozostał pusty. Jeszcze dwukrotnie tutaj Kinga szukała schronienia, gdy przez południowe dzielnice Polski przewalała się kolejna burza dziejowa, a Tatarzy niszczyli orężem i ogniem wszystko, co spotkali na swej drodze. Tutaj też przywiodła po latach swoje siostry klaryski z klasztoru w Starym Sączu, kiedy po raz kolejny skośnoocy wojownicy pustoszyli jej ziemie” (s. 265).

Chodzi tu oczywiście o najazdy tatarskie w roku 1259/60 i 1287/88. Jednakże tylko podczas trzeciej, ostatniej inwazji Tatarów Kinga uciekała z siostrami klaryskami z Sącza w Pieniny, bo w czasie drugiej inwazji, razem ze swym małżonkiem Bolesławem Wstydlwym znalazła schronienie u księcia Leszka Czarnego na zamku w Sieradzu, gdzie Tatarzy nie dotarli.

Są w omawianej książce niektóre twierdzenia o charakterze historycznym, które czytelnik może przyjąć za prawdziwe, podczas gdy takimi nie są. Oto niektóre z nich.

Np. na s. 130 znajduje się twierdzenie, jakoby Kinga miała czterech braci i dwie siostry: „Do obdzielenia matczyną miłością było ich więcej: czterej bracia, dwie siostry”. Faktycznie jednak Kinga miała dwu braci: Bedę i Stefana, oraz aż siedem siostr: starszą od siebie Małgorzatę, która zmarła jako 11-letnia dziewczynka, i sześć młodszych: Annę, Konstancję, Katarzynę zmarła w wieku 5 lat, Elżbietę, Małgorzatę i Jolentę.

Na tej samej stronie 130 czytamy: „Matkę zastępowała jej bezdzietna Salomea, żona Kolomana, królewskiego brata, przywożąc ją osobiście do Korczyna, gdzie została po raz pierwszy przedstawiona Bolkowi i jego matce”. Przekaz najbardziej wiarygodny, bo pierwszy *Żywot Kingi* przypisuje główną rolę Salomei w wysłaniu Kingi do Polski, ale nie osobiste przywiezienie jej i nie do Korczyna: „Na zaś (= Salomea) z pobożnym uczuciem polecała Bogu to, co wysyłała (= Kingę). I tak przy pomocy łaskawości Wszechmogącego ci uroczyści posłańcy przybyli przez Sącz do Wojnicza, oddali skarb niesłychanej wartości pani Grzymisławie, który księżna objęła ramionami, ciesząc się z potomstwa sławnego rodu” (*Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, Tarnów 1997, s. 36, tłum. ks. B. Przybyszewski).

Natomiast na s. 161 mamy takie sformułowanie: „Król (= Bela IV) powiedział nam, że Tatarzy pokonali wojska śląskich Henryków pod Legnicą, a młodszy Hen-

ryk zginął na polu walki”. Chodzi tu zapewne o ojca Henryka Brodatego, i o syna Henryka Pobożnego. Otóż, książę Henryk Brodaty nie mógł brać udziału w bitwie pod Legnicą, ponieważ nie żył już od trzech lat, umarł bowiem w roku 1238.

Na s. 178 została przytoczona wieść z czasu inwazji tatarskiej, czyli z roku 1241, o śmierci biskupa Wiśława: „Powiadał mi też rodzony (= brat cysters z Ludźmierza), iż klasztor w żałobie jest wielkiej po śmierci biskupa Wiśława. – Biskup zmarł. O Boże! – Kinga zanosła się szlochem”. Trzeba jednak to sprostować, gdyż biskup krakowski Wiśław zmarł później, w roku 1242, już po wycofaniu się Tatarów.

Wreszcie, w stopce wydawniczej książki figuruje nazwisko korektora: Urszula Racułt. Jej uwagi uszedł błąd korekty w pisowni ówczesnej stolicy Węgier: Wyszehradu, gdyż za każdym razem został powielony jako Wyszehrad (s. 118, 122, 132, 138).

Ta miła w odbiorze czytelnicznym powieść zyskałaby na wartości, gdyby była bardziej zgodna z rzeczywistością historyczną.

Cecylian Niezgoda OFMConv

**Pedro Jesús Lasanta, *Juan Pablo II mensajero de la paz*,
Madrid 2001, ss. 237.**

W czerwcu 2001 r. na rynku księgarskim ukazała się książka ks. Pedra Jesusa Lasanty, kapłana diecezji Calahorra i La Calzada-Lagroño, o Janie Pawle II jako posłańcu, zwiastunie pokoju. Autor ten znany jest z wcześniejszych swych publikacji bardzo aktualnych, m.in.: *Sacerdotes para el tercer milenio* (Kapłani na trzecie tysiąclecie) i *Dios perdona siempre* (Bóg przebacza zawsze). Również i ta jest na czasie, bo jak zauważa autor pokój jest jednym z największych pragnień ludzkości, zawsze obecnym w ludzkich sercach. Poprzez tę książkę chce pomóc zatopić się w nauczaniu posłańca Ewangelii i pokoju, którym jest Jan Paweł II.

Oprócz prezentacji i wstępu (ss. 13–32) oraz epilogu (Pokój wobec wyzwań trzeciego tysiąclecia, ss. 235–237) na korpus książki składają się cztery rozdziały.

W pierwszym (ss. 33–66) zawarta jest synteza aspektu antropologicznego pokoju w nauczaniu Papieża. Autor sięga tutaj do wcześniejszej myśli Karola Wojtyły, zawartej w jego książce *Osoba i czyn*, wskazuje na biblijne i soborowe osadzenie tego nauczania (*Gaudium et spes*, nr 22), zaś w nim samym na zagadnienia: człowiek jako owoc miłości Boga Stwórcy, Chrystus światłem na drogach pokoju, pokój pragnieniem człowieka, kobieta twórczynią pokoju, siła braterstwa i budowanie kultury życia.

Warunkiem zachowania i wzrostu w człowieczeństwie, a więc i życia w pokoju, jest poszanowanie fundamentalnych praw oraz służący temu dialog.

W rozdziale drugim (ss. 67–134) autor zebrał nauczanie papieskie na temat człowieka znającego swą godność w relacjach ze światem, w którym żyje. Pierwszym z tych środowisk jest rodzina jako formująca do pokoju, dalej społeczność narodowa sprawiedliwie rządzona, wreszcie międzynarodowa, konstruowana by go osiągać; a tej służy dyplomacja. Być człowiekiem znaczy być w relacji, ważne by tworzyć społeczność pokojową. Takiej społeczności winny służyć państwa, demokracja, polityka. Nigdy nie można zapomnieć, że warunkiem pokoju jest rozwój. Temu ma służyć edukacja, praca, nauka, kultura, ekologia, jak też używanie środków społecznego komunikowania.

Obszerny rozdział trzeci (ss. 135–202) poświęcony jest aspektom moralnym warunkującym pokój. Podstawową wartością moralną jest miłość jako impuls pobudzający, a zarazem weryfikator relacji międzyludzkich i cnót, zwłaszcza wytrwa-

łości, by z całą mocą oddawać się praktykowaniu dobra i wstrzemięźliwości, która pozwala kierować instynktami. Porządek moralny musi mieć za fundament prawdę, wolność (w tym religijną), sprawiedliwość (m.in. społeczną).

W każdym miejscu i czasie służą pokojowi: zwalczanie grzechu, świadczenie miłosierdzia, pokuta, przebaczenie i pojednanie, wreszcie solidarność. Przeszkodą dla pokoju jest zbrojenie, siły zbrojne źle używane, przemoc będąca skutkiem nietolerancji i terroryzmu.

Ponieważ pokój nie jest tylko dziełem człowieka, ale i darem Boga Pedro Jesús Lasanta w rozdziale czwartym (ss. 203–234) opracował teologiczne wypowiedzi papieża na temat pokoju. Ujmuje je w dwóch rozdziałach: 1. Bóg jest źródłem pokoju; 2. Kościół i chrześcijanin w służbie pokoju. Bóg jako źródło pokoju objawia się wówczas gdy człowiek realizuje się w porządku Bożej miłości, objawionej w Jezusie – Księciu Pokoju, pod natchnieniem Ducha Świętego, którego człowiek dobrej woli nie zasmuca, lecz zaprasza, poczynając od oczyszczenia serca poprzez pokutę, przebaczenie.

Kościół Chrystusa został wezwany do służby pokojowi. Ma być budzicielem sumień na rzecz pokoju. Pomocą w tym są sakramenty, modlitwa jako dusza pokoju i życie ascetyczno-duchowe chrześcijanina, który ma być człowiekiem-konstruktorem pokoju. Chrześcijaństwo jest nade wszystko religią pokoju, co objawił Chrystus, a więc i chrześcijanin nie może nie być człowiekiem pokoju – reasumuje nauczanie papieskie autor książki.

Rozważania te uzupełnia tekstami z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* opublikowanego w 1992 r. (nr 2302–2317) oraz syntezą papieskiego nauczania o Maryi – Królowej Pokoju.

W Epilogu (ss. 235–237) nawiązuje do analizy zawartej w encyklice *Tertio millennio adveniente*, że świat jest w kryzysie cywilizacyjnym, stąd tyle przemocy. Przytacza ziarna papieskich przesłań na dni modlitw o pokój (1 I 2000 i 2001): „Tylko ze spokojem i w pokoju można gwarantować poszanowanie godności człowieka i jego niezbywalnych praw (2000). Dlatego na nowo trzeba podjąć drogę dialogu. Trzeba też pamiętać, że „pokój będzie możliwy na fundamencie prawdy o człowieku i otwarciu się na wartości transcendentalne” (2001). Znaczącym krokiem na drodze budowania pokoju może i powinien być dialog między religiami, na co wskazuje Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (nr 55).

Z wdzięcznością przyjąć trzeba owoc studium i pracy ks. Lasanty, który z wielości przemówień i dokumentów papieskich wybrał teksty, usystematyzował je i dał ich syntezę. Niewątpliwie walor opracowania podniosłoby pełne wykorzystanie źródeł. Autor podaje je w tekście lub tylko w przypisach. Zwraca uwagę brak wykorzystania wypowiedzi papieskich związanych z uroczystościami kanonizacji i beatyfikacji, zwłaszcza męczenników XX wieku. Uroczystości zewnętrzne nie mają zamykać czyjegoś życia, ale sprawy te muszą cieszyć się także aktualnością, służyć pobudzeniu Kościoła i życia chrześcijan według przesłania Dobrej Nowiny – Ewangelii pokoju.

Czytelnik zainteresowany tematyką nie znajdzie również propozycji choćby wybranej literatury. W przypisach spotkać można zaledwie kilkanaście tytułów, głównie artykułów komentujących wypowiedzi papieskie. Owszem, da się to wytłumażyć źródłowym charakterem opracowania, jak też opublikowaniem go w serii popularnej Biblioteki Autorów Chrześcijańskich (BAC – Biblioteca de Autores Cristianos).

Bardzo cenne w opracowaniu jest wydzielenie rozdziału o środkach społecznego komunikowania. O ich roli i zadaniach w konstruowaniu pokoju, jak też o zagrożeniach z ich strony pisał papież w przesłaniach na dni pokoju (1981) i środków przekazu (1983), już na początku swego pontyfikatu. Przypomnienie tego przesłania jest w tej chwili bardzo cenne, gdy coraz więcej autorów i gremiów gromadzących się na konferencjach wiąże spiralę przemocy, a więc i braku pokoju, z działaniami tychże środków. Wystarczy sięgnąć do literatury anglo-hiszpańskojęzycznej z ostatnich kilku lat.

Na uwagę zasługuje też punkt poświęcony konieczności respektowania praw natury i ukazanie związków ekologii i pokoju, wyrażonych w papieskim nauczaniu.

Za motto do książki wybrał słowa papieża z jego orędzia wielkanocnego z 4 kwietnia 1999 r., że pokój jest możliwy, gdy poszanuje się każdego człowieka, umocni solidarność między ludźmi, gdy z Bożą pomocą skończy się z kulturą nienawiści, przemocy i śmierci.

Na tych drogach konstrukcji pokoju – do czego wzywa posłaniec pokoju Jan Paweł II – nie może zabraknąć tych, którzy modlą się słowami „O Panie, uczyni z nas narzędzia Twojego pokoju” i pozdrawiają się franciszkańskim „Pokój i Dobro”.

Wiesław Bar OFMConv

***Katalog 2000 Franciszkańskiej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w Polsce
Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych 1939–1999,
Warszawa 2000, ss. 399***

Opublikowanie *Katalogu* polecił o. prowincjał Józef Łapiński: „Polecam opublikowanie *Katalogu* Prowincji dla zapisu dziejów jej Diamentowego Jubileuszu: sześćdziesięciolecia w roku 1999, na przełomie wieków i tysiącleci Kościoła Chrystusowego” (s. 2).

Zespół redaktorów wyjaśnił, że: *Katalog* z albumem fotograficznym został opracowany na podstawie zbiorów archiwalnych prowincji, nadesłanych informacji i zdjęć, not historycznych *Katalogu* 1989 oraz wyboru materiałów sympozjum z racji 60-lecia prowincji. Zamieszczone w rozdziale piątym portrety znajdują się w Kurii Prowincjalnej w Warszawie” (s. 2).

Katalog zawiera dane ze stanu prowincji w dniu 1 marca 2000 r. Został opracowany przez zespół czterech franciszkanów tejże prowincji, ale wydrukowany nie przez wydawnictwo „Niepokalanów”, ale przez wydawnictwo księży michalitów: „Michalineum” (Marki k. Warszawy). Szata graficzna *Katalogu*, bogato ilustrowanego, jest bardzo przyjemna. Otwiera ją na okładce piękna wręcz ilustracja: figura NMP Niepokalanej z bazyliki w Niepokalanowie, „zaprojektowana przez br. Mauryczego Kowalewskiego i wykonana w klasztorzym warsztacie” (s. 2).

Egzemplarz tego *Katalogu*, który poznałem już wcześniej, ofiarował mi w początku września 2000 r. jego inicjator o. prowincjał Józef Łapiński. Przy okazji zauważył, że są w nim błędy. Ta uprzejmość i ta uwaga ośmieliły mnie do sporządzenia recenzji, która wprawdzie nie będzie zawierała samych pochwał, ale może być pożyteczna dla korzystających z *Katalogu*, zwłaszcza dla młodych braci franciszkanów wszystkich trzech prowincji konwentalnych oraz dla tych, którzy w przyszłości będą redagować podobne wydawnictwa. W recenzji zwrócę uwagę nie tyle na przedstawiony w *Katalogu* stan prowincji warszawskiej, ile na aspekty historyczne, skoro właśnie historyczne 60-lecie było jego inspiracją i przedmiotem.

Większość błędów została poprawiona na osobnej, luźnej karcie, gdzie podano 7 błędów rzeczowych i 32 usterki drukarskie.

Część historyczną otwiera relacja prowincjała o. Mariusza Paczóskego (1971–1977 i 1983–1989). Czytamy w niej m.in.: „W roku 1969 utworzono wspólne dla dwóch prowincji wyższe seminarium duchowne Ojców Franciszkanów w Krako-

wie. W praktyce niezależnie od zupełnie niezłej współpracy międzyprowincjalnej, nigdy nie zaistniało ono jako w pełni wspólne. Co jakiś czas ujawniały się problemy" (s. 88). To zdanie zdaje się sugerować złożenie winy za owe „problemy”, zresztą podane ogólnikowo i bez konkretów, na klasztorno-seminaryjne środowisko krakowskie. Jednostronną tendencję tej autorelacji potwierdza zupełnie różne potraktowanie dwóch sympozjów: jubileuszowego św. Franciszka oraz św. Bonawentury. O tym pierwszym czytamy: „Ze szczególnym szacunkiem został zorganizowany Jubileusz błogosławionej śmierci św. Ojca Franciszka. Sympozjum (26–28 czerwca 1976) zorganizowano w Krakowie u Ojców Bernardynów, a nabożeństwa wieczorne, z określoną wcześniej tematyką, odprawiano kolejno we wszystkich kościołach franciszkańskich. Inauguracji uroczystości dokonał ks. kard. Karol Wojtyła, Metropolita Krakowski" (s. 87). Tyle o sympozjum u braci bernardynów. Natomiast ani słowa o sympozjum z okazji 700-lecia śmierci św. Bonawentury, Doktora Serafickiego, w naszym klasztorze, macierzystym dla wszystkich klasztorów franciszkańskich w Polsce. To bonawenturiańskie sympozjum również otwierał kard. Karol Wojtyła. Świadczy o tym pomnik, jakim jest duży fresk przedstawiający Doktora Serafickiego u Drzewa Życia w refektarzu klasztoru krakowskiego, a o randze tegoż sympozjum świadczy wydawnictwo: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów–Warszawa 1976, ss. 619, w którym m.in. czytamy: „Jednym z głównych wydarzeń jubileuszowych w Polsce były „Wykłady o św. Bonawenturze” i „Symposium Bonawenturiańskie”, które odbyły się w Krakowie, w klasztorze OO. Franciszkanów, w dniach od 18 do 24 listopada 1974 r. (...). Książka, którą oddajemy do rąk Czytelnika, jest zbiorem materiałów przygotowanych, a w większości zaprezentowanych podczas naukowych obchodów jubileuszu św. Bonawentury w Krakowie. Mamy nadzieję, że ten tom jest czymś więcej, niż tylko śladem minionego wydarzenia naukowego i że będzie mógł służyć jako wprowadzenie w świat myśli i dzieła człowieka, którego wielkość przerosła czas" (s. 23n).

Z wyżej wzmiankowanej autorelacji dowiadujemy się, że „podczas kapituły prowincjalnej nadzwyczajnej w marcu 1976 roku powzięto uchwałę o założeniu własnego seminarium w Niepokalanowie. Tej lokalizacji nie chciał zatwierdzić o. Generał. W następnej kadencji prowincjalskiej zmieniono siedzibę na Łagiewniki" (s. 88). Natomiast o. Klemens Sliwiński w relacji za czas prowincjalstwa zmarłego już o. Stanisława Frejlicha (1977–1983), stwierdził, że 22 czerwca 1978 roku miała miejsce kanoniczna erekcja WSD Prowincji Warszawskiej (s. 91).

Wszakże nie należy mniemać, że już wtedy całe WSD zaczęło funkcjonować w Łagiewnikach. Był to bowiem proces kilkuletni, najpierw w klasztorze łagiewnickim, a później w nowo wybudowanym obok gmachu seminaryjnym. Do tego czasu środowisko klasztoru krakowskiego gościło jeszcze braci kleryków prowincji warszawskiej, np. w r. 1979 sześciu z kursu IV, pięciu z kursu V i trzech z kursu VI.

Inną znamioną rzeczą jest fakt, że już po podziale prowincji warszawskiej w 1985/86 r., kiedy seminarium w Łagiewnikach było materialnie i formalnie współ-

ne dla prowincji warszawskiej i gdańskiej, ówczesny prowincjał gdański, o. Leon Rawalski, chciał jednak, aby część braci kleryków z gdańskiej prowincji formowało się w klasztorze krakowskim. Pomimo dużych trudności lokalowych klasztor krakowski chętnie ich przyjął. Było ich maksymalnie dziesięciu, o ile mnie pamięć nie myli. Jeszcze w 1994 r. było dwu gdańszczan na kursie III i dwu na kursie VI (*Katalog Prowincji św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Gdańsk 1994, s. 56).

Dużo miejsca poświęcili redaktorzy *Katalogu* opisowi powstania warszawskiej prowincji Matki Bożej Niepokalanej, czyli podziałowi prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię w sierpniu 1939 r. Skorzystali w tym celu z opracowań naszych historyków: o. Symeona Barcika i o. Damiana Synowca (*O. Maksymilian Kolbe, Środowisko życia i działalności*, Warszawa 1971). Natomiast zabrakło opisu wydarzenia równie ważnego dla prowincji warszawskiej – jej podziału i powstania prowincji gdańskiej św. Maksymiliana Marii Kolbego.

W tym względzie znajdujemy w *Katalogu* krótką wzmiankę z autorelacji o. Mariusza Paczóskego, wyżej cytowanej: „Podziału prowincji, po wielu dyskusjach, dokonano podczas kapituły nadzwyczajnej w naszej prowincji, w listopadzie 1985 roku, a kapituła generalna potwierdziła tę uchwałę. Nowa, trzecia prowincja franciszkanów konwentualnych w Polsce obrała tytuł św. Maksymiliana Marii Kolbego z siedzibą w Gdańsku” (s. 19).

Redaktorzy *Katalogu* nie podają żadnych danych o podziale prowincji, np. ówczesnego stanu prowincji warszawskiej przed podziałem. Nie podają klucza, według którego dokonano podziału osobowego, wykazu klasztorów przydzielonych do nowej gdańskiej prowincji. Brak też w *Katalogu* określenia terenów działania poza granicami Polski i na terenach misyjnych, brak też wytycznych, według których uzgodniono prowadzenie „w pełni wspólnego” WSD w Łagiewnikach – Łodzi.

Na s. 213 czytamy: „Podczas wojny istniało przejściowo studium filozoficzno-teologiczne w Niepokalanowie (...). O. Stanisław Frejlich, dekretem z dnia 22 czerwca 1978 roku powołał własne, pełne, sześcioletnie prowincjalne wyższe seminarium”. Dalej: „Pierwsze mieszkania i sale wykładowe oddano do użytku już jesienią 1983 roku” (tzn. w gmachu nowo wybudowanym). „W roku 1986 nastąpił podział prowincji, a seminarium łagiewnickie stało się domem formacji dla kleryków prowincji warszawskiej i gdańskiej”. Dodajmy, że od 13 czerwca 1998 roku jest klasztorem autonomicznym św. Bonawentury Doktora Serafickiego (*Katalog*, s. 214).

I tu trzeba wnieść poprawkę, ponieważ podczas wojny istniało w Niepokalanowie nie studium filozoficzno-teologiczne, ale studium licealne, filozoficzne i teologiczne, co dokładnie opisał jego uczestnik o. Emil Kołodziej: „W nurcie franciszkańskim 4 (1995)”, ss. 130–147: *Studium franciszkańskie we Lwowie 1938–1944*.

Natomiast bez przeszkód bracia klerycy po ukończeniu nauki w Niepokalanowie wyjeżdżali do Krakowa, gdzie w klasztorze krakowskim trwało i funkcjonowało studium teologiczne bez przerwy, dla obydwu prowincji – krakowskiej i warszawskiej. We Lwowie studiowali teologię ci bracia klerycy, którzy po ukoń-

czeniu tam filozofii nie mogli z powodu kordonu okupacyjnego przyjechać do Krakowa, co stało się możliwe dopiero po zakończeniu wojny, w 1945 roku. Było też tak, że na czas trwania frontu wschodniego, w 1944 roku, trzech naszych braci kleryków zostało przyjętych na studium teologiczne przez księży jezuitów w Starej Wsi: Marian Lisowski, Czesław Skowron, Bernard Leśniak.

Rozdział XV zawiera *Skrócony katalog prowincji Gdańskiej i Krakowskiej* (ss. 333–346). Podczas gdy *Katalog prowincji Gdańskiej* podaje adresy placówek i osoby do nich należące, uwzględniając także Kustodię prowincjalną św. Franciszka z Asyżu w Boliwii (s. 345n), to jednak notuje tylko adresy placówek, bez danych osobowych. Podobnie było w poprzednich katalogach prowincji warszawskiej, np. w *Katalogu* z roku 1995. Natomiast w wykazie trzech placówek misyjnych w Peru są ich adresy, a także imiona i nazwiska braci misjonarzy (s. 344).

Rozdział XVI (ss. 347–355) został poświęcony Siostron Klaryskom, kolejno w klasztorach: Kraków, Miedniewice, Sitaniec k. Zamościa, Skaryszew k. Radomia, Stary Sącz.

Starożytność i godność klasztoru w Starym Sączu, zwłaszcza po kanonizacji jego założycielki św. Kingi, prosi się na umiejscowienie go nie na końcu, ale na drugim miejscu, po klasztorze św. Andrzeja Ap. w Krakowie. Każdy z tych klasztorów został opatrzony rysem historycznym.

W notatce historycznej dotyczącej klasztoru krakowskiego, sporządzonej nie przez klaryski krakowskie, ale przez redaktorów *Katalogu*, czytamy: „W wyniku starań afrykańskiego biskupa i zachęty generała zakonu franciszkanów (OFMConv) – powstał klasztor misyjny w 1990 roku w Ghanie, w miejscowości Saltpond” (s. 351).

Szkoda, że redaktorzy *Katalogu* nie dołączyli do klasztoru klarysek krakowskich tej misji w Ghanie: adresu placówki i sióstr misjonek, tak jak zostały podane placówki misyjne i misjonarze naszych franciszkańskich prowincji.

W tymże rysie historycznym czytamy: „Klasztor sióstr klarysek w Kaliszu (od 1988 roku, a przedtem w Międzyrzeczu Wielkopolskim) również wywodzi się ze wspólnoty krakowskiej, aczkolwiek – po wielu przejściach, doświadczeniach i przemysłeniach – obecnie zupełnie autonomiczny i uformowany konwent dąży do wypracowania własnej tożsamości i charyzmatu w oparciu o *Regulę* Innocentego IV z roku 1247, (dlatego mówi się o „innocentkach w brązowych habitach), a nie papieża Urbana IV z roku 1263” (s. 351).

Trzeba tu wnieść poprawkę, ponieważ klaryski innocentki nie ślubują reguły papieża Innocentego IV z roku 1247, która nigdzie nie jest stosowana, ani nawet znana, ale *Regulę* św. Klary z Asyżu, z roku 1253, którą na kilka dni przed jej śmiercią, na jej usilne prośby, zatwierdził Innocenty IV dla klasztoru San Damiano w Asyżu (patrz: C. Niezgoda, *Święta Klara z Asyżu w świetle Poverella*, Kraków 1993, ss. 136–139 i 143 – „Klaryski, które za podstawę swych Konstytucji przyjęły *Regulę* św. Klary, nazywają się popularnie, choć niestety myląc, innocentkami, natomiast Klaryski pozostające przy *Regule* Urbana IV zwą się urbanistkami”

(A. Blasucci, *Clarisse Innocenziane e Urbaniste*, [w:] *Diz. Degli Istituti di Perfezione*, t. 2, kol. 1142–1146).

Do szesnastu rozdziałów *Katalogu* został dołączony jako rozdział XVII: „Album kościołów i domów Prowincji oraz Sióstr Klarysek”. Album ten posiada własną paginację: 1+ – 64+. Zawiera 128 barwnych, pięknie wykonanych ilustracji, najczęściej po dwie lub więcej fotografii na poszczególne placówki. Na niektórych tylko widać franciszkanów albo klaryski. Na fotografii kaplicy klauzurowej w Skaryszewie za ołtarzowym Krucyfiksem widnieje okrągłe okno, a w nim stacje Drogi Krzyżowej. Jest to Droga Krzyżowa na ścianie kaplicy zewnętrznej dla wiernych, widziana przez to okno. Dzisiaj już tej Drogi Krzyżowej nie widać, bo w oknie ołtarzowym jest piękny witraż, w którym aniołowie adorują Ukrzyżowanego.

Najważniejszym punktem *Katalogu* jest rozdział V: „Powstanie Prowincji i poczet Prowincjałów” (ss. 57–116). Właśnie ów poczet prowincjałów zawiera historię 60-lecia prowincji Matki Bożej Niepokalanej od jej powstania w sierpniu 1930 roku do roku 1999.

W barwnych portretach uwidocznieni zostali wszyscy kolejni przełożeni prowincji warszawskiej, od o. Maurycego Mazurka do o. Józefa Łapińskiego. Pod portretem każdego z nich zamieszczono jego krótki biogram, a następnie scharakteryzowano jego kadencję przełożenią w dłuższym tekście, bądź wziętym z relacji złożonej podczas odnośnej kapituły prowincjalnej kończącej jego urzędowanie, przy czym cztery z nich to autorelacje samych prowincjałów; bądź to relacje złożone przez uprawnionych sprawozdawców; jeszcze inne to relacje wyjęte z *Katalogu Prowincji* z roku 1989.

Najobszerniejszą z nich i najbardziej szczegółową jest relacja aktualnego wówczas prowincjała, o. Józefa Łapińskiego, który nie tylko scharakteryzował życie i działalność prowincji w czasie jego dwukrotnej kadencji (1992–1999), ale też nakreślił obraz aktualnego w 1999 roku stanu prowincji: „Stan materialny i personalny” (ss. 108–112), „Sytuacja formacyjna i duchowa” (ss. 113–116). W podsumowaniu stanu personalnego czytamy m.in.: „W maju 1992 roku, kiedy obejmowałem sprawowanie urzędu, prowincja liczyła 416 zakonników (146 kapłanów, 187 braci, 61 kleryków i 22 nowicjuszów) i 18 postulantów. Po zakończeniu pierwszej, czteroletniej kadencji prowincja liczyła 468 zakonników (181 kapłanów, 194 braci zakonnych, 64 kleryków i 29 nowicjuszów) i 10 postulantów. Natomiast w chwili obecnej, w listopadzie 1999 roku, prowincja liczy 448 zakonników (199 kapłanów, 176 braci zakonnych, 57 kleryków i 16 nowicjuszów) i 43 postulantów” (s. 112). W odniesieniu do sytuacji duchowej: „Siedmiu błogosławionych męczenników to wielki dar nieba dla naszej prowincji na jej diamentowy jubileusz 60-lecia” (s. 115). Wiemy, że są to: bł. Pius Bartosik, bł. Antonin Bajewski, bł. Bonifacy Żukowski, bł. Tymoteusz Trojanowski, wszyscy czterej z Niepokalanowa, oraz bł. Innocenty Guz, bł. Achilles Puchała i bł. Herman Stępień. – „Trwajmy więc z podziwem w dziękczynieniu i z radością śpiewajmy *Te Deum laudamus*, tak, jak to czyniliśmy

17 października w Niepokalanowie, tak teraz w łagiewnickim sanktuarium św. Antoniego, dzień w którym przeżywaliśmy z papieżem-rodakiem uroczystości beatyfikacyjne w Warszawie 13 czerwca. Współpracujemy z Bogiem modlitwą i szlachetnością życia, abyśmy nie musieli długo czekać na następną beatyfikację w prowincji. Może to będzie Sługa Boży o. Melchior Fordon, druga chluba naszego konwentu w Grodnie” (s. 115n).

Osobiście mam niedosyt z powodu zbyt krótkiej relacji z kadencji urzędowania o. prowincjała Władysława Ryguły (1968–1971), wziętej z *Katalogu Prowincji* z roku 1989, podczas gdy zapewne można było uzyskać od niego więcej wiadomości, skoro jest łatwo dostępny: „Od 15 lat przebywa w Niepokalanowie, z poświęceniem oddając się posłudze konfesjonatu w klasztorze i w bazylice” (s. 83 – z biogramu pod portretem).

Druga moja uwaga dotyczy relacji z prowincjalstwa o. Lutosława Pieprzyckiego (1965–1968), którą złożył o. Witold Grał. Mianowicie, tylko w tej relacji zostały zamieszczone „pewne zarzuty (...). Na te zarzuty o. prowincjał Pieprzycki dał wystarczające odpowiedzi i otrzymał absolucję kapituły” (s. 82). Czy jednak nie lepiej było poprzestać na jego osiągnięciach, które podkreślił „O. Generał Zakonu Bazyli Heiser, przewodniczący kapituły prowincjalnej Prowincji Matki Bożej Niepokalanej w 1968 roku, kiedy o. prowincjał Lutosław Pieprzycki kończył kadencję” (s. 82)?

Owe zarzuty to głosy podczas dyskusji uczestników kapituły prowincjalnej. Ich przytoczenie miało sens w sprawozdaniu z tejże kapituły. Czy było potrzebne w *Katalogu* historycznym, w ponad 30 lat później? Czyż redaktorzy *Katalogu 2000* nie powinni zastosować tu jakże chrześcijańskiego adagium: *De mortuis nil nisi bene!*?

Cecylian Niezgoda OFMConv

