

# W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

---

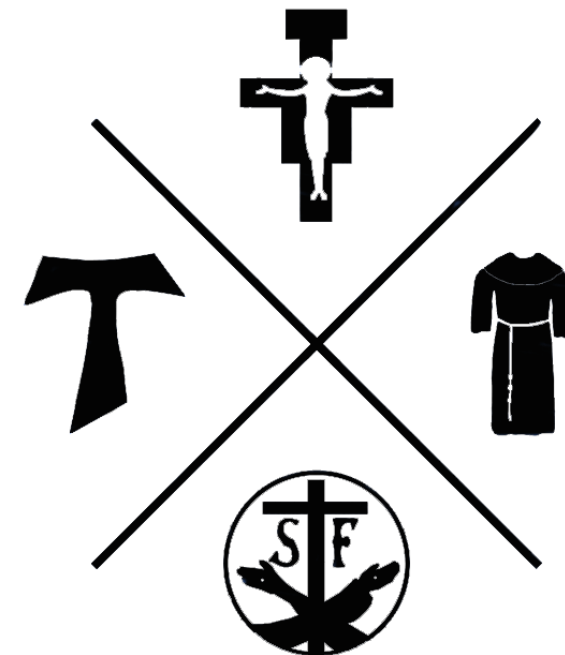
26 (2019)

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 25 (2018)



Adres redakcji:  
„W nurcie franciszkańskim”  
ul. Żółkiewskiego 14  
31-539 Kraków  
[wnf@franciszkanie.pl](mailto:wnf@franciszkanie.pl)  
<http://wnf.franciszkanie.pl>

ISSN 1427-292X



## JEDEN KRZYŻ, CZTERY ZNAKI

Krzyż w tradycji franciszkańskiej

# **W NURCIE** 26 (2019) **FRANCISZKAŃSKIM**

czasopismo  
FRANCISZKAŃSKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

**Jeden krzyż, cztery znaki –  
Krzyż w tradycji franciszkańskiej**



© Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe, 2019  
© Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci  
Mniejszych Konwentualnych (Franciszkanów)

**KOLEGIUM REDAKCYJNE:**

Redaktor naczelny: dr Łukasz Samiec OFMConv  
mgr Rafał Antoszczuk OFMConv  
dr Piotr Gryziec OFMConv

skład DTP: Łukasz Samiec OFMConv

Adres redakcji:  
„W nurcie franciszkańskim”  
ul. Żółkiewskiego 14  
31-539 Kraków  
wnf@franciszkanie.pl  
<http://wnf.franciszkanie.pl>

ISSN 1427-292X

## Słowo wstępne

Święty Franciszek doświadcza głębokiej radości od Chrystusa Zmartwychwstałego, a w Nim chwały Trójcy. Jednakże równocześnie Biedaczynę z Asyżu charakteryzuje duch dramatu pasji i śmierci na krzyżu Syna Bożego. To przed krucyfiksem medytuje, myśli, wzrusza się i płacze. W życiu Franciszka Jezus jest tak realny, że próbuje Nim żyć i naśladować Go w różnych ekstremalnych formach ubóstwa, prostoty i cierpienia. Franciszek identyfikując się z Chrystusem otrzymuje stygmaty, gdyż w Chrystusie ukrzyżowanym odkrywa Bożą wielkość i tajemnicę Boga, a mądrość przedstawia się mu w formie ukrzyżowanego Serafina. Toteż jeśli skrzydła Serafina oznaczają lot ku mądrości, to „jedyną drogą, która do tego prowadzi, jest płomienna miłość Ukrzyżowanego” (Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Droga duszy do Boga*). Dlatego nie dziwi fakt, iż krzyż przez wieki inspiruje myślicieli szkoły franciszkańskiej do tworzenia refleksji na temat wiary z perspektywy krzyża.

W tym duchu, kontynuując wątek mądrości krzyża, Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe zorganizowało sympozjum pt. „Jeden krzyż – cztery znaki. Krzyż w tradycji franciszkańskiej”. Miało ono miejsce 18 maja 2019 roku, w sali bł. Jakuba w klasztorze św. Franciszka w Krakowie.

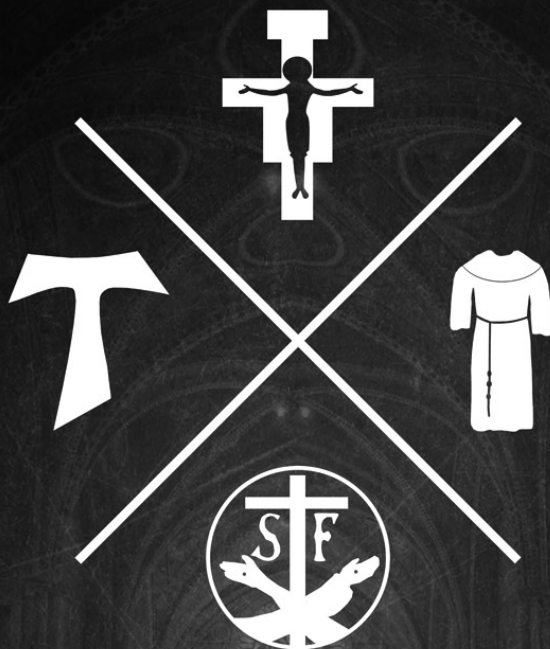
W aktualnym numerze WnF udostępniamy materiały pokonferencyjne z wyżej wspomnianego sympozjum tak, aby wszyscy zainteresowani mogli zaponać się z kluczowymi dla franciszkanizmu treściami. Ponadto w edycji tej swoje miejsce znalazły także dwa dodatkowe artykuły: jeden Piotra Stefaniaka, w którym przybliżony został fenomen postaci św. Kingi oraz Grzegorza Chomiuka OFM, który wprowadza nas w bieżący problem ponowoczesności i w konsekwencji stanowiska Kościoła. Zachęcam gorąco do lektury.

z franciszkańskim pozdrowieniem

br. Łukasz Samiec

o. Łukasz Samiec  
redaktor naczelny

# Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe



---

## Jeden krzyż, cztery znaki

### Krzyż w tradycji franciszkańskiej

---

**18 maja 2019 roku, aula bł. Jakuba Strzemię,  
Kraków, ul. Franciszkańska 4**

- 9.00 Powitanie gości.  
O. dr Łukasz Samiec OFMConv, Prezes Franciszkańskiego Towarzystwa Naukowego  
O. dr Marian Gołąb OFMConv, Minister Prowincjalny Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię
- 9.15 O krzyżu San Damiano - o. dr Tomasz Jank OFMConv, Gdańsk
- 9.45 O habitie franciszkańskim - o. dr Adam Mączka OFMConv, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura Seraphicum, Rzym
- 10.15 Przerwa
- 10.45 O krzyżu Tau - o. prof. dr hab. Roland Prejs OFMConv, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin
- 11.15 O godle franciszkańskim - ks. prof. dr hab. Józef Marecki Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków
- 11.45 Dyskusja. Animator: O. dr Przemysław Michowicz OFMConv, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków
- 12.45 Zakończenie

## Spis treści

- 1) Tomasz Jank OFMConv, *Aby zrozumieć franciszkański Krzyż z San Damiano* .....7
- 2) Adam Mączka OFMConv, *„Habit Franciszka stanowił tunikę wyobrażającą krzyż” – studium historyczno-teologiczne na temat habitu franciszkańskiego* .....14
- 3) Roland Prejs OFMCap, *Tau – geneza i symbolika znaku* .....27
- 4) Józef Marecki, *Heraldyczne znaki franciszkańskie. Próba interpretacji* .....35
- 5) Piotr Stefaniak, *Św. Kinga Arpadówna (1234-1292). Między świętością a emancypacją* .....59
- 6) Grzegorz Chomiuk OFM, *Ponowoczesność wyzwaniem dla Kościoła* .....77



TOMASZ JANK OFMConv

## Aby zrozumieć franciszkański Krzyż z San Damiano

W VI lub VII wieku, w odległości około 1 km od murów miejskich Asyżu, wzniesiono niewielki kościółek dedykowany św. Damianowi. Na początku XIII wieku świątynia popadła w ruinę i wymagała remontu. W jakiejś mierze kościół musiał być jednak użytkowany, skoro wiadomo, że był wyposażony w Krzyż<sup>1</sup>, prawdopodobnie ustawiony bezpośrednio na ołtarzu<sup>2</sup>. Choć Krucyfiks nie miał imponujących rozmiarów (odpowiednio 210 cm wysokości, 130 cm szerokości i 10 cm grubości), to w małym, ciasnym i pogrążonym w półmroku wnętrzu musiał sprawiać wrażenie, że wypełnia całą absydę kościoła. Dziś, po tym zrujnowanym kościele i po znajdującym się w nim Krzyżu prawdopodobnie nie byłoby śladu, gdyby nie fakt, że właśnie to miejsce stało się ulubionym schronieniem dla poszukującego sensu życia młodego Franciszka Bernardone. To właśnie tam, syn asyjskiego kupca, udręczony młodzieńczymi niepowodzeniami i chorobą pytał, zapewne najpierw samego siebie, a potem Najwyższego o to, co z sobą począć. Jak brzmiało to wołanie? Co usłyszał w odpowiedzi? Wreszcie, co zobaczył patrząc wówczas na ów Krzyż? W dużej mierze możemy się domyślać na podstawie przemiany życia Franciszka. Znamy też krótką modlitwę, którą miał on odmówić przed Krzyżem (choć nie jest pewne, czy odmawiał ją dokładnie przed tym, w San Damiano): *Najwyższy, chwalebny Boże, rozjaśnij ciemności mego serca i daj mi, Panie, prawdziwą wiarę, niezachwianą nadzieję i doskonałą miłość, zrozumienie i poznanie, abym wypełniał Twoje święte i prawdziwe posłannictwo*.<sup>3</sup> W odpowiedzi na to wołanie miał usłyszeć polecenie, które na zawsze odmieniło jego życie: *Idź, napraw Mój dom, który, jak widzisz cały idzie w ruinę*.<sup>4</sup> Prawdopodobnie, zanim dotarli do niego te

1 Krzyż pozostawał w San Damiano do połowy XIII wieku. W roku 1257 mieszkające tam klaryski przeniosły się wraz z nim do klasztoru wybudowanego w obrębie murów miejskich w Asyżu. Dziś Krucyfiks można kontemplować w jednej z południowych kaplic bazyliki św. Klary.

2 Zwyczaj umieszczania krzyża w absydzie prezbiterium sięga czasów starożytnych. W V wieku było to praktyką powszechnie stosowaną. Często spotykane jest przedstawienie krzyża na tronie tzw. *Estimasia*. Zob. A. Kostołowski, *Symbol symboli – historia znaku krzyża*, w: „Więź”, 1984, nr 8, s. 56. Jak mogło to wyglądać w San Damiano ukazuje Giotto na jednym ze swoich fresków w asyjskiej bazylice św. Franciszka.

3 *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa, 1992, s. 152.

4 Tomasz z Celano, *Życiorys drugi*, rozdz. VI, 10, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, Warszawa 1981, s. 101.

słowa, długo trwał na kontemplacji Ukrzyżowanego. Być może wpatrywał się w Krzyż i adorował go całymi tygodniami. Wystarczy zauważyć, że mistyka krzyża przeniknęła dogłębnie wewnętrzne życie *Powerella*. Świadcstwo tego odnajdziemy u brata Tomasza z Celano, pierwszego z biografów świętego, który zapisał, że Franciszek *pełen wyniszczenia, cały zagłębiał się długo w ranach Zbawiciela*<sup>5</sup>.

Dziś Krzyż z San Damiano jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych i rozpowszechnionych znaków związanych ze świętym z Asyżu i jego braćmi (Braciami Mniejszymi) – nazywanymi popularnie franciszkanami<sup>6</sup>. W sensie formalnym Krucyfiks jest ikoną Ukrzyżowanego Pana. Aby go zatem właściwie „odczytać” wypada zrozumieć fenomen ikony (jako „malarstwa zbawiającego”), a także zapoznać się (przynaj-

5 Tamże, *Życiorys pierwszy*, rozdz. XXVII, 71, s. 56.

6 Osobiście po raz pierwszy z Krzyżem z San Damiano zetknąłem się w czasach licealnych. Pamiętam tą osobistą, młodzieńczą fascynację Krzyżem, który „mówi”; Krzyżem tak innym od tych, na które wcześniej patrzyłem. Nie było bowiem na Nim Chrystusa umarłego, z cierniową koroną i rozsiekanym biczami ciałem, a promieniejący, delikatnie uśmiechnięty Zbawiciel. Stopniowo uczyłem się „czytać” tę niezwykłą ikonę, odkrywając tajemnice zapisane w symbolicznym języku sztuki sprzed tysiąca lat. Na tamtym etapie o wiele chyba jednak istotniejsza od pociągającej estetyki i teologicznej głębi symboli była sama opowieść o św. Franciszku, który właśnie z tego Krzyża miał usłyszeć wezwanie, aby „zakasać rękawy” i naprawiać Kościół. W późniejszym czasie wielokrotnie przychodziło mi odkrywać znaki i symbole zapisane w Krzyżu. Jako franciszkanin czułem się upoważniony, a nawet wręcz wewnętrznie wezwany, aby przesłanie płynące z tego obrazu odkrywać dla siebie i innych, a zwłaszcza dla tych, z którymi miałem okazję wchodzić do San Damiano i bazyliki św. Klary w Asyżu, stając twarzą w twarz przed tajemnicą Krzyża, który wciąż „mówi”. Początkowo nie miałem żadnego dostępu do literatury związanej z Krzyżem z San Damiano, a pozycje o ikonach okazywały się niezwykle rzadkością. Interpretacje powstawały zatem niejako intuicyjnie. Doskonale pamiętam, jak ze zdziwieniem odkryłem na ikonie niewielkiego koguta próbując zrozumieć, dlaczego umieszczono go w pobliżu nóg Jezusa. Kilkakrotnie przyszło mi „przepisywać” Krzyż z San Damiano na deskę. Wielokrotnie byłem proszony o wyjaśnienie znaczenia i symboliki Krzyża. To bardzo motywowało mnie do dalszych poszukiwań i zgłębiania tematu. Owocem tych badań stała się publikacja: T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, Kraków 2002 (prezentowany artykuł jest zbiorem myśli, w głównej mierze zaczerpniętych z tej właśnie pozycji). Książka została przełożona również na język słowacki: *Ikona Kríža zo San Damiana*, Bratislava 2004, i włoski: *L' icona Della Croce di San Damiano*, Padova 2005. Noszę jednocześnie w sercu poczucie ogromnej wdzięczności wobec tych, którzy tym tematem zajmowali się przede mną i z których pracy mogłem korzystać. Największą pomocą w zrozumieniu Krzyża były opracowania: o. Marca Picarda, *L'icona del Cristo di San Damiano*, Assisi 1989 i o. Piotra Anzulewicz *Opis ikony na przykładzie Krucyfiks z kościoła św. Damiana w Asyżu*, w: T. Jank, *Krótką historia niejednej ikony. Zarys historii, teologii i estetyki „malarstwa zbawiającego”*. Gdańsk 1998, s. 67-87.

mniej pokrótce) z historią malarskich realizacji wyobrażających rozpiętego na krzyżu Zbawiciela. W przeciwnym razie grozi nam, że poprzestaniemy tylko i wyłącznie na estetycznym oglądzie Krzyża, a umknie nam jego głębokie teologiczne przesłanie.

Krzyż z San Damiano najprawdopodobniej został namalowany na terenie Umbrii w XII wieku. Czy stworzono go na specjalne na zamówienie do podasyjskiego kościołka – tego nie wiemy. Względy formalne wskazują, że Krzyż powstał w środowisku chrześcijan syryjskich lub też pod wpływem malarstwa syryjskiego. Zdradzają to cechy, które zbliżają go do pierwowzoru podobnych przedstawień umieszczonego w syryjskim *Ewangeliarzu Rabbuli* z 586 roku z klasztoru św. Jana w Zagba, przechowywanym dziś w Bibliotece Laurenziana we Florencji. Przedstawioną tam scenę Ukrzyżowania skonstruowano w oparciu o ewangeliczny przekaz św. Jana<sup>7</sup>, ukazując Chrystusa jako żyjącego, wyprostowanego, z szeroko otwartymi oczami. Do tego Jezus na ilustracji z ewangeliarza jest pozbawiony korony cierniowej i posiada długą szatę – tzw. *colobium*. Krzyż jest tam raczej tronem chwały niż miejscem kaźni. Syryjskie pochodzenie Krzyża z San Damiano zdradza również charakterystyczny zarost Zbawiciela oraz twarz otulona długimi włosami<sup>8</sup>.

Wpływ ikonografii syryjskiej na malarstwo środkowej Italii początków drugiego tysiąclecia nie jest niczym zaskakującym. Wystarczy wskazać na fakt, że przez kilka wieków na Monteluco (górze uważanej za świętą już w starożytności) w pobliżu Spoleto żyli mnisi obrządku wschodniego<sup>9</sup>. Ich działalność wywierała znaczący wpływ na twórczość tego regionu. Nie wykluczone zresztą, że Krzyż z San Damiano namalował któryś ze wspomnianych mnichów, a przynajmniej ktoś pozostający pod wpływem ich duchowej kultury. Dokonując jednak ostatecznej klasyfikacji Krzyż należy uznać za ikonę bizantyjską<sup>10</sup>. To bowiem ikonografia bizantyjska, czerpiąc również ze spuścizny syryjskiej, stworzyła usystematyzowany i bogatszy w symbole obraz ukrzyżowanego Pana. W kompozycjach bizantyjskich rozbudowano też scenę wokół krzyża. W ten sposób na przedstawieniu pojawiają się także setnik, rzymscy żołnierze, faryzeusze i tłum towarzyszący ukrzyżowaniu. Ogromny wpływ na takie właśnie malarskie opracowania sceny Ukrzyżowania miała mieć niezwykle popularna w Kościele Wschodnim *Homilia św. Jana Złotoustego do Ewangelii Mateusza*<sup>11</sup>. Należy jednakże lojalnie przyznać, że Krzyż z San

7 W. Łoski, *Krzyż*, w: „*Novum*”, nr 1-2, styczeń-luty 1981, s. 33.

8 Zob. P. Anzulewicz, H. F. Lipiński, *Ewangelia rozświetliła jego życie*, Gdańsk 1998, s. 205.

9 W Umbrii osiedlali się liczni mnisi syryjscy wydalani ze swej ojczyzny w czasie walk obrazoburczych w latach 726-843.

10 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s.11.

11 W. Łoski, dz. cyt., s. 33.

Damiano, choć skonstruowany w oparciu o podobne przesłanki, odbiega znacznie, w sensie artystycznym, od wzniosłej dworskiej sztuki powstającej w Bizancjum<sup>12</sup>. Choć dla wielu jest on cenną relikwią, należy go zaliczyć do tzw. nurtu prowincjonalnego twórczości bizantyjskiej. Nie potrzeba zresztą wielkiego wyrobienia w temacie, aby stwierdzić, że na Krucyfiksie pojawiają się naiwne, zaokrąglone twarzyczki, rażące nawet jak na ikonę uproszczenia itp. Samo zaś przetrwanie Krzyża do naszych czasów należy raczej przypisać opatrnościowemu splotowi wydarzeń związanych z nawróceniem św. Franciszka niż jakości artystycznej obrazu<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że jest On tak prosty, ale też jednocześnie święty i wzniosły jak sam św. Franciszek<sup>14</sup>. Jeszcze niedawno taka naiwna prostota zawarta w obrazach przeszkadzała i raziła wielu odbiorców sztuki. Dziś jednak, po przeszło stu latach od pierwszych doświadczeń kubizmu, abstrakcjonizmu, surrealizmu, a także sztuki naiwnej wyniesionej na salony potrafimy właściwie docenić prostotę, symbol i skrót<sup>15</sup>. Sama zaś ikona, po wyraźnej dekadencji XVIII i XIX wieku, od kilkudziesięciu lat przeżywa swoisty renesans. Wystarczy zwrócić uwagę na to, jak niezwykłą popularnością cieszą się dziś szkoły pisania ikon oraz wykłady poświęcone teologii Kościoła Wschodniego i samej ikony. Spotykamy też wielu malarzy powielających dawne wzorce, ale również takich, którzy próbują odnaleźć na ich fundamencie język własnej twórczości, jak choćby jeden z największych, współczesnych polskich twórców – profesor Jerzy Nowosielski z Krakowa.

Na kilka wieków przed powstaniem Krzyża z San Damiano, papież Grzegorz Wielki (590-604) tak uzasadniał istnienie sztuki w świątyniach: Kościoły ozdabiamy obrazami dlatego, żeby ci, którzy nie umieją czytać, mogli przynajmniej poprzez patrzenie na obrazy zrozumieć, co napisano w Piśmie<sup>16</sup>. Zanim jednak doszło do ukształtowanej w ten sposób świadomości i odkrycia wartości płynącej z umieszczania obrazów w kościołach, chrześcijaństwo wyraźnie unikało przedstawiania Chrystusa, zwłaszcza rozpiętego na „szubienicy”. Tak działo się co najmniej przez pierwsze cztery wieki. Krzyż w tym czasie posiadał konotację zdecydowanie negatywną – był znakiem hańby. Już św. Paweł pisał do mieszkańców Koryntu, że Chrystus ukrzyżowany jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan<sup>17</sup>. W II wieku Orygenes, w stosunku do ukrzyżowania używa pojęcia

12 T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 11.

13 Tamże, s. 12.

14 Tamże.

15 Tamże.

16 Grzegorz I Wielki, *List 29*, cyt. za: W. Ziehr, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, Warszawa 1998, s. 103.

17 1Kor 1,23.

najbardziej szpetnej śmierci na krzyżu<sup>18</sup>, dając tym samym wyraz powszechnego potępienia takiego rodzaju śmierci w okresie antycznym. Zresztą wczesne źródła chrześcijańskie niezbyt często eksponują ukrzyżowanie Chrystusa. Aby dobrze zrozumieć problem, warto uświadomić sobie, że aż do trzeciego stulecia takie znaki jak: ryba, baranek czy monogram Chrystusa były o wiele częściej stosowanymi symbolami w świecie chrześcijan niż krzyż. Adaptacja krzyża jako wyraźnego znaku zwycięstwa przebiegała dość wolno. Musiały upłynąć aż trzy wieki, zanim krzyż z miejsc kaźni przeszedł na czoła cesarzy<sup>19</sup>, a potem potrzeba była jeszcze wielu lat, aby krzyż, stał się najistotniejszym znakiem rozpoznawczym chrześcijan, a tym samym integralną częścią kościoła. We wnętrzach kościelnych krzyż na stałe zagościł dopiero w V wieku<sup>20</sup>. Do tego należy pamiętać, że chodzi tu jedynie o sam znak przecinających się belek (pionowej i poziomej), bez umieszczania na nich postaci Chrystusa. Wyrastające z anikonicznej tradycji żydowskiej, w której surowo zakazywano jakichkolwiek wyobrażeń Boga, chrześcijaństwo długo zmagало się wewnętrznie z zagadnieniem „świętych wizerunków”.

Dopiero pod koniec VII wieku w Konstantynopolu, na tzw. Synodzie Trullańskim (tj. 692 rok) oficjalnie postanowiono, aby Chrystusa przedstawiać w postaci ludzkiej, a nie jak dotychczas symbolicznie – w wyobrażeniu starożytnego baranka<sup>21</sup>. W tym momencie pojawił się jednak problem innej natury: w jaki sposób przedstawiać ukrzyżowanego Chrystusa, skoro wiadomo, że Pan na krzyżu, owszem, umarł, ale przecież zmartwychwstał i żyje. Stąd ukazanie Żyjącego Boga na krzyżu jako martwego byłoby fałszowaniem prawdy, a w ostateczności wręcz herezją. Taki przekaz byłby nieczytelny dla ogółu prostego ludu. Ponadto, nie wyobrażano też sobie, aby oddawać cześć „zhańbionemu ciału”. Trudność tę próbowano przełamać położeniem akcentów na chwałę pomimo męki<sup>22</sup>. W ten sposób już w V wieku w przestrzeni kościoła pojawiły się wyobrażenia Chrystusa rozpiętego na krzyżu jako Osoby Żyjącej, o sylwetce wyprostowanej (w postawie stojącej), pełnym, zdrowym i pięknym, a także chwalebnym ciele. Do tego, postać Jezusa zwykle przyodziewano w szatę z krótkimi rękawami. W ten sposób na krzyżu Chrystus miał się ostatecznie pojawić jako Kyrios, Zwycięzca

18 Cyt. za: W. Ziehr, *dz. cyt.*, s. 35.

19 Por. Augustyn, Warszawa 1986, t. XXXVIII, s. 6.

20 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano, dz. cyt.*, s. 14.

21 Warto zaznaczyć, że pierwsze plastyczne wyobrażenia Chrystusa w postaci ludzkiej pochodzą z wieków wcześniejszych. Najstarszy z zachowanych wizerunków ukrzyżowanego Jezusa pochodzi z połowy V wieku i jest zachowany w jednej z kwater drzwiowych bazyliki św. Sabiny w Rzymie.

22 A. Olędzka-Frybesowa, *Krzyż przez stulecia*, „Znak” 1982, nr 4, s. 186.

i Arcykapłan Nowego Przymierza<sup>23</sup>. Na początku VIII wieku. Armeńczyk, Jan Odnesni pisał w ten sposób: Modlimy się do obrazu szczególnie stworzonego Syna i do znaku jego triumfu... Za każdym razem przedstawiamy Chrystusa żywego i ofiarującego życie<sup>24</sup>. Śmiało można powiedzieć, że właśnie ten moment w historii sztuki sakralnej i tak ugruntowaną świadomość teologiczną reprezentuje Krzyż z San Damiano. Już bowiem od XI wieku w Bizancjum, a później także w Kościele Zachodnim zaczęto odchodzić od wyżej wspomnianego sposobu przedstawiania Ukrzyżowanego. Odtąd najczęściej na krucyfikсах prezentowano Chrystusa obnażonego, umarłego, z pochyloną głową i przegiętym ciałem<sup>25</sup>. Ta drastyczna zmiana szaty ikonograficznej na Wschodzie była pochodną dyskusji z monofizytami, twierdzącymi, że śmierć Chrystusa na krzyżu była tylko pozorna. Aby zatem zadać temu kłam, w prezentacjach malarskich zaczęto utrwalać prawdę o autentycznym cierpieniu, męcie i śmierci Zbawiciela. Początkowo takie potraktowanie wizerunków Chrystusa wzbudzało wiele emocji, zwłaszcza na Zachodzie<sup>26</sup>. Wkrótce jednak i tam zaczęto tworzyć wizerunki Chrystusa w podobnej manierze. Co więcej, w późnym średniowieczu w Kościele Zachodnim wyobrażenia Ukrzyżowanego zostały doprowadzone w swojej formie do szczytów ekspresji i często wręcz porażającego naturalizmu<sup>27</sup>.

Coraz większą uwagę przywiązywano do ekspozycji cierpienia i śmierci Zbawiciela. Korona chwały została zastąpiona koroną z cierni, a ciało pokrywano niezliczonymi ranami. Chrystusa zaczęto ukazywać jako cierpiącego człowieka, godnego współczucia. Prezentowano przy tym ideę współcierpienia – najlepiej w serdecznej komunii z Matką Bożą Bolesną. Wszystkie te zabiegi miały doprowadzić do maksymalnego poruszenia odbiorcy. Najlepszym przykładem są tu obdarzone prawdziwym, wewnętrznym mysterium tremendum obrazy - wizje ukrzyżowania, wykonane przez niemieckiego malarza Matthiasa Grünewalda<sup>28</sup>.

Być może, aby dogłębnie pojąć, co odczuwał św. Franciszek wpatrując się w oblicze Ukrzyżowanego, a jednocześnie Zmartwychwstałego Pana, należałoby kontemplować Krzyż w jego naturalnym miejscu, a więc w San Damiano. Jak udo-

23 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 15.

24 Cyt. za: W. Ziehr, dz. cyt., s. 145.

25 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 15.

26 W 1054 r. kardynał Humbert złożył na ołtarzu Hagia Sophia w Konstantynopolu bullę papieża Leona IX. Była to bulla ekskomunikująca, oznaczająca podział chrześcijan na wschodnich i zachodnich. Rzym oskarżał Bizantyjczyków m.in. o to, że ośmielili się przedstawić martwego Jezusa wiszącego na krzyżu, co odczytywano jako triumf antychrysta.

27 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 16.

28 Tamże

wadniał Paweł Florenski, jeden z czołowych teoretyków prawosławia, ikonę można bowiem zrozumieć tylko w świątynnym wnętrzu<sup>29</sup>. Klimat świątyni - półmrok, zapalone świece i kłęby kadzielnego dymu ożywiają bowiem każdą ikonę. Dzięki tym elementom uzyskujemy w jej odbiorze zupełnie nową jakość: wrażenie ruchu, a także złagodzenie i pogłębienie perspektywy oglądu. Trudno uzyskać podobny efekt przy sztucznym świetle. W świątynnym półmroku zaczynamy też rozumieć niektóre z charakterystycznych cech właściwych dla ikon, takich jak wyolbrzymienie proporcji, uwydatnienie linii, nadmiar złota, wyrazistość poszczególnych kolorów czy brak światłocienia. Wszystko to w świetle naturalnym mogłoby uchodzić za brak właściwego wyrobienia i artystycznego kunsztu, w ikonie natomiast jest wręcz niezbędne, aby w półmroku świątyni uzyskać odpowiedni efekt.

O wiele jednak istotniejsze pozostaje zrozumienie wewnętrznego świata ikony – pojęcie ikony jako „malarstwa zbawiającego”. Pozostając przy wspomnianym już Florenskim, można się posłużyć obrazową próbą interpretacji tego niezwykłego fenomenu. Teolog w swoim słynnym „Ikonostasie” przyrównuje ikonę do okna, przez które dociera do nas światło. Okno na zewnątrz, poza światłem i w oderwaniu od niego, jest tylko zwykłą ramą wypełnioną szkłem. Zadaniem ikony jest stać się takim duchowym oknem, przez które do wierzącego dociera światło nadprzyrodzone. Jej szata zewnętrzna nie może być zatem zbyt „cielesna”, aby przypadkiem nie zatrzymywać wzroku modlącego się na tym, co powierzchowne – na oglądzie estetycznym, ale aby mu objawić (odsłonić) niezwykłą, Boską przesłanę. Jeśli ikona tego nie spełnia, pozostaje tylko zwykłą deską i farbą<sup>30</sup>.

Źródłem powstania danej ikony miało być widzenie, wręcz kontemplacja praoobrazu<sup>31</sup>. Taką łaską cieszyli się święci Ojcowie Kościoła. Do nich zatem należało określenie kompozycji, czyli formy ikony. Malarzowi przysługiwała z kolei tylko i wyłącznie techniczna strona zadania. W ten sposób ikona stawiała się własnością Kościoła, a nie tego, który ją fizycznie wykonywał. Malarz miał jedynie wiernie „przepisać” to, co mu podano jako objawione z góry. Treść ikony dotyczy objawionych prawd wiary, stąd też, jak to ujął Evdokimow, *piękną nigdy nie jest ikona, lecz Prawda, która w nią zstępuje i przybiera jej postać*<sup>32</sup>. Ikona staje się zatem widzialnym znakiem niewidzialnie promieniującej obecności świata nadprzyrodzonego, który należy właściwie odczytać. To zaś wymaga duchowej dojrzałości<sup>33</sup>.

29 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 81-85.

30 Tamże

31 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 17.

32 P. Evdokimow, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 153.

33 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 18.

Językiem ikony jest symbol. Jak twierdzi Sergiusz Bułgakow: *wszystko na ikonie jest symbolem i posiada swoje znaczenie – nie tylko treść, ale także forma i kolor*<sup>34</sup>. Symbol w ikonie ma być swoistym pomostem pomiędzy tym, co widzialne i tym, co niewidzialne. Ikona, choć reprezentuje sztukę figuratywną, nie ma odtwarzać naturalnego podobieństwa. Ma ona raczej objawiać ukryty schemat duchowy. W praktyce nie mamy więc np. wizerunku Jezusa w sensie portretu, ale „ikonę Jego świętej obecności”. Ciało bywa najczęściej zaznaczone lekko, w ten sposób, by się go raczej domyślać dzięki skromnie pofałdowanym szatom. Nie chcąc skupiać na nim zbyt dużej uwagi, nie zabiegano o anatomiczną poprawność korpusu. Takie opracowanie miało wzmocnić wymiar duchowy obrazu i nieustannie kierować wzrok ku wnętrzu. Sztuka ikony, w przeciwieństwie do nowożytnego, realistycznego zachodniego malarstwa, dążącego do jak najwierniejszego odtworzenia natury, broniła się przed jakąkolwiek zmysłowością w przedstawieniu. Obce są jej trzy wymiary i perspektywa głębi. Malarzowi musiało wystarczyć płaskie przedstawienie rzeczywistości z odwróconą perspektywą. Poprzez tak przyjętą aplikację środków artystycznych, uzyskuje się w ikonie wrażenie surowej, ale też wzniosłej ascezy, pozbawionej próżnej zmysłowości i przyziemnej cielesności. Elementem dominującym w ikonie jest oblicze z charakterystycznie powiększonymi oczami. To głębokie, unieruchomione spojrzenie utrwalone na obrazie ma prowadzić widza do nadprzyrodzonego świata, który sportretowany w tym właśnie momencie ogląda<sup>35</sup>.

Biorąc pod uwagę wszystko, co powiedziano wyżej o historii wizerunków ukrzyżowanego Pana, zamkniętych w kanonicznej formie ikony, należy pokusić się o puentę. Niech będzie w tym pomocna myśli Jerzego Nowosielskiego, który stwierdza, że poprzez świadomość wzrokową zostaje nam w ikonie stworzona możliwość „dotykania” realności Królestwa Bożego oraz nawiązania kontaktu z bytami subtelnymi.<sup>36</sup> Najlepszym dowodem na to, że tak właśnie może się stać, jest dla nas i świata święty Biedaczyna z Asyżu. On nie tylko zachwyił się Krzyżem w San Damiano, jego piękną formą, kolorytem, ale czując się zaproszony jaśniejącym obliczem Pana, wszedł w wewnętrzny świat, w tym właśnie Krzyżu zawarty. My też jesteśmy do tego przywołani. Jeśli zatem to zaproszenie przyjmujemy, Krzyż z San Damiano będzie dla nas nie tylko niezwykłą pamiątką z przeszłości i franciszkańskim znakiem rozpoznawczym, ale stanie się żywym miejscem spotkania z Panem, który i dziś mówi.

34 S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992, s. 158.

35 Zob. T. Jank, *Ikona Krzyża z San Damiano*, dz. cyt., s. 18-19.

36 T. Jank Tomasz, *Krótką historia niejednej ikony. Zarys historii, teologii i estetyki „malarstwa zbawiającego”*. Gdańsk 1998, s. 47.

ADAM MĄCZKA OFMConv

Papieski Fakultet Teologiczny św. Bonawentury - Seraphicum, Rzym

## ***Habit Franciszka stanowił tunikę wyobrażającą krzyż***

Studium historyczno-teologiczne  
na temat habitu franciszkańskiego

### **1. Interpretacja teologiczna**

Próbując podjąć dyskusję na temat: *Krzyż w tradycji franciszkańskiej*, jednoznacznie należy powiedzieć, że habit św. Franciszka i habit franciszkański jak najbardziej wpisują się w tę tematykę<sup>1</sup>. Interpretacja teologiczna jaką przedstawia Tomasz z Celano w *Vita prima* na temat habitu św. Franciszka i jego znaczenia potwierdza, że Franciszek *sporządził sobie tunikę wyobrażającą krzyż*<sup>2</sup>, jako znak swojego nawrócenia, powołania i misji. W *Traktacie o cudach* Tomasz z Celano w kontekście stygmatyzacji Franciszka z Asyżu wyjaśnia znaczenie habitu w świetle krzyża. Píše Tomasz z Celano: *Habit pokutny, przedstawiający krzyż dobrze odpowiadał zmysłowi męża Bożego, gdyż pobudzał go do gorliwości w ubóstwie, wszakże jeszcze bardziej święty potwierdzał w nim tajemnicę krzyża. Albowiem jak jego duch odział się w Chrystusa ukrzyżowanego na wewnątrz, tak całe jego ciało ubrało się w krzyż Chrystusowy na zewnątrz*<sup>3</sup>.

Potwierdza to również Bonawentura pisząc, że Franciszek przyjął jeden ubogi habit na znak podjęcia „ewangelicznego sposobu życia” na wzór uczniów Chrystusa<sup>4</sup>. Doktor Seraficki nazywa Franciszkowy habit „zbroją krzyża”, który Franciszek przyjął, *aby również jego wojsko toczyło bój pod tym samym znakiem, pod jakim Bóg zwalczał moce piekielne*<sup>5</sup>.

W kontekście znaczenia habitu dla św. Franciszka jako znaku krzyża, Bonawentura tłumaczy również jaki to miało wpływ na rozumienie habitu jako znaku krzyża dla całego zakonu franciszkańskiego: *Owym wojskiem, stanowiącym część Kościoła walczącego pod znakiem krzyża, będą trzy zakony św. Franciszka*<sup>6</sup>.

1 Zob. T. Płonka, *Habit, tunika*, w: *Leksykon Duchowości Franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2016 s. 557-566.

2 Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu* (Via beati Ftancisci - dalej VbF), 22

3 Tomasz z Celano, *Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu* (Tractatus de miraculis - dalej Traktat), 2.

4 Św. Bonawentura, *Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu* (Legenda maior - dalej 1 Bon) 3,1.

5 1 Bon 1,1.

6 Św. Bonawentura, *Mowy o naszym świętym* (Seromnes - dalej 3 Bon), 6; *Relacja trzech towa-*

Teologiczna interpretacja habitu św. Franciszka przedstawiającego obraz krzyża według Tomasz z Celano i według Bonawentury miała być dla Świętego:

- orężem krzyża w duchowej walce z diabłem<sup>7</sup>;
- wyrazem podjętego pokutnego sposobu życia i poświęcenia Bogu<sup>8</sup>;
- wyrazem pokutnej misji Biedaczyny w Kościele;

Interpretacja habitu św. Franciszka jako znaku krzyża była powszechna wśród znanych artystów malarzy z tamtego okresu. Z pewnością nawiązywali oni do wiedzy źródłowej m.in. Cimabue i Giotto w słynnych malowidłach asyjskich, padewskich i florenckich. Ubiór św. Franciszka ukazali jako jednoczęściowy i w kształcie krzyża. O wiele starsza tradycja ikonograficzna uwzględnia jednak dwie części habitu. Oprócz tuniki opartej na kroju krzyża łacińskiego, zawiera kaptur z niewielką narzutą okrywającą ramiona i spływającą po plecach. Wersja ta, znamionująca wiele najstarszych obrazów przedstawiających Poverella, m.in. w kaplicy św. Grzegorza Wielkiego w Subiaco oraz w niewielkim klasztorze franciszkańskim w Greccio, ma szczególną wartość, została, bowiem utrwalona przez artystów prawdopodobnie jeszcze za życia Świętego. Do wersji tej nawiązał nieznany „Mistrz św. Franciszka” na freskach w bazylice Św. Franciszka, również nieznany autor na obrazach Santa Maria degli Angeli w Asyżu i w Regia Pinacoteca w Perugii, a także Berlinghieri na obrazie w kościele św. Franciszka w Pescia i Deodato Orlandi, na malowidle ściennym w kościele w Lucca, ukazującym Świętego w kontekście Madonny i donatora. Tradycję tę rozpowszechniło wielu anonimowych malarzy włoskich XIII i XIV w., określanych jako *primitivi*<sup>9</sup>.

Świadomość naśladowców św. Franciszka z Asyżu w odniesieniu do habitu jako znaku krzyża była powszechna. Biograf św. Antoniego z Padwy, franciszkanin Jean Riguard pisze, że gdy św. Antoni postanowił wstąpić do franciszkanów, ceremonia jego przyjęcia była bardzo skromna. Jak podają źródła, w obecności tych, którzy przez całe lata dzielili z nim życie, zdjął białą szatę augustianów i włożył szorstki habit koloru popiołu, który miał formę krzyża, przewiązując się w pasie sznurem<sup>10</sup>.

---

rzyszy (*Legenda trium sociorum* – dalej 3T), 60.

7 Tomasz Celano pisze: *Sporządza sobie tunikę wyobrażającą krzyż, aby jego obraz w niej odganiał wszelkie diabelskie fantazje; sporządza ją grubą i szorstką, aby w niej krzyżować ciało z jego wadami i grzechami; sporządza ją wreszcie bardzo ubogą i lichą, jakiej w żaden sposób świat by nie zapragnął*, VbF, 22

8 Bonawentura przekazuje: *Posłaniec Boży Franciszek miał misję wzywania do płaczu i do żałoby, do ostrzyżenia się i do przywdziania wora oraz do nakreślenia znaku TAU na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają, poprzez znak krzyża pokutnego i ubiór w kształcie krzyża*, 1Bon, Prolog 2.

9 R. Huber, *A Documented History of the Franciscan Order 1182-1517*, Washington 1944, s. 672-673.

10 Huber, s. 672; V. Gamboso, *Życie św. Antoniego*, Wrocław 1995, s. 27.

Pierwsi bracia, Bernard z Quintavalle i Piotr z Catani *przywdziali habit, który niedawno ubrał sam Święty*<sup>11</sup>. Habit św. Franciszka stał się oficjalnym ubiorem zakonu franciszkańskiego, znakiem przynależności do Zakonu Braci Mniejszych, znakiem ubóstwa, znakiem tożsamości brata mniejszego. Zdjęcie habitu było surową pokutą, a w niektórych sytuacjach nawet karą<sup>12</sup>. Papież Honoriusz III w bulli *Cum secundum* z 22 września 1220 r. potwierdził odrębność habitu braci mniejszych<sup>13</sup>.

### 1.1. Znaczenie habitu franciszkańskiego

Habit franciszkański jest:

- znakiem poświęcenia się Bogu, przyjęcia sposobu życia według Ewangelii;
- wyrazem więzi duchowej z Założycielem i z braćmi;
- wyrazem ubóstwa - stąd idea uboiego habitu zaczerpnięta z ubioru ubogich i biednych wieśniaków umbryjskich;
- wyrazem pokuty w drodze do świętości - biblijne nawrócenie na wzór nawrócenia się św. Franciszka;
- wyraz zjednoczenia się z Chrystusem ukrzyżowanym (po stygmatyzacji);
- wyrazem tożsamości franciszkańskiej, przynależności do wspólnoty franciszkańskiej;
- wyrazem, dziedzictwa franciszkańskiego;
- wyrazem świadectwa i misji – przykład z przybycia pierwszych braci do Anglii (Dover), gdzie doznali wielu zniewag, ponieważ podobnie ubierano wtedy obłąkanych<sup>14</sup>;
- wyrazem wierności posłannictwu i Kościołowi.

### 2. Interpretacja historyczna

Interpretacja historyczna potwierdza interpretację teologiczną. Historycznie habit franciszkański właściwie nie zmienił swojego wyglądu (chodzi o krój) ani swojego znaczenia w ciągu wieków. Posiada taki sam krój jak ten świętego Franciszka, przypomina krzyż, jest prosty i ubogi. Jedynie w ciągu wieków różnice dotyczyły różnego rodzaju dodatków: wielkość, szerokość, długość kaptura oraz kolor.

Istotnie do pewnego okresu kolor był jednolity dla wszystkich rodzin pierwszego i drugiego Zakonu, czyli szary. Z czasem pogłębiający się podział pomiędzy gałęziami Zakonu również zaczął odbijać się na zmianach koloru, który doprowadził do tego, że na przełomie XIX/XX wieku, żądana z rodzin franciszkańskich nie nosiła habitu w oryginalnym kolorze.

Interesujące od strony historycznej jest to, że cała dyskusja nad habitem fran-

11 3T 29, VbF 24.

12 Tomasz z Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu (Memoriale - dalej Mem)*, 162.

13 *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi* (dalej – FF), Padova 1983, s. 2714.

14 *Chronicon de Lanercroft* (dalej Lanercroft), 1 (FF 2660).

ciszkańskim koncentrowała się bardziej nad kolorem habitu franciszkańskiego niż nad jego znaczeniem. Bo istotnie jak zauważa autor T. Płonka hasła habit w leksykonie franciszkańskim, habit oznacza tożsamość franciszkanów, ale nie idzie to w parze z praktyką życia codziennego<sup>15</sup>. Obecnie klóćimy się o to, który kolor habitu był najbliższy kolorowi habitu św. Franciszka, a nie zastanawiamy się prawie wcale, dlaczego tak często dyspensujemy się od jego noszenia. Przecież jest on znakiem naszej tożsamości, naszej przynależności, naszej misji.

## **2.1 Habit franciszkański w dokumentach zakonu (XIII-XVI w.)**

Gdy św. Antoni postanowił wstąpić do franciszkanów, ceremonia jego przyjęcia była bardzo skromna. Jak podają źródła, w obecności tych, którzy przez całe lata dzielili z nim życie, zdjął białą szatę augustianów i włożył szorstki habit koloru popiołu, przewijając się w pasie sznurem<sup>16</sup>.

W 1240 r. papież Grzegorz IX nakazał franciszkanom z niektórych prowincji włoskich nosić habitury koloru białego z domieszką czarnego (chodzi o jaśniejszy odcień koloru szarego).

Dokumenty z 1242 r. (Kapituła Generalna w Bolonii) i z przed 1256 r. (*Expositio Regulae*), zawierają opisy dotyczące habitu braci, jednak nie zawierają precyzyjnych określeń dotyczących koloru. Stwierdzają jedynie, że oczywiste *vilitas* (tani, niskiej wartości) powinno być dostrzegalne: ale przy dalszym opisywaniu tego *vilitas* pozostawiają specyfikację zarówno w odniesieniu do ceny, jak i koloru do ogólnej akceptacji tego terminu w danym kraju<sup>17</sup>.

Kolor tuniki został ustalony, w myśl *Konstytucji Narbońskich* Zakonu Braci Mniejszych (z roku 1260), jako inny od czarnego i białego, a więc *de facto* szary<sup>18</sup>. W ten sposób franciszkanie wpisali się w średniowieczny Kościół jako szarzy bracia. Potwierdza to również nazewnictwo franciszkanów angielskich - *grey friars*, *Greyfriars* czyli szarzy bracia. Ta popularna i historyczna nazwa franciszkanów (konwentalnych i obserwantów) w Anglii, Szkocji i Irlandii została wzięta od koloru jasnoszarego, później ciemniejszego habitu. Używana była do kasaty zakonów, w tym franciszkanów przez króla Henryka VIII<sup>19</sup>.

Konstytucje *Farinariae*, ułożone na Kapitułce Generalnej w Asyżu 1354 r. za generała Wilhelma Fariniera, zawierały istotne informacje dotyczące ubioru

15 Płonka, s. 566-557.

16 Gamboso, s. 27.

17 Huber, s. 679.

18 *Constitutiones Narbonenses*, Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908, Grottaferrata 1971 (dalej – AFH) 34(1941) s. 37-94, 284-319.

19 L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X-XV wiek)*, Warszawa 1986 s. 9, 18, 181.

franciszkańskiego. Według konstytucji sukno na habit powinno być surowe, tanie i ubogie. Należało unikać używania lepszej jakości sukna. Kolor sukna nie powinien być ani zbyt biały ani czarny (a więc szary), a w *żadnym razie nienakrapiany różnymi kolorami*. Kaptur miał sięgać do pasa. Na strój zakonny składało się także, tzw. *mantellum* czyli wierzchnie okrycie (coś w rodzaju peleryny). Nie mogło ono sięgać do ziemi. Krój habitów powinien być jednokształtny i jednolity. Konstytucje nakazywały zakonnikom spać w habicie przepasanym paskiem. Kto spał bez habitu, następnego dnia miał jeść siedząc na ziemi. Bielizny cienkiej nie wolno było nosić<sup>20</sup>.

W czasie Wielkiej Schizmy w Kościele Zachodnim (1378-1417) habity braci przychyły się bardziej do koloru białego niż szarego. Przykładowo w Niemieckiej Prowincji Strasburg w 1416 r. zakazano braciom nosić habity o kolorach zbliżających się do czarnego lub niebieskiego lub zbliżonego do niebieskiego. Ta sama prowincja na kapitułach w 1418 i 1442 powtórzyła wcześniejsze dekrety zobowiązując również przełożonych do ujednolicenia koloru habitów, tak aby były one szare zgodnie z tradycją zakonu<sup>21</sup>.

Szary kolor habitów w okresie XIV i XV wieku potwierdzają liczne wizerunki i freski przedstawiające świętych franciszkańskich. Habit św. Jana Kapistrana przechowywany w Chiesa Nuova w Asyżu jest koloru jasno szarego.

Szesnasty wiek zastał wszystkich braci mniejszych w habicie koloru szarego. Chociaż zgodnie z przepisami Konstytucji Alexandrinae zatwierdzonych na Kapitułce Generalnej w Terni w 1500 r. przez generała Delfiniego i zaaprobowanych w 1501 r. przez papieża Aleksandra VI kolor habitów zbliżał się raczej do białego niż czarnego<sup>22</sup>. Statuty papieża Juliusza II (1503-13) nakazywały: *Pannus autem habitus sit coloris cinerii*<sup>23</sup>.

W czasach późniejszych, wraz z wewnętrznymi przemianami, podziałem zakonu i powstawaniem kolejnych rodzin franciszkańskich, zmieniał się kolor i krój szaty, używanej przez poszczególne grupy zakonne. Obserwanci nosili tuniki obcisłe, natomiast habity konwentualnych były obszerne i przypominały krojem dzisiejsze alby. Spory pomiędzy obserwantami i konwentualnymi, a później kapucynami o krój i wygląd franciszkańskiego habitu doprowadziły do ostrej reakcji papieża Aleksandra VII, który w dekretach z lat 1658 i 1663 zakazał którejkolwiek z trzech rodzin franciszkańskich twierdzić, że habit przez nich noszony jest identyczny z habitem św. Franciszka<sup>24</sup>.

20 *Constitutiones generale Ordinis Minorum, dictae Farineriae*, AFH 35(1932) s. 82-112, 177-221.

21 Huber, 684.

22 *Constitutiones Alexandrinae*. Romae 1501.

23 Huber, 684.

24 J. Makarczyk, *Habit*, Nasze Życie 57 (1995), s. 18.

## 2.2. Habit obserwantów (po 1517 r.

Szary kolor habitu był używany nie tylko do podziału zakonu w 1517, ale również po jego podziale przez obserwantów. Już święty Jan Kapistran nakazywał braciom pod jego jurysdykcją nosić habitury koloru szarego zbliżającego się do białego, podczas gdy konwentualni mieli nosić habitu szarego zbliżającego się do czarnego, tak aby było łatwo odróżnić jednych od drugich<sup>25</sup>. Kapituły generalne obserwantów z Barcelony (1451) i z Burgos (1523) potwierdzają szary kolor habitów. Generalnie w dokumentach obserwantów od połowy XVI w. do początków XVII w. nie zachodzą żadne zmiany co do koloru i kroju habitów obserwantów. Na kapitule generalnej w Victorii w 1694 r. nakazano wszystkim prowincjałom, aby w ciągu roku postarali się o fabrykę do tkania wełnianego płótna, w przypadku gdyby taka jeszcze nie istniała, w której tkano by płótno na habitury o proporcjonalnej mieszaninie bieli i czerni, zgodnie z decyzją ekspertów zakonnych, tak aby kolor płótna był szary, taki jaki widzimy w habitach i mantelach naszego świętego Ojca Franciszka, świętego Bernardyna, świętego Jana Kapistrana, które to habitury i mantele, chociaż znajdują się w różnych Prowincjach i Królestwach, wszystkie były jednolite w szarym kolorze, bardziej lub mniej jasnym<sup>26</sup>. Jednak ta sama kapituła dopuściła używanie *lanum subrufam*, ale tylko w wyjątkowych sytuacjach, zwłaszcza w regionach, gdzie tylko tkano wełnę o ziemistym kolorze. Wtedy po raz pierwszy w dokumentach obserwantów mamy do czynienia z pozwoleniem na używanie habitów szytych z wełny o kolorze czerwono-brązowym lub o kolorze ziemistym. Z tego wynika, że obserwanci zaczęli nosić habitury o innym kolorze niż szary pod koniec XVII w. Jednak jeszcze w XVIII i w początkach XIX w. wiele prowincji używało koloru szarego i zresztą taki kolor pozostawał w dokumentach zakonnych (przykładowo misjonarze w Kalifornii w 1886 r. używali habitów o kolorze szarym). Niemniej jednak w XIX w. w wielu prowincjach stało się zwyczajem noszenie habitów brązowych (tak było w prowincjach we Francji, gdzie przyjęto kolor brązowy zbliżający się nawet do czarnego). Ostatecznie podczas kapituły jednoczącej obserwantów w 1895 r. i w nowych konstytucjach zatwierdzonych w 1897 r. zarządzono, że kolor habitów będzie brązowy<sup>27</sup>. Była to konsekwencja tego, że w wielu rodzinach obserwantów i na wielu obszarach, już od lat noszono habitury w tym kolorze. Być może podyktowane to było brakiem naturalnej owczej wełny, z której wcześniej tkano płótno.

25 N. Papini, *Storia di San Francesco*, t. 1, Foligno 1825 s. 236.

26 Huber, s. 687.

27 Konstytucje Generalne Braci Mniejszych, Rzym 1897, s. 25, art. 107.

### 2.3. Habit kapucynów

Podobną ewolucję jak w pozostałych dwóch gałęziach zmiany koloru habitu z szarego na jasno brązowy lub kasztanowy przechodził habit kapucyński. Pierwsze konstytucje kapucynów z 1529 r. nic nie mówią o kolorze habitu, jedynie nakazują, aby habity były *nędzne i ubogie*. Kronika francuska w 1573 r. przekazująca informacje o przybyciu kapucynów do Paryża, mówi, że bracia nosili habity o takim samym kolorze (szarym) co konwentualni, różniły się one tylko krojem<sup>28</sup>. Konstytucje z 1643 r. mówią, że braci kapucyni w różnych stronach świata noszą habity w różnych kolorach. W 1748 r. kapucyńskich habit był podobny do habitu obserwantów, o kolorze szarym, za naturalnej owczej wełny, jeżeli była dostępna lub ze sztucznie farbowanej (w domyśle *subrufus* bo taki termin jest użyty w dokumencie, czyli w kolorze ziemi lub brązu), kiedy tylko była dostępna biała lub czarna wełna<sup>29</sup>. Wydaje się, że zmiany w kolorze nastąpiły po 1760 r., kiedy to kapucyni częściej zaczęli zmieniać kolor habitu z szarego na brązowy. Ostatecznie w 1912 r. definitorium generalne przyjęło jednolity kolor dla wszystkich prowincji – kolor kasztanowy.

### 2.4. Habit konwentualnych (po 1517)

Konstytucje Pianae z 1565 r. przyjęte przez generała Antoniego de'Sapienti na kapitule we Florencji i zatwierdzone przez Piusa IV, nakazywały, aby habity były wykonane ze zwykłego, ciemnego płótna (chodziło o ciemnoszary kolor)<sup>30</sup>. Konstytucje Urbańskie<sup>31</sup> zatwierdzone w 1628 r. na kapitule w Rzymie przez generała Franceschiniego oraz przez papieża Urbana VIII dla Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych jasno określały, jak powinien wyglądać ubiór braci. Przede wszystkim nakazywały, aby strój był prosty *tak, aby żadnych cech próżności i światowej elegancji na sobie nie nosił*, bez żadnych dodatków i ozdób. Habit powinien być koloru popielatego, chociaż w okresie lata można było używać jaśniejszych odcieni, wpadających nawet w kolor biały. Konstytucje szczególnie zwracały uwagę na to, aby *bracia jednakowo się ubierali, a w zewnętrznym szczególnie odzieniu trzymali się ściśle jednego kształtu, tak, co do koloru i materii, jako też, co do formy*. Tunika zewnętrzna powinna być odpowiedniej długości ani za krótka, ani za długa, po bokach nie mogła mieć przecięć (kieszeni), podobnie tunika wewnętrzna. Kaptur według wskazań powinien przede wszystkim odznaczać się skromnością i mieć z przodu formę owalną, a z tyłu formę stożkową sięgającą do pasa. Część nakrywająca głowę miała być okrągła. Pasek winien być zrobiony z wełny albo z

28 Miscellanea Francescana, Foligno 1886, Assisi 1914, Roma 1931 (dalej – MF) 25(1925), s. 9 n. 2.

29 MF 25(1925), s. 11.

30 *Constitutiones Pianae*. Bononiae 1565.

31 *Constitutiones Urbanae Fr(atri)um Ord. Min. Conv. S. Francisc.*, Romae 1628.

nici i nie powinien być zbyt cienki, ani zbyt gruby, dostosowany do stanu zakonności bez żadnych ozdób i wzorów artystycznych.

Konstytucje Urbańskie zezwalały braciom nosić peleryny w kościele, na procesjach i innych miejscach. Peleryny powinny być koloru popielatego, a ich szerokość nie mogła przekraczać trzech łokci. Magistrowie teologii mogli nosić czarne birety, ale tylko, gdy *odbierali znaki swojego doktoratu oraz w czasie dysputy i kazania*. Przepisy zezwalały też wszystkim braciom nosić tzw. *piuski* – *ich wielkość nie powinna przekraczać szerokości trzech palców*. Pod habitem można było nosić koszulę, lecz nie mogła ona wystawać na zewnątrz i powinna być koloru białego. Można przyjąć, że koszula w początkowej fazie istnienia zakonu, kiedy przepisy były surowsze była szyta z płótna niebielonego, surowego i była długa do kolan. Prawdopodobnie już wcześniej niż w XVII w. wchodziła w skład ubioru braci, zwłaszcza na terenach, gdzie klimat był chłodniejszy, szczególnie w zimie. W skład ubioru wchodziły również sandały. Inne ubrania zewnętrzne powinny być koloru popielatego. Obowiązkiem każdego przełożonego klasztoru było zatroszczyć się o odpowiedni ubiór dla swoich podwładnych, w przeciwnym razie mógł być pozbawiony swojego urzędu.

W apologii braci mniejszych z 1748 r. autor porównując habity obserwantów i konwentualnych mówi, że w porównaniu ze wcześniejszym okresem, kiedy wszyscy nosili habity koloru popielatego (*bigi, grigi, cinerizi, ne bianchi ne neri*), konwentualni zaczęli nosić habitów o kolorze czarno podobnym, które nie były wykonywane z naturalnej owczej wełny, tylko ze sztucznej<sup>32</sup>.

Już pod koniec XVIII w. czarny kolor habitu był spotykany coraz częściej. W 1771 r. we Francji, gdy nastąpiło przyłączenie ośmiu prowincji obserwanckich do gałęzi konwentualnych papież Klemens XIV nakazał, aby bracia z przyłączonych prowincji nosili czarne habity. W czasie kapituły braci konwentualnych w Rzymie, nowo wybrany generał Ludwik Marzoni przyoblekł w habit konwentualny trzech pierwszych braci z dawnych prowincji obserwantów francuskich<sup>33</sup>.

Podobną praktykę noszenia czarnego habitu miał papież Klemens XIV (Lorenzo Ganganelli). Był on znanym na ówczesne czasy teologiem franciszkańskim i wywodził się z gałęzi konwentualnej. W 1759 r. został wyniesiony do godności kardynalskiej. Gdy w 1769 r. odbywała się konklawe, na której został wybrany następcą św. Piotra, biorąc w niej udział, był ubrany w czarny habit. Zresztą zakładał taki habit w każdy piątek do końca swego życia (+1774).

32 MF 25(1925), s. 10.

33 J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni. Geneza i ewolucja od w. XIII do 1517 oraz historia nowożytna (1517-1976)*, w: *Bracia Mniejsi Konwentualni – Historia i życie (1209-1976)*, red. W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei. Niepokalanów 1988 s. 170-172.

W 1772 r. niemiecka kapituła prowincjalna Prowincji Argentina, której obrady odbywały się w Offenburgu podjęła decyzję o zmianie koloru habitu. Obowiązującym strojem dla całej prowincji stał się habit koloru czarnego. Pod koniec XVIII w. we franciszkańskich prowincjach we Francji, w Niemczech, później we Włoszech, w większości prowincji, ostatecznie w całym zakonie czarny kolor habitów zdomował się na stałe.

Trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czym tak naprawdę podyktowana była zmiana koloru habitów z szarego na czarny. Niektórzy historycy są przekonani, że zmiana ta podyktowana była przede wszystkim względami ekonomicznymi. Trudność w nabyciu szarego płótna, która z kolei powodowała podnoszenie cen, mogła w pośredni sposób wpłynąć na zmianę. Jednak wydaje się, że jest to zbyt błahy powód by zmieniać tak starą i potwierdzoną historycznie tradycję zakonu. Być może zmiana była podyktowana ówczesną modą, która wkradała się do klasztorów. Kto wie?

W XIX w. czarny kolor habitów Braci Mniejszych Konwentualnych był już normą. Generał zakonu Nicola Papini w książce biograficznej o św. Franciszku wydanej w latach 1825-1827 napisał, że habit franciszkanów zaczął zmieniać się w XVI w. od białego do szarego, a pod koniec XVII w. zmienił się od szarego do czarnego<sup>34</sup>.

W 1924 r. Kapituła Generalna pośród wielu spraw, którymi się zajęła podjęła bardzo ważną dyskusję dotyczącą habitu. Problem polegał na tym, że ówczesne Konstytucje Urbanie obowiązyjące *de facto* od 1628 r., (choć z późniejszymi modyfikacjami) nie odzwierciedlały w sposób ścisły franciszkańskiego stroju. Generalnie chodziło o kolor habitu, który w obowiązujących konstytucjach był określony jako popielaty, a w rzeczywistości żaden franciszkanin habitu o takim kolorze nie nosił. W tym czasie habit używany przez braci był czarny. Został wprowadzony w niektórych prowincjach już pod koniec XVIII w., a w całym zakonie ostatecznie około 1800 r., nie bez zastrzeżeń i oporu przełożonych. Rozpowszechnił się nie tyle prywatnie, co raczej zwyczajowo. Chcąc od strony formalnej rozwiązać ten problem Kapituła zleciła nowemu generałowi Alfonsowi Orlich rozważne i gruntowne zbadanie tej sprawy oraz rozsądne rozwiązanie jej *ku pożytkowi i chlubie naszego Zakonu*. W 1927 r. generał rozesłał do wszystkich braci w zakonie list z zapytaniem dotyczącym habitu: czy zachować obecny habit oraz jasno i wyraźnie zaznaczyć to w nowych konstytucjach, jednocześnie zrywając z wielowiekową tradycją? Czy powrócić do dawnego naszego, a jeśli tak, to w jaki sposób to uczynić, stopniowo, czy częściowo?

Z relacji generała wynikało, że opinie na temat zmiany habitu były podzielone, jedni nie chcieli żadnej zmiany, inni bardzo pozytywnie przyjęliby powrót do

34 Papini, s. 234-238.

dawnego habitu. Sam generał opowiadał się za powrotem do pierwotnego habitu: *który bardziej odpowiadał charakterowi franciszkańskiemu, który historia uświęciła. Jednoznacznie świadczą o tym zabytki sztuki i literatury, relikwie świętych, a nawet specjalne wyrażenia narodów. Samo zaś przyjęcie dawnego habitu mogłoby przyczynić się do rozrostu i chluby naszego zakonu.* Każdy brat począwszy od nowicjusza został zobowiązany do dania pisemnej odpowiedzi<sup>35</sup>.

Dla jasności i orientacji wszystkich, do których miał dotrzeć list, generał zamieścił końcową uwagę: *Barwą tradycyjną naszego Zakonu, zachowaną dotychczas przez Biskupów i Kardynałów (naszego Zakonu) była barwa popielata, wpadająca w czarną. Sukno nie bardzo lekkie. Kształt tuniki prosty, bez zbytej liczby fałdów. Kapturek wygodnie osłaniający głowę; kaptur z tyłu trójkątny, spadający do pasa, z przodu sięgający do połowy między szyją a paskiem, po bokach zaś do połowy.*

Mimo, że generał Orlich był za powrotem do tradycji i koloru popielatego habitów, to jednak większość braci w ankiecie opowiedziała się za pozostaniem przy ówczesnej czarnej barwie habitów. Odpowiadając na to Kapituła Generalna uchwalająca w 1930 r. nowe konstytucje (zatwierdzone w 1932 r. przez papieża Piusa XI), również przyjęła czarny kolor habitów za obowiązujący w zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych. Nowe konstytucje ujmowały kwestię ubioru w następujący sposób: *Odzienie Braci wierzchnie i spodnie mają być skromne, zakonne i proste tak, aby nie nosiło żadnych cech próżności, elegancji lub zbytku. Ubranie wierzchnie składa się z tuniki, kaptura, paska, obuwia, pończoch i kapelusza. Wolno też nosić płaszcz, ale prosty. Co do materii, barwy i kroju odzienia zewnętrznego należy ściśle zachowywać następujące przepisy: materiał ma odpowiadać zakonnemu ubóstwu i skromności; kolor ma być czarny; krój nie ma nosić na sobie żadnych cech próżności i elegancji. Na pasku wszyscy bracia, jakiegokolwiek godności, obowiązani są nosić zawsze koronkę franciszkańską Najświętszej Maryi Panny*<sup>36</sup>.

Obecnie Zakon Bracia Mniejsi Konwentualni, powszechnie znany jest jako rodzina franciszkanów w czarnym habicie z białym sznurem, chociaż posoborowe konstytucje dopuszczały również popielatą barwę habitu. Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka zatwierdzone w 1984 r., a obowiązujące od 1985 r. o habicie mówią: *składa się z tuniki z kapturem czarnego koloru i białego paska. W niektórych krajach, dla słusznej przyczyny, uznanej przez*

35 List Ministra Generalnego do braci Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych z 8.12.1927 r. Archiwum Franciszkanów w Krakowie.

36 *Constitutiones Ord. Fr. Min. S. P. F. Conventualium ad Codicem Iuris Canonici conformatae.* Romae 1932.

generała, za zgodą jego rady, można nosić habit koloru popielatego<sup>37</sup>. W ostatnich latach prowincje i kustodie misyjne za obowiązujący kolor habitu przyjęły barwę popielatą. Również niektóre prowincje korzystając z możliwości, jaką dają obowiązujące konstytucje podjęły decyzje o zmianie koloru habitów z czarnego na popielaty.

Nowe konstytucje zatwierdzone 29 listopada 2018 r. w rozdziale trzecim Życie braterskie we wspólnocie, w części drugiej *Szczególne wymiary życia braterskiego*, w paragrafie 67 mówią o habicie franciszkańskim<sup>38</sup>:

67. §1. *Habit zakonny braci, znak życia konsekrowanego, braterskiego i ubogiego, powinien być prosty, skromny i przyzwoity, składający się z szarej lub czarnej tuniki z kapturem i białego paska, na którym można nosić, zwyczajowo, franciszkańską koronkę Najświętszej Maryi Panny. O wyborze koloru habitu zakonnego zadecydują statuty prowincjalne i kustodialne.*

§2. *Bracia powinni nosić habit zakonu. Statuty prowincjalne i kustodialne mogą jednak zadecydować o użycie innego stroju, z określonych przyczyn i na cały czas ich trwania. Również ten strój powinien być prosty, skromny i przyzwoity.*

37 *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Świętego Ojca Franciszka. Niepokalanów 1986, s. 83.*

38 *Costituzioni dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali*, Roma 2019, s. 104-105.



ROLAND PREJS OFMCAP

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## Tau – geneza i symbolika znaku

Tau, litera alfabetu hebrajskiego i greckiego, najczęściej kojarzona jest ze św. Franciszkiem z Asyżu, który uznał znak ten za swój, niemal za – w pewnym sensie – wyłączny znak rozpoznawczy. Tym znakiem podpisywał listy, ten znak umieszczał w miejscach, gdzie przebywali jego bracia, ten znak traktował jako odpowiednik herbu lub gmerku braci mniejszych, zwłaszcza, że wychowywał się w kulturze, w której znaki i symbole były o wiele powszechniej używane, niż dziś<sup>1</sup>. Warto dodać, że inny symbol franciszkański – skrzyżowane dwie ręce, ręka Chrystusa i ręka Franciszka, jest znacznie późniejszy i nie miejsce tu, byśmy przedstawiali jego pochodzenie, choć skądinąd byłyby to interesujące dociekania.

W niniejszym, krótkim szkicu nie zdołamy wyczerpać problematyki związanej z genezą i symboliką Tau. Musimy ograniczyć się do podstawowych uwag i sposobów strzeżeń, odsyłając dociekliwego czytelnika do bardziej wyczerpującej literatury<sup>2</sup>.

- 1 Dla wyjaśnienia dodajmy w tym miejscu, że herb był znakiem używanym przez władców, ziemie (kraj), rycerstwo i miasta, gmerk natomiast był zasadniczo znakiem rozpoznawczym rzemieślnika, z czasem jednak stał się znakiem rodów mieszczańskich. Zob.: J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993, s. 7-12. Tamże wyjaśnienie podstawowej terminologii. Zasadniczo informacje te znajdują się w każdym podręczniku nauk pomocniczych historii.
- 2 Symbolika znaku Tau i jego zaakceptowanie przez Franciszka mają dość obfitą (choć o zróżnicowanej wartości) literaturę. W języku polskim dysponujemy wcale niemałą ilością publikacji, aczkolwiek niektóre z nich są tłumaczeniami. Zob. D. Vorreux, *Franciszkański symbol Tau. Historia, teologia i ikonografia*, przeł. M. Kulikowska, do druku przygot. W. Michalczyk, Kraków – Warszawa 2001; M. Bigi, *Tau. Znaczenie i duchowość*, tłum. K. Kreczko, Kraków 2008; A. S. Jasiński, *Znak Tau w kontekście biblijnym i franciszkańskim*, w: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, Tarnów 2011, s. 69-88; A. Jasiński, M. Wrześniak, *Tau*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 553-555; D. Vorreux, *Tau*, tłum. A. Zębik, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, wyd. 2 poszerz., Kraków – Warszawa 2016, kol. 1961-1968. Z literatury obcojęzycznej wymienimy nowsze i cenniejsze pozycje: A. Sisti, *Il segno del Tau*, „Frate Francesco” 66 (1999), s. 8-21; M. F. Cusato, *The Tau. The meaning of the Cross for Francis of Assisi*, „Cord” 57 (2007), s. 287-301; C. Frugoni, „Istud signum Tau cum capite”. *Qualche riflessione in merito*, „Bolletino della Deputazione di Storia Patria per Umbria” 110 (2013), s. 5-16. Starsze, ale ciągle zachowujące swą wartość studium: H. Rahner, *Il mistico Tau*, w: Tenże, *Lecclesiologia dei Padri*, Roma 1964, s. 691-736. W dalszych wywodach korzystamy z wymienionej tu literatury, dlatego w przypisach przywołujemy tylko te pozycje, które wnoszą jakiś istotny wniosek, nieobecne w innych publikacjach.

## 1. Tau w Biblii

Następnie zawoławszy męża odzianego w szatę lnianą, który miał kałamarz u boku, Pan rzekł do niego: Przejdź przez środek miasta, przez środek Jerozolimy i nakreśl ten znak TAW na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi. Do innych zaś rzekł, tak iż słyszałem: Idźcie za nim po mieście i zabijajcie! Niech oczy wasze nie znają współczucia ni litości! Starca, młodzieńca, pannę, niemowlę i kobietę wybijajcie do szczytu! Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak. Zaczniście od mojej świątyni! (Ez 9, 3b-6)

Przywołany cytat z Księgi Ezechiela jest pierwszym świadectwem traktowania Taw (Tau) jako znaku wyróżniającego tych, którzy boleją nad grzechami, popełnianymi w Jerozolimie. Jerozolima jest w tym wypadku rozumiana nie jako zwyczajne pojęcie geograficzne, lecz jako miasto święte, przeznaczone na to, by być siedzibą Boga i Jego sług, a zatem wolne od jakiejkolwiek nieczystości. Ci, którzy boleją nad grzechami Jerozolimy, zostają uznani za sprawiedliwych, a znak Tau ma ich chronić od gniewu Boga i od śmierci. Dlatego zostaną zachowani od kary Boga, podczas, gdy wszyscy inni, nie wyłączając tych, którzy przebywają w świątyni, tą karą będą dotknięci.

Tau jako znak graficzny przeszedł ewolucję. W alfabecie hebrajskim najstarsza postać tej litery przypominała krzyż. Upraszczanie pisma spowodowało, że prawdopodobnie jeszcze w czasach przed Jezusem Chrystusem litera przyjęła postać zbliżoną do naszej T. Tak też pisano ją w alfabecie greckim. Niemniej jeszcze w czasach św. Hieronima spotykało się pisanie Tau w postaci krzyża, co w oczywisty sposób narzucało rozumienie tej litery jako symbolu krzyża Chrystusowego, a pośrednio samego Chrystusa. Zanim utożsamiono Tau z krzyżem Chrystusa, nadawano mu w Starym Testamencie inną symbolikę: Tau jest pierwszą literą słowa Tora – Prawo, a więc pięciu ksiąg Pisma świętego, zawierających przepisy prawa dane przez Mojżesza. Kto je wypełnia, jest wiernym sługą Boga, rzeczywiście (a nie tylko formalnie) należy do narodu wybranego, a posługiwanie się Tau jako własnym znakiem wyraża tę wierność. Rozszerzona interpretacja kazała doszukiwać się litery Tau wszędzie tam, gdzie jest w Biblii mowa o naznaczeniu ludzi znakiem Boga, opieczętowaniu czy w inny sposób nadania znamienia przynależności do Pana.

Późniejsza tradycja dopatrywała się litery Tau w wydarzeniu podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej, choć w tym wypadku jest zdecydowana nadinterpretacja. Przytoczmy stosowny fragment:

Od góry Hor szli [Izraelici] w kierunku Morza Czerwonego, aby obejść ziemię Edom; podczas drogi jednak lud stracił cierpliwość. I zaczęli mówić przeciw Bogu i Mojżeszowi: Czemu wyprowadziliście nas z Egiptu, byśmy tu na pustyni pomarli? Nie ma chleba ani wody, a uprzykrzył się nam już ten pokarm mizerny. Zesłał więc Pan na lud węże o jadzie palącym, które kęsały ludzi, tak że wielka liczba Izraelitów zmarła. Przybyli więc ludzie do Mojżesza mówiąc: Zgrzeszyliśmy, szemrząc przeciw Panu i przeciwko tobie. Wstaw się za nami do Pana, aby oddalił od nas węże. I wstawił się Mojżesz za ludem. Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu. Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrzał na węża miedzianego, zostawał przy życiu (Lb 21, 4-9)

Tłumaczenie przywołanego tekstu było takie, że sporządzony przez Mojżesza wąż został umieszczony na statywie (maszcie), który swoim kształtem przypominał literę Tau: był to pionowy słup, do którego u wierzchołka przybito poprzeczną belkę, a wąż oplatał zarówno słup jak i belkę. Doprowadziło to do dopatrywania się już w samej literze Tau znaku zapewniającego ocalenie i uzdrowienie.

Wprawdzie Nowy Testament nie odwołuje się wprost do znaku Tau, ale rozszerzona interpretacja, pozostająca już to pod wpływem interpretacji starotestamentalnej, już to pod wpływem symboliki greckiej, kazała dopatrywać się Tau wszędzie tam, gdzie była mowa o opieczętowaniu znakiem Boga, jak np. Ap 7, 2-8, czy tam, gdzie było nawiązanie do węża miedzianego, jak np. J 3, 14.

## 2. Najstarsza tradycja chrześcijańska

Ubolewanie nad grzechami, obojętne – własnymi, czy popełnionymi przez innych – zostało już we wczesnej tradycji chrześcijańskiej utożsamione z czynieniem pokuty, co w prostej linii prowadziło do uznania Tau za znak czyniących pokutę.

Chrześcijaństwo, utożsamiając Tau z krzyżem Chrystusa, dodało jeszcze jedno tłumaczenie: w literze, a dokładniej w cytowanym fragmencie księgi Ezechiela, kryje się pro-roctwo, choć Żydzi go nie rozumieli. Ezechiel zapowiadał ocalenie w krzyżu Chrystusa, ocalenie, którego dostąpią wierzący w Syna Bożego. To ocalenie zostaje zapoczątkowane przez naznaczenie krzyżem (opieczętowanie), jakie następuje w sakramencie chrztu, a potem dokonuje się przez naśladowanie Jezusa Chrystusa w dźwiganiu własnego krzyża.

Ojcowie Kościoła, idąc po linii wspomnianych interpretacji, utożsamiali znak Tau z krzyżem Chrystusa<sup>3</sup>. Ponieważ Tau graficznie – w pewnym uproszczeniu –

3 Np. Chromacjusz z Akwilei, *Patrologia Graeca*, XX, 344.

było zbliżone do litery Jota z umieszczoną nad nią kreską (tzw. keraia), tłumaczono to jako uniżenie Zbawiciela (jota jest najmniejszą literą w alfabecie hebrajskim), dokonane na krzyżu. Dla anonimowego autora dzieła zatytułowanego *List Barnaby* krzyż o kształcie litery T jest źródłem łaski<sup>4</sup>. Orygenes, powtarzając niemal dosłownie wspomniany wyżej tekst z proroka Ezechiela, widział w Tau znak tych, którzy boją się nad grzechami narodu wybranego i żyją według prawa Bożego<sup>5</sup>. Tertulian, również powołując się na wspomniany tekst Ezechiela, interpretował go jako symbol krzyża Chrystusa, którym zostaną naznaczeni wszyscy odkupieni, wchodzący do Niebieskiego Jeruzalem<sup>6</sup>. Hieronim w komentarzu do Księgi Ezechiela widział w tym znaku ochronę przed szatanem i śmiercią wieczną, ponadto zostawił świadectwo, że Tau była przez chrześcijan używana jako podpis, oznaczający przynależność do Chrystusa<sup>7</sup>. Podsumowanie symboliki Tau zawiera dzieło Izydora z Sewilli *Alegorie*, gdzie czytamy, że „Liczba trzysta zawiera się w literze Tau, w której pokazany jest aspekt krzyża”<sup>8</sup>. Ponieważ *Alegorie* w średniowieczu często służyły za pomoc w kaznodziejstwie, tą drogą symbolika Tau została przeniesiona w czasy średniowiecza. Tenże autor w innym dziele – *Etymologiae* – przekazał informację, że wojsko rzymskie miało zwyczaj, iż po stoczonej bitwie umieszczano w spisach żołnierzy literę Theta (Θ) przy imionach poległych, podczas gdy przy imionach ocalałych – Tau<sup>9</sup>. W ten sposób Tau stała się symbolem ocalenia i życia.

Ważnym przejawem znaczenia i rozumienia Tau jest sztuka chrześcijańska. Najstarsze zachowane księgi liturgiczne, zwłaszcza mszały i manuskrypty Biblii (np. *Sakramentarz z Gellone* z VIII w.), używały znaku Tau jako piktogramu wyrażającego krzyż Chrystusa, zwłaszcza w miejscach mówiących o ukrzyżowaniu. Od X w. pojawił się we wspomnianych księgach tzw. staurogram – połączenie liter Tau (T) i Ro (P). Wreszcie początek modlitwy eucharystycznej – Kanonu Rzymskiego, zaczynano w mszałach literą Tau, ponieważ pierwsze słowa brzmiały; „Te igitur clementissime Pater”. Często nadawano jej postać ozdobnego inicjału, wpłatając w nią scenę Ukrzyżowania lub tzw. Tron Łaski (przedstawienie Boga Trójjedynego Rozdawcy Łask). Tau pojawiało się w katakumbach wśród innych znaków, odczytywanych dziś jako znaki chrześcijaństwa. Wymownym zabytkiem jest mała

4 *List Barnaby* 7, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998.

5 *Patrologia Graeca*, XIII, 800-801.

6 *Patrologia Latina*, II, 353.

7 Cyt. za: H. Rahner, *dz. cyt.*, s. 697, 703.

8 *Patrologia Latina*, LXXXIII, 111.

9 *Patrologia Latina*, LXXXII, 49.

rzeźba z kości słoniowej (tzw. karneol), na której wśród sześciu innych symboli chrześcijaństwa, m.in. baranka, jest również Tau, a całość otoczona jest napisem *ichtys* (ryba), co jest akronimem wyrażenia „Jezus Chrystus, Boży Syn, Zbawiciel” (Iesous Christos Theou Hyios Soter).

### 3. Znak uzdrowienia

U schyłku epoki starożytnej i we wczesnym średniowieczu znak Tau był traktowany jako znak przynoszący uzdrowienie w chorobie, lub przynajmniej pomagający znosić dolegliwości, o czym już wspomnieliśmy. Kiedy w 546 r. dżuma pustoszyła południową Francję, biskup Clermont, św. Gall, zarządził uroczystą procesję, w której niesiono znak Tau, a w niedługim czasie tym znakiem zostały oznaczone wszystkie domy, zarówno mieszkalne, jak i budynki użyteczności publicznej, w tym kościoły. Zaraza podobno w niedługim czasie ustała. Relację o tym wydarzeniu zawdzięczamy Grzegorzowi z Tours.

Wydarzenie to świadczy z jednej strony o okolicznościach upowszechnienia się Tau jako znaku uzdrowienia, z drugiej jednak jest świadectwem, że już w VI w. traktowanie Tau jako znaku uzdrowienia było dość rozpowszechnione, a mieszkańcom Clermont symbolika ta nie była obca. Inaczej biskup nie sięgałby w procesji po znak, który byłby niezrozumiały dla ludzi. Niosło to wszakże ze sobą niebezpieczeństwo magicznego podejścia do Tau, która bywała postrzegana jako znak sam w sobie zawierający moc odczyniania uroków, leczenia z chorób, czy odwracania nieszczęść. Przykładem takiego opaczego pojmowania symboliki Tau mogą być rozpowszechnione w średniowieczu legendy o cesarzu Konstantynie Wielkim jako „Aniele szóstej pieczęci” (nawiązanie do Ap 7, 2; 9, 4 i 14, 1-7). Konstantyn miał ujrzeć na niebie *labarum* (staurogram z połączenia liter X i P) równoznaczne z Tau, co dla niektórych oznaczało, że ujrzał na niebie Tau, potem przyjmując chrzest, został naznaczony znakiem Tau jako znakiem Bożym i wtedy doznał cudownego uzdrowienia z trądu. Stąd już łatwo było o wniosek, że wystarczy nosić na sobie Tau lub naznaczyć nią chore miejsce, by zostać uzdrowionym.

Właściwym natomiast podejściem było postrzeganie na nowo Tau jako znaku pokuty i pokutujących. W średniowieczu dokonała się bowiem istotna zmiana w rozumieniu pokuty. *Liber de Poenitentia* anonimowego benedyktyna, napisana pod koniec XII w.<sup>10</sup> świadczy, że zwracano w tym czasie bardzo wyraźnie uwagę na wewnętrzną skruchę grzesznika i potrzebę radykalnego nawrócenia i uzdrowienia duszy, co prowadzi do zbawienia. Stąd litera Tau nabrała znaczenia znaku uzdrowienia duszy z choroby grzechu. Chętnie sięgali po ten znak we wczesnym

10 *Patrologia Latina*, CCXII, 665-904.

średniowieczu ci, którzy podejmowali publiczną pokutę, przy czym bez znaczenia było, czy podejmowali ją dobrowolnie, czy została na nich nałożona przez Kościół: Tau miała oznaczać, że są tymi, którzy chcą się uzdrowić z choroby duszy i zaliczają się do „bolejących nad nieprawościami popełnianymi w Jerozolimie”.

Rozumienie Tau jako znaku duchowego uzdrowienia znalazło odbicie w mo-  
wie (czy raczej kazaniu) papieża Innocentego III otwierającej Sobór Laterański IV<sup>11</sup>. Papież zacytował odnośny fragment z Księgi Ezechiela, po czym stwierdził, że Tau jest znakiem krzyża Chrystusa, każdy zatem, kto chce naprawdę należeć do Chrystusa, musi ukrzyżować swoje ciało wraz z jego namiętnościami, a winien chlubić się tylko krzyżem jako znakiem zbawienia. Oznacza to czynienie pokuty, a tym samym uzdrowienie z chorób spowodzonych na duszę człowieka.

Pierwszą wspólnotą, która używała znaku Tau jako swego wyróżnika, była wspólnota braci szpitalnych św. Antoniego Pustelnika, zwanych krótko antonitami (antonianami), którzy prowadzili szpitale, głównie dla trędowatych. Wspólnota powstała w Saint-Antoine we Francji w 1095 r. i prawdopodobnie zrazu była to federacja samoistnych wspólnot posługujących w różnych szpitalach francuskich. Blisko sto lat po powstaniu, bo w 1191 r. wspólnoty te połączyły się w jeden scentralizowany związek o znacznie ściślejszej, niż dotychczas, organizacji. Mniej więcej w tym czasie antonici założyli szpital w Rzymie.

Antonici używali laski zakończonej znakiem Tau, ponadto naszywali tę literę na swoich habitach i płaszczach. Używali znaku właściwego pokutnikom, ponieważ posługiwanie przy chorych, zwłaszcza trędowatych, uważane było w średniowieczu za szczególną pokutę: wymagało wszak samozaparcia, zwłaszcza w wypadku nieuleczalnie chorych, ponadto przy ówczesnym stanie medycyny i powszechnym lekceważeniu zasad higieny groziło zarażeniem, a w konsekwencji ofiarą z własnego życia. Dochodziło też rozumienie Tau jako znaku uzdrowienia.

\* \* \*

Franciszek z Asyżu zetknął się z antonitami pierwszy raz zapewne w 1208 r., gdy przybył do Rzymu celem podjęcia starań o zatwierdzenie *Reguły*. Później zatrzymywał się u antonitów, ilekroć bywał w Wiecznym Mieście. Źródłowo mamy potwierdzony pobyt w 1210 r. Wprawdzie przekaz ten pochodzi z końca XIII w., jednak został przekazany przez brata Hieronima z Ascoli, ministra generalnego Braci Mniejszych, a późniejszego papieża Mikołaja IV, który osobiście zetknął się z ludźmi pamiętającymi wizytę Franciszka w szpitalu antonitów. Wolno nam zatem wnioskować, że Franciszek przejął znak Tau od antonitów. Ale musimy też zauważyć, że Se-

11 *Patrologia Latina*, CCXVII, 673-680.

raficki Patriarcha był obecny na otwarciu Soboru Laterańskiego IV, czego dziś nikt już nie kwestionuje, choć w przeszłości bywały podnoszone w tym względzie niejakkie wątpliwości<sup>12</sup>. Słyszał więc z pewnością mowę papieża Innocentego III i jej treść wziął sobie do serca. Szukając zatem odpowiedzi na pytanie, dlaczego Franciszek przyjął Tau jako znak własny i znak swych braci, musimy wskazać na trzy przyczyny: średniowieczny znak pokutny, mowa papieża Innocentego III, zwyczaje antonitów.

---

12      Krótko charakteryzuje podnoszone w tej kwestii wątpliwości D. Vorreux, *dz. cyt.*, s. 18.



JÓZEF MARECKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

## Heraldyczne znaki franciszkańskie

### Próba interpretacji

Niejednokrotnie różne grupy społeczne, wspólnoty nieformalne oraz instytucje w celu wyróżnienia się od innych przyjmują symbole, znaku lub różne, łatwo rozpoznawalne identyfikatory. Taki znaki, współcześnie nazwane logo, identyfikują i utożsamiają zarówno poszczególnych członków jak i wspólne działania danej grupy. Wspólny znak daje poczucie wewnętrznej jedności i odrębności grupowej. Taką rolę pełniły symbole starochrześcijańskie. Taką samą rolę na przestrzeni wieków odegrały rozpoznawcze znaki rycerskie, herby rodowe i miejskie, znaki cechów i związków rzemieślniczych, herby opactw i kapituł oraz godła zakonów. Tę funkcję we wspólnotach biorących swój początek od św. Franciszka pełni znak krzyża z dwoma ramionami – nazywany godłem franciszkańskim<sup>1</sup>.

Artykuł obejmuje trzy zasadnicze części. W pierwszej zostaną przedstawione ogólne uwagi o godłach jako elementach herbu, w drugiej – znaczenie litery Tau i jej akomodacja przez św. Franciszka, w kolejnym zostanie ukazany krótki rys historyczny rozwoju i kształtowania się godła franciszkańskiego i jego heraldycznych odmian, natomiast w końcowej części zostanie przedstawiona próba teologicznej interpretacji godła franciszkańskiego.

### 1. Ogólne uwagi o godłach jako elementach herbu

Herb jest kompozycyjnym znakiem rozpoznawczym, który kształtował się w określonym środowisku kulturowym na przestrzeni stuleci. Termin ten wszedł do języka polskiego - jak twierdzi wybitny polski heraldyk Józef Szymański - w XVI wieku<sup>2</sup>. Etymologię słowa „herb” należy wyprowadzić od terminów „dziedzictwo” i „broń”. *Herb został wytworzony na gruncie znaków rozpoznawczych, a także własnościowym, swój rozwój w XIV wieku zawdzięcza turniejom*<sup>3</sup>. Wywodzi się więc herb ze średniowiecznej tradycji rycerskiej i z czasem został zaadoptowany przez inne środowiska, w tym także kościelne<sup>4</sup>. Wspomniany J. Szymański za najstarsze

1 Por. W. Kolak, *Godło franciszkańskie*, [w:] *Zakon Braci Mniejszych Kapucynów na Dolnym Śląsku i we Wrocławiu. Materiały z seminarium krajoznawczego*, Wrocław 1996, s. 57.

2 J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993, s. 8.

3 S. Górzyński, J. Kochanowski, *Herby szlachty polskiej*, Warszawa 1990, s. 9.

4 Por. D. F. Kol, *Traktat krotki o heraldyce, to iest o herbach rodowitych...*, Warszawa 1747, s. 9-13.

w polskiej tradycji uważa godło, które było położone na tarczę<sup>5</sup>. Wydaje się, że ten pogląd odnosi się do heraldyki w ogólności, także do kościelnej i zakonnej.

Elementami składowymi herbu są: tarcza, godło (figura heraldyczna, mobilia herbowe), hełm, klejnot, labry, płaszcze, trzymacze, dewizy oraz order i oznaki godności. Należy także uwzględnić barwę. W heraldyce kościelnej kierującej się innymi prawami niż świecka, panują odrębne zasady tworzenia herbów<sup>6</sup>. Jeszcze inaczej jest w tzw. heraldyce zakonnej, gdzie praktycznie nie ma zasad, a samo tworzenie się znaków nazywanych symbolami, godłami lub herbami jest ciągle aktualne i żywe. Ciągłe mamy do czynienia ze zjawiskiem powstawania nowych wspólnot życia konsekrowanego, które to wspólnoty przyjmują lub tworzą własne znaki wzorowane na herbach<sup>7</sup>.

Najczęściej heraldyka zakonna sprowadza się do samego godła. Należy więc w przypadku wspólnot zakonnych, w tym także franciszkańskich, mówić raczej o godle niż o herbie. Często godło występuje bez tarczy. Dla właściwej oceny i sprawdzenia, czy aby przyjęte godło nie jest dziełem przypadku, należy sięgnąć do pierwowzoru i przebadać genezę a także intencje pomysłodawcy znaku zakonnego.

W heraldyce kościelnej godło zakonne traktujemy jako znak i symbol danej wspólnoty; w nim ukryta jest duchowość, cel i jej charyzmat. Rozpoznanie godła daje nam odpowiedź na pytanie o nazwę i istotę zakonu czy zgromadzenia.

## 2. Grecka litera Tau

W średniowieczu, w początkowym okresie rozwoju heraldyki, zakony rycerskie na wzór środowiska, z którego się wywodziły i wzrastały, na ich wzór przyjmowały herby. Inne wspólnoty zakonne kształtujące się w tym okresie, stroniły od znaków heraldycznych. Wynikało to zapewne z faktu kojarzenia ich z walkami, turniejami, rzemiosłem rycerskim, a więc z przelewem krwi i przemocą, co Kościół nie akceptował. Od XIV wieku hierarchowie i wyższe duchowieństwo wywodzący się z warstw rycerskich, niektóre instytucje kościelne, takie jak kapituły katedralne i kapituły kolegiackie, a także wspomniane wyżej zakony rycerskie przyjmowały herby. Opactwa mnisze i kanonickie przyjmowały za własne herby fundatorów.

Wspólnoty mendykanckie, w tym franciszkanie, przez pierwsze trzy stulecia nie posiadali znaku heraldycznego. Synowie *Poverello* jako znaku rozpoznawczego używali dziewiętnastej litery alfabetu greckiego Tau (Il. 1), którym to znakiem podpisał się w listach do różnych osób, w tym do brata Leona św. Franciszek z

5 J. Szymański, *Herbarz*....., s. 9.

6 O heraldyce kościelnej zob. A. Weiss, *Heraldyka kościelna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 729-736 (tamże obszerna bibliografia).

7 W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon godeł zakonnych*, Łódź 1994, s. 13.

Asyżu (Il. 2)<sup>8</sup> i oznaczam miejsca, w których przebywał. I współcześnie jest często używany jako znak rozpoznawczy przez jego duchowych naśladowców. Warto w tym miejscu postawić pytanie, dlaczego znak Tau był przez niego używany.

Należy przypomnieć pewne wydarzenia historyczne pozwalające w znacznej części odpowiedzieć na to pytanie. W listopadzie 1215 roku św. Franciszek brał udział w obradach Soboru Laterańskiego IV i słuchał przemówienia, które podczas pierwszego posiedzenia plenarnego w dniu 11 listopada tr. wygłosił papież Innocenty III. Część swej wypowiedzi poświęcił symbolice i znaczeniu litery Tau. Papież mówił:

Hic transire praecipitur per mediam civitatem, et signare Thau super frontes virorum gementium et signare Thau super frontes virorum gementium et dolentium. T est ultima littera Hebraici alphabeti, exprimens formam Crucis, qualis erat antequam Domino crucifixo Pilatus titulum superponeret: quam et sanguinis agni posito super utrumque postem, et in superliminaribus domorum mirifice designabat. Hoc signum gerit in fronte, qui virtutem crucis ostendit in opere: ut iuxta quod dicit Apostolus: Crucifigat carnem suam cum vitiis et concupiscentiis: idemque cum Apostolo dicat: Mihi absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, at ego mundo<sup>9</sup>.

Do powyższego odwołał się Jan Paweł II w Liście apostolskim skierowanym do przełożonych generalnych wspólnot franciszkańskich z okazji osiemsetletniej rocznicy urodzenia św. Franciszka opublikowanym 15 sierpnia 1982 roku:

Ponadto Św. Franciszek przyjął wezwanie dotyczące odnowienia pokuty, które papież Innocenty III przedstawił przemawiając do zgromadzonych na rozpoczęcie Soboru Laterańskiego. W słowach tych ów papież i wspaniały nasz poprzednik wezwał wszystkich chrześcijan, a zwłaszcza duchownych, do odnowienia duchowego, nawrócenia ku Bogu i poprawy obyczajów; i tak posługując się proroczymi słowami, które czytamy u Ezechiela w rozdziale IX, stwierdził, że litera thau (ostatnia w alfabecie hebrajskim,

8 Św. Bonawentura, *Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu* [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, Warszawa 1981, nr 7; Tomasz z Celano, *Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu* [w:] *Wczesne źródła...*, nr 159; por. L. Bracaloni, *Lo stemma Francese nell'arte*. „Studi Francescani” 1921, nr 1, s. 221; C. Tinelli, *Überlegungen zum franziskanischen Wapen*, w: *800 Jahre Franz von Assisi*, Wien 1982, s. 378-379.

9 *Predigt Innocenz III auf dem vierten lateranischen Concil gehalten. Sermo Innocentii Papae III. In concilio generali Lateranensi habitus*. [w:] *Geschichte der Reber in Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jhrhundert, nach den Quellen bearbetet*, Stuttgart 1845, s. 570 [567-573].

w kształcie wyrażającym krzyż) jest znakiem tych, którzy «ciało ukrzyżowali z pożądliwościami cielesnymi» (Ga 5, 24) i którzy ludzką niedoskonałość opłakują przed Bogiem i nad nią ubolewają: «Ten znak nosi na czole, kto okazał w działaniu skuteczność Krzyża» [D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 22, Venetis 1778, s. 971].

Z ust papieża św. Franciszek zaczerpnął i przyswoił sobie to wezwanie do oczyszczenia i odnowy Kościoła. Albowiem od owego dnia – jak mówią przekazy – znak thau miał we czci specjalnej, umieszczał go w pisanych przez siebie listach, czego przykładem jest list do brata Leona, a także w celach braci i w swoich pouczeniach i «jak gdyby – jak mówi św. Bonawentura – cały jego wysiłek zmierzał zgodnie ze słowem proroka, do umieszczenia znaku thau na czołach mężów opłakujących winy i ubolewających nad nimi, rzeczywiście nawróconych do Jezusa Chrystusa» [Legenda minor, 2, 9: *Analecta Franciscana*, 10, Ad Claras Aquas 1926–1941, s. 662; por. tegoż autora *Legenda maior*, Prologus, 2: tamże, s. 558].

Te i inne fakty świadczą o tym, że św. Franciszek postawił sobie za cel, by dzieło jego pokornie służyło zaleceniom odnowy duchowej, wydanym przez hierarchię. Do doprowadzenia zaś tej odnowy do celu sam przyczynił się swoją świętością, czyli pomocą, której nic nie mogło zastąpić. Skoro już całego siebie przysposobił do posłuszeństwa Duchowi Świętemu przez to, że był na podobieństwo Chrystusa Ukrzyżowanego, stał się jakby narzędziem, którym posłużył się tenże Duch Święty, aby Kościół wewnętrznie odnowić i uczynić go świętym i niepokalanym<sup>[48]</sup>. [Ef 5, 27] Mąż Boży, za natchnieniem Bożym – jak zazwyczaj sam twierdził – to jest przynaglony żarem Ducha Świętego, dokonał wszystkiego; wszędzie szukał «Ducha i życia», [Reguła bullata, 12, 1; Reguła non bullata, 2, 1: *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, wyd. K. Esser, Grottaferrata 1978, s. 237, 243] które to słowa św. Jana z radością sobie przywłaszczał. Stąd właśnie płynęła godna podziwu i skuteczna siła odnowy, zawarta w jego osobie i życiu. I tak stał się on rzeczywistym odnowicielem Kościoła, nie drogą nagany i krytyki, lecz przez świętość [Por. Testamentum, 13: Epistola ad Fideles (recensio prior), 2, 22; Epistola ad Fideles (recentio posterior), 20: *Opuscula Sancti Patris Francisci...*, s. 309, s. 112, 118]<sup>10</sup>.

10 *List apostolski Jana Pawła II w osiemsetną rocznicę narodzin św. Franciszka z Asyżu (15 VIII 1982)*, AAS, Vol. 75:1983, pars 1, s. 116-117.

Odwołanie do znaczenia litery Tau odnajdujemy także w pierwszych życiorysach św. Franciszka pióra Tomasza z Celano:

Nieraz [brat Pacyfik] dostępował widzenia tego, co przed innymi bywało zakryte. Tak właśnie niebawem ujrzał na czole świętego Franciszka wielki znak Thau, który pięknem wielobarwnych kół przewyższał piękność pawia<sup>11</sup>. Ponad wszystkie inne znaki najbardziej miłym był mu znak Thau (T), za pomocą którego podpisywał lisy i wszędzie rysował na ścianach cel. A właśnie Pacyfik, mąż Boży, co miewał widzenia niebieskie, cielesnymi oczyma ujrzał na czole świętego ojca wielki znak Thau, różnobarwny i lśniący złotym blaskiem<sup>12</sup>.

Do szczególnej roli znaku Tau w życiu św. Franciszka nawiązał także w jego życiorysie św. Bonawentura:

Jeżeli zwracamy uwagę na szczyty wyjątkowej jego świętości, to z niezłomną wiarą stwierdzamy, że Franciszek był Posłańcem Bożym, miłym Chrystusowi i nam danym jako wzór do naśladowania, a światu do podziwiania. Dzięki tej świętości, żyjąc wśród ludzi, był naśladowcą anielskiej czystości, a dla doskonałych naśladowców Chrystusa stał się wzorem. Aby to wiernie i pobożnie wyrazić, nie tylko spełniał powierzony mu obowiązek »wzywania do płaczu i żałoby, do ostrzyżenia głowy i do przywdziania woru oraz do nakreślenia na czołach mężów, którzy wzdychają i boleją znaku« Tau »będącego symbolem krzyża wzywającego do nawrócenia i noszenia ubioru w kształcie krzyża« (Iz 22, 12; Ez 9, 4). Na dowód niezłomnego świadectwa prawdy, otrzymał także »pieczęć podobieństwa« (Ez 28, 12) Boga żyjącego, a mianowicie Chrystusa ukrzyżowanego. Została ona wyciśnięta na jego ciele nie mocą natury czy w jakiś sztuczny sposób, lecz raczej godną podziwu mocą Ducha Boga żywego<sup>13</sup>.

Powtórzył także św. Bonawentura za Tomaszem z Celano informację o tym, że brat Pacyfik *widział kilka razy znak »Tau« na czole Franciszka. Znak ten mieniący się różnymi kolorami, zdobił jego twarz godną podziwu pięknnością. Święty mąż szczególną czcią otaczał ów znak, często mówił o nim w swoich przemówieniach i podpisywał się nim własnoręcznie na listach, które wysyłał. Bardzo starał się o to, aby według wyrażenia proroka (Ez 9, 4) »na-*

11 Tomasz z Celano, Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu [w:] *Wczesne źródła...*, nr 106.

12 Tomasz z Celano, *Traktat o cudach...*, nr 3; por. Tamże, nr 159.

13 Św. Bonawentura, Życiorys większy..., nr 2.

znaczyć Tau na czołach ludzi płaczących i bolejących», autentycznie nawróconych do Jezusa Chrystusa<sup>14</sup>.

Znaczenie litery Tau jest podwójne. W Starym Testamencie, w księdze Ezechiela, jest wzmianka, że literą TAW (zbliżoną do greckiego Tau) naznaczono nią wybranych przez Boga<sup>15</sup>: *Jahwe rzekł do niego: «Przejdź przez środek miasta, przez środek Jerozolimy i nakreśl ten znak TAW na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi»*. Do innych zaś rzekł, tak iż słyszałem: *«Idźcie za nim po mieście i zabijajcie. Niech czy wasze nie znają współczucia ni litości. Starca, młodzieńca, pannę, niemowlę i kobietę wybijajcie do szczeru. Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak. Zaczynajcie od mojej świątyni»*. (Ez 9, 4-6). Występuje zatem jako znak ocalenia niewinnych<sup>16</sup>. Wśród chrześcijan w Egipcie litera Tau uznawana jest za jedną z form krzyża oraz wyróżnienie pustelników, stąd w ikonografii pojawia się na płaszczu św. Antoniego Pustelnika lub w formie zakończenia laski, którą trzyma święty<sup>17</sup>. W alfabecie hebrajskim wspomniana litera jest ostatnią w alfabecie i jest porównywana z grecką literą Ω (omega), która zamyka tenże alfabet. Ostatnia litera alfabetu symbolizowała wypełnienie objawienia, odkupienie i paruzję oraz włączenie w odkupieńczy plan Chrystusa. Z kolei dla duchowych córek i synów św. Franciszka znak w kształcie litery Tau jest bezpośrednio związana z jego osobą. Naznaczenie głowy *Poverello* tym znakiem w sposób nadprzyrodzony – czego świadkami byli jego pierwsi współbracia zakonni – świadczyło o szczególnym wyborze i akceptacji podejmowanych przez niego decyzji. Dodać należy, że Święty nosił niewielką laseczkę w kształcie litery Tau<sup>18</sup>.

Należy przyjąć, iż litera Tau była pierwszym znakiem wyróżniającym zarówno św. Franciszka z Asyżu, jak i jego zakonną wspólnotę. Nie stanowi godła zakonnego i nie przekształciła się w herb zakonny, jednak współcześnie powróciła do roli podstawowego znaku rozpoznawczego duchowych córek i synów św. Franciszka<sup>19</sup>.

14 Tamże, nr 9; por. Św. Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka z Asyżu* [w:] *Wczesne źródła...*, nr IX.

15 W spisach legionistów rzymskich wykonywanych po zakończeniu bitwy litera TAU postawiona przed nazwiskiem czy imieniem żołnierza oznaczała, iż przeżył walkę. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 33.

16 Litera TAU w starożytnym alfabecie hebrajskim miała kształt krzyża. Por. D. Forstner, *Świat...*, s. 30-31.

17 D. Forstner, *Świat...*, s. 14; J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009, s. 78.

18 Por. Tomasz z Celano, *Traktat o cudach...*, nr 159; Św. Bonawentura, *Życiorys większy...*, nr 6.

19 G. Zamagni, *Il valore del simbolo*, Cesena 2003, s. 68.

### 3. Godło franciszkańskie i jego odmiany.

Pojawienie się godła franciszkańskiego i liczne kolejne próby jego transformacji, były najprawdopodobniej, nawiązaniem do herbów używanych przez opactwa i kapituły<sup>20</sup>.

Według ustaleń Johna Woodwarda<sup>21</sup> i Andrea Cordero Lanza di Montezemolo oraz Antonio Pompili<sup>22</sup> franciszkanie posiadają własny herb wspólny dla wszystkich rodzin franciszkańskich. Przedstawia w polu niebieskim (lub srebrnym) nagie ramię po prawej heraldycznie stronie i skrzyżowanym drugim w habicie z dłonią stygmatyzowaną, pomiędzy którymi widnieje łaciński krzyż. Z kolei Anzelm Dimier, autor hasła encyklopedycznego poświęconego heraldyce franciszkańskiej i zamieszczonego w *Dizionario degli istituti di perfezione* ustalił, że godło franciszkańskie to położone na niebieskiej tarczy dwa ramiona naturalnych kolorów (jedno nagie, drugie w habicie) wyłaniające się ze srebrzystych chmur z przebitymi dłońmi, pośrodku których znajduje się opromieniony złoty krzyż<sup>23</sup>.

Jednym z najstarszych zachowanych wyobrażeń herbowych – jak ustalił Servus Gieben – jest przedstawienie widniejące na obrazie datowanym na XV wiek, przechowywanym w muzeum Wallraf-Richartz w Kolonii przedstawiającym czterech świętych franciszkańskich: św. Klarę, św. Bernardyna z Sieny, św. Bonawenturę i św. Franciszka z Asyżu. Autorem dzieła jest nieznany z nazwiska malarz określany pseudonimem „Mariae”. U stóp św. Bonawentury widnieje błękitna tarcza herbowa z wyobrażeniem dwóch skrzyżowanych dłoni przybitych jednym gwoździem (Il. 3). Jedna z nich przynależy do Jezusa, a druga do Biedaczyny z Asyżu<sup>24</sup>. Podobny herb widnieje na kilku innych obrazach przedstawiających św. Bonawenturę<sup>25</sup>.

Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy wyżej opisany herb jako własny używał św. Bonawentura (+1274) jako kardynał powołany do grona książy Kościoła rok przed śmiercią, czy też umieszczenie herbu na obrazie, który powstał w II poł. XV wieku było tylko kurtuazyjnym zabiegiem wobec następcy św. Franciszka na urzędzie przełożonego generalnego minorytów.

Pierwsze (Il. 4), znane nam wyobrażenie godła, ikonograficznie zbliżonego do współcześnie używanych godeł, pochodzi z XV wieku. Jest to intarsjowane przed-

20 A. Dimier, *Araldica monastica*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 1, Roma 1974, kol. 776-788.

21 *A treatise on ecclesiastical heraldry*, Edimburgo and Londra 1894, s. 418-419.

22 *Manuale di araldica ecclesiastica nella Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 2014, s. 49.

23 A. Dimier, *Araldica...*, kol. 786-787; G. Zamagni, *Il valore...*, s. 67.

24 S. Gieben, *Lo stemma francescano. Origine e sviluppo*, Roma 2009, s. 12-17.

25 Por. Kolekcja anonimowych obrazów w Muzeum Franciszkańskie w Rzymie.

stawienie dwóch ramion: Chrystusa i św. Franciszka trzymającego w dłoni krzyż. Całość jest opleciona zakonnym sznurem. Warto w tym miejscu dodać, że niektórzy ze znawców duchowości i naśladowców św. Franciszka w tym właśnie sznurze dopatrują się pierwotnego znaku wspólnoty franciszkańskiej<sup>26</sup>. Przypomnieć należy, iż jednym z atrybutów św. Franciszka z Asyżu jest krzyż trzymany w jego dłoniach<sup>27</sup>.

Z 1487 roku pochodzi wykonane przez anonimowego rzeźbiarza wyobrażenie (Il. 5) zachowane na jednej z kolumn przy wejściu do dolnej bazyliki asyjskiej ukazujące herb w odmiennej od wyżej przedstawionych kompozycji – nie dwie dłonie, ale dwa ramiona. Lewe ramię – w wąskim rękawie symbolizuje Chrystusa i jest naznaczona raną. Prawe ramię – w szerokim rękawie habitu przynależy do św. Franciszka i posiada stygmat. Całość oplata sznur z trzema węzłami zakończony z jednej strony chwostem, a z drugiej pętlą<sup>28</sup>. Herb powstał w latach 1475–1499, kiedy Zakonem kierował o. Francesco Sansone<sup>29</sup>. Można przyjąć, iż heraldyczne wyobrażenie z asyjskiej bazyliki stało się podstawą franciszkańskiego godła. Widoczna jest zmiana kompozycji ułożenia rąk. We wcześniejszych układach dłonie (Jezusa i Franciszka) nakładały się na siebie i łączył je wspólny gwóźdź, który je przebijał. W znanych późniejszych kompozycjach widnieją już nie tylko dłonie, tylko ramiona, z których jedno – nagie – jest Jezusa, a drugie – w habicie – należy do Franciszka.

Inne znane nam wyobrażenie znaku franciszkańskiego (Il. 6), które również może być pewnego rodzaju ilustracją poszukiwania przez franciszkanów znaku wyróżniającego ich w gronie pozostałych ówczesnych wspólnot zakonnych pochodzi z 1499 roku. Są to dwie skrzyżowane dłonie ukazane stroną zewnętrzną<sup>30</sup>. Przedstawienie to znajduje się w zakrystii kościoła franciszkanów obserwantów na wyspie San Francesco del Deserto na Lagunie Weneckiej. Według zakonnej tradycji klasztor powstał z inicjatywy św. Franciszka z Asyżu, który zatrzymał się w tym miejscu po swoim powrocie z Ziemi Świętej w 1220 roku<sup>31</sup>. Nie wnikając w głębsze symboliczne znaczenie wspomnianego znaku zauważyć należy, iż podkreślają one chrystocentryczny charakter duchowości franciszkańskiej.

26 L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 222.

27 J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki...*, s. 225-228.

28 Tamże, s. 222-223; C. Tinelli, *Überlegungen...*, s. 378.

29 S. Gieben, *Lo stemma francescano. Origine e sviluppo*, Roma 2009, s. 16-17.

30 L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 222.

31 *San Francesco sull'isola [w:] Santa Giulia a San Francesco del Deserto. La cultura racconta Francesco*, red. Carlo Susa, Venezia [brw], s. 11-13; *L'isola e i francescani [w:] Santa Giulia a San Francesco del Deserto. La cultura racconta Francesco*, red. Carlo Susa, Venezia [brw], s. 14-17.

Z XV wieku i przełomu XV/XVI wieku zachowało się także kilka wizerunków godeł (Il. 7-10), w których występują ramiona Chrystusa i św. Franciszka oraz zakonne sznury, a także takie elementy jak korona (symbol nadziei), serce (symbol miłości i ofiary) oraz korona cierniowa (cierpienie). Wyobrażenie godła pochodzące z kościoła św. Franciszka we Florencji (Il. 8) przedstawia dłoń Chrystusa z gwoździem i w geście błogosławieństwa z trzema wyciągniętymi palcami. Ten motyw błogosławieństwa występuje na wielu współczesnych godłach franciszkańskich<sup>32</sup>.

Najbardziej zbliżonym do współcześnie używanych godeł jest wyobrażenie z 1513 roku (Il. 10) zamieszczone w pierwszym wydaniu *Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* Fra Bartolomeo da Pisa wydanym w Mediolanie. Do drewnianego krzyża, nad którym tabliczka z napisem INRI, do poziomej belki przybite gwoździami na środku dłoni, dwa ramiona. Prawe, nagie ramię, przynależy do Chrystusa, zaś lewe, odziane w habit – do św. Franciszka. Właśnie ten znak, przechodząc pewnego rodzaju modyfikacje i stylizacje został ostatecznie przyjęty za godło (Il. 10) przez poszczególne rodziny franciszkańskie. W okresie późniejszym, to znaczy od połowy XVI wieku poczynając, składające się z ramion i krzyża godło, zostało wzbogacone o promienie lub aureole, chmury, obłoki, dewizy oraz – niekiedy – o oplatający całość sznur zakonny. Widnieją także niekiedy *arma Christi*: gwoździe, obcęgi, młotek i krwawiące rany<sup>33</sup>.

Liczne warianty herbu franciszkańskiego różnią się nie tylko zróżnicowanym godłem zasadniczo składającym się z trzech podstawowych elementów: nagiego ramienia Jezusa Chrystusa, odzianego w habit ramienia Biedaczyny z Asyża oraz krzyża, ale także kształtem tarczy, która często przyjmuje wygląd kartusza. Na dłoni Jezusa widoczna jest rana po gwoździu, którym została przybita do krzyża, natomiast na dłoni św. Franciszka widnieje stygmat. Najczęściej krzyż jest zbliżony do formy jerozolimskiej; niekiedy krzyż okala promienisty nimb lub jest zaćwieczony jest na pagórku<sup>34</sup>.

W 1628 roku ukazały się w Rzymie *Constitutiones Urbanae Fr[atrum] Ord[inis] Min[orum] Conv[entualis] S[ancti] Francisci*, w publikacji której na ozdobnej karcie tytułowej (Il. 11) przedstawiono godło franciszkańskie, w zbliżonej do współczesnej formy, w owalnym kartuszu. Pomiedzy dwoma skrzyżowanymi ramionami z widocznymi ranami w dłoniach – prawym nagim Jezusa Chrystusa i lewym św. Franciszka odzianym w habit – widnieje pionowo ułożony krzyż.

Kompozycyjnie zbliżonym do powyższego jest wyobrażenie zamieszczone na karcie tytułowej dzieła o Jose Maldonado *El mas escondido retiro, del alma en*

32 L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 223-225; C. Tinelli, *Überlegungen...*, s. 377.

33 L. Bracaloni, *Lo stemma...*, s. 224; W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon...*, s. 52.

34 Por. S. Gieben, *Lo stemma...*, s. 16nn.

*quae se descubre la preciosa vida, de los muertos y su glorioso sepulchro*, które zostało opublikowane w Zaragozie w 1649 roku (Il. 12). Poniżej skrzyżowanych dłoni znajdują się ułożone w rozstrój trzy gwoździe.

Początkowy brak zasad co do kompozycji herbu używanego przez wspólnoty, którym początek dał św. Franciszek powodowało, że godło franciszkańskie nie tylko było dowolnie przedstawiane – na przykład dowolnie kładziono ramiona Jezusa Chrystusa i św. Franciszka<sup>35</sup>, ale także umieszczano je na różnych tarczach, często dzielonych w słup lub w pas. Przykładem może być herb używany przez Trzeci Zakon Regularny św. Franciszka<sup>36</sup>, którego tarcza była początkowo podzielona w pas na trzy pola. W polu górnym znajdowało się godło franciszkańskie, poniżej korona cierniowa, a w dolnym polu inicjały zakonnej dewizy O[mnis] P[assionis] C[hristi]<sup>37</sup>, które to inicjały niekiedy są rozwinięte jako O[rdo] P[oenitentiae] C[laustralis]<sup>38</sup>, z trzema gwoździami w rozstrój. Niekiedy w herbie pojawiają się dodatkowe elementy, takie jak gałązki oliwne oplatające tarczę i korona wieńcząca całość (Il. 13).

Podobna kompozycja heraldyczna widnieje w herbie Kustodii Ziemi Świętej (Il. 14). Na podzielonej na dwa pola w pas tarczy znajduje się w polu górnym godło franciszkańskie, a w dolnym krzyż jerozolimski (laskowany krzyż równoramienny z czterema krzyżami greckimi w kątach), który był godłem Królestwa Jerozolimskiego<sup>39</sup>. Dodać należy, iż zazwyczaj, w przeciwieństwie do kompozycji herbu franciszkańskiego przedstawiane jest prawe ramię św. Franciszka i lewe Jezusa Chrystusa. Tarczę umieszczoną w ozdobnym kartuszu oplatają w dolnej części gałązki oliwne (z prawej) i palmowe (z lewej strony), powyżej wstęga z napisem MONS SION IN JERUSALEM, a ponad tarczą gołębica w promienistej glorii, ponad którą widnieje otwarta korona.

Godło franciszkańskie często pojawia się na tarczy herbowej hierarchów kościelnych wywodzących się ze wspólnot zakonnych braci mniejszych, franciszkanów konwentualnych czy też kapucynów. Wyrazistym przykładem jest herb papieża Klemensa XIV (Il. 15), który był franciszkaninem konwentualnym oraz bpa Antoniego Dydcza OFMCap (Il. 16).

35 Por. Giulio Ciampoltrini, Consuelo Spataro, *Ordinate mense. I servizi conventuali fra Seicento e Settecento*[w:] *Segni francescani. Il complesso conventuale di San Francesco in Lucca. Fra Cinquecento e Settecento: un interario archeologico*, red. G. Ciampoltrini, C Spataro, Lucca 2016, s. 64-67 [51-72]; Antodio Di Vincenzo, *Araldica degli Ordini Refigiosi estinti a penne*, Paris 2016, s. 19-21.

36 Wspólnota wywodząca się Franciszkańskiego Zakonu Świeckich (III Zakonu św. Franciszka), kanonicznie erygowana w 1447 r. i zaliczona do mendykantów.

37 Z j. łac.: Wszystko dla męki Chrystusa.

38 G. Zamagni, *Il valore...*, s. 69.

39 Paweł Dudziński, *Alfabet heraldyczny* Warszawa 1997, s. 103.

W początku XIX wieku ustaliła się jednolita forma herbu dla wszystkich wspólnot franciszkańskich – jak już wspomniano wyżej – przedstawiający w polu niebieskim [błękitnym] krzyż łaciński czarny lub brązowy, poniżej którego prawe ramię Jezusa z raną w dłoni skrzyżowane z lewym ramieniem św. Franciszka w habitie i dłonią naznaczonym stygmatem (Il. 17).

Przedstawiając rozwój i przemiany heraldycznych znaków franciszkańskich należy wspomnieć o ich ciągłych przemianach i pojawianiu się nowych. Za przykład może posłużyć działalność bł. Honorata Koźmińskiego, który dla założonych przez siebie 28 wspólnot zakonnych opracował indywidualne godła (il. 22). Za podstawę przyjął skrzyżowane ramiona Chrystusa i św. Franciszka (element godła franciszkańskiego), ponad którymi umieścił symbole wskazujące posłannictwo i cel i charyzmat konkretnej wspólnoty zakonnej. I tak kontemplacyjne i oddane adoracji Najśw. Sakramentu zgromadzenie adoratorek prześlągania (Il. 18) posiada ponad skrzyżowanymi ramionami monstrancję<sup>40</sup>, zgromadzenie kapłanów mariańskich (Il. 19) - kielich z hostią<sup>41</sup>, godło służebniczek szpitalnych (Il. 20) przedstawia chorą leżącą w łóżku, nad którą umieszczone jest godło franciszkańskie<sup>42</sup>, a godło serafitek (Il. 21) przebite siedmioma mieczami boleści Serce Maryi, z którego wyrastają kwiaty<sup>43</sup>.

Franciszkański herb lub jego elementy możemy spotkać w sfragistyce, ornamentyce dekoracyjnej, architekturze, w zdobnictwie szat liturgicznych, w publikacjach książkowych - jako ozdobnik i znak identyfikacyjny. Jak wyżej zaznaczono, franciszkańskie godło występuje ponadto jako element składowy wielu herbów zakonnych. Omawiane godło przyjęły jako własny znak również franciszkańskie wspólnoty żeńskie (np. bernardynki i klaryski).

#### 4. Teologiczna interpretacja godła franciszkańskiego

Jak zaznaczono wcześniej godło franciszkańskie (Il. 17) składa się z dwu ramion (nagiego Jezusa Chrystusa i odzianego w habit św. Franciszka) oraz wystającego zeń, lub położonego za nimi, krzyża. W wielu przypadkach pojawiają się obłoki, w kompozycjach z XIX wieku dodatkowe elementy, które wyróżniają poszczególne wspólnoty zakonne. Takimi elementami są promieniste aureole lub oplatające całość sznury z trzema węzami, a niekiedy także w ich miejsce różańce.

Ramię bądź ręka w kontekście biblijnym oznacza działanie, moc i siłę. „Wyciągnięte ramię Boga” wyprowadziło naród wybrany z niewoli egipskiej: *Przeto powiedz*

40 Tamże, s. 111.

41 Tamże, s. 43.

42 Tamże, s. 129.

43 J. Marecki, *Coats of arms of the Seraphic Sisters*, „Folia Historica Cracoviensia” vol. 13:2007, s. 95-107.

*synom izraelskim: Ja jestem Pan! Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli, i wyswobodzę was wyciągniętym ramieniem i przez surowe kary (Wj 6,6).*

Przejście Narodu Wybranego przez Morze Czerwone, cofnięcie się wód morskich i ich nagły powrót dokonywał się wówczas, gdy Mojżesz, na polecenie Boga, wyciągał ręce nad żywiołem.

*Pan rzekł do Mojżesza: «Czemu głośno wołasz do Mnie? Powiedz Izraelitom, niech ruszają w drogę. Ty zaś podnieś swą laskę i wyciągnij rękę nad morze i rozdziel je na dwoje, a wejdą Izraelici w środek na suchą ziemię. Ja natomiast uczynię upartymi serca Egipcjan, że pójdą za nimi. Wtedy okażę moją potęgę wobec faraona, całego wojska jego, rydwanów i wszystkich jego jeźdźców. A gdy okażę moją potęgę wobec faraona, jego rydwanów i jeźdźców, wtedy poznają Egipcjanie, że ja jestem Pan» [...] Mojżesz wyciągnął rękę nad morze, a Pan cofnął wody gwałtownym wiatrem wschodnim, który wiał przez całą noc, i uczynił morze suchą ziemią. Wody się rozstąpiły, a Izraelici szli przez środek morza po suchej ziemi, mając mur z wód po prawej i po lewej stronie. Egipcjanie ścigali ich. Wszystkie konie faraona, jego rydwany i jeźdźcy weszli za nimi w środek morza. O świcie spojrzał Pan ze słupa ognia i ze słupa obłoku na wojsko egipskie i zmusił je do ucieczki. I zatrzymał koła ich rydwanów, tak że z wielką trudnością mogli się naprzód posuwać. Egipcjanie krzyknęli: «Uciekajmy przed Izraelem, bo w jego obronie Pan walczy z Egipcjanami». A Pan rzekł do Mojżesza: «Wyciągnij rękę nad morze, aby wody zalały Egipcjan, ich rydwany i jeźdźców». Wyciągnął Mojżesz rękę nad morze, które o brzasku dnia wróciło na swoje miejsce. Egipcjanie uciekając biegli naprzeciw falom, i pogrążył ich Pan w środku morza (Wj 14, 15-18, 21-27)*

Ramię bądź ręka w kontekście biblijnym oznacza działanie, moc i siłę. „Wyciągnięte ramię Boga” wyprowadziło naród wybrany z niewoli egipskiej<sup>44</sup>. Ręka – utożsamiana z dłonią – jest synonimem działania i dawania. W sztuce starochrześcijańskiej dłoń symbolizuje oddanie się i zawierzenie Bogu oraz jest zapowiedzią Jego pojawienia się<sup>45</sup>. Należy dodać, że wyobrażenie dłoni z krzyżem to talizman przed demonami<sup>46</sup>.

Ręka Chrystusa ma znamię przebicia gwoździem w tradycyjnym ujęciu znanym ze sceny Ukrzyżowania. Ręka św. Franciszka naznaczona jest stygmatem, co stanowi nawiązanie do mistycznego przeżycia w 1224 roku na górze La Verna (Alwernia).

44 Por. Wj 6,6.

45 M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 196-198; D. Forstner, *Świat...*, s. 351-355.

46 W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 353.

*Na dwa lata przedtem, zanim oddał ducha niebu, w pustelni zwanej Alverna, w prowincji Toskania, gdzie w ekstazach pobożnej kontemplacji prawie że już sięgał chwały niebieskiej, ujrzał w widzeniu rozciągniętego nad sobą Serafina, wiszącego na krzyżu, mającego sześć skrzydeł, za ręce i nogi przybitego do krzyża. Dwa skrzydła unosiły się mu nad głową, dwa wyciągały do lotu, a dwa okrywały całe ciało. Widząc to, Franciszek zdumiał się gwałtownie, a gdy nie umiał wytłumaczyć, co by chciało to widzenie, wtargnęła mu w serce radość pomieszana z żalością. Cieszył się z łaskawego wejrzenia, jakim Serafin patrzył na niego, ale przybicie do krzyża przeraziło go. Natężał umysł, by pojąć, co mogłaby znaczyć ta wróżba, i duch jego silił się trwożnie nad jakimś jej zrozumieniem. Otóż, podczas gdy szukając wyjaśnienia na zewnątrz, poza sobą, nie znalazł rozwiązania, nagle objawiło mu je w nim samym odczucie bólu. Natychmiast bowiem na jego rękach i nogach zaczęły jawić się znaki gwoździ, jak to na krótko przedtem widział u Męża ukrzyżowanego, ponad sobą w powietrzu. Jego ręce i nogi wyglądały przebite gwoździami w samym środku; główki gwoździ ukazywały się na wewnętrznej stronie rąk i na wierzchniej stronie nóg, a ich ostre końce były na stronie odwrotnej. Główki gwoździ na rękach i nogach były okrągłe i czarne, a ich ostre końce podługne i zagięte, przy czym wychodziły z ciała i wystawały ponad resztę ciała. Zaś prawy bok, jakby przebity lancą, miał na sobie czerwoną bliznę, która często broczyła i spryskiwała tunikę i spodnie świętą krwią.<sup>47</sup>*

Heraldyczna kompozycja godła franciszkańskiego symbolizuje zjednoczenie Jezusa Chrystusa ze św. Franciszkiem czego wyrazem była stygmatyzacja świętego. Przebita dłoń Jezusa Chrystusa jest znakiem Męki, czyli poświęcenia dla ludzkości, ofiary za grzechy i odkupieńczej działalności. Chrystus przyszedł na ziemię aby służyć, aby dać swoje życie na ofiarę. Św. Franciszek, nazywany *alter Christus*, został był upodobniony do Mistrza nie tylko przez stygmatyzację ale również przez poświęcenie dla innych. Św. Franciszek zdecydował swoje życie poświęcić bliźnim i złożyć z siebie ofiarę<sup>48</sup>.

Szczególną uwagę należy zwrócić na umiejscowienie elementów po prawej i lewej stronie. Lokalizacja tzw. pól ma istotne znaczenie w heraldyce. W tworzeniu pierwotnych wersji godeł franciszkańskich nie zwracano uwagi na lokalizację elementów chrystologicznych i antropologicznych, a mianowicie położenia w polu godła ramienia Jezusa Chrystusa i św. Franciszka. Współczesna nauka o symbolach podkreśla

47 Tomasz z Celano, *Traktat o cudach...*, nr 4.

48 Tamże, s. 52.

pewne prawidłowości, które wydaje się, należy odnosić także do omawianego godła zakonnego. Strona prawa oznacza wartości boskie, cnoty, mądrość i zbawienie. Przeciwnie, strona lewa utożsamiana jest z elementami ludzkimi i mającymi wymiar materialny. Może też oznaczać potępienie<sup>49</sup>. Należy więc, pamiętając o układzie heraldycznym (strony nazywane nie od patrzącego ale od trzymającego tarczę), komponować godło franciszkańskie z prawym ramieniem Chrystusa i lewym św. Franciszka.

Występujące w wielu wersjach chmury, białe lub błękitne obłoki – skłębione i gęste, należy interpretować jako niebo, a więc to co nieskończone. Zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie obłok to mieszkanie Boga Ojca<sup>50</sup>. Niebo to miejsce pobytu dusz zbawionych i dusz świętych oraz miejsce boskiego sądu. Według W. Kopalińskiego niebo to *miejsce bezczynnego pobytu cnotliwych, błogosławionych dusz*<sup>51</sup>. Chmury to ciemności i mroki, które na ziemi ograniczają człowieka, utrudniają mu oglądanie nieba. Krzyż zdaje się rozjaśniać te mroki. Chmury możemy postrzegać jako to, co jest pomiędzy niebem i ziemią. Dzielą lub łączą. Odnośnie kolorów owych obłoków i chmur należy przypomnieć, że błękit nieba utożsamiany jest ze szczęściem, a skłębione chmury to symbol kłopotów i trosk<sup>52</sup>.

Tłem skrzyżowanych rąk jest krzyż – narzędzie i symbol męki oraz śmierci Chrystusa. Krzyż w chrześcijaństwie ma znaczenie soteriologiczne. Zarówno Ojcowie Kościoła jak i późniejsi teologowie w znaku Krzyża dopatrywali się różnych koncepcji i typologicznych znaczeń, np. dla św. Efrema Syryjczyka krzyż był znakiem zwycięstwa nad złymi duchami. W średniowieczu powstała koncepcja rozumienia krzyża jako znaku zbawienia człowieka<sup>53</sup>. Różnorodne wersje kompozycji krzyża i rąk wyrażają myśl zespolenia Chrystusa z krzyżem i św. Franciszka z krzyżem. W duchowości franciszkańskiej krzyż jest nie tylko symbolem i narzędziem męki Chrystusa, ale także znakiem miłości Boga Ojca do człowieka, realizacją odkupieńczych planów Boga, znakiem ofiary Chrystusa. Krzyż jest symbolem pokuty, rezygnacji ze swych planów i dążeń i podporządkowania swych pragnień celom wyższym<sup>54</sup>.

W znaczeniu krzyża Jezusa Chrystusa uwzględnia się ponadto jego werdykalny i horyzontalny wymiar. Ramiona krzyża łączą niebo z ziemią. Przez ramię pionowe „przechodzą” łaski i dary nieba dla ludzi a poziome obejmuje wszystko i jest symbolem

49 Tamże, s. 336-337.

50 M. Lurker, *Słownik...*, s. 141.

51 W. Kopaliński, *Słownik...*, s. 252-253.

52 Por. D. Forstner, *Świat...*, s. 105-107, 116-117.

53 M. Lurker, *Słownik...*, s. 102-103.

54 Por. W. Korabiewicz, *Pochodzenie emblematu krzyża*. *Novum*. R. 11:1970, nr 11, s. 92-123; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 13-17.

ofiary złożonej za wszystkich ludzi. W konsekwencji jest znakiem miłości Boga Ojca i Jezusa Chrystusa do wszystkich ludzi i zarazem zobowiązaniem do miłości bliźniego, do bycia - według zasad franciszkańskich - „bratem wszelkiego stworzenia”. Współcześnie wymiar horyzontalny odczytuje się często jako wskazanie działań ekologicznych.

Krzyż jest „osią świata”, połączeniem przeciwieństw oraz znaku ofiary Jezusa Chrystusa. W okresie wypraw krzyżowych, poczynając od XI wieku, krzyż stał się, poza wymiarem chrystologicznym, symbolem akceptacji odzyskania Ziemi Świętej i jej rechryścianizowania<sup>55</sup> – stąd udający się do Palestyny rycerze oznaczali siebie znakiem krzyża i stąd nazwa „krzyżowcy”.

W duchowości franciszkańskiej Krzyż zajmuje szczególne miejsce. Jest narzędziem śmierci Jezusa Chrystusa, na którym „*to ty wraz z nimi* (tj. złymi duchami) *go ukrzyżowałeś i krzyżujesz nadal przez upodobanie w nałogach i grzechach*”<sup>56</sup>. Chrystus przez krzyż, *kwę i śmierć zechciał nas wykupić z niewoli*<sup>57</sup>. Krzyż jest znakiem pokuty, dobrowolnie przyjętych wyrzeczeń i umartwień<sup>58</sup>.

Występująca wokół krzyża gloria interpretowana jest jako znak zwycięstwa i chwały. Krzyż jest znakiem zwycięstwa nad chwilowymi niepowodzeniami, nad ciemnością grzechu, nad słabością. Krzyż rozświecła ciemności<sup>59</sup>. Symbolizuje to otaczająca krzyż gloria lub aureola.

### Zakończenie

Analizując godła zakonne rozpoznajemy cel, charyzmat, zadania i kierunki działań danej wspólnoty zakonnej oraz jej duchowość. Te ogólne założenia odnoszą się do godła franciszkańskiego. Przez badania heraldyczne poznajemy historię Zakonu i myśl Założyciela. Wnikamy w duchowość i charyzmat franciszkański oraz poznajemy jak kształtowały się one na przestrzeni stuleci.

W przyszłości należy zbadać kto jest twórcą poszczególnych wersji godeł w różnorodnych wspólnotach franciszkańskich, od kiedy są używane i jakie dominiowały odmiany godeł. Te postulaty odnoszą się nie tylko do godeł franciszkańskich ale także do znaków heraldycznych innych wspólnot zakonnych<sup>60</sup>.

55 W. Kopaliński, *Słownik...*, s. 174-176.

56 *Pisma św. Franciszka z Asyżu* (wyd. Warszawa 1976), Upomnienie 5.

57 *Pisma...*, Reguła z 1221 r., 23,6.

58 *Pisma...*, Upomnienie 10; List I b, 32-37.

59 Por. *Pisma...*, Modlitwa przed krucyfiksem w kościele św. Damiana.

60 Prace badawcze nad heraldyką kościelną prowadzi zespół skupiony wokół ks. prof. dra hab. Anzelma Weissa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego natomiast w Krakowie Zespół Badawczy Heraldyki Kościelnej przy Polskim Towarzystwie Teologicznym.

## Ilustracje

### T

Il. 1. Grecka litera Tau



Il. 2. Podpis św. Franciszka pod listem do brata Leona



Il. 3. Święci franciszkańscy. Muzeum Wallraf-Richartz w Kolonii



Il. 4. Intarsjowany symbol franciszkański z XV w.



Il. 5 Herb franciszkański z bazyliki pw. św. Franciszka z Asyżu (za <https://www.fondazioneterradotranto.it/2015/10/12/lo-stemma-francescano>)



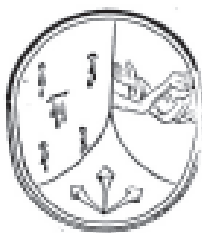
Il. 6. Symbol franciszkański z zakrystii kościoła franciszkanów z wyspy San Francesco del Deserto



Il. 7. Godło franciszkańskie z końca XV w.



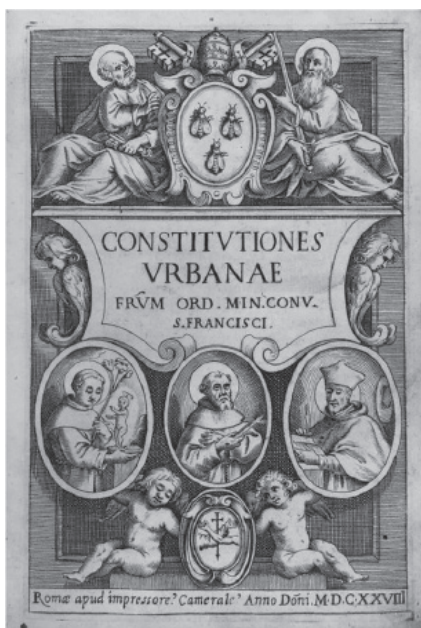
Il. 8. Godło franciszkańskie z kościoła pw. św. Franciszka we Florencji z pocz. XVI w.



Il. 9. Godło franciszkańskie z pocz. XVI w.



Il. 10. Godło zamieszczone w *Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* Fra Bartolomeo da Pisa (1513)



Il. 11. Karta tytułowa *Constitutiones Urbanae Fr[atrum] Ord[inis] Min[orum] Conv[entualis] S[ancti] Francisci*, Romae 1628



Il. 12. Karta tytułowa *El mas escondido retiro...* autorstwa o. Jose Maldonado (1649)



Il. 13. Herb Trzeci Zakon Regularny św. Franciszka (XIX w.)



Il. 14. Herb Kustodii Ziemi Świętej



Il. 15. Klemens XIV

(za: <https://www.heraldry-wiki.com/heraldrywiki/images/4/4e/Clement14.jpg>)

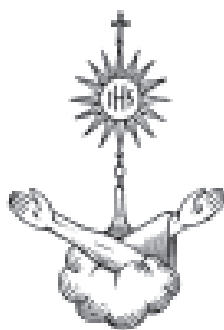


Il. 16. Herb bpa A. Dydycz OFM Cap

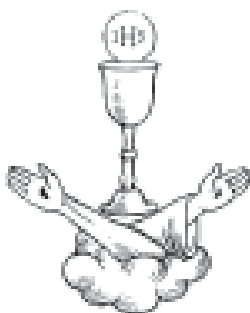
(za: <https://drohiczynska.pl/diecezja/biskup-senior-antoni-dydycz/>)



Il. 17. Godło franciszkańskie z końca XIX w. oraz herb franciszkański (koniec XX w.)



Il. 18. Godło adoratorek prześlągania



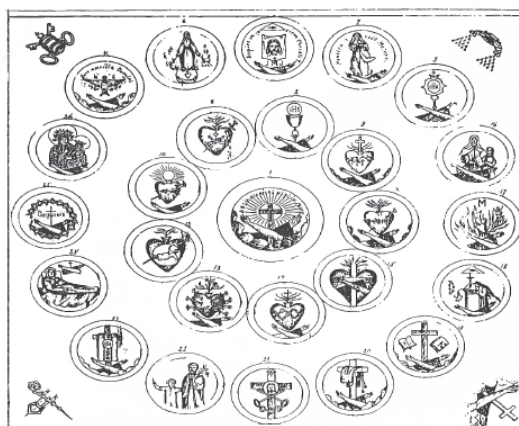
Il. 19. Godło marianów kapłańskich



Il. 20. Godło słuźebniczek szpitalnych



Il. 21. Godło serafitek



Il. 22. Rysunek palki wykonany przez o. Honorata Koźmińskiego



PIOTR STEFANIAK

## **Św. Kinga Arpadówna (1234-1292)**

Między świętością a emancypacją

### **WPROWADZENIE**

Świętość była jedną z najbardziej eksponowanych form życiowych wyborów, na które w XIII w. decydowały się środkowoeuropejskie damy feudalne. Przyczyny podjęcia decyzji o tym, żeby wzrastać w świętości były pośród średniowiecznych kobiet różnorodne. Truizmem jest podkreślać, że świętość traktowana była jako forma, środek do zjednoczenia z Bogiem, ludzka, kobieca odpowiedź Bogu na Jego miłość do człowieka i pragnienie osiągnięcia wiecznej szczęśliwości na drodze zbawienia. W okresie dojrzałego romanizmu i wczesnego gotyku sprawa troski o zbawienie bardzo realnie ważyła przy podejmowaniu osobistych decyzji życiowych w sferze duchowej, moralnej ale także intelektualnej, społecznej i ekonomicznej. W wiekach średnich wyśrubowano pogląd, znany zresztą z okresu wczesnego chrześcijaństwa, a nawet judaizmu, że szczyty świętości są dostępne jedynie dla mężczyzn, jako istot ludzkich w najwyższym stopniu predysponowanych psychofizycznie do transcendentalnych relacji z Bogiem, relacji wiodących człowieka do zbawienia. Kobiety postrzegane jako osoby słabsze oczywiście również miały możliwość osiągnięcia świętości, jednak dużo trudniej im było ten stan nie tylko praktykować, ale i osiągnąć. Przeszkody upatrywano w ich konstrukcji psychicznej i ograniczeniach płci, zwłaszcza zaś fizjologii. W metodyce osiągnięcia świętości mężczyzn kobiety ze swej natury były siłami destruktywnymi. Postrzegano w nich demony, które wabiły i ściągały z drogi świętości wiodącej do zbawienia. Uważano, że w obecności kobiety mężczyzna ma wielce utrudnioną, ba – może nawet niemożliwą do osiągnięcia – perspektywę trwania w stanie świętości. Świat kobiecy był przez świętych ascetów i mężów pobożnych postrzegany jako wielkie zagrożenie dla świętości, w skrajnym wypadku aż do zaprzeczenia. Niemniej ci sami mędrcy i święci asceci mieli świadomość tego, że w historii zbawienia, zwłaszcza zaś w tej jej części, która zawiera się w Nowym Testamencie, kobiety również odgrywały swą, niemalą przecież rolę. Wszak sama Maryja Panna, Bogarodicielka, była kobietą i to przez Syna, Jezusa, bardzo wysoko wyróżnioną w dziele zbawczym Chrystusa. Tylko że Maryja była wyjątkiem: niepokalana nie poczęta, wolna od zmyły grzechu, dziewicza rodzicielka Syna Bożego, Zbawcy.

Wzór dla kobiet niedościgniony, jednak w dziejach ludzkości możliwy i tym sposobem emancypujący dla całego skłonnego wielce do grzechu rodzaju żeńskiego. Skoro Maryja została powołana do najwyższego stopnia świętości, to także inne kobiety, oczywiście mocno ułomnie, mają prawo do świętości osiąganey na wzór Przczystej Bożej Rodzicielki. Doświadczenie Kościoła powszechnego trzynastu stuleci znało całkiem liczne grono świętych niewiast. Po Maryi, równa apostołom św. Maria Magdalena, następnie wielkie święte męczenniczki Pierwszego Kościoła (zawsze były dziewicami): św. Katarzyna, Agnieszka, Łucja, Małgorzata czy Dorota, po których następowały wielkie pokutnice, nawrócone z mocno grzesznego kobiecego życia, św. Taida, Pelagia czy Maria Egipcjanka. W okresie przełomu starożytności i wczesnego średniowiecza zasłynęły świętością męczenniczki oraz dziewice wiodące życie wyłącznie poświęcone Bogu, jak św. Urszula z Towarzyszkami, św. Brygida z Kildare, Scholastyka, Walburga, Lioba czy Hildegarda z Bingen. Do ich grona dołączyły święte królowe, zwłaszcza te, które miały udział w chrystianizacji swych królestw, jak choćby św. Klotylda, Adelajda bądź Kunegunda. Bardzo punktowo i wycinkowo wybrane wspomniane święte prezentowały wielkie walory psychiczno-intelektualne. Były wybitnymi osobowościami, większość z nich reprezentowała także wyżyny społeczne. Były i święte z nizin, jak choćby św. Notburga czy Zyta, ale nie zmienia to faktu, że i one były niezwykle mocnymi indywidualnościami, które tym bardziej należy docenić w sytuacji niewyobrażalnych przecież trudności w przełamywaniu stereotypu grzesznej, słabej kobiety, która żyje jedynie dla namiętności i jako naczynie diabła zwodzi tylko mężczyzn wprowadzając ich z dobrej drogi.

W XIII w. w całej Europie, a więc także w jej sercu, jedynie kobieta wybitna intelektualnie i silna psychicznie oraz duchowo mogła osiągnąć świętość. Musiała być ta wybitność bardzo niezwykła, wręcz spektakularna, aby przebić się przez wątpliwości ogółu społeczeństwa co do kobiecych predyspozycji w tym względzie. Kobieta obdarzona władczym charakterem i znakomitą inteligencją wiedziała, że aby w świecie, gdy nie miała ona zasadniczo osobowości prawnej i zależna była od mężczyzny, ojca, męża, brata czy syna, móc stanowić o sobie samej musiała wejść na drogę powszechnie dostrzeganej oraz uznawanej świętości. Innej perspektywy praktycznie nie było. Nawet córki, żony i matki władców, pomimo wielu możliwości, nigdy same nie decydowały (nawet jeśli miały wpływ na decydującego o ich losie mężczyzny) o swojej teraźniejszości oraz przyszłości. Należały do rodu, dynastii i oczekiwano od nich, że spełnią wyznaczoną im odgórnie przez ich opiekunów prawnych rolę życiową. Oczywiście średniowiecze nie szyskanowało kobiet, ale z uwagi na uznawanie ich kruchości,

panował pogląd, że zostały stworzone do miłości i opiekowania się nimi. Sprawę kulturowo podkreślały kręgi dworskie, zwłaszcza minnesingerzy i trubadurzy, wynoszący płęć niewieścią jako stworzoną do miłości, wielbienia i najczulszej opieki. Jedyną formą realnej emancypacji dla kobiety, która uważała, że jej kruchość nie jest tak wielka, jak to suponuje kultura oraz obyczajowość, było wejście na drogę świętości. Co to oznaczało w praktyce dla samej niej samej i jaką postawę przyjmowało otoczenie, mające realny wpływ na jej funkcjonowanie w społeczeństwie? Przede wszystkim dawało jej prestiż i konieczność liczenia się z nią oraz z jej poglądem na wiele spraw. By to osiągnąć niejako musiała ona zrezygnować z tzw. przyrodzonych cech niewieścich. Musiała wykazać, że „po męsku” jest zdolna do wzbudzenia a następnie utrwalenia do o niej zaufania. Sposobem na to była świętość, która ujawniała się ascezą i intensywnym życiem duchowym, które ubocznie było także ważnym i szeroko dostrzeganym rozwojem intelektualnym. Asceza i mądrość była gwarancją, że choć kobieta, słaba i narzędzie demona, to potrafi stać się równa „na podobieństwo mężczyzny”. Oczywiście nie chodziło tu o maskulinizację czy zachwianie identyfikacji psychofizycznej lecz o wyzbycie się przynależnej płci niewieściej słabości oraz płochości i odznaczenie się męstwem a także roztropnością (mądrością).

Wkraczając na drogę świętości kobieta, choć odgórnie postawiona na swej drodze życiowego przeznaczenia (czy to jako żona, czy mniszka – innej drogi wtedy nieznano), mogła jednak sama kreować to, jak potoczy się jej dalsze życie. Gdy została oddana w małżeństwo mogła uzyskać sporą autonomię, którą gwarantowała jej powaga Kościoła, gdy na wzór czystego i niepokalanego życia Maryi zdecydowała się po ślubie oświadczyć małżonkowi (a nie mógł się on jako rycerz na to nie zgodzić), że pragnie trwać z nim w dziewiczym małżeństwie i traktować go jak brata. Wstrzemięźliwość seksualna obok najważniejszych wartości duchowych, ascetycznych, dawała w praktyce kobiecie zamężnej wolność i samostanowienie, gdyż stawiała się ona autonomiczna, nie pozostająca jako własność rodu męża. Wybór ten był też ogólnie doceniany z uwagi na wielki wówczas kult dziewictwa i czystości postrzeganych jako esencja oraz ideał kobiecości. Wzorem dla średniowiecza była Najświętsza Maryja Panna i Jej dziewicze macierzyństwo. Ponieważ w praktyce takie macierzyństwo dla kobiet było nieosiągalne, więc rezygnowały z niego poprzestając na duchowym macierzyństwie dla swego ludu oraz środowiska, w którym przebywały. Ślub czystości małżeńskiej znany jest wprawdzie od starożytności chrześcijańskiej, gdyż trwała w nim św. Cecylia z Walerianem, ale swą atrakcyjność osiągnął w średniowieczu wraz z bia-

łym małżeństwem cesarza niemieckiego św. Henryka (973/78–1024) ze św. Kunegundą luksemburską. Na Węgry instytucję dziewiczego małżeństwa wprowadziła bł. Salomea Piastówna (1211/12–1268), księżniczka krakowska, a następnie małżonka królewicza węgierskiego Kolomana, księcia Chorwacji. Idąc jej przykładem tę formę małżeństwa podjęła św. Kinga, która z jednej strony była córką brata królewicza Kolomana, a z drugiej żoną brata Salomei. Wiemy natomiast, że Salomea, odkąd Kinga znalazła się na przesiąkniętym franciszkanizmem dworze książęcym, najpierw w Sandomierzu, a następnie w Krakowie, mocno oddziaływała na jej duchową i intelektualną kondycję.

Kinga sama wybrała swój model świętości jako dziewicza małżonka. Wkraczając na drogę świętości kobiety mogły otrzymać maksimum szeroko rozumianych możliwości, które oferował im świat wieków średnich. Jednak najwięcej dane było świętym dziewicom, tym poślubionym bezpośrednio Chrystusowi jako mniszki, czy trwającym z miłości dla Jezusa w białym małżeństwie. Ale i święte małżonki, matki rodu, również otrzymywały eksponowane miejsca. Przykładem na to jest fama świętości i ogromny prestiż osobisty takich wielkich średniowiecznych świętych, jak św. Elżbieta Węgierska, księżna Turynii czy św. Jadwiga Śląska.

Rzecz jasna, samo wstąpienie na drogę świętości, w większości przypadków miało charakter nadprzyrodzony i wynikało z wewnętrznego przekonania oraz miłości do Boga. Nie zmienia to jednak faktu, że dodane do tego było to, szczególne w średniowieczu uprzywilejowanie: możliwość samostanowienia, szeroko zakrojony rozwój wewnętrzny oraz eksponowana pozycja w społeczeństwie. Zatem prestiż był jakby dodany do podjętej przez kobietę posiadającą mocny charakter i szeroką umysłowość woli spędzenia swego życia na realizacji ideału świętości. Realizowały go jako zarówno mężatki trwające w udanym pożyciu, jak i w białym małżeństwie czy żyjące w doskonałej czystości dziewiczej mniszki. Tę trzecią formę drogi do osiągnięcia świętości zrealizowała św. Kinga. Uświęciła siebie w modnym w jej pokoleniu dziewiczym małżeństwie, by ostatnie cztery lata spędzić jako mniszka Zakonu św. Klary. Należy zauważyć, że znalazła się w kręgu jednej z dwóch najważniejszych duchowości XIII w., mianowicie franciszkańskiej. Obie one wyrosły jako forma odnowy Kościoła trzynastowiecznego i w nich ówczesnym wydawało się, że najskuteczniej mogą osiągnąć własną osobistą świętość. Już samo bycie klaryską było niezwykle pomocne, bo za sferą duchową stała cała realna potęga obu najbardziej wpływowych i progresywnych w XIII w. instytucji zakonnych, bardzo szeroko oddziałujących na życie społeczne oraz duchowe a także intelektualne także naszej części Europy.

## 1. Rys życia

Kinga czyli Kunegunda, urodziła się 5 marca 1234 r.<sup>1</sup> jako trzecia córka następcy tronu węgierskiego Béli IV, który władał wówczas Siedmiogrodem<sup>2</sup>. Tam też należy, na którymś z zamków, szukać faktycznego miejsca narodzin księżniczki<sup>3</sup>, którą tradycja ustala na 5 marca, nie zaś, jak bardzo bezpodstawnie w polskiej hagiografii a nawet historiografii, podawano, że narodziny miały miejsce na zamku ostrzyhomskim<sup>4</sup>. W rok po urodzeniu Kingi jej ojciec został koronowanym władcą Węgier, królewska korona ozdobiła też głowę królewskiej małżonki, cesarzówny bizantyńskiej Marii Laskaris, rodem z Nikai-Bursy. W ramach polityki ojca, który montował antymongolską koalicję i szeroki obóz współpracy z sąsiadami, mimo oczywistego mezaliansu, Kinga w 1239 r., dzięki staraniom małopolskich wielmożów, została wysłana na zamek w Sandomierzu, aby poślubić (*sponsalia in futuro*) tamtejszego władcę, Bolesława Wstydlivego (1226–1279), syna ostatniego princepsa krakowskiego Leszka Białego i brata Salomei, małżonki Kolomana, brata króla Béli IV<sup>5</sup>. Królowna wniosła w posagu 40 000 grzywien<sup>6</sup>. W czasie I najazdu tatarskiego sandomierska para książęca zbiegła, według jednych badaczy, do Ziemi Sieradzkiej, a według innych, na Węgry i na Morawy<sup>7</sup>. Bolesław z matką i żoną powrócił w kwietniu 1243 r., kiedy panowie małopolscy powołali go na stolec książęcy w Krakowie<sup>8</sup>. Młody książę musiał zmierzyć się z najgroźniejszym z rywali do jego tronu, jego własnym stryjem, Konradem Mazowieckim. W tym czasie Kinga ze swym dworem przebywała w tzw. *domu dziewcząt* w Nowym Korczyniu<sup>9</sup>. Wielki

- 1 Archiwum Klasztoru SS Klarysek w Starym Sączu, mps. T. A. Izworska, *Kalendarium Życie: Działalność i kult błogosławionej Kingi*, Stary Sącz 1988-1990, s.1; O. Balcer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s.282-5; A. Witkowska, "Vita Sanctae Kyngae ducisse Cracoviensis" jako źródło hagiograficzne, (w:) *Roczniki Humanistyczne*, t. X, 2: 1961, s. 41-166; P. Ranuzzio, *Vita delle venerabile Cunegonde reina di Polonia*, Roma 1690, s.173; P. Naruszewicz, *Cunegonda*, Bibliotheca Sanctorum, t. IV, Roma 1964, s. 400 - 401.
- 2 P. Stefaniak, *Święta Kinga Arpadówna OSC (1234–1292) Życie i Dzieło*, Kraków 2012, s. 9.
- 3 Tamże.
- 4 N. Bajorek, *Modlitewnik*, Stary Sącz 2001, s. 5.
- 5 P. Stefaniak, *Z dziejów polityki dynastycznej króla Węgier Béli IV*, (w:) *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 37 (2016), nr 2, s. 8; L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992, s. 30; B. Ulanowski, *Drugi napad Tatarów na Polskę*, Kraków 1884, s. 6.
- 6 J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. III, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1864, s. 356-358
- 7 L. Migrała, *Księżna Kinga – rys biograficzny*, (w:) *Dziedzictwo kulturowe świętej Kingi*, Nowy Sącz 2013, s. 19.
- 8 H. Samsonowicz, *Konrad I Mazowiecki*, (w:) *Poczet królów i książąt polskich*, Warszawa 1987, s. 181.
- 9 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis*, tł. B.

duchowy i intelektualny wpływ na nią wtedy miała owdowiała siostra jej męża, księżna chorwacka, bł. Salomea, która powróciła na rodzinny dwór i w 1245 r. została pierwszą polską klaryską<sup>10</sup>. Mając świadomość rangi symbolicznych gestów politycznych, emancypujących panowanie jej męża, Arpadówna zaangażowała się w latach 1243–1245 w sprawę kanonizacji św. Stanisława, krakowskiego biskupa, męczennika, który został wyniesiony na ołtarze w 1254 r.<sup>11</sup> Kinga będąc gwarantką idei politycznych swego ojca w 1247 r. przybyła z wizytą na jego dwór w Budzie, gdzie przy okazji nie tylko uratowała Bêłę IV podczas zamachu na niego, którego dokonał jeden z niezadowolonych z rosnącej potęgi królewskiej możnowładca Piotr, ale w ramach poszerzania wpływów węgierskich zabrała najmłodszą siostrę, Jolentę na swój dwór, by ją przygotować do roli księżnej wielkopolskiej<sup>12</sup>. Wizyta na Węgrzech miała także charakter ekonomiczny. Istnieje tradycja, że wówczas Kinga otrzymała kopalnię węgla w Máramarosziget a węgierscy górnicy przyczynili się od 1251 r. do rozwoju górnictwa w Bochni a potem także w Wieliczce<sup>13</sup>.

Mając 16 lat Kinga po kilkuletnich „próbach” wymusiła na mężu wieczyste śluby czystości, co było przyczyną trwającego jakiś czas kryzysu małżeńskiego, podczas którego księżna przebywała wraz ze świtą w osobnej niż Bolesław części zamku korczyńskiego<sup>14</sup>. Para jednak się pogodziła i Kinga zaczęła odgrywać w księstwie eksponowaną rolę, zarówno w wymiarze społecznym, jak kulturalnym, ekonomicznym i politycznym. Chyba żadna księżna w Polsce nie miała tak realnego wpływu na bieg zdarzeń w księstwie krakowsko-sandomierskim. Ponieważ jej posag posłużył władcy na odbudowę księstwa po zniszczeniach najazdu tatarskiego, Bolesław w ramach rekompensaty uczynił Kingę 2 marca 1257 r. panią Ziemi Sądeckiej (*dusissa sandecensis*)<sup>15</sup>. W tym też roku księżna wzięła u boku małżonka w lokacji Krakowa

---

Przybyszewski, Tarnów 1997, s. 46; C. Niezgoda, *Święta Kinga, żywot hagiograficzny*, Stary Sącz 1999, s. 68.

10 *Vita Sanctae Salomeae Regina Haliciensis auctore Stanislao Franciscano*, Monumenta Poloniae Historica, t. V, Lwów 1884, s. 770-796; *De S. Salomea, Virgo, Colomanni Ungari coniux, Vita auctore Luca Wadingo*, Acta Sanctorum Ungariae, Tyrnaviae 1743, t. II, s. 330-338; R. Gustaw, *Salomea królowa halicka (Karta z dziejów wprowadzenia zakonu klarysek do Polski)*, (w:) *Nasza Przyszłość*, 5: 1957, s. 61-81.

11 A. Witkowska, *Mocarze ducha. Polscy święci i błogosławieni 999–2007*, Tarnów 2008, s. 73.

12 I. Borkiewicz, *Święta Kinga w świetle legend i historii*, Stary Sącz 1999, s. 21

13 *Vita Beatae Kunegundis* (w:) *Joannis Długossii Senioris. Opera omnia*, wyd. A. Przeździecki, Cracoviae 1887, s. 236; L. Walczy, *Kult bł. Kingi w małopolskich ośrodkach górnictwa solnego*, (w:) *Studia i materiały do dziejów żup solnych w Polsce*, 28 (1994), s. 27-35.

14 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 45-51.

15 J. Długosz, *Liber beneficiorum*, s. 356-358.

na prawie magdeburskim, co przed miastem otwarło drogę do przekształcenia go w nowoczesną metropolię oraz współuczestniczyła w programie rozwoju gospodarczego księstwa<sup>16</sup>. Przerwę w jego rozwoju stanowił drugi najazd tatarski z 1259/1260 r., podczas którego krakowska para książęca schroniła się na zamku księcia Leszka Czarnego w Sieradzu<sup>17</sup>. Potem nastąpił czas odbudowy i umocnień sojuszy polityczno-społecznych, czego wyrazem był zjazd książęcych par z Krakowa i Wielkopolski w Dankowie, który się odbył w 1262 r. Kinga angażowała się także politycznie na szerszą skalę. W momencie kryzysu na linii Béla IV i jego syn, Stefan V, który doprowadził do podziału Węgier oraz krwawej wojny domowej, księżna wraz z siostrami i ich córkami wzięła udział w 1266 r. w zjeździe mediacyjnym w Budzie<sup>18</sup>. Już po śmierci Béla IV, książęca para krakowska gościła nowego władcę węgierskiego, Stefana V, który w 1270 r. przybył, aby u siostry i szwagra szukać wsparcia wobec mocnej opozycji wymierzonej przeciwko niemu<sup>19</sup>.

W dniu 7 grudnia 1279 r. Kinga owdowiała i w tej sytuacji zaraz udała się do swej oprawy wdowiej, do Ziemi Sąddeckiej<sup>20</sup>. Tam rozpoczęła nieskrępowanie sprawować całą władzę feudalną, wraz z lokacjami wsi i szeroko zakrojoną akcją osadniczą. Oczywiście weszła w spór z nowym księciem krakowskim, Leszkiem Czarnym, usynowionym przez jej męża-nieboszcza, który kwestionował jej prawa feudalne. Sprawa zakończyła się po roku ugodą i w tej sytuacji 6 lipca 1280 r. Kinga wydała akt fundacyjny dla klasztoru klarysek w Starym Sączu, z którym pragnęła związać swe dalsze losy<sup>21</sup>. Jeszcze tego samego roku – uważa się, że pod pewnego rodzaju presją ze strony władcy Krakowa – Kinga 30 października przekazała swe prerogatywy książęce oraz majątek swej siostrzenicy, księżnej krakowskiej Gryfinie (Agrippinie) Rurykowiczównie<sup>22</sup>. Sama pozostała jako *soror ordinis s. Francisci*, jak ją nazywa dokument z dnia 2 stycznia 1281 r.<sup>23</sup>, doglądając wznoszonego klasztoru, który 5 lipca 1283 r. na jej prośbę

16 Kodeks Dyplomatyczny Małopolski, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876-1905, t. I: LXI, LXIII, LXXV, LXX, LXXV, LXXXI, XXXXII, LXXXVI, LXXVIII, LXXIX, XXXXIV; t. II: CCCXXXI, CCCCLXXXI

17 R. Karpiński, *Bolesław V Wstydlivy*, (w:) *Poczet królów i książąt polskich*, Warszawa 1987, s. 193.

18 P. Stefaniak, *Dekret papieża Piusa XII źródłem do dziejów życia św. Małgorzaty Węgierskiej OP*, (w:) *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 91: 2009, s. 330; Tenże, *Święta Kinga*, s. 24.

19 J. Żylińska, *Piastówny i żony Piastów*, Warszawa 1969, s. 177.

20 *Żywyot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 58.

21 O.M. Przybyłowicz, *Zarys dziejów klasztoru ss. klarysek w Starym Sączu*, (w:) *Dziedzictwo kulturowe świętej Kingi*, s. 2.

22 P. Stefaniak, *Święta Kinga*, s. 30.

23 KDM, t. I, nr 490, s. 491.

papież Mikołaj III wziął pod swoją opiekę prawną<sup>24</sup>. W dwa lata później księżna zaangażowała się politycznie po raz ostatni, podejmując mediację podczas wymierzonej w Leszka Czarnego wojny domowej, która pogrążyła we krwi Małopolskę<sup>25</sup>. Zimą na przełomie 1287/1288 r. miał miejsce trzeci najazd tatarski, podczas którego Kinga wraz z mieszkańcami klasztoru sądeckiego ratowała się ucieczką na zamek w Pieninach<sup>26</sup>. To zdarzenie przez wieki upamiętniło się szeregiem ludowych legend<sup>27</sup>. Po powrocie do Starego Sącza w lutym 1288 r. okazało się, że zabudowania klasztorne nie zostały zniszczone. Niebawem też Kinga zdecydowała się wstąpić do zakonu i na dokumencie prawnym wystawionym 22 grudnia 1288 r. podpisała się jako *zobowiązana do posłuszeństwa w zakonie św. Franciszka*<sup>28</sup>. Niemniej profesję zakonną formalnie wiążącą ją z zakonem klarysek złożyła 24 kwietnia 1289 r. na ręce biskupa krakowskiego Pawła z Przemankowa wedle formuły dla wdów<sup>29</sup>. Miała wtedy 55 lat. We wrześniu 1291 r. rozpoczęła się choroba Kingi, która poprzedziła jej śmierć, która nastąpiła na klasztor-nym dormitarzu w Starym Sączu 24 lipca 1292 r. Niebawem osoba Arpadówny została otoczona kultem należnym świętym. W 1307 r. miało miejsce *translatio i elevatio* jej relikwii, których dokonał generał minorytów Gonsalvo di Vallenbona<sup>30</sup>. Pierwszy żywot świętobliwej księżnej-mniszki powstał na zlecenie klasztoru sądeckiego w 1320<sup>31</sup>. W 1480/1486 r. biskup krakowski Jan Rzeszowski dokonał uroczystego przeniesienia relikwii, a 11 czerwca 1690 papież Aleksander VIII zatwierdził kult Kingi nadając jej tytuł błogosławionej<sup>32</sup>. Formalną kanonizację natomiast przeprowadził 16 czerwca 1999 r. w Starym Sączu papież św. Jan Paweł II<sup>33</sup>.

## 2. RYS ŚWIĘTOŚCI

Święta Kinga Arpadówna swą intelektualną i duchową sylwetkę otrzymała dzięki formacji, która została jej dana na dworze, najpierw sandomierskim, a następnie

24 P. Stefaniak, *Święta Kinga*, s. 30.

25 Tamże.

26 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 87.

27 J. Żylińska, *Piastówny i żony Piastów*, s. 181; K. Dobkiewiczowa, *Drogocenne wiano*, Katowice 1988; G. Królikiewicz, Z. Kruczek, *Szlakiem legend pienińskich*, Warszawa 1982.

28 P. Stefaniak, *Święta Kinga*, s. 33.

29 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 101; KDM, t. I, nr 513.

30 P. Stefaniak, *Święta Kinga*, s. 38.

31 Tamże.

32 Tamże, s. 47.

33 *Tarnoviensis Canonizationis beatae Cunegundis seu Kingae monialis professae ex Ordine S. Clarae olim duchissae Cracoviensis et Sandomiriensis (1234–1292). Decretum super virtutibus*, Acta Apostolica Sedis, Commentarium officiale, Vaticanis MDCCCCLXXXVIII – za: P. Stefaniak, *Święta Kinga*, s. 200–203.

krakowskim. Wprawdzie jej nauczyciel, Mikołaj przybył z królową z Węgier, ale jego główną domeną było intelektualne i dworskie wychowanie młodej księżnej. Największy sprawczy wpływ na mentalność i pobożność Kingi wywarła jej teściowa, księżna Grzymisława, a zwłaszcza jej córka, Bł. Salomea Piastówna, owdowiała stryjenka Kingi z jednej strony, a z drugiej siostra męża, która zafascynowana ideałami św. Franciszka, jego idee wprowadziła na dwór krakowski, gdzie przybyła w 1243 r. Salomea, osoba o bardzo zarysowanym charakterze i niezależności, swój program osiągnięcia świętości oparła tym, że podjęła wraz z mężem białe małżeństwo a następnie doskonaliła siebie na drodze surowej ascezy w wydaniu franciszkańskim. Duchowość zakonu minorytów, która zadomowiła się na dworach środkowoeuropejskich, była bardzo wówczas progresywna i wyjątkowo odpowiadająca zwłaszcza damom feudalnym. Pamiętajmy, że franciszkanie i dominikanie byli w XIII w. powiewem odnowy i odrodzenia Kościoła, który właśnie przezwyciężał kolejny w swych dziejach poważny kryzys.

Świętość Kingi będziemy rozpatrywać w trzech kategoriach: modlitwy, aktów miłosierdzia i ascezy. Były one bowiem jakby forpocztą życia mistycznego. Podjęty zostanie także poboczny aspekt prestiżu oraz powagi, towarzyszących Kindze w związku z jej świętością i które pozwalały jej, kobiecie, na dokonywanie rzeczy niebываłych.

Od dzieciństwa Kinga była kształtowana w duchu religijnym. Najpierw na dworze ojcowskim, a następnie przepojonym pobożnością dworze książęcym w Sandomierzu oraz Krakowie. Najpierw pod okiem przede wszystkim bł. Salomei królowa podjęła intensywny program wzrostu duchowego. W swej domowej kapliczce trwała długimi godzinami na modlitwie, a gdy rankiem wychodziła do kościoła, to pozostawała tam tak długo, aż wysłuchiwała wszystkich Mszy św.<sup>34</sup>. Dla Kingi modlitwa była realizacją pragnienia zjednoczenia z Bogiem, miała więc charakter kontemplacyjny. Była to więc modlitwa uwielbienia. Z powodu miłości do bliźniego, księżna często na modlitwie prosiła o różne łaski dla innych. Modlitwa dla Kingi miała formę zmetodyzowaną, opartą na psalmodii<sup>35</sup>. Wstawała zawsze w środku nocy na *matutinum*. Szczególnie umiłowanymi modlitwami były te, kierowane do Jezusa Ukrzyżowanego i Najświętszej Maryi Panny<sup>36</sup>. Ważnym rysem poboż-

34 L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot bł. Kingi*, s. 48; *Żywoty Świętych Wtóra Część. Starego y Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok. Wybrane z poważnych Pisarzow y Doktorow Kościelnych, których imiona niżej są położone...* przez X. Piotra Skargę *Societatis Iesu przebrane, uczynione, y w język Polski przełożone*, Kraków 1610, *Żywot Świętej Kunegundy abo Kingi Księżny Polskiej. Wzięty z klasztoru krakowskiego panienek św. Jędrzeja, ręką z starodawna na pergamin pisany. Żyła około roku Pańskiego 1260*, s. 98.

35 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 20.

36 Tamże, s. 93.

ności księżnej było jej nabożeństwo do Ran Chrystusowych, na cześć których w swej komnacie paliła pięć świec<sup>37</sup>. Miała także specjalne nabożeństwo i cześć dla tajemnicy Zmartwychwstania Pańskiego<sup>38</sup>. Już w klasztorze zobowiązana była do sprawowania świętego oficjum. Ponieważ klaryski były zakonnicami niemymi, które pacierze chórowe miały jedynie recytować, a wielkie godziny kanoniczne w ich klasztorze śpiewali gregorianką franciszkanie, Kinga uważała, że jej konwent powinien wyemancypować i wystarała się o to, a miała w tym kolosalne trudności, by sądeckie klaryski mogły samodzielnie śpiewać Boskie Oficjum<sup>39</sup>. Gdy siostronom na to pozwolono, wówczas Kinga poleciła przetłumaczyć na język polski psalterz i po sumie głośno odmawiała w kościele dziesięć psalmów po polsku<sup>40</sup>. Tradycja także przypisuje księżnej wprowadzenie w Polsce Mszy św. roatnych.

Obok adoracji i uwielbienia Kinga modliła się wstawienniczo. Znamy zanoszone przez nią prośby w sprawie zwycięstwa jej męża w 1266 r. w walce z najezdźcami, którymi byli Rusini księcia Szwarna, a potem bałtyccy Jadźwinkowie<sup>41</sup>. Modliła się w sprawie uwolnienia biskupa krakowskiego Pawła z Przemankowa z więzienia, oraz wtedy, gdy poważnie zachorował<sup>42</sup>. Na modlitwie prosiła skutecznie (jak w wizji zapewnił ją sam św. Franciszek) o wyzdrowienie z obłożnej choroby swego spowiednika, brata Bogufała<sup>43</sup>. Wyprosiła też ratunek przed napadem zbójckim na klasztor sądecki<sup>44</sup>.

Formą pobożności Kingi – obok franciszkańskiego chrystocentryzmu – była religijność maryjna, która uzewnętrzniała się choćby w tym, że gdy podróżowała zawsze nawiedzała świątynie dedykowane Matce Bożej. Jedną z zewnętrznych form dążenia do świętości było przystąpienie samej Kingi, ale też i jej męża, do tercjarstwa franciszkańskiego, w którym – jak chce stara tradycja – w 1271 r. oboje złożyli śluby (przrzeczenia)<sup>45</sup>.

Kinga przez wiele lat była zatopiona w modlitwie. Wiemy, że *trwała na Bożej kontemplacji w nadzwyczajnym skupieniu*<sup>46</sup>. Wiodąc życie całkowitego wyrzeczenia predysponowana została do szczególniejszych doświadczeń duchowych. Jednym z nich

37 Tamże, s. 96.

38 Tamże, s. 71-72.

39 Tamże, s. 89-90.

40 Tamże, s. 20.

41 Tamże, s. 51.

42 Tamże, s. 75-76.

43 Tamże, s. 76.

44 Tamże, s. 103.

45 P. Stefaniak, *Święta Kinga*, s. 26.

46 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s 94.

był dar modlitwy ekstazy a drugim prorokowanie, które psychologia kwalifikuje w kategoriach parapsychologii, gdyż są to zjawiska duchowo-psychiczne niedostępne badaniom empirycznym, a ich źródłem jest sam Bóg. W najstarszym żywocie świętej mamy kilka zapisów poświadczających jej stany mistyczne. Siostrzenica Kingi, Anna Piastówna, córka bł. Jolenty i Bolesława Pobożnego, klaryska, była świadkiem, jak jej ciotka wpadła w tak głęboką kontemplację, że jej zmysły zostały wyłączone. Otóż podczas modlitwy świeca *przypadkowo spadła i zawicie [...] na jej szyi całkiem spaliła*<sup>47</sup>. Mniszka Hosanna Zelkówna zeznała, że w kaplicy widziała św. Kingę, jak podczas modlitwy rozmawiała z obrazem Matki Bożej. Miała słyszeć słowa, lecz nie rozumiała ich treści<sup>48</sup>. Wtedy też dostrzegła świętą *jaśniejącą szczególnym blaskiem*<sup>49</sup>. Iluminację podczas modlitwy, kiedy twarz Kingi *promieniowała niebieskim światłem*, widział podglądający ją w kaplicy spowiednik Piotr Odrzaniec<sup>50</sup>. Razu pewnego miała Arpadówna przechodzić koło ołtarza z krucyfiksem i usłyszała głos, że ilekroć będzie mijać krzyż ma się zatrzymać i odmawiać *Credo* i *Pater noster*<sup>51</sup>. Innego dnia podczas modlitwy przed obrazem Matki Bożej usłyszała głos, który powiedział jej, że siostra Klara przypadkowo przyniosła wodę z żabą i nie chciała – jak mniemała Kinga – podać jej i klaryskom zatrutej wody<sup>52</sup>.

Z życia modlitewnego wypływała u Kingi zdolność czynienia cudów. W najstarszym żywocie świętej doliczono się zapisów o około 30 cudach zdziałanych przez księżną<sup>53</sup>. Na naszą uwagę zasługują te, które miały bardzo konkretne przeznaczenie. Chodziło o pomoc bliźniemu w potrzebie. Pocałunkiem uzdrowiła oczy siostry Katarzyny Odolani, mniszki sądeckiej<sup>54</sup>. Od śmierci uchroniła klaryskę Klarę Jakobi, która uległa wypadkowi, przebijając sobie gardło *wielkim gwoździem*, błogosławiąc ją relikwiami Krzyża Świętego<sup>55</sup>. Znamy dwa przypadki uzdrowienia wzroku: siostrze Zofii<sup>56</sup> oraz synowi rycerza Filipa<sup>57</sup>. Znamiona cudu o charakterze wychowawczym miało zdarzenie, kiedy Kinga zaprosiła do powozu trędowatego i spotkała się z niezadowoleniem dworek. Jedną z nich, Prze-

47 Tamże, s. 77.

48 Tamże, s. 76.

49 Tamże.

50 Tamże, s. 85.

51 Tamże, s. 69.

52 Tamże, s. 70.

53 Tamże, s. 28.

54 Tamże, s. 74.

55 Tamże, s. 98.

56 Tamże.

57 Tamże.

clawę, pocieszyła pocałunkiem, ta zaś zaraz opuchła na twarzy, okazując początki trądu. W tej sytuacji księżna znów ją pocałowała i *cała puchlina trądu zniknęła*<sup>58</sup>. Duchowym cudem było też nawrócenie Elżbiety, prostytutki, *która lubiła się wałęsać*, a która nie tylko odmieniła swe obyczaje, ale wstąpiwszy do klarysek sądeckich *osiągnęła wielki postępek w dobrym życiu*<sup>59</sup>. Szczególnym rodzajem cudu były trzy uwolnienia z opętania, które nastąpiły dzięki modlitwom Kingi. Znamy przypadek opętanego Siostrze miła, którego podczas egzorcyzmu demon *szarpiąc wóz z kołami i ladą, w której leżał związany, podnosząc, w całości przesunął, wielkim głosem zawołał: „Biada, biada przed Węgierką”, a pani nie swoim, lecz Bożym i Świętego Krzyża przypisując siłom mówiła: „Należy, abyś czcił Boga i szanował jego sługi”. Czego demon nie mogąc słuchać, zaraz od tego człowieka odszedł*<sup>60</sup>. W innym przypadku, gdy do świętej przyprowadzono innego mężczyznę, wówczas demon zaczął wołać: *Biada, biada, Węgierka nadchodzi i z ogromnym wrzaskiem wyszedł z niego*<sup>61</sup>. Trzeci przypadek miał miejsce, gdy do klasztoru przyniesiono opętanego chłopca, wówczas *szczęsna Kinga nadchodząc, wypowiedziała groźby i zaraz wyszedł z chłopca, a ten stał się zupełnie zdrowy*<sup>62</sup>.

Obok cudów za przyczyną świętej, miała ona także posiadać dar przenikania serc i myśli. Świadczy o tym przypadek pewnej mniszki, która przechodząc kryzys wiary chciała zrezygnować z życia zakonnego i opuścić klasztor sądecki. Wówczas w sprawę wdała się Kinga i dwukrotnie przeprowadziła z nią rozmowę, pod wpływem której owa mniszka uznała swój błąd i *odtąd w świętej regule pobożnie wytrwała*<sup>63</sup>. Miała też wyprorokować, że żadna z mniszek nie umrze przed nią<sup>64</sup>. Przepowiedzieć też miała dzień swej śmierci<sup>65</sup>.

Były też inne akty miłosierdzia, które podejmowała księżna, mając w pamięci permanentną chęć dążenia do świętości. Kinga bardzo była wrażliwa na ludzkie nieszcześcia, w tym wykluczenie społeczne i choroby. Raz podczas podróży z dworem do Pacanowa, na drodze spotkała idącego trędowatego *pokrytego licznymi ranami, brudnego, śmierdzącego i wstrętnego* zaprosiła go do powozu<sup>66</sup>. Miała też w zwyczaju

---

58 Tamże, s. 48.

59 Tamże, s. 65.

60 Tamże, s. 81.

61 Tamże, s. 82.

62 Tamże, s. 97.

63 Tamże, s. 74.

64 Tamże, s. 104, 105.

65 Tamże, s. 107.

66 Tamże, s. 48.

udawać się w Sandomierzu z posługą samarytańską do leprozorium, do tamtejszych trędowatych. Wiemy także, że tych izolowanych chorych odwiedzała w Krakowie<sup>67</sup>.

Interesowała się bardzo potrzebami swych poddanych, zwłaszcza tych, pozostających w trudnej sytuacji materialnej. Z żywotu wiemy, że *kiedykolwiek posyłała, że jakaś biedniutka kobieta ma dzieciątko, posyłała pieniądze dla matki, a dziecku pieluszki do kołyski*<sup>68</sup>. Wiemy, że śpieszyła ubogim z ostatnią posługą, na własny koszt urządzając im pogrzeby<sup>69</sup>.

Jednak nie tylko bieda materialna i trudne sytuacje życiowe pozostawały w zasięgu starań Kingi. Jej troska obejmowała też starania w kierunku podniesienia poziomu cywilizacyjnego społeczeństwa. W tym celu przy klaszorze sądeckim funkcjonowała szkołka dla dziewcząt. Część z nich następnie wstępowała do klasztoru, inne wracały wyedukowane do domów rodzinnych. Dysponujemy zapisem, jak to – wówczas sześciolatnia – siostra Klara Jacobi, na prośbę Kingi, po pobłogosławieniu przez nią, zaczęła czytać jej psalterz<sup>70</sup>.

Arpadówna jako środków do osiągnięcia świętości używała szeroko zakrojonych praktyk ascetycznych, pokutnych. Najważniejszym z nich, zarówno dla niej, jak i jej małżonka, był ślub wstrzemięźliwości małżeńskiej. Został on złożony z pobudek duchowych i miał być największym darem dla Boga. Pobocznie jednak przyniósł on Kindze niezwykle wysoką pozycję w ówczesnym społeczeństwie oraz na dworze. Najpierw uroczyste i rzeczywiste zaślubiny Kingi z Bolesławem odbyły się w Krakowie około roku 1246<sup>71</sup>. W nawiązaniu do zaślubin kronikarze, podkreślają, że podczas kilkudniowej biesiady, zabawy i tańców, Kinga odrywała się od zgiełku weselnego i opiece Chrystusa Pana polecała przyszłość swego dziewictwa. W najstarszym żywocie zapisano: *w czystym bowiem swoim sercu polecała Chrystusowi kwiat swego dziewictwa i lękała się, aby on nie uwiądnął*<sup>72</sup>. Święta była stanowcza w swoim postanowieniu, mającym na celu trwania w białym małżeństwie. Najpierw poprosiła Bolesława, aby trwali we wstrzemięźliwości przez rok, potem drugi a następnie trzeci. Choć książę mocno okazywał niezadowolenie, to postawa Kingi, która bardzo nad nim górowała osobowościowo, miała doprowadzić do złożenia przez obu małżonków na ręce biskupa krakowskiego Prandoty,

67 Tamże, s. 49.

68 Tamże, s. 66.

69 Tamże.

70 Tamże, s. 97.

71 T.A. Izworska, *Kalendarium*, s. 1.

72 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 45.

ślubu dozgonnej czystości<sup>73</sup>. Sama po latach przyznała wobec mniszki Katarzyny: *na pewno jestem dziewicą*<sup>74</sup>.

Obok zachowywania wstrzemięźliwości płciowej Kinga stosowała szeroko inne praktyki duchowego ograniczenia. Wiemy, że nie jadła mięsa<sup>75</sup>. Stosowała też *dyscyplinę obyczajów*<sup>76</sup>. Nosiła latem grube odzienie, a zimą lekkie. Ponadto trapiła swe zmysły nieprzyjemnym zapachem: *brudne szmatki ogrzewać rozkazywała sobie*. Od momentu zaś, kiedy została mniszką całe lato chodziła boso<sup>77</sup>. Jako klaryska stosowała wszystkie przepisane prawem zakonnym praktyki ascetyczne, takie jak: posłuszeństwo, ścisła klauzura, ubóstwo, czystość zmysłów, dyspozycyjność wobec przełożonych. W tym pomocne były długie czuwania, posty i udręka ciała w postaci noszenia włosienicy i przepisanych dyscyplin a także innych aktów pokutnych.

Jakby na marginesie należy dodać jeszcze fakt znany z życia mistycznego świętych, który także był w udziale Kingi. Otóż chodzi o realną walkę, którą z księżną podjął szatan. Pierwszy hagiograficzny fakt kontaktu ze złym duchem miał miejsce w Skaryszewie, gdzie rankiem księżna chciała wejść do tamtejszego kościoła, a wtedy ukazał jej się diabeł w postaci *staruszki ogromnej wielkości, tak że głowę trzymał w warstwie powietrznej i przewyższał miarę świątyni. Gdy wśród innych powstał krzyk z powodu przerażenia, szczęsna Kinga, uczyniwszy znak krzyża, zmusiła zaraz do ucieczki zjawę*<sup>78</sup>. Zapisano również zdarzenie, które miało miejsce w klasztorным oratorium podczas modlitw. Wówczas mniszka Bucysława zobaczyła demona w męskiej postaci i gdy wezwała Kingę na pomoc, ta: *wygrając mu łaskę, którą się podpierała, skarciła demona. Ten zawstydzony jej modlitwą, usunął się*<sup>79</sup>.

Fama świętości była dla Kingi przestrzenią do mocno wyemancypowanego sposobu postępowania. Przede wszystkim na płaszczyźnie szeroko rozumianej autonomii, która kobiecie owych czasów w ogóle nie przysługiwała. Przede wszystkim wysuwa się sprawa trwania w dziewictwie, mimo sprzeciwu ze strony księcia-małżonka. Tylko mając niezwykle prestiżową pozycję płynącą ze świętości mogła poważić się – mimo gróźb – na konsekwentne odmowy podjęcia pożycia małżeńskiego udzielane księciu. Okazała się także odporna na namowy i argu-

73 P. Skarga, *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu*, Kraków 1882, s. 130.

74 *Żywot świętej Kingi księżnej krakowskiej*, s. 95.

75 Tamże, s. 56.

76 Tamże, s. 64.

77 Tamże, s. 96-97.

78 Tamże, s. 52.

79 Tamże, s. 95-96.

mentacje spowiednika, któremu w zniecierpliwieniu odpowiedziała: *Strzeż się nalegać na przymierze z Wenerą miast chronić lilię dziewiczości*<sup>80</sup>.

Charakteryzuje Kingę pewność siebie, płynąca z profetycznego przekonania o czynieniu dobra, a także fakt, że była córką królewską i wnuczką cesarską. Ilustruje to pewien incydent. Otóż święta dowiedziawszy się, że niezwykle wpływowy rycerz Piotr z Wojczy oddalił swą małżonkę, Katarzynę i do łożnicy wprowadził kochankę Agatę, wywodzącą się z ludu i która rozpanoszyła się na dworzyszczu, wsiadła na powóz i udała się do Wojczy. Przybywszy na miejsce, minęła rycerza Piotra, stojącego w groźnej pozie i udała się pocieszyć Katarzynę, następnie odnalazszy Agatę, opierającą się zabrała ze sobą do powozu<sup>81</sup>. Tak wówczas, a i potem także, mogła „bezkarne” postąpić jedynie święta.

O wielkości Kingi i jej uczynkach świadczy przede wszystkim fakt, że szybko otoczył ją kult należny świętym i zaczęto szeroko omawiać oraz przeżywać epizody z jej życia. Szybko zaczęto rozważać czyny Kingi w aspekcie wychowawczym. Były inspiracją rozwoju duchowego.

Podsumowując, Kinga i jej nowoczesna w XIII w. forma świętości, oparta na emancypującej dziewiczości, okazała się zjawiskiem niezwykle eksponowanym i przemawiającym, zarówno dla jej współczesnych, jak i kolejnych pokoleń. Umiała w epoce lęku przed negatywną stroną kobiecości, pokazać jej wielkość i męstwo. Kruchosć niewieścią ukazała w innym świetle, wskazując na moc kobiecego umysłu. Swym życiem przekonała, że kobieta jest nie tylko jakby maskotką ludzkości, która stworzona jest jedynie do miłowania i opieki, ale pozostaje bytem podmiotowym, który może pełnoprawnie zmierzyć się z mężczyzną na polu intelektu i samostanowienia.

### PODSUMOWANIE

I choć Kinga na drodze świętości chciały osiągnąć zbawienie, to jej zmagania z ułomną ludzką, kobiecą, naturą spowodowały niezwykle szacunek otoczenia. I okazało się, że właśnie świętością zapisały się mocno na kartach historii, i to nie tylko kraju swego pochodzenia. Pewnego rodzaju fenomenem stał się fakt, że z wszystkich dzieci króla Węgier Béli IV powszechniej znane są jedynie te, które odbierają chwałę ołtarzy. Każdy na Węgrzech wie kim jest Małgorzata, wiele osób rozpoznaje Kingę, która, mimo, że zmarła 726 lat temu, jest w Polsce powszechnie znana. Mniejszą popularnością w Polsce, na Węgrzech i obecnej zachodniej Ukrainie cieszą się Jolenta i Konstancja, natomiast poza mediewistamiomal nikt nie wie o ich nieświętym rodzeństwie. Można więc postawić tezę, że w średniowieczu kobieta, gdy chciała za-

80 J. Żylińska, *Piastówny i żony Piastów*, s. 168.

81 Tamże, s. 171-172.

istnieć (niekoniecznie był to jej świadomy wybór) mocniej w społeczeństwie a także zostawić po sobie trwały ślad, musiała obrać drogę osobistej świętości, która stała się przestrzenią szeroko zakrojonej działalności, która pozwalała jej na realizację osobistego potencjału duchowego i intelektualnego. Kinga ciesząc się famą świętości i płynącym z tego faktu prestiżem oraz pozycją społeczną podejmowała działalność, która by była niemożliwa, gdyby za księżną nie stała cała powaga świętości. Nie mogłyby bez negatywnych konsekwencji wkraczać w choćby w kompetencje władzy własnego małżonka podczas sądów nad poddanymi, gdyby za nią nie stał autorytet świętości i ogólne przyjęcie, że jej z tego powodu wolno przekraczać zastały system feudalny. Tak samo niebywała jej autonomia w czasach, kiedy kobiety nie miały osobowości prawnej, gdyż postrzegano je jako kruche istoty do kochania i opiekowania się nimi, była możliwa tylko wobec świętych, których nie postrzegano przez słabość ich płci, ale przez moc osób wiodących życie wewnętrzne w najwyższym stopniu. Pamiętajmy, że w średniowieczu duchowość była niezwykle ważnym i realnym czynnikiem składowym codzienności w każdym wymiarze funkcjonowania ówczesnych społeczeństw.

Oczywiście nie znam przypadku świętej, która na drogę doskonałości wstępowała wyłącznie z powodu możliwości, jakie dawał stan świętości, jednak wiele z nich, w tym Kinga, chętnie – zawsze jednak roztropnie – korzystały z dobrodziejstwa swej sławy, aby realizować idee na miarę swoich duchowych i intelektualnych umiejętności.

Mając uprzywilejowaną pozycję z uwagi na świętość, realizowały szeroko zakrojony program nie tylko osiągnięcia swego i otoczenia zbawienia, ale była Kinga istotnym motorem rozwoju cywilizacyjnego w obszarze nie tylko duchowości, religii, ale także kultury, sztuki oraz ekonomii i gospodarki.

Nasza święta zadała kłam pogładowi, że średniowiecze było epoką zacofaną, w której kobiecie odmawiano elementarnych praw. Jej życie i różnorakie, bardzo często imponujące dzieła, świadczą, że w XIII w. (ale i wcześniej także) rozwój cywilizacyjny Europy był wysoki. Wyżyny osiągała zwłaszcza sfera duchowa. Pamiętajmy, że była to epoka szerokiego i powszechnego otwarcia na przestrzeń transcendentálną w centrum której stał Bóg.

W dobie bezsprzecznie jeszcze niezwykle ciężkiego życia codziennego, święte kobiety miały ogromne pole do działania i to bardzo konkretnego. Po pierwsze, wedle możliwości starały się niwelować negatywne skutki biedy, chorób, następnie inicjowały rozwój systemu pomocy społecznej, kładąc pod niego podwaliny. Po trzecie kreując życie dworskie miały wpływ na łagodzenie obyczajów zarówno w najwyższych sferach, jak i – na zasadzie naśladownictwa – w kolejnych schodzących w dół kręgach społecznych. Będąc bezsprzecznie intelektualistką podjęła program upowszechnia-

nia edukacji. Kinga w Starym Sączu pobudowała klasztor, gdzie całe rzesze młodych kobiet nie tylko mogły postępować w świętości ale także rozwijać się intelektualnie. Oczywiście nie tylko zakonnice były adresatkami programu edukacyjnego, gdyż w klasztorze wychowanie i wykształcenie odbierały córki wielmożów i szlachty, które następnie powracały do swych domów i z czasem tworzyły swoje rodziny.

Ostatnią z dziedzin, którą zajmowały się święte niewiasty, była polityka. Kinga pozostawała szczególnie aktywna na tym polu, albowiem która emocjonalnie i intelektualnie górowała nad swym małżonkiem. Umiała szerzej patrzeć na mechanizmy polityki.

Należy podkreślić, że Kinga była zadowolona ze swego życia. Była spełniona, gdyż biegnąc na drodze do świętości mogły czynić rozliczne dobro dla wszystkich wokół, wskazując na to, że jedynie Bóg jest sprawcą wszystkiego. Cena jej życia była wysoka, gdyż zarówno im ówczesnym, jak i kolejnym pokoleniom, wskazywała odwieczny cel ludzkości: osiągnięcie szczęśliwości, czyli świętości, aby trwać na zawsze w raju w Bożej obecności.

Wszyscy wokół, zarówno na dworze książęcym, czy później w klasztorze, pozostawali pod wrażeniem świętości Kingi. Stały się dla swego pokolenia wzorem do naśladowania, który to wzór został przekazany kolejnym pokoleniom i tak jest do dziś, bo przecież nadal w pamięci pozostają jej święte czyny. Ufajmy, że jej świętość wciąż inspiruje, a sylwetka, mimo płynącego nieustannie czasu nie traci swych ostrych konturów.



GRZEGORZ CHOMIUK OFM

## **Ponowoczesność wyzwaniem dla Kościoła**

### **WSTĘP**

Przemiany kulturowe obecnego czasu, niosą ze sobą wiele pytań i nowych wyzwań. Jednocześnie narzucają potrzebę refleksji nad kondycją człowieka, która nieustannie się zmienia. Ważne jest więc, aby poznać świat i społeczeństwo w płaszczyźnie kulturowej, społecznej, antropologicznej i religijnej.

Współczesna epoka, zwana epoką postmodernistyczną, ze względu na jej wieloaspektowość i brak jednoznaczności jest trudna do analizy. Obecne ciągle przemiany kulturowe, stawiają wiele nowych pytań, domagających się nowych odpowiedzi i wniosków. Trudno jest zatem przedstawić zwięźle jej charakterystykę.

W obecnej sytuacji, w której świat i środowisko kulturowe stale się zmienia, należy przyjąć fakt, że ten proces nie zatrzyma się i nie będzie mógł być zatrzymany. Stąd też, przychodzi konieczność przyjęcia procesu jako takiego i podjęcia przynajmniej próby opisu zaobserwowanych i dokonujących się przemian.

Podjęmownie prób analizy współczesnej epoki jest bardzo ważne, tak dla rozumienia przemian w Kościele, społeczeństwie czy też w kondycji poszczególnego człowieka, a w szczególności człowieka wierzącego. Ta analiza jest bardzo konieczna w celu zrozumienia możliwości przekazu i odbioru Dobrej Nowiny. Człowiek, bez odniesienia do dzisiejszej kultury i społeczeństwa, nie może w pełni zrozumieć samego siebie. Konieczne jest zatem przestudiowanie najpierw epoki ponowoczesności, aby następnie pomóc człowiekowi odnaleźć się we własnym środowisku.

Wydaje się, że antropologia chrześcijańska ma szersze spojrzenie na człowieka ponieważ nie pomija tego, co duchowe w człowieku i jego odniesienia do Boga. Koniecznym jest więc zestawienie sposobu opisu człowieka w kulturze ponowoczesnej, z tym co Kościół naucza o człowieku. Z drugiej strony precyzyjniejsze zrozumienie kondycji współczesnego człowieka, może pomóc w lepszym dotarciu do niego z prawdą ogłoszoną przez Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Diagnoza ta, ukaże zagrożenia współczesnego indywidualizmu i subiektywizmu wobec relacji wewnątrz społeczeństwa a możliwością wyznawania wiary.

Indywidualność, którą współczesny człowiek wyolbrzymia stawiając siebie w centrum swojej uwagi, prowadzi do usunięcia przestrzeni transcendencji. Twó-

rcy ponowoczesności nie chcą się odwoływać do Bożego Objawienia obecnego w chrześcijaństwie, ale tworzyć własną religijność odmienną od chrześcijańskiej. W konsekwencji łatwo ukierunkować wzrok człowieka na wirtualnie wymyślone przez niego światy i nadanie im rzeczywistej egzystencji. Jedyną wiarygodną miarą prawdziwości i dobra ma stać się jednostka ludzka. Rdzeniem postmodernizmu jest krytyka nowoczesności i rozumu. Obrany kierunek przemian wpływa na społeczeństwo, które w konsekwencji tworzy nową kondycję ludzką<sup>1</sup>.

Przyspieszenie tempa ludzkiego życia stało się często powodem ograniczania życia do wymiaru materii i do życia doświadczanego w sposób empiryczny<sup>2</sup>. Proces ten utrudnia zrozumienie języka teologicznego, a w konsekwencji przyjęcie Dobrej Nowiny. Wydaje się, że utworzona kondycja współczesnego człowieka tworzy barierę w przyjmowaniu nauki Kościoła. Należy jednak zaznaczyć, że Kościół w swojej analizie i nauczaniu nie zawsze ma gotowe odpowiedzi na pewne pojedyncze pytania, które pojawiają się w czasach współczesnych<sup>3</sup>. Dlatego należy dobrze przeanalizować obecną sytuację, aby następnie dać najsmądzejsze i najlepsze odpowiedzi, czerpiąc z Tradycji.

Zerwanie przez człowieka więzi z Bogiem, skutkuje w człowieku rozszarpaniem wszystkich więzi, jako możliwości tworzenia dojrzałych relacji ludzkich, co w konsekwencji przynosi człowiekowi cierpienie.

### **1. GŁÓWNE CECHY EPOKI POSTMODERNIZMU**

W celu zrozumienia sytuacji współczesnego człowieka koniecznym wydaje się przeanalizowanie zmian społecznych i kulturowych, które są obecne w świecie. Z tego powodu najpierw podejmiemy próbę analizy postmodernizmu z jego oddziaływaniami na współczesną kulturę i społeczeństwo. Już w punkcie wyjścia napotykamy w postmodernizmie wieloaspektowość i różnorodność. Trzeba jeszcze raz przypomnieć, że postmodernizm charakteryzuje się różnymi wersjami i odmianami<sup>4</sup>. Współczesna epoka jest różnie określana i nazywana, co wskazuje na szereg cech charakterystycznych i jednocześnie utrudniających ich łatwe opisanie i szybkie zdefiniowanie.

Wieloaspektowość życia społecznego i kulturowego, mogłaby sugerować potrzebę wybrania tych najbardziej znaczących, które najwyraźniej wskazałyby na obszary, w których doświadczają trudności osoby żyjące w dzisiejszym świecie. Dzięki podejmowanej analizie spróbujemy odkreślić zmiany zachodzące w rozwoju zachodniego świata.

1 J. Żyćński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 23.

2 Z.J. Kijas, *Życie zakonne, turystyka czy pielgrzymowanie*, Kraków 2011, s. 207.

3 J. Ratzinger, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Brescia 1968, s. 127.

4 *Leksikon Teologii Fundamentalnej*, Lublin 2005, s. 928.

Termin „postmodernizm“, często używany w różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się grupy nowych czynników, których wpływ był na tyle istotny i silny, że spowodował trwałe i nieodwracalne zmiany kulturowe<sup>5</sup>. Według niektórych autorów w rozwoju kultury europejskiej można wyszczególnić cztery główne etapy: starożytność, średniowiecze, nowoczesność i ponowoczesność określanym również jako transmodernizm<sup>6</sup>, postmodernizmem i post-modernizmem<sup>7</sup>. Zachodzące głębokie zmiany kulturowe, które odbywają się we wszystkich ważnych płaszczyznach życia ludzkiego tj. filozofii nauki, w życiu społecznym, w polityce, co w konsekwencji oddziałuje na ludzką świadomość, można umownie nazywać postmodernizmem. Ocenę tych przemian można przeciwstawiać w różnym świetle, począwszy od skrajnego nad nimi zachwyty, aż do radykalnej dezaprobaty czy prób odrzucenia<sup>8</sup>.

Termin postmodernizm - ponowoczesność ma swoją długą historię. Po raz pierwszy pojawił się u Johna Watkina Chapmana (do 1870) i nie został powszechnie przyjęty<sup>9</sup>. Od połowy XX wieku powoli zaczęto go używać do definiowania różnych rodzajów przemian obecnych w kulturze. Od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, w dyskusjach na polu literackim Ameryki Północnej, słowo postmodernizm znalazło dość zgodną aprobatę i zaczęło się upowszechniać<sup>10</sup>. Wydarzenie, od którego rozpoczęło się masowe określanie postmodernizmu w filozofii, socjologii i kulturze, to opublikowanie w 1978 roku książki Jean-François Lyotarda zatytułowanej „Kondycja postmodernistyczna”. Poruszana tam tematyka, dotyczyła różnych sposobów definiowania zmian i ich pojmowania, które musiałyby zostać zaadoptowane w społeczeństwie przemysłowym i które miałyby miejsce pod wpływem nowych technologii i nowych odkryć. Publikacja tekstu Lyotarda wywołała szereg dyskusji.

Analizując podstawowe założenia postmodernistycznych postaw należy najpierw wyliczyć antymetafizyczność i kryzys humanistycznej koncepcji człowieka oraz desacralizację. Wymienione wyżej cechy wskazują, że postmodernizm jest formą sprzeciwu wobec epok poprzedzających i określa nowy sposób postrzegania i rozumienia świata. W samym postmodernizmie możemy wyszczególnić tradycje i typologie, które określają sposób rozumienia prądu myślowego jak i samej nowej epoki. Wśród bardzo różnych odmian postmodernizmu, najczęściej wymienić można następujące główne rodzaje, a mianowicie: postmodernizm francuski, postmodernizm ame-

5 *Fides et Ratio*, 91.

6 G. Terenghi, *Identità di Sé: la nuova proposta <transmoderna>*, (w:) *Tredimensioni* 7 (2010), s. 133.

7 J. Życiński, *Bóg...*, dz. cyt., s. 12.

8 M.P. Gallagher, *Fede e cultura*, Milano 1997 s. 132.

9 W. Welsch, *Unsere posmoderne moderne*, Berlin 1993, (ed.4), s. 12.

10 Z. Sareło, *Postmodernizm*, Poznań, 1998, s. 5.

rykański, postmodernizm chrześcijański, a także społeczny i ideologiczny. Wielość i różnorodność przedstawionych opinii i różnych sposobów postmodernistycznego myślenia świadczą o bogactwie epoki. Trudność analizy w celu uzyskania spójnego obrazu postmodernistycznej kultury i filozofii utrudniają jego różne wersje. I tak w zależności od kraju występowania, czy też poszczególnych utworów postmodernistycznych, można wskazać na odrzucanie tradycyjnych kategorii i klasyfikacji rzeczywistości oraz przekraczanie granic pomiędzy obszarami dziedzin i występujących w nich zjawisk. Dotyczy to m.in. relacji pomiędzy nauką i sztuką, pomiędzy filozofią i socjologią, czy też pomiędzy socjologią i kulturą lub pomiędzy kulturą, psychologią a wiarą. Charakterystycznym w postmodernizmie jest również rodzaj języka i styl eseistyczny stosowany przez poszczególnych autorów, który także utrudnia spójną ocenę epoki<sup>11</sup>. W postmodernizmie akcentuje się nowość, oryginalność, tolerancję, wolność i subiektywność. Rozumienie postmodernizmu związane jest także z uproszczeniem określonych zjawisk we współczesnej kulturze, a także negacją dotychczasowego rozumienia kultury, nauki, techniki, filozofii, moralności czy też religijności. Opisywane zjawisko można by określić przewartościowaniem dotychczasowych obowiązujących kategorii zachodniej kultury i filozofii, czy wręcz odrzuceniem uniwersalnego systemu wartości oraz nowożytniej filozofii<sup>12</sup>.

### 1.1. Zmiany filozoficzne

Na gruncie filozofii postmoderniści odrzucają poglądy Descartes'a, odrzucając jednocześnie w zależności od rodzaju bądź spirytyzm, bądź materializm, bądź też idealizm, czy jednostronną koncepcję epistemologii. Ponadto krytyka dokonywana przez postmodernistów uderza w kartezjańską koncepcję przedmiotu, podmiotowości i samoświadomości, które jak się uważa, dały początek złudzeniom autonomicznego i racjonalnego podmiotu, jako oczywistej podstawy pewności poznania, a także pojęciu prawdy jako naczelnej transkulturowej kategorii wszechobecnego rozumu<sup>13</sup>. Ponadto należy zauważyć, że postmoderniści odrzucają „mit podmiotowości człowieka“ i związanej z tym samoświadomości, podmiotowości i autonomii w odniesieniu do świata.

Postmodernizm charakteryzuje się negacją, podważaniem i destrukcją podstawowych wartości i kultury zachodniej, czego są wyrazem hasła „końca“ i „śmierci“ odnoszone w szczególnie sposób do Boga i religii a także humanizmu, metafizyki i pewności poznania. Wszystkie wartości należy zgodzić z założeniami postmoderni-

11 *Lekskon Teologii...*, dz. cyt., s. 929.

12 Tamże, s. 930.

13 Tamże, s. 931.

zmu poddać rekonstrukcji i destrukcji, ponieważ odpowiadają one bezpośrednio za zniewolenie człowieka, a człowiek powinien być wolny od wszelkich zniewoleń<sup>14</sup>.

Postmoderniści odrzucają też koncepcję obiektywności. Nie istnieje dla nich żadna podstawa ani odwołanie do Boga, ani też odwołanie jako zasady fundamentalnej odnoszącej się do świata, czy człowieka, co w konsekwencji doprowadza do odrzucenia pewnej, ostatecznej i obiektywnej prawdy. Nie może istnieć żaden neutralny punkt widzenia ani też odniesienia, spoza kultury. To założenie odrzuca też odniesienie do Boga. Stąd wielu autorów posmodernistycznych przemilcza mówienie o Bogu i zastępuje miłość do Boga miłością do prawdy, jednak na swój sposób rozumianej, jednocześnie dopuszczając wielość prawd.

Postmodernizm w założeniach jest pluralistyczny, dlatego zakłada się w nim, że nie istnieje żadna dziedzina kultury i żaden typ poznania nadrzędny, który nie może rościć sobie prawa do pierwszeństwa. Wyrazem tego jest antyfundamentalizm. Do tych założeń należy dołączyć antymetafizytyzm i próbę ostatecznego wyjaśnienia świata. Świat jest sprowadzony do tego, co może być zbadane empirycznie. Podobnie jest odrzucana filozofia modernistyczna, ponieważ jest traktowana jako substytut religii. Odrzucając zadania filozofii n.im. stanie na straży prawdy i racjonalności, postmodernizm zastępuje ją czystą intuicją, w której upatruje się strażniczkę pewności poznania<sup>15</sup>. Filozofowie i socjologowie postmodernistyczni odrzucają istnienie dwu odrębnych porządków: myśli i odwzorowanej rzeczywistości, czyli wiedzy o świecie i samego świata. Odrzuca się tym samym istnienie metafizycznych pojęć, takich jak podmiot i przedmiot, rzeczywistość i prawdę. Stąd też wiedzę określa się wielość niejednorodnych i niesprowdzalnych do siebie gier językowych. Takie założenia doprowadzają do kryzysu humanizmu i koncepcji człowieka. Mówiąc o samym człowieku, należy stwierdzić, że niezmienna natura człowieka została poddana krytyce i w efekcie sprowadzona do koncepcji końcowego łańcucha wypadkowej biologicznej ewolucji.

Człowiek w taki sposób opisywany łatwo odrzuca religię, a wyznawanie wiary redukuje do sfery obrzędowości i prywatności. Stąd też dla piewców postmodernizmu chrześcijaństwo jest uważane za główny bastion fundamentalizmu, który zagraża niepożądaną wolności człowieka. Wszelkie nakazy i zakazy religijne uważane są jako próba zniewalającej ingerencji w wolność człowieka, w jego osobistą sferę wolności. Tak powstaje potrzeba opowiadania się za nowym rodzajem quasi-religijności nazywanym NewAge<sup>16</sup>. Wynikiem tego jest pogłębiający się proces sekularyzacji i dechrystianizacji

14 A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 214.

15 Por. *Leksikon Teologii...*, dz.cyt., s. 933.

16 *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Watykan, dokument o New Age. 2003.

społeczeństwa<sup>17</sup>. W miejsce religii wchodzą pseudoreligijne sekty tworząc „supermarket” oparty na technikach i astrologii, spirytyzmie, magii i neopogaństwie. Jest to przejaw tworzenia synkretyzmu religijnego, w którym dochodzi do wymieszania elementów zaczerpniętych z chrześcijaństwa, gnozy magii i paranaukowej myśli wschodniej. Stąd podkreślić należy, że sam postmodernizm jest wyzwaniem dla Kościoła i dla teologii<sup>18</sup>. Piewcy postmodernizmu opowiadają się za potrzebą budowy nowego, lepszego, bo postmodernistycznego świata, w którym żyje postmodernistyczne społeczeństwo.

### 1.2. Współczesna kultura

Proces opisywanych przemian ciągle narasta. Odrzucenie jednej prawdy, powoduje brak odniesień do filozofii, wśród których nie ma lepszej czy gorszej<sup>19</sup>. Wszystko staje się subiektywne i dozwolone. Postmoderniści dają każdemu prawo do posiadania i tworzenia własnej filozofii<sup>20</sup>. Żadna z nich nie jest gorsza ani lepsza, ani też, bardziej lub mniej naukowa. Kultura postmodernistyczna jest pełna znaków i symboli. Jednak w przeciwieństwie do całej tradycji, są one subiektywnie i interpretowane przez człowieka w sposób spontaniczny i losowy, co pozbawia je zawartych wcześniej znaczeń. Sama kultura staje się wynikiem procesu tworzenia nowych znaczeń, które nie oferują ogólnego wyjaśnienia świata jako pewnego porządku<sup>21</sup>

### 1.3. Pojmowanie wolności

Aby zrozumieć ponowoczesność, musimy zrozumieć jedną z podstawowych przesłanek tej epoki, mianowicie ideę wolności. Ponowoczesność narodziła się pod znakiem wolności. Dlatego zrozumienie wolności jest jedną z podstawowych idei, które pomagają lepiej zrozumieć ponowoczesność i człowieka, w niej żyjącego. „Nową wolność”<sup>22</sup> w rzeczywistości znajduje się w samym środku prądów intelektualnych i jest pojmowana jako umożliwienie człowiekowi samorealizacji. Wolność jest pojmowana bez odwoływania się do odpowiedzialności. W takim modelu wolności nie ma żadnej kontroli, co w efekcie może doprowadzić człowieka do poczucia samotności<sup>23</sup>. Cechą charakterystyczną dla ponowoczesności jest wolność powiązana z ludzkim subiektywizmem. Sam sposób decydowania, ma opierać się na zaspokajaniu osobistych pragnień i zaspokajania przyjemności. Z tej przyczyny uległa przemianie również ludzka moralność. W rzeczywistości, wraz ze zmianą sposobu myślenia współczesnego

17 A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół...*, dz. cyt., s. 176 n.

18 Z. Sareło, *Postmodernizm wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 9.

19 J. Szymik, *Prawda i mądrość*, Kraków 2019, ss. 244n.

20 Sz. Chrzastowski, B. De Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, Kraków 2011, ss. 24n.

21 Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 11.

22 Z. Bauman, *Dentro la globalisazione; le conseguenze sulle persone*, Editori Laterza, Bari 2003, s. 23.

23 Z. Bauman, *Vite di scarto*, Editori Laterza, Bari 2007, s. 82.

człowieka, została zdezwuowana antropologia modernistyczna. Postmodernistyczny świat charakteryzuje się mentalnością relatywizmu. Relatywizm to tendencja egoistyczna uniezależniona się od wszystkich. Konsekwencją relatywizmu jest to, że każdemu oferuje własny sposób myślenia i powstaje tzw. społeczeństwo jednostek, żyjące w swoim wymyślanym świecie. Taki stan rzeczy wspomaga także mentalność techniczna, która wspomaga alienację człowieka i zaknięcie się w wirtualnym świecie. Konsekwencją jest więc samotność człowieka i nieumiejętność tworzenia relacji<sup>24</sup>.

#### **1.4. Epokowa zmiana po 1968 roku**

Dzisiejszy świat jest konsekwencją wpływu przemian powstałych po 1968 roku. Chociaż na gruncie Polskim nie dokonała się tak jak w zachodniej Europie rewolucja kulturowa 1968, to jednak obecny brak granic powoduje ujednolicanie współczesnej mentalności i upodabnianie się w całej Europie.

Rewolucja kulturowa, zmieniła kulturę, myśl i ostatecznie wpłynęła na samą osobę ludzką<sup>25</sup>. Efekty tych przemian są widoczne w życiu społecznym i religijnym, co ma także konsekwencję w ilości powołań do stanu duchownego. Przemiany społeczne i sytuacja ludzkości w wyniku rewolucji społecznej, doprowadziły do zniknięcia tradycyjnie rozumianego społeczeństwa. Termin „społeczeństwo” może mieć charakter zdecydowanie upraszczający, ponieważ rzeczywistość społeczna charakteryzuje się cechami zróżnicowania i zmienności. Mimo to, pojęcie „społeczeństwo” jest niezbędne dla socjologii i dla opisu dzisiejszego świata.

#### **1.5. Płynny świat**

Wyzwolenie człowieka od wszystkiego, co zdaje się pozbawić go wolności, daje mu zatem wolność samą w sobie i możliwość nowego zrozumienia samego siebie. Zygmunt Bauman nazywa „płynnym” proces ludzkiego wyzwolenia ze wszystkiego, co symbolizuje i odpowiada stabilności. Można tu przypomnieć ideę rozpuszczenia połączeń wszystkiego co filozoficzne i tego, co w umyśle może mieć charakter stabilnego fundamentu. Jego zdaniem najpełniejszym wyrazem współczesnej epoki jest metafora „płynności”, czy też upłynnienia, tego co dawniej było stabilne i było pewnego rodzaju fundamentem istnienia i funkcjonowania człowieka. Zdaniem Baumana, uwolnienie człowieka od jakiegokolwiek tradycji spowoduje wyzwolenie człowieka, tak, by poczuł się wolny od wszelkiego rodzaju zobowiązań i narzuconych mu reguł<sup>26</sup>. Metafora płynności stała się bardzo typowa w opisie rzeczywistości postmodernistycznej. Współcześnie funkcjonuje wiele określeń, które odwołują się

24 Z.J. Kijas, *Kto szuka Boga*, Kraków 2011, s. 167.

25 A. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, Kraków 2019, s. 162n.

26 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 6.

do tej metafory. Wśród nich można przywołać: „płynną nowoczesność“, „płynne czasy“<sup>27</sup>, „płynne życie“<sup>28</sup>, „płynna miłość“<sup>29</sup>, „płynny lęk“<sup>30</sup>. Człowiek uwolniony od obowiązku przestrzegania pewnych zasad staje się lżejszy, a przez to bardziej wolny, mając jednocześnie do czynienia z przyspieszeniem rytmu zdarzeń i ze wzrostem ich ilości. Zwiększenie szybkości rytmu życia, nie tylko uwalnia człowieka od konieczności refleksji nad swoim miejscem w świecie, ale również wspiera cele epoki, która chce być przede wszystkim epoką zapomnienia.

Dzięki swojej diagnozie Bauman może pomóc w zrozumieniu zaistniałych przemian przestrzeni społecznej, akcentując jej zmienność. Docenia lekkość zmian i płynność jako alternatywną formę, w porównaniu z obowiązującą dotychczas nieruchomą formą doświadczania świata. Postać płynna jest przeciwna stałej formie istnienia. Autor stwierdza, że żyjemy w świecie postmodernistycznym, w którym brakuje solidnego fundamentu prawdy. Konieczne jest tutaj wyliczenie przywiązania do tradycji, do określonej moralności, do życia opartego na określonych zasadach i do zwyczajowych praw. Tak Bauman, odwołując się do „Manifestu Komunistycznego“ i do tego co oznacza owo „rozpuszczanie wszystko, co jest stałe“, odnalazł początek procesu, w którym człowiek współczesny, pewny we własne siły i pełen energii, rozpoczął uwolniać się od rzeczywistości „jarzma“ własnej historii, poprzez rozpuszczenie wszystkiego, co jest stałe i określone nazwą „tradycji“. To pociągnęło za sobą konieczność naruszania wszystkiego, co święte, odrzucenia i zdetronizowania wszystkiego, co w przeszłości było esencją tej tradycji<sup>31</sup>. Zdaniem Baumana konieczne było rozbicie zbroi chroniącej wierzenia i zobowiązania, aby umożliwić rozwiązanie tego, co było przeciwne temu procesowi. Konieczne było przełamanie każdej formy tradycji, aby zrobić miejsce dla nowego człowieka<sup>32</sup>. Ponowoczesność można scharakteryzować jako religię: jest jak nowa świecka religia, jak nowy sposób życia, bez powiązań z przeszłością.

### 1.6. Człowiek i świat

Kolejną cechą ponowoczesności jest ukształtowanie mentalności poprzez dokonywanie ciągłych zmian. Takiej mentalności człowieka towarzyszy jednak lęk przed możliwością zagubienia się i popełnienia błędów. Ludzie czerpią radość z gonitwy za nowościami, za przeżywaniem nowych doświadczeń. W tej mentalności tkwi po-

27 Z. Bauman, *Płynne czasy*, Kraków 2008.

28 Z. Bauman, *Płynne życie*, Kraków 2007.

29 Z. Bauman, *L'amore liquido*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2008.

30 Z. Bauman, *Płynny lęk*, Kraków, 2008.

31 Z. Bauman, *Modus vivendi, Inferno e utopia del mondo liquido*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2007, s. 34.

32 Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 7.

trzeba ciągłej konsumpcji, która wydaje się być nieograniczona i która odradza się i rośnie wraz z nową potrzebą, spowodowaną pojawieniem się nowych bodźców<sup>33</sup>.

Człowiek, który porusza się w świecie rzeczy, zaczyna żyć z mentalnością konsumenta, upewniając się, że jego szczęście jest uwarunkowane posiadaniem nowych przedmiotów, które mogą zostać zaadaptowane lub dostosowane do porządku ustalonego przez jednostkę. Niezadowolenie, które towarzyszy pragnieniu posiadania, powoduje stałe napięcie w człowieku. Postmodernistyczna mentalność wyraża się zatem w zaspokajaniu konsumpcyjnych potrzeb, które stają się formami rozrywki i formami życia. Centra handlowe stały się świątyniami ponowoczesnej wiary i stadionami sportowymi, na których można grać w grę konsumencką<sup>34</sup>.

Świat zmusza jednostkę do określonego sposobu zachowania i myślenia. Moda wyznacza styl życia. Człowiek, aby zostać zaakceptowanym w społeczeństwie, musi być modny i wiecznie młody. Młodość jest wszechobecna, a starość i śmierć ludzka, jest wycinana z przestrzeni reklamy i lansowanego stylu życia. Dzięki temu człowiek, pragnie być wiecznie młody i staje się konsumentem reklamowanych dóbr. Życie upływa wokół zaspokojenia ciągle nowych potrzeb, związanych z posiadaniem ciągle to nowych produktów. Mentalność materialna polega również na pragnieniu zaspokojenia pokusy posiadania wszelkiego rodzaju nowości techniki, zarówno tych, które mogą być użyteczne dla człowieka, jak i tych, które są dla niego zbyteczne. Powstaje potrzeba bycia zauważonym, i potrzeba odróżnienia się od innych, w taki sposób, aby podkreślić własną oryginalność. Z drugiej jednak strony ludzie zaczynają żyć w sposób podobny. Świat staje się miejscem konsumpcji, w którym z jednej strony miesza się odmienność a z drugiej istnieje mentalność globalnej wioski<sup>35</sup>.

Zrozumienie postmodernistycznej epoki jest ważne ponieważ postmodernistyczny człowiek przeżywa samotność i jest doprowadzony koniec końców do cierpienia<sup>36</sup>. Wzmógł to proces powolnego odrywania człowieka od dotychczasowych fundamentów i sposobu postrzegania świata, które uległo nieodwracalnemu przeobrażeniu.

Filozofowie postmodernistyczni odrzucają istnienie dwóch oddzielnych porządków myślenia i rzeczywistości, znajomości świata, języka którym mówimy o świecie i rzeczywistości istniejących poza kategoriami językowymi. Metafizyczne znaczenia podmiotu i przedmiotu, rzeczywistości i prawdy giną, rozumiane jako fundament

33 Z. Bauman, *Homo consumens; Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erikson, Gardolo 2007, s. 9.

34 Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, dz. cyt. s. 29.

35 Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione; le conseguenze sulle persone*, Editori Laterza, Bari 2003, s. 68.

36 A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności (w:) Moralność i etyka e ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 25.

wiedzy i poznania. Próby przywrócenia jedności między wiedzą, językiem i światem również przestają mieć znaczenie. Stąd w ponowoczesności, w odniesieniu do ludzkiej wiedzy, pojawiło się mnóstwo gier językowych niesprowadzalnych do wspólnego mianownika, ze swoimi szczególnymi zasadami, które nie mogą być porównywane ze sobą, lub oceniane przez zasady innej gry językowej. Człowiekowi pozostaje tylko bierna obserwacja. Człowiek staje się więc biernym widzem, co wpływa na jego sposób patrzenia na samego siebie i na swą religijność, która staje się nowym rodzajem duchowości, jak i sposobu podejścia do wiary. Carmelo Dotolo, włoski świecki teolog, proponuje potrzebę zmiany metodologii, aby umożliwić dialog, przekaz wiary oraz wiarygodności chrześcijaństwa<sup>37</sup>.

## 2. POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI W EPOCE POSTMODERNISTYCZNEJ

Jednym z najważniejszych obszarów ponowoczesności, jest kryzys humanizmu i tożsamości samego człowieka. Ponowoczesna degradacja metafizyki wywołała kryzys humanizmu i istotnych zagadnień humanistycznych. Poddając w wątpliwość istnienie człowieka metafizycznie umocowanego w niezmienniej naturze, postmoderniści doprowadzają do ostatecznej detronizacji człowieka. W konsekwencji, tak rozumiany człowiek jako wypadkowa biologicznej ewolucji, traci prawo do określonej pozycji lub miejsca w kosmosie. Co więcej, odrzucenie koncepcji człowieka jako autonomicznego i racjonalnego podmiotu znajduje swój wyraz w myśleniu o kryzysie idei człowieka. Stąd pytanie o naturę człowieka wydaje się postmodernistom zbyteczne i nieistniejące. Dla postmodernistów ideą integrującą naturę człowieka jest tylko wspomnienie o metafizyce bytu i podmiotu. Człowiek jest zatem istnieniem historycznym, uwarunkowanym przez wydarzenia, tradycję i konteksty społeczno-kulturowe.

Otwartość człowieka na świat i pragnienie zrozumienia siebie i innych nigdy nie osiąga, zgodnie z opinią socjologiczną, stanu ostatecznego, ale jest procesem dynamicznym. Dzięki swojej krytycznej pozycji człowiek ma możliwość rozumienia innych ludzi i ich relacji z innymi<sup>38</sup>.

Proces przemian społecznych spowodował wtłoczenie człowieka w mentalność środowiska społecznego przy jednoczesnym ukierunkowaniu na osobiste „ja”. Odtąd człowiek przestał pojmować siebie tylko jako część społecznej „całości”, ale świadomie zaczął się od niej dystansować. W ten sposób, dzięki subiektywnej refleksji, współczesny człowiek próbuje odnaleźć swoją autonomiczną tożsamość w nowej społecznej kondycji ludzkiej<sup>39</sup>.

37 C. Dotolo, *Teologia e postcristianesimo, un percorso interdisciplinare*, Brescia 2017, p. 27.

38 Z. Bauman, T. May, *Sociologia*, s. 28.

39 Z. Bauman, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero-Largo, Milano 2003, s. 68.

## 2.1. Problem z własną tożsamością

Tożsamość ludzka w ponowoczesnym świecie jest konstruowana w sposób chaotyczny i podlega ciągłym przemianom. W miejsce kształtowania się stabilnej tożsamości ludzkiej na wzór technologii, weszła technika „absolutnych początków“ i zaczynania od zera. W ten sposób człowiek postmodernistyczny w swoim życiu przeżywa epizody i krótkie relacje, nie łącząc ich ze sobą, nie widząc ich przyczyn i nie konfrontując ich z samym sobą. Dzięki temu biografia ludzka nie ma projektu i polega na przejściu z jednego punktu do drugiego i nie ukierunkowując na przyszłość.

Tożsamość w postmodernizmie jest tworzona jako pole walki. Człowiek wchodzi w przestrzeń ciągłych poszukiwań samostanowienia o sobie w swojej relacji do świata, ale po odrzuceniu tradycyjnej metafizyki nie może stabilnie utworzyć treści swojej tożsamości.

Współczesny człowiek kształtuje swoją tożsamość poprzez indywidualne wybory oraz życie bez odwołania się do tradycyjnej definicji istoty ludzkiej. Odnalezienie swojego miejsca w świecie jest pozostawione poszczegółnej jednostce ludzkiej. Człowiek w swoim ego musi odnaleźć sens istnienia i stworzyć własny system wartości, który jest wynikiem refleksji i konsekwencji własnych wyborów. Życie musi być ciągle na nowo konstruowane, naśladując niejako dzieło sztuki tworzone przez artystę.

Cechą istotną współczesnego człowieka jest wiedza o tym, jak podejmować działania, które odpowiedzą na pojawiające się ludzkie potrzeby dążąc do ich zaspokojenia. Działanie ludzkie w jego środowisku życia odpowiada zasadzie „potrójnej próby“ która została wyrażona w latach trzydziestych ubiegłego wieku przez angielskiego filozofa i matematyka E. N. Whiteada. To „potrójne żądanie“ polega przede wszystkim na życiu, życiu i życiu. W ten sposób sens istnienia człowieka polega na podejmowaniu działań, które poprawiają jego samopoczucie, które pozwalają mu zwiększyć zadowolenie i poczucie szczęścia. Kwintesencją tego jest proces świadomego działania jednostki, podczas którego jednostka jest podmiotem i twórcą siły jego osobistego działania. Wybory człowieka, jak i jego sposób funkcjonowania, są oparte na subiektywizmie.

W psychologii wyodrębnia się dwie podstawowe perspektywy rozumienia subiektywności: pierwsza dotyczy samej jedności i wyraża się poprzez cechy charakterystyczne, którym jest autonomia i tożsamość, druga perspektywa dotyczy cech związku jedności ze światem zewnętrznym.

W sferze pedagogicznej subiektywność analizowana jest z punktu widzenia czterech zasadniczych proporcji: jakości jej procesów socjalizacyjnych; związku jedności z grupami pierwotnymi; związku jedności z grupami drugorzędnymi; aspektu relacji instytucji edukacyjnych z makrostrukturą społeczną.

Subiektywizm jest więc stanowiskiem poznania umysłu ludzkiego wynikającym z osobistych odczuć bez odwołania się do obiektywnej rzeczywistości. Akcentuje się więc doznania podmiotowe (subiektywne), sprowadzające wszelki osąd do indywidualnej oceny, kierując się przy tym osobistymi względami, upodobaniami w ocenie faktów jako miernika dobra i zła.

Koncepcja osoby i obiektywnej prawdy, obecna w teologii wykracza poza wskazany redukcjonizm czowieka. Pełne znaczenie osoby może być odczytane tylko i wyłącznie w wymiarze transcendentnym a także w Dzieciństwie Bożym i boskim podobieństwie<sup>40</sup>.

Postmodernistyczny indywidualizm i subiektywizm jednostki nie ma charakteru kontynuacji i nie realizuje jakiegoś określonego logicznego projektu. W społeczności ludzkiej przeżywanie życia odbywa się pod znakiem niepewności i nieprzewidywalności. Największe szanse na sukces mają nie tyle strategie, które polegają na próbie kontrolowania przyszłości, ale te które są wolne i nie są obciążone hipotetyczną przeszłością. Przeszłość w postmodernizmie nie ma prawa decydować o teraźniejszości. Ta sytuacja jest przeciwieństwem tego, to że przeszłość wywiera wpływ na teraźniejszość.

## **2.2. Ponowoczesne modele tożsamości**

Jak już zaznaczyliśmy, w postmodernistycznym świecie tożsamość jest konstruowana chaotycznie i podlega ciągłym przemianom. Postmodernistyczny człowiek, który w swoim życiu buduje epizody i krótkie relacje, nie widzi powodu, aby spojrzeć za siebie. Świat wirtualny, specyficzny dla dzisiejszej kultury, odsuwa jednostkę od kontaktu ze światem fizycznym i relacjami międzyludzkimi. Odsuwa ją również od autentyczności ludzkiego doświadczenia. W rezultacie prawdziwą i krytyczną wiedzę zastępuje gromadzenie danych. Świat postnowoczesny wymaga bardziej plastycznej tożsamości, zdolnej do tworzenia nowych reprezentacji siebie i innych.

Jedną z przykładowych modeli dzisiejszej epoki jest postać młodego chłopca, który nie chce stać się dorosłym i odpowiedzialnym człowiekiem. Widoczne jest to w coraz bardziej obecnym w świecie syndromie Piotrusia Pana.

Ponowoczesność jest zbyt złożona i skomplikowana, aby odróżnić tylko jeden główny model, który byłby wyrazisty dla epoki. Pozostałe charakteryzują także ludzką różnorodną rzeczywistość tworzoną w relacjach społecznych. Można tu wyliczyć turystę, włóczęgę i gracza<sup>41</sup>. Należy przyjrzeć się tym modelom, aby uchwycić specyfikę współczesnej ludzkiej tożsamości w płynnym świecie.

40 I. Salonia, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, s. 33.

41 Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, (w:) *Studia socjologiczne*, 1993, 2 (129).

### 2.2.1. Turysta i włóczęga

Postmodernistyczna płynność świata, relacji i rzeczywistości determinuje w człowieku styl narcystycznego życia, połączony z postmodernistycznym rodzajem wolności<sup>42</sup>. Chcąc poddać analizie model turysty i włóczęgi, możemy zauważyć, że z jednej strony wykazują cechy wspólne, ale po dogłębnej analizie wyrażają odmienność i sprzeczność.

Pod pojęciem turysty widziany jest człowiek wolny, którego życie polega na podróżowaniu, ciągłym poznawaniu i wykorzystywaniu możliwości oferowanych przez nowe miejsca.

Natomiast pojęcie włóczęga przedstawia kogoś, kto się przemieszcza, ale ma pozycję przeciwną do tej, którą ma turysta. Nie ma on możliwości życia jako turysta, nie ma wsparcia w postaci zakwaterowania i nie może żyć jak turysta. Używanie tego rodzaju języka przeciwności przedstawia sprzeczności istniejące w samym człowieku, w społeczeństwie, w relacji człowieka do świata.

Inną metaforą opisującą relacje w świecie ponowoczesnym jest gra. Obrazuje zachowanie człowieka, jego sposób odniesienia do świata i wyraża sposób traktowania życia jako grę.

Jeszcze inną postacią godną zauważenia jest postać pielgrzyma. Ta postać była uważana za metaforę losu współczesnego człowieka, obecną też w chrześcijaństwie. Życie pojmowane było jako pielgrzymka. Wszystkie kroki pielgrzyma są ważne, gdy zbliżają się do osiągnięcia celu. Celem tutaj jest budowa tożsamości, praca nad własną tożsamością. Z powodu przyspieszenia tempa zmian, trudno wyobrazić sobie przyszłość jako teraźniejszość, a więc nie można zaplanować własnej drogi. Nie jest też pewne, czy cel, który zostanie wybrany dzisiaj, będzie równie atrakcyjny w przyszłości, i czy zakupione wcześniej produkty zostaną uwzględnione jutro. W ten sposób metafora pielgrzyma przestała być aktualna i została odrzucona.

Proponowanym modelem życia w epoce postmodernistycznej jest włóczęga. Do czasów współczesnych uważany był za niebezpiecznego wroga porządku społecznego i zajmował margines społeczny. Uciekał przed kontrolą, nie miał na uwadze obowiązujących przepisów. Sytuacja dzisiejsza staje się odwrotna. Z chwilą utracenia przez istniejące uniwersalia standardów, włóczęga przestaje stanowić już zagrożenia dla porządku społecznego, ponieważ posłuszeństwo modeli nasycają dziś pokusy, a nie jak wcześniej przemoc.

Włóczęga stał się niezbędny do utworzenia nowego porządku społecznego, który opiera się na nowych pokusach, które zawsze generują nowe pragnienia. Ludzie

42 Z. Bauman, *Lamore...*, dz. cyt., 2008, s. 47.

pielgrzymiego rodzaju są beużyteczni, ponieważ żyją z określonym celem. Z dala od tego, jest włóczęga który podróżuje z miejsca na miejsce, a każde miejsce jest dla niego tylko jednym przystankiem, ponieważ nie szuka trwałych więzi i kontaktów ludzkich. Chlebem powszednim dla niego jest ciągła zmiana i ruch. Nie ma on określonego celu i nie martwi się tym, ponieważ dla niego sama podróż jest już celem. Każde zatrzymanie czy przystanek jest dla niego miejscem i dogodną sytuacją do wykorzystania na miarę możliwości danej chwili. Nie ma z góry zaplanowanej drogi, a każdy nowy dzień drogi niesie ze sobą kolejne wybory. Zmienną specyfiką jest także to, że innym razem nie chce się zatrzymywać, bo żadne miejsce nie jest w stanie spełnić jego oczekiwań. Jego życie może być także obszarem rozczarowań, chociaż sposobem funkcjonowania jest cieszenie się chwilą. Żyje „tu i teraz”. Wie, że jutro będzie w jeszcze nieokreślonym miejscu. Daje to pewien rodzaj nieprzywiązania, aby nie martwić się, o to, co pozostawi za sobą i o opinie ludzi, których porzuci. Żyje „silnie” i do samego końca, bez uprzedzeń. Nie chce wiązać się z miejscami ani z osobami, aby potem nie odczuwać nostalgii rozstania.

Innym typem, który został wspomniany widzieliśmy, jest turysta. Jest typową postacią czasów współczesnych, którego celem jest jak u włóczęgi, również podróż. Celem turysty jest zdobywanie wrażeń, kolekcjonowanie przeżyć i opowieści. Turysta nie czuje się gorszy od tubylców, ponieważ opuszcza dom z wyboru, a nie z przymusu, jak włóczęga. Nic nie zmusza go do opuszczenia domu, z wyjątkiem potrzeby wrażeń. Podróżuje, ponieważ nowe doświadczenia mogą mu zapewnić tylko różnorodność, która poznaje ograniczona w miejscu, w którym mieszka. Swoją egzystencję opiera na wrażeniach<sup>43</sup>. Zawsze jest trochę z boku wydarzeń, i osądza je z pogardą. Przebywa w miejscach, do momentu, aż nie przestaną spełniać jego oczekiwań. Jeśli tak się nie stanie, odwraca się i idzie gdzie indziej. Porównuje wrażenia, które przeżył i ocenia je na ile różnią się od tych w domu. Dom towarzyszy mu, jako punkt odniesienia dla oceny tego, co spotyka. Zawsze wraca, by chwalić się swoim tym, co już przeżył.

Turysta, jak i włóczęga, nie chce się w żadnym miejscu zakorzenić, i nie kryje się ze swoją obcością, a raczej ją podkreśla. Posługuje się krytyczną oceną sytuacji i pozostając anonimowym, chce dostrzec ich jak najwięcej. Często buduje swoje własne teorie na temat obserwowanej rzeczywistości. Towarzyszy mu poczucie bezpieczeństwa, bo posiada też dom i pieniądze. Życie jak turysta, jest jednak ucieczką od twardej rzeczywistości i odpowiedzialności. Życie codzienne w postmodernizmie może przyjmować charakter iluzji, w której trudno jest odróżnić rzeczywistość od tego co nią nie jest.

43 Z Bauman, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero Largo, Milano 2003, s. 82.

Kolejnym modelem zachowań ludzkich w postmodernizmie jest gracz. Najważniejszą cechą gry jest to, iż znosi ona przeciwieństwo pomiędzy koniecznością a przypadkiem. W grze zacierają się rzeczywistości. Tak powstała sytuacja pozwalająca zręcznemu graczowi na dowolne manipulacje, w celu osiągnięcia jednorazowego zwycięstwa. Szczęście lub jego brak są niestety od gracza niezależne, dlatego że konieczność i przypadek wymieszały się do tego stopnia, że jakiekolwiek logiczne analizy, są bezużyteczne w takim świecie. Nie ma tu też pewności. Gracz uważa, że w świecie gry nie rządzą żadne przewidywalne reguły, a podstawową zasadą jest ryzyko. Rezultat posunięcia gracza może być zgodny z jego oczekiwaniami lub nie. Doświadczenie niepewności wpisuje się w jedno z doświadczeń gry. W grze ważny jest też spryt i przebiegłość. Chodzi o wykorzystanie posiadanych możliwości. Brakuje tu miejsca na wzajemną pomoc. Inny gracz staje się potencjalnym wrogiem. Cechą charakterystyczną w grze jest wygrana. Wszystkie działania są podporządkowane pokonaniu przeciwnika. W grze, która dobrze charakteryzuje postmodernizm, ważne jest to, iż nic nie jest ostateczne, zawsze można się odegrać w następnym starciu, poprzednie porażki można zatrzeć. Każdą partię można w każdej chwili przerwać, zaczynając inną. Życie jest pojmowane jako gra, bo nie można oddzielić konieczności od przypadku, nie ma żadnej pewności. Człowiek w sytuacji gry, żyje ryzykiem i kalkulacją zysków i strat. Nie ma gotowych i niezmiennych praw, ponieważ tak postrzegany świat, w którym wiele rzeczy nie jest nieodwołalnych i nie do odrobienia, jest oczekiwany<sup>44</sup>.

Wskazane modele mają jedną ważną, wspólną cechę. Wszystkie polegają na ucieczce od rzeczywistości. Postmodernistyczni ludzie w jakiś sposób nie godzą się na zastaną sytuację, chcą zyskać nad nią kontrolę lub kreować wedle swego uznania, aż w efekcie wytwór staje się rzeczywistością. Zacierają się granice pomiędzy tym, co jest rzeczywiste a tym, co tylko zdaje się być realne. Cechą charakterystyczną współczesności jest to, że wskazane modele mogą współwystępować w życiu tego samego człowieka i w tych samych momentach życia. Ta sprzeczność, niespójność i niekonsekwencja jest immanentną cechą człowieka ponowoczesnego. Współczesne społeczeństwa cierpią na nadmiar wyboru. Nie ma jednego kanonu, jedynej właściwej drogi. Wszędzie napotyka się różnorodność wartości, norm, stylów życia, dróg rozwoju.

Człowiek ma więc wolność wyboru i kształtowania siebie dzięki wolnym wyborom. Modele, które przedstawiają sytuację dzisiejszego człowieka są liczne. Do opisanych już możemy doliczyć kolejne. Te najbardziej wyraziste można określić następująco: „syndrom Piotrusia Pana“, „narcyz“, „nihilista“.

44 Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, dz. cyt. s. 219.

### 2.2.2. Piotruś Pan

Dzisiejsze społeczeństwo adoruje młodość, która zdaje się być w centrum jego uwagi. Jest lansowana w większości społecznego przekazu. Dojrzałość wieku, czy starość odchodzi na dalszy plan. Ta sytuacja ma ważne znaczenie. Młody człowiek to osoba, która nie osiągnęła jeszcze dojrzałości, która chce żyć w lekki sposób, bez obowiązków, bez zadań i bez zobowiązań. Taki styl życia można określić jako życie umiejscowione w grze. Ponadto młodzi chcą przedłużyć ten styl życia tak długo, jak to możliwe, nie chcąc stać się dojrzałym<sup>45</sup>. Badania socjologiczne potwierdzają, że osiągnięcie dojrzałości ludzkiej przesuwają się na osi wieku wzwyż, aż do osiągnięcia samej emerytury. Stąd uległ zmianie tradycyjny podział etapów życia.

Tutaj widzimy bardzo wyraźnie, że młoda osoba, bez poprawnego związku z rodzicami, najpierw w okresie niemowlęcym, a później w okresie dojrzewania, i bez pozytywnej relacji z ojcem, może pozostać dzieciną i mieć trudności z radzeniem sobie z życiowymi problemami<sup>46</sup>. W epoce ponowoczesnej, rodziny żyją w kryzysie i wywołują nowe kryzysy u młodych. Dotyczy to głównie młodego pokolenia, które będzie miało trudności z przezwyciężaniem kryzysów. Problemy związane z tworzeniem relacji, które występują w rozpadniętych rodzinach lub tych powstałych na nowo, skutkują wielkim utrudnieniem osiągnięcia dojrzałości życiowej i własnej tożsamości<sup>47</sup>. Frustracja i brak punktów orientacyjnych mogą wytworzyć fałszywe „Ja”.

Począwszy od pragnienia bycia zawsze młodym, można prześledzić powrót do młodości, którą posiadali przodkowie przed grzechem w Raju. W świadomości człowieka istnieje pragnienie, by zawsze być młodym, pięknym, to znaczy żyć wiecznie. To pragnienie jest zapisane w sercu. Z drugiej jednak strony młody człowiek skupiając się na młodości i witalności samego organizmu, nie chcąc stać się dorosłym bardzo łatwo odrzuca transcendencję. Odrzucając zaś transcendencję, zaczyna żyć w idei materializmu i hedonizmu sam dla siebie stanowiąc co jest dobre, a co nie<sup>48</sup>.

W dzisiejszym świecie możemy również wymienić dwa syndromy młodych ludzi: „syndrom Jonasza” i „syndrom kameleona”. Według księgi Jonasza, Jonasz jest powołany do misji prorockiej, ale on boi się i ucieka. Ten syndrom Jonasza oznacza strach przed odpowiedzialnością, strach przed wyborem, strach przed trwałym zaangażowaniem.

Drugim zespołem młodych ludzi jest „syndrom kameleona”. Kameleon przybiera różną barwę skóry, która dostosowuje się do otoczenia, do terytorium, w który najlepiej

45 M. Cataluccio, *Immatunità. La malattia del nostro tempo*, Torino 2004, *Niedojrzałość, Choroba naszych czasów*, Kraków 2006, s. 71.

46 E.H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Roma 1980, s. 186.

47 G. Terenghi, *Identità di Se*, s. 142.

48 J. Nicolosi, *Identità di genere, Manuale di orientamento*, Milano, 2010, s. 195.

się dopasować i ukryć. Taka wyuczona postawa życiowa może stać się sposobem życia. Życie, które staje się kamuflażem, nałożoną maską, ponieważ młodzi nie mogą znaleźć odwagi i zdolności do zdefiniowania swojej twarzy, swojej tożsamości. Życie rozbite w kulturze fragmentów, utrudnia przyjęcie postawy odpowiedzialnych decyzji<sup>49</sup>.

Postać młodego człowieka jest porównywana do postaci Małego Księcia lub Piotrusia Pana, który uparcie pragnął pozostać młody. Dojrzeć dopiero wtedy, gdy decyduje się zakochać<sup>50</sup>. Nie jest to jednak stała zasada. Ponieważ niedojrzałość może być utrwalona i z uporem utrzymywana. Michael Jakson, który swoim zachowaniem, a zwłaszcza swoim głosem jako „młody człowiek“, był i nadal pozostaje swego rodzaju młodzieńczym idolem. Świat Pop kultury na miejsce jednego idola wprowadza kolejnych. Jaksona zastąpił Justn Biber.

### 2.2.3. Narcyz

W dzisiejszym świecie, który jest oparty na konsumizmie i poszukiwaniu samego siebie, narcystyczne mechanizmy własnego „Ja“ są ukierunkowane na umocnienie relacji z „Ja“ matki, w której osoba ukierunkowuje i ukrywa swoje lęki i pragnienia<sup>51</sup>. Model narcyza, podobnie jak noworodek, nie może widzieć siebie poza swoją matką. Są ludzie, którzy nie są pewni swojej tożsamości, a jednocześnie są niespokojni, rozczarowani swym zewnętrznym, fizycznym wyglądem i uzależniają się od akceptacji innych. Narcyz bardziej boi się tego, jak się prezentuje, niż tego, jak się czuje. Zaprzecza uczuciom, które są sprzeczne z jego oczekiwaniami. Narcyz jest egoistą, który jest zafascynowany swoim dobrem i pięknem, bez odwołania do obiektywnych wartości<sup>52</sup>.

Osobowość narcystyczna jako model osobowości postmodernistycznej, jest skupiona na samej sobie. Narcyz uważa się za osobę wyjątkową i zabiega wyłącznie o własną satysfakcję. Od innych oczekuje podziwu i zachwyty, uważając, że ma specjalne przywileje. Potrafi wykorzystywać innych ludzi do osiągnięcia własnych celów. Odczuwa poczucie wyższości nad innymi ludźmi. Cechuje go brak zdolności do samokrytyki, co często powiązane jest odczuwaniem zranienia przez innych ludzi. W relacjach do nich, często przejawiają arogancję i wyniosłość oraz oczekiwanie na specjalne traktowanie i wypełnienie poleceń. Taki typ zachowań w psychologii zaliczany jest do zaburzeń, które są widoczne w sposobie tworzenia relacji międzyludzkich. Dzisiejszy świat jest zdominowany przez wiele czynników, symboli i obrazów, w których wolność i wyjątkowość jest ubóstwiana, a to wzmacnia dodatkowo narcyzm.

49 J. Rovira, *Per sempre? La perseveranza nella vita religiosa*. Milano 2007, s. 55.

50 M. Cataluccio, *Niedojrzałość...*, dz.cyt., s. 71.

51 T. Cantelmi, F. Orlando, *Przekroczyć narcyzm*, Kraków 2007, s. 7.

52 A. Lowen, *Narcyzm. Zaprzeczenie własnego „Ja“*, Warszawa 1995. s. 35.

#### 2.2.4. Nihilista

Dzisiejszy człowiek pomimo upłynnienia systemu wartości, codziennie doświadcza bolesnych rozczarowań. W konsekwencji może to doprowadzać do uznania, że nic nie jest prawdziwym sensem bycia. Nihilistyczna afirmacja zaprzecza zatem prawdziwej spójności z rzeczywistością i w konsekwencji wyklucza. Doświadczenie prawdy jako takiej, uważanej za obiektywną i uniwersalną. Życie ukierunkowuje materialistyczne w taki sposób aby, doświadczając wszystkiego, co jest możliwe jednocześnie nie akceptować doświadczania ograniczeń. Upadek metafizyki ostatecznie zamyka człowieka w nim samym. Człowiek doświadczając ograniczeń doświadcza jednocześnie osaczenia i ostatecznie popada w depresję<sup>53</sup>. Postmodernistyczna tożsamość została opisana jako „puste ja”. Życie zglobalizowanej wioski oferuje utracone „ja”, odarte z podstawowych więzi<sup>54</sup>. Życie staje się smutne i bez nadziei, która istnieje w chrześcijaństwie. W końcu świat ludzi młodych staje się światem smutnych namiętności<sup>55</sup>.

#### 2.3. Tożsamość człowieka

Ucieczka od rzeczywistości stanowi wspólną cechę opisanych wyżej modeli ludzkich zachowań. Współcześni ludzie nie zgadzają się w jakiś sposób z powstałymi sytuacjami, podejmują próbę aby na swój sposób je interpretować. W rzeczywistości następuje zatarcie granic pomiędzy tym, co prawdziwe i tym co jest fikcją. Przestaje się rozumieć, czym jest obiektywna prawda. Jedną z istotnych cech wskazanych modeli jest to, że mogą one współistnieć w życiu jednego człowieka w różnych etapach jego istnienia. Człowiek postmodernistyczny dostrzega, że cechą łączącą je jest wewnętrzny kontrast i niespójność.

Współczesny człowiek doświadcza zagubienia w tym co oferuje świat i tym co dostrzega w sobie samym. Jego zachowanie jest przeważnie naznaczone niekonsekwencją i sprzecznościami, ponieważ idea „własnego” życia jest w podobny sposób niekonsekwentna. Kiedy musi dokonać określonego wyboru, popada w wewnętrzny konflikt. Nie ma też pewności, że jego zachowanie będzie właściwe. Taki człowiek odczuwa niezadowolenie<sup>56</sup>. Dokonuje wyborów nie będąc pewnym celu, do którego dąży. W rezultacie nie może być z siebie zadowolony i nigdy nie osiąga poczucia zrealizowania. Proces ten wzmocniony jest przez antytradycjonalizm, relatywizm i fragmentację. Ponowoczesna tożsamość jednostki nie powstaje, jak dawniej w przeszłości w oparciu o tradycję, autorytet lub Prawdę Objawioną, ale jest budowana z pojedynczych często niepowiązanych ze sobą doświadczeń, które

53 U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano 2008, s. 147.

54 G. Tereghhi, *Identita...*, dz. cyt. s. 137.

55 M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2009, s. 15.

56 U. Galimberti, *Vizi capitali e nuovi vizi*, Milano 2010. s. 112.

często są doświadczeniami nowego typu, i które często nie są możliwe, aby je skonfrontować i poddać analizę wraz z wcześniejszymi. W życiu człowieka ponowoczesnego powstaje sytuacja nazywana zbieraniem i kolekcjonowaniem wrażeń<sup>57</sup>.

Doświadczenie związane z mentalnością konsumenta wpisuje się w proces poszukiwania własnej tożsamości przy jednoczesnym oderwaniu się człowieka od każdej tradycji<sup>58</sup>. Metoda ochrony własnej tożsamości opiera się na osobie, ponieważ nie istnieje uniwersalna metoda ochrony tejże tożsamości. Człowieka doświadcza metody testowania i błędów<sup>59</sup>. Zachodzące zjawiska społecznych i nieciągłość czy ich upłynniene wpływają na słabe poczucie własnej tożsamości, co w konsekwencji prowadzi do utraty stabilności w samym sobie<sup>60</sup>. Człowiek bez stabilności traci bezpieczeństwo i wchodzi w kryzys<sup>61</sup>.

## 2.4. Ludzkie istnienie

Postmodernistyczny świat wykluczając transcendencję uważa, że jest ona czymś, co ogranicza człowieka. Człowiek, który uważa siebie za samowystarczalnego nie dostrzega potrzeby aby miał przemawiać do Pana Boga. Współczesny człowiek obiera strategię zburzenia wszystkiego co religijne, lub nazywanie wszystkiego co religijne terminem „nic“, co mogłoby oznaczać sekularyzację i ześwieczenie religijności<sup>62</sup>. Wartościowym wydaje się tylko to, co dla człowieka współczesnego jest przydatne na chwilę obecną, a wszystko inne przestaje mieć wartość. Wydaje się, że człowiekowi do zrozumienia świata Pan Bóg przestał być konieczny. W takiej sytuacji człowiek może wejść w przestrzeń pesymizmu, nie dostrzegając nadziei na szczęśliwe życie, które wypływa z głębokiego sensu. Szczęście jest przeżywane przelotnie i krótkotwale, bo jest oparte na emocjach i chwilowych doznaniach. Efektem krótkotrwałości i ulotności jest przeżywanie egzystencjalnego cierpienia wzmaganego przez „dramatu ateistycznego humanizmu“<sup>63</sup>. Doświadczenie kruchości życia przebiega pod zasadą przyjemności, która towarzyszy nieuchronnemu cierpieniu związanemu z przemijalnością i końcem. Mówiąc o cierpieniu można wskazać, że przynależy ono do postmodernizmu. Kultura postmodernistyczna nie znajduje odpowiedzi na pytanie, co

57 Z. Bauman, *Ponowoczesność*....., dz. cyt., s.245.

58 G. Tereghgi, *Identità*..., dz. cyt., s. 138.

59 A. Sepoch, *Ponowoczesna redefinicja społeczności lokalnych*, (w:) *Nowoczesność i ponowoczesność. Społeczeństwo obywatelskie w Europie Środkowej i Wschodniej*, t. 2, Lublin 2007, ss. 550n.

60 G. Salonia, *Cambiamenti sociali e disagi psichici. Gli attachi di panico nella postmodernita* (w:) G. Francesetti, *Attacchi di panico. La psicoterapia di Gestalt fra clinica e società*. Milano 2009.

61 E. Sowa-Behtane, *Młodzież ponowoczesna*, Kraków 2015, ss. 121n.

62 U. Galimberti, *L'ospite*..., dz. cyt., ss. 123-148.

63 H. De Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2007, s. 15.

zrobić z tym cierpieniem i jak z niego wyleczyć. Proponuje kolejne doświadczenie, czy też kolejny zamiennik materialnego posiadania. Działanie to tworzy zasadę powierzchowności, nie dając żadnej odpowiedzi od tego, co rodzi się wewnątrz człowieka<sup>64</sup>. Człowiek bombardowany materializmem i otoczony światem od zewnątrz nie może zagłuszyć swojego wnętrza i możliwości doświadczenia transcendencji.

## **2.5. Emocjonalny analfabetyzm**

Dzisiejsza społeczność ludzka wraz z możliwością wyboru i wolności rozwinęła agresywny indywidualizm, którego obecność na tak wielką skalę w poprzednich latach nie była znazna. Wolność rozumiana jest jako możliwość wyboru. Pomija się jednak istotę i źródło ludzkiej wolności. Zostały ograniczone przestrzenie i miejsca do refleksji, a ludzkie serce stało się płytkie. To doprowadza dzisiejszego człowieka do odczuwania emocjonalnej pustyni. Serce nie nadąża za kulturowymi zmianami. U podstaw pojawia się także brak wzrostu emocjonalnego. Nie pomaga się młodemu człowiekowi w tworzeniu ludzkich relacji i komunikacji, ponieważ trudno jest tego dokonać bez odwołania się do stabilności, sprawiedliwości i duchowego życia. W hałasie świata i coraz szybszym przekazie informacji tzw. wirtualnym świecie młodzi ludzie tracą osobowy kontakt ze sobą. Młodzi ludzie, którym nie przekazano umiejętności w radzeniu sobie z emocjami: gniewu, strachu, smutku i miłości, doświadczają jeszcze większych trudności i cierpień w osiągnięciu dojrzałości w sferze emocjonalnej<sup>65</sup>.

## **2.6. Zjawisko śmierci**

Człowiek ponowoczesny karmi się kultem wiecznej młodości i witalności. Zagadnienie śmierci jest zepchnięte na margines. Na życie patrzy się tylko z materialnej perspektywy, odrzucając tym samym perspektywę ontologiczną i chrześcijańską.

Postmodernistyczni myśliciele ukierunkowują odbiorcę na możliwość doświadczenia pewnego rodzaju nieśmiertelności w pewnych praktycznych formach. Dotyczą one biologicznej formy przedłużenia życia poprzez formę zastępczą czyli przeszczepy organów, a także poprzez formę wirtualną czy formę techniczną. Odrzuca się wiarę duchową formę nieśmiertelności, czy też prawdy Zmartwychwstania Pana Jezusa pozostając tylko przy formie materialnej. Odrzucając chrześcijańskie znaczenie nieśmiertelności, skupia się tylko na formie istnienia materialnego. Śmierć jest postrzegana jako konkretna ludzka tragedia<sup>66</sup>. Stąd w postmodernizmie biologiczna forma nieśmiertelności staje się najbardziej pożądana.

64 U. Galimberti, *I vizi capitali...*, dz. cyt. s. 115.

65 E. Sowa-Behtane, *Młodzież ponowoczesna*, Kraków 2015, s. 18-29.

66 Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, dz. cyt. s. 266.

Postmodernistyczna kultura, wyśmiewa i dewaluuje chrześcijańską nieśmiertelność nazywając ją snami. „Trenuje” człowieka, aby nie musiał myśleć o życiu wiecznym. Efektem ponowoczesności jest zatem niszczenie pojęcia nieśmiertelności i anulowanie różnicy między śmiercią a nieśmiertelnością.

Ponowoczesność wymaga, aby człowiek sam mógł realizować projekty, które może osiągnąć zgodnie z własnymi potrzebami i możliwościami. Samowystarczalność człowieka, daje mu namiastkę możliwości życia bez Boga. Chrześcijańska wizja człowieka jest zawężona tylko do fizyczności i materii<sup>67</sup>. Odwraca się uwagę od prawdy o życiu wiecznym.

W wyniku głębokiej transformacji społecznej ludzkiego świata i jego struktur przedmiot religii został zredukowany. Ta sytuacja stała się przyczyną coraz większego i widocznego dystansu pomiędzy religijną interpretacją świata a codziennym doświadczeniem człowieka. Religia zaczęła być postrzegana jako okupacja czasu wolnego, zepchnięta do spraw nieważnych i drugorzędnych, która okrada człowieka z tego czasu. W rezultacie religia zaczęła być przedstawiana, jako nie mająca nic do zaoferowania ludziom, którzy żyją zanurzeni w dzisiejszych zmartwieniach. Obecny świat jest urządzany w taki sposób, aby mógł dać człowiekowi wszystko na ziemi, co Kościół obiecał w wiecznym zbawieniu<sup>68</sup>.

Ponowoczesność zatarła sens i piękno życia wiecznego i skupiła uwagę na życiu w wymiarze doczesności, neutralizując strach przed śmiercią i kierując bieg życia ku materialnym wartościom. Dziś tylko to, co przyciąga uwagę wzroku, jest użyteczne dla człowieka. Przedłużenie szczęścia w nieskończoność - wieczność - nie jest czymś atrakcyjnym dla człowieka. Wszystko musi być gotowe do natychmiastowej konsumpcji. W płynnym świecie, który nieustannie podlega zmianie, sens wieczności odpornej na wpływ czasu, utracił w ludzkim doświadczeniu możliwość istnienia. Ponowoczesność akcentuje możliwości pozostawienia czegoś z siebie w tym, co człowiek tworzy. Także możliwość klonowania człowieka ma być formą przedłużenia określonej formy życia.

Człowiek ponowoczesny robi wszystko aby ludzka potrzeba odwoływania się do Boga przestała być ważna. Ważniejsze jest to, co jest przydatne i użyteczne. Człowiek osiągając możliwość zaspokajania wszystkich swoich potrzeb, odrzuca potrzeby duchowe. Samego siebie ukierunkowuje na samowystarczalność i postawienie siebie w centrum swojej uwagi. Człowiek sam dla siebie ma być wskaźnikiem własnych pragnień i dążeń. W ziemskim świecie sam dla siebie ma zbudować ziemski raj<sup>69</sup>.

67 I. Sanna, *L'antropologia...*, dz. cyt. s. 42.

68 Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, dz. cyt. s. 298.

69 Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, dz. cyt. s. 235.

### PODSUMOWANIE

W powiązaniu z oddziaływaniem ponowoczesnej kultury na społeczeństwo i człowieka została podjęta próba opisanie modeli ludzkiej egzystencji i indywidualności człowieka, była także formą ukazania zawężenia współczesnej postmodernistycznej antropologii do świata materialnego. Jednocześnie wybrzmiała trudność z przyjęciem przez postmodernistycznego człowieka ciągle aktualnej propozycji chrześcijańskiej wizji człowieka i świata. W ponowoczesnym świecie wolność jako forma wyboru, podporządkowuje sobie inne wartości odrzucając wszystko, co mogłoby ograniczać samą wolność wyboru czy stanowienia. We współczesnym procesie tworzenia świata, ludzka wolność zajmuje pierwsze miejsce. Istnieje trudność aby obok niepohamowanej wolności równocześnie człowiek mógł doświadczać stabilności. Człowiek oderwany od tradycji zmuszony jest zgodzić się z brakiem bezpieczeństwa. Ponowoczesny świat karmi człowieka doczesnością, zaspakajając tylko powstające ciągle nowe potrzeby. Z ludzkiego sposobu postrzegania świata wykreśla się religijność i transcendencję. Marginalizuje się także zjawisko śmierci.

Opisanie ponowoczesnego świata ukazuje dramatyczną jego rzeczywistość. Człowiek staje się jakby obumarły za życia. Nadzieją staje się „duchowe stanięcie obok obumarłego współczesnego człowieka“ z darem nowej ewangelizacji<sup>70</sup>. Ponowoczesne cierpienie, które powstaje w wyniku dążenia człowieka do przyjemności przy jednoczesnym pragnieniu zapewnienia bezpieczeństwa domaga się przezwyciężenia. Zachodzenie na siebie tych dwu wartości, które się wzajemnie wykluczają, powoduje powstawanie w człowieku doświadczenia frustracji. Bezpieczeństwo w rzeczywistości zakłada porządek, który nie jest przestrzegany w nieuporządkowanym i płynnym poszukiwaniu przyjemności. Człowiek z jednej strony chce odczuwać bezpieczeństwo i szczęście, a z drugiej wolność i oderwanie się od tego co tradycyjne. Przedstawiona powyżej wizja ludzkiej rzeczywistości, pokazuje jak bardzo współczesna antropologia dąży do zawężenia w człowieku samorozumienia i zredukowania go do świata materialnego. Odrzucenie wymiaru transcendencji ogranicza i zawęża sposób postrzegania człowieka. Dla pełniejszego pojmowania człowieka konieczne jest odwołanie się do chrześcijańskiej antropologii.

Chrześcijańska antropologia bowiem ukazuje człowieka w pełniejszy sposób przekraczając widzialny świat materii. W sposób pełniejszy opisuje wartość ludzkiego życia i daje poczucie bezpieczeństwa. W opisie powyżej kondycji ponowoczesnego człowieka zauważa się zawężenie postrzegania ludzkiej rzeczywistości, ograniczając ją do opisu socjologicznego i częściowo psychologicznego.

70 Z.J. Kijas, *Uboga jest nasza wiara*, Kraków 2013, s. 57.

Nie wyczerpuje to tematu analizy. Istnieje wiele przyczyn związanych z trudnością analizowania zachodzących zjawisk religijnych. Można wskazać próbę racjonalizacji wiary, pomijając świat duchowy. Wiara jako osobowa relacja człowieka do Boga, obejmuje całą egzystencję człowieka a nie tylko zachowania społeczne jednostki. W celu zbadania zjawisk religijnych poszczególnych ludzi czy też grup społecznych, wydaje się być konieczna interdyscyplinarna analiza na poszczególnych poziomach: filozoficznym, kulturowym, socjologicznym, psychologicznym oraz telologicznym.

Pojęcia „wiary“ i „religii“ we współczesnym społeczeństwie stają się coraz bardziej niejasne. W związku z tym analizowanie zjawisk religijnych jest utrudnione. Rzeczywistość przeżyć religijnych badana metodami socjologicznymi nie dotrze do głębi duchowych przeżyć danego człowieka. Analiza obejmie tylko to, co jest na zewnątrz człowieka skupiając się na jego zachowaniach.

Ludzkie pragnienie mądrości i szczęścia potrzebuje pełnego doświadczenia człowieka poczynając od tego co materialnie doświadczalne jak i tego co jest doświadczalne duchowo. Jeśli odrzuci się Księgę Bożego Objawienia, człowiek pozostanie w połowie drogi do zrozumienia siebie i nigdy nie osiągnie możliwej pełni poznania. Świat postmodernistyczny chce więc zatrzymać człowieka w połowie drogi i skupić go na samym sobie, odrywając od wszystkiego i zamykając w kapsule własnego „Ja“.

Wydaje się, że współczesność zachwycona możliwością oderwania się i upłynnienia wszelkiej tradycji, pomijając lub odrzucając odpowiedź Kościoła skierowaną ku człowiekowi, ograbia człowieka, wtłacza w cierpienie i doprowadza do destrukcji.

W celu zerwania z tą smutną współczesnością, lub jej przebudowaniu, nadzieją może stać się jedynie Dobra Nowina przyniesiona przez wierzącego w Zmartwychwstanie żyjącego ucznia Jezusa Chrystusa<sup>71</sup>.

---

71 Tamże, ss. 78n.

