

FRANCISZKAŃSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

W NURCIE **3 (2023)** **FRANCISZKAŃSKIM**

KRAKÓW 2023



Franciszkańskie
Towarzystwo
Naukowe

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM

© Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe, 2022

© Prowincja św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci Mniejszych
Konwentualnych (Franciszkanów)

ISSN 1427-292X

Rada naukowa:

prof. dr hab. Wiesław Bar OFMConv

(KUL – Lublin)

prof. PFT dr hab. Stanisław Bazyliński

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

dr hab. Jerzy Brusilo OFMConv

(UPJPII – Kraków)

prof. dr hab. Zdzisław Gogola OFMConv

(UPJPII – Kraków)

prof. KUL dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv

(KUL – Lublin)

prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

prof. PFT dr Emil Kumka OFMConv

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

prof. UPJPII dr hab. Przemysław Michowicz OFMConv

(UPJPII – Kraków)

prof. PFT dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv

(Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Rzym)

Komitety redakcyjne:

redaktor naczelny: dr Andrzej Hejnowicz OFMConv

sekretarz: dr Zbigniew Wójcik OFMConv

recenzenci: dr Zbigniew Wójcik OFMConv, dr Piotr Gryziec OFMConv,

dr Piotr Cuber OFMConv, dr Andrzej Prugar OFMConv,

dr Mariusz Orczykowski OFMConv, dr Stanisław Kawa OFMConv,

dr Marian Michasiów OFMConv

Korekta:

Bogumiła Wróblewska

Projekt okładki i skład:

Bratni Zew

Na okładce:

Grafika ze zbiorów Archiwum Prowincjalnego

Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Krakowie

Adres redakcji:

„W Nurcie franciszkańskim”

ul. Franciszkańska 4

31-004 Kraków

wnf@franciszkanie.pl

Spis treści

Słowo wstępne	7
---------------------	---

I. TEOLOGIA I FILOZOFIA

Marek Fiałkowski

Wspólnota, odpowiedzialność, zaangażowanie. Inspiracje dla Kościoła w Polsce płynące z ogólnopolskiej syntezy Synodu o synodalności	9
Wprowadzenie	10
Synod o synodalności	11
Budowanie wspólnoty Kościoła	13
Odpowiedzialność i uczestnictwo	15
Zaangażowanie w misję Kościoła	18
Bibliografia	20

Piotr R. Gryziec

„Zwiastuję wam radość wielką...” (Łk 2,10). Motyw radości w zwiastowaniach w Łukaszewej Ewangelii	23
Wprowadzenie	24
Schemat zwiastowania	25
Zwiastowanie narodzin Jana Chrzciciela (Łk 1,5–20)	27
Zwiastowanie narodzin Jezusa, Syna Bożego (Łk 1,26–38)	31
Zwiastowanie radosnej nowiny pasterzom (Łk 2,8–14)	37
Zakończenie	39
Bibliografia	40

Jerzy Brusilo

Kryzys ekologiczny i Franciszek z Asyżu – patron ekologów	43
Wprowadzenie	44
Bibliografia	55

II. FRANCISZKANIZM

Emil Kumka

<i>Reguła św. Franciszka i życie ślubami zakonnymi w Konferencjach oraz w zeznaniach świadków w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym św. Maksymiliana Kolbe</i>	59
Wstęp	60
<i>Reguła św. Franciszka. Konferencje</i>	61
<i>Reguła św. Franciszka. Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny</i>	66
Zakończenie	72
Bibliografia	73

Andrzej Hejnowicz

<i>Zatwierdzenie Reguły Braci Mniejszych w 1223 roku</i>	75
Wprowadzenie	76
Sobór Laterański IV (1215) i jego 13. konstytucja	76
Rozwój nauk prawnych w XII i XIII wieku	78
Franciszkanie i 13. konstytucja Soboru Laterańskiego IV	80
Franciszek u papieża Innocentego III (1215 rok)	80
Kapituła Namiotów i kwestia <i>Reguły bez bulli</i>	83
Kardynał Hugolin i papieskie zatwierdzenie <i>Reguły</i>	87
Zakończenie	92
Bibliografia	94

Franciszek Solarz OFMConv.

<i>Związki krakowskich franciszkanów z Węgrami</i>	97
Wprowadzenie	97
Kaplica węgierska miejscem spotkania	98
Epitafium Sylwestra Joanellego wyrazem relacji franciszkańsko-węgierskiej	103
Dopowiedzenie	105
Bibliografia	106

III. HISTORIA I SZTUKA

o. Rafał Maria Antoszczuk OFMConv

<i>O pchle, obrazie i starej ramie, czyli sprawa dzieła Władysława Rossowskiego co w Przemyśle u franciszkanów wisi</i>	109
Wprowadzenie	110
Aneks	120
Bibliografia	128

Franciszek Solarz

Historia i opis stacji „Drogi Krzyżowej” Józefa Mehoffera	129
Wstęp	129
Opis i czas powstania kolekcji	131
Zakończenie	148
Bibliografia	149

o. Rafał Maria Antoszczuk OFMConv

Obrazy świętych franciszkańskich z ołtarza głównego kościoła pw. św. Marii Magdaleny w Przemyślu	153
Wprowadzenie	153
Zasłona cudownego obrazu Matki Bożej Niepokalanej	154
Obraz kulisowy I – deszcz łaski	156
Obraz kulisowy II – zakonnik adorujący	159
Podsumowanie	162
Aneks	163
Bibliografia	169

SŁOWO WSTĘPNE

Drodzy Czytelnicy,

Oddajemy do Waszych rąk nowy numer „W Nurcie Franciszkańskim”, który zgodnie ze swoją nazwą zawiera tematy poruszane przez Braci Mniejszych Konwentualnych z Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię.

Wypowiedzi w prezentowanym numerze zostały ułożone w trzy bloki tematyczne. Pierwszy obejmuje kwestie teologiczne. Rozpoczyna go artykuł Marka Fiałkowskiego o temacie bardzo głośnym w całym Kościele – synodalności Kościoła. Autor naświetla wspomniany temat od strony teologii pastoralnej. Interesują go przede wszystkim tzw. trzy filary synodu: wspólnota, udział w życiu Kościoła i odpowiedzialność za Kościół.

Piotr Gryziec istotę swego artykułu oddaje w tytule: *Motywy radości w zwiastowaniach*. Jest to analiza wydarzeń określanych w Ewangelii jako „zwiastowania” i charakteryzujący je motyw radości. Sam temat już zachęca do lektury, a autor podaje również motywy chrześcijańskiej radości.

Problemem relacji między Bogiem, człowiekiem i przyrodą zajął się Jerzy Brusilo. Autor obecną sytuację odczytuje jako kryzys ekologiczny i próbuje dostarczyć czytelnikom drogi wyjścia z obecnego impasu, posługując się postacią i myślą patrona ekologów, św. Franciszka z Asyżu.

Drugi blok tematyczny zajmuje się szeroko rozumianym franciszkanizmem. Rok 2023 jest dla wszystkich naśladowców św. Franciszka z Asyżu czasem jubileuszu 800-lecia zatwierdzenia *Reguły* zakonu Braci Mniejszych. Otwiera go opracowanie Emila Kumki, który zajął się obecnością *Reguły zatwierdzonej w Konferencjach* św. Maksymiliana Marii Kolbego. Oprócz tekstów męczennika z Oświęcimia autor przeanalizował też wypowiedzi z procesu beatyfikacyjnego ojca Kolbego, które pokazują, jak znany Czciiciel Niepokalanej wprowadzał w życie *Regulę* Serafickiego Ojca.

Andrzej Hejnowicz w swoim artykule zajmuje się problemem powstania *Reguły* z 1223 roku. Przystawia kontekst historyczny tego wydarzenia i stawia pytanie: Jak św. Franciszkowi udało się ominąć zapis 13. konstytucji Soboru

Laterańskiego IV, która zabraniała tworzenia nowych zakonów i nakazywała nowo powstałym przyjęcie już istniejących reguł? Autor stawia hipotezę, że dokonał tego kard. Hugolin, posługując się pewną formą *escamotage* i wykorzystując do tego to, co prawnicy nazywają *fictio iuris*, czyli fikcją prawną.

Natomiast Franciszka Solarza zaprzęta problem związku krakowskich franciszkanów z Węgry. W swej wypowiedzi wychodzi od znajdującej się w krakowskim klasztorze Kaplicy Węgierskiej, gdzie zostali pochowani przedstawiciele tego narodu zabici w czasie rozruchów w 1367 roku. Jednak kontakty między franciszkanami i Węgry były już wcześniej i dotyczyły zakonów węgierskich zamieszkających w bursie przy ul. Brackiej. Intensywne więzi między dwoma nacjami trwały do 1583 roku, gdy dawną kaplicę węgierską przejęli włosy.

Ostatni blok tematyczny nazwany: „Historia – wiara – sztuka”, został opanowany przez historię sztuki. Rafał Maria Antoszczuk przybliży nam dzieła sztuki znajdujące się w przemyskim kościele i klasztorze Franciszkanów. W pierwszym ze swoich artykułów zajął się dziełem Władysława Rossowskiego przedstawiającym śluby pierwszych tercjarzy franciszkańskich. Dzisiaj powiedzielibyśmy: pierwszych przedstawicieli Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. W jaki sposób dzieło ucznia Jana Matejki znalazło się w Przemyśle i jak odnalazł je autor? Na te pytania odpowiada wspomniany artykuł. W drugim Autor zajął się obrazami przedstawiającymi świętych franciszkańskich znajdującymi się w kościele pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Przemyśle.

Franciszek Solarz przenosi nas do franciszkańskiej bazyliki w Krakowie. Znana jest ona przede wszystkim ze znajdujących się w niej dzieł Stanisława Wyspiańskiego. Natomiast niewielu wie, że znajdują się w niej obrazy kolegi Wyspiańskiego z jego młodości, a mianowicie Józefa Mehoffera. W swojej wypowiedzi Solarz przedstawia nam czas powstania oraz opisuje poszczególne stacje „Drogi krzyżowej” namalowanej przez Józefa Mehoffera.

Mam nadzieję, że poruszane przez autorów franciszkańskich tematy zainteresują czytelników i będą przynajmniej w części usprawiedliwieniem powstałego opóźnienia w wydaniu obecnego numeru „W Nurcie Franciszkańskim”.

Z franciszkańskim pozdrowieniem
„Niech Pan obdarzy Was pokojem”
o. Andrzej Hejnowicz
redaktor naczelny

Marek Fiałkowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Katedra Teologii Pastoralnej w Instytucie Nauk Teologicznych
marek.fialkowski@kul.pl
<https://orcid.org/0000-0002-4850-7420>

**Wspólnota, odpowiedzialność, zaangażowanie.
Inspiracje dla Kościoła w Polsce płynące z ogólnopolskiej
syntezy Synodu o synodalności**

**Community, responsibility, involvement.
Inspiration for the Church in Poland coming
from the all-Polish synthesis of the synod on synodality**

Streszczenie: XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja* (2021–2024) po raz pierwszy odbywa się w trzech etapach: lokalnym, kontynentalnym i powszechnym. W sierpniu 2022 r. ukazała się ogólnopolska synteza podsumowująca spotkania synodalne w parafiach i diecezjach. Stanowi ona interesujący zapis opinii zaangażowanych katolików, głównie świeckich, dotyczących Kościoła w Polsce. Artykuł podejmuje próbę ukazania – w świetle wspomnianej syntezy – najważniejszych inspiracji duszpasterskich dla Kościoła w Polsce. W tym celu analizuje trzy obszary, będące filarami synodu: budowanie wspólnoty Kościoła, udział w życiu Kościoła i odpowiedzialność za Kościół oraz zaangażowanie w jego misję.

Słowa kluczowe: synod, katolicy świeccy, wspólnota, odpowiedzialność, zaangażowanie, Kościół w Polsce.

Summary: The 16th General Assembly of the Synod of Bishops, *Towards synodal Church: communion, participation, and mission* (2021–2024), is carried out in three phases: local, continental, and general. The all-Polish synthesis summarizing synodal meetings in parishes and dioceses was published in August 2022. It offers an interesting account of the opinions of the faithful, mostly laypeople, concerning the state of the Church in Poland. This article attempts to present the major pastoral inspirations for the Church in Poland in the light of the aforementioned synthesis. The objective is achieved through an analysis of the three areas constituting the pillars for the synod, i.e. building

up the community in the Church, participating in the life of the Church, and taking responsibility for the Church and getting involved in its mission.

Keywords: synod, lay Catholics, community, responsibility, involvement, the Church in Poland.

Wprowadzenie

Trwający od 2021 roku Synod Biskupów *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*, odbywa się w nowej formule trzech etapów: lokalnego, kontynentalnego i powszechnego. W tym synodalnym procesie podkreślone zostało pragnienie wysłuchania całego Kościoła, aby dowiedzieć się o tym, co dzieje się w lokalnych parafiach, a także co według poszczególnych osób powinniśmy robić, aby pomóc ulepszać diecezje, parafie i w konsekwencji cały Kościół. Papież Franciszek uczy, że „droga synodalności jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia”. Jednocześnie odnosi się do greckiego znaczenia słowa „synod” (iść wspólnie) i mówi, że jest to „podążanie razem – świeckich, pasterzy, biskupa Rzymu”¹. Słowo „synod” oznacza bowiem „podróżowanie razem” i polega na słuchaniu Ducha Świętego i siebie nawzajem, aby rozeznać drogę, którą mamy wspólnie przemierzać².

W sierpniu 2022 roku ukazała się ogólnopolska synteza Synodu o synodalności, która zawiera wiele ciekawych myśli i spostrzeżeń, zasługujących na przypomnienia i rozważenia³. Wydaje się jednak, że nie wzbudziła ona większej dyskusji w Kościele w Polsce. W tym kontekście trzeba także zauważyć, że pierwszy etap wspomnianego Synodu nie był w Polsce wydarzeniem powszechnym, ale raczej wydarzeniem „mniejszościowym”. Szacuje się, że wzięło w nim udział od

¹ Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów (17 października 2015 roku)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html (dostęp: 20.11.2023).

² Zob. *Dokument przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/preparatory-document/word_pdf/pol_prepa_sp.pdf (dostęp: 20.11.2023); *Proces Ułatwiania Konsultacji Synodalnych*, <https://synod.org.pl/docs/materiały-dotyczace-synodu/broszury-dokumentacje-prezentacje-pomocne-przy-organizowaniu-spotkan-synodalnych-w-parafiach-wspolnotach-zakonnych-i-innych-wspolnotach/proces-ulatwiania-konsultacji-synodalnych-broszura-po-polsku-tlumaczenie-automatyczne-po-angielsku-pdf/> (dostęp: 20.11.2023); zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2021, nr 3–5.

³ *Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, oprac. K. Kazimierska, M. Jewdokimow, W. Sadłoń, L. Organek, koordynacja abp A.J. Galbas, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/08/Synteza_SYNOD_2021_2023.pdf (dostęp: 20.11.2023).

50 do 100 tys. osób⁴. Warto sobie również uświadomić, że bardziej angażował on świeckich niż duchownych i to właśnie katolikom świeckim dał szansę na wypowiedzenie swojej opinii, stwarzając przestrzeń do ich wysłuchania. W konsultacjach synodalnych brali udział głównie wierni już zaangażowani w życie parafii, członkowie wspólnot, praktykujący, choć wcześniej niezaangażowani⁵. Można zatem uznać, że synteza krajowa „nie jest tylko zbiorem opinii na temat Kościoła”, ale w pewnym sensie wyrazem duchowych potrzeb i oczekiwań osób biorących udział we wspomnianych konsultacjach synodalnych.

Przygotowanie syntezy krajowej nie było łatwym zadaniem. Powstała ona na podstawie syntez diecezjalnych i głosów indywidualnych. Podczas jej przygotowania napotkano na różnice stylu i form językowych, liczne powtórzenia, przeakcentowanie podejścia pragmatycznego, zróżnicowane postulaty i oceny aktualnej sytuacji itp. Jednak to, co wydaje się szczególnie cenne, to doświadczenia, pragnienia i oczekiwania uczestników spotkań synodalnych odnoszące się do lokalnych Kościołów i Kościoła powszechnego, które można potraktować jako swego rodzaju przejaw odpowiedzialności oraz troski o swoją parafię i cały Kościół⁶.

Wszystko to uprawnia do zadania sobie pytań, jak uczestnicy konsultacji synodalnych w Polsce odczytują swoje miejsce we wspólnocie Kościoła, czy czują się za nią odpowiedzialni i jak postrzegają swoje zaangażowania w misję Kościoła? Te trzy płaszczyzny można odnaleźć w przewodnim temacie synodu: *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*, a ich omówienie wymaga najpierw syntetycznego ukazania, czym jest sam Synod o synodalności.

Synod o synodalności

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Synodalność w życiu i misji Kościoła* czytamy, że „od pierwszych wieków słowo ‘synod’ jest używane na określenie zgromadzeń kościelnych zwoływanych na różnych poziomach (diecezjalnym, prowincjalnym, regionalnym, patriarchalnym lub powszechnym) dla rozeznawania, w świetle Słowa Bożego i przez wsłuchanie się w głos Ducha

⁴ *Synod 2021–2023*, s. 34; *Synteza ogólnopolska: Synod wskazuje na potrzebę uczenia się wspólnego wędrowania, aby budować wspólnotę Kościoła*, <https://episkopat.pl/synteza-ogolnopolska-synod-wskazuje-na-potrzebe-uczenia-sie-wspolnego-wedrowania-aby-budowac-wspolnote-kosciola/> (dostęp: 20.11.2023).

⁵ *Synod 2021–2023*, s. 33–34.

⁶ M. Fiałkowski, *Katolicy świeccy w Kościele. Na marginesie ogólnopolskiej syntezy Synodu o synodalności*, [w:] *Homo viator. Człowiek – duszpasterstwo – Kościół. Od pielgrzymki do ekologii*, red. J. Brusiło, Kraków 2022, s. 513.

Świętego, kwestii doktrynalnych, liturgicznych, kanonicznych i duszpasterskich, które stopniowo powstają”⁷.

Jak już wspomniano, zwołane przez papieża Franciszka XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*, po raz pierwszy obejmuje trzy fazy: lokalną, kontynentalną i powszechną, rozłożone w czasie od 2021 do 2024 roku. Jak zauważył sekretarz generalny Synodu Biskupów kard. Mario Grech, papież Franciszek w konstytucji apostolskiej z 2018 roku *Episcopalis communio*⁸ przekształcił Synod Biskupów z wydarzenia trwającego kilka tygodni w proces trwający kilka lat. Nadszedł bowiem „czas na szerszy udział Ludu Bożego w procesie decyzyjnym, który dotyczy całego Kościoła i wszystkich w Kościele”. Cechą charakterystyczną tego Ludu jest *sensus fidei* – nadprzyrodzony zmysł wiary, który czyni go nieomylnym w wierze⁹. Poszczególne fazy procesu synodalnego dają możliwość rzeczywistego wysłuchania Ludu Bożego i gwarantują udział wszystkich w procesie synodalnym. Nie można go zatem traktować tylko jako wydarzenia, ale jako proces, w którym „uczestniczą, współdziałając, Lud Boży, kolegium biskupów i Biskup Rzymu, każdy wedle swej funkcji”, dodał kard. Grech¹⁰.

Nowa, rozłożona w czasie, formuła synodu sprawia, że do udziału w nim zaproszony został każdy, kto chce pomóc Kościołowi. Oczywiście dotyczy to przede wszystkim wszystkich ochrzczonych, wszczepionych mocą chrztu w Chrystusa i we wspólnotę Kościoła. Pewną nowością jest zaproszenie wszystkich osób, niezależnie od przynależności religijnej. Chodzi o to, aby nikt nie był wykluczony z „dzielenia się swoją perspektywą i doświadczeniem, o ile chce pomóc Kościołowi na jego synodalnej drodze poszukiwania tego, co dobre i prawdziwe”. Szczególny nacisk położono w tej kwestii na osoby najbardziej wykluczane i marginalizowane, których los i opinia nie są brane pod uwagę w rozmaitych decyzjach i rozstrzygnięciach społecznych¹¹. Takie rozwiązanie mieści się w charakterystycznej narracji papieża Franciszka, który bardzo często upomina się o wykluczonych, a Kościołowi zaleca intensywną postługę na marginesach życia społecznego. Ponadto jest

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu*, nr 4.

⁸ Franciszek. *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio” o Synodzie Biskupów*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (dostęp: 20.11.2023).

⁹ *O co chodzi w nowej formule Synodu Biskupów?*, <https://www.ekai.pl/o-co-chodzi-w-nowej-formule-synodu-biskupow/> (dostęp: 20.11.2023).

¹⁰ *Rozpoczyna się pierwsza sesja zgromadzenia Synodu Biskupów 2021–2024*, <https://www.ekai.pl/rozpoczyna-sie-pierwsza-sesja-zgromadzenia-synodu-biskupow-2021-2024/> (dostęp: 20.11.2023).

¹¹ *Vademecum Synodu o synodalności*, 2.1, <https://episkopat.pl/vademecum-synodu-o-synodalnosci-tekst/> (dostęp: 20.11.2023).

ona wyrazem dialogu i otwartości na wszystkich w Kościele, którzy winni być dopuszczeni do głosu i wysłuchani¹².

Zadaniem obecnego Synodu jest wsłuchanie się w to, co Duch Święty mówi do Kościoła. Chodzi o wspólne rozeznawanie dróg, na które Duch Święty woła Kościół, a także doświadczenie współodpowiedzialności za życie Kościoła i uczestnictwa w jego misji. Droga do tego prowadzi poprzez wspólne słuchanie Słowa Bożego (Pismo Święte i żywa Tradycja Kościoła), a następnie poprzez słuchanie siebie nawzajem, a zwłaszcza tych, którzy znajdują się na marginesie, rozeznając znaki czasu.

Taki dialog w Duchu, określany jako „rozmowa duchowa” lub „metoda synodalna”, nabiera kształtu poprzez praktykę w różnych grupach synodalnych, stając się okazją do doświadczenia bycia Kościołem i przejścia od słuchania braci i sióstr w Chrystusie do słuchania Ducha, który jest autentycznym protagonistą procesu synodalnego. Ta duchowa metoda wpisuje się w długą tradycję rozeznawania w Kościele, która wyraża wielość metod i ujęć¹³.

Idee omawianego synodu dobrze oddaje jego logo. Jego autorką jest francuska graficzka Isabelle de Senilhes. Logo przedstawia wysokie drzewo w kształcie krzyża, które łączy się z niebem oraz słońcem, które daje światło podobnie jak Eucharystia. Gałęzie drzewa są rozpostarte jak ręce czy skrzydła, co wskazuje na Ducha Świętego. Lud Boży jest w ruchu, nie stoi w miejscu, bo przecież samo słowo „synod” oznacza „chodzenie razem”, „zgromadzenie”. Chrześcijanie są zjednoczeni pod drzewem krzyża i prowadzeni przez Ducha Świętego. Na grafice znajdziemy różne postacie: ludzi starszych i młodych, dzieci, kobiety i mężczyzn, niepełnosprawnych, ludzi różnych powołań. Wszyscy tworzą wspólnotę, w której razem z ludźmi idzie papież. Na początku idą dzieci i młodzież, co można odczytać jako wezwanie, aby od nich uczyć się otwartości w myśl nauczania Jezusa, który wychwalał Ojca za to, że zakrył „rzeczy przed mądrymi i roztroptymi” (Mt 11,25)¹⁴.

Budowanie wspólnoty Kościoła

Można powiedzieć, że opis Kościoła, jaki wylania się z syntezy polskiej, jest dwutorowy. Z jednej strony wskazujący na to, jakim Kościół powinien być i jakiego

¹² M. Fiałkowski, *Współpraca duchownych i świeckich w Kościele w kontekście procesu synodalnego*, „Studia Pastoralne” 18(2022), s. 138.

¹³ Zob. *Instrumentum laboris na pierwszą sesję (październik 2023)*, A2, 32–42, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (dostęp: 20.11.2023).

¹⁴ *Co oznacza logo Synodu o Synodalności?*, <https://misyjne.pl/co-oznacza-logo-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 20.11.2023).

katolicy oczekują, a z drugiej strony oceniany krytycznie, co jest wynikiem obserwacji i doświadczeń ludzi wierzących oraz w pewnym stopniu także osób obserwujących go z boku. Przy takim ujęciu opisujący i oceniający Kościół odwołują się do pewnych wyobrażeń i obrazów Kościoła, które uważa się za istotne i niezbędne w jego urzeczywistnianiu się we współczesnym świecie¹⁵.

W spojrzeniu na Kościół i jego działanie wydaje się przeważać brak równowagi między wymiarem instytucjonalnym a wspólnotowym, przy czym przeważa raczej instytucjonalny, a nie wspólnotowy opis Kościoła. Może to właśnie skłania niektórych wierzących do postrzegania Kościoła jako „źle zarządzanej instytucji, a nie wspólnotę prowadzoną przez wyrazistych pasterzy”. Podobnie jest to widoczne w innych dosadnych określeniach: „pojazd wymagający gruntownej naprawy”, „organizacja o rzekomo religijnym charakterze”¹⁶. Kościół jako instytucja smutna, pozbawiona serdeczności, załęknioma i zmęczona, bezradna wobec współczesnych przemian rzeczywiście jawi się jako nietrakcyjna i oderwana od życia. Gdy do tego dodać słabości i grzechy ludzi Kościoła, które w ostatnim czasie mocno nadszarpnęły jego autorytet, to nie dziwi fakt, że w odbiorze wielu osób prezentuje się on jako instytucja niewypełniająca tego, co głosi, i daleka od autentycznej wspólnoty.

Taką krytyczną ocenę, która nie jest do końca sprawiedliwa, sformułowali katolicy świeccy, którzy odpowiedzieli na wezwanie papieża Franciszka i próbowali szczerze dzielić się swoimi odczuciami i niepokojami, ale także oczekiwaniami dotyczącymi Kościoła. Można powiedzieć, że z ich oczekiwań przebija pragnienie Kościoła wspólnotowego, otwartego i służebnego, który autentycznie i odważnie głosi Ewangelię, ukazuje znaczenia wiary dla życia każdego człowieka oraz wychodzi naprzeciw jego poszukiwaniom i wątpliwościom¹⁷.

W ogólnopolskiej syntezie mocno wybrzmiewa pragnienie Kościoła – wspólnoty, w której jest miejsce dla każdego człowieka żyjącego zgodnie z duchem Ewangelii. Winien on także stawać się otwarty na osoby, które z różnych powodów nie są z nim w pełnej komunii, ale pragną dojrzewać w wierze, oraz otwarty na rozmowy ze światem zewnętrznym, niezamykający się w elitarnych grupach.

¹⁵ M. Fiałkowski, *Katolicy świeccy w Kościele*, s. 508–509.

¹⁶ Inne krytyczne i dosadne określenia opisujące Kościół, a raczej jego „karykaturę” w ogólnopolskiej syntezie: stary, załękniomy i zmęczony, konkubina państwa, instytucja bez serdeczności, coś dla starszych pokoleń, oderwany od życia, nudny, zbyt mało mówi się o wątpliwościach i o tym, co wiara oznacza dla nas, dominują w nim puste słowa, życie i słowa nie idą w parze, traktowany przez niektórych księży jako „gigantyczny biznes”, finansowe konsorcjum, instytucja z anachronicznym modelem komunikacji w jedną stronę.

¹⁷ M. Fiałkowski, *Katolicy świeccy w Kościele*, s. 509.

Równie ważna jest otwartość na wewnętrzną różnorodność form przeżywania wiary, które nie tyle „rywalizują” ze sobą, ale się uzupełniają¹⁸.

W tych oczekiwaniach zawarta jest myśl o Kościele jako wspólnocie ludu Bożego, tak podkreślanej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Postuluje ona konieczność przemiany mentalnej we wspólnocie wiernych, zarówno osób duchownych, konsekrowanych, jak i świeckich, prowadzącej do usunięcia podziału na „my” i „wy” czy „my” i „oni”. Wszyscy jesteśmy jedną rodziną dzieci Bożych. Pielgrzymujemy razem do domu Ojca, wspólnie podążając za Jezusem, prowadzeni światłem i mocą Ducha Świętego. Komunia i misja Kościoła są ze sobą powiązane i od prawdziwości tej komunii zależy wiarygodność misji. Przy czym nie chodzi o socjologiczną wspólnotę, ale o dar Boga i zaangażowanie wszystkich członków Kościoła. Jak podkreśla bp Andrzej Czaja, „człowiek tak naprawdę wtedy czerpie radość z bycia w Kościele i czuje się odpowiedzialny za Kościół, kiedy zakosztuje, doświadczy wspólnoty i kiedy pozwalamy mu zaangażować się, wziąć udział w wydarzeniach, które dzieją się w Kościele. Dopóki tego nie doświadczy, to siłą rzeczy zawsze będzie najwyżej członkiem Kościoła, ale nie tym, który w tym Kościele uczestniczy i żyje”¹⁹.

Takie rozumienie Kościoła, które dobrze wpisuje się w ideę synodalności, oznacza zasadniczy sposób wspólnotowego życia i funkcjonowania Kościoła. Domaga się to czynnego udziału, czyli angażowania się wszystkich na tej drodze i otwierania na nią innych. Zatem chodzi nie tylko o formułowanie postulatów i oczekiwań wobec Kościoła, ale także o zaangażowanie każdego z jego członków w budowanie wspólnoty.

Odpowiedzialność i uczestnictwo

Podejmując kwestie odpowiedzialności i uczestnictwa w misji Kościoła, warto podkreślić, że w opiniach uczestników grup synodalnych zasadniczo nie kwestionuje się roli papieża, biskupa, księdza. Szanuje się duchownych i konsekrowanych oraz nie chce się także przejmować ich kompetencji. Wierzący chcą mieć do nich

¹⁸ *Synod 2021–2023*, s. 17–18.

¹⁹ *Synodalność tematem nowego Programu Duszpasterskiego Kościoła w Polsce 2023/2024*, <https://episkopat.pl/synodalnosc-tematem-nowego-programu-duszpasterskiego-kosciola-w-polsce-2023-2024/> (dostęp: 20.11.2023); *Słowo wstępne bp. Andrzeja Czai, przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa KEP*, <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/11/Wierz%C4%99-w-Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82-Chrystusowy-wst%C4%99p-i-za%C5%82o%C5%BCenia.pdf> (dostęp: 20.11.2023).

zaufanie i traktować ich jak pasterzy, czują się także za nich odpowiedzialni, mając świadomość trudnej misji i konieczności wsparcia²⁰.

Podjęcie właściwych ról w Kościele, zwłaszcza na poziomie parafii, wymaga uświadomienia sobie własnej tożsamości oraz rozwijania wzajemnego zaufania. Po stronie duchownych chodzi o taką formę sprawowania władzy, która wyraża się w ewangelicznej służbie. Wiąże się to z wysiłkiem budowania braterskich relacji z katolikami świeckimi, wyrażającymi się szacunkiem dla ich godności, a także docenianiem i wykorzystaniem ich charyzmatów. Dziś niezbędna jest także szeroko pojęta solidarność, przy czym nie chodzi tylko o wsparcie osób tak, aby mogły prowadzić godne życie i rozwijać swoją wiarę, ale także o wzajemne ubogacanie darami i uzdolnieniami drugich. Wymaga to uznania współodpowiedzialności za Kościół, a także otwartości i zaufania.

Z kolei od katolików świeckich oczekuje się aktywności wynikającej z ich powołania we wspólnocie Kościoła. Będąc pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą, obdarzeni są oni specyficznym powołaniem, które odróżnia ich, lecz nie odgradza od duchownych i osób konsekrowanych²¹. Współdziałanie z duchownymi zakłada zatem świadomość własnego miejsca, roli i zadań we wspólnocie kościelnej. Dopiero takie poczucie tożsamości stanowi punkt wyjścia do wzajemnej współpracy oraz umożliwia rozeznanie darów i charyzmatów przydatnych do budowania wspólnoty Kościoła²².

Warto przywołać w tym kontekście – podkreślane w syntezie polskiej oraz w całym procesie synodalnym – rolę i uczestnictwo w życiu Kościoła kobiet. Kobiety stanowią trzon wspólnot eklezjalnych i najczęściej są większością w celebracjach liturgicznych oraz innych działaniach parafii. Można powiedzieć, że w szczególny sposób kochają Kościół i wnoszą w niego niepowtarzalny dar i fenomen swojej kobiecości. Nie trzeba dodawać, że to znaczący potencjał, który nadal wydaje się słabo uświadamiany i wykorzystany²³.

²⁰ Zob. *Synod 2021–2023*, s. 26; M. Fiałkowski, *Katolicy świeccy w Kościele*, s. 510.

²¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele „Christifideles laici”*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Małysiak, t. 1, Kraków 1996, nr 9.

²² M. Fiałkowski, *Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi*, [w:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 196; zob. W. Przygoda, *Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1(2009), s. 19–34.

²³ Zob. M.J. Tutak, T. Wielebski, *Ku Kościołowi synodalnemu w Polsce. Komunia – Uczestnictwo – Misja*, [w:] *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 283.

Równie ważne w dziedzinie odpowiedzialności i współpracy w Kościele jest wykorzystanie już istniejących form, jak choćby parafialnych i diecezjalnych rad oraz zrzeżeń religijnych²⁴. Są one przecież przejawem synodalności Kościoła, stwarzając dobrą płaszczyznę do słuchania i wspólnego działania duchownych, świeckich i osób konsekrowanych. Właśnie w takich grupach można poczuć się podmiotowo, przełamać bierność, odrzucić stereotypy i uczyć się niełatwego dialogu, biorąc świadomie odpowiedzialność za Kościół i jego misję.

Formacja do odpowiedzialności i uczestnictwa nie jest łatwa i wymaga wysiłku obu stron – duchownych i świeckich. Polska synteza zwraca uwagę na pokusy klerykalizmu, które dotyczą zarówno duchownych, jak i katolików świeckich²⁵. Według Dokumentu roboczego dla Etapu Kontynentalnego „Rozszerz przestrzeń twego namiotu” (Iz 54,2) klerykalizm jest formą „duchowego zubożenia, pozbawienia prawdziwych dóbr posługi święceń” oraz kulturą, „która izoluje duchownych i szkodzi świeckim”. Rodzi on oddzielenie od „żywego doświadczenia Boga i niszczy relacje braterskie, wytwarzając sztywność, przywiązanie do władzy w znaczeniu prawnym i sprawowanie władzy, która jest raczej władzą niż służbą”²⁶.

Nie sprzyja odpowiedzialności i współpracy styl kontaktów pasterza z wiernymi, który często charakteryzuje dystans, oderwanie od rzeczywistości, brak komunikacji i chęci podjęcia jakiegokolwiek współpracy oraz podkreślanie dominującej roli księdza. Z kolei po stronie katolików świeckich nierzadko obserwuje się wygodną bierność, przyzwyczajenie do braku zaangażowania i poczucia odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła, brak odpowiedniej formacji do podjęcia właściwych sobie zadań. Nierzadko polskich parafian charakteryzuje konsumpcyjno-usługowe podejście do parafii, w którym nie ma miejsca na wspólną troskę o jej wzrastanie, a zamiast tego rodzi się oczekiwanie sprawnego, szybkiego i pozbawionego większych wymogów zrealizowania własnych spraw i oczekiwań. A stąd już niedaleko do traktowania parafii, a nawet całego duszpasterstwa, jako punktu usługowego²⁷.

²⁴ Zob. T. Wielebski, *Droga synodalna wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 177(2021), z. 3, s. 543.

²⁵ „W konsultacjach synodalnych podkreślano głęboko zakorzeniony i rozpowszechniony klerykalizm, za który odpowiedzialni są nie tylko prezbiterzy, ale i świeccy wzmacniający takie postawy wśród księży”, *Synod 2021–2023...*, s. 15; zob. M. Łysek, *Nerki Kościoła. Kilka obrazów podsumowujących synod o synodalności*, <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spolescenstwo/nerki-kosciola-kilka-obrazow-podsumowujacych-synod-o-synodalnosci.2243396> (dostęp: 20.11.2023).

²⁶ *Dokument roboczy dla Etapu Kontynentalnego „Rozszerz przestrzeń twego namiotu” (Iz 54,2)*, nr 58, <https://synod.org.pl/dokument-roboczy-dla-etapu-kontynentalnego-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 20.11.2023).

²⁷ Zob. M. Fiałkowski, *Współpraca duchownych i świeckich*, s. 140–146; D. Lipiec, *Problemy we współpracy duchowieństwa i laikatu*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 6, s. 231–245.

Zaangażowanie w misję Kościoła

Kościół jest misyjny i nie może być wygodnym kokonem lub przestrzenią, która układa się po swojemu. Istnieje dziś jakieś napięcie między zamknięciem się we własnej wspólnotcie a potrzebą wyruszenia na misję. Kardynał Grzegorz Ryś podkreśla, że „Kościół jest dla misji, a nie dla siebie. Nic papieża bardziej nie oburza niż obraz Kościoła, który dba o siebie, odwołuje się do siebie i zabezpiecza siebie, zaprzeczając sobie. Kościół z definicji jest posłany”²⁸.

Dziś, a właściwie w każdym czasie, istnieje pilna potrzeba Kościoła odważnie wychodzącego do współczesnego świata, obecnego na areopagach kultury, polityki, problemów społecznych, podziałów, konfliktów itd. Wymaga to nie tylko odwagi wyjścia z bezpiecznej przestrzeni, ale także odwagi w poszukiwaniu nowych środków duszpasterskich, z czym wiąże się rezygnacja z dawnych, często dziś już nieskutecznych i nieadekwatnych wobec przemian współczesnego świata. Ponieważ realizacja duszpasterstwa jest uwarunkowana czasem, miejscem, kulturą itd., dlatego nie ma duszpasterstwa uniwersalnego i na wszystkie czasy, ale duszpasterstwo przystosowane do określonych warunków miejsca i czasu. Zatem w każdej epoce duszpasterstwo ma wiele problemów i otwartych pytań²⁹. Jan Paweł II pisał: „W ramach wyznaczonych przez uniwersalne i niepodważalne zasady jedyny program Ewangelii musi się nadal ucieleśniać [...] w historycznej rzeczywistości każdej wspólnoty kościelnej”³⁰. Tomáš Halík uważa, że istnieje dziś potrzeba pokornej kenotycznej eklezjologii – nie możemy się bać „śmierci” niektórych form działania Kościoła³¹.

²⁸ Kard. Grzegorz Ryś: *Kościół musi być synodalny, bo inaczej nie wypełni swej misji*, <https://www.ekai.pl/kard-grzegorz-rys-kosciol-musi-byc-synodalny-bo-inaczej-nie-wypelni-swej-misji/> (dostęp: 20.11.2023).

²⁹ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 9–10.

³⁰ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, Wrocław 2001, nr 29.

³¹ „Nowa ewangelizacja i synodalna przemiana Kościoła i świata to proces, w którym musimy nauczyć się czcić Boga w nowy i głębszy sposób – w Duchu i w prawdzie. Nie możemy obawiać się, że niektóre formy Kościoła umierają: «Jeśli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity» (J 12,24). Nie możemy szukać Żywych wśród umarłych. W każdej kolejnej epoce historii Kościoła musimy ćwiczyć sztukę duchowego rozeznania, odróżniając w drzewie Kościoła gałęzie żywe od tych, które są suche i martwe. Triumfalizm, kult martwego Boga, musi zostać zastąpiony przez pokorną kenotyczną eklezjologię. Życie Kościoła polega na uczestniczeniu w paradoksie Paschy: chwili dawania siebie i samotranscendencji, przemiany śmierci w zmartwychwstanie i nowe życie”, T. Halík, *Duchowe wprowadzenie do Zgromadzenia*, <https://synod.org.pl/dokumenty-w-polskiej-wersji-jezykowej-zgromadzenia-synodalnego-w-pradze/> (dostęp: 20.11.2023).

Jak czytamy w ogólnopolskiej syntezie, dla wielu katolików w Polsce ewangelizacja jest słabo rozpoznawana, trudna i odległa. Może to być wynikiem słabej formacji oraz niewielkiego poczucia wspólnoty w parafiach. A przecież przede wszystkim ewangelizuje wspólnota, Kościół jako wspólnota. Wydaje się, że katolicy w Polsce boją się ewangelizować, a nawet wartościowe ruchy i wspólnoty działające na terenie parafii nie zawsze przygotowują swoich członków do bycia głosicielami Ewangelii. Nie zawsze także pokazują i objaśniają kerygmat i nie wszystkie uczą jak dzielić się swoją wiarą. Ruchy czasami stają się hermetycznymi środowiskami, żyjącymi dla siebie w ciasnych ramach własnej formacji („silosy duchowości”). Częściej gromadzą się na modlitwie, rzadziej na wspólnym działaniu ewangelizacyjnym³².

Instrumentum laboris na pierwszą sesję omawianego Synodu przypomina, że Kościół synodalny opiera się na uznaniu godność wynikającej z chrztu. Czyni on z ochrzczonych synów i córki Boże, braci i siostry Chrystusa oraz członków wspólnoty Kościoła, w których mieszka Duch Święty. Wszyscy są posłani do wypełniania wspólnej misji głoszenia Ewangelii po całej ziemi. „Chrzest stwarza zatem prawdziwą współodpowiedzialność członków Kościoła, która przejawia się w uczestnictwie wszystkich, z charyzmatami każdego z nich, w misji i budowaniu wspólnoty kościelnej (...). Komunia i misja karmią się wspólnym uczestnictwem w Eucharystii, która czyni Kościół ciałem «zespalanym i utrzymywanym w łączności» (Ef 4,16) w Chrystusie, zdolnym do wspólnego kroczenia ku Królestwu»³³.

Zdaniem kard. Grzegorza Rysia „synodalność oznacza wspólnotę otwartą na ewangelizację i misję, a klerykalizm oznacza zabezpieczanie własnych wpływów i władzy. I to są dwie różne koncepcje Kościoła. Ta pierwsza jest ewangeliczna, a druga jest – w najlepszym wypadku – zdroworozsądkowa i «światowa»”³⁴.

Ogólnopolska synteza Synodu o synodalności oddaje tylko pewne nastroje wśród katolików świeckich i innych obserwatorów Kościoła. Przy wszystkich jej słabościach warto ją chyba potraktować jako wyraz troski o Kościół, nie zawsze sprawiedliwej, ale wyrażającej przynajmniej zainteresowanie sprawami Kościoła, jego kondycją i misją. Domaga się ona bardziej niż polemiki, pokornego rachunku sumienia i podjęcia adekwatnych działań.

Szczególnie interesujące wydaje się spojrzenie katolików świeckich na budowanie wspólnoty Kościoła, niełatwe kwestie związane z wzięciem za nią odpowiedzialności oraz zaangażowanie wierzących w misję Kościoła. Wyrażane opinie wydają

³² *Synod 2021–2023*, s. 9, 23–24.

³³ *Instrumentum laboris*, A1, 20.

³⁴ Kard. Grzegorz Ryś: *Kościół musi być synodalny*, <https://www.ekai.pl/kard-grzegorz-rys-kosciol-musi-byc-synodalny-bo-inaczej-nie-wypelni-swej-misji/> (dostęp: 20.11.2023).

się uwzględniać potrzebę aktywności wszystkich w Kościele, są także krytyczne zarówno wobec świeckich, jak i duchownych. Można je także odczytać jako pilne zadania, które stoją przed Kościołem w Polsce. Odsłaniają one nie zawsze uświadamiane problemy i wyzwania, które wymagają wspólnego działania, poprzedzonego spotkaniem i szczerą rozmową. Wszędzie tam, gdzie słucha się z uwagą, można się uczyć od siebie nawzajem, doceniając dary innych, niosąc sobie wzajemną pomoc i podejmując wspólne decyzje. Synod jest właśnie pomyślany jako przestrzeń budowania nowych i głębszych relacji, uczenia się od siebie nawzajem, budowania mostów i przywracania entuzjazmu na rzecz wspólnej misji Kościoła.

Bibliografia

- Co oznacza logo Synodu o Synodalności?*, <https://misyjne.pl/co-oznacza-logo-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 20.11.2023).
- Dokument przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/preparatory-document/word_pdf/pol_prepa_sp.pdf (dostęp: 20.11.2023).
- Dokument roboczy dla Etapu Kontynentalnego „Rozszerz przestrzeń twego namiotu” (Iz 54, 2), nr 58*, <https://synod.org.pl/dokument-roboczy-dla-etapu-kontynentalnego-synodu-o-synodalnosci/> (dostęp: 20.11.2023).
- Fiałkowski M., *Katolicy świeccy w Kościele. Na marginesie ogólnopolskiej syntezy Synodu o synodalności*, [w:] *Homo viator. Człowiek – duszpasterstwo – Kościół. Od pielgrzymki do ekologii*, red. J. Brusilo, Kraków 2022, s. 507–516.
- Fiałkowski M., *Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi*, [w:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 95–203.
- Fiałkowski M., *Współpraca duchownych i świeckich w Kościele w kontekście procesu synodalnego*, „*Studia Pastoralne*” 18(2022), s. 136–147.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio” o Synodzie Biskupów*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (dostęp: 20.11.2023).
- Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów (17 października 2015 roku)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html (dostęp: 20.11.2023).
- Halik T., *Duchowe wprowadzenie do Zgromadzenia*, <https://synod.org.pl/dokumenty-w-polskiej-wersji-jezykowej-zgromadzenia-synodalnego-w-pradze/> (dostęp: 20.11.2023).

- Instrumentum laboris na pierwszą sesję (październik 2023)*, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (dostęp: 20.11.2023).
- Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, Wrocław 2001.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele „Christifideles laici”*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Małysiak, t. 1, Kraków 1996, s. 269–377.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- Kard. Grzegorz Rys: *Kościół musi być synodalny, bo inaczej nie wypełni swej misji*, <https://www.ekai.pl/kard-grzegorz-rys-kosciol-musi-byc-synodalny-bo-inaczej-nie-wypelni-swej-misji/> (dostęp: 20.11.2023).
- Lipiec D., *Problemy we współpracy duchowieństwa i laikatu*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 6, s. 231–245.
- Łysek M., *Nerki Kościoła. Kilka obrazów podsumowujących synod o synodalności*, <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spolczenstwo/nerki-kosciola-kilka-obrazow-podsumowujacych-synod-o-synodalnosci,2243396> (dostęp: 20.11.2023).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2021.
- O co chodzi w nowej formule Synodu Biskupów?*, <https://www.ekai.pl/o-co-chodzi-w-nowej-formule-synodu-biskupow/> (dostęp: 20.11.2023).
- Proces Ułatwiania Konsultacji Synodalnych*, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumentacje-prezentacje-pomocne-przy-organizowaniu-spotkan-synodalnych-w-parafiach-wspolnotach-zakonnych-i-innych-wspolnotach/proces-ulatwiania-konsultacji-synodalnych-broszura-po-polsku-tlumaczenie-automatyczne-po-angielsku-pdf/> (dostęp: 20.11.2023).
- Przygoda W., *Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1(2009), s. 19–34.
- Rozpoczyna się pierwsza sesja zgromadzenia Synodu Biskupów 2021–2024*, <https://www.ekai.pl/rozpoczyna-sie-pierwsza-sesja-zgromadzenia-synodu-biskupow-2021-2024/> (dostęp: 20.11.2023).
- Słowo wstępne bp. Andrzeja Czaia, przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa KEP*, <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/11/Wierz%C4%99-w-Ko%C5%9Bci-%C3%B3%C5%82-Chrystusowy-wst%C4%99p-i-za%C5%82o%C5%BCenia.pdf> (dostęp: 20.11.2023).
- Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, oprac. K. Kazimierska, M. Jewdokimow, W. Sadłoń, L. Organek, koordynacja abp A.J. Galbas, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2022/08/Synteza_SYNOD_2021_2023.pdf (dostęp: 20.11.2023).
- Synodalność tematem nowego Programu Duszpasterskiego Kościoła w Polsce 2023/2024*, <https://episkopat.pl/synodalnosc-tematem-nowego-programu-duszpasterskiego-kosciola-w-polsce-2023-2024/> (dostęp: 20.11.2023).
- Synteza ogólnopolska: Synod wskazuje na potrzebę uczenia się wspólnego wędrowania, aby budować wspólnotę Kościoła*, <https://episkopat.pl/synteza-ogolnopolska->

- synod-wskazuje-na-potrzebe-uczenia-sie-wspolnego-wedrowania-aby-budowac-wspolnote-kosciola/ (20.11.2023).
- Tutak M.J., Wielebski T., *Ku Kościołowi synodalnemu w Polsce. Komunia – Uczestnictwo – Misja*, [w:] *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 265–311.
- Vademecum Synodu o synodalności*, <https://episkopat.pl/vademecum-synodu-o-synodalnosci-tekst/> (dostęp: 20.11.2023).
- Wielebski T., *Droga synodalna wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 177(2021), z. 3, s. 533–549.

Dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej w Instytucie Nauk Teologicznych KUL; adres do korespondencji: Aleje Racławickie 14, 20–950 Lublin; e-mail: marek.fialkowski@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4850-7420>.

Piotr R. Gryziec

Uniwersytet ????
pgryziec@gmail.com
ORCID:

**„Zwiastuję wam radość wielką...” (Łk 2,10).
Motyw radości w zwiastowaniach w Łukaszowej Ewangelii**

**„Behold, I bring you good news of great joy...” (Luke 2:10).
The theme of joy in the annunciations
in the Gospel of Luke**

Streszczenie: Niniejsze opracowanie zawiera krótką analizę trzech wydarzeń przedstawionych w Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1–2), które nazywamy zwykle „zwiastowaniami” (Łk 1,5–20; 26–38; 2,8–15). Ich struktura od strony literackiej powiela pewien schemat znany w Starym Testamencie, kiedy anioł zapowiada narodziny jakiejś ważnej osoby (Rdz 16,7–12; 18,1–15; Sdz 13,3–20). Jednak w zwiastowaniach Łukaszowych obecny jest jeden motyw, którego brak w ich starotestamentowych prototypach: chodzi o motyw radości. Ten motyw, który pojawia się w ustach anioła-zwiastuna, jak pokazuje przeprowadzona analiza tekstów, pozostaje w związku z faktem, że narodziny Jezusa-Mesjasza (podobnie jak Jana, który Go zapowiadał) są spełnieniem oczekiwań Izraela, inaugurują czasy eschatologiczne, a zatem stanowią powód do wielkiej radości, której eksplozję zapowiadali prorocy (Iz 12,6; 25,9; 40,9; 49,13; 54,1; Jl 2,21; So 3,14; Za 9,9). Radość w prezentowanych w artykule tekstach jest radością ze zbawienia, które „dziś” stało się faktem.

Słowa kluczowe: Ewangelia, św. Łukasz, zwiastowanie, radość, zbawienie, narodziny, czasy mesjańskie.

Summary: This study provides a brief analysis of three events presented in the Infancy Narrative of the Gospel of Luke (Luke 1–2), commonly referred to as „annunciations” (Luke 1:5–20; 26–38; 2:8–15). Their literary structure follows a pattern known from the Old Testament, where an angel announces the birth of a significant person (Gen 16:7–12; 18:1–15; Judg 13:3–20). However, in the Lucan annunciations, there is one motif absent in their Old Testament prototypes: the theme of joy. This motif, which appears in the words of the angel-messenger, as shown by the analysis of the texts,

is connected to the fact that the birth of Jesus the Messiah (like that of John, who heralded Him) is the fulfillment of Israel's expectations, inaugurates the eschatological times, and thus represents a reason for great joy, an explosion of joy foreseen by the prophets (Isa 12:6; 25:9; 40:9; 49:13; 54:1; Joel 2:21; Zeph 3:14; Zech 9:9). The joy in the texts presented in this article is the joy of salvation, which has become a reality „today.”

Keywords: Gospel, St. Luke, annunciation, joy, salvation, birth, messianic times.

Wprowadzenie

Termin „zwiastowanie” większość chrześcijan kojarzy ze znanym wydarzeniem opisanym w pierwszym rozdziale Ewangelii św. Łukasza, mianowicie przybyciem anioła imieniem Gabriel do Maryi z Nazaretu i oznajmieniem Jej, że urodzi Syna, któremu nada imię Jezus. Nie jest to jednak jedyny tekst w Ewangelii Łukasza, który można by określić tytułem „zwiastowanie”. Współcześni komentatorzy zauważają tzw. zjawisko dwuczłonowości w kompozycji dzieła. „Polega ono na tym, że poszczególne elementy kompozycyjne, bądź jednostki architektoniczne, jakimi są wyrazy, zdania, perykopy i wreszcie całość dzieła, mają strukturę dwuczłonową”¹. Taka architektonika nawiązuje do funkcjonującego w Izraelu prawodawstwa, w którym obowiązywała zasada dwóch lub trzech świadków (por. Pwt 19,15). Łukasz w ten sposób chce podkreślić, że jego dzieło ma być spisaniem prawomocnym świadectwem o Jezusie z Nazaretu i Jego czynach². W takim właśnie kontekście biblisty zwracają uwagę na paralelizm opisów zwiastowania narodzin Jana Chrzciciela Zachariaszowi (Łk 1,5–20) oraz Jezusa Maryi (Łk 1,26–38)³. Jak można łatwo zauważyć, sceny zwiastowania skonstruowane są według pewnego schematu literackiego, który znany jest już w Starym Testamencie (por. Rdz 16,7–12; Rdz 18,1–15; Sdz 13,3–21)⁴. Poszczególne elementy tego schematu zostaną zaprezentowane w dalszej części niniejszego artykułu.

¹ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 238. Na to zjawisko jako pierwszy zwrócił uwagę R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*, t. 1, Zürich 1948, s. 16–99.

² Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie...*, s. 239.

³ Por. D.E. Garland, *Luke*, Grand Rapids 2011, s. 59.

⁴ Por. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Haven 1993, s. 156; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, Częstochowa 2011, s. 92; M. Wojciechowski, *Bóg stał się dzieckiem. Objasnienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2013, s. 96; J.T. Carroll, *Luke. A Commentary*, Louisville 2012, s. 54.

Wielu współczesnych egzegetów zauważa, że według tego samego schematu skonstruowany został fragment Ewangelii relacjonujący ukazanie się anioła pastarzom z okolic Betlejem (Łk 2,8–15), który nie tyle zapowiada, co oznajmia im fakt narodzin Mesjasza. Tak więc okazuje się, że są nie dwa, ale trzy zwiastowania w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa⁵. Jeśli weźmiemy pod uwagę ideę świadectwa według koncepcji św. Łukasza, o której była mowa wyżej, to ten właśnie tekst bardziej wpisuje się w ramy tej idei jako paralelny do zwiastowania Maryi, gdyż dotyczy tego samego faktu: narodzin Mesjasza.

W niniejszym artykule zostanie przeprowadzona analiza wspomnianych trzech zwiastowań, z uwypukleniem charakterystycznego dla Trzeciej Ewangelii motywu, jakim jest towarzyszący tym wydarzeniom element radości, który zresztą przewija się przez całe dzieło. Jest to radość płynąca z wydarzeń, które wpisują się w historię zbawienia i jej towarzyszą⁶. Jest to radość z przyjścia Zbawiciela, z nawrócenia grzeszników; radość towarzyszy misji ewangelizacyjnej uczniów Jezusa, zaś punktem kulminacyjnym Ewangelii jest radość ze zmartwychwstania Pana⁷.

Schemat zwiastowania

We wszystkich trzech wymienionych wyżej przypadkach można zauważyć charakterystyczny schemat literacki, który stosowany jest w biblijnych opisach zwiastowania. Schemat ten spotykamy już w Starym Testamencie w kontekście m.in. zapowiedzi narodzin Izmaela (Rdz 16,7–12), Izaaka (Rdz 18,1–15), czy Samsona (Sdz 13,3–20)⁸. R.E. Brown wyróżnia pięć elementów takiego schematu:

- a. zjawienie się anioła Pańskiego,
- b. przerażenie ze strony osoby, której ukazał się anioł,
- c. przesłanie od Boga (zawierające zwykle zapowiedź narodzin dziecka),
- d. obiekcje ze strony odbiorcy przesłania (albo prośba o wyjaśnienie),
- e. potwierdzający znak od Boga⁹.

⁵ Por. D.L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, Grand Rapids 1994, s. 213.

⁶ Por. P.M. Edo, *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, tłum. M. Orłowska, Kielce 2020, s. 100–101. Por. Łk 1,14.28.47; 2,10; 6,23; 10,17; 15,7.10.23.32; 19,6; 24,52.

⁷ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 42–43; J. Kudasiewicz, *Ewangelie...*, s. 271.

⁸ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, New Haven 1985, s. 318.

⁹ Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 156. Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 318; D.L. Bock, *Luke...*, s. 73; M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 96. M.C. Parsons nazywa taki schemat *dream-vision*, stosując inny podział tego opowiadania. Por. M.C. Parsons, *Luke*, Grand Rapids 2015, s. 34.

J.T. Carroll dodaje jeszcze jeden element do powyższej struktury, mianowicie wzmiankę o odejściu anioła (f)¹⁰. W ten sposób otrzymujemy wyraźną inkluzję opisu zwiastowania: przybycie i odejście anioła. Franciszek Mickiewicz za pierwszy element opowiadania uważa przedstawienie sytuacji historyczno-społecznej osoby, która otrzymuje przesłanie od Boga za pośrednictwem anioła¹¹. Taki opis okoliczności faktycznie ma miejsce, ale możemy się zastanawiać, czy należy on do istoty schematu zwiastowania. W zapowiedziach narodzin istotną rolę ogrywa nadanie dziecku imienia, które jest wymienione przez posłańca. W Biblii imiona posiadają swoje znaczenie, które wyraża tożsamość osoby to imię otrzymującej. R.E. Brown wymienia kilka typowych szczegółów, które zawierają zapowiedzi narodzin:

- a. anioł zwraca się do danej osoby po imieniu,
- b. wymienione są pewne cechy tej osoby,
- c. anioł wypowiada słowa: „Nie bój się”,
- d. zapowiada, że dana kobieta poczne dziecko,
- e. następuje obietnica narodzin,
- f. anioł wymienia imię, jakie ma otrzymać dziecko,
- g. podaje jego etymologię (znaczenie),
- h. zapowiada przyszłość dziecka¹².

Łukasz przedstawiając narodziny Jana Chrzciciela, prekursora Mesjasza, oraz narodziny Syna Bożego, wykorzystuje zatem gatunek literacki znany ze Starego Testamentu. Badacze stylu i języka Łukasza stwierdzają, że zarówno słownictwo, jak i styl pisania ewangelisty jest bardzo zbliżony do języka i stylu Septuaginty¹³. Jako mieszkaniec Antiochii posługiwał się językiem greckim, a jako chrześcijanin czytał Biblię w tymże języku. Co więcej, jak pisze T. Holtz, jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że świadomie naśladował styl Septuaginty¹⁴. „Był bowiem przeświadczony, że nie pisze historii świeckiej, lecz historię świętą, która jest kontynuacją Starego Testamentu, dlatego hebraizujący styl Septuaginty najbardziej się do tego nadawał”¹⁵.

¹⁰ Por. J.T. Carroll, *Luke...*, s. 29.

¹¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 93.

¹² Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 156.

¹³ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 113.

¹⁴ Por. T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin 1968, s. 166.

¹⁵ J. Kudasiewicz, *Ewangelie...*, s. 237.

Zwiastowanie narodzin Jana Chrzciciela (Łk 1,5–20)

Narodziny Jana Chrzciciela są niezwykle doniosłym wydarzeniem w historii zbawienia, która jest główną ideą przewodnią Trzeciej Ewangelii¹⁶. Jan jest postacią kluczową, jest tym, który zapowiada nowe czasy, nowym Eliaszem, pomostem pomiędzy dwiema epokami: czasem Izraela i czasem Jezusa¹⁷. Dlatego Łukasz w swoim dziele poświęca tej postaci o wiele więcej miejsca niż pozostali ewangelici. Osoba odgrywająca tak znaczącą rolę w historii biblijnej musi też mieć niezwykle okoliczności narodzin.

Narracja rozpoczyna się stylem biblijnym odzwierciedlającym Septuagintę¹⁸ i przypomina historię związaną z narodzinami Samsona (por. Sdz 13,2)¹⁹. Analogii między obydwoma relacjami jest tak wiele, że trudno przypuszczać, aby Łukasz nie wzorował się na opisie z Księgi Sędziów. Najpierw jednak Łukasz jako uczciwy historyk sytuuje wydarzenie w kontekście historycznym²⁰. Następnie przedstawia głównego bohatera: wymienia jego imię oraz pochodzenie (por. Sdz 13,2). Imię Zachariasz znaczy: „Pan sobie przypomniał”²¹. Ewangelista podkreśla, że żona Zachariasza, podobnie jak żona Manoacha, była nie płodna (por. Sara w Rdz 16,1, czy Anna, matka Samuela, w 1Sm 1,2). Kolejne wersety (8–10) przedstawiają okoliczności, w jakich znajdował się Zachariasz w momencie przybycia anioła.

Werset 11 otwiera schemat zwiastowania: „Wtedy ukazał mu się anioł Pański”. Czasownik „ukazał się” użyty został w stronie biernej, co znaczy dosłownie, że „został mu ukazany”. Taka forma czasownika (gr. *ōfthē*) występuje często w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Dziejach Apostolskich, na określenie *chrystofanii*, stąd oddanie go w stronie zwrotnej jest poprawne, co do sensu²². Termin „anioł” (gr. *angelos*) oznacza posłańca²³. „Termin ten wskazuje, że zadaniem anioła jest nawiązanie łączności

¹⁶ J. Kudasiewicz nazywa Łukasza teologiem historii zbawienia. Por. tamże, s. 250.

¹⁷ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 321. Według H. Conzelmana Łukasz dzieli historię zbawienia na trzy okresy: czas Izraela, czas Jezusa (tzw. „środek czasów”) i czas Kościoła. Por. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954, s. 9n, 22.

¹⁸ Por. C.A. Evans, *Luke*, Peabody 1990, s. 145.

¹⁹ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 83.

²⁰ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 75.

²¹ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, red. naukowa W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 891.

²² Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 80.

²³ M. Wojciechowski proponuje nazywanie anioła „zwiastunem”. Por. M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 62.

między Bogiem a człowiekiem i przekazanie człowiekowi orędzia zbawczego²⁴. Anioł był często pojmowany jako posłaniec od Boga ukazujący się w postaci ludzkiej²⁵. Jak to możemy zaobserwować w historii Manocha, ten początkowo wziął anioła Jahwe za zwykłego człowieka (Sdz 13,15n). W wersecie 19 dowiadujemy się, że anioł ma na imię Gabriel („moc Boża”). Ujawniając imię anioła Łukasz pragnie ukazać go jako byt osobowy²⁶. Ukazanie się anioła ma miejsce w świątyni; Łukasz jest spadkobiercą dziedzictwa Starego Testamentu, dla którego świątynia jest miejscem szczególnej obecności i objawiania się Boga.

Kolejny werset (w. 12) stanowi drugi element schematu zwiastowania. Zachariasz na widok anioła doznaje wstrząsu (*etarachthē*) i zostaje opanowany przez lęk (*fobos*). Czasownik *tarassō* w stronie biernej oznacza bycie poruszonym, wstrząśniętym, przestraszonym lub zmieszanym²⁷. W Piśmie Świętym spotkanie z obecnością Boga, bądź Jego wysłańcami, zazwyczaj powoduje lęk i przerażenie²⁸. Ten lęk jest podsycony przekonaniem, że spojrzenie na oblicze Boga albo anioła sprowadza śmierć²⁹. Anioł natychmiast reaguje, zapewniając wystraszonego kapłana: „Nie bój się, Zachariaszu!”. Ta fraza zawiera dwa istotne elementy występujące w schemacie zwiastowania, mianowicie reakcję ze strony anioła oraz zwrócenie się do adresata przesłania po imieniu. Fraza „Nie bój się!” stanowi *leitmotiv* większości objawień występujących w Starym Testamencie³⁰.

Dalsza część enuncjacji anioła zawiera zapowiedź narodzin dziecka oraz polecenie, jakie imię ma otrzymać to dziecko. To kolejne elementy typowe dla schematu zwiastowania. Imię Jan (hebr. *Jōchānān*) znaczy „Jahwe okazał łaskę”³¹. Imię to dobrze koresponduje z wcześniejszym stwierdzeniem anioła: „Twoja prośba została wysłuchana”. Jednak znaczenie imienia wybiega o wiele dalej. Tak jak w wielu innych podobnych sytuacjach, kiedy imię jest nadane z polecenia Bożego (por. Rdz 16,11; Iz 7,14; 1Krl 13,2), dziecko to odegra istotną rolę w zbawczym planie Boga³². Rola syna Zachariasza zostanie przedstawiona przez posłańca w wersetach 15–17.

²⁴ F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 97.

²⁵ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 322.

²⁶ Tamże, s. 322.

²⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 594.

²⁸ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 81; M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 96; S. Grasso, *Luca*, Roma 1999, s. 61.

²⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 97–98.

³⁰ Por. S. Grasso, *Luca*, s. 61.

³¹ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon...*, s. 300.

³² Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 325; S. Grasso, *Luca*, s. 61.

Werset 14 zawiera motyw całkiem nietypowy dla ogólnego schematu zwiastowania, którego brak w przywoływanych w tym artykule starotestamentowych wzorach literackich³³. Aż trzy razy w tej zapowiedzi występują terminy wyrażające radość: „Będzie to dla ciebie radość (*chara*) i wesele (*agalliasis*) i wielu z jego narodzin będzie sięadować (*charēsontai*)”. Radość Zachariasza nie ma jednak ograniczać się do faktu, że zostanie ojcem, lecz ma być wyrazem przekonania, że jego dziecku została przeznaczona specjalna misja do spełnienia w historii zbawienia³⁴. Nagromadzenie słownictwa należącego do pola semantycznego radości wskazuje, że chodzi o rzecz nadzwyczajną, chodzi o radość *par excellence*, „radość nad radościami”. Taka radość jest symptomem czasów mesjańskich³⁵. Prorocy zapowiadali eksplozję radości w czasach ostatecznych (por. Iz 25,9; 54,1; So 3,14–17; Za 9,9).

Następne wersety (15–17) odnoszą się bezpośrednio do przyszłego syna Zachariasza oraz jego misji. Jest to centralny moment opowiadania. Najpierw anioł zapowiada, że Jan „będzie wielki przed Panem”. To stwierdzenie może być echem wypowiedzi Jezusa o Janie jako największym spośród narodzonych z niewiasty (por. Łk 7,28)³⁶. Dalej anioł wieszczy: „już w łonie matki będzie napełniony Duchem Świętym”. Zauważamy, że także matka Jana, Elżbieta „została napełniona Duchem Świętym” (1,41), podobnie jego ojciec, Zachariasz (1,67). Cała Ewangelia, a szczególnie Ewangelia Dzieciństwa (Łk 1–2), jest mocno naznaczona obecnością Ducha Świętego³⁷. Obecność Ducha Bożego w Starym Testamencie związana jest z misją prorocką (por. Jr 1,5; Iz 49,1; Iz 61,1). Potwierdzają ten fakt kolejne wersety: jednym z zadań proroków Starego Przymierza było wzywanie do nawrócenia³⁸; ponadto Jan ma działać „w duchu i w mocy” Eliasza. Cytowany przez Łukasza *passus* z Księgi Malachiasza (Ml 3,23n) był podstawą tradycji żydowskiej, która twierdziła, że Eliaz ma przyjść, aby namaścić Mesjasza. Sam Jezus identyfikuje Jana z Eliaszem (por. Mk 9,13; Mt 11,14; 17,12n), a w Łk 7,26 nazywa go prorokiem. W 1,67 Łukasz stwierdza, że Zachariasz pod wpływem Ducha Świętego prorokował (*eprofēteusen*). Także wypowiedziana przez Elżbietę pod wpływem Ducha Świętego enuncjacja dotycząca Maryi (1,42–45),

³³ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 98; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992, s. 40.

³⁴ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 83; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*, Lublin 2005, s. 47.

³⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 98.

³⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 41. Także Jezus zostanie nazwany przez anioła „wielkim” (Łk 1,32).

³⁷ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 227.

³⁸ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 87.

jakkolwiek to określenie nie pada w tekście, może być uznana za prorocstwo³⁹. Te przykłady świadczą, że w Łukaszewej Ewangelii Duch Święty objawia się przede wszystkim poprzez prorocтва.

Przechodzimy do kolejnego elementu schematu zwiastowania (d): po słowach anioła Gabriela Zachariasz zgłasza swoje obiekcje: „Po czym to poznam?” (w. 18). Jest to zarazem prośba o znak od Boga. Powodem tej obiekcji jest podeszły wiek obojga małżonków. Z podobną prośbą zwrócił się do Boga Abraham, kiedy otrzymał od niego obietnicę ziemi (Rdz 15,8). Również Mojżesz i Gedeon proszą o znak od Boga, aby upewnić się, że Bóg chce przez nich wybawić Izraela (por. Wj 4,1; Sdz 6,37–40)⁴⁰. Prośba o znak ze strony Zachariasza, w przeciwieństwie do Maryi, która nie prosi o znak, jest interpretowana jako wyraz jego niedowiarstwa (por. 1,20). Zanim Gabriel zdradzi Zachariaszowi, jaki otrzyma znak od Boga, przedstawia się imieniem, które znaczy „Bóg jest mocny”. Imię to można widzieć jako korespondujące ze stwierdzeniem, które adresowane będzie potem do Maryi: „Dla Boga nie ma nic niemożliwego” (1,37). Anioł wyjaśnia także, że został posłany, aby *euangelisasthai soi tauta*. Czasownik *euangelidzomai* znaczy „oznajmić dobrą (radosną) nowinę”, tak więc chociaż nie ma w tym zdaniu żadnego słowa należącego do obszaru semantycznego radości, już w samym czasowniku kryje się ta idea. D.L. Bock widzi w powyższym słowie „odcień eschatologicznej dobrej nowiny”⁴¹, a zatem mesjańskiej radości. G. Rossé zauważa, że Gabriel jest figurą należącą do obszaru apokaliptycznych oczekiwań judaizmu, a zatem jest zwiastunem czasów ostatecznych⁴².

Ostatnie zdanie anioła dotyczy oczekiwanego znaku. „Oto będziesz milczący⁴³ i nie będziesz mógł mówić aż do dnia, w którym się to stanie...”. Na pierwszy rzut oka można w tej zapowiedzi widzieć karę za brak wiary ze strony Zachariasza i pytać, czy nie jest ona aby nieproporcjonalna do winy. Jednak takie podejście nie jest właściwe. Jak zauważa G. Rossé, niemota kapłana jest „bardziej funkcjonalna niż realna”. Widzi on tutaj dwie funkcje tego faktu:

- katechetyczną: pouczenie, że należy przyjmować słowo Boże bez domagania się znaków,
- teologiczno-narracyjną: chodzi o stworzenie przestrzeni dla milczenia, w czasie którego Bóg będzie działał aż do wyznaczonego dnia,

³⁹ Por. H. Langkammer, *Ewangelia...*, s. 64n.

⁴⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 101; G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 41. O znak prosi także (i otrzymuje go) Ezechiasz (2Krl 20,8). Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 327.

⁴¹ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 92.

⁴² Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 44n; A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s. 153.

⁴³ Tak dosłownie tłumaczy się czasownik *siōpaō*.

i w ten sposób zostanie przygotowany teren dla „znaku”, który anioł da Maryi⁴⁴.

Ostatnie słowo należy do Gabriela. Ostatni *passus* jego wypowiedzi zawiera zapewnienie, że jego słowa (czyli słowa samego Boga) spełnią się we właściwym czasie. To, co Bóg zapowiedział, musi się spełnić, niezależnie od wiary czy niewiary człowieka. Czasownik *pléroō* zazwyczaj u Łukasza wyraża fakt wypełnienia się zbawczych planów Bożych. Cała Trzecia Ewangelia jest zredagowana według dialektyki: zapowiedź (obietnica) – spełnienie. „Historia Izraela jest obietnicą, którą wypełnia Jezus. Jezus daje nowe obietnice, które spełniają się w historii Kościoła”⁴⁵.

Słowami Gabriela kończy się schemat zwiastowania narodzin Jana Chrzciciela. W tym opisie brakuje inkluzji w postaci wzmianki o odejściu anioła, jak w pozostałych relacjach Łukaszkowych.

Zwiastowanie narodzin Jezusa, Syna Bożego (Łk 1,26–38)

Opowiadanie o zwiastowaniu Zachariaszowi narodzin syna kończy się adnotacją, że Elżbieta faktycznie poczęła, jednak kryła się z tym przez pięć miesięcy (w. 24). Zaraz po tym następuje relacja o kolejnym zwiastowaniu. Opowiadanie to rozpoczyna się od wprowadzenia okolicznika czasu „w szóstym miesiącu”, co stanowi łącznik z poprzednią perykopą, która kończy się wzmianką o „pięciu miesiącach” ukrytej ciąży Elżbiety.

W porównaniu do poprzedniej sceny zwiastowania, którego adresatem jest Zachariasz, możemy zauważyć kilka różnic:

- wydarzenie opisuje inny czasownik: zamiast „ukazać się” anioł „został posłany” „przez”, względnie „od” Boga⁴⁶,
- adresatem zwiastowania nie jest ojciec, lecz matka dziecka,
- w przeciwieństwie do niepełnej, podeszłej w latach Elżbiety, Maryja jest młodą dziewczyną,
- miejscem akcji nie jest świątynia w Jerozolimie, lecz mała miejscina w Galilei⁴⁷.

⁴⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 45.

⁴⁵ J. Kozyra, *Jak powstawały Ewangelie?*, Kraków 1992, s. 85.

⁴⁶ Grecki przyimek *apo* może przyjmować oba znaczenia. Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 343.

⁴⁷ Jerozolima była dla Izraelitów miastem świętym, centrum kultu Boga Jahwe, podczas gdy Galilea była uważana za terytorium quasi-pogańskie (por. Mt 4,15; Iz 8,23). Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 48.

Pomimo tych istotnych różnic dotyczących osób i okoliczności, obydwie wydarzenia łączy postać anioła Gabriela, zaś obydwie wydarzenia sytuują się w ramach jednego Bożego zbawczego planu. Bohaterką opowiadania jest Maryja z Nazaretu⁴⁸. Autor Ewangelii aż dwukrotnie podkreśla, że była ona dziewicą. Jest to bardzo mocne świadectwo, wpisujące się w zasadę dwuczłonowości stosowaną przez Łukasza⁴⁹. Wzmianka o Józefie „z domu Dawida” wprowadza do opowiadania wątek historiozbawczy – mianowicie włącza Jezusa, jako legalnego syna Józefa, w poczet potomstwa królewskiej dynastii, z której miał się narodzić oczekiwany Mesjasz – „nowy Dawid”.

Na początku spotkania z aniołem ewangelista nie notuje przerażenia Maryi, jak to było w przypadku Zachariasza. Dopiero po pozdrowieniu anioła czasownik *dietarachtē* (w. 29) wprowadza akcent zaniepokojenia, jakie rodzi się w sercu dziewicy. Natomiast werset 28 zawiera dwa związane określenia charakteryzujące Jej osobę, poprzedzone zawołaniem *Chaire!* Słowo to było stosowane powszechnie w czasach Jezusa jako zwykłe pozdrowienie. Nawet w Izraelu oprócz hebrajskiego *šālôm* używano *chaire*⁵⁰. Stąd wielu współczesnych komentatorów uważa, że jest to zwyczajowe pozdrowienie i nie należy mu przypisywać jakichś szczególnych konotacji⁵¹. Również w polskich tłumaczeniach zwykle to słowo oddawane jest w trybie życzeniowym: „Bądź pozdrowiona”⁵².

Są wszakże bibliści, którzy stanowczo odrzucają taką interpretację⁵³. G. Rossé twierdzi, że Łukasz posługujący się stylem naśladowującym Septuagintę świadomie używa tego terminu, aby swoim czytelnikom zasugerować skojarzenia z tekstami Starego Testamentu⁵⁴. Mają one charakter proroctw mesjańskich, zawierają takie właśnie wezwanie i wprowadzają klimat radości (Jl 2,21; So 3,14n; Za 9,9), „w których

⁴⁸ Łukasz nazywa ją aramejskim imieniem Mariam.

⁴⁹ Na temat dwuczłonowości piszę we wstępie do niniejszego artykułu.

⁵⁰ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 345.

⁵¹ Tak twierdzą, oprócz Fitzmyera, także D.L. Bock, *Luke...*, s. 109; D.E. Garland, *Luke...*, s. 79; J.T. Carroll, *Luke...*, s. 37; J.R. Edwards, *The Gospel according to Luke*, Grand Rapids 2015, s. 45. R.E. Brown, twierdzi, że wybór *chaire* zamiast *eirēnē* wynika stąd, że *chaire* fonetycznie stanowi przejście do następnego słowa – *kecharitōmenē*. Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 324.

⁵² Wyjątkiem jest najnowszy przekład z języków oryginalnych inicjatywy Towarzystwa Św. Pawła, który zachowuje dosłownie grecki oryginał: „Raduj się!”.

⁵³ Przede wszystkim R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1–2, II „Biblica”* 37(1956), s. 1–23. Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 49; S. Grasso, *Luca*, s. 49; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 111; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 123.

⁵⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 49; J. Drozd, *Maryja, Matka Boga i Matka nasza*, Warszawa 1989, s. 42.

Bóg przez swego wysłannika wzywa lud do radości z powodu zbawienia, które wkrótce nadejdzie⁵⁵. Szczególnie wymowny jest fragment proroctwa Sofoniasza, który oprócz wezwania *Chaire!* – Raduj się!, zawiera jeszcze inne elementy, które współbrzmiały ze słowami Gabriela (w. 15 i 17: „Pan jest pośród ciebie” oraz w. 16: „Nie bój się!”). Zachęta do radości oraz do porzucenia lęku skierowana jest w tych proroctwach do „Córy Syjonu”, która jest w tych tekstach personifikacją Izraela⁵⁶. „Maryja wzywana do radości przez Gabriela reprezentuje Izrael jako wierna «Córa Syjon», której Bóg obwieszcza, że nadszedł już czas wypełnienia”⁵⁷.

Wezwanie do radości obecne w pozdrowieniu anioła wpisuje się bez wątpienia w klimat, jaki towarzyszy wydarzeniom Ewangelii Dzieciństwa, ta radość jest antycypacją radości płynącej ze zbawienia, które nadeszło⁵⁸. „Maryja już w pozdrowieniu anioła otrzymuje informację, że orędzie, z którym do Niej przybywa, niesie radość”⁵⁹. W ten sposób odkrywamy ten sam element radości, który był wyraźnie obecny w słowach anioła skierowanych do Zachariasza. Zapowiedziane w dalszej części dialogu Gabriela z Maryją narodziny Mesjasza są Ewangelią, radosną nowiną o zbawieniu, które zawarte jest w imieniu Dziecka: Jezus⁶⁰.

Na uwagę zasługuje imiesłów strony biernej czasu *perfectum*: *kecharitōmenē*, który jest dość trudny do przetłumaczenia. Imiesłów ten pochodzi od czasownika *charitōō*, który znaczy „obdarzyć łaską”⁶¹, ponadto czas *perfectum* wskazuje, że chodzi o obdarowanie w przeszłości tak, że skutki tego obdarowania trwają w teraźniejszości⁶². Dlatego to nowe imię, jakim nazywa anioł Maryję, można oddać jedynie w sposób opisowy: „obdarowana łaską zawsze i trwale”. G. Rossé dokonuje porównania statusu Maryi ze statusem rodziców Jana Chrzciciela. O ile Zachariasz i Elżbieta byli „sprawiedliwi przed Bogiem” (Łk 1,6), tzn. odzwierciedlali starotestamentowy ideał pobożności, to Maryja jest przemieniona przez łaskę przez samego Boga⁶³.

⁵⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 111.

⁵⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 49; F. Gryglewicz, *Ewangelia...*, s. 88. Więcej na temat słowa *chaire* w tekstach Septuaginty oraz w Łk 1,28 zob. J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998, s. 77–92.

⁵⁷ P.T. Gadenz, *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2020, s. 18.

⁵⁸ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 49n.

⁵⁹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 111.

⁶⁰ Hebrajskie Jezua znaczy „Jahwe jest zbawieniem”. Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon...*, s. 314.

⁶¹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, Warszawa 1995, s. 652.

⁶² Por. P.T. Gadenz, *Ewangelia...*, s. 18; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 111–112.

⁶³ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 50. R.E. Brown argumentuje, że termin *kecharitōmenē* należy rozumieć tylko w bezpośrednim kontekście zapowiadanych narodzin Mesjasza, dlatego proponuje przekład: „wyróżniona” [przez Boga]. Por. *The Birth of...*, s. 326.

Drugą charakterystykę Maryi wyrażają słowa: „Pan z Tobą”. Ta formuła występuje często w Starym Testamencie, kiedy Bóg pragnie powierzyć jakiejś osobie ważną misję i zapewnić o swojej pomocy w jej realizacji⁶⁴. Formuła ta nie ma aspektu życzeniowego, lecz jest deklaracją faktu⁶⁵. „Nie chodzi tu tylko o bliskość Boga, ani o Jego pomoc, lecz o wkroczenie Boga w Jej życie”⁶⁶. To wejście Boga w życie Maryi dokona się w momencie poczęcia Syna Bożego.

Po słowach Gabriela Maryja wpada w zakłopotanie. Od strony formalnej *dietarachthē*, biorąc pod uwagę analogię z reakcją Zachariasza, jest odpowiednikiem *etarachthē* w 1,12, jednakże w tłumaczeniach tego wersetu zazwyczaj nie pojawia się idea lęku, lecz głębokiego zakłopotania, zaniepokojenia czy też zażenowania⁶⁷. Należy podkreślić, że owo zażenowanie nie jest wynikiem pojawienia się anioła, lecz słów, które wypowiedział. Maryja zastanawia się nad słowami Gabriela. Użyty czas *imperfectum* (*dielegidzeto*) wskazuje, że ta refleksja trwała stosunkowo długo⁶⁸.

W kontekście tego, co zostało napisane powyżej, słowa Gabriela „Nie bój się” wydają się nieodpowiednie do sytuacji. Maryja nie okazuje lęku, lecz jest poruszona i zastanawia się. Łukasz chce jednak zachować stały *leitmotiv* należący do schematu zwiastowania. Ten apel jest mu także potrzebny ze względów redakcyjnych, aby pod koniec opowiadania obawa Maryi przekształciła się w radość. Stwierdzenie anioła: „Znalazłaś łaskę u Boga” jest typowym semityzmem biblijnym⁶⁹. Termin łaska (*charis*) jest typowy dla Łukasza, ponadto nawiązuje on do nowego imienia Maryi, które brzmi: *kecharitōmenē*. Po tym stwierdzeniu Gabriel przechodzi do sedna sprawy.

Znowu widzimy typowy element schematu: anioł zapowiada narodziny Dziecięcia, wymienia Jego imię, oraz zapowiada, że to Dziecko będzie oczekiwanym Mesjaszem (wskazują na to słowa o przynależności do dynastii Dawidowej oraz o Jego wiecznym panowaniu). Zapowiedź narodzin Mesjasza, Syna Bożego, jest rzeczą jasną centralnym przesłaniem całej perykopy, nie będziemy jednak teraz szczegółowo analizować zawartej w nim chrystologii, gdyż nie należy to do tematu

⁶⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 50. Formułę tę spotykamy w Rt 2,4 i Sdz 6,12, ponadto w pierwszej osobie w Rdz 26,24; 28,15 i Wj 3,12; por. S. Grasso, *Luca*, s. 69. Ponadto występuje dwukrotnie u Sofoniasza w odniesieniu do Córy Syjon (So 3,15.17).

⁶⁵ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 110.

⁶⁶ H. Langkammer, *Ewangelia...*, s. 56.

⁶⁷ Por. J.E. Carroll, *Luke...*, s. 39; G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 51; J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 346; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 112; J. Łach, *Dziecię...*, s. 126. J.R. Edwards twierdzi inaczej, a mianowicie, że *dietarassō* jest terminem mocniejszym niż *tarassō*. Por. *The Gospel...*, s. 45.

⁶⁸ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 110.

⁶⁹ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel...*, s. 346.

artykułu. Wystarczy jedynie streścić to przesłanie w kilku słowach: Łukasz prezentuje Dziecię Jezus za pomocą trzech tytułów chrystologicznych: Mesjasz (potomek Dawida), Zbawiciel (tytuł ukryty w imieniu Jezus) oraz Syn Boży (= Syn Najwyższego)⁷⁰.

Następuje czwarty element struktury opowiadania: obiekcje ze strony osoby, która otrzymała objawienie. Maryja pyta: „Jak to się stanie, skoro nie znam męża?” (w. 34). Co znaczy stwierdzenie „nie znam męża”? „Poznanie” w znaczeniu biblijnym nie ogranicza się do zwykłej wiedzy o danej osobie, ale oznacza wejście w bliską, głęboką relację z nią, intymne doświadczenie jej obecności, zaś w odniesieniu do kobiety i mężczyzny oznacza akt seksualny⁷¹. W wersecie 27 Łukasz już dwukrotnie podkreślił, że w chwili zwiastowania Maryja była dziewicą. Można sądzić, że fakt zgłoszenia przez Maryję wątpliwości jest potrzebny Łukaszowi po to, aby zachować typowy schemat zwiastowania, jednak czemu miałyby służyć deklaracja Maryi o swoim dziewictwie?

Ojcowie Kościoła (m.in. Grzegorz z Nyssy, Ambroży oraz Augustyn) twierdzili, że Maryja już wcześniej złożyła ślub czystości, dlatego nie rozumiała, jak może stać się matką⁷². Jakkolwiek taka sytuacja mogłaby teoretycznie zająć we wspólnocie eseneńczyków⁷³, to jednak jest niewyobrażalna w sytuacji młodej kobiety, *de facto* poślubionej już przez mężczyznę (w. 27)⁷⁴. W historii egzegezy pojawiało się szereg różnych propozycji wyjaśnienia pytania Maryi⁷⁵, jednak nie będziemy ich wszystkich analizować, ponieważ ten problem nie wchodzi w zakres tematyczny artykułu. Wydaje się jednak, że najprościej tę kwestię rozwiązuje S. Grasso, który stwierdza, że pytanie Maryi służy dokładniejszemu wyjaśnieniu sposobu działania Boga: „Anioł wyjaśni Maryi sposób, w jaki dokona się poczęcie: nie w wyniku współżycia z Józefem, lecz przez działanie Ducha Świętego”⁷⁶.

⁷⁰ Por. P.T. Gadenz, *Ewangelia...*, s. 19–22.

⁷¹ Por. S. Grasso, *Luca*, s. 70; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 115; D.L. Bock, *Luke...*, s. 118; J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 48; por. Rdz 19,8; 24,16; Sdz 21,12.

⁷² Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 304; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 115; J. McHugh, *Maryja...*, s. 215n.

⁷³ Jak zaświadczają m.in. Józef Flawiusz, Filon czy Pliniusz. Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 304.

⁷⁴ Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 305. Warto przypomnieć, że procedura zaślubin w Izraelu przebiegała w dwóch etapach: najpierw miało miejsce oficjalne zawarcie kontraktu małżeńskiego, od tego momentu oboje byli legalnym małżeństwem, jednak mieszkali u swoich rodziców, po około roku odbywało się wesele, w trakcie którego następowała konsumpcja małżeństwa. Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 48; M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 60.

⁷⁵ Dyskusję na ich temat przedstawia m.in. D.L. Bock, *Luke...*, s. 119–120.

⁷⁶ S. Grasso, *Luca*, s. 71; por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 55.

Ponieważ centralnym tematem perykopy jest chrystologia, dlatego anioł właściwie odpowiada na pytanie chrystologiczne: W jaki sposób Syn Boży narodzi się jako człowiek? Gdyby nie było pytania Maryi i odpowiedzi anioła, można by sądzić, że Mesjasz narodzi się jako biologiczny potomek Józefa, z rodu Dawida. Fakt, że Maryja w momencie zwiastowania była dziewicą, nie wyklucza wcale tego, że Mesjasz mógłby się począć wówczas, kiedy już zamieszkają razem⁷⁷.

Określenia „Duch Święty” i „moc Najwyższego” tworzą paralelizm synonimiczny (por. Dz 1,8 i 10,38)⁷⁸. Połączenie terminów „duch” i „moc” jest charakterystyczną cechą pism Łukaszkowych⁷⁹. Występujący w wersecie 35 czasownik *episkiadzō*, który znaczy „osłonić”, „okryć cieniem”, występuje w opisach przemienienia Jezusa na górze (por. Łk 9,34 par.) i nawiązuje do obłoku, który okrył cieniem namiot spotkania podczas wędrówki Izraela przez pustynię (por. Wj 40,35). Obłok pojawia się w czasie wielkich wydarzeń historii biblijnej, kiedy Bóg uobecnia swoją zbawczą moc na rzecz swojego ludu⁸⁰. „U Łukasza słowo to wskazuje, że Maryja, w której łonie pocznie się Jezus, stanie się nowym, żywym Namiotem Spotkania, wypełnionym świętą obecnością Boga”⁸¹.

Po wyjaśnieniu Maryi następuje piąty element schematu zwiastowania, czyli zapowiedź znaku od Boga. Znakiem tym jest ciąża Elżbiety, bezpłodnej kobiety w podeszłym wieku. Jakkolwiek kondycja obu kobiet jest diametralnie różna: Elżbieta jest niepłodna, podczas gdy Maryja jest dziewicą, obydwie mają urodzić dziecko, które nie jest rezultatem ludzkich zamiarów, lecz owocem nadzwyczajnej interwencji Boga. Natomiast od strony literackiej werset ten jest wprowadzeniem do kolejnej perykopy, której treścią będą odwiedziny Maryi u Elżbiety.

Zapowiedź znaku powinna teoretycznie zakończyć schemat zwiastowania. Dodatkowo może być jeszcze wzmianka o odejściu anioła, która znajduje się dopiero na końcu wersetu 38. Jednak Łukasz przytacza w tym miejscu jeszcze jedną wypowiedź Maryi, która zawiera charakterystyczny element. Mianowicie dyspozycyjność Maryi wyraża się nie tylko w określeniu „niewolnica Pana”, które było stosowane w Starym Testamencie na określenie służącej na dworze królewskim⁸², ale także w Jej słowach: „Niech mi się stanie według twego słowa”.

⁷⁷ Por. P.T. Gadenz, *Ewangelia...*, s. 22.

⁷⁸ Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 121; J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 48; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 116.

⁷⁹ R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 290.

⁸⁰ Por. S. Grasso, *Luca*, s. 71.

⁸¹ P.T. Gadenz, *Ewangelia...*, s. 23.

⁸² Por. S. Grasso, *Luca*, s. 72. J.R. Edwards podkreśla, że określenie „niewolnik” (gr. *doulos*) oznaczało całkowitą przynależność do pana i podporządkowanie się mu. Por. J.R. Edwards *The Gospel...*, s. 50; J. Łach, *Dzieci...*, s. 141. Natomiast G. Rossé widzi

Użyty w tej wypowiedzi czasownik „stać się” w optatiwie (*genoito*), czyli trybie życzeniowym, wyraża gorące pragnienie, aby woła Boga zawarta w słowach anioła spełniła się. J. McHugh tak to komentuje: „Zastosowanie tego trybu jest równoznaczne z zamiarem nadania słowom Maryi wydźwięku błagalnej modlitwy i radości, a nie tylko pokornego poddania”⁸³. Opis zwiastowania Maryi kończy się nutą radości, która jest echem pozdrowienia anielskiego: „Raduj się!”⁸⁴. W ten sposób Maryja podejmuje zaproszenie do radości; jest to radość, której przedmiotem jest fakt, że została wybrana i przeznaczona, aby dać światu oczekiwanego Zbawiciela.

Zwiastowanie radosnej nowiny pasterzom (Łk 2,8–14)

Przejdziemy teraz do trzeciego zwiastowania⁸⁵, które relacjonuje Łukasz w swojej Ewangelii. Jakkolwiek fragment ten nie zawiera zapowiedzi narodzin, lecz stwierdzenie faktu, że one już nastąpiły, opowiadanie to zawiera cztery z pięciu zasadniczych elementów typowych dla schematu zwiastowania⁸⁶. Brakuje jedynie pytania wyrażającego jakieś wątpliwości ze strony pasterzy.

Dlaczego adresatami zwiastowania są pasterze? Grasso skłania się ku tezie, że jako ubodzy i pogardzani przez elity żydowskie, sytuują się oni w teologicznej perspektywie Łukasza, który akcentuje zainteresowanie Jezusa ubogimi, grzesznikami i celnikami⁸⁷. Inni zwracają jednak uwagę, że w historii biblijnej pasterzami byli patriarchowie, Mojżesz, a także król Dawid⁸⁸. Co więcej, pasterze znajdują się w okolicy Betlejem, miasta w którym urodził się właśnie Dawid. Nawet sam

określenie „sługa Boga” raczej jako zaszczytny tytuł, który w Starym Testamencie przysługuje takim osobistościom, jak Abraham, Mojżesz, Dawid, prorocy czy Izajaszowy „sługa Pański”; por. G. Rossé *Il Vangelo...*, s. 58. Podobnie F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 118; D.E. Garland, *Luke...*, s. 83.

⁸³ J. McHugh, *Maryja...*, s. 106.

⁸⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 59; M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 110.

⁸⁵ Tekst Łk 2,8–20 określa mianem zwiastowania m.in. E. Galbiati w swoim artykule *La circoncisione di Gesù (Luca 2,21)*, „Biblica et Orientalia” 8(1966), s. 38–40; por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 248, tablica IX; por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 213; F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 167n.

⁸⁶ Na fakt analogii z pozostałymi zwiastowaniami wskazują także: G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 88; M.C. Parsons, *Luke*, s. 53. H. Langkammer nazywa ten schemat schematem epifanijnym, por. H. Langkammer, *Ewangelia...*, s. 83.

⁸⁷ Por. S. Grasso, *Luca*, s. 98. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 169; H. Langkammer, *Ewangelia...*, s. 84.

⁸⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 170; H. Langkammer, *Ewangelia...*, s. 84; D.L. Bock, *Luke...*, s. 213.

Bóg przedstawia się jako Pasterz swojego ludu, Izraela (por. Ez 34,11–16). „Objawienie dla pasterzy to jakby powrót do czasów patriarchalnych, nowy początek Ludu Bożego, a zarazem zapowiedź przyszłości mesjańskiej”⁸⁹.

Werset 9 otwiera schemat zwiastowania: „Stanął przy nich anioł Pański”. Tym razem Łukasz nie wymienia jego imienia, jednak musiała to być jakaś wybitna postać, skoro „chwała Pańska zewsząd ich oświeciła”. Niewykluczone, że był to ten sam Gabriel, który przybył do Zachariasza i do Maryi⁹⁰. Reakcją pasterzy na widok anioła jest paniczny strach: *efobēthēsan fobon megan*. Typowo semicka składnia: „przestraszyli się strachem wielkim” podkreśla intensywność strachu. Ta intensywność może być związana z okolicznościami, w jakich pasterze ujrzeli niezwykłą postać. Anioł odpowiada na ich przerażenie typową formułą spotykaną wielokrotnie w Biblii przy scenach epifanijnych: „Nie bójcie się!”. Analogiczne słowa, tyle że w liczbie pojedynczej (co jest oczywiste) wypowiedział anioł Gabriel do Zachariasza (Łk 1,13) i do Maryi (Łk 1,30).

Zdanie, które nas najbardziej interesuje, brzmi: „Oto zwiastuję wam radość wielką (*charan megalēn*), która będzie udziałem całego ludu” (w. 10). Czasownik grecki *euangelidzomai* oznacza „ogłaszanie dobrej (albo radosnej) nowiny”. Zatem już w samym czasowniku zawiera się myśl o radości. „Wielka radość” jest tu przeciwwagą dla „wielkiego strachu” pasterzy. Radość nie dotyczy zresztą tylko pasterzy, ale ma być udziałem „całego ludu”. Termin *laos* w języku biblijnym prawie zawsze odnosi się do Izraela, tutaj jeszcze nie można mówić o Łukasowym uniwersalizmie⁹¹. Łukasz w swojej Ewangelii radość zawsze przedstawia w perspektywie zbawczej. Narodzenie Jezusa przynosi radość, „ponieważ wraz z tym wydarzeniem zaczynają się czasy udzielenia ludowi zbawczych darów”⁹². Jest to radość mesjańska i eschatologiczna.

Anioł ogłasza pasterzom: „Został wam narodzony dziś Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan”. Enuncjacja anioła zawiera charakterystyczny dla Łukasowego słownictwa przysłówek „dziś” (*sēmeron*)⁹³. Użycie tego przysłówka ma wymiar zbawczy i wyraża myśl, że zbawienie dokonuje się właśnie teraz⁹⁴. Jezus Chrystus jest „środkiem czasów” i wszelkie wydarzenia zbawcze dokonują się przez Niego i w Nim, a zatem owo „dziś” trwa od Jego narodzenia aż po śmierć i chwalebne

⁸⁹ M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 131.

⁹⁰ Tak sugeruje J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 75.

⁹¹ Por. R.E. Brown, *The Birth of...*, s. 402; D.L. Bock, *Luke...*, s. 216.

⁹² F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 170.

⁹³ Por. J.R. Edwards, *The Gospel...*, s. 76.

⁹⁴ Por. Łk 4,21; 5,26; 13,32–33; 19,5; 23,43. Por. D.L. Bock, *Luke...*, s. 216; S. Grasso, *Luca*, s. 98; M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 132.

zmartwychwstanie⁹⁵. „Dziś oznacza, że długi okres oczekiwania Mesjasza właśnie się skończył i rozpoczął się ostatni etap dziejów zbawienia”⁹⁶.

Zasadniczą treścią orędzia anioła jest tożsamość narodzonego Dziecka, wyrażona trzema tytułami chrystologicznymi: Zbawiciel, Mesjasz i Pan. Można powiedzieć, że dwa tytuły: Mesjasz i Pan, zwięźle streszczają to, co mówił o Dziecku anioł Gabriel podczas zwiastowania Dziewicy z Nazaretu (Łk 1,32–33.35). Tytuł „Pan” (*Kyrios*) w greckim Starym Testamencie był odpowiednikiem boskiego imienia JHWH, ten tytuł zatem wskazuje na boską naturę Nowonarodzonego. Natomiast tytuł „Zbawiciel” jest „ukryty” w imieniu Jezus, które Maryja miała nadać swojemu Synowi („Jahwe zbawia”). Nie będziemy szczegółowo analizować treści tych trzech tytułów, warto jedynie podkreślić, że tytuł „Zbawiciel” (*sōtēr*) występuje tylko w Trzeciej Ewangelii i wskazuje na Jezusa, jako realizatora zbawczego planu Ojca. Tytuł ten przysługiwał rzymskim imperatorom, natomiast Łukasz chce wskazać na Tego, który jest prawdziwym wybawcą⁹⁷.

Opis zwiastowania nie zawiera żadnych pytań ze strony pasterzy, Łukasz od razu przechodzi do tematu znaku, jaki mają otrzymać adresaci przesłania. Podobnie jak Maryja, nie proszą oni o znak. Znak, który jest im dany, nie jest jednak jakimś faktem nadzwyczajnym, jak choćby w przypadku Zachariasza czy Maryi. Jednak z drugiej strony, jak stwierdza G. Rossé, jest to znak niezwykle: Bóg zbliża się do człowieka i solidaryzuje z ubogimi; ten znak zapowiada ubogi styl życia Mesjasza, treść Jego nauczania oraz śmierć⁹⁸.

W wersecie 15 mamy wzmiankę o odejściu aniołów, co odpowiada ostatniemu elementowi schematu zwiastowania (f). Wzmianka o tym, że pasterze wrócili „wychwalając i wielbiąc” Boga, jest potwierdzeniem ich wewnętrznej radości (w. 20).

Zakończenie

Dokonany przegląd tekstów z Ewangelii Łukasza zawierających charakterystyczny „schemat zwiastowania” pokazuje, że we wszystkich tych scenach pojawia się element radości, która nie jest zwykłym stanem emocjonalnym, lecz posiada ewidentny sens teologiczny. Wykazują one związek z wydarzeniami, które wpisują się w ramy historii zbawienia. Jest to radość wynikająca stąd, że „dziś” zbawienie

⁹⁵ H. Langkammer, *Ewangelia...*, s. 85n.

⁹⁶ F. Mickiewicz, *Ewangelia według...*, s. 170. Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 89.

⁹⁷ Por. M. Wojciechowski, *Bóg stał się...*, s. 133.

⁹⁸ Por. G. Rossé, *Il Vangelo...*, s. 90.

stało się faktem, a obietnice i oczekiwania mesjańskie zapowiadane przez proroków zostały spełnione w osobie nowonarodzonego Dziecięcia.

Radość nie jest darem i przywilejem tylko niektórych bohaterów opisanych przez Łukasza wydarzeń (Zachariasza i Elżbiety, Maryi, pasterzy), ta radość obejmuje „wielu” (Łk 1,4), a nawet „cały naród” (2,10). Centralną postacią wydarzeń, które się rozgrywają w dwóch pierwszych rozdziałach Ewangelii Łukasza, jest Jezus („Jahwe zbawia”), będący Zbawicielem i Mesjaszem przynoszącym na świat prawdziwą mesjańską radość. Ten klimat radości rozleje się po całej Ewangelii i będzie towarzyszyć uczniom aż do wniebowstąpienia. Z tą wielką radością (*charas megalēs*) wrócą do Jeruzalem, gdzie będą stale przebywać w świątyni błogosławiąc Boga (Łk 24,52n).

„Pan uczynił nam wielkie rzeczy i radość nas ogarnęła” (Ps 126,3).

Bibliografia

- Bock D.L., *Luke 1:1–9:50*, Grand Rapids 1994.
- Brown R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Haven 1993.
- Carroll J.T., *Luke. A Commentary*, Louisville 2012.
- Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954.
- Edo P.M., *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, tłum. R. Orłowska, Kielce 2020.
- Edwards J.R., *The Gospel according to Luke*, Grand Rapids 2015.
- Evans C.A., *Luke*, Peabody 1990.
- Fitzmyer J.A., *The Gospel according to Luke I–IX*, New Haven 1985.
- Gadenz P.T., *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2020.
- Galbiati E., *La circoncisione di Gesù (Luca 2,21)*, „Biblica et Orientalia” 8(1966), s. 37–23.
- Garland D.E., *Luke*, Grand Rapids 2011.
- George A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978.
- Grasso S., *Luca*, Roma 1999.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974.
- Holtz T., *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin 1968.
- Kozyra J., *Jak powstawały Ewangelie?*, Kraków 1992.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Łukasza*, Lublin 2005.
- Laurentin R., *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2, II*, „Biblica” 38(1957), s. 1–23.
- Łach J., *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001.

- McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza*, Częstochowa 2011.
- Morgenthaler R., *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*, t. 1, Zürich 1948.
- Parsons M.C., *Luke*, Grand Rapids 2015.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, red. naukowa W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992.
- Wojciechowski M., *Bóg stał się człowiekiem. Objawienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2013.

Dr Piotr Gryziec (ur. 1956), franciszkanin. Studiował w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie oraz Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jest licencjatem nauk biblijnych oraz doktorem teologii. Autor kilku książek-komentarzy do Ewangelii, kilkunastu artykułów naukowych z dziedziny egzegezy Nowego Testamentu. Tłumacz z języka włoskiego książek o tematyce biblijnej. Wykładowca w Studium Franciszkańskim w Krakowie. Jest członkiem Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Franciszkańskiego Towarzystwa Naukowego.

Jerzy Brusilo

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

jerzy.brusilo@upjp2.edu.pl

ORCID 0000-0002-3962-1950

Kryzys ekologiczny i Franciszek z Asyżu – patron ekologów

The Ecological Crisis and Francis of Assisi – the Patron Saint of Ecologists

Streszczenie: O ekologii, na długo przed współczesnym rozumieniem tego słowa, już w Piśmie świętym, w najstarszych danych o stworzeniu, o świecie i człowieku jest mowa o relacji ludzi do Boga, o harmonii w stworzeniu i porządku w środowisku życia (domu – *oikos*) wyrażonej w triadzie: Bóg – człowiek – przyroda. Dziś kryzys ekologiczny wynika z niebiblijnej ekologii, z pozornych działań ratowania środowiska naturalnego, z eksperymentowania z technologiami obcymi duchowej naturze stworzenia próbując tworzyć sztuczny świat i człowieka.

Trzeba przypomnieć o dawnej „ekologii” – jeszcze tak nienazywanej a przecież poprawnej i sprawdzonej – obecnej chociażby w tradycjach religijnych i zakonnych. Najbardziej znaczącą jest propozycja św. Franciszka z Asyżu, który w ubóstwie, zgodnie ze Stwórcą i z szacunkiem wobec stworzeń zbudował ekologię opartą na wielowymiarowej odnowie relacji człowieka do środowiska naturalnego. Stąd Świętego z Asyżu ustanowiono w 1979 roku patronem ekologów.

Słowa kluczowe: ekologia, kryzys ekologiczny, Pismo Święte, dom (*oikos*), człowiek, św. Franciszek z Asyżu.

Summary: Ecology, long before the modern understanding of this word, already in the Holy Scriptures, in the oldest accounts of creation, about relationship between humans and God, of harmony in creation, and order in the living environment (at home – *oikos*) expressed in the triad: God – man – nature. Today, the ecological crisis results from unbiblical ecology, from apparent actions to save the natural environment, from experimenting with technologies alien to the spiritual nature of creation, trying to create an artificial world and man.

It is important to recall the old „ecology” - still unnamed and yet correct and proven - present even in religious and monastic traditions. For example: the most significant

is the proposal of St Francis of Assisi, who, in poverty, harmony with the Creator and with respect for creatures, built an ecology based on a multidimensional renewal of man's relationship with the environment. Hence, the Saint of Assisi was declared the patron saint of ecologists in 1979.

Keywords: ecology, ecological crisis, Holy Scripture, house (*oikos*), man, St. Francis of Assisi

Wprowadzenie

Człowiek jest nie tylko istotą rozumną i wolną, ale – z racji pochodzenia i powołania – istotą duchową¹. Z racji środowiska przyrodniczego, w którym przebywa od swego początku, jest także istotą ekologiczną². Nie ma znaczenia, czy ten początek związany był z afrykańskimi sawannami czy z biblijnym ogrodem Eden; jako istota z natury ekologiczna człowiek jest bliski roślinom i zwierzętom, a jako istota z natury stworzenia religijna szuka bóstw lub Boga w niektórych majestatycznych roślinach (święte drzewa, *axis mundi*) czy ubóstwianych zwierzętach, które uosabiały świat nadprzyrodzony.

Ta religijna ekologia człowieka³ jako istoty związanej z przyrodą, wykorzystującej przyrodę i przetwarzającej przyrodę, a jednocześnie stojącej ponad światem przyrodniczym, może dziś być punktem wyjścia do poznania też takiej istoty ludzkiej, która utraciła sakralny stosunek do przyrody, zniszczyła ziemię, powietrze i wodę wraz ze wszystkim, co w nich żyje, stając się przyczyną globalnego kryzysu ekologicznego. W ten sposób człowiek z natury ekologiczny i religijny stał się dla siebie i całej biosfery największym zagrożeniem. Z racji podejmowanych obecnie nieskutecznych prób ochrony przyrody i przywracania pierwotnych, harmonijnych relacji z przyrodą, można zadać pytanie: jak z wykorzystaniem źródeł religijnych zapobiec dalszemu pogłębieniu kryzysu ekologicznego, jeśli już nie

¹ „Natura cielesna i duchowa [człowieka] ukazana jest symbolicznie w drugim opisie stworzenia przez dwa elementy: ziemię, z której Bóg ukształtował fizyczną naturę człowieka, i tchnienie życia, które tchnął w jego nozdrza (por. Rdz 2,7)”. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 29, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 471–472.

² Ekologię należy tu rozumieć jako „oddziaływania pomiędzy osobnikami jednego lub różnych gatunków, pomiędzy organizmami a środowiskiem, a także zjawiskami zachodzącymi w całej biosferze i jej fragmentach”. J. Weiner, *Ekologia*, [w:] *Encyklopedia biologiczna. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*, red. Z. Otałęga, t. 3. Do–Gi, Kraków 1998, s. 127.

³ Jest to nieco inne rozumienie ekologii człowieka, która „bada człowieka jako gatunek biologiczny w jego związkach ze środowiskiem oraz zależnościach wewnątrzgatunkowych i międzypopulacyjnych”. K. Kaczanowski, *Ekologia człowieka*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 8, red. J. Wojnowski, Warszawa 2002, s. 114.

w skali globalnej, to chociaż w skali lokalnej, albo przynajmniej w odniesieniu do osobistego „nawrócenia ekologicznego”⁴? Czy może w tym pomóc historyczne doświadczenie ludzi żyjących duchowo i ekologicznie?

1. „Na początku”⁵ było inaczej. Współczesna analiza biblijnych i kulturowych kontekstów najstarszych odniesień: Bóg – człowiek – przyroda oraz „ekologicznych” znaczeń szeroko pojętego „domu” nie jest tylko sentymentalnym wspomnieniem dawnych, dobrych czasów, ale pilnym postulatem zmiany stosunku ludzi do naturalnego środowiska.

W badaniu najstarszych zapisów relacji człowiek – przyroda zwraca uwagę biblijny rzeczownik „człowiek, ludzie” (hebr. 'ādām) z opisu stworzenia świata i człowieka w Księdze Rodzaju (Rdz 1,26), któremu odpowiada rzeczownik „gleba, ziemia” (hebr. 'ādāmāh). Można to wyrażenie rozumieć jako „świat, stworzona ziemia, przyroda”, a nawet jeszcze szerzej jako „kosmos, wszystko co materialnie otacza człowieka”⁶, łącznie z planetą Ziemia. Oba wyrażenia hebrajskie ('ādām i 'ādāmāh) mają ten sam źródłosłów 'dm („być czerwonym”), wskazujący na to, że człowiek według wyobrażeń autora pierwszej księgi Starego Testamentu został ulepiony z występującej na Bliskim Wschodzie ziemi o kolorze czerwonym i dlatego ludzka skóra przybiera taki kolor⁷. Szerzej, z wykorzystaniem innych źródeł⁸, wykraczając poza obszar Bliskiego Wschodu, o tych semantycznych analogiach mówi Edmund Kowalski: „*Elebeh*, «ziemia» w języku Indian Cherokee, oznacza również historię, kulturę i religię i ma ten sam źródłosłów co

⁴ Tego ważnego pojęcia użył najpierw Jan Paweł II w katechezie z 17 stycznia 2001 r., a następnie rozwinął je i zastosował do współczesnej sytuacji ekologicznej świata papież Franciszek w Encyklice *Laudato si'*. Por. Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*, „L'Osservatore Romano” 4(2001), s. 44; Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan 2015, nr 5.

⁵ Nawiązanie do pierwszych słów Pisma Świętego: *bereszit* oznacza nie tyle opis dokładnych początków historycznych Starego Testamentu, ile luźne, spontaniczne, pełne alegorii i symboli charakterystycznych dla dawnych tradycji czy społeczności Bliskiego Wschodu wskazanie najstarszych ludowych, etiologicznych przekazów, idei o początkach ludzkości. Por. *Wstęp do Księgi Rodzaju*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980, s. 22.

⁶ Nie chodzi tylko o bliższy czy dalszy fizyczny wszechświat, ale o harmonię i jedność wszystkich rzeczy, zjawisk i praw w odróżnieniu od biblijnego chaosu.

⁷ Por. J.S. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1–11,9*, Kraków 1996, s. 31.

⁸ Por. G. Martirani, *Dal diluvio all'arcobaleno „è cosa buona”: il giusto equilibrio*, [w:] *Etica pubblica ed ecologia*, red. G.L. Brena, Padova 2005, s. 11–46. Analizy kulturowo-semantyczne Martirani wpisane są w oryginalną wizję porównania współczesnych przejawów kryzysu ekologicznego do dziesięciu plag egipskich: też, *Il drago e l'agnello*, Milano 2001; też, *La civiltà della tenerezza*, Milano 1997.

mezopotamskie *el*, które w języku hebrajskim staje się *Elohim*, imieniem własnym Boga, wskazującym na Stwórcę, to znaczy na Tego, który «daje światło» i jako Słońce (*El*) stwarza i podtrzymuje wszystko w istnieniu»⁹.

Związki języka, kultury, religii w różnych miejscach i w różnym czasie rozwoju świata były dawniej znacznie bardziej ściśle. Tradycje, zwyczaje i duchowe odniesienia do gór, lasów, zwierząt i całych ekosystemów u wielu dawnych narodów i niekiedy współczesnych społeczeństw, do których nie dotarła jeszcze cywilizacja techniczna, nie tylko pokazują jedność człowieka, jego kultury i religii z prawami przyrody, ze środowiskiem, w którym osoba ludzka żyje, tworzy i wszechstronnie się rozwija (przede wszystkim wewnętrznie). Bezpowrotne zaginięcie tych tradycji, utrata przyrodniczo-antropologicznych znaczeń w kulturze, religii i języku, postępujące zubożenie zwyczajów wyrażających związku człowieka z przyrodą, to w efekcie także globalne, nieodwracalne zniszczenie, zatrucie i zaśmieszenie naturalnego środowiska przyrodniczego, rabunkowa eksploatacja surowców w obecnym kryzysie ekologicznym, pokazujące marną kondycję, niedorozwój i brak przyszłości zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i dla całej ludzkości.

Człowiek już nie nadaje zwierzętom, roślinom, krainom, morzom i przestrzeniom kosmosu imion, jak to było w rajskim ogrodzie (Rdz 2,20). „Adam” XXI wieku nie utożsamia się z ziemią, z przyrodą, która była kiedyś tak bliska dawnym ludziom. Współczesny człowiek nie zapuszcza korzeni ani w ziemi, ani w swojej kulturze, historii czy religii. Wręcz dystansuje się od stworzenia i Stwórcy, pokłada ufność w wytworach materialnych, technice i nauce. Odrzucając dawne bóstwa czy jedynego Boga chrześcijan, odrzuca to, co jest najważniejsze w człowieku i w świecie. Wśród dawnych, trwałych odniesień człowieka do przyrody, do bogatego środowiska naturalnego i do wszelkich istot żywych, najważniejsze znaczenia miały we wszystkich językach te słowa i symbole, które wyrażały rzeczywistość nadprzyrodzoną, bogów i duchy jako źródło i początek wszystkiego (mezopotamskie *el*). Hebrajskie *Elohim* to już religijność dojrzała, w przypadku źródeł starotestamentalnych mamy do czynienia z jedynym, prawdziwym Bogiem-Stwórcą. *Elohim* w dawniejszych wierzeniach jest słońcem, zasadą życia, światłem i całą przyrodą, a w Księdze Rodzaju, już w koncepcji religii monoteistycznej, w odróżnieniu od innych, dawnych, pogańskich religii Bóg jest „odwiecznym Panem i Władcą, który w przeciwieństwie do wszystkich innych bytów nie ma ani początku, ani końca, natomiast sam stoi u źródeł wszystkiego, co istnieje i żyje”¹⁰.

⁹ E. Kowalski, *Osoba i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2009, s. 351.

¹⁰ D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011, s. 42.

2. U źródeł kryzysu współczesnego świata można znaleźć nie tylko odrzucenie tradycyjnej, biblijno-kulturowej relacji: Bóg – człowiek – przyroda. Obok nadprzyrodzonej, wertykalnej relacji Stwórcy do stworzenia, nastąpiło również wykrzywienie relacji horyzontalnej, przyrodzonej. Często jest to nawet przekreślenie tej sfery bycia, działania, rozwoju każdego człowieka i związków międzyludzkich, wartości wspólnotowych, które są skupione wokół domu, rozumianego nie tylko jako siedziba materialna, mieszkanie, miejsce życia rodzinnego, lecz jako podstawowe środowisko życia człowieka i jego najbliższej społeczności (rodziny).

Znów, tak jak w analizach semantycznych relacji Stwórcy do przyrody, sięgnięcie tym razem do źródeł greckich wskazuje na bogactwo znaczeń *oikos* (οἶκος, ὅς)¹¹, wśród których poza stereotypowym rozumieniem domu, mieszkania, mamy: mieszkańców domu, wyposażenie domu, a nawet ducha domowego zamieszkania w odniesieniu do miejsca religijnego, miejsca kultu. To jest coś więcej niż tylko materialny kształt domostwa, stałe miejsce pobytu, przestrzeń życia i działania. „Domem” (*oikos*) jest to wszystko, co jest ważne dla człowieka i jego bliskich, w relacjach, we współpracy, w tworzeniu i doskonaleniu się, we wzrastaniu duchowym i we wszystkim, co wyraża człowieka jako istotę wolną i rozumną. Nieprzypadkowo te wielorakie związki człowieka z szeroko pojętym domem zostały wykorzystane w określeniu ekologii (*oikos-logos*) jako nauki badającej całą przyrodę ożywioną, na wielu poziomach i w złożonych relacjach¹². W nowszych słownikach języka greckiego można znaleźć jeszcze inne znaczenia „domu” (οἶκος, ὅς)¹³, które bardziej podkreślają duchowy związek człowieka z jego fizycznym domem, mieszkaniem i w antropocentrycznie rozumianej części ekologii. Ich brak we współczesnej zlaicyzowanej kulturze zachodniej to efekt odrzucenia duchowości, racjonalizmu i materializmu w praktyce rozwoju przemysłowo-technologicznego ludzkości ostatnich pookwiecenionych 300 lat i w skutkach obecny katastrofalny stan Ziemi i cywilizacji.

¹¹ „1. dom, mieszkanie, siedziba, dwór, zakątek domu, domownicy; 2. pokój, komnata, wewnątrz domu; 3. świątynia, przybytek; 4. klatka na ptaki; 5. miejsce pobytu «dom» planety; 6. mienie rodzinne, gospodarstwo, majątek, spadek; 7. dom panujący; 8. rodzina”. Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3. A–II, Warszawa 1962, s. 250.

¹² Por. przyp. 2.

¹³ „1. dom Boży, przybytek; 2. jakiegokolwiek miejsce zamieszkania: o ludzkim ciele jako ostoi demonów, które je opętały, o namiotach i szałasach, a później o gniazdach, przegrodach w stajni, norach, matecznikach zwierząt (...); 3. współlokatorzy domu, wszystkie osoby tworzące rodzinę, domownicy: w sensie przenośnym także Boża rodzina, społeczność wierzących; 4. potomstwo, ród”. Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, s. 544.

Można zgodzić się z cytowanym autorem, że oddziaływanie człowieka na przyrodę i bioróżnorodność odbywa się w kolizji „z naturalnymi procesami funkcjonowania przyrody, skutkując nie tylko spustoszeniem naturalnych przestrzeni życia, ale także niedorozwojem potencjalnych zdolności człowieka do respektowania porządku, harmonii i piękna naturalnie ukształtowanej przyrody”¹⁴. Świat człowieka, jego dom, jego wielkość i możliwości zostały w skutkach kryzysu ekologicznego zdeorganizowane (naruszona równowaga), rozgrabione (wyczerpanie zasobów) i oszpecone (pozbawione piękna). Poza materialnym spustoszeniem, dom człowieka (jego mieszkanie, świątynia i gospodarstwo) utracił „właściwości człowieka” i „psychiczno-duchową kondycję człowieka”¹⁵, został pozbawiony ducha Stwórcy i wrażliwości etycznej.

Jeszcze głębsze „ekologiczne znaczenia domu”¹⁶ proponuje kard. Dionigi Tettamanzi w potrójnym rozumieniu terminu „dom” (*oikos*). Po pierwsze „dom” jest miejscem całego życia człowieka, nie tylko w znaczeniu mieszkania, ale jako cały świat stworzony: złożony oczywiście z konkretnego domu fizycznego, ze środowiska naturalnego biosfery oraz ogromnej przestrzeni kosmosu, którego ziemskie składniki są częścią. Po drugie, „dom” jest wspólnotą ludzką zamieszkałą w środowisku domów na całej Ziemi, z relacjami rodzinnymi, etnicznymi, narodowymi. Po trzecie, „dom” – w opisie Tettamanziego – jest społecznym, psychicznym i duchowym stanem „bycia człowiekiem (*ethos*)”, a więc „specyficznego miejsca, w którym człowiek rodzi się, rozwija i staje się człowiekiem-osobą oraz, w którym stoi w prawdzie o sobie jako człowieku”¹⁷. Tak ujęty „dom” (*oikos*) i tak rozumiana „ekologia świata stworzonego”, od budowli, domu zamieszkania człowieka, przez przyrodnicze środowisko naturalne, w którym żyje cała ludzkość, do „Domu Pana”¹⁸, duchowych miejsc i stanów, w których człowiek łączy się ze Stwórcą, dopiero w pełni ukazuje środowisko człowieka.

¹⁴ Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 20.

¹⁵ Tamże, s. 50.

¹⁶ „Słowo ekologia pochodzi od greckiego *oikos*, oznaczającego dom lub miejsce życia. Dosłownie ekologia oznacza więc badanie organizmów «w ich domu»”, E.P. Odum, *Podstawy ekologii*, Warszawa 1982, s. 18.

¹⁷ E. Kowalski, *Osoba i bioetyka*, s. 349, za: D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, s. 468–469.

¹⁸ „O ile cała ziemia, w sensie środowiska naturalnego, została nazwana ogrodem Pana (por. Rdz 13,10), czyli miejscem, gdzie obecny jest Bóg Stwórca – Pierwsza Przyczyna, gdzie poszczególne elementy są znakiem wskazującym na Niego (por. Mdr 13,1–2), o tyle bardziej miejscem przebywania Pana jest Jego świątynia – «Dom Pana». Kościoły, kaplice i kapliczki rozsiane po całej ziemi są znakami obecności Boga, znakami wiary ludzi, którzy je budowali”. M. Ostrowski, *Słowo wstępne*, [w:] *Dom Pana*.

3. Wszystkie te antropologiczne, kulturowe, wspólnotowe, cywilizacyjne i ekologiczne wymiary relacji: Bóg – człowiek – przyroda zawierają w sobie religijną, centralną, najważniejszą część przyrodzonej i nadprzyrodzonej rzeczywistości całego stworzonego wszechświata. Wspomniana wyżej biblijna analiza wertykalnych powiązań bosko-ludzko-przyrodniczych jest o wiele bogatsza, niż pozwala na to ograniczona ilość miejsca tego artykułu i odnosi się również do świata, „domu”, „mieszkania człowieka i zwierząt”¹⁹. Więcej, teologiczna i ekologiczna oś relacji: Bóg – człowiek – przyroda nie tylko nadaje sens obecnemu światu (wszechświatu) stworzonemu, ale wyznacza „cel stworzenia świata – mieszkanie Boga pośród ludzi”²⁰.

Można w szeroko pojętej religijności i przyrodzie (każdy człowiek w środowisku przyrodniczym jest w jakimś stopniu religijny) położyć nacisk na stronę moralną, można podejść bardzo emocjonalnie z podkreśleniem ludzkiej wrażliwości i otwartości na inne formy życia, „poza tak zwany poziom faktów naukowych osiągając poziom «jaźni» i mądrości Ziemi”²¹, można też wskazać problem zagrożeń środowiska naturalnego w Azji czy w Afryce z punktu widzenia wielkich religii (buddyzmu i hinduizmu) czy religii animistycznych, kultów przyrody i ruchu New Age. Różnych możliwości „duchowych” wobec przyrody, poza chrześcijaństwem, jest bardzo dużo, niewątpliwie jednak dla cywilizacji zachodniej budowanej przez wieki na kulturze Bliskiego Wschodu, starożytnej Grecji i imperium rzymskiego, biblijny punkt widzenia ukazujący bliskie nam znaczenia religijne uzasadnia chrześcijańską ekologię najbardziej integralnie. Stąd w żadnej innej religii poza odkupieniem człowieka i świata przyrody przez Jezusa Chrystusa nie jest mocniej pokazana prawda o człowieku w świecie stworzonym niż na drzewie krzyża²². Jest to największy dowód miłości Stwórcy do stworzenia i jednocześnie pokazanie najlepszej drogi do odbudowania odwróconej relacji: ziemia – człowiek – Bóg, także w wymiarze ekologicznym. Nieprzypadkowo więc sięgnięcie do historii religijności w ogóle, ze wskazaniem na wyjątkową duchowość

XIX Międzynarodowe Seminarium Sacrum i przyroda, red. J. Brusilo, P. Tirpák, M. Petro, Kraków–Prešov 2011, s. 13.

¹⁹ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008, s. 157. „W ten sposób Bóg, niczym artysta, buduje dom, w którym ludzie i zwierzęta mogą żyć bezpiecznie. Człowiekowi stworzonemu jako mężczyzna i kobieta wyznacza szczególnie miejsce i odpowiedzialność w tym «oikos» (dom) stworzenia”. Tamże, s. 160.

²⁰ Tamże, s. 161.

²¹ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Warszawa 1995, s. 93.

²² Por. J. Brusilo, *Od symboliki drzewa w religiach świata do teologicznych znaczeń chrześcijańskiego „Drzewa Krzyża”*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Międzynarodowe Seminarium Sacrum i przyroda*, red. tenże, Kraków 2010, s. 51–67.

chrześcijańską, a w niej szczególnie franciszkańską, może być pomocą w formułowaniu postulatów nowoczesnej ekologii i ochrony przyrody.

Sytuacja jest dramatyczna. Z jednej strony istnieje wielki zgiełk informacyjny, pokazywanie niebezpieczeństw i skutków kryzysu ekologicznego (choć te najbardziej spektakularne skutki działalności człowieka są często ukrywane z racji politycznych). Wiele organizacji międzynarodowych bije na alarm i mówi o zatrważającej sytuacji spowolnionego rozwoju, zatrutowaniu środowiska życia ludzkiego, wyczerpywaniu surowców i niepokoju o przyszłe pokolenia. Zwraca się uwagę, że dom zbudowany przez ludzi niszczy z powodu spustoszeń domu przyrody, która jest w poważnym niebezpieczeństwie dotyczącym powietrza, wody, gleby i różnorodności biosfery (giną liczne gatunki zwierząt i zmniejsza się coraz bardziej obszary roślinne).

Równocześnie szuka się alternatywnego sposobu rozwoju, próbuje się przeciwdziałać kryzysowi ekologicznemu, zmieniać złe nawyki opanowania i eksploatacji przyrody, wdraża się programy naprawcze, zaleca ograniczenia zanieczyszczeń i ochronę istniejącego jeszcze środowiska naturalnego²³. Mało tego, często w imię „ekologii” i ratowania środowiska eksperymentuje się z technologicznymi ingerencjami w świat przyrody – pojawiają się próby tworzenia sztucznego życia, „nowego”, nienaturalnego świata, w którym negatywnych skutków nie można nawet przewidzieć.

To wszystko jednak nie wystarcza, jest bezskuteczne, nie ma poprawy, a przecież można było inaczej...

4. Już był czas i były miejsca, w których mimo skutków rajskiego upadku człowieka świat przyrody, roślin i zwierząt stawał się naturalnym światem kultury i religii człowieka, najbardziej od początku chrześcijaństwa. Inspirował, cieszył i uduchowiał, był częścią Bożego daru dla człowieka, pozwalał na rozwój cywilizacji oraz kształtował to, co najbardziej ludzkie. Nauka (przyrodoznawstwo) i wiara chrześcijańska wytyczały obszar właściwych relacji człowieka do przyrody i człowieka do Boga. Od starożytności do średniowiecza naznaczone Biblią rozumienie Boga, człowieka i świata pozwalało w rozwoju cywilizacji chrześcijańskiej na symbiozę człowieka z jego naturalnym środowiskiem.

W tamtym czasie nie było wprowadzie takiej wiedzy o środowisku naturalnym, jaką ma człowiek XXI wieku i również zdarzało się, że rolnictwo i eksploatacja lasów niszczyły przyrodę²⁴ (bardziej z niewiedzy skutków ingerencji w środowisko

²³ Por. C. Fry, *Świat. Największe wyzwania ekologiczne. Największe wyzwania, przed jakimi stoi świat w XXI wieku*, Poznań 2008.

²⁴ Podbój mórz to drewniane galery i statki żaglowe, budowa domów i wypalanie cegły, ogrzewanie domów i początki przemysłowej produkcji w młynarstwie, sukiennictwie

naturalne i z konieczności życiowych niż z egoistycznych chęci nieograniczonego rozwoju). Ale ludzie tamtych epok poznając naturę rozumieli, że np. las został im dany w użytkowanie, a nie na własność (łac. *usufructus*). W związku z tym, mówienie o średniowiecznej ekologii jest uzasadnione, bo w Europie odkrywa się znaczenie ochrony przyrody ze względu na samą przyrodę i jednocześnie ze względu na przyszłe pokolenia ludzi²⁵. Szczególnie w zakonach średniowiecznych chroniło się lasy, ponieważ domy mnichów były budowane w lasach i z drewna, a drzewa, lasy i cała przyroda były przestrzenią mistyczną. Ze średniowiecza pochodzą przepisy ochrony lasu w konstytucjach kamedulskich²⁶, a ochrona drzew była przyczyną powstania gotyckiego sklepienia krzyżowo-żebrowego, przy którym można wielokrotnie używać tych samych belek oszczędzając zużycie drewna²⁷.

Wszystko to było przepełnione chwałą Stwórcy, medytacją stworzenia i syntezą przyrody z duchowością, zwłaszcza w atmosferze gotyckiej katedry, która miała przypominać las i kierować myśl ku Bogu: „od stóp portali, po szczyty wież, pną się rzeźbione girlandy – liście dębu, platanu, klonu, bluszczu, ostu, bylicy. Ze zworników spoglądają na nas «liściane głowy». Głowice kolumn wieńczą paprocie, szyszki, liście akantu, a także symbolizująca Tróję Świętą koniczyna. Pinakle i zwieńczenia okien aż kipią od pączków i otwartych kielichów kwiatu, z których wyłaniają się ludzkie głowy. Wszechobecna winna latorośl symbolizuje krew Chrystusa. Bluszcz to symbol wierności. Figowiec zaś wyobraża płodność”²⁸.

i hutnictwie to również ogromne zapotrzebowanie na drewno. Do XII wieku wynikające z tego skutki modyfikacji przyrodniczej dotyczyły ograniczonego obszaru, a przyroda sama była w stanie po dłuższym czasie odbudować naturalne ekosystemy. Por. E. Symonides, *Ochrona przyrody*, Warszawa 2008, s. 31.

²⁵ Por. R. Bechmann, *Des arbres et des hommes. La forêt au Moyen Âge*, Paris 1984, za: P. de Plunkett, *Ekologia. Stereotypy i rzeczywistość. Od Biblii do naszych czasów*, Poznań 2008, s. 59.

²⁶ Lasy „należy konserwować i wzmacniać przez sadzenie, szczepienie, obcinanie i wszelkie inne sposoby. Toteż w obrębie eremu drzew ścinać nie wolno, aby nie niszczyć piękności miejsca. Kto zatem wytnie bez zezwolenia przeora zielone drzewo, za każdą jego sztukę będzie raz pościł o chlebie i wodzie; a jeżeliby przeor miejscowy bez zezwolenia kapituły domu nakazał ścięcie drzewa w klauzurze eremu, ma być ukarany dyscypliną cyrkularną przez wizytatorów lub kapitułę generalną, [...] bo nie należy ciąć drzew bez ważnych powodów, chyba żeby szpeciły piękność miejsca”. K. Michalski, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 306–321, cyt. za: S. Jaromi, *Idea ogrodu św. Franciszka jako przykład chrześcijańskiej troski o bioróżnorodność*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Międzynarodowe Seminarium „Sacrum i przyroda”*, red. J. Brusilo, Kraków 2010, s. 85.

²⁷ Por. P. de Plunkett, *Ekologia*, s. 61.

²⁸ Tamże, s. 61–62. „Owo sklepienie rzeźbione w listowie, owe podpierające mury filary, które urywają się nagle jak złamane pnie, chłód sklepień, mrok sanktuarium, ciemne skrzydła, tajemne przejścia, niskie drzwi, wszystko w gotyckim kościele oddaje labirynt

Średniowieczna refleksja np. nad symboliką i religijnym znaczeniem zwierząt kontynuowała antyczne przyrodoznawstwo w dziełach zwanych „fizjologami” lub „aviariami”. Wykorzystano tam wiedzę klasyków starożytnych (Arystotelesa, Pliniusza Starszego) i dodano chrześcijańską interpretację teologiczną, aby lepiej rozumieć życie ludzkie i alegoryczno-symboliczne widzenie przyrody. „Fizjologia” (gr. *ὁ φυσιολόγος*, *fizjologos*) w literaturze tamtych czasów oznacza badanie natury i przyczyny rzeczy, co miało służyć rozumieniu człowieka, kim jest, dokąd zdąża i jaki jest sens jego istnienia. Były to opisy zwierząt, roślin i kamieni szlachetnych z komentarzem moralizatorskim²⁹. Od średniowiecza przez kolejne epoki rozwoju refleksji zoomorficznej i zooteologicznej można stwierdzić, że o ile w średniowieczu zwierzęta były częścią nadprzyrodzonej i przyrodzonej relacji człowieka z otaczającym światem, to w okresie nowożytnym i w następnych wiekach myśl zoomorficzna i zooteologiczna została zepchnięta w sferę pobożności ludowej lub mitologii. Dziś jest ona na marginesie nowoczesnych nauk o zwierzętach, a jej znaczenie w teologii nie wystarcza do odbudowy właściwej relacji człowiek – przyroda (zwierzęta). W obecnej sytuacji ekologicznej zwierzęta utraciły swoje zooteologiczne znaczenie (czasem mityczne smoki lub dinozaury wykorzystuje się w tematyce filmowej dla celów ludycznych); albo się je zabija, traktuje okrutnie, albo próbuje się je zrównać z człowiekiem nadając zwierzętom prawa sprzeczne z ich naturą³⁰.

5. W średniowiecznej chrześcijańskiej ekologii wybija się postać św. Franciszka z Asyżu (1181 lub 1182–1226), bo „któż bowiem kiedykolwiek mógłby wyrazić jego największy afekt, jakim kierował się we wszystkim, co należy do Boga? Któż potrafiłby wypowiedzieć słodycz, jakiej zażywał, kiedy kontemplerował w stworzeniach mądrość Stworzyciela, Jego moc i dobroć?”³¹. Jego zasługą jest powstanie idei o powszechnym braterstwie stworzeń, w którym obok człowieka pojawia się świat

lasów, wszystko w nim wydobywa świętą bojaźń, tajemnicę i boskość”, F.-R. de Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, Poznań 2003, s. 250.

²⁹ Por. S. Kobielski, *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec–Kraków 2005, s. 11.

³⁰ Zwięzły przegląd poglądów na ten temat i komentarz do nich przedstawia ks. prof. Śledzianowski. Por. J. Śledzianowski, *Dehumanizacja człowieka i humanizacja zwierząt*, Kielce 2014, s. 45–58.

³¹ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, rozdz. XXIX, nr 80, tłum. C.T. Niezgoda, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 496–497.

braci i siostr: roślin, zwierząt, części przyrody nieożywionej oraz ciała niebieskie (słońce, księżyc), a nawet takie fenomeny przyrody jak „siostra śmierć”.

Całe to braterstwo Franciszek traktował jakby miało rozum i „zachęcał do miłości i do radosnej służby Bożej zasiane zboża i winnice, kamienie i lasy, i całe piękno pól, źródła wód i zielone ogrody, a także ziemię i ogień, powietrze i wiatr”³². Nie były to tylko wzniosłe teorie i teologia mistyczna. **Święty z Asyżu** uczył braci, którzy przyszli do jego zakonu praktycznej ekologii, którą dziś warto byłoby przypominać i naśladować: „Braciom drwalom zabraniał ścinać całe drzewo, żeby miało nadzieję odrósnięcia na nowo. Ogrodnikowi kazał dookoła ogrodu pozostawiać nieuprawne obrzeże, ażeby na nim w swoich porach zieleń ziół i piękno kwiatów głosiły Ojca wszystkich pięknych rzeczy. W ogrodzie polecił wydzielić działkę na pachnące zioła i kwiaty, ażeby patrzącym przywoływały na pamięć błogość wiekuistą. Robaczki usuwał z drogi, aby ich nie podeptano, a pszczołom kazał dostarczać miód i najlepsze wino, by w czasie mrozu nie poginęły z głodu”³³.

Wydaje się, że nikt w średniowieczu bardziej niż Franciszek nie kontemplerował cudu życia i stworzenia, w swojej słynnej „Pieśni słonecznej”³⁴ uwielbiał chwałę Stwórcy czy zwracał się z kazaniem do „braci” ptaków. Mówiąc językiem współczesnym, jego życie było oryginalnym, „ekologicznym” sposobem traktowaniem ludzi i przyrody.

Świętość Franciszka z Asyżu wyrażała się w ubóstwie, pokorze, zjednoczeniu z Chrystusem, oddaniem się Bogu Stwórcy³⁵, a to oznacza „człowieka ekologicznego [który] musi mieć charakter duchowy, nadprzyrodzony (w) otwarciu serca, poruszeniu wrażliwości i współczucia, spojrzeniu na Boga, innych ludzi, na rośliny i zwierzęta oczami duszy, aby przeobrażenie świata dokonywało się najpierw duchowo, a później materialnie”³⁶. Świętość świętego z Asyżu w zasto-

³² Tamże, s. 497. „Rozważając początek wszystkich stworzeń [Franciszek] ożywiał coraz bardziej swą pobożność i wszystkie stworzenia, choćby najmniejsze, nazywał braćmi lub siostrami, ponieważ wiedział, że razem z nim pochodzą z tego samego Źródła. Jednak większym uczuciem darzył te stworzenia, które swoją naturą okazywały łagodność Chrystusa albo wyrażały naukę Pisma Świętego. Często odkupywał baranki prowadzone na rzeź, pamiętając o tym najcichszym Baranku, który chciał być prowadzony na zabicie (Iz 53,7) dla odkupienia grzeszników”. Św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka*, rozdz. VIII, nr 6, tłum. S. Kafel, [w:] *Źródła franciszkańskie*, s. 903.

³³ Tomasz z Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*, rozdz. CXXIV, nr 165, tłum. C.T. Niezgoda, [w:] *Źródła franciszkańskie*, s. 686–687.

³⁴ Najnowsze tłumaczenie znajduje się w krytycznie opracowanych źródłach franciszkańskich: *Źródła franciszkańskie*, s. 347–349.

³⁵ Por. J. Brusiło, *Bogactwo Boga Stwórcy i ubóstwo człowieka ekologicznego*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 446.

³⁶ Tamże.

sowaniu do naszych czasów też musi mieć wyraźny wymiar praktyczny – wtedy w XIII wieku i dziś w XXI wieku – i oznaczać pochylenie się nad zniszczonym, zatrutym, zaśmieconym światem przyrody, aby przywrócić równowagę i piękno pierwotnego stworzenia.

6. Propozycja religijnej ekologii człowieka, aby zapobiec dalszemu pogłębieniu kryzysu ekologicznego, z wykorzystaniem źródeł duchowości średniowiecznych świętych, w tym najbardziej znanego św. Franciszka z Asyżu, sięga dalej niż dotychczasowa troska o przyrodę i środowisko naturalne człowieka. Z jednej strony trzeba podjąć radykalną, wielopłaszczyznową odnowę relacji człowieka do wszystkiego, co nas otacza (*`ādāmāh*), co jest w człowieku (*oikos*) i co człowiek tworzy (*ethos*), w wymiarze materialnym do tego, co żyje i co stanowi świat nieożywiony, łącznie z otoczeniem naszej planety, oraz z całym wszechświatem. Z drugiej strony, odnowa ta ma się realizować głównie w wymiarze duchowym, kulturowym, ponieważ zatrzymanie niszczenia przyrody, skuteczne sposoby odbudowy środowiska naturalnego i dalszy ekologiczny rozwój świata nie są tylko w sferze działań biologiczno-społeczno-ekonomicznych. Inaczej mówiąc, tak jak oczywiste jest powiązanie skutków kryzysu ekologicznego z ekonomiczną, eksploatacyjną działalnością człowieka, tak oczywiste musi być powiązanie odnowy przyrody z religijnością człowieka.

Nie może to być prosta, pierwotna religijność. Powaga sytuacji kryzysu ekologicznego wymaga pogłębionej duchowości, w uformowanej wierze opartej na sakramentach świętych, Słowie Bożym i miłości braterskiej poszczególnych osób. Nie uda się ekologia bez świętości, świat cywilizacji technicznej bez przyrody, człowiek bez etyki i przyszłość ludzkości bez Boga Stwórcy w nieustannym *creatio continua*³⁷, w tajemnicy wcielenia i odkupienia³⁸. To, co mieszkańcy *oikos* w wymiarze przyrodzonym, technicznym i ekonomicznym mogą zrobić dla ratowania środowiska naturalnego, musi być zintegrowane z duchową, kulturową, biblijną wizją: Stwórcy – człowieka – przyrody.

Święty Franciszek, mimo iż sprzed ośmiu wieków, pokazuje w swojej „ekologii” i w swoim życiu troskę o przyrodę ożywioną i nieożywioną, kontemplację każdej

³⁷ „Ciągłe stwarzanie świata i podtrzymywanie w istnieniu. Jako źródło świata i wszystkiego, co w nim jest lub powstaje, Bóg nie skończył swego stwórczego działania z chwilą, gdy świat zaczął istnieć”, M. Kehl, *I widział Bóg...*, s. 30.

³⁸ „Człowiek bowiem, mając naturę duchową, potrafi otworzyć się na rzeczywistości nadprzyrodzone i osiągnąć szczęście wieczne, bezinteresownie ofiarowane mu przez Boga. Ta wzajemna łączność staje się możliwa dzięki temu, że Bóg i człowiek to dwie istoty natury duchowej”, Jan Paweł II, *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk* (27 X 1998), „L'Osservatore Romano” 2(1999), s. 49.

istoty żywej, posłuszeństwo Bogu Stwórcy, solidarność z ubogimi, realną szansę na nowy, czysty, piękny świat, „nową ziemię” (por. Ap 21,1), nowe stworzenie i nowego człowieka (*adam-el*) w nowym domu (*oikos-ethos*).

Już w naszych czasach, biorąc pod uwagę sposób życia i oddziaływanie świętego z Asyżu, postanowiono ustanowić go patronem ekologów i tych wszystkich, którzy chcą żyć ekologicznie, wielowymiarowo, integralnie w odnowionym świecie. „W imieniu członków Międzynarodowego Stowarzyszenia znanego powszechnie jako «Planning enviromental and Ecological Institute for Quality Life», Sylwiusz, kardynał Oddi, Prefekt Świętej Kongregacji ds. Duchowieństwa [...] zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o uznanie św. Franciszka z Asyżu patronem u Boga wszystkich zajmujących się ekologią”³⁹. Rzeczywiście, Jan Paweł II 29 listopada 1979 roku Listem apostolskim *Inter sanctos* ogłosił św. Franciszka z Asyżu „niebieskim patronem ekologów”⁴⁰.

Bibliografia

- Bechmann R., *Des arbres et des hommes. La forêt au Moyen Âge*, Paris 1984, za: P. de Plunkett, *Ekologia. Stereotypy i rzeczywistość. Od Biblii do naszych czasów*, Poznań 2008.
- Bonawentura św., Życiorys większy św. Franciszka, rozdz. VIII, nr 6, tłum. S. Kafel, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 815–1005.
- Brusiło J., *Bogactwo Boga Stwórcy i ubóstwo człowieka ekologicznego*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 429–447.
- Brusiło J., *Od symboliki drzewa w religiach świata do teologicznych znaczeń chrześcijańskiego „Drzewa Krzyża”*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Międzynarodowe Seminarium Sacrum i przyroda*, red. tenże, Kraków 2010, s. 51–67.
- Chateaubriand F.-R. de, *Geniusz chrześcijaństwa*, Poznań 2003.
- Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Warszawa 1995.
- Dom Pana. XIX Międzynarodowe Seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusiło, P. Tirpák, M. Petro, Kraków–Prešov 2011.
- Dziadosz D., *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan 2015.

³⁹ Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 3, *Listy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 625.

⁴⁰ Tamże.

- Fry C., *Świat. Największe wyzwania ekologiczne. Największe wyzwania, przed jakimi stoi świat w XXI wieku*, Poznań 2008.
- Jan Paweł II, *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk (27 X 1998)*, „L'Osservatore Romano” 2(1999), s. 48–49.
- Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3. *Listy*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 29, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 471–472.
- Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*, „L'Osservatore Romano” 4(2001), s. 43–44.
- Jaromi S., *Idea ogrodu św. Franciszka jako przykład chrześcijańskiej troski o bioróżnorodność*, [w:] *Ogród Pana. XVIII Międzynarodowe Seminarium Sacrum i przyroda*, red. J. Brusilo, Kraków 2010, s. 83–94.
- Kaczanowski K., *Ekologia człowieka*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 8, red. J. Wojnowski, Warszawa 2002, s. 114–115.
- Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008.
- Kobielski S., *Fizjologia i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec–Kraków 2005.
- Kowalski E., *Osoba i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2009.
- Łepko Z., *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003.
- Martirani G., *Dal diluvio all'arcobaleno „è cosa buona”: il giusto equilibrio*, [w:] *Etica pubblica ed ecologia*, red. G.L. Brena, Padova 2005, s. 11–46.
- Martirani G., *Il drago e l'agnello*, Milano 2001.
- Martirani G., *La civiltà della tenerezza*, Milano 1997.
- Michalski K., *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997.
- Odum E.P., *Podstawy ekologii*, Warszawa 1982.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3. A–Π, Warszawa 1962.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015.
- Symonides E., *Ochrona przyrody*, Warszawa 2008.
- Synowiec J.S., *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1–11,9*, Kraków 1996.
- Śledzianowski J., *Dehumanizacja człowieka i humanizacja zwierząt*, Kielce 2014.
- Tettamanzi D., *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000.
- Tomasz z Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*, rozdz. CXXIV, nr 165, tłum. C.T. Niezgoda, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 686–687.
- Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, rozdz. XXIX, nr 80, tłum. C.T. Niezgoda, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka*.

Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 496–497.

Weiner J., *Ekologia*, [w:] *Encyklopedia biologiczna. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*, red. Z. Otałęga, t. 3. Do-Gi, Kraków 1998, s. 127–129.

Jerzy Brusilo OFMConv, prezbiter Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię w Krakowie, doktor habilitowany nauk teologicznych w Instytucie Teologii Praktycznej, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, konsultor Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie, wykładowca etyki i ekoetyki na Uniwersytecie Rolniczym im. Hugona Kołłątaja w Krakowie, organizator Konferencji Ekologii Integralnej Creatio Continua UPJPiI.

Emil Kumka

Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury w Rzymie

emil.kumka123@gmail.com

ORCID:

***Reguła św. Franciszka i życie ślubami zakonnymi
w Konferencjach oraz w zeznaniach świadków
w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym
św. Maksymiliana Kolbe***

***The Later Rule of Saint Francis and the life of the religious
vows in the Conferences and in the testimony of witnesses
in the process for the beatification and canonisation of
St. Maximilian Kolbe***

Streszczenie: Artykuł przedstawia obecność reguły zatwierdzonej przez św. Franciszka z Asyżu w *Konferencjach* św. Maksymiliana Marii Kolbego oraz w zeznaniach świadków podczas jego procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego. Analiza koncentruje się na percepcji i pamięci dotyczącej przestrzegania przez świętego tego tekstu prawnego w życiu zakonnym. Temat *Reguły* św. Franciszka i ślubów zakonnych stanowi szerokie zagadnienie, a w artykule przedstawiono jedynie jego zarys. Szczególną uwagę zwrócono na zeznania świadków, w których wszystkie wypowiedzi podkreślają doskonałe zachowywanie przez św. Maksymiliana ślubów zakonnych, bez wzmianki o jakimkolwiek ich naruszeniu. Analiza indeksów rzeczowych dotyczących ślubów zakonnych ujawnia liczbę odniesień w obu źródłach, która przekracza kilkaset. Ukazuje to wagę i częstotliwość odniesień do tego aspektu w życiu i działalności świętego.

Słowa kluczowe: *Reguła zatwierdzona, św. Franciszek z Asyżu, św. Maksymilian Kolbe, Konferencje, proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny.*

Summary: The article presents the presence of the Rule approved by St. Francis of Assisi in the **Conferences** of St. Maximilian Maria Kolbe and in the testimonies of witnesses during his beatification and canonization processes. The analysis focuses on the perception and memory of the saint's adherence to this legal text in his monastic life.

The topic of St. Francis's Rule and religious vows is a broad issue, and the article offers only a brief outline. Particular attention is given to the testimonies of witnesses, all of which emphasize St. Maximilian's perfect observance of religious vows, without any mention of violations. An analysis of the subject indexes related to religious vows reveals that the references in both sources exceed several hundred, highlighting the importance and frequency of this aspect in the life and activities of the saint.

Keywords: *The Later Rule*, St. Francis of Assisi, St. Maximilian Kolbe, *Conferences*, process of beatification and canonisation.

Wstęp

Tematyka obecności *Reguły* św. Franciszka w dokumentach św. Maksymiliana, czyli w jego *Konferencjach*, a także w zeznaniach świadków procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego jest raczej mniej znana i rzadziej poruszana w opracowaniach. Wynika to pośrednio z przekazu i zapisu jego przesłań do braci, zanotowanych przez słuchaczy, lub – tak jak to jest w przypadku procesu – znikomej dostępności zeznań dla badaczy i całkowitej ich nieosiągalności dla szerokiego czytelnika. Stąd *Konferencje* są źródłem pośrednim, gdy chodzi o autorstwo, gdyż, owszem, ukazują myśl świętego, ale utrwaloną poprzez subiektywne i parcjalne jej przyswojenie u stenografa czy zwyczajnie notującego brata z Niepokalanowa lub z Nagasaki.

Święty Maksymilian nie pisał swoich konferencji, ale mówił to, co było przedmiotem jego refleksji i medytacji, co nieustannie zajmowało jego umysł i wszystkie uczucia. Dzielił się tym, czym żył, mówił o życiu wewnętrznym, o zasadach w życiu zakonnym, o dotrzymywaniu ślubów i wytrwaniu w powołaniu, o zwyczajach obowiązujących w Niepokalanowie itp. Temat, który miał być podjęty, zawsze wiązał się z aktualnym momentem: święto obchodzone w danym dniu w liturgii, potrzeby i konkretne sytuacje, w których znajdowali się bracia. Nie wiele znajdziemy stron, na których święty mówi o organizacjach, programach, osiągnięciach, natomiast stale słyszymy, jak powtarza, że podstawą wszelkiego skutecznego działania apostolskiego jest całkowite zaabsorbowanie Bogiem, aby stać się narzędziami w rękach Niepokalanej dla zbawienia świata.

Ponad pięćdziesiąt wypowiedzi św. Maksymiliana dotyczy posłuszeństwa nadprzyrodzonego, czyli posłuszeństwa wypływającego z wiary, oraz ubóstwa zakonnego. Dla św. Maksymiliana doskonałość posłuszeństwa i ubóstwa jest doskonałością miłości do Niepokalanej, jest praktycznym wyrazem poświęcenia się Jej, jest charakterystyczną odznaką brata, rycerza Niepokalanej, jest cnotą, którą ukochał najbardziej. Jeśli tak było w jego przypadku, to nic dziwnego, że

zawsze starał się o tym mówić i uczyć swoich współbraci nie tylko przez słowo, ale nade wszystko przykładem życia.

Ponadto zanotowano konferencje o życiu wewnętrznym i o życiu modlitwy, od których św. Maksymilian uzależniał całą skuteczność pracy na rzecz uświęcenia osobistego i uświęcenia innych, czyli skuteczność apostołstwa. Przełożony Niepokalanowa mówił bardzo prosto, krótkimi zdaniami, czasem dokonując porównań i przykładów, wskazując, jak w sposób praktyczny wprowadzać usłyszaną naukę w codzienne życie. Nie było w nim poszukiwania wyrafinowanego stylu, dbałości o formę, lecz tylko święta troska o przekazanie transparentnego życia zakonnego, przepełnionego jego jedyną miłością, którą była Niepokalana. Ta umiejętność wyjaśniania w sposób zrozumiały i bardzo prosty głębokich norm życia wewnętrznego sprawia, że *Konferencje* mają znaczącą wartość dla życia duchowego i są dostępne dla wszystkich, tak że każdy z pewnością znajdzie w nich pokarm dla swojej duszy.

Natomiast zeznania świadków procesowych odpowiadających na zestaw pytań czy kwestii przedłożonych przez Kongregację do spraw Świętych, dzisiaj Dykasterię do spraw Świętych, są ich percepcją i wspomnieniem o życiu zakonnym, zachowywaniu *Reguły* oraz ślubów posłuszeństwa, ubóstwa i czystości przez św. Maksymiliana. Jest to więc źródło kanoniczne i zewnętrzne w relacji do *Pism* czy *Konferencji*. Ze względu na dwa różne gatunki literackie, które będą tutaj pokrótce przedstawione, najpierw skupiono uwagę na *Konferencjach*, a następnie na zeznaniach procesowych.

Reguła św. Franciszka. Konferencje

W dzień wyjazdu do Niepokalanowa z Grodna, 27 listopada 1927 roku, św. Maksymilian powiedział do grupy braci:

„W tym nowym klasztorze poświęcenie nasze musi być całkowite. Zakonność tam musi kwitnąć w całej pełni, praktykować będziemy przede wszystkim posłuszeństwo. Będzie tam bardzo ubogo, bo wedle ducha św. Franciszka. Dużo będzie pracy, wiele cierpień i wszelkich niewygód. Regułę naszą, święte Konstytucje i wszystkie przepisy zakonne będziemy zachowywać z całą surowością, bo Niepokalanów powinien i musi być wzorem życia zakonnego”¹.

¹ *Konferencja 2*, [w:] *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, red. J.A. Książek, W.K. Kaczmarek, J.R. Bar, Niepokalanów 2018, s. 12 [dalej: *Konf. z odpowiadającym numerem i stroną*].

Już ta wypowiedź z drugiej *Konferencji* ukazuje w pełni postawę i zasadę życia zakonnego założyciela Rycerstwa Niepokalanej. Zdecydowane określenie normy postępowania, jaką jest *Reguła* i prawo partykularne, oraz wskazanie na dwa śluby: posłuszeństwa i ubóstwa, wytyczają kierunek formacyjny i najistotniejsze punkty weryfikacji osobistego i wspólnotowego naśladowania św. Franciszka.

„W zakonie znamy i mamy bardzo szczegółowo określoną wolę Bożą przez przepisy, regułę i posłuszeństwo, któreśmy ślubowali”².

Lakoniczne zdanie, które odpowiada bezpośrednio na częste pytanie zakonników o wolę Bożą w ich życiu i sposób jej odkrywania. Bezpośredniość świętego jest rozbrajająca i ucinająca dywagacje, czy w nakazach przełożonych istnieje wola Pana, czy jedynie pragnienie danej osoby.

„Dlatego nie sądźmy innych, ale raczej samych siebie, jak nam zaleca św. O. Franciszek. Jak się uchronimy od sądów – uchronimy się i od niechęci”³.

Wręcz naturalne wydaje się to dopowiedzenie, które ma swoje źródło w drugim rozdziale *Reguły zatwierdzonej*, do wcześniejszego stwierdzenia o woli Bożej. Weryfikacja samego siebie w świetle Ewangelii towarzyszyła przez całe życie Asyżaninowi, jego przykład i polecenie mają stawać się wzorcem relacji dla wspólnoty Niepokalanowa, tak wertykalnej, jak horyzontalnej.

„Niech Bracia się starają, żeby nie gasić ducha modlitwy podczas pracy wedle Reguły, w której pisze: «Bracia, którym Bóg dał łaskę pracowania, niech pracują wiernie i nabożnie, tak aby [...] nie zagasili ducha świętej modlitwy i pobożności, któremu wszystko inne doczesne służyć powinno». Bo Reguła dla nas jest ważniejsza niż wszystkie inne prace. Ja wiem, że teraz w każdym dziale jest dużo pracy, ale nie chcemy więcej ani minuty robić, niż sobie Niepokalana życzy od nas, i to róbmy z wielkim spokojem, bez takiego pędzenia, zamieszana i gryzienia się wewnątrz, ale w wielkim spokoju i skupieniu ducha”⁴.

² Konf. 235, s. 336.

³ Konf. 129, s. 192. Por. 2Reg 2,17: „Upominam ich i przestrzegam, aby nie gardzili ludźmi i nie sądzili ich, gdy zobaczą ich ubranych w miękkie i barwne szaty i spożywających wyszukane potrawy i napoje, lecz niech każdy raczej siebie samego sądzi i sobą gardzi”, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005. Wszystkie cytaty *Pism* św. Franciszka pochodzą z tego wydania.

⁴ Konf. 10, s. 20–21. Por. Konf. 55, s. 88; Konf. 130, s. 194; Konf. 259, s. 354.

Praca i jej wymiar w Niepokalanowie była z pewnością kwestią bardzo ważką, szczególnie w pierwszych latach, gdy powstawał klasztor, a jednocześnie była kontynuowana działalność wydawnicza. Może zaskoczyć spojrzenie św. Maksymiliana, gdyż zwykle przedstawiany jest jako tytan pracy, co może błędnie sugerować jego wysokie wymagania wobec współbraci. Praca tak, ale nie kosztem życia wewnętrznego, eliminując pokusę aktywizmu i, mówiąc dzisiejszym kolokwialnym językiem, „wyścigi szczurów”, czyli dążenie do zrobienia jak najwięcej, jak najszybciej i dla oczu przełożonego. Franciszkowe, więc także Maksymilianowe, podejście wypływa z pojęcia pracy jako łaski i daru, a nie wyłącznie obowiązku, i wykazania się przed innymi. Piąty rozdział *Reguły* zacytowany przez świętego wymagał jasnej interpretacji, by gorliwość braci nie przekuła się w ideologię stachanowców.

„Jaki charakter ma mieć przełożony w myśl naszej reguły? W regule mamy powiedziane, żeby mogli podwładni swym przełożonym, jak panowie sługom swoim, zlecać sprawy. Minister to znaczy sługa. Równocześnie, żeby byli kustoszami, czyli tymi, co strzegą przed wilkami; żeby im usługiwali i ich strzegli. Każdy przełożony ma dwie funkcje: nie być panem, lecz służyć innym, i strzec, żeby stan zakonny wzrastał w duszach”⁵.

„Reguła nasza święta powiada, że przełożeni mają być sługami wszystkich innych braci. Nie mówi, że mają być panującymi, jak w świecie jest przyjęte, lecz tylko sługami, tj. narzędniami i jakby szafarzami w udzielaniu woli Niepokalanej. Tylko Jej wolę mają braciom podwładnym rozdawać i czuć zarazem, by duch Boży kwitł w całej pełni i wola Niepokalanej była jak najsumienniejszym wykonywana. Pilnie więc czuć powinni, by w rozkazach swych i poleceniach nie dali odczuć swej bezwzględnej wyższości. [...] Bezwzględna równość winna nas wszystkich cechować, gdyż w oczach nieskończonego Boga wszyscy równi jesteśmy, a tylko zajęcia nasze, jakby role w odgrywaniu teatralnej sztuki, są różne”⁶.

⁵ Konf. 153, s. 225. „Bracia, którzy są ministrami i sługami innych braci, niech odwiedzają i upominają swoich braci oraz pokornie i z miłością niech ich nakłaniają do poprawy, nie wydając im poleceń niezgodnych z ich sumieniem i naszą regułą. Bracia zaś, którzy są podwładnymi, niech pamiętają, że dla Pana Boga wyrzekli się własnej woli. Dlatego nakazuję im stanowczo, aby byli posłuszni swoim ministrom we wszystkim, co przyrzekli Panu zachowywać, a co nie sprzeciwia się ich sumieniu i regule naszej. I gdziekolwiek są bracia, którzy poznają i rozumieją, że nie zdołają zachować reguły według ducha, powinni i mogą zwrócić się do swoich ministrów. Ministrowie zaś niech ich przyjmą z miłością i dobrocią i niech im okażą tak wielką serdeczność, aby bracia mogli z nimi rozmawiać i postępować jak panowie ze swoimi sługami. Tak bowiem powinno być, aby ministrowie byli sługami wszystkich braci”. 2Reg 10,1–6.

⁶ Konf. 53, s. 82. Por. Konf. 209, s. 300; 2Reg 10.

Dwa fragmenty z dwóch różnych *Konferencji*, w których znajduje się bezpośrednie odwołanie do dziesiątego rozdziału *Reguły*, nie są oczywiście jedynymi na temat posługi przełożonego w Zakonie. Nacisk na wymiar służebny i równość godności każdego brata jest tutaj klarowny, nie pozostawiający marginesu na inne interpretacje mogące być usprawiedliwieniem poczucia bycia ważniejszym, większym, rozporządzającym. To wszystko neguje podstawową cechę rodziny franciszkańskiej, tj. bycia mniejszym wobec każdego. Z dozą realizmu wskazuje na zmienność sytuacji w wędrówce zakonnej – dziś rola przełożonego, jutro podwładnego – nie wolno myśleć, że coś jest dane na zawsze i nikt nas nie może godnie zastąpić, sztuka o świętości trwa bez antraktów, zmieniają się jedynie aktorzy.

„Razu pewnego w pewnej instancji prosił ktoś o przeniesienie, bo tam milczenia nie można było zachować. Obawiał się o siebie. Doświadczenie wykazało, że jeżeli w jakiejś komórce organizacyjnej przełożony nie przestrzega zakonności, to wszyscy podwładni się rozluźniali. Jeżeli przełożony instancji nie może sam zarządzić, ma obowiązek zawiadomienia wyżej. «Biada psom nie szczekającym» – mówi Pismo Święte [por. Iz 56,10]. Przełożony winien strzec podwładnych jak pies owiec”⁷.

Kolejne zadanie przełożonego to ciągła troska, by współbracia nie oddalali się od zasad, które dobrowolnie przyjęli. Przy całej wyrozumiałości św. Maksymilian mówi stanowczo – nie wolno przemilczać uchybień *Regule*, normom, przepisom, gdyż może stanowić to przyczynę osłabienia ducha, oceniania innych, usprawiedliwienia osobistego rozluźnienia. Rola przełożonego w dawaniu przykładu czynem, a nie jedynie słowem jest wyzwaniem nie tylko ascetycznym, ale przede wszystkim wypływającym z odpowiedzialności za tych, którym ma wskazywać drogę doskonałości. Brak upomnienia, często z wygody i dla świętego spokoju czy z obawy, spotyka u świętego reakcję bazującą tak na Biblii, jak na subtelnej reminiscencji ósmego rozdziału *Reguły*.

„Starajmy się więcej miłością niż rozkazem pozyskiwać braci, bo taką drogę wskazał nam św. O. Franciszek”⁸.

⁷ Konf. 153, s. 225. Por. 2Reg 8.

⁸ Konf. 209, s. 300. „I gdziekolwiek bracia przebywają lub spotkaliby się, niech odnoszą się do siebie jak członkowie rodziny. I niech jeden drugiemu z zaufaniem wyjawia swoje potrzeby, jeśli bowiem matka karmi i kocha syna swego (por. 1 Tes 2,7) cielesnego, o ileż troskliwiej powinien każdy kochać i karmić swego brata duchowego! A jeśli który z nich zachoruje, inni bracia powinni tak mu służyć, jakby pragnęli, aby im służyło (por. Mt 7,12)”. 2Reg 6,7–9.

To proste zdanie ukazuje najbardziej wymagającą konkluzję postawy przełożonego – zamiast rozkazu, polecenia, wymogu, przymusu – droga miłości, która nie jest kapitulacją wobec nieakceptacji nakazu, ale jest pedagogią Założyciela Zakonu. Jest najtrudniejszą, bo zakłada odrzucenie przez współbrata z jednocześnie niezmiennym pragnieniem miłowania go, według słów *Listu do ministra*: „I kochaj tych, którzy sprawiają ci te trudności. I nie żądaj od nich czego innego tylko tego, co Bóg ci da. I kochaj ich za to; i nie pragnij, aby byli lepszymi chrześcijanami”⁹, oraz w perspektywie budowania prawdziwej rodziny, wyrażonej w szóstym rozdziale *Reguły*. Każda zależność w chrześcijańskiej hierarchicznej strukturze, a taką jest również Zakon, ma być zależnością kenotyczną na wzór Jezusa, za którym kroczył św. Franciszek.

„Czy naszym ideałem jest przelanie krwi dla Chrystusa? – Jeżeli nie jednora-zowo – to przez całe życie, przez sumienne zachowanie Reguły i wykonywanie obowiązków. Wierne życie zakonne jest ustawicznym męczeństwem”¹⁰.

Refleksja nad rodzajem męczeństwa, w którym można dostrzec skłonienie się bardziej do codzienności heroicznej niż do heroiczności jednej decyzji, posiada w tle odwołanie do *Reguły* zakonnej. Wierność przez całe życie warunkuje zdolność przyjęcia łaski męczeństwa krwi, gdy ono będzie konieczne czy potrzebne. Przykładem jest sam św. Maksymilian – obydwie korony były darem ostatecznego świadectwa stałości w powołaniu franciszkańskim.

„Jeden z braci starszych mówił mi, że on na misję się nie zgłasza, bo uważa, że kto do Niepokalanowa przyszedł, powinien być gotów i na misję jechać. – W regule jednak jest napisane, żeby prosić przełożonych. Może się bowiem zdarzyć, że kogoś wyślą i wobec trudności załamać się może. – Wczoraj znów otrzymałem karteczkę od profesora symplicznego, który wspomina w niej, że kto się Niepokalanej oddał, to i na misję też, i prosił, bym go wpisał na listę kandydatów na misję. Gdy byłem w Japonii, dla wzmocnienia ducha wprowadziło się prywatny ślub czwarty: udania się na misję, gdziekolwiek przełożeni wyślą. Wtedy narobiło się dużo hałasu, że się nowy zakon zakłada, bo cztery śluby się wprowadza. U Franciszkanek Misjonarek każda siostra musi być gotowa, nawet w nocy, na rozkaz przełożonej do udania się na misję. My nie możemy iść na szarym końcu. Kto by nie był tego ducha, nie byłby całkowicie oddany Niepokalanej.

⁹ LM 5–7.

¹⁰ Konf. 220, s. 316.

Nie dziwcie się temu, że bardzo jest możliwe, że ktoś wróci z Japonii. Nie dziwcie się, że można się załamać”¹¹.

Tematyka misji i gotowości udania się na nie była bardzo bliska św. Maksymilianowi. W latach 1930–1936 przebywał i pracował jako misjonarz w Japonii, gdzie założył w Nagasaki klasztor-wydawnictwo Mugenzai no Sono. Tam też narodziła się idea prywatnego ślubu, wyrazu otwartości na dar misyjności. Święty jednak jasno określa – aby pojechać na misje i tam dawać świadectwo, należy prosić i uzyskać akceptację przełożonych, zgodnie z normą zawartą w dwunastym rozdziale *Reguły*. Po raz kolejny gwardian Niepokalanowa ujawnia swój realizm, wspominając o możliwości kryzysu u misjonarza, jak tego doświadczył w Japonii, gdy niektórzy bracia po pewnym czasie musieli pozostawić misję z powodu nieuniknienia problemów, specyfiki miejsca, kłopotów osobistych ze zdrowiem lub powołaniem. Stąd apel, by się nie dziwić i w konsekwencji nie osądzać tych współbraci. Piękna jest też autentyczna gorliwość o to, by Zakon nie pozostawał w tyle za innymi w zapale misyjnym i gotowości głoszenia Jezusa ludziom go nieznającym. Jest to okres odrodzenia aktywności misyjnej rodziny konwentualnej w czasie generalatu Domenico Tavaniego i Alfonso Orlicha, stąd entuzjazm świętego miał, jako jeden z filarów, politykę nowego otwarcia Zakonu na misje.

Reguła św. Franciszka. Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny

Podczas przesłuchań świadków w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym szereg pytań dotyczyło życia zakonnego, zachowania ślubów, pielęgnowania i pogłębiania cnót typowych dla osób konsekrowanych. Poniższe cytaty są jedynie wyborem z wielu wypowiedzi¹². Niektóre z nich są identyczne, szczególnie w kwestii przestrzegania *Reguły* św. Franciszka; bardzo często przewija się zdanie: „Zachowywał *Regułę* w najwyższym stopniu”. A oto kilka przykładów.

„Nie robił nic bez pozwolenia przełożonych. Słyszałem od jednego z ojców, że przy okazji pewnej swojej podróży, o. Kolbe poszedł do Rektora, aby oddać pieniądze, które mu zostały (jak tego chce *Reguła*), chociaż tylko za kilka dni musiał

¹¹ Konf. 138, s. 203. „Bracia, którzy za Boskim natchnieniem zechcieliby udać się do saraenów i innych niewiernych, niech proszą swoich ministrów prowincjalnych o pozwolenie. Ministrowie zaś niech udzielają pozwolenia tylko tym, których uznają za odpowiednich do wysłania”. 2Reg 12,1–2.

¹² Przekłady zeznań procesowych są własne.

na nowo wyjechać. O. Rektor był zmuszony je przyjąć ze względu na nalegania o. Maksymiliana i wykrzyknął: «ze świętymi nie ma dyskusji!»¹³.

Wypowiedź jednocześnie o posłuszeństwie i ubóstwie świętego, jak zaznacza sam świadek, nie była jego bezpośrednim doświadczeniem. Skoro je przytacza, to znaczy, że wywarło na nim ogromne wrażenie i nie wątpił o autentyczności zasłyszanej relacji. Z dużym prawdopodobieństwem wymienionym rektorem był o. Stefano Ignudi (1916–1924), który wypowiedział tak śmiało, ale i trafną z dzisiejszej perspektywy opinię o studencie z Polski. Interesującą jest stanowcza prośba o przyjęcie zwrotu pieniędzy, która sugeruje, że rektor raczej polecił, by je zatrzymał na te kilka dni dzielące od kolejnego wyjazdu. Postawa radykalnej woli przestrzegania nakazu *Reguły* zawartego w czwartym rozdziale przemogła nad praktycznym podejściem i zaufaniem przełożonego, stąd ten okrzyk, wyrażający tak podziw, jak rozpoznanie motywacji św. Maksymiliana.

„Gdy chodzi o pieniądze, zachowywał ściśle to, co przepisywała *Reguła*, nie trzymał ich przy sobie, dla przykładu, kiedy podróżował, nawet wtedy pragnął, by jeden z braci miał pieniądze i rozporządzał nimi przy koniecznych wydatkach»¹⁴.

Zeznanie współbrata Floriana Koziury (1887–1966), który dwukrotnie był przesłuchiwany w procesie beatyfikacyjnym¹⁵, potwierdza zachowanie św. Maksymiliana w zakresie przestrzegania czwartego rozdziału w okresie, gdy był już przełożonym zakonnym, a nie tylko podczas formacji w Kolegium Międzynarodowym w Rzymie. Świadczy to o spójności wewnętrznej i poważnym traktowaniu norm ubóstwa oraz niezmienności postawy, pomimo pełnienia posługi przełożonego. Przykład ofiarowany braciom w tym wymiarze ubóstwa był z pewnością przemawiającym o wiele bardziej niż napomnienia i wyjaśnienia zasad jego przestrzegania.

„O. Kolbe posiadał dar wiary i żył nim we wszystkich swoich słowach i we wszystkich czynach, tak że przejawiał się prowadzonym przez wiarę. A to

¹³ Proces 37, Bonaventura Morariu, [w:] *Fonti Kolbiane*, III, *Konferenze – Processo*, red. R. Di Muro i in., Padova 2023, s. 590. Tłumaczenie zeznań świadków własne [dalej: P z numerem, imieniem, nazwiskiem, stroną]. Odnośnie do używania pieniędzy warto pamiętać o zdaniu z *Reguły*: „Nakazuję stanowczo wszystkim braciom, aby żadnym sposobem nie przyjmowali pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną osobiście lub przez zastępcę” (2Reg 4,1).

¹⁴ P 39, Florian Koziura, s. 603. Por. 2Reg 4,1.

¹⁵ Dwa zeznania Floriana Koziury: P 9, s. 483–491; P 39, s. 597–606.

w wyjątkowy sposób w zachowywaniu *Reguły* swojego Zakonu i w ponadprzeciętny w dziełach jego apostołatu”¹⁶.

Odpowiedź na temat cnoty wiary u św. Maksymiliana jest bardzo symptomatyczna i głęboka. Życie wiarą i pokazywanie jej poprzez wszystkie aspekty zewnętrzne jest heroicznością możliwą jedynie przy pełnej dyspozycyjności osoby na współpracę i korzystanie z daru od Boga. Zwrócenie uwagi na *Regułę* jako na podstawę postępowania zakonnego jest tutaj znaczące, gdyż stanowiła dowód na posłuszeństwo i wierność.

„Miał zawsze wielki szacunek dla hierarchii kościelnej. Pamiętał *Regułę*, która nakazywała bratu wycofać się z kaznodziejstwa, jeżeli miałby zakaz ze strony ordynariusza”¹⁷.

Były minister generalny Alfonso Orlich (1924–1930) podkreślił istotną cechę św. Maksymiliana, tj. synowskie posłuszeństwo wobec hierarchów Kościoła. Począwszy od św. Franciszka, który pragnął zawsze być „pod stopami” papieża i Kościoła rzymskiego, Zakon franciszkański starał się, by nie buntować się przeciw hierarchii, nawet w trudnych i skomplikowanych czasach schizmy zachodniej (XIV w.) czy okresu reformacji (XVI w.), choć oczywiście istnieli bracia, którzy wypowiadali posłuszeństwo, sprzeciwiali się bullom papieskim, pogłębiali rozdarcie Kościoła i wprowadzali chaos u wiernych im powierzonych. Św. Maksymilian był prawomyślny w tej sferze, nie przekraczał zasad określonych przez *Regułę*. W jego *Listach* widać to bardzo dobrze, a zeznanie eks-generała Zakonu tylko to potwierdza. Wspomnienie dziewiątego rozdziału nie mówi jedynie o szacunku, ale po raz kolejny o ślubie posłuszeństwa, który wyraża się na wielu płaszczyznach zakonności i relacji z innymi.

„Zachowywał posty z *Reguły*, a jeśli w jakimś przypadku nie mógł tego uczynić, jestem pewien, że otrzymał dyspensę, ale tylko w przypadku prawdziwej konieczności”¹⁸.

„Praktykował i wiernie odmawiał modlitwy za dusze w czyśćcu oraz modlitwy przepisane przez *Regułę* zakonną”¹⁹.

¹⁶ P 3, Domenico Angelo Stella, s. 456.

¹⁷ P 28, Alfonso Orlich, s. 545. „Bracia niech nie głoszą kazań w diecezji biskupa, który by im tego zabronił”, 2Reg 9,1.

¹⁸ P 3, Domenico Angelo Stella, s. 459. Por. 2Reg 3.

¹⁹ P 16, Ferdinand M. Kasz, s. 515. Por. 2Reg 3.

Dwa odrębne świadectwa podkreślają przestrzeganie norm zawartych w trzecim rozdziale formy życia I Zakonu. Kwestia postów była praktyką ascetyczną, którą św. Maksymilian pielęgnował, ale ze względu na słabe zdrowie, szczególnie nadwątlone z powodu choroby gruźliczej, musiała być przez niego ograniczona. Podkreślenie otrzymywania dyspensy od postów, jak również od odmawiania brewiarza zamienionego na różaniec²⁰, dowodzi poważnego traktowania zasad, pomimo ważnego i obiektywnego powodu choroby. Tak samo pamięć o zmarłych była zawsze obecna w modlitwie i ofiarach za dusze czyśćcowe, wystarczy wspomnieć jego *Memento za zmarłych* zawarte w *Pismach*²¹, czy bardzo liczne wspomnienia w *Listach* o tych, co odeszli do Pana. Pilność w zakresie modlitwy osobistej i wspólnotowej oraz troska o jej zachowanie we wspólnotach, w których żył i był przełożonym, o jakość modlitwy, o punktualność braci, o nieopuszczanie godzin brewiarzowych itd., jest stale obecna w *Pismach*, *Konferencjach* i poświadczona w zeznaniach świadków²².

„W sposób pełny i doskonały był posłuszny przełożonym i *Regule*”²³.

„Był posłuszny i pełen szacunku dla przełożonych, bardzo posłuszny *Regule*, bardzo lubiany przez o. Ignudi, Rektora Kolegium Międzynarodowego”²⁴.

„Zawsze z największym szacunkiem powierzał jakiegokolwiek swoje dzieło ocenie przełożonych, chcąc zawsze żyć według *Reguły*”²⁵.

Trzy następne wypowiedzi świadków łączą posłuszeństwo przełożonym i *Regule*, co jest ze sobą ściśle związane. Problematyka posłuszeństwa była mocno akcentowana przez świętego, czego dowód stanowią tak *Listy*, jak *Konferencje*. Te ostatnie traktują często o posłuszeństwie nadprzyrodzonym, podając metody bycia posłusznym wobec woli Boga wyrażonej również poprzez uległość woli Niepokalanej jako najdoskonalszego przykładu przyjęcia i podporządkowania się Panu jedynie z miłości. Ta teologiczna i maryjna motywacja była u św. Maksymiliana

²⁰ Dyspensa od brewiarza: P 9, P 13, P 28–29, P 39, P 41, P 47, P 50, P 52, P 62–63, P 67, P 72–74.

²¹ Por. Św. Maksymilian Maria Kolbe, *Memento za zmarłych*, [w:] *Pisma*, cz. II, red. P. Sotowski, Niepokalanów 2008, s. 206–207.

²² Por. *Modlitwa*, [w:] Id., (Idem czy raczej Ibidem?) s. 837; *Pregghiera, pregare*, [w:] *Fonti Kolbiane*, III, *Konferenze – Processo*, s. 923–924. Jedynie dla przykładu podhaśło: *Dyspozycje św. Maksymiliana odnośnie do modlitwy w zeznaniach procesowych*: P 1, P 3–5, P 7–9, P 12–13, P 16, P 19–21, P 23–24, P 26–32, P 35, P 37–55, P 58–60, P 62–65, P 68–73.

²³ P 5, Enrico Granata, s. 466.

²⁴ P 29, Cyryl Kita, s. 555.

²⁵ P 68, Anzelm Kubit, s. 778. Por. tamże, s. 780.

fundamentem postępowania i relacji z innymi. Społegliwość nacechowana rozpoznaniem duchowym wartości *Reguły* św. Franciszka oraz szacunek do położonych nie przeszkadzały mu być osobą bardzo zdeterminowaną w przedstawianiu i argumentowaniu swoich projektów i zamierzeń, ale zawsze gotową do posłusznego przyjęcia odmowy czy odłożenia na później. Wystarczy wspomnieć tak drogą św. Maksymilianowi kwestię założenia indyjskiego Niepokalanowa.

„Przestrzegał bardzo *Regułę*; nie powiedziałbym, że był zbyt surowy. Dla niego *Reguła* była wszystkim”²⁶.

„Słyszałem od tych, którzy z nim żyli, że o. Kolbe był świętym zakonnikiem, jak najbardziej przestrzegającym *Regułę*, pokorny, bardzo posłuszny i pogodny”²⁷.

„Wiem od brata Błażeja, który był internowany razem z nim, o godnym zachowaniu i nadziei i o dodawaniu odwagi wewnętrznej innym zatrzymanym, o zachowywaniu w więzieniu dyscypliny i *Reguły* Zakonu”²⁸.

Zdanie współbrata Cyryla Kity (1894–1979) jest najlepszym podsumowaniem roli *Reguły* zakonnej w życiu przełożonego z Niepokalanowa. Osobista odpowiedzialność i dojrzałość owocowała niewymuszonym przestrzeganiem norm zakonnych, gdyż pokora połączona z radością w ich realizowaniu nie może wypływać z rygoryzmu lub konieczności bycia przykładem ze względu na rolę przełożonego. Naturalność takiego życia pozostała niezmienna nawet w ekstremalnych warunkach więzienia, które mogłyby usprawiedliwiać rozluźnienie dyscypliny czy całkowite zarzucenie zasad zalecanych przez *Regułę*. Koherentność ta była najlepszym świadectwem spójności wewnętrznej, która jest owszem darem łaski, ale nade wszystko efektem osobistej pracy i wyborów inspirowanych uznaniem propozycji św. Franciszka jako nadprzyrodzonego zamysłu Boga dla Zakonu.

„Sługa Boży w klasztorze niepokalanowskim pragnął wprowadzić *Regułę* życia zakonnego opierając się na przykładzie współbraci św. Franciszka”²⁹.

„Sługa Boży jako przełożony dbał o zachowywanie *Reguły* zakonnej, aż do tego stopnia, że Niepokalanów stał się wzorem dla innych domów zakonnych”³⁰.

„Sługa Boży dawał się prowadzić przez ducha *Reguły* i *Konstytucji* bez dodawania żadnych ćwiczeń czy nadzwyczajnych praktyk. W tym był nadzwyczaj

²⁶ P 29, Cyryl Kita, s. 557. Por. P 34, s. 579; P 35, s. 582; P 36, s. 583, 585; P 37, s. 588; P 41, s. 615; P 45, s. 633; P 50, s. 657; P 58, s. 697; P 60, s. 718, 724.

²⁷ P 30, Walerian Meysztowicz, s. 562.

²⁸ P 39, Florian Koziura, s. 598.

²⁹ P 68, Anzelm Kubit, s. 777.

³⁰ P 39, Florian Koziura, s. 599.

wyrozumiały i praktyczny. Cała aktywność Sługi Bożego dążyła do uczynienia jak najgłębszym i spójnym ducha konwentualnego³¹.

Zachowywanie *Reguły* było dla św. Maksymiliana również zadaniem wobec wspólnot, za które był odpowiedzialny i którym posługiwał jako przełożony. Szczególnie w Niepokalanowie, tak polskim, jak i japońskim, *Reguła* miała być najważniejszym punktem weryfikacji życia współbraci. Przykład prowadzenia klasztoru z rozsądkiem, wyrozumiałością i delikatnością, doprowadził do ukształtowania wspólnoty mogącej być modelem dla innych, chociaż nie spotykało się zawsze ze zrozumieniem czy akceptacją braci z prowincji zakonnej. Partykularny charakter Niepokalanowa, jego cel i sposób realizacji apostolatu słowa drukowanego, wymagał nie tylko dobrej logistyki, ale przede wszystkim jasnych zasad, które akcentowały przyłgnięcie do prawa zakonnego i praktyki charyzmatu życia konwentualnego w tak licznej wspólnocie. Świadkowie procesowi podkreślają w wielu miejscach ten dar organizacyjny i autorytet duchowy św. Maksymiliana – ta tematyka jest bardzo szeroka i mogłaby być inspiracją dla kilku referatów. Przy tym przełożony nie wprowadzał innych praktyk czy „udziwnień”, o które czasami niestety był oskarżany. Harmonia, umiarkowanie i roztropność były właściwościami przełożonego z Niepokalanowa wobec współbraci, przy jednocześnie wysokim wymogu wobec samego siebie, na podobieństwo Asyżanina i jego ducha przekazanego w *Regule*.

„Sługa Boży przestrzegał dokładnie *Regułę*, a szczególnie ślub ubóstwa. Nie znam nikogo, kto żaliłby się na temat jego surowości wobec braci. Nie zmuszał współbraci do składania innych ślubów”³².

„Dbał o każdego nie tylko, gdy chodzi o rzeczy, jak tego wymaga *Reguła*, ale również osobiście interesował się życiem współbraci, pytając, czy potrzebują czegoś”³³.

„Przestrzegał w doskonały sposób *Regułę* zakonną i obowiązki wynikające ze ślubów oraz jako Gwardian, czuwał w ojcowski sposób i z gorliwością, aby podwładni zachowywali jak najwierniej *Regułę* i śluby zakonne”³⁴.

„Reguła i życie braci mniejszych polega na zachowaniu świętej Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości”³⁵.

³¹ P 71, Arnold Wędrowski, s. 802.

³² P 47, Manswet Marczewski, s. 643.

³³ Tamże, s. 644.

³⁴ P 59, Ferdynand Kasz, s. 713.

³⁵ 2Reg 1,1.

Na zakończenie krótkiego przedstawienia i analizy, wybranych z wielu, fragmentów z zeznań procesowych, należy uwypuklić kwestię zachowywania ślubów, chociaż jest oczywistym, że wielokrotne powtórzenie przestrzegania *Reguły* jest jasnym dowodem na wierność złożonym przyrzeczeniom zakonnym. Charakterystyczną dla św. Maksymiliana była dbałość o ubóstwo, przeżywane w najlepszy sposób, gdyż postrzegające potrzeby innych, tak materialne, jak te niewymierne, duchowe, prowadzące do osobistej świętości i doskonałości życia konsekrowanego Bogu poprzez Niepokalaną. Ojcowskie podejście, jasno zauważalne w relacjach świadków, wydało swoje owoce. Wystarczy wspomnieć o gotowości dwudziestu braci na uwięzienie przez Niemców w lutym 1941 roku w zamian za zwolnienie ich przelozonego³⁶, czy w jeszcze wyrazistszy sposób w wyniesieniu na ołtarze siedmiu błogosławionych braci z klasztoru niepokalanowskiego – męczenników II wojny światowej³⁷.

Zakończenie

Temat *Reguły* św. Franciszka i ślubów zakonnych jest bardzo szerokim zagadnieniem w *Konferencjach* i *Procesie*, a tutaj został przedstawiony praktycznie ich szkic czy wstęp do nich. Analizując indeksy rzeczowe dotyczące ślubów zakonnych, można zdać sobie sprawę z ilości odniesień w tych dwóch dokumentach, gdyż jest to ponad kilkadziesiąt referencji. Dlatego nie było możliwe tutaj nawet muśnięcie tak ogromnego materiału, a jedynie jego zasygnalizowanie z nadzieją, że w przyszłości badacze teologii duchowości franciszkańskiej podejmą trud jego opracowania. Szczególnie interesująca jest percepcja i pamięć świadków w tym zakresie, którzy podkreślają doskonałe zachowywanie ślubów i nie wspominają niczego, co mogłoby dowodzić przekroczenia ich przez świętego. Akcentowane jest posłuszeństwo nadprzyrodzone i zdrowe, harmonijne ubóstwo, połączone bardzo często w tej samej wypowiedzi. Podobnie delikatna kwestia czystości konsekrowanej i dbałości o nią u braci wypływa transparentnie ze wszystkich zeznań, tak mężczyzn, jak kobiet. Dogłębne poznanie św. Maksymiliana jako wiernego zakonnika i syna św. Franciszka z Asyżu, poprzez studium i naśladowanie, posiada duże możliwości zmiany nas samych, a także pociągnięcie innych do Boga dzięki przykładowi naszego świętego współbrata Maksymiliana Marii Kolbe.

³⁶ Por. Św. Maksymilian Maria Kolbe, *List do Marii Kolbe*, przypis 3, [w:] *Pisma*, cz. I, red. P. Sotowski, Niepokalanów 2007, s. 1103.

³⁷ Por. Święci Patroni Prowincji Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Warszawie, http://www.franciszkanie-warszawa.pl/?page_id=3603 (dostęp: 10.12.2022).

Bibliografia

- Fonti Kolbiane*, III, *Konferenze – Processo*, red. R. Di Muro i in., Padova 2023.
- Franciszek z Asyżu, *List do ministra*, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005 s. 265–266.
- Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona*, [w:] *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 127–136.
- Kolbe Maksymilian Maria św., *List do Marii Kolbe*, [w:] *Tenże, Pisma*, cz. I, red. P. Sotowski, Niepokalanów 2007, s. 1103.
- Kolbe Maksymilian Maria św., *Memento za zmarłych*, [w:] *Tenże, Pisma*, cz. II, red. P. Sotowski, Niepokalanów 2008, s. 206–207.
- Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, red. J.A. Książek, W.K. Kaczmarek, J.R. Bar, Niepokalanów 2018.
- Święci Patroni Prowincji Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych w Warszawie, http://www.franciszkanie-warszawa.pl/?page_id=3603 (dostęp: 10.12.2022).

Emil Kumka OFMConv – członek Prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię, specjalista w historii Kościoła i franciszkanizmu. Studiował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (historia Kościoła starożytnego) i uzyskał doktorat z teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury – Seraphicum, gdzie jest profesorem. Prowadzi wykłady z historii Kościoła, hagiografii franciszkańskiej i historii zakonu. W latach 2008–2020 dyrektor biblioteki Wydziału św. Bonawentury, od 2022 roku kieruje czasopismem „Miscellanea Francescana”. Publikuje artykuły w polskich i włoskich czasopismach oraz książkach, skupiając się na duchowości franciszkańskiej, hagiografii św. Franciszka i historii Kościoła w Polsce. Redaktor *Leksykonu duchowości franciszkańskiej* (Wydawnictwo M 2016) oraz trzypięciotomowego wydania *Pism św. Maksymiliana Kolbego – Fonti Kolbiane* (Messaggero Padova, 2017–2023). Autor książek: *Klasztor franciszkański w Warszawie od okresu kasat carskich po 1939 rok* (Niepokalanów 2020) oraz *Co zrobiłby św. Franciszek?* (Bratni Zew 2023).

Andrzej Hejnowicz

a.hejnowicz@libero.it

ORCID:

Zatwierdzenie *Reguły* Braci Mniejszych w 1223 roku

Approval of the *Rule* of the Friars Minor in 1223

Streszczenie: Przypadająca w roku 2023 rocznica ośmiu wieków od zatwierdzenia *Reguły* Zakonu Braci Mniejszych stała się okazją do przygotowania opracowań naukowych podejmujących ten temat. W artykule prześledzono proces powstawania dokumentu regulującego życie franciszkańskie od 1209, tzw. *Protoreguły*, do oficjalnego zatwierdzenia w 1223 roku. Zatrzymuje się nad problemami, na jakie napotkał proces legislacyjny *Reguły* św. Franciszka. Autor szczególną uwagę zwraca na zmianę podejścia Stolicy Apostolskiej do nowych zakonów i zapisu konstytucji nr 13 Soboru Laterańskiego IV. Pokazuje, w jaki sposób franciszkanom z pomocą kard. Hugolina z Ostii udało się obejść zakaz soborowy.

Słowa kluczowe: Franciszek z Asyżu, *Reguła* zakonu franciszkańskiego, zatwierdzenie reguły, Sobór Laterański IV, kard. Hugolin z Ostii.

Summary: The 2023 anniversary of eight centuries since the approval of the Rule of the Order of Friars Minor became an opportunity to prepare scholarly works addressing this topic. The article traces the process of creating the document that regulates Franciscan life, from the so-called Proto-Rule in 1209 to the official approval in 1223. It focuses on the challenges encountered in the legislative process of St. Francis' Rule. The author pays particular attention to the change in the approach of the Holy See towards new orders and the provisions of Constitution No. 13 from the Fourth Lateran Council. It demonstrates how, with the help of Cardinal Hugolino of Ostia, the Franciscans managed to circumvent the conciliar ban.

Keywords: Francis of Assisi, Rule of the Franciscan Order, approval of the rule, Fourth Lateran Council, Cardinal Hugolino of Ostia.

Wprowadzenie

Rok 2023 jest czasem uroczystego jubileuszu ośmiuset lat od zatwierdzenia *Reguły* św. Franciszka. Dnia 29 listopada 1223 roku papież Honoriusz III bullą *Soletannuere* zatwierdził sposób życia Braci Mniejszych. Wspomniany jubileusz stał się okazją, by na nowo przyjrzeć się dokumentowi stanowiącemu podstawę dla życia naśladowców św. Franciszka z Asyżu. Ukazały się, również w rzeczywistości polskiej, komentarze i refleksje¹. Jest to bardzo miła zmiana, bowiem od lat nie pojawiły się w Polsce żadne opracowania dotyczące *Reguły* św. Franciszka. W 2009 roku odbyła się w Warszawie sesja naukowa zatytułowana: „Oto jest życie Ewangelii według Jezusa Chrystusa» (1Reg, Prolog, 2) – formacyjne i pastoralne aspekty Reguł franciszkańskich w 800 lat po zatwierdzeniu pierwszej *Reguły* św. Franciszka”². Nie były to jednak komentarze do tzw. *Reguły zatwierdzonej*. Te ukazały się w języku polskim w latach 80. ubiegłego wieku³.

Na podstawie powyższych informacji możemy zauważyć, iż pierwsze zatwierdzenie reguły nastąpiło w 1209, a ostateczne potwierdzenie w 1223 roku. Już pobieżne porównanie owych dat rodzi pytanie: dlaczego minęło aż 14 lat między jednym a drugim wydarzeniem? W niniejszym opracowaniu będziemy starali się odpowiedzieć na tę kwestię.

Sobór Laterański IV (1215) i jego 13. konstytucja

Reforma Kościoła była głównym tematem działalności papieża Innocentego III. Od początku swego pontyfikatu (1198)⁴ nosił się z zamiarem zwołania soboru powszechnego, ale zrealizował go dopiero po siedemnastu latach rządzenia Kościołem. Decyzję o zwołaniu soboru papież ogłosił 19 kwietnia 1213 roku bullą *Vineam Domini*

¹ Zob. Z.J. Kijas, *Reguła i życie. Czego dziś uczy św. Franciszek*, Kraków 2022; W. Block, *Reguła św. Franciszka (1223–2023). Komentarz 800 lat od powstania*, Kraków 2023.

² Teksty ze wspomnianej sesji naukowej ukazały się drukiem w 2010 roku. Zob. *Refleksje nad Regulami franciszkańskimi. Formacyjne i pastoralne aspekty Reguł franciszkańskich w 800 lat po zatwierdzeniu pierwszej Reguły św. Franciszka*, red. Z. Styś i in., Warszawa–Kraków 2010.

³ Zob. L. Hardick, J. Terschläusen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, tłum. K. Ponurek, Niepokalanów 1988. Należy tu wspomnieć o jedynym do czasów Z. Kijasa i W. Blocka komentarzu Polaka do *Reguły* św. Franciszka, zob. G. Bartoszewski, *Komentarz do Reguły Braci Mniejszych*, [w:] *Franciszkańską drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, red. J.R. Bar, Warszawa 1982, s. 11–142.

⁴ Na temat pontyfikatu Innocentego III zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 193–197. Innocenty III rządził Stolicą Apostolską od 8 stycznia 1198 do 16 lipca 1216.

Sabaoth, w której podał cele swojego orzeczenia: wykorzenie występki i zaszczepić cnoty, usunąć nadużycia i zreformować obyczaje, wypłenić herezję i umocnić wiarę, zakończyć waśnie i wojny i wprowadzić pokój między władcami i narodami chrześcijańskimi, aby mogły pospieszyć z pomocą Ziemi Świętej⁵. Ojciec Święty nalegał na jak najszerze uczestnictwo, polecił, aby obok biskupów wszystkie kapituły katedralne wysłały swoich przedstawicieli. Zaproszeni zostali też przełożeni zakonów mniszych oraz mistrzowie zakonów rycerskich. Ponadto niektórzy władcy chrześcijańscy. Sobór miał zbliżyć się do wzorca wielkich soborów Kościoła starożytnego, dlatego już w średniowieczu określany był jako *generale concilium* – sobór powszechny. Przygotowania do obrad trwały dwa lata, a pierwsza sesja odbyła się 1 listopada 1215 roku. Obrady toczyły się przez miesiąc, 30 listopada odbyło się ostatnie posiedzenie plenarne. Sobór wydał 70 kanonów⁶, czyli dekretów soborowych.

Nas najbardziej interesuje 13. konstytucja soborowa. Nosi ona tytuł od pierwszych słów dokumentu: *De novis religionibus prohibitis* (*O zakazie tworzenia nowych zakonów*). Już sam tytuł definiuje jej zawartość, a mianowicie konstytucja soborowa zabraniała powstawania nowych zakonów, a tym wszystkim, którzy chcieliby ufundować nowy zakon polecała wstąpienie do już istniejących i zatwierdzonych oraz przyjęcie ich reguły. Decyzja uzasadniona jest troską o porządek i niedopuszczenie do wielkiego zamieszania w Kościele Bożym i opatrzona stwierdzeniem – *firmiter prohibemus*, czyli „stanowczo zakazujemy”⁷. Jest to dokument posiadający najwyższy autorytet, mający uporządkować sytuację i wprowadzić dyscyplinę. Co warte podkreślenia, papież Innocenty III wypowiada się w pierwszej osobie liczby mnogiej – *firmiter prohibemus*. Jest to tzw. *pluralis maiestatis*, czyli liczba mnoga majestatu, mająca na celu podkreślenie jego dostojństwa i władzy. Jednak nie

⁵ Na temat Soboru Laterańskiego IV zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Średniowiecze, Warszawa 2009, s. 174–175; A. Paravicini Bagliani, *Centralizm rzymski i unifikacja chrześcijaństwa*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. V, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa 2001, s. 459–463.

⁶ Taką liczbę konstytucji soborowych podaje Marian Banaszak. Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 2009, s. 175. Natomiast Agostino Paravicini Bagliani, opierając się na zapisach kronikarza Aubry z klasztoru Trzy Fontanny, podaje liczbę 72. Por. A. Paravicini Bagliani, *Centralizm rzymski...*, s. 461.

⁷ „Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de appobatis assumat. Similiter qui voluerit religioſam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis”. Tłumaczenie: „Aby zbytńia rozmaitość zakonów nie wywołała w Kościele Bożym wielkiego zamieszania, stanowczo zakazujemy wymyślania w przyszłości nowych. Ktokolwiek będzie chciał wstąpić do zakonu, niech wybierze jeden z już zatwierdzonych. Podobnie, chcący ufundować nowy dom zakonny, niech regułę i porządek przyjmie od zakonów już zatwierdzonych”. Tekst za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, tłum. A. Baron i in., red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 250–251.

zapominajmy, iż jest to dokument soboru, a dotychczasowe sobory używały formuły *sacro approbante Consilio prohibemus*, odwołującej się do decyzji zgromadzenia ogólnego (soboru – *concilio*), a nie tylko papieża⁸. Omawiana konstytucja jest dowodem na to, jaki wpływ na przebieg soboru miał Innocenty III. Dokument soborowy świadczy o wielkiej żywotności Kościoła w owym czasie, o powstawaniu wielu nowych form życia zakonnego. Zarazem owa żywotność była trudna do uregulowania przez Stolicę Apostolską, a jeszcze bardziej przez poszczególnych biskupów, w szczególności biskupów francuskich⁹ i dlatego sprawiała wrażenie chaosu. Aby temu zapobiec sobór podjął omawianą decyzję.

Rozwój nauk prawnych w XII i XIII wieku

Wiekі XII i XIII to czas wielkiego rozwoju nauk prawnych w Europie oraz prawa kanonicznego w Kościele. Ta ostatnia dziedzina została uporządkowana około 1140 roku przez bolońskiego prawnika Gracjana (Franciscus Gratianus) w jego dziele *Concordia discordantium canonum* (*Uzgodnienie kanonów niezgodnych*), które przeszło do historii jako *Decretum Gratiani* (*Dekret Gracjana*). Stolica Apostolska posłużyła się naukami prawnymi, by uporządkować życie zakonne w Kościele katolickim. Korzystając z dzieła Gracjana, zdefiniowano zakonników jako tych, którzy żyją według określonego porządku – *ordo*. Termin odnosił się wcześniej przede wszystkim do sposobu sprawowania Bożego oficjum, czyli liturgii chórowej i mszy świętej. Księgę, w której zawarte były sposoby odmawiania oficjum, nazywano *Ordinale* – *Liber in quo ordinatur modus dicendi et solemnizandi divinum officium*¹⁰. Zarazem ten porządek miał charakter regularny. Tak więc zakonnik to człowiek żyjący według określonego, ściśle regulowanego porządku. Natomiast tym, co określa, reguluje ów porządek, jest reguła. Należy zauważyć, że od XII wieku pojęciem *regula* zaczęto określać teksty normatywne powstałe w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa¹¹. W ten sposób regułami stały się teksty Augustyna, Bazylego i Benedykta, opisujące sposób życia zakonników.

Definiując od strony prawnej życie zakonne zauważono, iż istnieją dwa sposoby (*ordo*) takiego życia, a mianowicie: 1. *ordo monasticus* (porządek monastyczny),

⁸ Zob. M.P. Alberzoni, *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Milano 2015, s. 58–65.

⁹ M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, s. 307.

¹⁰ F. Uribe, *La Regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, Bologna 2011, s. 123.

¹¹ M.P. Alberzoni, *Santa povertà...*, s. 59–60. Na temat wcześniejszego rozumienia terminu „reguła” w Kościele zob. E. Kumka, *Reguły mnisz w starożytności i średniowieczu chrześcijańskim*, [w:] W. Block, *Reguła św. Franciszka...*, s. 33–43.

odwołujący się w Kościele do reguły św. Benedykta i św. Bazylego, oraz: 2. *ordo canonicus* (sposób życia kanoników), układający życie według reguły św. Augustyna. Niektórzy dodają jeszcze trzeci porządek, a mianowicie *ordo eremiticum*, jednak należy zauważyć, iż wszyscy pustelnicy byli mnichami i przynależeli do *ordo monasticus*. Jak widzimy, w Kościele zachodnim istniały według takiego rozróżnienia dwa sposoby (*ordo*) życia zakonnego, które opierały się na trzech regułach: św. Augustyna, św. Bazylego i św. Benedykta. Reguły te niekiedy były nazywane regułami większymi, w odróżnieniu od sposobów życia zatwierdzonych w XII wieku, a mianowicie humiliatów i trynitarzy, których regułę aprobował papież Innocenty III i które zwano regułami mniejszymi¹². W terminologii oficjalnej określano je jako *institutio regularis secundum approbationem apostolicae sedis*¹³.

Intencją Soboru Laterańskiego IV nie było wbrew tytułowi konstytucji 13. zakazanie powstawania nowych zakonów. Sobór jak najbardziej popierał rozwój życia zakonnego, ale chciał go uporządkować i zdyscyplinować. Dlatego wszyscy nowi założyciele, chcący powołać do życia nowy zakon (*nova religione*) mieli przyjąć formę życia już istniejącą, zaaprobowaną przez tradycję kościelną lub Stolicę Apostolską¹⁴.

Terminem wartym podkreślenia jest *religio approbata* (zakony zatwierdzone). Od decyzji Soboru Laterańskiego IV jedyną instytucją mającą władzę aprobowania nowej formy życia zakonnego w Kościele rzymskim jest Stolica Apostolska. Werdykt soboru odbierał kompetencje biskupom diecezjalnym, którzy do tej pory mieli władzę zatwierdzania nowych form życia zakonnego na swoim terytorium. Papież Innocenty III stwierdził, że dobrem wyższym dla Kościoła jest porządek i zdyscyplinowanie i dlatego, by zapobiec wrażeńiu chaosu, nowo powstałe zakony powinny otrzymać aprobatę Stolicy Apostolskiej. Zaś do jej uzyskania konieczne było przyjęcie jednej z dawnych reguł zakonnych. Postanowienie soborowe, co oczywiste, miało swoje konsekwencje dla powstających w XIII wieku zakonów. Pozytywnie do rezolucji soborowej odniósł się św. Dominik i założony przez niego Zakon Kaznodziejski przyjął regułę św. Augustyna. Podobnie św. Klara z Asyżu dla powstałej przy kościele św. Damiana wspólnoty siostr przyjęła regułę św. Benedykta¹⁵. Natomiast, jaka była reakcja św. Franciszka na dekret soborowy?

¹² M. Maccarrone, *Studi su...*, s. 316–317.

¹³ M.P. Alberzoni, *Santa povertà...*, s. 61; L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, tłum. S. Kafel, K. Kuklińska, A. Zębik, Kraków 1998, s. 23–24.

¹⁴ Na ten temat zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem. Dzieje Pierwszego Zakonu Franciszkańskiego 1209–1517*, Kraków 2011, s. 132.

¹⁵ Lázaro Iriarte wyraża przypuszczenie „wydaje się, że” ze względu na zapisy soborowe wspólnota św. Damiana przyjęła regułę św. Benedykta. Por. L. Iriarte, *Historia...*, Kraków 1998, s. 464.

Franciszkanie i 13. konstytucja Soboru Laterańskiego IV

Franciszek z Asyżu, w odróżnieniu od św. Dominika, zachował się wobec dekretów soborowych w sposób „oryginalny”¹⁶. Z jednej strony z całą pokorą przyjął decyzję Kościoła, a z drugiej chciał z całą stanowczością zachować nowość tego, co mu Pan objawił¹⁷. Takie podejście spowodowało najpierw konfrontację z papieżem Innocentym III, a później z kardynałem Hugolinem.

Franciszek u papieża Innocentego III (1215 rok)

Jeszcze przed Soborem Laterańskim IV Franciszek z Asyżu wraz z grupą naśladowców nazywanych Pokutnikami z Asyżu udał się do Rzymu, by spotkać się z papieżem Innocentym III i uzyskać zatwierdzenie swojego sposobu życia. Taki cel podróży sugeruje sam Poverello w swoim *Testamencie*, pisząc, że po tym jak Najwyższy objawił mu, jak ma żyć, on kazał to spisać w niewielu prostych słowach i papież mu to potwierdził¹⁸.

W tym miejscu otwiera się dyskusja o tym, co Asyżanin przedstawił do papieskiego zatwierdzenia. Tradycyjną odpowiedzią jest, iż Święty przedłożył Stolicy Apostolskiej do aprobaty *Regulę* jako bazę dla nowego zakonu w Kościele¹⁹. Dziś uczeni franciszkańscy coraz częściej uważają, że takie podejście jest projekcją na początki ruchu franciszkańskiego tego, co stało się jego udziałem po kilkudziesięciu latach, gdy był wielkim i znaczącym zakonem w Kościele. Nie wydaje się konieczna zgoda papieska dla małej grupy, która chciała wieść życie oparte na Ewangelii. Do tego wystarczyłaby zgoda biskupa miejsca. Konieczna była jednak aprobata Stolicy Apostolskiej, gdy członkowie grupy byli laikami, czyli niekapłanami i chcieli głosić kazania do wiernych²⁰. Zarazem to głoszenie powiązane było

¹⁶ Termin użyty przez Marię Pię Alberzoni. Zob. tejże, *Santa povertà...*, s. 63.

¹⁷ Por. Franciszek z Asyżu, *Testament* 14: „[...] gdy Pan dał mi braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi[...]”, [w:] Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Kraków–Warszawa 2004, s. 148.

¹⁸ Franciszek z Asyżu, *Testament* 14–15, [w:] Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 148.

¹⁹ Taką opinię w ubiegłym wieku głosili między innymi Kajetan Esser i Raoul Manselli. Zob. K. Esser, *Origini e inizidel movimento e dell'Ordine francescano*, Milano 1975, s. 35–36; R. Manselli, Święty Franciszek z Asyżu, tłum. M. Bilińska, A. Paleta, Kraków 2006, s. 181.

²⁰ Taki motyw podróży Franciszka i jego naśladowców podają Felice Accrocca, Pietro Maranesi i Werner Maleczek. Por. F. Accrocca, *L'identità complessa. Percorsi francescani fra Due e Trecento*, Padova 2014, s. 9–13; P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco*,

z przenoszeniem się z miejsca na miejsce. Nie podlegało więc tylko pod decyzję jednego biskupa miejsca, w tym wypadku ordynariusza asyckiego, a dotyczyło pozwoleń, które należało uzyskać od innych biskupów diecezji.

Wychodząc z założenia, iż papież jest ordynariuszem wszystkich biskupów, Franciszek i pierwsi franciszkanie udali się do Rzymu, aby od Ojca Świętego uzyskać zezwolenie na głoszenie kazań w całym Kościele. By wydać taki przywilej, Stolica Apostolska musiała się przekonać, iż *viri penitenciales* z Asyżu są ruchem katolickim. Sprawą zajął się kardynał Jan Colonna z bazyliki św. Pawła. Był on w owym czasie pracownikiem trybunału papieskiego i pełnił funkcję audytora spraw sądowych.

Włoska historyczka Maria Pia Alberzoni twierdzi, że kardynał Jan przeprowadził na grupie przybyłej z Asyżu *reale inquisitio*, czyli prawdziwe wysłuchanie inkwizytorskie²¹. Zwyczajem kurii rzymskiej już od czasu rozmów z waldensami w latach 1179 i 1208 było przeprowadzenie pewnego egzaminu. Źródła franciszkańskie powstałe po kanonizacji Franciszka z Asyżu przedstawiają raczej wielki entuzjazm ze strony Stolicy Apostolskiej względem Asyzjan i jego naśladowców. Choć Tomasz z Celano w swym *Życiorysie pierwszym* napisał, że kardynał Jan przyjął Franciszka łaskawie, to jednak nie omieszczał podkreślić, iż był człowiekiem przezornym i roztroptym i wypytywał go o różne rzeczy²².

To „wypytywanie o różne rzeczy” potwierdza przeprowadzenie egzaminu przez kard. Jana Colonnę. Jednak dla naszej pracy ważny jest zapis o tym, iż kardynał „radził, żeby przystał na życie monastyczne albo pustelnicze”²³. Wynika z tego, że pierwszym franciszkanom Stolica Apostolska zaproponowała przyjęcie życia monastycznego. Kardynał Colonna był pierwszym urzędnikiem papieskim, który starał się nadać ruchowi Franciszka z Asyżu zdefiniowany charakter instytucjonalny. Inaczej mówiąc, namawiał Poverella do przyjęcia reguły św. Benedykta. Zapewne nie była to prywatna sugestia kardynała, ale zalecenia papieża Innocentego III, które za kilka lat znajdą potwierdzenie w postanowieniach Soboru Laterańskiego IV. Seraficki Patriarcha, jak zauważa również Celano, nie przyjął jego perswazji²⁴.

Assisi 2009, s. 232; W. Maleczek, *Francesco, Innocenzo III, Onorai III e gli inizi dell'Ordine Minoritico*, „Frate Francesco” 69(2003), s. 172–173.

²¹ M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi, il cardinale Giovanni di San Paolo e il collegio cardinalizio*, [w:] A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor papa*, Milano 2008, s. 68–69.

²² Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy* (dalej: 1 Cel) 33, 1, [w:] R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie* (dalej: ZF), Kraków 2005, s. 466.

²³ 1 Cel 33, 2, [w:] ZF, s. 466.

²⁴ Tamże: „Święty Franciszek, na ile potrafił, pokornie opierał się jego perswazji”.

Niewykluczone, że takie podejście Franciszka stanowiło duży problem dla administracji Stolicy Apostolskiej i być może stanowi wyjaśnienie dlaczego *Regula* braci mniejszych została zatwierdzona dopiero czternaście lat później. W takiej sytuacji kardynał Jan przekazał sprawę papieżowi Innocentemu III. Nie wiemy, milczą o tym dokumenty, czy spotkanie odbyło się w sposób oficjalny, czyli na konsystorzu, czy w sposób prywatny? Reakcja papieża na Franciszka i jego grupę nie była entuzjastyczna. Bardzo delikatnie wspominają to hagiografowie franciszkańscy, ale dość mocno wybrzmiewa to w kronice Rogera z Wendover, gdzie Innocenty III po wysłuchaniu propozycji Asyżanina poleca mu głosić swoje teorie świniom²⁵. Prawdopodobnie również papież namawiał Franciszka na przyjęcie już istniejących form życia zakonnego, ale i w tym przypadku sugestia została odrzucona. Wobec tego papież odłożył w czasie swoją decyzję, uzależniając ją od rozwoju sytuacji. W sposób zawołany pisze o tym Celańczyk: „a gdy wszechmocny Bóg pomnoży was w liczbę i łaskę, z radością doniesicie mi o tym”²⁶. Postępowanie Stolicy Apostolskiej względem Poverella i jego towarzyszy było bardzo ostrożne. Papież nie odrzucił prośby, ale ograniczył się do błogosławieństwa i oczekiwania na dalszy rozwój wypadków.

Jeden z bardziej znanych włoskich franciszkanistów Felice Accrocca twierdzi, że Innocenty III w rzeczywistości Franciszkowi i braciom *non concessa nulla* (nie przyznał niczego)²⁷. Z taką interpretacją faktów nie zgadza się zapis z *Testamentu* Franciszka z Asyżu: *dominus Papa confirmavit mihi*²⁸ („papież potwierdził mi”). Negowanie istnienia tekstu, który potwierdził papież byłoby zaprzeczeniem prawdziwości wypowiedzi Asyżanina. Jednak dość dziwne jest, że w archiwach Stolicy Apostolskiej nie zachowały się na ten temat żadne wzmianki. Co więcej, nie ma żadnego świadectwa o tym spotkaniu w dokumentach Innocentego III²⁹. W tradycji franciszkańskiej natomiast zachowało się przekonanie o „ustnym zatwierdzeniu”. Werner Maleczek w swych pracach wykazał, że nigdy za rządów Innocentego III nie została podjęta decyzja o zatwierdzeniu sposobu życia jakiegось nowego zgromadzenia zakonnego w formie ustnej, a stało się tak wyłącznie

²⁵ R. de Wendover, *Chronica*, [w:] *Fonti francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi*, Padova 1990, s. 1947.

²⁶ 1 Cel 33,8, [w:] ZF, s. 466.

²⁷ F. Accrocca, P. Maranesi, *I testi e la vita. Francesco e la prima testualità normativa della fraternità minoritica*, Trapani 2011, s. 22.

²⁸ *Testament* 16, [w:] Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma, s. 216.

²⁹ Na ten temat zob. W. Maleczek, *Innocenzo III e la curiaromananell'anno 1209*, [w:] A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma...*, s. 101–104. Natomiast najlepszym materiałem do poznania Innocentego III jest J.-P. Migne, *Innocentii III Romani pontificis Opera omnia*, Lutetiae Parisiorum 1891.

w formie pisemnej³⁰. Zarazem sam Franciszek napisał, iż on swoją propozycję sposobu życia kazał spisać w niewielu prostych słowach³¹. Tak więc mamy do czynienia z tekstem. Gdyby nie ta wzmianka, można by przyjąć, że całe spotkanie w 1209 roku między Stolicą Apostolską a wspólnotą franciszkańską odbyło się na poziomie wypowiedzi słownych, po których nie zachowały się żadne dokumenty pisane. Można przypuszczać, że kwestią, która poróżniła Stolicę Apostolską i pierwotną wspólnotę franciszkańską, była decyzja Franciszka o nieprzyjęciu zaproponowanych form życia zakonnego.

Kapituła Namiotów i kwestia *Reguły bez bulli*

Sposób naśladowania Chrystusa zaproponowany przez Franciszka z Asyżu znalazł wielu zwolenników. Już w pierwszym dziesięcioleciu bardzo szybko wzrosła liczba osób przynależących do ruchu franciszkańskiego. Wzrost liczbowy spowodował konieczność podzielenia na mniejsze jednostki i tak powstały prowincje zakonne, które stały się podstawową jednostką organizacyjną *fraternitas* (braterstwa). Należy zaznaczyć, że nie chodziło o określenie granic i wyznaczenie terytorium działania, ale o wspólnotę wędrowną braci, działającą pod kierownictwem ministra prowincjalnego. Tak więc prowincja to przede wszystkim grupa braci działająca na danym terytorium, a nie obszar administracyjny.

Innym elementem wprowadzonym jako konsekwencja rozrostu liczbowego było zaplanowanie działań w Italii i poza nią. Franciszkanie swój przekaz ewangeliczny kierowali do wszystkich ludzi, zarówno chrześcijan, jak i przedstawicieli innych religii. Poverello podjął kilka prób wypraw misyjnych, ale bez powodzenia³². Dopiero w 1219 roku udało mu się z kilkoma braćmi dostać na Bliski Wschód. Przed swym wyjazdem Święty ustanowił dwóch wikariuszy: Mateusza z Narni i Grzegorza z Neapolu, odpowiedzialnymi za zakon. Pierwszy z nich miał pozostać w Porcjunkuli i przyjmować wszystkich kandydatów chcących wstąpić do wspólnoty, a drugi miał przemieszczać się po Włoszech i nadzorować życie braci³³.

³⁰ W. Maleczek, *Innocenzo III...*, s. 100–101.

³¹ *Testament* 15: „Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi [...]”, [w:] *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma*, s. 216.

³² Mówi o tym przede wszystkim Tomasz z Celano. Zob. 1 Cel 55, [w:] ZF, s. 481.

³³ Takich informacji udziela nam Jordan z Giano w swojej *Chronica*. Polskie wydanie *Źródło franciszkańskich* nie zawiera tego dzieła. Zob. wersję włoską w: *Fontifrance-scane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi*, Padova 1990, s. 1976–1977.

Według Jordana z Giano wikariusze zwołali specjalną kapitułę „seniorów” – *fratribus senioribus Ytaliae*³⁴, na której ustalili statuty niezgodne z wolą Franciszka, odnoszące się do postów i wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych. Kapituła odbyła się prawdopodobnie 17 maja 1220 roku, czyli w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Byłaby to więc zwyczajna data kapituł w zakonie, a różniłaby się od innych corocznych zebrań braci tym, że byli na niej obecni tylko bracia seniorzy z Włoch, a nie wszyscy członkowie bractwa. Postanowienia kapituły seniorów – częstszego powstrzymywania się od pokarmów mięsnych, to chęć dostosowania ruchu franciszkańskiego do życia monastycznego i praktyk ascetycznych. Można by powiedzieć, że po dziesięciu latach od wizyty w Rzymie (1209) franciszkanie, przynajmniej w dużej części, chcieli być bardziej mnichami i mieć praktyki ascetyczne tradycyjnych modeli życia zakonnego. Takie dopasowanie życia franciszkańskiego do życia monastycznego dla jednych braci wydawało się koniecznością, dla innych zaś było zdradą pierwotnego charyzmatu³⁵.

Wśród nowych adeptów zakonu coraz liczniejszą grupę zaczęli stanowić bracia wykształceni i klerycy, którzy chcieli skierować działanie zgromadzenia w stronę pracy pastoralnej. By ją realizować, należało zwrócić większą uwagę na bagaż kulturowy wstępujących do braterstwa oraz zmienić pole działalności *fraternitas*. By realizować cele duszpasterskie, potrzebne były stałe miejsca pobytu i zrezygnowanie z pracy fizycznej na rzecz działalności intelektualnej. Zmiana albo poszerzenie pola działalności braci spowodowała również zmianę miejsca franciszkanów w społeczeństwie. Bracia mniejsi w coraz większym stopniu stawali się jednym z zakonów, który prowadził uporządkowane życie klasztorne. Jak widzimy, wstępujący do franciszkanów kapłani lub klerycy przygotowani w opactwach benedyktyńskich lub cysterskich albo w kolegiatach podczas swej formacji spotykali się z odwoływaniem się do takiej lub innej reguły, która porządkowała życie. To doświadczenie chcieli przenieść na życie ruchu franciszkańskiego. Było to łatwiejsze do wykonania w okresie nieobecności Franciszka, dlatego tzw. kapitule starszych udało się wprowadzić nowe przepisy ascetyczne.

O dokonujących się w zakonie zmianach Franciszek został powiadomiony przez jednego z braci. Niezwłocznie wrócił do Italii³⁶ i udał się na rozmowy

³⁴ Wiesław Block uważa, że kapituła seniorów była zapożyczeniem od dominikanów. Por. W. Block, „Reguła i życie tych braci”. 800-lecie powstania Reguły niezatwierdzonej (1221–2021), „Studia Franciszkańskie” 31(2021), s. 25.

³⁵ Na ten temat zob. C. Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Milano 2013, s. 203–204; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei minori*, Milano 1999, s. 39.

³⁶ Nieznana jest data tego faktu. Najczęściej umieszcza się ją między majem a wrześniem 1220 roku. Zob. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010, s. 101; R. Manselli, *Święty Franciszek...*, s. 316.

z papieżem Honoriuszem III, aby przy jego pomocy rozwiązać trudną sytuację. Ciekawy jest fakt, iż Seraficki Ojciec nie udaje się do swoich braci, ale najpierw do Stolicy Apostolskiej. Tam poprosił papieża o jednego z kardynałów, aby był kardynałem protektorem zakonu. Został nim Hugolin z Ostii, późniejszy papież Grzegorz IX³⁷. Kilka miesięcy później Hugolin i Franciszek spotkali się na kapitule generalnej zwanej „kapitułą namiotów” lub „kapitułą mat” (*capitolo delle stuoie*). Data tego zgromadzenia braci stanowi temat dyskusji historyków. Niektórzy, jak np. Lorenzo Di Fonzo, twierdzili, że odbyła się 11 czerwca 1223 roku³⁸, inni, jak Giovanni Miccoli i Roberto Rusconi, opowiadali się za rokiem 1222³⁹. Do tej daty przychylają się również historycy z kręgu języka angielskiego, jak Rosalind Brooke i John Moorman⁴⁰, oraz francuskiego: Jacques Dalarun⁴¹. Natomiast polscy naukowcy zajmujący się historią ruchu franciszkańskiego wskazują na 1222 lub 1223 rok⁴². Niezależnie od daty „kapituły namiotów” faktem jest, że w czasie jej trwania doszło do zderzenia dwóch koncepcji zakonu.

Z jednej strony *fratrem sapientes et in scientia docti* („bracia mądrzy i uczeni”), jak ich nazywa autor *Zbioru asyjskiego*⁴³, a z drugiej Franciszek i bracia pragnący zachować pierwotną formę życia franciszkańskiego. Ci pierwsi znaleźli poparcie w osobie kardynała Hugolina, który próbował wpłynąć na Asyżanina, by przyjął jedną z tzw. „reguł zatwierdzonych”, czyli św. Benedykta lub św. Augustyna⁴⁴. Tekst wspomnianego dzieła tak to przedstawia: „na kapitule generalnej

³⁷ Na temat Hugolina z Ostii zob. K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 199–202.

³⁸ Zob. L. Di Fonzo, *Il famoso capitolo delle stuoie O. Min. nel 1223*, „Miscellanea Franciscana” 98(1998), s. 367–390.

³⁹ Por. G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano 2010, s. 108–109; R. Rusconi, „*Clerici secundum alios clericos*”: *Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica*, [w:] *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale. Assisi 14–16 ottobre 1993*, Spoleto 1994, s. 95.

⁴⁰ Zob. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government*, Cambridge 1959, s. 65–67; J. Moorman, *A History of The Franciscan Order. From its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, s. 49–50. W tym miejscu należy zauważyć, że wszystkie kapituły braci mniejszych do 1223 roku były kapitułami „namiotów” lub „szałasów”, bowiem przybywali na nie wszyscy bracia. Jeżeli więc mamy do czynienia z trzema, a nawet pięcioma tysiącami braci, to byli zmuszeni zamieszkać w prowizorycznych pomieszczeniach, czyli w namiotach albo szałasach.

⁴¹ J. Dalarun, *Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere*, Milano 1999, s. 41.

⁴² Zob. ZF, przypis 18,1, s. 1543.

⁴³ Por. *Zbiór asyjski* 18, [w:] ZF, s. 1543–1544.

⁴⁴ Maria Pia Alberzoni twierdzi, że to kardynał Hugolin był propagatorem przyjęcia jednej z dawnych reguł i że to on namawiał „braci mądrych i uczonych” oraz ministrów prowincjalnych do takiego rozwiązania. Natomiast Tomasz z Celano, pisząc *Vita I* za rządów papieża Grzegorza IX, czyli dawnego kard. Hugolina, nie mógł go przedstawić

[...] bardzo wielu braci mądrych i uczonych powiedziało do pana kardynała [...], by przekonał błogosławionego Franciszka, by poszedł za radami wspomnianych mądrych braci i pozwolił im czasami, żeby nim pokierowali, powołując się na regułę św. Benedykta, św. Augustyna i św. Bernarda, którzy tak a tak uczą żyć w sposób uporządkowany”⁴⁵.

Jak widzimy bracia „mądrzy i uczeni” chcieli „uporządkować” dotychczasowe życie ruchu franciszkańskiego, przyjmując sposób życia benedyktynów, cystersów⁴⁶ lub kanoników regularnych. Franciszek odpowiedział, że nie chce słyszeć o regule Augustyna, Benedykta czy Bernarda, bowiem Pan powołał go, aby był nowym szaleńcem na świecie. Reakcja Świętego była tak mocna, że jak zauważa kompilator *Zbioru asyjskiego*: „kardynał zdumiał się i nic nie odpowiedział, a wszyscy bracia przełękli się”⁴⁷. Poverello, jak widzimy, jest mocno przekonany o swoim powołaniu ze strony Pana Boga i o tym, że drogą jego rodziny zakonnej ma być droga prostoty i pokory, którą mądrzy uważają za głupotę. Gdyby bracia przyjęli jedną z proponowanych reguł, byłoby to zdradą charyzmatu, czyli niezrozumieniem daru Ducha Świętego.

Mimo że Seraficki Ojciec nie chciał przyjąć proponowanych wzorów życia zakonnego, zrozumiał, iż bracia potrzebują jakiegoś dokumentu, jakiejś podstawy prawnej, która będzie regulowała ich życie. Brak takiego dokumentu potwierdzonego przez Stolicę Apostolską był przyczyną kłopotów braci w relacjach z episkopatami Francji i Niemiec. Świadczą o tym bulle Honoriusza III biorące w obronę braci mniejszych⁴⁸. Z powyższych powodów Poverello podjął się redakcji reguły franciszkańskiej. Jednym ze współpracowników w pracy nad regułą był Cezary ze Spiry, który jako ekspert od Pisma Świętego miał ozdobić słowa Franciszka i decyzje wcześniejszych kapituł cytatai z Biblii. Należy pamiętać, że na corocznych kapitułach generalnych bracia dodawali normy prawne do *Protoreguly* i właśnie te normy zabrał ze sobą Asyżanin, gdy ze wspomnianym

jako występującego przeciw Franciszkowi, gdy sam papież mienił się przyjacielem Biedaczyny. Na ten temat zob. M.P. Alberzoni, *Santa povertà...*, s. 167.

⁴⁵ *Zbiór asyjski* 18, [w:] ZF, s. 1543–1544.

⁴⁶ Wiesław Block twierdzi, że w odwołaniu się do świętego Bernarda chodzi o zakon krzyżowców. Zob. W. Block, *Reguła i życie tych braci...*, s. 27. Prawdą jest, że św. Bernard z Clairvaux napisał regułę dla templariuszy, ale wydaje się, że w dyskusji nie chodziło o „regułę” jako prawną formę życia, ale bardziej o sposób prowadzonego życia i dlatego sądzimy, iż w tekście bardziej chodziło o cystersów niż o templariuszy.

⁴⁷ *Zbiór asyjski* 18, [w:] ZF, s. 1544.

⁴⁸ Dowodem na to jest choćby bulla Honoriusza III *Cum dilecti*, w której podkreśla katoliczność i wierność Kościołowi ze strony braci mniejszych. Zob. Honorius III, *Cum dilecti*, [w:] J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, Rome 1759, t. I, s. 2.

Cezarym ze Spiry i Bonicjuszem z Bolonii udał się na miejsce spokojne – nie wiemy gdzie – aby zrehabilitować regułę dla swojego ruchu. Po skończonej pracy Franciszek ze współpracownikami udali się na kapitułę generalną do Asyżu, by przedstawić efekt swoich działań.

Zebrani bracia, a przede wszystkim „mądrzy i uczeni” oraz kard. Hugolin, mający duże doświadczenie w redakcji tekstów prawnych, również tych regulujących życie zakonne, nie byli zadowoleni. Tekst bowiem odwoływał się do pierwotnej formy życia braci i wydawał się nieadekwatny do obecnej sytuacji. Ponadto nie spełniał podstawowych wymogów prawnych, a tym samym nie nadawał się, aby przedstawić go Kurii Rzymskiej do zaaprobowania. Nie można go więc, jak robią to polscy tłumacze *Fontes*, nazywać *Regułą niezatwierdzoną*, czyli tekstem niemającym zatwierdzenia bullą papieską, bowiem nie był w ogóle przedstawiony Stolicy Apostolskiej, a tym samym nie mógł otrzymać zatwierdzenia⁴⁹. Zarazem reguła została zatwierdzona przez kapitułę generalną, więc również w kontekście franciszkańskim nie może zostać nazwana *Regułą niezatwierdzoną*⁵⁰. Franciszek w zakończeniu *Reguły bez bulli* prosi braci, by nauczyli się tekstu i znaczenia tego, co jest napisane dla zbawienia dusz⁵¹. Polecenie nauczania się tekstu na pamięć potwierdza, że omawiana reguła była tekstem obowiązującym, w innym wypadku nakaz nie miałby sensu. Zarazem niemożliwością jest, aby kilkutysięczny zakon funkcjonował bez żadnych regulacji prawnych, a tak by się stało, gdyby rzeczywiście reguła była niezatwierdzona, czyli nieobowiązująca. Tak więc, jak zauważył Roland Prejs, polskie określenie *Reguła niezatwierdzona* nie jest ścisłe i sugeruje używanie określenia łacińskiego *Regula non bullata* lub polskiego tłumaczenia tego terminu *Reguła bez bulli*⁵².

Kardynał Hugolin i papieskie zatwierdzenie *Reguły*

Kardynał Hugolin po rozmowach z Franciszkiem i braćmi w 1221 roku, jak wspomina *Zbiór asyjski*, pozostał milczący i zdumiony (*obstupuit et nihil respondit*)⁵³. Zdał sobie sprawę, że wobec zdecydowania Franciszka z Asyżu niemożliwe będzie przyjęcie jednej z dawnych reguł przez braci mniejszych. Zachowanie Hugolina nie było tylko zachowaniem dyplomaty, ale również zaniepokojeniem,

⁴⁹ Polscy tłumacze Źródeł franciszkańskich omawiany dokument określają terminem *Reguła niezatwierdzona*. Por. ZF, s. 95–1254.

⁵⁰ Na ten temat zob. R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, Kraków 2011, s. 132.

⁵¹ *Reguła niezatwierdzona* 24, [w:] ZF, s. 123.

⁵² R. Prejs, *Za Franciszkiem...*, s. 132.

⁵³ Por. *Zbiór asyjski* 18, [w:] ZF, s. 1544.

w jaki sposób rozwiązać zaistniałą sytuację. Z jednej strony bardzo dobrze znał sytuację Kościoła i zagrożenie różnego rodzaju herezjami, a z drugiej widział możliwości, jakie ma w sobie ruch, którego początek dał Asyżanin.

Jednak aby wykorzystać te możliwości do reformy Kościoła i walki z herezjami, zakon założony przez Poverello musiał uzyskać zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Do tego zaś potrzebna była reguła, a Franciszek sprzeciwiał się przyjęciu jakiegokolwiek z dawnych reguł. Z drugiej strony postanowienia Soboru Laterańskiego IV wymagały przyjęcia jednej z dawnych reguł. Jak wspomnieliśmy, św. Dominik i jego zakon przyjęli regułę św. Augustyna, Asyżanin zaś nie chciał o nich słyszeć. W takiej sytuacji kard. Hugolin podjął się redakcji nowej reguły wraz z Biedaczyną. Wspomina o tym w bulli *Quo elongati* z 28 września 1230 roku: „My lepiej znamy intencje Błogosławionego dzięki długiej zażyłości, którą ten Wyznawca był z Nami związany, szczególnie w czasie, gdy towarzyszyliśmy mu przy zatwierdzaniu reguły przez Stolicę Apostolską, gdy jeszcze piastowaliśmy niższy urząd”⁵⁴.

Wybór takiej drogi był dla kardynała bardzo ryzykowny. Nic i nikt nie mógł mu zagwarantować, że jego praca ze Świętym skończy się sukcesem, a przede wszystkim, że przedstawiony przez niego projekt reguły zostanie zaaprobowany przez Stolicę Apostolską. Ponadto pozostawała do obejścia konstytucja Soboru Laterańskiego IV. Choć nie ma na to świadectw z epoki, sytuacja Hugolina i jego projektu uzyskania zatwierdzenia reguły braci mniejszych była bardzo trudna. Dlatego musiał użyć wszystkich swoich zdolności i prestiżu, a nawet pewnego *escamotage*, czyli pewnej sztuczki, podstępu, sprawnego manewru⁵⁵. Na czym polegał ten sprawny manewr kardynała Hugolina?

Jak wspominaliśmy, bracia mniejsi nie mogli przedstawić żadnego dokumentu, który potwierdzałby zatwierdzenie ich sposobu życia ze strony Stolicy Apostolskiej. Świadczą o tym, przede wszystkim, bulle Honoriusza III.

Już w drugim roku swojego pontyfikatu, czyli w roku 1218, broniąc braci przed atakami ze strony episkopatu francuskiego, wydał *Cum dilecti*⁵⁶. W dokumencie stwierdza, że brat Franciszek i jego towarzysze przynależą do Zakonu Braci Mniejszych i że ich sposób życia jest zatwierdzony przez Kościół rzymski⁵⁷.

⁵⁴ Grzegorz IX, *Quo elongati*, [w:] K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 56.

⁵⁵ Terminu *escamotage* na działanie kardynała Hugolina używa Felice Accrocca. Por. F. Accrocca, *Francesco, il cardinale Ugo di Ostia e la conferma papale della regola*, „Collectanea Franciscana” 86(2016), s. 449.

⁵⁶ Honorius III, *Cum dilecti*, [w:] J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum...*, t. I, s. 2.

⁵⁷ „frater Franciscus et socii eius de vita, et religione Minorum Fratrum [...] elegerint vitae viam a Romana Ecclesia merito approbatam [...]”, tamże, s. 2.

Mimo wyrażenia „Romana Ecclesia approbatam”, co sugerowałoby papieskie zatwierdzenie reguły, tak sądził między innymi Felicjan Olgiati⁵⁸, autor nie podaje odniesienia do żadnego dokumentu, poza pisaną przez siebie bullą i szacunkiem dla Pana Boga i papieża. Dlatego list papieski nie przekonał episkopatu i kleru francuskiego, do którego Honoriusz III 29 maja 1220 roku pisze kolejny list: *Pro dilectis*, w którym zarzuca im nieprzyjęcie pierwszego listu i niedanie wiary, że franciszkanie są wiernymi i posłusznymi synami Kościoła (*catholicos et devotos*)⁵⁹. Wypowiedzi papieskie świadczą, iż bracia mniejsi nie posiadali dokumentu potwierdzającego zatwierdzenie ich sposobu życia ze strony Innocentego III. Z tego powodu powstała w zakonie legenda o ustnym zatwierdzeniu.

Prawdą jest jednak fakt, że Franciszek i pierwsi jego naśladowcy byli przekonani, iż papież potwierdził ich sposób życia. Świadczy o tym wypowiedź Jakuba z Vitry: „Homines autem illius religionis semel in anno [...] ad locum determinatum conveniunt [...] et consilio bonorum virorum suas faciunt et promulgant institutiones sanctas et a domno papa confirmatas”⁶⁰. Z wypowiedzi biskupa Jakuba wynika, że istniały już w 1216 roku jakieś dokumenty dotyczące życia naśladowców Poverella potwierdzone przez papieża. Nie wiemy, czy kardynał Hugolin znał treść listu biskupa z Vitry, ale na pewno znał tradycję ustną, którą Franciszek zamieścił następnie w *Testamencie* – „ja kazałem to spisać w niewielu prostych słowach i Ojciec Święty potwierdził mi”⁶¹. Korzystając z tej wiedzy, Hugolin postanowił „obejść” zapisy Soboru Laterańskiego IV o zakazie zatwierdzania nowych reguł. Kardynał postanowił oprzeć się na przekonaniu, że reguła franciszkańska została zatwierdzona jeszcze przed dekretem Soboru Laterańskiego IV, a tym samym nie dotyczy jej zapis konstytucji 13.

Problem jednak pozostawał, a mianowicie należało udowodnić fakt zatwierdzenia reguły przed rokiem 1215. Jak wspomnieliśmy, bracia mniejsi nie posiadali takiego dokumentu. W tym miejscu okazał się geniusz kardynała Hugolina, który

⁵⁸ Felicjan Olgiati twierdził, że Honoriusz III był przekonany, iż Innocenty III zaaprobował regułę św. Franciszka w 1209 roku. Co więcej, że została ona potwierdzona na Soborze Laterańskim IV. Zob. F. Olgiati, *Documenti della Curia Romana*, [w:] *Fonti Francescane*, Padova 1990, s. 2177.

⁵⁹ Honorius III, *Pro dilectis*, [w:] J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum...*, t. I, s. 5.

⁶⁰ Jacobus de Vitriaco, *Epistola I*, [w:] *La Letteratura francescana*, red. C. Leonardi, Bologna 2005, t. I, s. 236. Tłumaczenie moje (A.H.): „Mężczyźni przynależący do tego zakonu raz w roku [...] spotykają się w określonym miejscu [...] i za radą prawych ludzi ustanawiają swoje święte prawa, które papież zatwierdza”.

⁶¹ Franciszek z Asyżu, *Testament* 14–15, [w:] Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 148.

stworzył coś, co prawnicy nazywają *fictio iuris* – fikcją prawną⁶². Do redagowanej podczas kapituły generalnej w 1221 roku tzw. *Reguły bez bulli* polecił dopisać *Prolog*, w którym znajdują się następujące słowa: *Frater Franciscus et quicumque erit aputistius religionis promittat obedientiam et reverentiam domino Innocenti pape et eius successoribus*⁶³. Tak sformułowane polecenie sprawia wrażenie, że Franciszek ślubuje posłuszeństwo papieżowi Innocentemu III, a tym samym, iż tekst powstał przed rokiem 1216, bowiem 16 lipca 1216 roku zmarł Innocenty III.

Pamiętajmy jednak, że redakcja tekstu następuje w 1221 roku, a panującym papieżem jest Honoriusz III. Są więc dwa wyjścia: albo tekst powstał przed 1216 i został dołączony do reguły, albo stworzono go w 1221 roku. To pierwsze stanowisko przyjmują m.in. Dozzi i Vaiani⁶⁴. W tym wypadku powstaje pytanie, dlaczego nie zaprezentowano tego tekstu wcześniej? Można przyjąć też stanowisko Accrocci o *fictio iuris*. Autor artykułu przychylił się do tego drugiego poglądu. Nie miało bowiem sensu umieszczanie w dokumencie, który miał być zatwierdzony za panowania papieża Honoriusza III, imienia nieżyjącego od pięciu lat ojca świętego. Co ważne, nie można przyrzec posłuszeństwa zmarłemu zwierzchnikowi Kościoła. Po co więc umieszczono ten tekst? Po to, by sprawić wrażenie, iż powstał dużo wcześniej. Inaczej mówiąc mamy fikcję prawną, która ma uznać istnienie faktu prawnego (zatwierdzenie przez Innocentego III), aby uzyskać pożądany skutek prawny. Potwierdzeniem takiego myślenia jest tekst w *Regule zatwierdzonej*, gdzie Franciszek ślubuje posłuszeństwo papieżowi Honoriuszowi III⁶⁵, a nie Innocentemu III.

⁶² Fikcja prawna – uznanie przez normę prawną faktu, który w rzeczywistości nie istnieje i wiązanie z tym określonych skutków prawnych. Termin w: *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubicz, Warszawa 2006, s. 900. Na ten temat zob. W. Uruszcak, *Prawo a prawda, czyli o fikcjach prawnych uwagi historyka prawa*, „Z Dziejów Prawa” 21(2020), t. 13, s. 25–35. Maria Pia Alberzoni twierdzi, że nie kard. Hugolin, ale sam papież Honoriusz III wynalazł ten kruczek prawny. Zob. M.P. Alberzoni, *Santa povertà...*, s. 74. Natomiast Felice Accrocca autorstwo owej *fictio iuris* przypisuje kard. Hugolinowi. Zob. F. Accrocca, *Francesco, il Cardinale...*, s. 449–452. Wydaje się, że bliższe prawdy jest twierdzenie Accrocci. Kardynał Hugolin był prawnikiem, więc bliższe mu były kruczki prawne. Zarazem nic nie wiemy o wkładzie Honoriusza III w powstawanie tekstu reguły franciszkańskiej. Natomiast o pracach redakcyjnych w przygotowaniu reguły wraz z Franciszkiem mówi papież Grzegorz IX, wcześniejszy kardynał Hugolin. Zob. Grzegorz IX, *Quo elongati*, [w:] K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie...*, s. 56.

⁶³ *1 Reg, Prolog*, 3, [w:] ZF, s. 97: „Brat Franciszek i każdy, kto będzie zwierzchnikiem tego zakonu ma przyrzec posłuszeństwo i szacunek papieżowi Innocentemu i jego następcom”.

⁶⁴ Zob. D. Dozzi, *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francescod'Assisi*, Roma 1989, s. 56; C. Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Milano 2013, s. 114.

⁶⁵ Zob. *2 Reg 1, 2*, [w:] ZF, s. 128.

Redakcja reguły z 1221 roku została zatwierdzona na kapitule generalnej, jednak nie uzyskała aprobaty Stolicy Apostolskiej, albo jak twierdzą niektórzy, w ogóle nie była przedstawiana kurii rzymskiej. Ze względu na nieotrzymanie potwierdzenia papieskiego reguła ta nazywana jest *Regułą bez bulli* lub *Regułą niezatwierdzoną*. Po tym fakcie Franciszek podjął pracę nad przygotowaniem nowej redakcji reguły. Miała być to pewna forma kompromisu między dawną regułą a nowymi wymaganiami przedstawionymi przez Stolicę Apostolską. Dowodem na taką pracę Biedaczyny są zachowane fragmenty *Reguły bez bulli*, tj. urywki, które przetrwały w kodeksie przechowywanym w angielskim mieście Worcester i dlatego zwane „kodeksem Wo”⁶⁶.

Działania Asyżanina mające na celu udoskonalenie tekstu *Reguły* z 1221 roku nie przyniosły zamierzonego rezultatu i dlatego Franciszek był zmuszony do napisania nowej wersji reguły. Udał się wraz z braćmi Leonem i Bonicjuszem do Fonte Colombo, gdzie przygotowano nowy szkic. Było to w miesiącach zimowych między 1222 a 1223 rokiem. Wiosną 1223 roku Poverello udał się do Rzymu, aby przedyskutować tekst reguły z kard. Hugolinem przed przedstawieniem go na kapitule generalnej w tym samym roku. Nie wiemy, milczą na ten temat źródła, w jakiej formie redakcyjnej została zatwierdzona reguła 11 czerwca 1223 roku podczas kapituły generalnej. Z terminu, który upłynął od kapituły (11 czerwca) do zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską (29 listopada) niektórzy wyciągają wniosek, iż na kapitule bracia zaaprobowali tylko schemat lub szkic, który następnie został dopracowany przez Serafickiego Ojca i kard. Hugolina. Nie znamy daty dostarczenia dokumentu do Stolicy Apostolskiej. W dniu 29 listopada 1223 roku papież Honoriusz III wydał bullę *Solet annuere* zatwierdzającą regułę braci mniejszych. Bulla jest nie tylko dokumentem legalizującym sposób życia franciszkanów, ale zawiera w sobie jako insert tekst *Reguły*. We wspomnianym dokumencie papież stwierdza, iż jego bulla jest tylko potwierdzeniem (*confirmatio*), bowiem reguła została zatwierdzona (*approbatio*) przez Innocentego III⁶⁷. Widzimy, że papież Honoriusz III w pełni zaakceptował wybieg prawny zastosowany przez kard. Hugolina. Dostrzegamy to w tekście bulli: „regułę waszego zakonu potwierdzoną przez [...] papieża Innocentego [...] powagą apostolską wam potwierdzamy i niniejszym pismem bierzemy w opiekę”⁶⁸.

⁶⁶ Na ten temat zob. Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 193.

⁶⁷ Zob. 2 *Reg, Bulla*, [w:] ZF, s. 127. Na temat terminów *confirmare* i *approbare* zob. W. Maleczek, *Franziskus, Innocenz III, Honorius III und die Anfänge des Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem*, [w:] *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti. Atti del XXV Convegno internazionale, Assisi 13–14 febbraio 1998*, Spoleto 1998, s. 23–80.

⁶⁸ 2 *Reg, Bulla*, [w:] ZF, s. 127.

Tekst dokumentu papieskiego ma przekonać wszystkich, że reguła z 1223 roku nie była czymś nowym, ale tylko nową redakcją obowiązującego dokumentu prawnego. Dlatego została „potwierdzona”, a nie „zatwierdzona”. Dzięki takiemu zabiegowi, czyli *factio iuris*, osiągnięto zamierzony cel. Udowodniono wszystkim, że nie nastąpiło złamanie konstytucji 13. Soboru Laterańskiego IV, zabraniającej powstawania nowych reguł, a tym samym zakon braci mniejszych otrzymał od Stolicy Apostolskiej dokument regulujący jego miejsce w Kościele. Poświadczeniem tego jest bulla, czyli pieczęć papieska, potwierdzająca autentyczność dokumentu. Reguła franciszkańska jest insertowana (włączona) w dokument papieski. Można stwierdzić, iż sama w sobie nie istnieje, jej egzystencja uzależniona jest od dokumentu papieskiego. 29 listopada 1223 roku zamknął się okres tworzenia fundamentalnego prawa zakonu. Od tego momentu stało się ono częścią prawa kanonicznego i jako takie weszło do *Corpus Iuris Canonici*.

Zakończenie

W artykule prześledzono proces tworzenia się najważniejszego dokumentu prawnego zakonu franciszkańskiego, czyli jego reguły. Pierwotna forma życia braci mniejszych, zwana *Protoregula*, na corocznych spotkaniach, kapitułach generalnych, poddawana była dyskusji i udoskonalana. Wszyscy członkowie zakonu byli włączeni w proces tworzenia reguły, która z czasem została określona jako *Reguła bez bulli*. Bracia zebrani na kapitule generalnej w Asyżu w 1221 roku zatwierdzili jej tekst, ale nie otrzymała ona aprobaty papieskiej. Po tym wydarzeniu ze strony braci zaczęto inaczej patrzeć na proces tworzenia reguły i postrzegać regułę jako dokument prawny wymagający potwierdzenia Stolicy Apostolskiej.

Lata 1220–1223 były czasem dyskusji między Franciszkiem i ministrami (głównie pochodzącymi ze środowisk uniwersyteckich) oraz kard. Hugolinem nad formą przyszłej reguły. W tym okresie pojawiły się spory między dwoma elementami składowymi ruchu franciszkańskiego. Z jednej strony znaleźli się bracia pamiętający początki zakonu i tym samym przywiązani do pierwotnych form życia, jak np. praca manualna, udział w życiu najbiedniejszych i wędrowne głoszenie wezwania do pokuty, a z drugiej bracia, którzy do wspólnoty franciszkańskiej wstąpili w późniejszym okresie, byli dobrze wykształceni i związani z działalnością duszpasterską oraz pracą na uczelniach. Tę drugą grupę braci popierał kard. Hugolin, późniejszy papież Grzegorz IX, dążąc do aktywniejszego włączenia się zakonu w reformę Kościoła i działalność duszpasterską. Mimo jednak różnych wizji odnoszących się do zakonu, braciom udało się dojść do porozumienia i wypracowano nowy tekst reguły, który przedstawiono Honoriuszowi III

do zatwierdzenia. Stolica Apostolska 29 listopada 1223 roku bullą *Solletannuere* zalegalizowała definitywnie sposób życia braci mniejszych.

Możemy zauważyć, że między pierwszą wizytą Franciszka i jego naśladowców w Stolicy Apostolskiej w 1209 roku a oficjalnym zatwierdzeniem reguły w 1223 roku minęło 14 lat. Tak długi czas tworzenia dokumentu świadczy o istnieniu jakiegoś problemu. W innym wypadku reguła franciszkańska mogłaby zostać zatwierdzona już przez Innocentego III w 1209 roku. Problemy według nas były przynajmniej dwa: 1. podejście Stolicy Apostolskiej do nowych zakonów, 2. przekonanie św. Franciszka o otrzymaniu od Boga specjalnego charyzmatu.

Kuria rzymska wszystkie nowe ruchy religijne namawiała do przyjęcia już istniejącej formy życia, czyli do zaakceptowania reguły św. Augustyna lub św. Benedykta. W ten sam sposób został potraktowany Franciszek z Asyżu i jego naśladowcy podczas pierwszej wizyty w Rzymie. Jak podają źródła, kard. Jan Colonna radził Poverello i braciom, aby przyjęli formę życia monastycznego lub pustelniczego. Stolica Apostolska chciała od samego początku nadać ruchowi franciszkańskiemu już zdefiniowany charakter instytucjonalny. Jednak Franciszek będąc przekonany o inności swojego powołania nie przystał na propozycje kard. Jana i samego papieża Innocentego III. Z powyższych względów bracia mniejsi nie otrzymali w 1209 roku żadnego dokumentu pisanego, a w późniejszym czasie, gdy zakon był już wielkim organizmem w Kościele, zrodziła się tradycja o ustnym zatwierdzeniu reguły.

W latach obejmujących powstawanie reguły franciszkańskiej miało miejsce największe wydarzenie w średniowiecznej historii Kościoła, a mianowicie w 1215 roku odbył się Sobór Laterański IV. Podczas jego trwania wydano m.in. konstytucję 13. zakazującą powstawania nowych zakonów (*De novis religionibus prohibitis*) i polecającą nowo powstałym zgromadzeniom przyjęcie już istniejących reguł. Dokument soborowy stał się kolejną przeszkodą na drodze do zatwierdzenia reguły franciszkańskiej. Tak więc mamy, można tak powiedzieć, „upartość” św. Franciszka przekonanego o nowości swojego powołania i niedopuszczającego możliwości przyjęcia innych reguł.

Do tego doszedł jeszcze dekret soborowy nakazujący przyjęcie jednej z istniejących już reguł. Święci Dominik i Klara poddają się przepisom i przyjmują: pierwszy – regułę św. Augustyna, druga – regułę św. Benedykta. Sytuacja franciszkanów staje się bardzo trudna. Niemożliwością jest bowiem funkcjonowanie w rzeczywistości kościelnej XIII wieku jako zakon bez regulacji prawnej potwierdzonej przez Stolicę Apostolską. Nie dziwią więc częste dyskusje na kapitułach generalnych o konieczności przyjęcia jednej z reguł już istniejących. Do historii zakonu przeszedł spór, jaki odbył się między Franciszkiem z Asyżu a braćmi „mądrymi i uczonymi” w obecności kard. Hugolina na tzw. kapitule namiotów.

W tej trudnej dla braci mniejszych sytuacji przyszedł im z pomocą kard. Hugolin z Ostii, który dzięki fikcji prawnej odwołującej się do ustnego zatwierdzenia reguły franciszkańskiej w 1209 roku, przedstawił Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia tekst reguły z 1223 roku jako nową wersję tekstu z czasów Innocentego III. W ten sposób ominięto zakaz konstytucji 13. Soboru Laterańskiego IV. Panujący wówczas Honoriusz III zaakceptował ową *fictio iuris* i 29 listopada 1223 roku wydał bullę *Solet annuere*, w której potwierdził, czyli dokonał konfirmacji (*confirmatio*) reguły zatwierdzonej przez Innocentego III: *ordinis vestri regulam, a bonememorie Innocentio papa, predecessore nostro approbatam*. Jak widzimy, według dokumentu papieskiego reguła Zakonu Braci Mniejszych została zatwierdzona przez Innocentego III, a teraz przez Honoriusza III jest oficjalnie potwierdzona. Wizualnym potwierdzeniem omawianej *fictio iuris* jest fresk Giotto w asyjskiej Bazylice Górnej, gdzie możemy zobaczyć zmarłego w 1216 roku papieża Innocentego III trzymającego w rękach tekst reguły z 1223 roku⁶⁹.

Dlaczego Stolica Apostolska zgodziła się na tego typu manewr? Oczywiście odpowiedź na to pytanie jest skomplikowana i mogłaby stanowić materiał na następny artykuł, ale jednym z przeważających argumentów była chęć wykorzystania Zakonu Braci Mniejszych do reformy i ewangelizacji Kościoła. Świadczy o tym przede wszystkim wypowiedź kard. Hugolina po objęciu władzy papieskiej.

Ponadto trwająca od ośmiu wieków historia Zakonu św. Franciszka zdaje się potwierdzać słusność rozwiązania zastosowanego przez Stolicę Apostolską.

Bibliografia

- Accrocca F., *Francesco, il cardinale Ugo di Ostia e la conferma papale della regola*, [w:] „Collectanea Franciscana” 86(2016), s. 449–462.
- Accrocca F., *L'identità complessa. Percorsi francescani fra Due e Trecento*, Padova 2014.
- Accrocca F., Maranesi P., *I testi e la vita. Francesco e la prima testualità normativa della fraternità minoritica*, Trapani 2011.
- Alberzoni M.P., *Francesco d'Assisi, il cardinale Giovanni di San Paolo e il collegio cardinalizio*, [w:] A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Roma dal signor papa*, Milano 2008, s. 68–69.
- Alberzoni M.P., *Santa povertà e beatasemplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Milano 2015.
- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Średniowiecze, Warszawa 2009.
- Bartoszewski G., *Komentarz do Reguły Braci Mniejszych*, [w:] *Franciszkową drogą. Duszy*

⁶⁹ Niedawno zmarła historyczka włoska Chiara Frugoni poświęciła temu tematowi jedną ze swych książek. Zob. Ch. Frugoni, *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore ad Assisi*, Torino 2015, s. 267–274.

- pasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, red. J.R. Bar, Warszawa 1982, s. 11–142.
- Block W., „Reguła i życie tych braci”. 800-lecie powstania Reguły niezatwierdzonej (1221–2021), „Studia Franciszkańskie” 31(2021), s. 25.
- Block W., *Reguła św. Franciszka (1223–2023). Komentarz 800 lat od powstania*, Kraków 2023.
- Brooke R.B., *Early Franciscan Government*, Cambridge 1959.
- Dalarun J., *Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere*, Milano 1999.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, tłum. A. Baron i in., red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań 1996.
- Dozzi D., *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francescod'Assisi*, Roma 1989.
- Esser K., *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Milano 1975.
- Fonzo L. Di, *Il famoso capitolo delle stuoie O. Min. nel 1223*, „Miscellanea Francescana” 98(1998), s. 367–390.
- Franciszek z Asyżu, *Testament*, [w:] *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma*, s. 148.
- Frugoni Ch., *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore ad Assisi*, Torino 2015.
- Giordano da Giano, *Cronaca*, [w:] *Fonti francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi*, Padova 1990, s. 1976–1977.
- Grzegorz IX, *Quo elongati*, [w:] K. Żuchowski, *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 56.
- Hardick L., Terschlüsen J., Esser K., *Franciszkańska Reguła życia*, tłum. K. Ponurek, Niepokalanów 1988.
- Honorius III, *Cum dilecti*, [w:] J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, Rome 1759, t. I, s. 2.
- Honorius III, *Pro dilectis*, [w:] J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, Rome 1759, t. I, s. 5.
- Iriarte L., *Historia franciszkanizmu*, tłum. S. Kafel, K. Kuklińska, A. Zębik, Kraków 1998.
- Jacobus de Vitriaco, *Epistola I*, [w:] *La Letteratura francescana*, t. I, red. C. Leonardi, Bologna 2005, s. 236–269.
- Kijas Z.J., *Reguła i życie. Czego dziś uczy św. Franciszek*, Kraków 2022.
- Kumka E., *Reguły mnisz w starożytności i średniowieczu chrześcijańskim*, [w:] W. Block, *Reguła św. Franciszka (1223–2023). Komentarz 800 lat od powstania*, Kraków 2023, s. 33–43.
- Maccarrone M., *Studisu Innocenzo III*, Padova 1972.
- Meleczek W., *Francesco, Innocenzo III, Onoroi III e gli inizi dell'Ordine Minoritico*, „Frate Francesco” 69(2003), s. 172–173.
- Maleczek W., *Franziskus, Innocenz III, Honorius III und die Anfänge des Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem*, [w:] *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti. Atti del XXV Convegno internazionale, Assisi 13–14 febbraio 1998*, Spoleto 1998.

- Maleczek W., *Innocenzo III e la curiaromananell'anno 1209*, [w:] A. Cacciotti, M. Melli, *Francesco a Romadal singnor papa*, Milano 2008, s. 101–104.
- Manselli R., Święty Franciszek z Asyżu, tłum. M. Bilińska, A. Paleta, Kraków 2006.
- Maranesi P., *L'eredità di frate Francesco*, Assisi 2009.
- Miccoli G., *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei minori*, Milano 1999.
- Miccoli G., *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano 2010.
- Migne J.-P., *Innocentii III Romani pontificis Opera omnia*, Lutetiae Parisiorum 1891.
- Moorman J., *A History of The Franciscan Order. From its Originis to the Year 1517*, Oxford 1968.
- Olgiati F., *Documenti della Curia Romana*, [w:] *Fonti Francescane*, Padova 1990, s. 2177.
- Paravicini Bagliani A., *Centralizm rzymski i unifikacja chrześcijaństwa*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. V, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa 2001, s. 459–463.
- Prejs R., *Za Franciszkiem. Dzieje Pierwszego Zakonu Franciszkańskiego 1209–1517*, Kraków 2011.
- Refleksje nad Regulami franciszkańskimi. Formacyjne i pastoralne aspekty Regul franciszkańskich w 800 lat po zatwierdzeniu pierwszej Reguły św. Franciszka*, red. Z. Styś i in., Warszawa–Kraków 2010.
- Reguła niezatwierdzona*, [w:] R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 123.
- Rusconi R., „*Clerici secundum alios clericos*”: *Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica*, [w:] *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale. Assisi 14–16 ottobre 1993*, Spoleto 1994, s. 95.
- Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Kraków–Warszawa 2004.
- Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy*, [w:] R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 466.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubicz, Warszawa 2006.
- Uribe F., *La Regola di san Francesco. Lettera e Spirito*, Bologna 2011.
- Uruszczak W., *Prawo a prawda, czyli o fikcjach prawnych uwagi historyka prawa*, „Z Dziejów Prawa” 21(2020), t. 13, s. 25–35.
- Vaiani C., *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Milano 2013.
- Vaucher A., *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010.
- Wendover R. de, *Chronica*, [w:] *Fonti francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi*, Padova 1990, s. 1947.
- Zbiór asycki*, [w:] R. Prejs, Z. Kijas, *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 1543–1544.

Franciszek Solarz OFMConv.

<https://orcid.org/000-002-7880-6325>

Klasztor Franciszkanów, Kraków

Związki krakowskich franciszkanów z Węgry

The Ties Between the Franciscans of Kraków and Hungary

Streszczenie: W artykule podjęto temat wielowiekowych związków Krakowa z Węgry.

Podkreślono znaczącą rolę Krakowa w życiu naukowym i kulturalnym Węgier w średniowieczu i renesansie, zwłaszcza dzięki uniwersytetowi oraz drukarstwu. Zwrócono uwagę na wspólny kult świętych i kontakty między zakonami, w tym franciszkanami, paulinami, bernardynami i jezuitami. W końcowej części artykułu wskazano na postać Sylwestra Joanelli jako przykład zespalania związku dwóch państw w jedno w ramach spotkania u krakowskich franciszkanów.

Summary: The article addresses the topic of the centuries-old ties between Kraków and Hungary. It highlights the significant role of Kraków in the scientific and cultural life of Hungary during the Middle Ages and the Renaissance, particularly due to the university and printing press. The article draws attention to the shared veneration of saints and the interactions between religious orders, including the Franciscans, Pauline Fathers, Bernardines, and Jesuits. In the final part of the article, the figure of Sylwester Joanelli is presented as an example of the merging of the two countries within the context of a meeting at the Kraków Franciscans.

Słowa kluczowe: Węgrzy w Krakowie, pogrom Węgrów, kaplica Węgierska w klasztorze Franciszkanów, Sylwester Joanelli

Keywords: Hungarians in Kraków, Hungarian Pogrom, Hungarian Chapel in the Franciscan Monastery, Sylwester Joanelli

Wprowadzenie

Poza historycznymi granicami dawnego Królestwa Węgierskiego – może z wyjątkiem Wiednia – nie ma miasta, które posiadałoby tyle węgierskich

pamiętek co Kraków. Stołeczne Królewskie Miasto z Węgrami łączą nie tylko związki dynastyczne: wystarczy wspomnieć o św. Kindze i bł. Salomei, polskich królach przybyłych z Węgier: Ludwiku Wielkim (w Polsce nazywanym Węgierskim), św. Jadwidze, Stefanie Batorem, czy też polskich królach, zasiadających na tronie węgierskim: królowej Elżbiecie Łokietkównie, Władysławie Warneńczyku, Władysławie Jagiellończyku (bracie Zygmunta Starego, nazywanym przez Węgrów Ulászló) czy Barbarze Zapolyance (pierwszej żonie Zygmunta Starego). Mamy tutaj niejako wspólne wybitne osobistości historyczne, lecz także rzemieślników, kupców, artystów, poetów, dygnitarzy kościelnych, zakonników, żołnierzy oraz mieszczan i szlachtę z obu stron – krakowian przez dłuższy czas przebywających w kraju Korony św. Stefana i Węgrów żyjących pod Wawelem.

W życiu naukowym i kulturalnym Węgier, szczególnie w dobie średniowiecza i odrodzenia, Kraków odegrał ważną rolę, do czego przyczyniły się uniwersytet i drukarstwo krakowskie. W XIX wieku kontakty z Węgrami nawiązały Akademia Umiejętności oraz Szkoła Sztuk Pięknych (późniejsza Akademia Sztuk Pięknych), a w XX wieku Politechnika Krakowska.

Między Krakowem a Węgrami kwitły, często burzliwe, kontakty polityczno-społeczne (np. węgierska pomoc zbrojna udzielona Władysławowi Łokietkowi czy okupacja Krakowa przez wojska Jerzego II Rakoczego w 1657 roku), rozwijał się handel – nie tylko „węgrzynek”, lecz również solą, miedzią i ołowiem, a w średnich wiekach – końmi. Równie żywe były krakowsko-węgierskie związki kościelne – począwszy od wspólnego kultu węgierskich i polskich świętych (Stanisława, Władysława, Kingi itd.), po kontakty klasztorne (paulini, bernardyni, jezuici, franciszkanie).

Kaplica węgierska miejscem spotkania

Pewnym wyrazem tych kontaktów i relacji była tzw. kaplica węgierska przy klasztorze franciszkańskim w Krakowie¹. Jej powstanie – jeśli wierzyć Miechowicie – należy datować na lata przed 1376 rokiem, kiedy to dla pochowanych w niej Węgrów zabitych w rozruchach i uposażenia otrzymanego od tej nacji zyskała miano węgierskiej.

¹ Myli się Borbála Kelényi sytuując ją „w bocznej nawie kościoła Franciszkanów”, B. Kelényi, *Akademia Krakowska i jej węgierscy studenci*, [w:] *Na wspólnej drodze. Kraków i Budapeszt w średniowieczu*, red. G. Lichończak-Nurek, Kraków 2017, s. 148. Kaplica ta była wówczas wolno stojącym budynkiem w południowej części zabudowań klasztornych.

Wiadomo, że w tym czasie w Krakowie przebywała dość duża liczba Węgrów. Byli na dworze królewskim², byli osiadłymi węgierskimi mieszkańcami grodu, jak Pacussius z Preszowa, który w latach 1362–1364 i 1366 był nawet radcą miejskim³, czy znany Heinka z Preszowa, który nabył dom z parcelą przy ul. Świętego Krzyża, czy też bogaty Jan Bartfal, który złożył królowi okazały dar w kwocie 50 grzywien w karnawale 1399 roku i cieszył się poważaniem: był bowiem rajcą miejskim i ławnikiem sądu polubownego⁴. Byli to rzemieślnicy (kuśnierze, złotnicy i mincerze, nożownicy, konwisarze, Ungerowie), czy handlarze mający swe przedstawicielstwa w mieście i przyjeżdżający na tzw. jarmarki.

Jednakże żywioł prawdziwie madziarski stanowili studenci przybywający z Węgier na wszechnicę krakowską. Napływali oni do Krakowa tym liczniej, że Węgry pozbawione były własnego uniwersytetu⁵. Ich liczba była dość duża,

² „Inaczej ma się rzecz z dworem królewskim, który w w. XIV i XV bywał nieraz w bardzo ścisłym kontakcie z Węgry. To też zwłaszcza Kazimierz Wielki niejednego Węgra zapewne miał na dworze; i tak n. p. w r. 1354 spotykamy w Krakowie Stefana Węgra, krawca królewskiego, który otrzymuje dom po Bertoldzie, zięciu młynarza. Ponadto widzimy na dworze Kazimierza rycerzy Piotra, Pawła i Stefana Węgrów, którym nawet w r. 1368 kilka wsi nadaje. Królowa Elżbieta przywiozła ze sobą do Polski cały dwór węgierski. Węgrzy ci jednakże nie zjednali sobie sympatii Polaków, jak świadczy o tem owa stawna rzeź Węgrów 7 grudnia 1377 r. z powodu zabicia Jaska Kmity, a wywołana po części napastliwym zachowaniem się krewkich dworzan węgierskich; że jednakże było ich sporo świadczy fakt, że w dniu tym w czasie walki, a potem przy pościgu, zabito ich podobno do 160. Również i przybycie Jadwigi do Polski przyciągnęło wielu Węgrów, których spotykamy zarówno w służbie króla Władysława, jak i królowej. Jadwiga ma kapelana Węgra, Jana; w jej też służbie znajduje się Węgier Paweł. Król Władysław ma znów do swoich węgierskich koni sługę z Węgier, Iwana, pozatem widzimy jeszcze Janusza, Marka i kilku innych. Później przez czas dłuższy nie spotykamy Węgrów na dworze królewskim. Dopiero w ostatnich latach Kazimierza Jagiellończyka bawi ich tam kilku, jak n. p. w r. 1483 Benedykt i Jan Wersz, Węgrzy; Jan pozostaje dłużej, bo jeszcze w r. 1495 spotykamy go jako Janusza-Weres de Jarnas, dworzanina królewskiego; utrzymuje on stosunki finansowe z Janem Turzonem, który jest jego pełnomocnikiem. Niewątpliwie musiało Węgrów na dworze bawić więcej [...]”, J. Dąbrowski, *Kraków a Węgry w wiekach średnich*, „Rocznik Krakowski” 13(1911), s. 233.

³ Tamże, s. 234.

⁴ Tamże, s. 237.

⁵ Wprawdzie król Ludwik założył w Pięciokościolach uniwersytet, ale szybko upadł, przestała istnieć także „Academia Istropolitana” założona przez Macieja Korwina w Preszburgu w 1465 roku. „Po jej upadku wznowił Maciej w roku 1472 jeszcze raz uniwersytet, tym razem w Budzie, lecz również bez skutku”, tamże, s. 243; „Uniwersytety w Peczku i Óbudzie, a także Academia Istropolitana w Pożoni (obecnie Bratysława, Słowacja) były w stanie utrzymać się tylko przez 10 lub 20 lat”, B. Kelényi, *Akademia Krakowska...*, s. 147; zob. też S.S. Sroka, *Kontakty Budy (i Pesztu) z Krakowem w wiekach średnich*, [w:] *Na wspólnej drodze...*, s. 37.

szczególnie w XV wieku⁶. Przybyli do Krakowa węgierscy studenci początkowo zamieszkiwali w Collegium Maius. Później założyli własną bursę węgierską, którą zwyczajowo łączy się z dawną rezydencją Melsztyńskich przy ul. Brackiej, od 1464 roku należącą do uniwersytetu. Wcześniej, bo w roku 1452 Mikołaj Belonka z Nowej Wsi przekazał w testamencie swój dom w Krakowie dla węgierskich studentów i zapewne tutaj pierwotnie zamieszkiwali. Jednakże w roku 1476 ich bursę przeniesiono do domu Melsztyńskich. Z braku studentów jesienią 1541 roku została zamknięta. Później powstała jeszcze tzw. *Nova Bursa*, ale zamknięto ją w roku 1558, po roku działalności⁷.

Tak więc, do wieku XVI w historii Krakowa zaznacza się dość wyraźna nacja węgierska, która zapewne miała swoje potrzeby duchowe i poszukiwała miejsca, gdzie mogłaby je realizować. Samo zaś usytuowanie bursy na ul. Brackiej, w pobliżu kościoła św. Franciszka, kierowało węgierskich studentów ku franciszkanom. Franciszkanie ze swoim przesłaniem kierowali się przede wszystkim ku mieszczaństwu. Być może, że jakąś rolę odegrała tutaj pewna tradycja, związana z dworem księcia Bolesława Wstydliwego. Wiadomo, że św. Kinga, córka króla węgierskiego Beli IV, a żona księcia Bolesława była dobrodziejką franciszkanów.

⁶ „Najwięcej przybywa do Krakowa Węgrów z końcem XV i początkiem XVI w.; najwięcej stosunkowo pojawia się ich w latach 1460–1468 i 1478 do 1485. Procentowo, najwięcej zapisano się Węgrów w r. 1463, bo przeszło 1/4 ogółu słuchaczy, liczbowo zaś w latach 1484 i 1493, gdy liczba ich dochodzi 70. Ogółem zapisano się w XV w. na uniwersytet krakowski około 2297 Węgrów, z czego na lata 1460–1500 przypada aż 1673. Studenci węgierscy stanowią zatem w w. XV około 12,4% ogółu zapisanych na naszą wszechnicę słuchaczy. Cyfry jednakże o tyle nie mogą być bezwzględnie pewne, że wiele nazw przekreślono i pochodzenia studenta nieraz trudno dociec. W XVI w. cieszy się uniwersytet liczną frekwencją Węgrów, tylko w pierwszych latach, do r. 1515, kiedy przeciętnie 56–44 Węgrów imatrykułuje [sic!] się co roku. W latach 1516–1525 cyfra ta spada do 30 rocznie; po klęsce mohackiej ustaje przyływ Węgrów na uniwersytet, bo zapisuje się ich w latach 1526–1539 po 10 a 1540–1550 po 3 rocznie”, J. Dąbrowski, *Kraków a Węgry...*, s. 244; „Między 1400 a 1525 r. w Krakowie studiowało 4471 osób z Węgier, co stanowi średnio rocznie 35–36 Węgrów. Są to wysokie liczby w porównaniu z innymi uczelniami. Akademia Krakowska stała się bardzo popularna w drugiej połowie XV w. Pod względem liczby studentów matrykułujących, uczelnia ta zaczęła zbliżać się do Uniwersytetu Wiedeńskiego, a w niektórych okresach nawet miała ich więcej (zob. ryc. 1). 50% studentów stanowili obcokrajowcy, a wśród nich największą grupą byli Węgrzy, średnio 17,4%. Nie dziwi zatem fakt, że traktowali oni Kraków jako swoją Alma Mater”, B. Kelényi, *Akademia Krakowska...*, s. 147; „W ciągu XV w. zapisano się na Akademii Krakowskiej ponad 2500 studentów węgierskich”, S.S. Sroka, *Kontakty Budy...*, s. 37; „Na podstawie badań Józefa Garbacika (1907–1976), realizowanych w oparciu o «Album Studiosorum», zawierające wykazy krakowskich studentów, w latach 1470–1520 studiowało ich w Krakowie 2362, z czego z Budy 44, a z Pesztu 32”, J. Zinkiewicz, *Kraków w późnym średniowieczu*, [w:] *Na wspólnej drodze...*, s. 160.

⁷ J. Dąbrowski, *Kraków a Węgry...*, s. 246; B. Kelényi, *Akademia Krakowska...*, s. 147; S.S. Sroka, *Kontakty Budy...*, s. 37.

Wiadomo także, że bl. Salomea, siostra księcia, żona Kolomana węgierskiego, pierwsza klaryska, została pochowana w kościele franciszkańskim.

Z drugiej strony franciszkanie ze swoim przesłaniem kierowali się ku masom mieszczańskim, co mogło sprzyjać tworzeniu relacji z węgierskimi mieszkańcami Krakowa. W każdym razie wiadomo, że przed rokiem 1376 istniała pośród zabudowań klasztoru franciszkańskiego tzw. kaplica węgierska, zwana później włoską. Jej powstanie historycy wiążą właśnie z tą datą i wielkim pogromem Węgrów w Krakowie⁸. Wszystko zaczęło się dość niewinnie. Około sześciu tygodni po przyjeździe królowej Elżbiety do Krakowa, w niedzielę 7 grudnia 1376 roku część dworzan węgierskich opuściła trwającą na zamku ucztę i przeniosła się z zabawą na ulice miasta. Tam, pod bramą bocheńską, napadli oni na służbę marszałka Przedbora z Brzezia przewożącą wóz z sianem. Wkrótce wywiązała się ostra bijatyka. Słuchy o niej doszły do królowej, która zareagowała, wysyłając na miejsce starostę krakowskiego Jaska Kmitę wraz z kilkoma innymi panami. Przybywszy, panowie starali się uspokoić walczących. Niestety, jakiś Węgier – czy przypadkiem, czy celowo – posłał w ich stronę strzałę z łuku, która dosięgła Jaska. Przeszyła jego szyję i starosta zginął na miejscu. Rozwścieczeni jego śmiercią Polacy rzucili się na Węgrów. Do walki włączyli się też krewni i przyjaciele Jaska. W całym mieście rozpoczęła się rzeź Węgrów. Zabijano każdego, kto się nawinął, nie bacząc na płeć, wiek czy stanowisko. Niektórzy Polacy starali się nieszczęśników ratować⁹. Janko z Czarnkowa¹⁰ i Jan Długosz podają w swych kronikach, że zginęło wówczas około 160 osób, z których 76¹¹ pochowano „in sacello ambitus Ecclesiae sancti Francisci”¹².

Ich pochówek u franciszkanów zdaje się sugerować, że między braćmi a węgierskimi mieszkańcami Krakowa istniały już wcześniej jakieś relacje. Znany jest przypadek Andrzeja z rodu Jastrzębców, członka wspólnoty krakowskiego klasztoru, który był związany z dworem węgierskim i był spowiednikiem królowej Elżbiety¹³. Być może, że już przed rokiem 1376 przy klasztorze franciszkańskim istniał jakiś

⁸ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. I, 1237–1517, Kraków 1937, s. 135.

⁹ https://www.historiaposzukaj.pl/wiedza,historiomat,1244,historiomat_jasiek_kmita.html

¹⁰ *Kronika Janka z Czarnkowa przetłumaczona według tekstu wydanego przez Augusta Bielowskiego w drugim tomie „Monumenta Poloniae Historica” przez B.M.J.*, Lwów 1907, s. 43–45.

¹¹ *Rocznik świętokrzyski, [w:] Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. III, Lwów 1878, s. 80.

¹² „In sacello ambitus ecclesiae sancti Francisci sepulti, quod ex bonis Hungarorum dotatum, ab eo die sacellum Hungarorum nuncupationem accepit”, Maciej Miechowita, *Chronica Polonorum*, Kraków 1521, s. 252.

¹³ W roku 1370 został pierwszym łacińskim biskupem w Serecie (1370–1386), był także pierwszym biskupem wileńskim (1388–1398), K. Kantak, *Franciszkanie...*, s. 278, 309–310.

ośrodek duszpasterstwa węgierskiego. Służyć temu mogła kaplica. Kazimierz S. Rosenbaiger podaje za Miechowitą, że kaplica ta była uposażona z majątku Węgrów i stąd nazywała się węgierską¹⁴. Uznał także, że „powstała ona prawdopodobnie w związku z pogrzebem u franciszkanów Węgrów, pobitych wśród rozruchów w Krakowie r. 1376”¹⁵. Rozumiał bowiem „ambitus” za krużganek, zauważając jednocześnie, że wówczas jeszcze krużganków nie było.

Jednakże bardziej racjonalną wydaje mi się być teza, że kaplica ta powstała przed tą datą. Nie przeczy temu nawet owo określenie „ambitus”, które może być rozumiane jako obwód zabudowań przykościelnych¹⁶. Tłumaczy go także obyczaj grzebania *ad sanctos*; zatem Miechowita miałby rację¹⁷.

Kaplica ta, zapewne wraz ze wzrostem liczby Węgrów w Krakowie, w XV wieku uległa przebudowie¹⁸. W roku 1435 Dorota Polners zapisała 2 grzywny na ten cel¹⁹, a w roku 1439 Katarzyna Progerynne – 1 grzywnę²⁰. Około połowy wieku XV przebudowę zakończono, albowiem późniejsze zapisy ofiarodawców nie wspominają już o przebudowie, ale o bractwie Węgrów krakowskich istniejącym przy tej kaplicy. W roku 1452 ktoś przekazywał pewną kwotę „an die Bruderschaft der Ungarischen Capellen alhy czu den barfussen”²¹. Z kolei w roku 1458 niejaki Szymon Noldens ofiarował 2 grzywny i w roku 1459 taką samą kwotę. Podobne zapisy spotykamy i późniejszych latach, także w wieku XVI²². Z dokumentu z roku 1482 wiadomo, że kaplica nosiła wezwanie św. Agnieszki²³. Przetrwiała aż do roku 1583; w sześć lat później przejęła ją nacja włoska.

¹⁴ K.S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła oo. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1933, s. 124.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. Du Cagne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, I, Niort 1883, s. 218; *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. I, z. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1956, s. 466–467.

¹⁷ B. Budziaszek i in., *Dokumentacja prac konserwatorskich przeprowadzonych kompleksowo w kaplicy włoskiej klasztoru oo. Franciszkanów konwentualnych w Krakowie*, t. I, Kraków 2002, AFK, sygn. AK-V h-16, s. 6.

¹⁸ K. Kantak, *Franciszkanie...*, s. 135.

¹⁹ „Item czu den Barfussen in dy ungrische Capelle, czum gebewde 2 m”, K.S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła...*, s. 125.

²⁰ „Item ad capellam in ambitu sitam, quae dicitur ungaricalis capella apud s. Franciscum I m. pro aedificatione”, tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 125–126.

²³ A.S.K. Załuski, *Acta visitationis Ecclesiarum Parochialium tum Capellarum, Oratoriorum Hospitalium Confraternitatum ac aliorum piorum Locorum intra et extra Civitatem Cracoviensem consistentium*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, s. 367. Wymieniono tam przywilej odpustowy legata papieskiego z podanym ówczesnym wezwaniem kaplicy, por. K.S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła...*, s. 126.

Było to miejsce dla Węgrów szczególne. Tutaj przecież byli pochowani ich ziomkowie, polegli w wspomnianym pogromie. Tutaj ich chowano²⁴, kaplica bowiem miała grzebalne krypty. Tutaj mogli się spotykać, tutaj zapewne odprawiano nabożeństwa w ich ojczystym języku, udzielano sakramentów. Wiadomo bowiem, że „w niedzielę bywała w niej msza śpiewana”²⁵; w jej chórze śpiewali, zdaje się z obowiązku, studenci bursy węgierskiej²⁶. W roku 1507 król Zygmunt ofiarował dla studentów z bursy węgierskiej roczną daninę 8 beczek soli z warunkiem, że podczas mszy św. w święta *Gaude Dei Genitrix* będą w kaplicy śpiewali na intencję rodziny²⁷. Była ośrodkiem duszpasterskim i miejscem spotkania krakowskich franciszkanów z węgierskimi mieszkańcami Krakowa.

Poza tym nic więcej pewnego nie da się powiedzieć. Brak jest przekazów historycznych o tym, kto w tej kaplicy sprawował liturgię: czy któryś z braci franciszkanów znający język węgierski, czy może jakiś kapłan pochodzenia węgierskiego. Ksiądz Kantak zauważa jednak, że nic nie wiadomo o urzędowym kaznodziei węgierskim, pomimo odprawiania nabożeństw dla Węgrów²⁸. Z drugiej strony ten sam autor przypuszcza, że „w średniowiecznych stosunkach, można niemal na pewno przypuścić, że w kolonii węgierskiej znajdowali się księża, a przynajmniej klerycy, mający prawo kazać”²⁹. Rzeczywiście, chyba tak było. Wiadomo bowiem, że kapłanem był przełożony bursy węgierskiej Stefan, który celebrował mszę św. w kaplicy 8 maja 1515 roku, w uroczystość św. Stanisława biskupa³⁰.

Epitafium Sylwestra Joanellego wyrazem relacji franciszkańsko-węgierskiej

Należy jednak zauważyć, że nie tylko to miejsce budowało relację franciszkańsko-węgierską. Bracia bowiem utrzymywali – jak się wydaje – kontakty także z innymi

²⁴ B. Kelényi, *Akademia Krakowska...*, s. 148.

²⁵ K. Kantak, *Franciszkanie...*, s. 219.

²⁶ *Regestrum bursae Cracoviensis Hungarorum nunc primum ex autographo Codice Bibliothecae Cracoviensis editum*, Buda 1821, s. 4; J. Dąbrowski, *Kraków a Węgry...*, s. 246.

²⁷ *Regestrum bursae Cracoviensis Hungarorum...*, s. 4; K.S. Rosenbaiger, *Dzieje kościoła...*, s. 126; J. Dąbrowski, *Kraków a Węgry...*, s. 247.

²⁸ „Mieli tutaj Bracia dwóch kaznodziejów polskich i jednego niemieckiego; mimo nabożeństwa odprawianego dla Węgrów o węgierskim nie słychać”, K. Kantak, *Franciszkanie...*, s. 210.

²⁹ Tamże, s. 219.

³⁰ *Acta Rectoralia Almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX editonem curavit dr. Wladislaus Wislocki*, t. I, 1469–1537, Kraków 1893, nr 1894, 2367; K. Kantak, *Franciszkanie...*, s. 219 (przypis).

przedstawicielami nacji węgierskiej, nie tylko ze studentami i mieszczanami. Niestety, w tym względzie brak jest konkretnych przekazów historycznych. Pewnym jednak świadectwem jest tutaj okazałe XVII-wieczne epitafium Sylwestra Joanellogo znajdujące się na ścianie północnej głównego wejścia do klasztoru. Wprawdzie „Sylwester Joanelli pochodził z lombardzkiej rodziny kupieckiej o nazwisku Giovanelli, wywodzącej się z miejscowości Gandino koło Bergamo”³¹, był zatem Włochem. Jednakże rodzina ta rozeszła się po całych Włoszech i zapewne poprzez Wiedeń trafiła na Węgry, gdzie jej przedstawiciele dochodzili do majątków i godności. Źródła przypisują im węgierską nobilitację i polski indygenat. W roku 1652 zostali oni, z nadania Ferdynanda III, szlachtą cesarstwa, potwierdzonego w 1660 roku przez Leopolda I wraz z zaliczeniem ich do grona arystokracji węgierskiej. Wiadomo, że spośród jej przedstawicieli obywatelstwo węgierskiego królestwa uzyskali między innymi: Johann Andreas w 1662 roku oraz młodszy od niego kuzyn Sylwester w 1668 roku. Inskrypcja wspomnianego epitafium głosi: „Jaśnie Wielmożnemu, Zmarłemu Panu Sylwestrowi Joanellemu, Świętego Cesarstwa Rzymskiego wolnemu baronowi, Sławnego Królestwa Węgierskiego magnatowi, administratorowi kamery spiskiej [...]”³². Można zatem przyjąć, że choć wspomniany Sylwester Joanelli był z pochodzenia Włochem, to reprezentował także nację węgierską.

Kim zatem był i jakie były jego związki z franciszkami? Prawdopodobnie urodził się około 12 września 1629 roku lub w roku 1631 w Krakowie lub we Włoszech³³. Był spokrewniony z papieżem Innocentym XI (1676–1689). Otrzymał od kuzyna Johanna Andreasa (1618–1673) słynne kopalnie miedzi w Smólniku na Słowacji. Pozostawały one w jego rękach jako dzierżawa do roku 1681. Od roku 1670 miał w zastawie od węgierskiej rodziny magnackiej Horwáthów zamek niedzicki, którego bronił w 1683 roku przez pięć tygodni podczas powstania kuruców przeciwko Habsburgom i ich zwolennikom. Pojmany i odesłany do Koszyc uzyskał wolność wykupiony przez żonę. Jednakże już nie powrócił do tej dzierżawy, choć wróciła ona później do jego potomków.

Był gorliwym katolikiem i zwolennikiem kontrreformacji. To prowadziło go ku Kościołowi, który wspierał nie tylko materialnie, ale też podejmując różne inicjatywy. W roku 1673 ustanowił na terenie swych posiadłości uroczystość św. Katarzyny (25 listopada), tak zwany *Katherinentag*³⁴. Podejmował także

³¹ J. Wojtowicz, *Z Górnych Węgier do Krakowa. Sylwester Joanelli – kariera Włocha, dzierżawcy zamku niedzickiego*, „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie” 65(2020), s. 22.

³² Tamże, s. 34.

³³ Tamże, s. 23.

³⁴ „Owa święta była patronką smolnickiego kościoła i tamtejszych kopalni. Ze świętem związane było wiele tradycji. Jak się wydaje, przyczyniało się ono do integracji

starania utworzenia na Węgrzech zakonu monastycznego. W tym celu porozumiewał się z papieżem, hierarchią austriackiego episkopatu i władzami zakonu franciszkanów. Z franciszkanami kontaktował się także, szczególnie po przeniesieniu się do Krakowa, gdzie – jak zaświadcza Jan Ptaśnik – był „tu osiadłym i tu ożenionym”³⁵. Rzeczywiście, tu założył rodzinę „poślubiając Katarzynę Formankowiczównę (Furmankowiczównę), córkę rajcy Jana”³⁶. Miał kontakty, a może nawet należał do wspólnoty włoskiej, która gromadziła się w dawnej kaplicy węgierskiej. Ją też wspierał materialnie. W testamencie także ustanowił legat na rzecz kaplicy i dla kapłanów w niej posługujących. Zmarł 12 lutego 1684 roku³⁷. Pochowano go we wspomnianej kaplicy, pożegnany został przez Andrzeja Stanisława Buchowskiego penegirykiem pogrzebowym³⁸. Rok po jego śmierci żona wystawiła mu okazałe epitafium z czarnego marmuru³⁹.

Tak więc Sylwester Joanelli – Włoch z pochodzenia, magnat „Sławnego Królestwa Węgierskiego”, krakowianin z zamieszkania i wyboru, dobrodziej kaplicy włoskiej, która była niegdyś węgierską, wydaje się być dobrym przykładem kontynuacji wszystkich tych rzeczywistości i zespalania ich w jedno w ramach spotkania u krakowskich franciszkanów.

Dopowiedzenie

Z biegiem wieków związki krakowskich franciszkanów z Węgrami całkowicie ustały. Mogły zdarzać się jakieś indywidualne kontakty, ale nic o nich nie wiemy

społecznej mieszkańców. Zniesiono je w okresie reform Józefa II, lecz odrodziło się w XIX w”, J. Wojtowicz, *Z Górnych Węgier...*, s. 27.

³⁵ J. Ptaśnik, *Z dziejów kultury włoskiego Krakowa*, „Rocznik Krakowski” 9(1902), s. 124; J. Sygański, *Z dawnych metryk kościoła Maryackiego w Krakowie*, Lwów 1911, s. 15, por. J. Wojtowicz, *Z Górnych Węgier...*, s. 28.

³⁶ J. Wojtowicz, *Z Górnych Węgier...*, s. 28; J. Sygański, *Z dawnych metryk...*, s. 15.

³⁷ Nuncjusz Pallavicini w swojej korespondencji napisał po jego śmierci: „Il povero Baron Giovanelli se ne mori ieri. Penso non meno per il male del corpo che dell’ animo humilissimo”, w tłumaczeniu z włoskiego: „Bieda baron Giovanelli zmarł, myślę, że mniej z powodu choroby ciała a bardziej z powodu chorej duszy”, *Acta Nuntiatorum Poloniae*, t. XXXIV, *Opitius Pallavicini (1680–1688)*, vol. 8 (1 I 1684 – 30 VI 1684), wyd. M. Domin, Kraków 2015, s. 118., cyt. za: J. Wojtowicz, *Z Górnych Węgier...*, s. 30.

³⁸ A.S. Buchowski, *Scena fatorvm luctuosa, inter festiua orbis Hilaria, tragico saeuientis parcae ausu, ex obitu [...] Sylvestri Joannelli liberii baronis de Teluana [...] mortales eius exuiuae in Sacello Nationis Italicae, ad Ecclesiam S. Francisci [...] Anno Domini, 1664. Die 21. Februarij*, Kraków 1664.

³⁹ B. Makowski, *Thesaurus Provinciae Poloniae. Tomus primus. Copia a p. Vitoldo H. Gral*, Essen–Gdańsk 1955, AFK, sygn. E-I-448, s. 299.

z braku danych źródłowych. Pewnym jednak świadectwem istnienia świadomości tych związków jest fakt, że kiedy rozpoczęto odbudowę kościoła św. Franciszka po pożarze 1850 roku, gwardian klasztoru krakowskiego – o. Samuel Rajss – obok innych apeli skierował specjalny apel w języku węgierskim do Braci Węgrów o wsparcie materialne tej odbudowy⁴⁰. Jak duży był oddźwięk „Braci Węgrów” na ten apel trudno dzisiaj dokładnie stwierdzić. Wymagałoby to osobnych badań. Wiadomo, że takie ofiary były składane na ten cel.

Tak więc, dzieje relacji krakowskiego klasztoru franciszkanów z Węgrami są historią, która także dzisiaj może inspirować do budowania takich związków.

Bibliografia

Źródła

- Acta Nuntiaturae*, t. XXXIV, *Opitius Pallavicini (1680–1688)*, vol. 8 (1 I 1684 – 30 VI 1684), wyd. M. Domin, Kraków 2015.
- Acta Rectoralia Almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX editionem curavit dr. Wladislaus Wislocki*, t. I, 1469–1537, Kraków 1893.
- Buchowski A.S., *Scena fatorvm luctuosa, inter festiua orbis Hilaria, tragico saeuientis parcae ausu, ex obitu [...] Sylvestri Joannelli liberii baronis de Teluana [...] mortales eius exuuias in Sacello Nationis Italicae, ad Ecclesiam S. Francisci [...] Anno Domini, 1664. Die 21. Februarij*, Kraków 1664.
- Kronika Janka z Czarnkowa przetłumaczona według tekstu wydanego przez Augusta Bielowskiego w drugim tomie „*Monumenta Poloniae Historica*” przez B.M.J., Lwów 1907.
- Maciej Miechowita, *Chronica Polonorum*, Kraków 1521.
- Makowski B., *Thesaurus Provinciae Poloniae. Tomus primus. Copia a p. Vitoldo H. Gral*, Essen–Gdańsk 1955, AFK, sygn. E-I-448.
- Rajss S., *Apel z dnia 20 XI 1895 r.: „Lengyelország szozata Magyarország katholikusaihoz”*, AFK, sygn. AK-V-2.
- Regestrum bursae Cracoviensis Hungarorum nunc primum ex autographo Codice Bibliothecae Cracoviensis editum*, Buda 1821.
- Rocznik świętokrzyski*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. III, Lwów 1878.
- Żałuski A.S.K., *Acta visitationis Ecclesiarum Parochialium tum Capellarum, Oratoriorum Hospitalium Confraternitatum ac aliorum priorum Locorum intra et extra Civitatem Cracoviensem consistentium*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

⁴⁰ S. Rajss, *Apel z dnia 20 XI 1895 r.: „Lengyelország szozata Magyarország katholikusaihoz”*, AFK, sygn. AK-V-2.

Opracowania

- Budziaszek B. i in., *Dokumentacja prac konserwatorskich przeprowadzonych kompleksowo w kaplicy włoskiej klasztoru oo. Franciszkanów konwentualnych w Krakowie*, t. I, Kraków 2002, AFK, sygn. AK-V h-16.
- Cagne du, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, I, Niort 1883.
- Dąbrowski J., *Kraków a Węgry w wiekach średnich*, „Rocznik Krakowski” 13(1911), s. 188–250.
- Kantak K., *Franciszkanie polscy*, t. I, 1237–1517, Kraków 1937.
- Kelényi B., *Akademia Krakowska i jej węgierscy studenci*, [w:] *Na wspólnej drodze. Kraków i Budapeszt w średniowieczu*, red. G. Lichończak-Nurek, Kraków 2017, s. 147–151.
- Ptaśnik J., *Z dziejów kultury włoskiego Krakowa*, „Rocznik Krakowski” 9(1902), s. 1–148.
- Rosenbaiger K.S., *Dzieje kościoła oo. Franciszkanów w Krakowie w wiekach średnich*, Kraków 1933.
- Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. I, z. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1956.
- Sroka S.S., *Kontakty Budy (i Pesztu) z Krakowem w wiekach średnich*, [w:] *Na wspólnej drodze. Kraków i Budapeszt w średniowieczu*, red. G. Lichończak-Nurek, Kraków 2017, s. 35–43.
- Sygański J., *Z dawnych metryk kościoła Maryackiego w Krakowie*, Lwów 1911.
- Wojtowicz J., *Z Górnych Węgier do Krakowa. Sylwester Joanelli – kariera Włocha, dzierżawcy zamku niedzickiego*, „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie” 65(2020), s. 21–36.
- Zinkiewicz J., *Kraków w późnym średniowieczu*, [w:] *Na wspólnej drodze Kraków i Budapeszt w średniowieczu*, red. G. Lichończak-Nurek, Kraków 2017, s. 153–163.

Franciszek Solarz, dr, franciszkanin, archiwista Archiwum Prowincjalnego Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, kustosz zabytków klasztornych. Z zainteresowania historyk sztuki. Były wykładowca teologii fundamentalnej i religologii w WSD Franciszkanów i innych seminariach. Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Franciszkańskiego Towarzystwa Naukowego, Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych. Autor kilkunastu artykułów naukowych.

o. Rafał Maria Antoszczuk OFMConv

**O pchle, obrazie i starej ramie,
czyli sprawa dzieła Władysława Rossowskiego
co w Przemyślu u franciszkanów wisi**

**About a flea, a painting and an old frame,
or the case of the work by Władysław Rossowski
that hangs in the Franciscan monastery in Przemyśl**

Streszczenie: W prezentowanym artykule przedstawiony został nieznany jak dotąd obraz autorstwa Władysława Rossowskiego ukazujący śluby pierwszych polskich tercjarzy: Bolesława Wstydliviego i św. Kingi. Omawiany obraz jest jednym ze szkiców, jakie wykonał malarz, chcąc przedstawić swoje propozycje obrazów do odbudowanej po pożarze krakowskiej bazyliki pw. św. Franciszka w Krakowie. Propozycja ta jednak nie doczekała się swojej realizacji, a szkic wykonany farbą olejną na płótnie został ofiarowany jako jubileuszowy prezent dla jednego z przemyskich zakonników. Artykuł wykazuje także graficzne publikacje odkrytego obrazu oraz wykorzystanie go jako wzoru polichromii dla kaplicy św. Franciszka w kościele sanockich franciszkanów.

Słowa kluczowe: Uczeń Matejki, kartusz, kartusz-fartuch, Grzymisława, gomółki, tercjarze, Trzeci Zakon.

Summary: The presented article presents a previously unknown painting by Władysław Rossowski showing the weddings of the first Polish tertiaries: Bolesław the Chaste and Saint. Kingi. The painting in question is one of the sketches made by the painter, who wanted to present his proposals for paintings for the Krakow Basilica, rebuilt after the fire. Saint Franciszka in Krakow. However, this proposal was not implemented, and the sketch made with oil paint on canvas was offered as a jubilee gift to one of the Przemyśl monks. The article also shows graphic publications of the discovered painting and its use as a polychrome pattern for the chapel of St. Francis in the Sanok Franciscan church.

Keywords: Matejko's student, cartouche, cartouche-apron, Grzymisława, gomółki, tertiaries, Third Order.

Wprowadzenie

Obcując z zabytkami niemalże od dziecka doświadczyłem niezwyklej rzeczywistości, są bowiem zabytki i dzieła sztuki, które zasadzają w myślach pozytywny niepokój, popychający człowieka do poszukiwań, badań i publikacji wyników dochodzeń. W czasie, kiedy studiowałem teologię, gdy dzieliłem się swoimi niepokojami naukowymi z o. prof. Celestynem Napiórkowskim, on dodając otuchy mawiał: „Bracie, trzeba mieć swoją pchłę, która będzie tak gryzła, przeszkadzała i doprowadzała do podjęcia badań i opublikowania ich wyników”. Moje zainteresowania zawsze prowadziły do tego, że miałem i wciąż mam dużo takich pcheł. Jedną z nich były wielkich rozmiarów obrazy autorstwa Władysława Rossowskiego prezentowane na ścianach Bazyliki św. Franciszka z Asyżu w Krakowie¹. Obrazami tymi są: *Zatwierdzenie reguły św. Franciszka przez Honoriusza III* – namalowany w roku 1899² (Il. nr 1), *Przyjęcie franciszkanów w Polsce* – namalowany w roku 1898³ (Il. nr 2), *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty* – namalowany w 1900 roku⁴ (Il. nr 3) oraz *Misja franciszkanów na Litwie* – namalowany w roku 1903⁵ (Il. nr 4). Zawsze chciałem zbadać i poznać historię powstania tych obrazów, ich znaczenie i przesłanie. Moje dociekania były podsycane także i tym, że jestem wielkim miłośnikiem twórczości Jana Matejki, a Rossowski nie tylko jest jego jednym z najlepszych uczniów, ale i naśladowcą⁶.

Moja „pchła” o obrazach Rossowskiego jednak przestała działać, kiedy trafił do mnie niezwykle cenny artykuł Katarzyny Jurkiewicz *Obrazy Władysława Rossowskiego w kościele oo. Franciszkanów w Krakowie*, opublikowany w 2010 roku w XXX

¹ H. Górski, *Bazylika OO. Franciszkanów*, Kraków 2002, s. 18, 21–22, 127–132; K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego w krakowskim kościele Franciszkanów*, [w:] *Studia z dziejów kościoła Franciszkanów w Krakowie*, red. Z. Kliš, Kraków 2006, s. 236; B. Krużel, *Krakowscy franciszkanie*, Kraków–Wieliczka 2009, s. 14–15; F. Solarz, P. Bielenin, K. Gorgoń, *Bazylika i klasztor Franciszkanów w Krakowie*, Kraków 2018, s. 68, 88.

² K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego w krakowskim...*, s. 239; H. Górski, *Bazylika...*, s. 127.

³ K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego w krakowskim...*, s. 237; H. Górski, *Bazylika...*, s. 128.

⁴ K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego w krakowskim...*, s. 241; H. Górski, *Bazylika...*, s. 129.

⁵ K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego w krakowskim...*, s. 243; H. Górski, *Bazylika...*, s. 131.

⁶ E. Matyaszevska, „Wierzę w cuda nie od dziś”. *Religia w życiu i twórczości Jana Matejki*, Lublin 2007, s. 96–97, 124–126; P. Policht, *Do was należy powietrze i słońce. Matejko jako nauczyciel*, <https://culture.pl/pl/artykul/do-was-nalezy-powietrze-i-slonce-matejko-jako-nauczyciel> (dostęp: 25.10.2024); E. Matyaszevska, *Rossowski Władysław*, [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. XVII, Lublin 2012, kol. 360–361.

tomie serii „Ars Vetus et Nova”⁷. Autorka przeprowadziła szeroką kwerendę źródeł i w artykule przedstawiła nie tylko obszerny biogram Rossowskiego i historię powstania krakowskich obrazów, ale dokonała także głębokiej analizy dzieł, schematów kompozycyjnych, ich układów, wykazując także naśladownictwo mistrza i nauczyciela Rossowskiego, Jana Matejki. Przeanalizowanie źródeł i obrazów pozwoliło na wskazanie przesłania ideowego każdego z dzieł. Wyniki przeprowadzonych badań ukazały niezwykle pomysłowość Władysława Rossowskiego i jego talent.

Mimo tak wspaniałego opracowania, po jakimś czasie wspomniana moja „pchła naukowa” odnosząca się do dzieł krakowskiego malarza dekorujących franciszkańską Bazylikę, okazała się uśpiona. Kiedy przechadzałem się korytarzem klasztoru franciszkańskiego w Przemyślu, nad wejściem do pokoju gwardiana zobaczyłem obraz, który sposobem wykonania i kompozycją przypomniał mi krakowskie dzieło *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty*. Na pierwszy rzut oka obraz wydał mi się miniaturowym lustrzanym odbiciem wspomnianego dzieła. Kiedy jednak zdjąłem go ze ściany i oczyściłem, moim oczom ukazało się dzieło przedstawiające zupełnie inną scenę (Il. nr 5). W centralnej części są klęczące na stopniach ołtarza dwie postacie, kobieta i mężczyzna. Przed nimi stoi błogosławiący zakonnik. Bogate stroje pary sugerują, że są to ważne osoby, być może władcy. Do tego kobieta ma namalowany jasny nimb wokół głowy, podobnie jak zakonnica i młoda dziewczyna stojące za opisanymi postaciami. Widoczna na stopniu ołtarza sygnatura rozwiała wątpliwości, kto jest autorem dzieła – to Władysław Rossowski. Wiele czasu zajęło mi odkrycie tajemnicy tego obrazu: dlaczego jest w Przemyślu, co to za scena, dlaczego w archiwum klasztornym nie ma żadnych źródeł na jego temat. Z pomocą przyszło mi znalezisko, jakie wpadło w moje ręce podczas porządkowania tzw. empory – miejsca, gdzie przemyscy franciszkanie gromadzą różne stare i zabytkowe przedmioty. Pomiędzy nagromadzonymi rzeczami znalazłem bogato rzeźbioną i złożoną ramę, a obok niej leżące na podłodze dwa drewniane, także złożone kartusze ozdobione rokalią. Jeden kartusz oderwany z górnej krawędzi ramy, drugi z dolnej. Moje zaskoczenie było ogromne, kiedy odkryłem, że na kartuszach widnieją napisy w języku polskim wykonane czarną prostą czcionką. Na górnym kartuszu jest napis: „PIERWSI TERCYARZE W POLSCE”. Dolny kartusz natomiast sygnuje przedstawione postacie na obrazie w następującym układzie:

Bł. Jolenta	Król Bolesław Wst.
Księżna Grzymisława	Gwardyan OO. Franciszkanów
Bł. Salomea	Bł. Kinga

⁷ K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego w kościele oo. Franciszkanów w Krakowie*, [w:] *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX. Część III*, red. J. Wolańska, W. Bałus, Kraków 2010, s. 151–206.

Wielkość ramy, jej opisy na kartuszach zasugerowały mi, że jest to rama od obrazu, jaki wisi nad pokojem przemyskiego gwardiana. Próba osadzenia go w ramie zakończyła się sukcesem, co potwierdziło moje przypuszczenia. Zatem dzieło Rossowskiego, jakie jest w przemyskim klasztorze franciszkanów, to *Pierwsi Tercjarze franciszkańscy*. Scena, w której księżna Kinga i jej mąż Bolesław Wstydlivi składają śluby Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, dziś zwanego Franciszkańskim Zakonem Świeckich (FZŚ)⁸. Fakt ten potwierdzają paski franciszkańskie, jakie para książęca ma na sobie zawieszone (Il. nr 6).

Mimo, że potwierdzone zostało autorstwo obrazu oraz odnaleziony jego tytuł, pozostała jeszcze kwestia czasu jego powstania i powód, dla którego obraz znalazł się w Przemyślu. Odpowiedź przyszła niemalże sama. Na odwrociu obrazu została przyklejona karta papieru o wymiarach 34 cm x 21 cm. Na tej karcie została ręcznie wypisana dedykacja oraz złożone podpisy. Tekst brzmi: „Ojcowie i bracia biorący udział/ w uroczystości jubilacyjnej Czcig. O. Marcina Czerwińskiego/ go w Przemyślu Dnia 8 Maja 1898./ O. Leon Noras, Prowincjał./ O. Samuel Rajss, gwardian Krakowski./ O. Alfons Maria Ptaszek, Gward. Kalwaryjski./ O. Benignus Chmura, Gward. Przemyski./ O. Franciszek Szymczykiewicz, Kustosz Lwowski./ O. Urban Ochęduska, Def./ O. Zygmunt Tomczykowski, Gward. Lwowski./ O. Alojzy Karwacki, Gward. Sanocki./ Daniel Bieleń, gward. Krośnieński./ O. Kamil Matejkiewicz./ O. Władysław Fabański, Magister./ O. Ferdynand Świerczyński./ Br. Benedykt Ziegelheim./ fr Leonard Długopolski./ Br. Paschalis Schwarz./ Kl. Leon Kostrzewa(?)./ Kl. Tomasz Dziug (Il. nr 7).

Po oczyszczeniu odwrocia obrazu, na płótnie pokazał się napis wykonany czerwoną farbą w dolnej lewej części. Potwierdza dedykację widniejącą na przyklejonej karcie papieru, mówi on: „Czcigodnemu Ojcu/ X. Marcinowi Czerwińskiemu/ w dniu jubileuszu kapłańskiego/ 7 maja 1848–1898/Bracia” (Il. nr 8).

Przyklejona karta poświadcza, że obraz został namalowany bądź to w roku 1898 lub przed tą datą. Dedykacja, jaka widnieje na wspomnianej karcie mówi także, w jakich okolicznościach obraz został przywieziony do Przemyśla z Krakowa: jako prezent dla o. Marcina Czerwińskiego z okazji jubileuszu 50-lecia święceń kapłańskich⁹. Datę powstania obrazu przesądza odkryta zatarta sygnatura, jaką autor zamieścił na stopniu ołtarza: „Malował: Władysław Rossowski w roku 1898”.

⁸ R. Wróbel, P. Bielenin, *Franciszkański Zakon Świeckich*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, red. E. Kumka, Kraków–Warszawa 2016, kol. 473–488.

⁹ O. Marcin Czerwiński zmarł w Przemyślu 7 lipca 1902 roku, posiadał tytuł definitora wieczystego. Zob. *Księga zmarłych Zakonu Franciszkanów w Polsce*, red. J. Bar, Kraków 2005, s. 201.

Podsumowując wszystkie powyższe informacje można dokonać dokładnego opisu przemyskiego przedstawienia. Obraz o wymiarach 94 cm x 66,5 cm (z ramą 102 cm x 129 cm, z kartuszami 150 cm x 129 cm). Namalowany techniką olej na płótnie, w centralnej części ukazuje klęczącą parę książęcą św. Kingę i jej męża Bolesława Wstydlwego. Jest to graficzne przedstawienie momentu złożenia ślubów tercjarskich przez książęcą parę. Należy jednak tutaj nadmienić, że Kinga i Bolesław śluby tercjarskie składali osobno, w innych miejscach i w innym czasie. Zatem obraz ten należy odczytywać symbolicznie, a nie historycznie. Życiorysy św. Kingi mówią, iż oboje małżonkowie złożyli dwa różne śluby. Jeden tercjarski, drugi, w późniejszym czasie, ślub czystości małżeńskiej.

Po zawarciu związku na prośbę Kingi Bolesław zgodził się na dziewicze małżeństwo w pierwszych trzech latach, po których stało się to sposobem ich życia, tzn. oboje złożyli ślub małżeńskiej czystości¹⁰. Bolesław jednak wstrzymywał się przez jakiś czas od ślubów myśląc, że gdyby jego żona zmarła mógłby w następnym związku doczekać się potomstwa¹¹. W innym opracowaniu można znaleźć informację, że po zawarciu małżeństwa ok. roku 1246 w Krakowie na pytanie Bolesława, co chciałaby otrzymać od niego, Kinga prosiła, aby na cześć Stworzyciela Świata przez jeden rok zachowali czystość małżeńską¹². Bolesław zgodził się na prośbę żony, jednak po upływie roku Kinga ponownie poprosiła o roczną wstrzeźliwość na cześć Najświętszej Maryi Panny, na co przystał Bolesław prosząc jednak, by to zostało ich tajemnicą¹³. Po upływie kolejnego roku Kinga ponownie prosiła swego męża o zachowywanie czystości małżeńskiej na cześć św. Jana Chrzciciela¹⁴. Tym razem jednak kochający ją mąż nie ustąpił, chciał bowiem mieć następcę tronu. Zagroził Kindze, że sprowadzi na dwór nałożnicę i że księżna będzie miała na sumieniu grzech. Kinga jednak była niezachwiana, co spowodowało, że Bolesław opuścił dwór w Nowym Korczynie, gdzie mieszkali przez dłuższy czas¹⁵. Dla księżnej był to niezwykle bolesny okres. Z pomocą miała przyjść cudowna interwencja z nieba, oto przyśnił się jej św. Jan Chrzciciel, który powiedział, że książę niedługo wróci do Nowego Korczyna i z wielką życzliwością spełni jej życzenie zachowania dziewictwa do końca życia¹⁶. Tak też się

¹⁰ K. Maciaszek, *Bolesław V Wstydlwy. Książę krakowski i sandomierski 1226–1279. Długie panowanie w trudnych czasach*, Kraków 2021, s. 32–40; C. Niezgoda, *Święta Kinga. Żywot hagiograficzny*, Stary Sącz 1999, s. 177.

¹¹ C. Niezgoda, *Święta Kinga...*, s. 180.

¹² I. Borkiewicz, *Święta Kinga w świetle legend i historii*, Stary Sącz–Kraków 1999, s. 20.

¹³ Tamże, s. 21.

¹⁴ Tamże s. 22.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 23.

stało¹⁷. Kinga chcąc w jakiś sposób usankcjonować tę decyzję, na ręce prowincjała franciszkanów o. Bartłomieja złożyła profesję Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego¹⁸. Miało się to stać w obecności jej męża¹⁹. Bolesław natomiast profesję złożył w późniejszym czasie²⁰. Trzeba tu nadmienić jednak, że samo wstąpienie w szeregi tercjarzy franciszkańskich nigdy nie sankcjonowało i nie sankcjonuje zachowywania czystości małżeńskiej, dlatego Kinga i Bolesław na ręce biskupa Prandoty złożyli osobny ślub dozgonnej czystości małżeńskiej. Kinga uczyniła to w kościele Franciszkanów, Bolesław natomiast jakiś czas po niej w katedrze na Wawelu²¹. Warto zauważyć, że mimo, iż hagiografia św. Kingi mówi wyraźnie o tym, że małżonkowie śluby tercjarskie składali osobno i w różnych miejscach, istnieje w zakonie franciszkańskim przekaz ustny i tradycja, że oboje wstąpili do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego rezydując w Nowym Korczynie²². Korzystając z tej właśnie tradycji Rossowski namalował swój obraz, a ściślej mówiąc szkic do obrazu.

Jak było to już wcześniej zaznaczone, dzieło Rossowskiego jest obrazem symbolicznym, a nie historycznym, który upamiętnia fakt wstąpienia książęcego małżeństwa w szeregi franciszkańskich tercjarzy. Świadczą o tym paski franciszkańskie, jakimi książęca para jest przepasana, co symbolizuje wstąpienie do Trzeciego Zakonu Świeckich.

Oglądając pracę ma się wrażenie, że jej kompozycja jest lustrzanym odbiciem wykadrowanej sceny obrazu *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty*. Biorąc pod uwagę fakt, że *Pierwsi Tercjarze w Polsce* byli obrazem wcześniejszym, Rossowski rozwinął układ kompozycji w ślubach błogosławionych klarysek i przedstawił go w lustrzanym odbiciu. Na przemyskim obrazie widnieją także podobieństwa, które zaczerpnięte zostały z obrazów Jana Matejki, szczególnie ze *Ślubów Jana Kazimierza*. Z tego obrazu wzięte zostało przedstawienie kompozycji ołtarza i postaci. Jak było już to zauważone, w centralnej części obrazu, na stopniach ołtarza klęczą Kinga i Bolesław. Księżna ukazana z ciemnymi długimi włosami z niewielkim diademem okalającym głowę. Ubrana w białą, długą suknię i niebieską pelerynę z gronostajami. Suknia przepasana jest bogatym pasem oraz sznurem z guzami- paskiem franciszkańskim. W prawej ręce księżna trzyma zapaloną świecę, lewą wspiera na piersiach. Dookoła jej głowy widnieje jasny nimb.

¹⁷ Maria Immakulata, *Bl. Kinga*, Kraków 1925, s. 29–32.

¹⁸ I. Borkiewicz, *Święta Kinga...*, s. 23.

¹⁹ Maria Immakulata, *Bl. Kinga*, s. 80.

²⁰ Tamże.

²¹ C. Niezgoda, *Święta Kinga...*, s. 180; I. Borkiewicz, *Święta Kinga...*, s. 23.

²² C. Niezgoda, *Święta Kinga...*, s. 181.

Rossowski nawiązuje tym do przedstawienia królowej Ludwiki Marii Gonzagi ze *Ślubów Jana Kazimierza*. Podobna jest kolorystyka szat, natomiast królowa klęcząc na stopniach ołtarza zwraca się do kosyniera i gestem prosi o podanie jej zapalonej świecy.

U Rossowskiego obok Kingi klęczy Bolesław o siwych włosach, bez zarostu na twarzy. Ubrany w czerwono-brązową szatę z widocznym paskiem franciszkańskim. W prawym ręku trzyma zapaloną świecę. Na piersiach księcia i księżnej widoczne są tabliczki, najprawdopodobniej z przedstawieniem Madonny. Zapewne jest to trzeciozakonny szkaplerz. Wydaje się, że szczegół ten został zaczerpnięty z dzieła Matejki *Jan III Sobieski składa ślub w Częstochowie*. Na obrazie Sobieski przedstawiony jest z wizerunkiem Madonny zawieszonym na szyi, jaki otrzymał po złożonych ślubach obrony Rzeczypospolitej i całego chrześcijaństwa²³. Kinga i Bolesław klęczą na stopniu ołtarza usłanym czerwonym dywanem. Wpatrzeni są w stojącego przed nimi franciszkanina przyjmującego ich śluby. Brodaty zakonnik ubrany jest w czarny habit, z widoczną przy pasie koronką z krzyżem oraz białą stulą przewieszoną przez szyję. Prawą ręką błogosławi pierwszych polskich tercjarzy, a w lewej trzyma krzyż. Za franciszkaninem widać ołtarz nakryty białym obrusem, na którym widnieje otwarta księga. Na ołtarzu widoczny jest sporych rozmiarów krzyż, zapalone świece oraz kompozycje białych lilii i innych kwiatów. Z boku ołtarza klęczą dwie postacie, jedną z nich jest zakonnik ubrany w białą komżę.

Sposób przedstawienia ołtarza oraz kompozycja sceny nawiązują do matejkowskich *Ślubów Jana Kazimierza*, podobnie zresztą jak na obrazie *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty* autorstwa Rossowskiego. W prawym dolnym rogu obrazu widoczna jest chrzcielnica, z pokrywą udekorowaną figuralnym przedstawieniem sceny chrztu Pana Jezusa w Jordanie. Bardzo wyraźnie widać postać św. Jana Chrzciciela. Może to być nawiązanie do wydarzenia związanego z obietnicą, jaką złożył we śnie Kindze św. Jan Chrzciciel, że pozostanie do śmierci dziewicą, i że mąż zgodzi się na jej prośbę życia w czystości małżeńskiej. Za postaciami książąt stoją dwie kobiety. Jedną z nich jest zakonnica, klaryska bł. Salomea, ubrana w czarny habit z białym sznurem franciszkańskim i z welonem na głowie. Obok niej stoi młoda dziewczyna ubrana w niebiesko-czerwoną suknię, jest to bł. Jolanta. Dziewczyna ma upięte włosy z niewielkim diademem oraz skrzyżowane ręce na piersiach. Obok, w głębi, stoją dwaj paziowie, jeden z nich trzyma na czerwonej poduszce królewską koronę, drugi wzniesiony ku górze miecz. Podobny motyw widnieje na *Ślubach zakonnych błogosławionych*

²³ *Sobieski w Częstochowie Jana Matejki. Wokół bohatera i obrazu*, <https://mnk.pl/wystawy/sobieski-w-czestochowie-jana-matejki-wokol-bohatera-i-obrazu> (dostęp: 30.10.2024).

Kingi i Jolanty. Na obrazie przemyskim nad jednym paziem z ciemności wylania się na ścianie wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej, natomiast za bł. Salomeą na niebieskim sztandarze wizerunek Madonny z Dzieciątkiem. Widnieje tutaj także paląca się wieczna lampka. Motyw sztandarów czerwonego i niebieskiego, palącej się lampy oraz Matki Bożej Częstochowskiej Rossowski umieścił także na obrazie *Przyjęcie franciszkanów w Polsce*. Za sztandarem widać na ścianie ambonę, a w ławkach kościelnych siedzących wiernych. Jedna postać z siwą brodą. W lewym rogu na zdobnym krześle siedzi kobieta w bogatych szatach z koroną na głowie. Jest to księżna Grzymisława. Księżna wpatrzona w książeczkę parę prawą rękę wspiera o modlitewnik. Wiszący pasek franciszkański sugeruje, że również i ona wstąpiła do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego. Podobny sposób przedstawienia Grzymisławy Rossowski umieścił na obrazie *Przyjęcie franciszkanów w Polsce*, z tą różnicą, że na krakowskim obrazie księżna ukazana jest *en face* i w innym miejscu kompozycji. Warto dodać tu szczegół, że gdyby *Śluby błogostawionych Kingi i Jolanty* byłyby namalowane w lustrzanym odbiciu, to kadr kompozycji zamykałaby klęcząca księżna Gryfina, żona Leszka Czarnego, następcy Bolesława Wstydlwego, podobnie jak kompozycję ślubów tercjarskich zamyka księżna Grzymisława. Cała scena przemyskiego obrazu ukazująca moment składania ślubów trzeciozakonných przez Kingę i Bolesława przedstawiona jest we wnętrzu gotyckiego kościoła, z widocznymi oknami, w których umieszczone są gomółki. Widoczna jest także paląca się wieczna lampa, a ściany dekorują architektoniczne gotyckie łuki. Przypominają one dekoracje ściany katedry wawelskiej, jakie Matejko namalował na obrazie *Chrzest Warmińczyka*. Wnętrze, w którym ukazana jest cała scena różni się od wnętrza widniejącego na obrazie *Śluby zakonne błogostawionych Kingi i Jolanty*. Rossowski bowiem scenę ślubów pierwszych klarysek przedstawił na tle prezbiterium kościoła Franciszkanów w Krakowie. Potwierdza to choćby odwzorowana mensa ołtarzowa oraz świeczniki, jakie do dziś stoją w tamtejszej Bazylice św. Franciszka na ołtarzu, a także płyta nagrobna Bolesława Wstydlwego oraz baldachim tronu, jaki w krakowskiej Bazylice jest częścią konfesjonu stojącego dziś w kaplicy Smętnej Dobrodziejki Krakowa. Rossowski, zapewne nawiązując do franciszkańskiej tradycji mówiącej, że małżonkowie składali profesję tercjarską rezydując w Nowym Korczynie, chciał odwzorować wnętrze inne niż kościół Franciszkanów w Krakowie.

Opisaną powyżej namalowaną kompozycję dekoruje rzeźbiona, drewniana, złożona rama. Zewnętrzna listwa jest półokrągła, uskokowa. Szeroki uskok środkowy udekorowany został rzeźbionym motywem i oddzielony od wewnętrznej płaskiej krawędzi. Górną krawędź zewnętrzną dekoruje rzeźbiony kartusz z rokailiami. Wewnątrz kartusza widnieje wspomniany napis: „PIERWSI TERCYARZE

W POLSCE”. Drugi kartusz – fartuch – jest szerszy, podobnie dekorowany, z przytaczanym już napisem:

Bł. Jolenta Król Bolesław Wst.
Księżna Grzymisława Gwardyan OO. Franciszkanów
Bł. Salomea Bł. Kinga

Obraz Rossowskiego *Pierwsi Tercyarze w Polsce* musiał być dobrze znany franciszkanom i nie tylko. W przeszłości bowiem doczekał się publikacji. Pierwsza z nich miała miejsce w książce o. Alojzego Karwackiego pt. *Błog. Salomea za życia i po śmierci* wydanej w Krakowie w roku 1911. Zdjęcie obrazu posiada następujący podpis: *Pierwsi Tercyarze w Polsce. Bolesław Wstydlivy i bł. Kinga klęczą; bł. Salomea i bł. Jolenta stoją a księżna Grzymisława siedzi*²⁴ (Il. nr 9). Inna publikacja obrazu miała miejsce w książce s. Marii Immakulaty klaryski pt. *Bł. Kinga* wydanej w Krakowie w roku 1925. W książce tej widnieje niniejszy podpis pod fotografią obrazu: *Pierwsi Tercjarze w Polsce. – Bolesław Wstydlivy i bł. Jolenta (stoją), Grzymisława, matka Bolesława i bł. Salomei (siedzi). Oryginał obrazu znajduje się u OO. Franciszkanów w Przemyślu (Mal. Rossowski)*²⁵ (Il. nr 10). Na obu publikowanych zdjęciach widoczna jest sygnatura autora zamieszczona na stopniu ołtarza. Obraz ten posłużył także za wzór polichromii, jaką namalował w latach 1930–1932 malarz Władysław Lisowski, dekorując ścianę kaplicy św. Franciszka w kościele Franciszkanów w Sanoku²⁶ (Il. nr 11).

Biorąc pod uwagę historię krakowskich obrazów Rossowskiego oraz obrazu z Przemyśla, nasuwa się na myśl hipoteza, która jest niemalże pewnikiem. Niestety brak jak dotąd dokumentów potwierdzających tę hipotezę, wymaga ona dalszych poszukiwań i kwerend. Jaka to hipoteza? Franciszkanie odbudowując i remontując swój krakowski kościół chcieli powrócić do zwyczaju dekorowania go obrazami o dużych rozmiarach. Takie bowiem wisiały na ścianach świątyni do czasu pożaru w 1850 roku. W artykule Katarzyny Jurkiewicz przeczytać można, że franciszkanie chcieli, aby były to obrazy dotyczące dziejów zakonu w Polsce²⁷. Chciał je namalować Stanisław Wyspiański, który wykonał polichromię kościoła

²⁴ A. Karwacki, *Błog. Salomea za życia i po śmierci*, Kraków 1911, s. 51.

²⁵ Maria Immakulata, *Bł. Kinga*, Kraków 1925, s. 91.

²⁶ P. Pencakowski, *Historia kościoła i klasztoru Franciszkanów w Sanoku*, [w:] 630. rocznica przybycia franciszkanów do Sanoka, red. W. Banach, E. Kasprzak, Sanok 2008, s. 106–107; W. Pobiedziński, *Przewodnik po kościele i klasztorze Franciszkanów w Sanoku*, Sanok 2007, s. 33–34.

²⁷ K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego...*, s. 158.

Franciszkanów, a także Józef Mehoffer. Prace obydwu zostały jednak odrzucone²⁸. W 1896 roku franciszkanie zlecieli wykonanie obrazów Władysławowi Rossowskiemu²⁹. Ważną informacją jest to, że malarz był zobowiązany do przedstawiania konwentowi krakowskiemu szkiców obrazów, jakie planował namalować. Rossowski jako naśladowca Jana Matejki szkice takie wykonywał także jako obrazy olejne o małych wymiarach. W klasztorze krakowskim zachowały się dwa szkice, jeden do obrazu *Przyjęcie franciszkanów w Polsce*³⁰, drugi to szkic obrazu *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty*.

Szkic *Przyjęcie franciszkanów* to obraz wykonany techniką olej na płótnie o wymiarach 99 cm x 62 cm (z ramą 69 cm x 107,5 cm). Jest lustrzanym odbiciem namalowanego dużego obrazu, jaki wisi w prezbiterium krakowskiej Bazyliki (Il. nr 12). Po gruntownej konserwacji obraz osadzono w nowej ramie i zawieszono w jednej z sal klasztoru krakowskich franciszkanów. Druga praca to rysunek wykonany ołówkiem na kartonie o wymiarach 37,5 cm x 47,5 cm (w oprawie i z ramą 40 cm x 50 cm). Szkic przechowywany jest w skarbcu klasztorным (Il. nr 13). Niestety ani w skarbcu, ani w archiwum klasztorным nie zachowały się inne szkice. Biorąc pod uwagę tematykę obrazów – historia zakonu franciszkańskiego w Polsce, dochodzę do wniosku, że obraz *Misja franciszkanów na Litwie* średnio pasuje do całości, jaka znajduje się we franciszkańskiej świątyni w Krakowie. Patrząc na obrazy widzi się logiczną ciągłość: dzięki zatwierdzonej Regule franciszkanie jako legalny zakon mogli podjąć pracę dla głoszenia Ewangelii w całym świecie. Przybyli także do Polski i zostali przyjęci w Krakowie. Dzięki Regule i życiu pierwszych franciszkanów, przeszczepiona została idea drugiego zakonu franciszkańskiego – klarysek. Pierwsze klaryski złożyły śluby i rozpoczęła się ich działalność w Polsce. W ciągu logicznym brakuje tu jednak elementu, który opowiedziałby historię Trzeciego Zakonu – Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, do którego wstępuje na przemyskim płótnie książęca para Kinga i Bolesław. Zdaje się, że czwartym obrazem, jaki miał powstać dla Bazyliki krakowskiej był obraz, którego olejny szkic przechowywany jest w klasztorze w Przemyślu. Przemawia za tym fakt, że opowieść Rossowskiego prezentowana na ścianach kościoła jest jakby niekompletna. Pierwsza wspólnota ciesząca się zatwierdzoną Regułą, pierwsi franciszkanie w Krakowie, pierwsze klaryski i nagle praca chryścianizacyjna Pierwszego Zakonu, jakby wyrwana z kontekstu. A co z początkiem Trzeciego Zakonu na ziemiach polskich? Malarz przedstawiając szkice, pośród

²⁸ Tamże, s. 157–161.

²⁹ Tamże, s. 165.

³⁰ B. Krużel, *Krakowscy franciszkanie...*, s. 172; F. Solarz, P. Bielenin, K. Gorgoń, *Bazylika i klasztor...*, s. 70–71.

przyczynianych wcześniej obrazów pokazał także *Pogrzeb Bolesława Wstydliviego*, który być może nie spodobał się franciszkanom³¹. Wierzyć trzeba, że pośród propozycji był także i szkic do *Pierwszych Tercyarzy w Polsce*. Malarz oddawał każdego roku skończony kolejny obraz. Dzieło *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty* oddane zostało w 1900 roku, a *Misja franciszkanów na Litwie* w 1903 roku³². Być może obraz *Pierwsi Tercyarze* podobnie jak *Pogrzeb Bolesława* nie spodobał się. Może też franciszkanie doszli do wniosku, że podłużny obraz nie będzie pasował na tak wielką ścianę, na której miał zawisnąć, a malowanie tercjarzy na o wiele większym płótnie niepotrzebnie wyróżni Trzeci Zakon? Być może właśnie dlatego podjęto decyzję o namalowaniu obrazu ukazującego chwalebne zasługi Pierwszego Zakonu dla sprawy chrystianizacji. Być może przedłużyło to czas realizacji zamówienia. Zaprezentowana tu hipoteza jak dotąd nie znalazła swojego potwierdzenia w źródłach archiwalnych. Jak napisała w swoim artykule Katarzyna Jurkiewicz: „Ze względu na brak materiałów źródłowych dotyczących omawianych prac trudno jest odtworzyć historię ich powstania; co więcej, wiele przedstawionych w niniejszym artykule ustaleń opiera się na domysłach”³³. Za tą hipotezą przemawia także fakt, że Rossowski swoje obrazy malował tak, aby postacie kłaniające się czy klęczące były zwrócone w kierunku ołtarza głównego. Gdyby obraz *Pierwsi Tercyarze* miał wisieć na miejscu *Misji franciszkanów*, doskonale by się wkomponował w powyższy przemyślany układ.

Dochodząc do końca niniejszych rozważań trzeba powiedzieć, że stan zachowania obrazu *Pierwsi Tercyarze w Polsce* nie jest dobry. Przedstawienie jest bardzo zabrudzone, widocznych jest wiele pęknięć struktury malarskiej oraz jej ubytków. Samo płótno wymaga ponownego naciągnięcia i zniwelowania pofałdowań. Podobnie i rama obrazu. Bardzo zabrudzona, posiada ubytki podkładu i złocień, do tego zjedzona przez drewnojady. Najbardziej jednak zniszczone są kartusze. Ich struktura została w dużym stopniu naruszona przez drewnojady i z tego powodu jest mocno podatna na uszkodzenia. W ich dekoracji brakuje wielu elementów, które zostały odłamane. Dolny kartusz (fartuch) jest oderwany od ramy, a górny coraz słabiej umocowany i w przeszłości pozbawiony zwieńczenia. Źle się stało, iż obraz został pozbawiony ramy, która przez wiele lat leżała na klasztorным strychu bez chroniących zabezpieczeń. Należy nadmienić, że dzięki niniejszemu opracowaniu obraz wraz z ramą będzie poddawany zabiegom konserwatorskim, dzięki którym powróci do dawnej świetności.

³¹ Z. Sarnecki, *Z Krakowa*, „Tygodnik Ilustrowany” 46(1897), s. 905.

³² K. Jurkiewicz, *Obrazy Władysława Rossowskiego...*, s. 155.

³³ Tamże.

Na podstawie powyższych rozważań i dociekań można się przekonać, że mój dawny profesor miał rację mówiąc, że trzeba mieć swoją pchłę, która będzie wprowadzała niepokój i popychała do poszukiwań, badań i publikacji zebranego materiału naukowego. Historia i znaczenie dzieł Władysława Rossowskiego, jakie tworzył dla bazyliki św. Franciszka z Asyżu w Krakowie wciąż jest historią nieodkrytą do końca. Ten niezwykle uczeń i naśladowca Jana Matejki wprowadza widza nie tylko w świat historycznych i podniosłych wydarzeń, ale przenosi nas w sferę symboli, ucząc ich właściwego odczytywania, co ma wielką wagę dla formacji ludzkiej i religijnej. Istnieje zatem wielka potrzeba starań, by przeprowadzać kwerendy i badać nieodkryte dotąd zagadnienia związane z historią i sztuką franciszkańską. Jest to praca detektywistyczna, wymagająca czasu i cierpliwości. Ponad osiemsetletnia historia zakonu franciszkanów w Polsce zasługuje na to, by zmierzyć się z problematycznymi kwestiami badawczymi także i w dziedzinie historii sztuki i próbować je wyjaśniać. Jest to niezwykle cenna potrzeba w teraźniejszym odczytywaniu przeszłości, aby spokojna i dobra była przyszłość.

ANEKS



Il. nr 1. *Zatwierdzenie reguły św. Franciszka przez Honoriusza III* – namalowany w roku 1899³⁴.

³⁴ Górski, *Bazylika...*, s. 127.



Il. nr 2. *Przyjęcie franciszkanów w Polsce*- namalowany w roku 1898³⁵.



Il. nr 3. *Śluby zakonne błogosławionych Kingi i Jolanty*- namalowany w 1900 roku³⁶.

³⁵ Górski, *Bazylika...*, s. 128.

³⁶ Górski, *Bazylika...*, s. 129.



Il. nr 4. *Misja franciszkanów na Litwie*- namalowany w roku 1903³⁷.

³⁷ Górski, *Bazylika...*, s. 131.



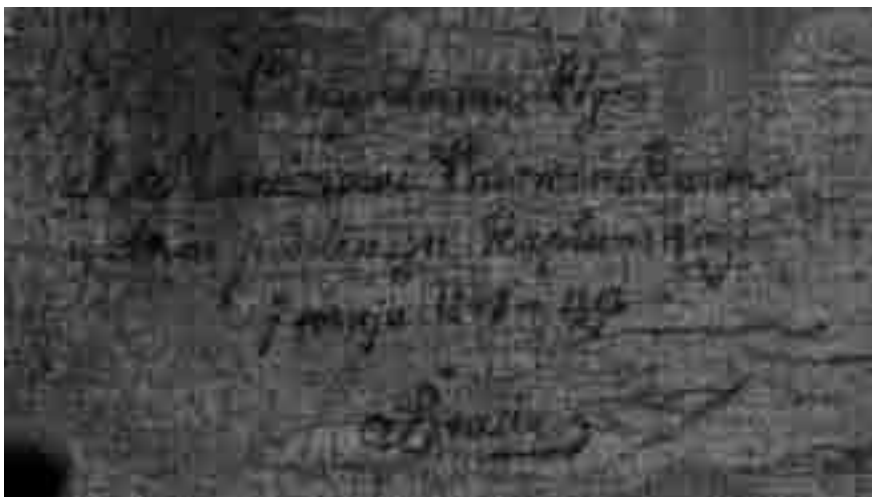
Il. nr 5. *Pierwsi Tercyarze w Polsce*- namalowany w 1898 roku. Foto Piotr Michalski.



Il. nr 6. Odnaleziona rama obrazu. Foto Piotr Michalski.



Il. nr 7. Karta dedykacyjna na odwrociu obrazu. Foto Piotr Michalski.



Il. nr 8. Odnaleziona sentencja namalowana na odwrociu obrazu. (Po nałożeniu filtrów).



Il. nr 9. Fotografia w książce o. Alojzego Karwackiego OFMConv, *Błog. Salomea za życia i po śmierci*, Kraków 1911, s. 51.



Il. nr 10. Fotografia w książce s. Marii Immakulaty, *Bł. Kinga*, Kraków 1925, s. 91.



Il. nr 11. Władysław Lisowski, *Przyjęcie bł. Kingi i Bolesława Wstydliwego do III Zakonu*, dekoracja ściany kaplicy św. Franciszka z Asyżu w kościele franciszkańskim w Sanoku lata 1930-1932.



Il. nr 12. Szkic obrazu *Przyjęcie franciszkanów w Polsce*- namalowany ok. 1897 rok.



Il. nr 13. Szkic obrazu *Śluby błogosławionych Kingi i Jolenty*- namalowany ok. 1897 r.

Bibliografia

- Borkiewicz I., Święta Kinga w świetle legend i historii, Stary Sącz–Kraków 1999.
- Górski H., Bazylika OO. Franciszkanów, Kraków 2002.
- Jurkiewicz K., Obrazy Władysława Rossowskiego w kościele oo. Franciszkanów w Krakowie, [w:] *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX. Część III*, red. J. Wolańska, W. Bałus, Kraków 2010, s. 151–206.
- Jurkiewicz K., Obrazy Władysława Rossowskiego w krakowskim kościele Franciszkanów, [w:] *Studia z dziejów kościoła Franciszkanów w Krakowie*, red. Z. Kliś, Kraków 2006, s. 235–252.
- Karwacki A., Błog. Salomea za życia i po śmierci, Kraków 1911.
- Krużel B., *Krakowscy franciszkanie*, Kraków–Wieliczka 2009.
- Księga zmarłych Zakonu Franciszkanów w Polsce, red. J. Bar, Kraków 2005.
- Maciaszek K., Bolesław V Wstydlivy. Książę krakowski i sandomierski 1226–1279. Długość panowanie w trudnych czasach, Kraków 2021.
- Maria Immakulata, Bł. Kinga, Kraków 1925.
- Matyaszewska E., Rossowski Władysław, [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. XVII, Lublin 2012, kol. 360–361.
- Matyaszewska E., „Wierzę w cuda nie od dziś”. Religia w życiu i twórczości Jana Matejki, Lublin 2007.
- Niezgoda C., Święta Kinga. Żywot hagiograficzny, Stary Sącz 1999.
- Pencakowski P., Historia kościoła i klasztoru Franciszkanów w Sanoku, [w:] 630. rocznica przybycia franciszkanów do Sanoka, red. W. Banach, E. Kasprzak, Sanok 2008, s. 106–107.
- Pobiedziński W., Przewodnik po kościele i klasztorze Franciszkanów w Sanoku, Sanok 2007.
- Policht P., Do was należy powietrze i słońce. Matejko jako nauczyciel, <https://culture.pl/pl/artykul/do-was-nalezy-powietrze-i-slonce-matejko-jako-nauczyciel> (dostęp: 25.10.2024).
- Sarnecki Z., *Z Krakowa*, „Tygodnik Ilustrowany” 46(1897), s. 905.
- Sobieski w Częstochowie Jana Matejki. Wokół bohatera i obrazu, <https://mnk.pl/wystawy/sobieski-w-czestochowie-jana-matejki-wokol-bohatera-i-obrazu> (dostęp: 30.10.2024).
- Solarz F., Bielenin P., Gorgoń K., Bazylika i klasztor Franciszkanów w Krakowie, Kraków 2018.
- Wróbel R., Bielenin P., *Franciszkański Zakon Świeckich*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, red. E. Kumka i in., Kraków–Warszawa 2016, kol. 473–488.

Franciszek Solarz

<https://orcid.org/000-002-7880-6325>

Klasztor Franciszkanów, Kraków

Historia i opis stacji „Drogi Krzyżowej” Józefa Mehoffera

The History and Description of the „Stations of the Cross” by Józef Mehoffer

Streszczenie: Niniejsza analiza ma na celu rekonstrukcję historii powstania tych stacji w oparciu o dane archiwalne i metodę historyczną, a także ocenę ich znaczenia. Pomimo różnych opinii, *Droga Krzyżowa* Mehoffera jest istotnym wkładem w polską sztukę sakralną, ukazując głęboką refleksję nad cierpieniem i zwątpieniem, co kontrastuje z jego wcześniejszymi, radosnymi dziełami, takimi jak *Dziwny ogród*. Szeroko reprodukowane i podziwiane, obrazy te uznawane są za jedno z największych osiągnięć współczesnej polskiej sztuki religijnej, cenione za swoją głębię, oryginalność i artystyczną odwagę.

Summary: This analysis aims to reconstruct the history of their creation using archival data and historical methodology, followed by an evaluation of their significance. Despite varying opinions, Mehoffer's *Stations of the Cross* are an essential contribution to Polish sacred art, showcasing a profound exploration of suffering and doubt, contrasting his earlier, joyful works like *The Strange Garden*. Widely reproduced and admired, these paintings stand as one of the greatest achievements in modern Polish religious art, celebrated for their depth, originality, and artistic courage.

Słowa kluczowe: Bazylika św. Franciszka z Asyżu, Mehoffer, Droga Krzyżowa, historia powstania Drogi Krzyżowej

Keywords: Basilica of St. Francis of Assisi, Mehoffer, Stations of the Cross, the history of the Stations of the Cross

Wstęp

Franciszkańska bazylika w Krakowie słynie z polichromii i witraży Stanisława Wyspiańskiego. Nie mniej sławne są, znajdujące się w kaplicy Męki Pańskiej, stacje Drogi Krzyżowej Józefa Mehoffera. Artysta, skądinąd znany jako autor

witraży w katedrze we Fryburgu, namalował je w latach 1930–1946. Historia ich powstania nie jest w literaturze przedmiotu do końca przedstawiona. Brak całościowego opracowania, tylko w niektórych pracach o Józefie Mehofferze można odnaleźć nieco więcej informacji o tym dziele¹. Często także są przekazywane błędne, niesprawdzone informacje; dotyczą one przede wszystkim niewłaściwej datacji powstania tej wybitnej pracy². Przeto zadaniem, jakie stawia sobie autor niniejszego opracowania, jest przedstawienie – w oparciu o dane archiwalne i przy zastosowaniu metody historycznej – historii powstania tego wyjątkowego dzieła. W drugiej części opracowania zostanie podjęta próba jego oceny.

¹ Jadwiga Puciata-Pawłowska poświęciła im nieco ponad dwie strony w swojej pracy o Józefie Mehofferze, J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, Wrocław 1969, s. 60–62. Nadto warto zauważyć publikowane artykuły: Artifex (M. Skrudlik), *Najnowsze dzieło J. Mehoffera*, „Goniec Warszawski” 4(1938), nr 39, s. 4; M. Skrudlik, *Odtwórca męki i chwały Pańskiej*, „Goniec Warszawski” 5(1939), nr 98, s. 7–8; M. Skrudlik, *Stacje Męki Pańskiej Józefa Mehoffera*, „Mały Dziennik” 1(1935), nr 163, s. 3 (dodatek świąteczny); S. Rodziński, *Mehoffer w innym świetle*, „Tygodnik Powszechny” 42(1988), nr 13(2022), s. 6.

² T. Adamowicz, I. Bał, *Mehoffer Józef*, [w:] *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.)*. Malarze, rzeźbiarze, graficy, red. J. Derwojed, t. V, Le-M, Warszawa 1993, s. 469; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. IV, *Miasto Kraków*, cz. II, *Kościół i klasztor Śródmieścia*, red. A. Bochnak, J. Samek, z. 1, Warszawa 1971, s. 116, datuje cały cykl obrazów na 1933 rok. Powtarza to zbiór kart inwentarzowych przygotowany w 1985 roku przez mgr Marię Wierchośławska, *Karty ewidencyjne stacji Drogi Krzyżowej*, [w:] *Karty ewidencyjne zabytków ruchomych i wystroju kaplicy Męki Pańskiej (1986–1999)*, AFK, sygn. Ak-IV-21 (dalej jako: *Karty ewidencyjne stacji Drogi Krzyżowej*). Jadwiga Puciata-Pawłowska uznała, że „Pracę nad cyklem rozpoczął artysta w 1930 r. i kontynuował w czasie robót w Turku”, J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 60. Podobnie Tadeusz Z. Bednarski przyjął, że „prace nad cyklem rozpoczęły się w lipcu 1930 r. i trwały jeszcze podczas wojny”, T.Z. Bednarski, *Krakowskim szlakiem Józefa Mehoffera*, Kraków 2006, s. 200. Także Edward Waligóra, słusznie zauważył pod rokiem 1930, że J. Mehoffer „rozpoczyna trwającą przez kilka lat pracę nad stacjami Męki Pańskiej”, aby pod rokiem 1933 stwierdzić „w latach 1933–1935 realizuje cykl dużych – około dwumetrowej wysokości – obrazów do stacji Drogi Krzyżowej do kaplicy Męki Pańskiej w kościele Franciszkanów w Krakowie”, E. Waligóra, *Kalendarium życia i twórczości Józefa Mehoffera*, [w:] *Józef Mehoffer. Opus Magnum*, Kraków 2000, s. 65–90. Ponieważ już więcej nie wspomina o tym dziele, można sądzić, że uznał ten czasookres za właściwy dla powstania tego cyklu obrazów, co nie odpowiada prawdzie. Podobny błąd w datacji tego cyklu obrazów J. Mehoffera znajdujemy w albumie J. Ambrozowicz, M. Rabizo-Birek, *Józef Mehoffer. Artysta dwóch epok*, Rzeszów 2010, gdzie datowano powstanie Drogi Krzyżowej na lata 1933–1946 (s. 138). Janina Nowak zaś twierdzi, że Mehoffer „pracował nad nimi w latach 1933–1935”, J. Nowak, *Józef Mehoffer*, Kraków 1980, s. 27. Także Paweł Dettloff i Halina Rojkowska w najnowszym opracowaniu o kaplicy powielili błąd co do datacji powstania tego dzieła. Uznali, że „obrazy do niej wykonał jak wiadomo Józef Mehoffer w latach 1934–1935”, P. Dettloff, H. Rojkowska, *Zarys dziejów kaplicy Arcybactwa Męki Pańskiej i jej wyposażenia*, „Rocznik Krakowski” 82(2016), s. 79.

Opis i czas powstania kolekcji

Na ścianach kaplicy Męki Pańskiej franciszkańskiej bazyliki rozmieszczonych jest 14 obrazów stacji Drogi Krzyżowej autorstwa Józefa Mehoffera. Każdy z nich w złotej ramie, wykonanej przez Aleksandra Małką w Zakładzie Artystyczno-Pozłotniczym³, umieszczonej w dekoracyjnej oprawie stiukowej złożonej z silnie wydłużonej prostokątnej płycizny o oprofilowanych krawędziach. W obrębie płaszczyzn powyżej i poniżej obrazu płycizny są wzbogacone dekoracją geometryczną skomponowaną symetrycznie, złożoną z przeplatających się, rozczłonkowanych skromnym profilem listew wykreślających odcinki kół. W koła te są wkomponowane wypukłe medaliony o zróżnicowanym kształcie i wielkości (dolny owalny, o dłuższej osi poziomej, górny okrągły), z informacją odnoszącą się do treści przedstawienia (medalion dolny) i kolejnego numeru sceny. Ponieważ płótna Mehoffera były mniejsze od obramień, które zaprojektował Adolf Szyszko-Bohusz, dlatego artysta-malarz zmniejszył je wprowadzając płyciny ze ślepyimi maswerkami.

Malowane olejno na płótnie poszczególne stacje opowiadają historię Męki Pańskiej. Każdej scenie odpowiada jeden obraz. Są one jednocześnie obrazami historycznymi. Przemawiają do widza bezpośrednio siłą swej akcji i ekspresji. Pogodny, słoneczny nastrój krajobrazowy pierwszych scen stacji w miarę rozwoju akcji zaczyna się stopniowo mroczyć, aż w końcowych kompozycjach przechodzi w ponury akord burzy i w ciemności nocy.

Kaplica Męki Pańskiej⁴, gdzie umieszczono wspomniane stacje, była do roku 1905 własnością Arcybractwa Męki Pańskiej. Dopiero 29 stycznia tego roku Arcybractwo zrzekło się praw do kaplicy brackiej na rzecz i własność klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie. Powodem była sytuacja Arcybractwa, które nie było „w stanie odrestaurować kaplicy Męki Pańskiej w smutnym znajdującej się stanie...”⁵. Po przejściu podupadłej kaplicy klasztor rozpoczął prace nad jej renowacją. Już

³ Pokwitowania A. Małką za ramy do stacji Drogi Krzyżowej (06.10.1934; 12.03.1935; 11.05.1935), [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera oraz innych dotyczące stacji Drogi Krzyżowej*, AFK, sygn. AK-V e-1 (dalej jako: *Listy i kwity J. Mehoffera...*).

⁴ Najpełniej została opisana przez Pawła Dettloffa i Halinę Rojkowską w artykule *Zarys dziejów kaplicy Arcybractwa Męki Pańskiej i jej wyposażenia* opublikowanym w „Roczniku Krakowskim” 82(2016), s. 67–99.

⁵ AKF-Xa-10, s. 234; H. Rojkowska-Tasak, P. Dettloff, *Dokumentacja naukowo-historyczna*, [w:] M. Mrzygłód-Tomasik, *Konserwacja elementów wystroju i wyposażenia kaplicy p.w. Męki Pańskiej Bazyliki św. Franciszka z Asyżu przy klasztorze franciszkanów w Krakowie, T. 1/1, Dokumentacja opisowa i fotograficzna*, Kraków 2015, mps, AFK, sygn. AK-V e-23, s. 31.

Alojzy Karwacki jako gwardian klasztoru (1905–1911)⁶ planował uczynić z niej Golgotę. Na jego prośbę Makarewicz, ten, który restaurował freski na krużgankach, zrobił plan i rysunki na 14 stacji Męki Pana „artystycznie rozmieszczonych na ścianach i w niszach tej kaplicy z użyciem oczywiście figur i scen już istniejących”⁷. Zasadniczy jednak remont z częściową zmianą wyposażenia rozpoczęto w roku 1926. Wówczas Adolf Szyszko-Bohusz przedstawił projekt nowego ukształtowania jej wnętrza⁸. Plany te nie zostały zrealizowane w całości, ale jedynie oprawa dla nowej, planowanej Drogi Krzyżowej. Już bowiem wówczas, kontynuując zamiar o. Alojzego Karwackiego, myślano w klasztorze o zrobieniu w kaplicy stacji Drogi Krzyżowej, tym bardziej, że istniała od roku 1897 zgoda ks. bp. Jana Puzyny na kanoniczne zaprowadzenie w tej kaplicy stacji Drogi Krzyżowej⁹. Zastanawiano się, w jakiej technice mają być wykonane, czy jako mozaiki, czy malowane „al fresco”, czy wreszcie jako malowane na płótnie¹⁰. Po wielu dyskusjach postanowiono, że mają być „oryginalne, wykonane na płótnie, większych rozmiarów”¹¹. W roku

⁶ F. Solarz, *Gwardianie i ekonomowie klasztoru krakowskiego*, [w:] *Sztuka w kręgu krakowskich franciszkanów i klarysek*, red. M. Szyma, M. Walczak, Kraków 2020, s. 108.

⁷ „W ostatnich latach mojej gwardiani krakowskiej nosiłem się z wielkim zamiarem przekształcenia tej kaplicy na – Golgotę. Artysta malarz Makarewicz, ten, co restaurował freski stare na krużgankach, zrobił mi plan i rysunki na 14 stacji Męki Pana Jezusa artystycznie rozmieszczonych na ścianach i w niszach tej kaplicy z użyciem oczywiście figur i scen już istniejących, ale plan ten cały pozostał «pobożnym moim życzeniem», bo przeniesiony z Krakowa, nie mogłem go przeprowadzić. Następcy zaś moi, z pewnością nie pójdą za tą moją myślą, bo to dzieło trudne i kosztowne, jednak powoli, z latami, może się było dało w czyn wprowadzić. Wówczas kaplica Męki Pańskiej usprawiedliwiałaby swą nazwę”, A. Karwacki, *Pamiętniki x. Alojzego Karwackiego franciszkanina od czasu wstąpienia do zakonu w 1883 r., a spisywane od r. 1902*, Kraków 1902, mps, AFK, sygn. E-I-51, s. 192.

⁸ Projekt ten nie był dotychczas znany badaczom, został odnaleziony w 2015 roku podczas kwerendy w zbiorach Archiwum Narodowego w Krakowie, Archiwum Narodowe w Krakowie, sygn. Sz-Boh 133; zob. też: P. Dettloff, H. Rojkowska, *Zarys dziejów kaplicy...*, s. 78.

⁹ *Acta Archikonfraterni Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny w kaplicy przy kościele S. Franciszka Prd. Minor. Convent. Przez Jaśnie wielmożnego JX. Marcina Szyszkowskiego, biskupa krakowskiego Xięcia siewierskiego założonej odnowione i do dawnego porządku przyprowadzone za staraniem braci tejże Archikonfraterni w roku 1837 dnia 1 kwietnia*, AKF, sygn. AK-XI a-10, s. 198–199; zob. H. Rojkowska-Tasak, P. Dettloff, *Dokumentacja...*, s. 30.

¹⁰ *Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie 1892–1968*, AFK, sygn. AK-III a-1, s. 152 (dalej jako *Kronika klasztoru... [1892–1968]*); zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje bazyliki i klasztoru św. Franciszka (1850–2007). Zbiór wypisów z akt klasztornych. Tom I. Bazylika i krużganki*, Kraków 2008, mps, s. 196.

¹¹ *Acta Conventus Cracoviensis od roku 1888 do r. 1947*, AFK, sygn. AK-III-33, s. 437 (dalej jako: *Acta Conventus Cracoviensis... [1888–1947]*); zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 196.

1928, 22 maja, bracia zebrani na kapitule konwenckiej postanowili powierzyć ich wykonanie Józefowi Mehofferowi, który podjął się tej pracy¹². Jedna stacja miała kosztować około 3500 złotych¹³.

Tu pojawia się zasadnicze pytanie o powody, dla których klasztor zdecydował się powierzyć to dzieło właśnie temu artyście-malarzowi – Józefowi Mehofferowi. Stanisław Wyspiański, autor witraży i polichromii w prezbiterium i transepcie bazyliki już od 1907 roku nie żył. W roku 1913 zmarł Tadeusz Popiel, który malował polichromię w nawie głównej bazyliki. Działał jednak Józef Mehoffer, który był dość znany. Współpracował, wraz ze Stanisławem Wyspiańskim, przy realizacji polichromii Jana Matejki w kościele Mariackim. Znany był z realizacji różnych polichromii i witraży.

Nade wszystko – jak się wydaje – istniały już wcześniejsze jego kontakty z klasztorem. Wiadomo, że Mehoffer już w 1894 roku wziął udział w konkursie na wykonanie polichromii kościoła, chociaż bez sukcesu¹⁴. Miał też wraz z Wyspiańskim „robić dwa ścienne obrazy, rodzaj freska, po 1500 złr każdy”¹⁵, a nawet wspólną realizację polichromii kościoła¹⁶. Wprawdzie z tych planów nic nie wyszło, a zadanie wykonania polichromii otrzymał Stanisław Wyspiański. Sam jednak fakt, że w tych projektach uczestniczył także Mehoffer czynił z tego artysty postać znaną nie tylko Tadeuszowi Stryjeńskiemu czy Władysławowi Ekielskiemu, ale zapewne i klasztorowi. Jeśli do tego dodamy, że jeszcze w roku 1901 Józef Mehoffer przyjął propozycję „dekoracji malarskiej kościoła Franciszkanów” i tej sprawie prowadził rozmowy z Ekielskim i gwardianem klasztoru¹⁷, to chyba możemy mówić o jakiejś ciągłej „tradycji” tego artysty u franciszkanów.

¹² *Acta Conventus Cracoviensis... [1888–1947]*, s. 436–437; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 196.

¹³ *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 152; *Acta Conventus Cracoviensis... [1888–1947]*, s. 437; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 196.

¹⁴ L. Lameński, *Korespondencja Tadeusza Stryjeńskiego z Józefem Mehofferem w latach 1891–1900*, „Roczniki Humanistyczne” 27(1979), z. 4, s. 77–118 [list 51, s. 105–106]; J. Mehoffer, *Dziennik*, oprac. J. Puciata-Pawłowska, Kraków 1975, s. 275–276 (dalej jako: J. Mehoffer, *Dziennik*); W. Bałus, *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX. Cz. II. Matejko i Wyspiański*, Kraków 2007, s. 79 (dalej jako: W. Bałus, *Sztuka sakralna...*).

¹⁵ H. Opieński, *Z listów do narzeczonej Anny Krzymuskiej*, [w:] *Wyspiański w oczach współczesnych*, t. 1, oprac. L. Płoszewski, Kraków 1971, s. 178; J. Mehoffer, *Dziennik*, s. 331, 329; W. Bałus, *Sztuka sakralna...*, s. 79–81.

¹⁶ W. Bałus, *Sztuka sakralna...*, s. 70–81.

¹⁷ *Listy z 1901 r. J. Mehoffera i W. Ekielskiego do gwardiana klasztoru*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...* Zapewne chodzi o poszukiwanie wykonawcy polichromii w nawie głównej kościoła, którą ostatecznie wykonał Tadeusz Popiel. Polichromia prezbiterium i transeptu była już wykonana przez S. Wyspiańskiego (lipiec–grudzień 1895). Zob. też: T.Z. Bednarski, *Krakowskim szlakiem...*, s. 178–179.

Kiedy więc podejmowano w klasztorze decyzję o wykonawcy stacji Drogi Krzyżowej dla kaplicy Męki Pańskiej, niejako siłą owej „tradycji” powierzono tę pracę Józefowi Mehofferowi, tym bardziej, że „szkic jednej ze stacji już nam przedłożył; wszystkim Ojcom bardzo się podobał”¹⁸. Była to jakby dalsza przyczyna.

Bliższą podał w swoich wspomnieniach o. Anzelm Kubit, gwardian klasztoru (1930–1933), prowincjał (1933–1939) oraz komisarz i gwardian klasztoru (1939–1945), a więc bezpośrednio zaangażowany w realizację stacji Drogi Krzyżowej. Wskazał na przyjaźń o. Bernardino Rizziego¹⁹ z domem Mehofferów, których niekiedy odwiedzał, szczególnie aby pomóc pani Mehofferowej w dziedzinie śpiewu i kompozycji²⁰. W czasie jednego z tych spotkań, w którym uczestniczyli inni, „rozmowa zesłała na XVII wiek, kiedy to rozpowszechniło się nabożeństwo do Męki Pańskiej”. W tym kontekście miano zauważyć, że w kaplicy Męki Pańskiej w kościele franciszkańskim w Krakowie są stacje Drogi Krzyżowej, które nie pasują do poważnego wystroju kaplicy. Wówczas Józef Mehoffer miał wspomnieć, że „widział w dużej zakrystii jakiegoś kościoła w Padwie piękne stacje i miałby ochotę namalować gdzieś stacje na artystycznym poziomie”. Wydarzenie to, zapewne zreferowane w klasztorze przez Rizziego, stało się impulsem do podjęcia przez braci myśli o wymalowaniu stacji Drogi Krzyżowej i powierzenia tego zadania właśnie Mehofferowi²¹.

W roku 1930 zanotował kronikarz klasztorny: „W stanie wiecznej restauracji znajduje się wymieniona kaplica Męki P. Po odnowieniu ścian, usunięciu drewnianych ołtarzy zyskała wiele światła, a główną jej ozdobą mają być stacje Drogi Krzyżowej. Wyzначzył im architekt inż. Bohusz Szyszko duże pola ujęte w ramy, które prof. Mehoffer zmniejszył umieszczając wewnątrz ram gipsowe winiety, a i tak same obrazy będą miały wymiar 230 x 160 cm. Mehoffer, znany i sławny za granicą artysta podjął się wymalować oryginalne stacje. Praca jednak idzie powoli, bo dotychczas dopiero jedną ukończył”²².

¹⁸ *Acta Conventus Cracoviensis... [1888–1947]*, s. 196.

¹⁹ O. Bernardino Rizzi był Włochem z pochodzenia. W Krakowie przebywał dwa razy: najpierw jako kleryk w latach 1909–1911, a potem jako kapłan w latach 1922–1932. Był kompozytorem. W roku 1923 założył Chór Cecyliński. Był zatem członkiem klasztoru w czasie, kiedy podejmowano decyzje o malowaniu stacji Drogi Krzyżowej.

²⁰ O przyjaźni o. Bernardino Rizziego z Józefem Mehofferem i jego żoną świadczą prace artysty (*Portret o. B. Rizziego, Matka Boża*) darowane w dniu imienin o. Rizziemu wraz z dedykacją malarza; są przechowywane w klasztorze.

²¹ A. Kubit, *Parę wspomnień o profesorze Józefie Mehofferze*, AFK, sygn. F-I-13.

²² *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 156–157; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 197.

Była to stacja pierwsza: „Skazanie na śmierć”, sygnowana na rok 1930²³. Jest to kompozycja wieloplanowa, zwarta, dynamiczna, ze sceną główną na planie pierwszym i rozbudowanym tłem architektonicznym. Przestrzennie zarysowany fragment kolumny środkowej o brązowych trzonach i złożonych kapitelach akcentuje oś kompozycji, a dwie kolumny skrajne wyznaczają jej ramy. Grupę centralną stanowi Chrystus stojący pośrodku obrazu, odziany w szkarłatny płaszcz, z wieńcem cierniowym na głowie, bosy i otoczony czterema szydzącymi z Niego postaciami męskimi o zróżnicowanych szatach i pozach. Postać lewa, odwrócona plecami do widza, jest odziana w obszerną wzorzystą szatę w pasy brązowo-żółte. Postać zaś z prawej strony została ukazana w widoku trzech czwartych, w żółto-brązowej sukni. Obie te postacie mają zawoje na głowach i przesłaniają dwie postacie stojące za nimi. Te zaś są ujęte frontalnie, z uniesionymi wysoko rękoma, w sukniach w pasy fioletowo-niebieskie oraz kremowe. Na lewo od grupy centralnej została umieszczona postać Piłata, ukazanego nieco w głębi, stojącego na podium pokrytym dywanem w kolorze bordowym ze złotą bordiurą. Ukazany w widoku trzy czwarte, w białym antycznym kostiumie, umywa ręce w misie trzymanej oburącz przez stojącego przy nim, tuż przy lewej krawędzi obrazu chłopca. Chłopiec ten ma krótką niebieską tunikę i wysokie niebieskie buty. Towarzyszy im żołnierz w srebrnej zbroi. W tle fragment zabudowy miasta o białych elewacjach domów²⁴.

Po tej stacji w roku 1933 pojawiły się dwie następne. Były to szósta i siódma stacja: „Weronika”²⁵ oraz „Drugi upadek Jezusa”²⁶. Oba obrazy zostały przez Mehoffera wysłane na II Międzynarodową Wystawę Sztuki Religijnej w Rzymie²⁷. W tym roku pojawiła się także stacja druga: „Włożenie krzyża”.

Kompozycja pierwszego obrazu jest zwarta, ze sceną tytułową wyodrębnioną na osi planu pierwszego, z wielopostaciowym tłumem w tle, wypełniającym

²³ *Pokwitowanie J. Mehoffera (03.07.1930)*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*

²⁴ Opisy stacji podaje, przy niewielkich zmianach, za: *Karty ewidencyjne stacji Drogi Krzyżowej*.

²⁵ *Pokwitowanie J. Mehoffera za obraz Weronika (27.12.1933)*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*

²⁶ *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 172; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 197.

²⁷ *List J. Mehoffera do prowincjała (23.09.1933)*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*; *Rewers J. Mehoffera na wypożyczone obrazy (27.12.1933)*, tamże; *List J. Mehoffera do gwardiana (28.18.1933)*, tamże; *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 173; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 197. O samej wystawie zob.: „Sztuki Piękne” 9(1933), nr 10, s. 379; M. Treter, *Prawda o sekcji polskiej na II Międzynarodowej Wystawie Sztuki Religijnej w Rzymie*, „Sztuki Piękne” 10(1934), nr 10, s. 368–390; „Kurier Warszawski” 114(1934), nr 44, s. 7; „Głos Narodu” 41(1934), nr 43, s. 2; W. Terlecki, *Prawda o sekcji polskiej na II Międzynarodowej Wystawie Sztuki Religijnej w Rzymie. Sprawa katalogu*, „Sztuki Piękne” 10(1934), nr 11, s. 439–440.

wnętrze perspektywicznie wykreślonej ulicy. Ulica ta biegnie w głąb, prostopadłe do płaszczyzny obrazu obudowanej obustronnie domami. Na pierwszym planie jest ujęta ściśle frontalnie postać Chrystusa oraz stojąca po jego prawej stronie Weronika, ukazana w widoku w trzech czwartych. Chrystus przedstawiony jest w fioletowo-czerwonej szacie, bosy, w koronie cierniowej, z opuszczonymi bezwładnie rękami. Wokół szyi i rąk ma przewiązany sznur. Weronika ubrana jest w bogaty, wielobarwny strój, złożony z białej, sięgającej kostek sukni z falbaną u dołu oraz nieco krótszej, czarnej spódnicy o linearnym wzorze w formie rombów. Na suknię ma narzuconą luźną, kremową pelerynę. Na głowie ma biały, koronkowy czepek, a na nogach białe buty. Szyję ozdabiają jej dwa sznury czerwonych koralii. W wyciągniętych ku przodowi rękach trzyma białą chustę z odbitym wizerunkiem twarzy Chrystusa (w kolorze brązowym). Bezpośrednie tło postaci Chrystusa stanowi krzyż wsparty krótszym ramieniem o ziemię. Jest podtrzymywany przez grupę stojących w prawym narożniku kompozycji oprawców o krępym, brylowatym kanonie figur, ukazanych w widoku z profilu, bosy, w krótkich, wzorzystych, w pasy brązowo-czarne szatach bez rękawów. Ich kompozycyjny odpowiednik stanowi postać młodego chłopca w niebieskiej szacie, umieszczona w lewym narożniku obrazu, ukazana w widoku w trzech czwartych. Na drugim planie widoczne potraktowane schematycznie postacie, sfłoczone w wąskiej przestrzeni ulicy. Wyróżniają się tu: stojący bezpośrednio za Chrystusem żołnierz zbroi z metalowych płytek i w hełmie, starzec z rudą brodą odziany w niebieską suknię, częściowo przesłonięty postacią Weroniki oraz – nieco w głębi, po lewej stronie kompozycji – mężczyzna na koniu, przedstawiony w czarno-brązowej szacie.

Natomiast kompozycja obrazu „Drugi upadek Jezusa” jest zwarta, dynamiczna, diagonalna, z trójęfigurową grupą tytułową. Moment treściowy sceny został podkreślony poprzez umieszczenie na planie pierwszym na osi obrazu postaci Chrystusa oraz wprowadzenie diagonalnego elementu światłocieniowego – srebrzystej poświaty przecinającej płaszczyznę obrazu z prawego, górnego narożnika. Chrystus leży na ziemi, wsparty na zgiętych w łokciach rękach, z opuszczoną głową; jest w czerwonej szacie. Towarzyszy mu krzyż wypełniający lewe, dolne naroże obrazu, ułożony na ziemi analogicznie w stosunku do wyobrażenia Chrystusa; częściowo przygniata krzew różany o czerwonych kwiatach. Uzupełnienie tej pierwszoplanowej sceny stanowią dwie postacie męskie: mężczyzna z prawej strony ukazany w postawie stojącej, w widoku w trzech czwartych, z rozłożonymi szeroko rękoma, odziany w brązową suknię z długimi rękawami, oraz mężczyzna po lewej stronie. Ten z kolei został przedstawiony w widoku frontalnym, w pozie sugerującej ruch, z wysuniętą ku przodowi w kierunku krzyża prawą nogą i ręką, pochylonym tułowiem i spuszczoną głową, odziany w szarobrunatną, krótką

szatę bez rękawów. Tło dla sceny tytułowej stanowi fragment elewacji budynku przeprutej szeroką arkadą, z której wylania się tłum. Na jego czele czteroosobowa grupa dostojników żydowskich w bogatych, wielobarwnych szatach. Obraz wzbogacony motywem rodzajowym – suszącymi się szatami białymi i niebieską, zawieszonymi na sznurze ponad arkadowym przejściem.

Obraz „Włożenie krzyża” także ma kompozycję wieloplanową, zwartą, z kilkufigurową sceną tytułową, przedstawioną w wąskiej przestrzeni planu pierwszego, na tle perspektywicznie wykreślonego, rozbudowanego krajobrazu architektonicznego. Chrystus, wyznaczający ideową i kompozycyjną oś obrazu, został ujęty frontalnie, w purpurowym płaszczu, boso, ze zwisającymi rękoma o splecionych dłoniach. Jego głowa w koronie cierniowej lekko opada na lewe ramię, twarz ma owalną, pełną wyrazu, okoloną krótkim zarostem, a wokół szyi przewiązany sznur. W prawym narożu obrazu jest grupa oprawców żydowskich, o zróżnicowanych pozach i gestach sugerujących ruch wynikający z wkładania krzyża na lewe ramię Chrystusa. W lewej części kompozycji widoczna dynamiczna, dwufigurowa scena walki między żołnierzem popychającym i kopiącym mężczyznę. Obie postacie są odwrócone plecami do widza, ukazane w widoku w trzech czwartych, w analogicznych pozach o zgiętych w kolanach i uniesionych prawych nogach. Mają mocną, brylowatą budowę ciała, charakterystyczne brutalne twarze. Mężczyzna z prawej strony obrazu, odwrócony plecami do widza, przedstawiony jest w podartej, sięgającej kolan szarozółtej szacie, z nałożoną wzorzystą kamizelą w pasy niebiesko-czarne. Żołnierz ma krótką fioletową tunikę, a na biodrach metaliczny pas z płytek, u jego prawego boku widoczny krótki miecz. Szata walczącego z nim mężczyzny jest w kolorze szarozółtym. Tło dla sceny tytułowej jest rozbudowane, z widokiem biegnącej w głąb ulicy z obustronną zabudową na planie najdalszym. Ulicę przecina równolegle do płaszczyzny obrazu wysoki mur obronny z szeroką bramą w osi ulicy. Zapelnia ją wielopostaciowy tłum o powtarzających się typach fizjonomicznych męskich i kobiecych. Przedstawiony na czele tłumu arcykapłan żydowski trzyma tabliczkę z fragmentarycznie widocznym napisem „NRI”. Kompozycja wzbogacona motywem rodzajowym – wyobrażeniem liżącego rany psa u stóp Chrystusa.

Kronikarz klasztoru w 1935 roku napisał, że „Drogę krzyżową dopełnił Mehoffer dalszymi stacjami: «Pierwszy upadek» i «Ukrzyżowanie»”²⁸. Datę

²⁸ *Kronika klasztoru...* [1892–1968], s. 172; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 197. Zauważmy przy tym, że w innym zapisie tej samej kroniki pod datą lat 1943–1944 jest informacja, że „brakuje jeszcze jedna: Ukrzyżowanie. Jest już zapłacona, ale p. Mehoffer powoli się do niej zabiera”. Informacja ta jest błędna, kronikarz zapewne pomylił ją ze stacją „Przybicie do krzyża”, która została ukończona dopiero w 1945 roku.

tę doprecyzowują daty umieszczone na odwrociu stacji. Według tego zapisu stacja „Pierwszy upadek” powstała już w 1934 roku²⁹, a stacja „Ukrzyżowanie” w 1935³⁰. Według tych sygnatur w roku 1935 miały jeszcze powstać: stacja czwarta „Spotkanie z Matką” i stacja piąta „Cyrenejczyk”. Zdaniem kronikarza klasztoru, Mehoffer „za zezwoleniem konwentu na wystawę posłał [...] wszystkie dotychczasowej prace”³¹. Była to wystawa z okazji 40-lecia jego działalności zorganizowana w Warszawie³². Z kolei z rewersu artysty z 9 maja 1935 roku dowiadujemy się, że wypożyczył od klasztoru na tę wystawę sześć obrazów³³. Z katalogu wystawy dowiadujemy się z kolei, że Mehoffer prezentował tam obrazy z serii stacji Drogi Krzyżowej: „Chrystus przed Piłatem”, „Chrystus bierze Krzyż na ramiona”, „Chrystus upada pod Krzyżem po raz pierwszy”, „Chusta św. Weroniki”³⁴, „Chrystus upada pod Krzyżem po raz drugi” oraz „Chrystus umiera na Krzyżu”³⁵. Zaprezentował tam także szkice do wszystkich stacji Drogi Krzyżowej (do stacji trzeciego upadku Chrystusa w dwóch wersjach). Szkice te w katalogu są datowane na rok 1931³⁶, co wydaje się przynajmniej w jednym wypadku datą błędną. Wspomniano już, że w roku tym Mehoffer przedstawił braciom franciszkanom szkic jednej stacji. Wiadomo także, że obraz stacji pierwszej był już w roku 1930 gotowy, zatem przynajmniej jego szkic powinien być wcześniejszy. Szkice te nabył dla kościoła w Turku ks. Józef Florczak i tam pozostają jako obrazy sztalugowe³⁷.

Stacja „Pierwszy upadek” ma także kompozycję zamkniętą w stojącym prostokącie, zwartą, dynamiczną, wielofigurową. Scena tytułowa przedstawiona jest na tle kulisowo zbudowanego pejzażu architektonicznego, skomponowanego z perspektywicznie wykreślonego wnętrza biegnącej w głąb ulicy wypełnionej wielopostaciowym tłumem. Ulica ta obudowana jest obustronnie wysoką zabudową

²⁹ *Pokwitowanie J. Mehoffera za stację „Pierwszy Upadek” (IV–V 1934)*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*

³⁰ *Pokwitowanie J. Mehoffera za stację „Śmierć Chrystusa” (IV 1935)*, tamże.

³¹ *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 190; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 197.

³² O wystawie informował m.in. „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 183, s. 11; nr 190, s. 10; nr 197, s. 10; nr 204, s. 10; nr 211, s. 10; nr 218, s. 10; nr 222, s. 6; nr 235 (wyd. poranne), s. 4; nr 238 (wyd. poranne), s. 1; nr 259 (wyd. poranne), s. 4.

³³ *Rewers J. Mehoffera z dnia 9 maja 1935 r.*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*

³⁴ Podana w katalogu (*Józef Mehoffer. Czerwiec–lipiec–sierpień 1935*, Kraków 1935, s. 38) data powstania tego obrazu zdaje się być błędna. Obraz ten zapewne powstał w 1933 roku, a nie jak podano – w 1930.

³⁵ Tamże, s. 38.

³⁶ Tamże, s. 37.

³⁷ M. Skrudlik, *Odtwórca męki i chwały...*, s. 7; J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 60; J. Nowak, *Józef Mehoffer*, s. 27.

o białych i żółtawych elewacjach, prawie pozbawionych otworów. Postać Chrystusa, umieszczona pośrodku obrazu, ukazana w memencie potknięcia, wykreśla linię diagonalną kompozycji, wzmocnioną ukośnym ułożeniem krzyża wspartego krótszym ramieniem o ziemię. Chrystus odziany jest w szkarłatną szatę. Jego głowa w koronie cierniowej odchylona jest nieco do tyłu. Lewą rękę ma opuszczoną pionowo ku ziemi, a prawą unosi do góry na wysokość szyi, wokół której zaciska się pętla długiego sznura trzymanego przez stojących przy lewej krawędzi obrazu dwóch oprawców. Ci są przedstawieni w krótkich szatach – niebieskiej oraz wzorzystej w pasy brązowo-różowe. Za nimi – częściowo przez nich przesłonięte – widoczne dwie postacie żydowskich kapłanów. Pierwszy ukazany jest w widoku bocznym, w żółtawo-szarej szacie, w białym turbanie na głowie. Drugi ujęty jest frontalnie, z rękoma wzniesionymi ku górze, odziany w czerwoną suknię i niebieski płaszcz. Uzupełnienie kompozycyjne grupy pierwszoplanowej stanowi przedstawiony przy prawej krawędzi obrazu odwrócony plecami do widza mężczyzna, w dynamicznej, sugerującej ruch pozie, ze zwojem sznura w lewej, spuszczonej ku dołowi ręce. Jest ubrany w krótki wzorzysty strój w pasy granatowo-brązowe. Za nim widoczna głowa kolejnego oprawcy towarzyszącego Chrystusowi. Na drugim planie, w tle, wiele postaci stłoczonych w wąskiej przestrzeni ulicy, potraktowanych schematycznie, o bezwyrazowych twarzach.

Z kolei kompozycja obrazu „Śmierć na krzyżu” zamknięta jest w stojącym prostokącie, zwarta, statyczna, z Chrystusem Ukrzyżowanym umieszczonym na osi planu pierwszego, na tle nocnego krajobrazu. Ciało Chrystusa, ściśle przylegające do belki krzyża i pokrywające się z jego osią, zwisa nieznacznie na silnie naprężonych ramionach. Palce obydwu dłoni są wyprostowane. Jego głowa w koronie cierniowej lekko opada na lewe ramię, włosy ma długie, a twarz okolona jest zarostem. Klatka piersiowa jest nieznacznie uwypuklona, z zaznaczonymi żebrami. Nogi są ułożone równolegle względem siebie, stopy skrzyżowane (prawa ułożona na lewej), przebite jednym gwoździem. Na dłoniach oraz prawym boku rany z wypływającą krwią. Biodra okryte są krótkim, białym perizonium, udrapowanym w poprzeczne fałdy, przewiązanym w węzeł na lewym boku. U stóp krzyża, u którego szczytu tabliczka z napisem „INRI”, widoczne są trzy postacie oplakujące Chrystusa: z prawej strony krzyża jest Matka Boska, z głową wspartą na złożonych w geście modlitwy rękach, przytulona do nóg Chrystusa. Przedstawiona jest w czerwonej sukni i ciemnogramatowym płaszczu-pelerynie okrywającym głowę. Ukazana jest z profilu, częściowo przesłonięta postacią Jana apostoła, ujętej w widoku w trzech czwartych, zwróconego ku Niej twarzą, z prawą ręką wyciągniętą w geście pocieszenia, w brunatnoszarej szacie. Po lewej stronie krzyża stoi Maria Magdalena, która prawą ręką dotyka stóp Chrystusa. Przedstawiona jest w strojnej szacie o drobiazgowo oddanych szczegółach (w białej sukni

z długimi rękawami i szaroniebieskiej tunice, w czepcu na opadających na plecy jasnych włosach). Nieco w głębi, za krzyżem, widoczny żołnierz w zbroi, z włócznią w prawej ręce, stojący tyłem do widza. Tło ciemne, z łagodnymi wzniesieniami na horyzoncie i wysoką partią granatowego, nocnego nieba. Kompozycję uzupełniają dwa szpalery adorujących aniołów w czerwonych, sięgających stóp sukniach, trzymających zapalone świece.

Obraz „Spotkanie z Matką” ma kompozycję zwartą, w zasadzie jednoplanową, o silnie zredukowanej przestrzeni tła na rzecz tytułowego przedstawienia figuralnego, wyodrębnionego kompozycyjnie poprzez umieszczenie niemal na osi obrazu. Całopostaciowe wyobrażenie Chrystusa ujęte jest w widoku z profilu, z twarzą podpartą lewą zgietą w łokciu ręką – zwróconą na wprost w kierunku widza, w postawie sugerującej ruch, z lewą nogą wysuniętą ku przodowi. Chrystus jest w szkarłatnym płaszczu, bosy, w koronie cierniowej na głowie, z krzyżem zbitym z szerokich, czworograniastych belek na prawym ramieniu. Towarzyszą Mu dwaj żołnierze. Jeden odwrócony plecami do widza, z wyciągniętą w kierunku Chrystusa prawą ręką, stanowi kompozycyjne zamknięcie obrazu z lewej strony. Drugi ukazany jest w głębi i widoczny fragmentarycznie, w analogicznej jak Chrystus pozie, z dzidą w prawej ręce. Obaj przedstawieni w krótkich sięgających kolan tunikach w tonacji brązowo-bordowej oraz osłaniających biodra pasach z metalowych płytek i płytkowych naramiennikach, w hełmach ozdobionych pióropuszcami. W prawym narożu obrazu jest trójfigurowa grupa złożona z postaci Matki Boskiej podtrzymywanej przez Marię Magdalenę stojącą z jej prawej strony oraz Jana, apostoła. Matka Boska przedstawiona jest ujęciu w trzech czwartych, w długiej brązowo-bordowej sukni i szarym welonie analogicznej długości, z głową przechyloną lekko na lewe ramię i bezwładnie opuszczonych rękach. Maria Magdalena ubrana jest w jasną szatę wierzchnią koloru fioletowego, spod której widoczna biała suknia z długimi rękawami. Została ujęta w widoku frontalnym, częściowo przesłonięta postacią wspierającej się na niej Matki Boskiej. Józef przedstawiony jest w ujęciu z profilu, w długiej różowo-beżowej szacie. Tło stanowi fragment równoległej do płaszczyzny obrazu elewacji utrzymanej w tonacji kremowej, z prostokątnym otworem wejściowym ujętym obramowaniem z szerokich belek. Powyżej nadproża otworu widoczne są drewniane wsporniki podtrzymujące płytę balkonową. Scena ożywiona motywami rodzajowymi – przedstawieniami gołębi ujętych w locie, bądź siedzących na ziemi u stóp Chrystusa.

Kolejna stacja powstała wówczas to „Szymon Cyrenejczyk”. Obraz ten ma także kompozycję zwartą, dynamiczną, z wielofigurową sceną skomponowaną w układzie kulisowym, z grupą mężczyzn tworzącą ramy dla osoby Chrystusa wyodrębnionej na planie pierwszym. Chrystus przedstawiony w całej postaci,

w widoku nieco w trzech czwartych, w szkarłatnej szacie z fioletowymi refleksami, bosy, w koronie cierniowej, ze sznurem przewiązanym wokół szyi, z uniesionymi na wysokość głowy obiema rękami. Poza nim – z prawej strony widoczna jest grupa dynamicznie upozowanych mężczyzn przymuszająca stojącego pośrodku Szymona z Cyreny do niesienia krzyża. Młody chłopiec stojący tuż za Chrystusem, tyłem do Niego, z twarzą zwróconą w stronę widza, podtrzymując oburącz krzyż wkłada go na ramię Szymona. Dynamiczne ujęcie trzech pozostałych postaci ukazanych w widoku z profilu (lekkie pochylenie ich ku przodowi, gesty rąk sugerujące ruch) podkreśla treść akcji. Po lewej stronie obrazu, nieco w głębi – są dwie postacie męskie przedstawione ściśle frontalnie. Kostiumy są zróżnicowane w zależności od statusu społecznego osób – skromne stroje wieśniacze w typie krótkiej tuniki przewiązanej w pasie w kolorach: granatowym (Szymon), szarobrazowym (chłopiec stojący za Chrystusem) oraz brązowo-fioletowym (skrajna postać z lewej strony obrazu). Pozostałe postacie to zapewne członkowie wysokiej rady względnie arcykapłani. Są przedstawieni w bogatych strojach o drobiazgowo oddanych szczegółach. Mężczyzna z prawej jest przedstawiony w białej sukni i narzuconym na nią szarobeżowym płaszczu oraz w czerwonym nakryciu głowy. Postać z lewej strony obrazu ma brązowo-fioletową suknię i białe nakrycie głowy. Tło jest silnie zredukowane, ograniczone do ukazanych fragmentarycznie z prawej strony kompozycji dwóch domów o zróżnicowanych gabarytach, z elewacjami w kolorach białym oraz szarym. Dopełnia je partia nieba w lewym, górnym narożu obrazu, przesłonięta gałęziami drzewa – wierzby płaczącej.

Z roku 1936 pochodzi stacja czternasta „Złożenie do grobu”. Z roku 1937 zaś stacja dziewiąta „Trzeci upadek”³⁸ oraz stacja trzynasta „Zdjęcie z krzyża”³⁹. Stacje „Spotkanie z Matką”, „Cyrenejczyk” oraz „Złożenie do grobu” były prezentowane na wystawie w Warszawie⁴⁰.

Obraz „Złożenie do grobu” stanowi zamknięcie cyklu pasyjnego w kaplicy Męki Pańskiej. Jest to kompozycja symetryczna i regularna, w układzie zamkniętym, z przedstawieniami figuralnymi ograniczonymi do sceny tytułowej zbudowanej diagonalnie i wysuniętej na plan pierwszy, z tłem krajobrazowym. Kilkupostaciowa, zwarta scena tytułowa jest przedstawiona w wąskiej przestrzeni

³⁸ Pokwitowanie J. Mehoffera za wykonanie stacji „Trzeci upadek” (I–IV 1938), [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*

³⁹ Pokwitowanie J. Mehoffera za wykonanie stacji „Zdjęcie z krzyża” (01.06.1937), [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...; Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 193; *Acta Conventus Cracoviensis...* [1888–1947], s. 488, 491; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 197–198.

⁴⁰ *List J. Mehoffera do gwardiana w sprawie wysłania trzech obrazów* (27.02.1937), [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*

ograniczonej wysokimi, niemal pionowymi ścianami wąwozu porośniętymi roślinnością, w obrębie którego wykreślone zostały w ukośnej perspektywie kilkustopniowe schody terenowe obniżające się w kierunku dolnej krawędzi obrazu. Diagonalizm kompozycji akcentują nosze ze spoczywającym na nich ciałem Chrystusa, niesionym przez czterech mężczyzn. Ciało Chrystusa częściowo okryte całunem, ułożone sztywno, z mocno odchyloną głową, o nieznacznie uwypuklonej klatce piersiowej z zaznaczonymi żebrami oraz złożonymi w geście modlitwy rękami. Mężczyźni o muskularnej budowie figur są odziani w ciemnobrunatne krótkie tuniki bez rękawów, w pozach wynikających z przedstawionej akcji. Dwie postacie umieszczone tuż nad krawędzią obrazu, trzymające nosze u wezglowia, ukazane są w widoku w trzech czwartych, o rękach zgiętych w łokciach. Dwaj pozostali przedstawieni w głębi, zostali ujęci frontalnie, o lekko pochylonych ku przodowi sylwetkach i wyprostowanych rękach. Grupie tej towarzyszy umieszczona na prawo od zwłok Chrystusa pełna ekspresji postać Matki Boskiej przedstawiona w czerwonej sukni i granatowej pelerynie okrywającej również głowę. Ujęta jest w widoku w trzech czwartych, z uniesionymi rękami o złożonych dłoniach, z twarzą zwróconą w stronę klęczącej u jej lewego boku Marii Magdaleny przedstawionej z profilu, odzianej w strojną białą suknię i szarą tunikę przewiązaną w pasie, z ciemnymi lamówkami przy rękawach i szyi. Bolejącą Marię podtrzymuje stojący po Jej prawej stronie Jan apostoł w beżowo-szarej szacie. Tło pejzażowe ukazane przestrzennie, z rozległą równiną porośniętą uszeregowanymi w równoległe rzędy drzewami, przeciętą krętą drogą, z jasnym niebem, lekko zachmurzonym nad linią horyzontu.

Kolejna stacja to „Trzeci upadek”. Kompozycja obrazu jest także zwarta, symetryczna, wieloplanowa, zamknięta w stojącym prostokącie. Wznoszący się ku górnej krawędzi obrazu, pozbawiony zieleni teren, stanowi tło sceny. Kolejne plany kompozycji są wyraźnie zróżnicowane wskutek zastosowania perspektywy i układu kulisowego. Na planie pierwszym, poprzedzonym umieszczonym w lewym, dolnym narożu obrazu krzakiem o gęstych, bezlistnych gałęziach, znajduje się przedstawienie tytułowe, tj. upadek Chrystusa przygniecione go ciężarem krzyża. Leżąca postać Chrystusa – z głową wspartą płasko na rękach, skierowaną w stronę Golgoty, o wyciągniętych prosto nogach – wraz z krzyżem podkreśla diagonalizm kompozycji. Ramy planu pierwszego wyznaczają dwa drzewa o potężnych pniach rosnące przy bocznych krawędziach obrazu. Na ich tle ustawieni są pojedynczo dwaj żołnierze w półzbrojach, stojący na szeroko rozstawionych nogach, z włóczniami w rękach. Uzupełnienie grupy centralnej stanowią postacie stojących przy lewej krawędzi kompozycji mężczyzn, ujętych w widoku z profilu, z twarzami zwróconymi w stronę Chrystusa. Na planie dalszym widać wieloosobowy tłum ludzi ustawionych w szpalerze tworzącym

kolejną oś ukośną kompozycji. Całość jest zamknięta wysoką linią horyzontu zaakcentowanego dwoma stojącymi krzyżami, z partią nieba pokrytego skłębiowymi chmurami. Tonacja obrazu jest stosunkowo ciemna: szata Chrystusa czerwona, tuniki wojskowe brunatno-brązowe, szaty mężczyzn brunatne i bordowe, rozjaśnione białymi nakryciami głowy. Stroje tłumu są stonowane, jaśniejsze, w kolorach niebieskich, białawych, kremowych i szarych. Teren ujęty w tonacji piaskowej, niebo szare.

Kolejna stacja to „Zdjęcie z krzyża”. Jest to obraz o kompozycji zwartej, statycznej, horyzontalnej, zamkniętej w stojącym prostokącie. Wznoszący się łagodnie ku górnej krawędzi obrazu, pozbawiony zieleni teren utrzymany w piaskowej tonacji stanowi tło sceny. Temat ujęty w formie piety, kompozycyjnie jest zamknięty w kształcie trójkąta, którego wierzchołek stanowi siedząca postać Matki Boskiej podtrzymująca oburącz leżące na jej kolanach zwłoki Chrystusa. Matka Boska przedstawiona w ciemnoczerwonej sukni i obszernej granatowej chuście na głowie spływającej na ramiona, z twarzą zwróconą ku Chrystusowi. Ciało Chrystusa jest częściowo owinięte białym całunem, bezwładne, z opuszczonymi ku ziemi rękami i zgiętymi w kolanach nogami. Po ich obu stronach umieszczone są adorujące postacie ujęte w pozycjach klęczących, tyłem do widza, o pochyłonych ku przodowi sylwetkach. Klęcząca z lewej strony u stóp Chrystusa Maria Magdalena przedstawiona jest w popielatej sukni z ciemnymi lamówkami przy rękawach, w czepku na jasnych, opadających na plecy włosach. Z kolei postacie męskie, zgrupowane parami przy obu krawędziach bocznych obrazu, przedstawione są w ciemnych, brunatno-brązowych lub grafitowych szatach. Na planie pierwszym widoczny jest tuż nad dolną krawędzią obrazu krzew o gęstych, bezlistnych gałęziach, w które wkomponowano wyobrażenie baranka. Kompozycja jest zamknięta wysoką linią horyzontu zaakcentowanego w prawej, skrajnej części trzema krzyżami. Ich kompozycyjny odpowiednik stanowi trzyosobowa grupa figuralna przedstawiająca spotkanie uczniów z Emaus z Chrystusem. Partia nieba zajmującego jedną trzecią wysokości obrazu jest ukazana w kolorze błękitnym, z wyobrażeniami planet i gwiazd w formie okrągłych, jasnożółtych tarcz różnej wielkości oraz zarysowującą się ściśle na osi kompozycji twarzą Boga Ojca.

Według sygnatury na odwrociu obrazu stacji ósmej, kompozycja ta powstała w roku 1940⁴¹. Obraz „Płaczące niewiasty” ma kompozycję zwartą, dynamiczną, wielofigurową, z tłem zbudowanym z motywów architektonicznych. Odsuniętą nieco od dolnej krawędzi obrazu trójosobową grupę centralną tworzy postać Chrystusa wraz z towarzyszącymi Mu żołnierzami. Chrystus jest ukazany

⁴¹ *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 220; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 199.

w czerwonej szacie, bosi, w koronie cierniowej, z lekko pochylonym tułowiem wskutek ciężaru krzyża dźwiganego na lewym ramieniu, podtrzymywanego dodatkowo lewą, zgiętą w łokciu ręką. Głowa i prawa wyciągnięta ręka Chrystusa skierowane są w prawo, w stronę płaczących niewiast. Towarzyszący Chrystusowi dwaj żołnierze przedstawieni są w fioletowo-brunatnych tunikach do kolan. Na nich mają pancerze z metalowych płytek osłaniające biodra, piersi i ramiona. Na głowach noszą hełmy z żółtymi pióropuszcami. Żołnierz stojący po lewej stronie Chrystusa podtrzymuje mu rękę wspierającą krzyż. Żołnierz idący u Jego prawego boku trzyma w ręku włócznię. Grupa ta – uzupełniona przy prawej krawędzi obrazu najbliższej widza stojącą postacią mężczyzny przedstawionego we wzorzystej szacie w pasy brunatno-brązowe – wykreśla diagonalną oś kompozycji. Optyczne zamknięcie lewej części obrazu tworzy biegnący ukośnie mur z prostokątnych ciosów w regularnym układzie, pod którym jest grupa płaczących niewiast ukazanych w zróżnicowanych, pełnych dynamizmu i ekspresji pozach. Pierwsza z nich, zwrócona frontalnie, w pozie klęczącej, z rękoma przyłożonymi do twarzy, przedstawiona jest w białoniebieskiej szacie. Kolejne niewiasty w postawie stojącej są wsparte o mur. Pierwsza jest zwrócona plecami do Chrystusa, w białej spódnicy i brunatnej tunice, w które wtulone jest dziecko. Dwie następne ukazane są w widoku w trzech czwartych, przedstawione w sukniach wzorzystych w pasy żółto-niebieskie oraz koloru bordowego. Na planie najdalszym, zamkniętym widokiem budynku o elewacji z dwoma niewielkimi oknami, widoczny tłum ludzi o bezwyrazowych twarzach.

Kolejną stację dołączono do już istniejących w roku 1941. Była to stacja dziesiąta „Obnażenie”⁴². Obraz ten ma także kompozycję zwartą, horyzontalną, ze sceną tytułową na planie pierwszym i krajobrazem w tle. Grupa centralna złożona jest ze stojącego pośrodku kompozycji Chrystusa otoczonego czterema postaciami oprawców o zróżnicowanych pozach. Postać z prawej klęcząca na jedno kolano i odwrócona plecami do widza, odziana jest w granatową szatę przewiązaną w pasie. Wraz z mężczyzną stojącym na szeroko rozstawionych nogach, ukazanym w widoku w trzech czwartych, w krótkiej tunice bez rękawów w kolorze brązowym, drapuje białe perizonium okrywające biodra Chrystusa. Postacie tych oprawców częściowo przesłaniają stojących za nimi dwóch pozostałych, ujętych frontalnie, przedstawionych we wzorzystej pelerynie w pasy żółto-brązowe i turbanie na głowie (postać z lewej), oraz w jasnobrązowej szacie z ciemnym lamówkami wokół rękawów i szyi (mężczyzna z prawej strony). Ten ostatni trzyma przewieszoną przez ramię czerwoną suknię Chrystusa. U stóp

⁴² List J. Mehoffera do prowincjała w sprawie odbioru obrazu (09.05.1941), [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...*; *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 229; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 199.

Jezusa leży ukośnie w stosunku do płaszczyzny obrazu krzyż, tabliczka z napisem „INRI” oraz narzędzia: młotek, obcęgi i gwoździe. Uzupełnienie grupy centralnej stanowi stojąca przy lewej krawędzi obrazu postać młodego chłopca, który jest ujęty frontalnie w pozie sugerującej ruch (z wysuniętą ku przodowi prawą nogą), ze złożonymi dłońmi uniesionymi nieco ku spuszczonej twarzy. Ubrany jest w czerwoną suknię i przewieszony przez ramiona granatowo-bordowy płaszcz kroju peleryny. W głębi obrazu są postacie dwóch żołnierzy stojących pojedynczo przy bocznych krawędziach. Obaj przedstawieni w brązowych tunikach i płytkowych półzbrojach ochraniających biodra i ramiona, w hełmach z pióropuszcami, z włóczniami w prawych rękach. Całości dopełnia tło obrazu z rozległym krajobrazem z łagodnymi wzniesieniami, ze stosunkowo wysoką partią nieba pokrytego skłębionymi, szarymi obłokami, na tle których widoczne są w locie dwa czarne ptaki.

W końcu powstał obraz stacji jedenastej „Przybicie do krzyża”. Było to w roku 1946⁴³. Artysta ukończył go „parę miesięcy przed swą śmiercią”⁴⁴. Obraz „Przybicie do krzyża” ma zwartą, wieloplanową kompozycję. Odsunięta nieco do dolnej krawędzi obrazu scena tytułowa wypełnia plan pierwszy. Postać Chrystusa, złożona na dłuższej belce krzyża leżącego na ziemi ukośnie w stosunku do płaszczyzny kompozycji, ukazana jest w białym, krótkim perizonium, o mocno wypiętej klatce piersiowej z zaznaczonymi żebrami oraz głowie zwróconej silnie w lewo. Jeden z oprawców, o uniesionej wysoko ręce, w której trzyma młotek, jest umieszczony centralnie i ukazany frontalnie w pozie klęczącej, przybija prawą rękę Chrystusa do poprzecznej belki krzyża. Dwaj pozostali oprawcy, przygotowujący się do przebicia stóp Chrystusa, umieszczeni są po lewej stronie obrazu. Ujęci są w dynamicznych pozach sugerujących ruch. Skrajna lewa postać siedząca okrakiem na belce krzyża ukazana jest w widoku w trzech czwartych, w prawej spuszczonej ręce trzyma młotek, w lewej duży gwoździe. Zwrócona ku niej twarzą postać kolejnego oprawcy, także w pozie klęczącej, jest silnie pochylona i trzyma oburącz stopy Chrystusa. Dramatyzm sceny pogłębia brutalna charakterystyka twarzy oprawców, o krępym, bryłowatym kanonie figur, odzianych w krótkie tuniki przewiązane w pasie, utrzymane w kolorach: rudawo-żółtym (skrajna lewa postać), ciemnoczerwonym oraz grafitowym (mężczyzna

⁴³ *Pokwitowanie J. Mehoffera za obraz „Przybicie do krzyża” (19.12.1944)*, [w:] *Listy i kwity J. Mehoffera...* Za obraz zapłacono nieco wcześniej. Kronikarz klasztorny zanotował: „Brakuje jeszcze jedna. Jest już zapłacona, ale p. Mehoffer powoli do niej się zabiera”, *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 229; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 199.

⁴⁴ *Kronika klasztoru... [1892–1968]*, s. 251; zob. też: F. Solarz, *Remonty i renowacje...*, s. 200.

przybijający rękę Chrystusowi). Scenie przybicia do krzyża towarzyszą postacie dostojników żydowskich stojących pojedynczo. Są to: mężczyzna w prawym narożu kompozycji oraz postacie w dwóch trzyosobowych grupach stojących nieco w głębi, przy bocznych krawędziach obrazu. Ujęci są w zróżnicowanych pozach i szatach o drobniawo oddanych szczegółach kostiumologicznych, w kolorach: czerwonym, białym, turkusowym, popielatym oraz wzorzystych w pasy brązowo-szare i czerwono-szare. W tle widać zabudowania Jerozolimy oraz daleki, górzasty pejzaż, ze stosunkowo wysoką partią pokrytego ciemnymi chmurami nieba, rozświetlonego błyskawicami.

Tak więc Józef Mehoffer pracował nad stacjami Drogi Krzyżowej od roku 1930 do 1946. Można więc powiedzieć, że „Artysta pracował na tym malarskim cyklem do ostatnich dni życia i kształtował go jako podsumowanie swego dzieła, wprowadzając wń ikonograficzne aluzje do wcześniejszych prac (np. przedstawień Boga Ojca i aniołów), ulubionych motywów (sztuki ludowej, krzaku kwitnącej róży)”⁴⁵. Wyznał sobie trudne zadanie: „rozwiązanie w myśl nowych założeń tematu o dawnej tradycji”. Musiał nie tylko przełamać sugestie dawnych konwencji, ale i znaleźć formę, która „przy swej oryginalności i nowoczesności spotkała się z akceptacją tych, którzy dzieło zamawiali, i tych, dla których obrazy owe miały stanowić przedmiot kultu”⁴⁶. Sam uważał, że „szablony typowych przedstawień, znajdujące uznanie u duchowieństwa i u publiczności wychowanej na tradycyjnej sztuce, nie mają nic wspólnego z prawdziwą sztuką i powinny być zlikwidowane”⁴⁷. Z drugiej strony pisał: „Cóż jest warta droga krzyżowa, w której malarzowi czy rzeźbiarzowi więcej będzie chodziło o «stylizowane» linie szat i rytmiczne ruchy figur, a nie o przedstawienie męki, która zamieniła Boga-Człowieka w sponiewierany łachman”⁴⁸. Dlatego chciał zrobić stacje nie dla krytyków, „ale raczej dla ludzi prostych, zdolnych do patrzenia ze wzruszeniem na prawdę Męki, dla tych, co nie szukają na obrazach Chrystusa stąpającego rytmicznym, pełnym godności krokiem, ubranego w długie, nieskalane piękne szaty jako Boga niezdarnego do cierpienia”⁴⁹.

Dlatego też malował ekspresyjną postać Chrystusa w czerwonej szacie męczennika, nie wygładzał konturów, rysów twarzy, niedoskonałości kładzenia farb po to, by zachować intymny wyraz skupionych i szczerych emocji. Dlatego też Chrystus jest odziany „w krótką, nędzną tunikę nie osłaniając zmaltretowanych,

⁴⁵ J. Ambrozowicz, M. Rabizo-Birek, *Józef Mehoffer...*, s. 138.

⁴⁶ J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 60.

⁴⁷ J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 60.

⁴⁸ Cyt. za: J. Ambrozowicz, M. Rabizo-Birek, *Józef Mehoffer...*, s. 147.

⁴⁹ *List do Kuhna z grudnia 1934 r.*, cyt. za: J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 61.

obrzniałych nóg”. W ujęciu Mehoffera, stacje Męki Pańskiej są bowiem historią wyniszczenia i sponiewierania ostatecznego człowieczeństwa Chrystusa. Zwłaszcza scena pierwszego upadku pod krzyżem wywiera swym brutalnym tragizmem wręcz niezapomniane wrażenie. Omdlała wysiłkiem śmiertelnym postać Chrystusa słania się ku ziemi. Oprawca, aby utrzymać Skazańca na nogach, ściąga pętlicę zarzuconą na szyję Chrystusa.

Chciał być realistą i artystą, ale wyobraźnia i maniera poniosły go w dziedzinę fantastyki i przesadnej stylizacji⁵⁰. „Mehoffer w tym dziele odchodzi – ocenia dzieła Mehoffera profesor krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych Stanisław Rodziński – od opowieści o męce Chrystusa. Ukazuje wizje, których bohaterem jest idący na śmierć Jezus, ale jest i pies lizący Jego rany, jest wściekłość oprawców, jest scena, w której Chrystus kreśli znak krzyża przed przybiciem do drzewa, «na którym zawisło Zbawienie świata». Taka jest też scena śmierci i złożenia do grobu. Prosta, lapidarna, ograniczona w kolorze, ale jakże dynamiczna wewnętrznie”⁵¹. To zapewne sprawiło, że cały ten cykl obrazów jest „dziełem nierównym i niejednolitym”⁵². W niektórych scenach artysta wprowadził element rodzajowości w stylizowanym barwnym kostiumie folkloru huculskiego, inne ujął w kategorii pozaczasowej. Wszystko to starał się rozegrać w specyficzne, ilustratorsko pojętej scenerii historycznej. Są to obrazy historyczne. Przedstawiają bowiem – zgodnie z przyjętym kanonem stacji Męki Pańskiej – czternaście wydarzeń Drogi Krzyżowej. Przemawiają do widza bezpośrednio, siłą swej akcji i ekspresji.

Pogodny, słoneczny nastrój krajobrazowy pierwszych scen stacji w miarę rozwoju akcji zaczyna się stopniowo mroczyć, aż w końcowych kompozycjach przechodzi w ponury akord burzy i w ciemności nocy. Gasną efekty światła słonecznego, niebieskość nieba rozpiętego nad Jerozolimą, pojawiają się akcenty krwawej czerwieni. Zgodnie ze słowami Ewangelii Męka Pańska znajduje tutaj odzew w przyrodzie. Pod tym względem pełne niesamowitej grozy są sceny przybicia do krzyża, ukrzyżowania i pieta. W scenie pierwszej „Przybicie do krzyża” ciemną zasłonę chmur rozrywają płomienie błyskawic. W scenie „Ukrzyżowania” dominuje nastrój upiornej nocy. Ciemność, która jak żałobny całun spadła na świat, rozświetlają jedynie pochodnie trzymane przez aniołów unoszących się po obu stronach drogi. W scenie na tle ciemnego nieba widoczny jest krzyż i blade ciało Chrystusa. Po obu stronach pełnią straż szeregi aniołów w purpurowych

⁵⁰ „Zastrzeżenie budzi u niektórych krytyków wprowadzenie stylizowanych kostiumów huculskich. Są jednak te obrazy odzwierciedleniem nurtujących artystę tendencji swego późniejszego okresu twórczego, kiedy nie zawsze potrafił opanować swoją wyobraźnię i podporządkować ją idei nadrzędnej”, J. Nowak, *Józef Mehoffer*, s. 27.

⁵¹ Cyt. za: *Droga Krzyżowa Mehoffera*, „Wiadomości z Prowincji” 1 (257)2010, s. 95.

⁵² J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 61.

szatach, z gromnicami w rękach. Jest to jednocześnie wspaniała w swej podmiotowości apoteoza Ukrzyżowanego Zbawiciela. Jednakże niebo przeraża widzą wizją planet i księżyców, które utraciły swój blask.

Niezapomniane wrażenie wywiera także ostatni upadek pod krzyżem. Na stokach Kalwarii padł, przygnieciony ciężarem krzyża Chrystus. U góry, w ramie dwóch ciemnych cyprysów, znaczy się szczyt wzgórza męki z sylwetkami dwóch krzyży – dobrego i złego łotra. W pełni oryginalna jest scena spotkania Chrystusa z płaczącymi niewiastami, którą artysta umieścił pod „murem płaczu”. Tragizm, a zarazem serdeczne ciepło przepajają scenę spotkania Chrystusa z Najświętszą Panną. Urok i czas tej sceny podnoszą ciche gołębie ulatujące nad głowami postaci.

Zakończenie

Tak więc dzieło to, pomimo różnych opinii i zastrzeżeń, jest ciekawą i ważną pozycją nie tylko wśród prac Józefa Mehoffera, ale i w całym polskim malarstwie sakralnym⁵³. Pozwala ono dostrzec jeszcze inne oblicze jego sztuki – już nie tylko radosnego „dziwnego ogrodu”, ale i pełnego lęku, zwątpienia i cierpienia Ogrójca. „Dzieło Mehoffera jest [...] jednym z najwybitniejszych dzieł polskiej sakralnej sztuki współczesnej. Jest zapewne dziełem wielkim. Dlatego, że zostało przeżyte, przemyślane najdalej od schematów i z całym artystycznym ryzykiem, jakie powinno towarzyszyć i towarzyszy wielkim dziełom sztuki religijnej”⁵⁴. Budzi zainteresowanie, a niekiedy podziw⁵⁵. Jego wartość i znaczenie zdają się

⁵³ J. Puciata-Pawłowska, *Józef Mehoffer*, s. 62; J. Nowak, *Józef Mehoffer*, s. 27.

⁵⁴ S. Rodziński, *Mehoffer w...*, s. 6.

⁵⁵ „Dosyć tym zmartwiony, poszedłem do kościoła franciszkanów i odprawiłem Drogę krzyżową przy stacjach malowanych przez Józefa Mehoffera. Chętnie tam chodziłem na Drogę krzyżową, bo te stacje są oryginalne, nowoczesne” – pisał Jan Paweł II w książce *Wstańcie, chodźmy*, Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 16; „Wtedy też zobaczyłem stacje Drogi Krzyżowej Mehoffera. Stacją, która zrobiła na mnie największe wrażenie, był «Pierwszy upadek»: ten zawieszony na sznurze jak na arkanie Jezus utrwalił się w mojej pamięci na zawsze” [...] Brakowało jeszcze dwóch przedostatnich; czekały na nie puste miejsca. W kaplicy ciemno było tak jak dzisiaj, i trzeba było długo przywykać, aby w końcu dojrzeć te obrazy. Nigdy przedtem nie widziałem ani takiego malarstwa, ani podobnego ujęcia religijnego tematu” – wspominał Andrzej Wajda, cyt. za *Droga Krzyżowa Mehoffera*, „Wiadomości z Prowincji” 1 (257)2010, s. 95–96; „Gdy zacząłem chodzić do szkoły, nie było tam przedmiotu, który nazwano wychowaniem plastycznym. Ale były takie osoby jak o. Alan Chrząstek, franciszkanin, który uczył religii i podczas zajęć zaprowadził nas do bazyliki swojego zakonu przy pl. Wszystkich Świętych. W kaplicy Męki Pańskiej wisiąco od 1946 r. czternaście stacji Drogi Krzyżowej, malowanych przez Józefa Mehoffera od 1933 r. Ojciec Chrząstek objaśniał nam te przejmujące obrazy wyniszczenia i sponiewierania człowieczeństwa

podkreślać częste jego reprodukcje w różnych czasopismach i pozycjach książkowych⁵⁶, jak i powstawanie jego kultycznych kopii w świecie⁵⁷.

Bibliografia

- Acta Conventus Cracoviensis od roku 1888 do r. 1947*, AFK, sygn. AK-III-33.
- Adamowicz T., Bal I., *Mehoffer Józef*, [w:] *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.). Malarze, rzeźbiarze, graficy*, red. J. Derwojed, t. V, Le-M, Warszawa 1933, s. 469.
- Akta Archikonfraterni Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny w kaplicy przy kościele S. Franciszka Prd. Minor. Convent. Przez Jaśnie wielmożnego JX. Marcina Szyszkowskiego, biskupa krakowskiego Xięcia siewierskiego założonej odnowione i do dawnego porządku przyprowadzone za staraniem braci tejże Archikonfraterni w roku 1837 dnia 1 kwietnia*, AKF, sygn. AK-XI a-10.
- Ambrozowicz J., Rabizo-Birek M., *Józef Mehoffer. Artysta dwóch epok*, Rzeszów 2010.
- Artifex (M. Skrudlik), *Najnowsze dzieło J. Mehoffera*, „Goniec Warszawski” 4(1938), nr 39, s. 4.
- Bałus W., *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX. Cz. II. Matejko i Wyspiański*, Kraków 2007.
- Bednarski T.Z., *Krakowskim szlakiem Józefa Mehoffera*, Kraków 2006.
- Dettloff P., Rojkowska H., *Zarys dziejów kaplicy Arcybractwa Męki Pańskiej i jej wyposażenia*, „Rocznik Krakowski” 82(2016), s. 67–99.
- Droga Krzyżowa Mehoffera*, „Wiadomości z Prowincji” 1 (257)2010, s. 95–96.

Chrystusa, ale zwracał też uwagę np. na zmieniającą się na obrazach aurę – od niemal pogodnej z pierwszej stacji, do posępnej i tajemniczej, im bardziej przybliżaliśmy się do śmierci Zbawiciela. Po raz pierwszy w naszym polu widzenia znalazł się fakt kadrowania twarzy, co zastosował Mehoffer. Zobaczyliśmy Drogę Krzyżową niepozbawioną wizji artysty, która pozwalała mu «zobaczyć» Jezusa czyniącego znak krzyża (jak my sami w chwilach ciężkiej próby!) w trakcie przygotowań poprzedzających przybicie Go do krzyża. O. Chrzęstek opowiadał to zaledwie kilkuletnim dzieciom, w jednakowym stopniu wprowadzając nas w największe tajemnice wiary, jak sztuki” – wspominał prof. Stanisław Rodziński, wieloletni rektor ASP w Krakowie, *Życie bez grymasów. Ze Stanisławem Rodzińskim rozmawia Anna Mateja*, „Znak” (712)2014, s. 97.

⁵⁶ Zob. J. Ambrozowicz, M. Rabizo-Birek, *Józef Mehoffer...*, s. 138–151; T. Gluziński, *Pieśń o męce i śmierci Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2005; P. Piotrowski, *Bogactwo Drogi Krzyżowej*, Kraków 2016; J. Mehoffer, *Droga Krzyżowa*, Kielce 1996; *Umiłowane nabożeństwo*, „Nasza Arka”, 2006, numer specjalny: *W krzyżu zbawienie. Z wielkiego dziedzictwa Jana Pawła II*, s. 12–15.

⁵⁷ Kopia dla kościoła pw. św. Jana Pawła II w Biłgoraju wykonana przez Jana Pulnara, zob. Z. Niemirski, *Ulubiona droga krzyżowa Papieża Polaka*, <https://kultura.wiara.pl/doc/837195> (dostęp: 28.04.2024); kopie stacji w Montero w Boliwii, zob. *Kopie Mehoffera w Montero*, „Wiadomości z Prowincji” 1 (2009), s. 81–82.

- Gluziński T., *Pieśń o męce i śmierci Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2005.
- „Głos Narodu” 41(1934), nr 43, s. 2.
- Jan Paweł II, *Wstaniecie, chodźmy*, Kraków 2004.
- Józef Mehoffer, *Czerwiec–lipiec –sierpień 1935*, Kraków 1935.
- Karty ewidencyjne zabytków ruchomych i wystroju kaplicy Męki Pańskiej (1986–1999)*, AFK, sygn. AK-IV-21.
- Karwacki A., *Pamiętniki x. Alojzego Karwackiego franciszkanina od czasu wstąpienia do zakonu w 1883 roku, a spisywane od r. 1902*, Kraków 1902, mps, AFK, sygn. E-I-51.
- Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. IV, *Miasto Kraków*, cz. II, *Kościół i klasztor Śródmieścia*, red. A. Bochnak, J. Samek, z. 1, Warszawa 1971.
- Kopie Mehoffera w Montero*, „Wiadomości z Prowincji” 1(2009), s. 81–82.
- Kronika klasztoru OO. Franciszkanów w Krakowie 1892–1968*, AFK, sygn. AK-III a-1.
- Kubit A., *Parę wspomnień o profesorze Józefie Mehofferze*, AFK, sygn. F-I-13.
- „Kurier Warszawski” 114(1934), nr 44, s. 7.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 183, s. 11.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 190, s. 10.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 197, s. 10.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 204, s. 10.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 211, s. 10.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 218, s. 10.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 222, s. 6.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 235 (wyd. poranne), s. 4.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 238 (wyd. poranne), s. 1.
- „Kurier Warszawski” 115(1935), nr 259 (wyd. poranne), s. 4.
- Lameński L., *Korespondencja Tadeusza Stryjeńskiego z Józefem Mehofferem w latach 1891–1900*, „Roczniki Humanistyczne” 27(1979), z. 4, s. 77–118.
- Listy i kwity J. Mehoffera oraz innych dotyczące stacji Drogi Krzyżowej*, AFK, sygn. AK-V e-1.
- Mehoffer J., *Droga Krzyżowa*, Kielce 1996.
- Mehoffer J., *Dziennik*, oprac. J. Puciata-Pawłowska, Kraków 1975.
- Niemirski Z., *Ulubiona droga krzyżowa Papieża Polaka*, <https://kultura.wiara.pl/doc/837195> (dostęp: 28.04.2024).
- Nowak J., *Józef Mehoffer*, Kraków 1980.
- Opieński H., *Z listów do narzeczonej Anny Krzymuskiej*, [w:] *Wyspiański w oczach współczesnych*, t. 1, oprac. L. Płoszewski, Kraków 1971, s. 178.
- Piotrowski P., *Bogactwo Drogi Krzyżowej*, Kraków 2016.
- Puciata-Pawłowska J., *Józef Mehoffer*, Wrocław 1969.
- Rodziński S., *Mehoffer w innym świetle*, „Tygodnik Powszechny” 42(1988), nr 13(2022), s. 6.
- Rojkowska-Tasak H., Dettloff P., *Dokumentacja naukowo-historyczna*, [w:] M. Mrzygłód-Tomasik, *Konserwacja elementów wystroju i wyposażenia kaplicy p.w. Męki Pańskiej Bazyliki św. Franciszka z Asyżu przy klasztorze franciszkanów w Krakowie, T. 1/1, Dokumentacja opisowa i fotograficzna*, Kraków 2015, mps, AFK, sygn. AK-V e-23, s. 31.

- Skrudlik M., *Odtwórca męki i chwały Pańskiej*, „Goniec Warszawski” 5(1939), nr 98, s. 7–8.
- Skrudlik M., *Stacje Męki Pańskiej Józefa Mehoffera*, „Mały Dziennik” 1(1935), nr 163, s. 3 (dodatek świąteczny).
- Solarz F., *Gwardianie i ekonomowie klasztoru krakowskiego*, [w:] *Sztuka w kręgu krakowskich franciszkanów i klarysek*, red. M. Szyma, M. Walczak, Kraków 2020, s. 95–112.
- Solarz F., *Remonty i renowacje bazyliki i klasztoru św. Franciszka (1850–2007)*. *Zbiór wypisów z akt klasztornych. Tom I. Bazylika i krużganki*, mps, Kraków 2008.
- „Sztuki Piękne” 9(1933), nr 10, s. 379.
- Terlecki W., *Prawda o sekcji polskiej na II Międzynarodowej Wystawie Sztuki Religijnej w Rzymie. Sprawa katalogu*, „Sztuki Piękne” 10(1934), nr 11, s. 439–440.
- Treter M., *Prawda o sekcji polskiej na II Międzynarodowej Wystawie Sztuki Religijnej w Rzymie*, „Sztuki Piękne” 10(1934), nr 10, s. 368–390.
- Umiłowane nabożeństwo*, „Nasza Arka”, 2006, numer specjalny: *W krzyżu zbawienie. Z wielkiego dziedzictwa Jana Pawła II*, s. 12–15.
- Waligóra E., *Kalendarium życia i twórczości Józefa Mehoffera*, [w:] *Józef Mehoffer. Opus Magnum*, Kraków 2000, s. 65–90.
- Życie bez grymasów. Ze Stanisławem Rodzińskim rozmawia Anna Mateja*, „Znak” 712(2014), s. 95–101.

Dr Franciszek Solarz, franciszkanin, archiwista Archiwum Prowincjalnego Franciszkanów (OFMConv) w Krakowie, kustosz zabytków klasztornych. Z zainteresowania historią sztuki. Były wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w WSD Franciszkanów i innych seminariach. Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Franciszkańskiego Towarzystwa Naukowego, Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych. Autor wielu artykułów naukowych.

o. Rafał Maria Antoszczuk OFMConv

Obrazy świętych franciszkańskich z ołtarza głównego kościoła pw. św. Marii Magdaleny w Przemyślu

Paintings of Franciscan saints from the main altar of the church. Saint Mary Magdalene in Przemyśl

Streszczenie: Autor niniejszego artykułu, na podstawie zebranych źródeł, materiałów hagiograficznych i przeprowadzonych badań dokonuje próby właściwego odczytania, interpretacji i tytułacji obrazów umieszczonych w osiemnastowiecznym ołtarzu głównym franciszkańskiego kościoła w Przemyślu, które w przeszłości zostały źle opisane w katalogach sztuki i kartach zabytków.

Summary: The author of this article, based on collected sources, hagiographic materials and conducted research, attempts to properly read, interpret and title the paintings placed in the 18th-century main altar of the Franciscan church in Przemyśl, which in the past were incorrectly described in art catalogs and monument cards.

Słowa kluczowe: Obraz kulisowy, Odpust Porcjunkuli, św. Józef z Kupertynu, bł. Jakub Strzeмиę, bł. Bonawentura z Potenzy.

Keywords: Backstage painting, Portiuncula Indulgence, St. Joseph of Cupertino, blessed Jakub Strzeмиę, blessed Bonaventure of Potenza.

Wprowadzenie

Zwiedzając kościół Franciszkanów w Przemyślu, nie da się przejść obojętnie przed monumentalnym ołtarzem głównym tej świątyni (Il. nr 1). To niezwykle rokokowe dzieło powstało w latach 1760–1764, dzięki pracy lwowskich artystów, braci Polejowskich¹. Pośród wielu rzeźbionych dekoracji na wystrój ołtarza

¹ J.T. Frazik, *Budowniczość i artyści na usługach franciszkanów przemyskich od XV–XVIII wieku na tle dzieł kościoła i jego wyposażenia*, [w:] „Biuletyn Historii Sztuki”,

składają się naturalnej wielkości rzeźby: św. Piotra i św. Pawła, bł. Jana Dunsza Szkota i bł. Idziego z Asyżu. Po bokach umieszczone zostały alegoryczne postacie Wiary i Nadziei. W zwieńczeniu ołtarza widnieje obraz patronki kościoła św. Marii Magdaleny pochodzący z XVIII w., którego dekorację uzupełniają anioły wsparte na wolutach i trzymające atrybuty patronki. Pod obrazem umieszczony został kapelusz biskupi, pod którym widnieje rokokowy kartusz z przedstawieniem gołębic-Ducha Świętego, a po jego bokach znajdują się pastorał i mitra. W centralnej części nastawy ołtarzowej umieszczony jest gotycki obraz Matki Bożej Niepokalanej z Dzieciątkiem, który dekretem biskupa przemyskiego Michała Wodzickiego 8 grudnia 1760 roku uznano za cudowny². W 1765 roku papież Klemens VIII zezwolił na koronację wizerunku, której dokonał biskup Dominik Piotr Karwosiecki 8 września 1777 roku³. Na mensie ołtarzowej ustawione zostało bogato zdobione snycerką retabulum, którego środkowa część jest obrotowa. Skrzydła retabulum zdobią rzeźby starotestamentalnych kapłanów Aarona i Melchizedeka. Tabernakulum wieńczy piękna kompozycja rzeźbiarska aniołów, które unoszą ku górze kielich z hostią.

Zasłona cudownego obrazu Matki Bożej Niepokalanej

Na dekoracje ołtarza składają się także trzy obrazy, których nie widać na pierwszy rzut oka. Jednym z nich jest zasłona cudownego obrazu Matki Bożej, która ukazuje *Nadanie odpustu Porcjunkuli św. Franciszkowi z Asyżu*. Przedstawienie to jest widoczne jedynie po zasłonięciu cudownego obrazu Matki Bożej (Il. nr 2)⁴. Ukazuje ono postać św. Franciszka z Asyżu w czarnym habicie zakonnym przepasanym białym sznurem z koronką u boku. Święty klęczy na stopniu przed ołtarzem nakrytym białym obrusem, z wyciągniętą prawą ręką ku górze, z ekstatyczną

4(1975), rok XXXVII, s. 322; K. Biskup, *Rzeźby w kościele Ojców Franciszkanów w Przemyślu*, [w:] „Niedziela Przemyśka”, 39(2005), s. VIII, a także A. Dworzak, *Polejowscy. Karta z dziejów lwowskiego środowiska artystycznego w drugiej połowie XVIII wieku*, Warszawa–Kraków 2020, s. 93–123.

² M. Trojanowska, o. K. Biskup OFMConv, *Nieznane dzieła sztuki europejskiej ze zbiorów klasztoru OO. Franciszkanów w Przemyślu*, Przemyśl 2007, s. 11 oraz o. A. Karwacki, *Archivum Conventus Premisliensis FF. Min. S. P. Francisci Conventualium – Extracta. Wyciąg Z aktów konwentu Przemyskiego O.O. Franciszkanów dokonany w 1900 r. przez o. A. K. franciszkanina w Jaśle*, s. 281, rkps, Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu (dalej: *Wyciąg Z aktów konwentu...*).

³ M. Trojanowska, K. Biskup, *Nieznane dzieła sztuki...*, s. 11–13.

⁴ *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Miasto Przemyśl. Cz. 1. Zespoły sakralne*, red. J. Sito, oprac. P. Krasny, J. Sito, Warszawa 2004, s. 63, poz. 321, fig. 321.

twarzą wpatrzoną w postać Madonny i Chrystusa. Na obu dłoniach Świętego widoczne są stygmaty. Przed nim, na stopniu ołtarza widoczne są otwarta księga i czaszka. Madonna i Chrystus ukazują się Franciszkowi nad ołtarzem w kłębiastych obłokach. Postać Maryi na wpół klęcząca ubrana jest w białą przepasaną tunikę z błękitnym płaszczem; na głowie ma welon. W prawym ręku trzyma białą lilie, a lewą wręcza Franciszkowi zwój z łacińską sentencją: „INDULGE/NTIA PLE/NARIA”. Dookoła głowy widoczny jest nimb z 12 gwiazd. Obok Maryi widoczny jest stojący nago Chrystus osłonięty czerwonym płaszczem, o długich włosach, z zarostem na twarzy. Widoczne są stygmaty, a także rana na boku. Lewą rękę ma na piersiach, a w prawej za postacią Madonny trzyma duży, brązowy krzyż z włócznią oraz hizopem. Za głową Chrystusa widać jaśniejący nimb. Całą kompozycję dopełniają różnokolorowe obłoki, pośród których widnieją anioły trzymające kwiaty.

Przedstawiona scena to wydarzenie mówiące o odpuszczeniu, jaki wymodlił i uzyskał św. Franciszek, dziś znany pod nazwą Odpust Porcjunkuli lub Odpust Matki Bożej Anielskiej⁵. W *Mszale franciszkańskiej* z roku 2007 mamy zanotowaną taką relację: „Przy tym kościółku [Matki Bożej Anielskiej] otrzymał też niezwykle łaskę: pewnego razu objawiła mu się Najświętsza Dziewica wraz ze swoim Synem Jezusem Chrystusem i rzekła do niego: «Proś mnie, o co chcesz». Wówczas Franciszek poprosił, aby każdy, kto wejdzie do tej świątyni, otrzymał odpuszczenie wszystkich swoich grzechów”⁶. Franciszek wedle słów Maryi udał się do Perugii, aby tam uzyskać potwierdzenie odpustu od przebywającego w tym mieście papieża Honoriusza III⁷. Warto dodać, że odpust ten z czasem został rozciągnięty na wszystkie kościoły franciszkańskie, a później i na kościoły parafialne⁸. Obraz datowany jest na wiek XVIII, kwestia autorstwa wymaga nadal badań i kwerend. Choć istnieje w klasztorze przekonanie, że obraz ten malował Mikołaj Tereński⁹.

⁵ L. Canonici, 6. *Przebaczenie z Asyżu – Odpust Porcjunkuli*, [w:] *Porcjunkula*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, red. E. Kumka i in, Kraków–Warszawa 2016, kol. 1372–1374.

⁶ 2 sierpnia. *Najświętszej Maryi Panny Anielskiej*. Święto, [w:] *Mszal franciszkański*, Wrocław 1998, s. 216.

⁷ Tamże oraz L. Staff, *Kwiatki św. Franciszka*, Warszawa 1948, s. 340–342.

⁸ *Mszal...*, s. 216.

⁹ Mikołaj Tereński, ur. w 1718/1719 roku w Wysoczanach koło Sanoka. Kapłan obrządku greckokatolickiego. Do roku 1782 proboszcz parafii w Przekopanej. Przyjmował wiele zleceń malarskich dla kościołów i klasztorów rzymskokatolickich w Przemyślu i okolicy. Realizował także zlecenia pozłotnicze oraz snycerskie. Wykonał wiele realizacji dla kościoła Franciszkanów w Przemyślu. Zmarł w Przekopanej w roku 1790. Zob. A. Ryszkiewicz, J. Polaczek, *Mikołaj Tereński. Malarz przemyski epoki późnego baroku*, Przemyśl 2006.

Obraz kulisowy I – deszcz łaski

W kulisach przemyskiego ołtarza, w prawym i lewym skrzydle umieszczono dwa obrazy o wymiarach ok. 210 cm x 150 cm. Jeden ukazuje klęczącego zakonnika z podniesionymi rękami, z otwartą księgą leżącą przed nim i padającym deszczem. Drugi ukazuje modlącego się franciszkanina przed Najświętszym Sakramentem¹⁰. Obydwa przedstawienia wykonane zostały techniką olej na płótnie i umieszczone w drewnianych, plastycznie wykonanych, złożonych ramach, poprzecinanych uskokami z wygiętą górną krawędzią udekorowaną rokalią. *Katalog zabytków sztuki w Polsce* podaje informacje, że jeden z obrazów to *Modlitwa św. Franciszka*, a drugi *Św. Jakub Strzeмиę adorujący Najświętszy Sakrament*¹¹. Badając ikonografię bł. Jakuba Strzeмиę, św. Franciszka z Asyżu i innych świętych zakonu franciszkańskiego nie można zgodzić się z zapisem tytułacji, jakie zamieszczone zostały w *Katalogu*.

Jeden z obrazów, który miałby przedstawiać modlitwę św. Franciszka, ukazuje brodatego mężczyznę ubranego w czarny franciszkański habit, który przepasuje biały sznur z zawieszoną koronką franciszkańską u boku. Zakonnik klęczy w otwartym polu, z prawą ręką wskazującą na ziemię, a lewą wzniesioną ku niebu. Przed postacią na ziemi leży otwarta księga. Obok niego widoczne jest drzewo, a w tle górzysty pejzaż oraz zachmurzone niebo z padającym deszczem¹². Warto tu nadmienić, że w *Karcie zabytku* przedstawienie zatytułowane zostało: *Obraz-św. Franciszek*¹³. Brak jest informacji na temat autora obrazu¹⁴.

¹⁰ *Katalog zabytków...*, s. 63–64; A. Wojciechowska, *Kościół OO. Franciszkanów pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Przemyślu. Zarys monograficzny*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem dr M. Trojanowskiej w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Jarosławiu, Jarosław 2006, str. 17–19; M. Gosztyła, M.M. Pośpiech, *Chwalimy Niepokalaną z franciszkanami*, Przemyśl 2000, s. 150; T. Mańkowski, *Lwowska rzeźba rokoka*, Lwów 1937, s. 112–114; A. Bochnak, *Ze studiów nad rzeźbą lwowską w epoce rokoka*, Kraków 1931, s. 16–21; fot. nr.: 20, 21, 22, 23, 24, 25.

¹¹ *Katalog zabytków...*, s. 63 oraz fig. nr 355 i 356.

¹² Tamże, fig. nr 356.

¹³ *Karta zabytku*, Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu, teka *Karty katalogowe zabytków*.

¹⁴ Tamże: „Określenie zabytku – Obraz – św. Franciszek. Materiał, technika – olej płótno. Styl – rokoko. Czas powstania – ok. 1776 r. Wymiary – ok. 210 x 150. Miejsce przechowywania – Kościół Franciszkanów, p. w. Marii Magdaleny, kula ołtarza głównego. Właściciel – Klasztor Franciszkanów, ul. Franciszkańska 2. Data i nr rejestru – 7.V.1984 r. B – 86. Opis, znaki, sygnatury napisy – Święty ukazany na tle nikoł zarysowanego pejzażu, w całej postaci, ¾ w lewo. Klęczy z rozpostartymi rękoma, z głową uniesioną ku niebu. Włosy brązowe, szczupła twarz okolona zarostem. U jego stóp leży otwarta księga, za nim przechylony w prawo pień drzewa z odrastającą zieloną gałązką. Nad głową świętego nieco ukośnie rozciąga się (na całej szerokości obrazu) ciemna chmura,

Nie jest to jednak przedstawienie św. Franciszka z Asyżu, ale św. Józefa z Kupertynu (Il. nr 3).

Giuseppe Maria Desa urodził się 17 czerwca 1603 roku w Kupertynie. W dzieciństwie doznał łaski uzdrowienia za wstawiennictwem Matki Bożej z Galatone. W życiu wzrastał w cnotach i pobożności, miewał ekstazy i zachwycenia, co było powodem wyśmiewania przez rówieśników i mieszkańców miejscowości. Podjął kilka prób wstąpienia do zakonu, został przyjęty w klasztorze w Grotelli. Po złożeniu wieczystych ślubów zakonnych wszedł w grono kleryków, był mało zdolny, dlatego poświęcał dużo czasu na naukę. Znał na pamięć Pismo św. i był gorliwym zakonnikiem. Pałał wielką miłością do Najświętszego Sakramentu i do Matki Bożej. Został obdarzony licznymi charyzmatami i darami mistycznymi, w tym darem ekstaz i lewitacji. Zmarł 17 września 1663 roku w Osimo. Papież Benedykt XIV ogłosił go błogosławionym w roku 1753, a Klemens XIII świętym 16 lipca 1767 roku¹⁵.

Badając źródła hagiograficzne oparte na aktach procesu beatyfikacyjnego bez wątpienia można stwierdzić, że obraz z przemyskiego ołtarza ukazuje cud deszczu, jaki dokonał się dzięki św. Józefowi z Kupertynu¹⁶. Jeden ze świadków, kupertyńczyk Giulio Cesare Lezzi Morelli, w roku 1689 zeznał: „Innym razem, gdy była w Kupertynie wielka susza, pamiętam około maja, prefekt naszego zgromadzenia [...] zaprowadził wszystkich braci ze zgromadzenia do Grotella¹⁷, wśród których byłem ja, mimo że byłem dzieckiem [...]. Docierając w ten sposób w procesji do Grotella z krzyżem na przedzie, weszliśmy do kościoła i uklękliśmy wszyscy w kolejce przed ołtarzem pięknej Dziewicy, wspomniany prefekt zaczął litanie na głos [...]. W tym momencie, gdy wyszedł br. Józef, dokładnie przez drzwi zakrystii, kiedy śpiewano *Sancta Maria* i wydając okrzyk przeleciał z tych drzwi nad głowami wszystkich nas [...] i w locie przemieszczając się spoczął

z której pada na ziemię obfity deszcz, naznaczony ciemnymi, pionowymi kreskami. Ponad chmurą jasna kula słońca, padają z niej na twarz świętego promienie (słabo zaznaczone). Nad głową Franciszka nimb w formie kolistej obręczy. Tło szaro-niebieskie, ziemia u dołu obrazu w tonacji szaro-brązowej. Rama profilowana o rozczłonkowanej linii, złożona. Założył kartę – Łucja Turczak. Data – 1996 r.”

¹⁵ T. Słotwiński, M. Damian, *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2008, s. 395–396.

¹⁶ P.G. Parisciani, *San Giuseppe da Copertino*, Osimo 1963, s. 18; P. Nestola, M. Spedicato, „Cupertinum” *dalla terra del santo toponimico alla città del vino*, [w:] „L’Idomeneo” 20(2015), s. 239–240.

¹⁷ Grotella to miejscowość we Włoszech, w której znajduje się sanktuarium Matki Bożej. W roku 1618 Bracia Mniejsi Konwentualni rozpoczęli tam budowę kościoła i klasztoru. Pośród robotników budujących sanktuarium pracował młody Giuseppe Maria Desa, przyszły franciszkanin i święty – Józef z Kupertynu. Jako zakonnik mieszkał tam w klasztorze w latach 1628–1638.

kolanami na końcu mensy ołtarzowej z otwartymi ramionami z twarzą zwróconą do tej Najświętszej Dziewicy [...]. Następnie na polecenie prefekta zapaliły się światła, i mnie wydawało się, jeśli się nie mylę, że za godzinę br. Józef zszedł z ołtarza i zwracając się do nas powiedział: Dzieci cieszcie się, że Maryja Dziewica dała nam łaskę wody, i faktycznie zaczęło mocno padać i z taką obfitością wody, że my pozostaliśmy przez jakiś czas w kościele bez możliwości wyjścia i potem wyszliśmy, gdy jeszcze padało, a na ulicach zastaliśmy duże ilości wody, w czasie, gdy udaliśmy się do Grotella niebo było wszędzie pogodne, bez znaków deszczu i w tym roku były świetne zbiory”¹⁸.

W jednym z opracowań można przeczytać: „Innym razem była to procesja chłopców, którzy szli i biczowali się, żeby zyskać potrzebne łaski. Na ich krzyki i płacz [Józef] odpowiedział lecąc do ołtarza. W ekstazie wołał, by wzywać miłosierdzia i by mieć wiarę, bo łaska była blisko. Następnie zaczął padać deszcz półtorej godziny, tak mocno, że grupa młodych ludzi, pomimo ulewy wielkiej zdecydowała się wrócić do domu. Wielu z nich stało się kapłanami”¹⁹.

Inną kwestią potwierdzającą powstanie omawianego przemyskiego przedstawienia może być fakt, że w projekcie ołtarza głównego, obok rzeźb św. Bonawentury

¹⁸ P. Nestola, M. Spedicato, *Cupertinum...*, s. 239–240: „In particolare il copertinese Giulio Cesare Lezzi Morelli, nell’esame del 1689, riferì un momento cruciale al quale seppe far fronte fra Giuseppe: «Un’altra volta correndo in Cupertino una gran siccità, io mi ricordo verso il mese di maggio, il prefetto della nostra congregazione [...] portò in processione tutti li fratelli della congregazione alla Grottella, tra questi ci ero ancor io benché fosse figliolo [...]. Arrivati alla Grottella così in processione con la croce avanti, entrammo in quella chiesa ed inginocchiatici tutti in fila innanzi all’altare di quella bellissima Vergine il detto prefetto cominciò le litanie ad alta voce [...]. In questo mentre entrò fra Giuseppe, per la porta della sacristia appunto, quando s’intonava Sancta Maria e dando un grido volò da quella porta per sopra le teste di tutti noi [...] ed andò a posare così a volo con l’estremità delle ginocchia all’estremità della mensa dell’altare, e vi restò inginocchiato sopra detta estremità daccia aperte e la faccia verso quella Santissima Vergine [...]. S’accesero i lumi poi per ordine del prefetto e mi parve, se non erro, che all’hora fra Giuseppe scese dall’altare e voltandosi verso di noi ci disse: figlioli allegremente che Maria Vergine ci ha dato la gratia dell’acqua, et in effetto cominciò a piovere tanto e con tanta abbondanza d’acqua che noi stettimo un pezzo dentro la chiesa senza poter partire e poi ci n’andammo anco piovendo e trovammo nelle strade gran quantità d’acqua in tempo che quando ni eravamo andati alla Grottella era il cielo sereno da per tutto senza verun segno d’acqua, e quell’anno fu ottima raccolta», tłum. o. J. Pięta OFMConv.

¹⁹ P.G. Parisciani, *San Giuseppe...*, s. 18: „Un’altra volta, fu una processione di ragazzi, venuti a flagellarsi per ottenere il favore. Ai loro pianti egli rispose con un volo su l’altare. Nell’estasi grido di invocare misericordia e di aver fede: la grazia era vicina. Cominciò allora a piovere per un’ora e mezza, tanto che il gruppo di giovanetti decise di filare a casa pur sotto l’imperversare dell’acquazzone. Molti di essi diventeranno sacerdoti”, tłum. o. J. Pięta OFMConv.

z Bagnoregio, św. Ludwika z Tuluzy i św. Andrzeja de Comitibus, miała być rzeźba, wtedy jeszcze błogosławionego Józefa z Kupertynu²⁰. Niestety wspomniana grupa rzeźb nie powstała. Zapewne dlatego ufundowano obraz św. Józefa w związku z jego kanonizacją. Źródłem potwierdzającym jest informacja ze zbioru *Wyciąg Z aktów konwentu Przemyskiego*²¹.

Powyższe rozważania potwierdzają tezę, że obraz umieszczony na prawym skrzydle ołtarza głównego w kościele franciszkanów w Przemyśle ukazuje św. Józefa z Kupertynu i cud deszczu.

Obraz kulisowy II – zakonnik adorujący

Jak było już wcześniej powiedziane, drugi obraz w *Katalogu sztuki* zatytułowany jest Św. Jakub Strzeмиę adorujący Najświętszy Sakrament (Il. nr 4). Prezentuje on brodatego mężczyznę ubranego w habit franciszkański i przepasanego sznurem z koronką franciszkańską u boku. Postać umieszczona jest we wnętrzu kościoła lub kaplicy, w postawie klęczącej przed ołtarzem, na którym stoi w monstrancji Najświętszy Sakrament. Adorującego Najświętszy Sakrament zakonnika podpatruje ukradkiem jego zakonny współbrat, co dopełnia całą kompozycję obrazu²². Przytoczony tu opis ikonograficzny w żaden sposób nie odpowiada ikonografii bł. Jakuba Strzeмиę. Podjęte badania nad prezentowanym powyżej obrazem, dzięki analizie porównawczej pozwalają stwierdzić, że przedstawia on bł. Bonawenturę z Potenzy.

Karol Antoni Gerard urodził się w ubogiej rodzinie 4 stycznia 1651 roku w Potenzy. Jako piętnastolatek wstąpił do zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych i otrzymał imię Bonawentura. Po zakończonym nowicjacie oraz po ukończeniu studiów humanistycznych i teologicznych otrzymał święcenia kapłańskie. W życiu zakonnym odznaczał się głęboką pokorą i posłuszeństwem. Został mianowany mistrzem nowicjuszy, posługę tę pełnił przez cztery lata. Podczas epidemii cholery spieszył z pomocą i posługą kapłańską potrzebującym. Pełnił także posługę kierownika duchowego. Usiłował wiernie naśladować św. Franciszka w surowości życia, wyrzeczeniu się, ubóstwie oraz szerzeniu czci do Najświętszego Sakramentu i gorącej miłości do Matki Bożej. Został obdarzony charyzmatem prorockim, lewitacji i leczenia chorób. Żył głębokie współczucie dla biednych, potrzebujących, strapionych i penitentów. Był dobrym kaznodzieją i niestrudzonym

²⁰ T. Mańkowski, *Lwowska rzeźba...*, s. 113; J.T. Frazik, *Budownicowie i artyści...*, s. 322.

²¹ A. Karwacki, *Wyciąg Z aktów konwentu...*, s. 352.

²² *Katalog zabytków...*, fig. nr 355.

spowiednikiem. Z natury był wybuchowym, porywczym i złośliwym człowiekiem, dlatego z całą mocą usiłował zwalczać te słabości poprzez różne ćwiczenia ascetyczne. Po kilku dniach choroby zmarł 26 października 1711 roku. Papież Pius VI zaliczył go w poczet błogosławionych w roku 1776²³.

Potwierdzeniem przedstawienia bł. Bonawentury z przemyskiego ołtarza jest obraz ze zbiorów klasztoru Franciszkanów w Sanoku. Owale o wymiarach 106 cm x 85 cm namalowany techniką olej na płótnie przedstawia brodatego mężczyznę ubranego w czarny franciszkański habit przepasany białym sznurem. Zakonnik z rozłożonymi ku dołowi rękami klęczy na obłokach, co sugeruje lewitację w uniesieniu mistycznym. Postać adoruje Najświętszy Sakrament przedstawiony w formie owalnej hostii w promienistej glorii, umieszczonej w plastycznie wykonanej nastawie ołtarzowej; sam ołtarz nakryty jest białym obrusem. Całość kompozycji umieszczono we wnętrzu kościoła lub kaplicy. W jej wejściu widnieje postać innego zakonnika, który podgląda swojego modlącego się współbrata. Całości dopełnia kartusz namalowany u dołu obrazu z sentencją w języku polskim: „B. BONAVENTURA z Potencyi Wyznawca/ Zakonu Franciszkańskiego Minorum Conventualium/ W poczet Błogosławionych wpisany w Roku 1776” (Il. nr 5). Założona w roku 1967 przez dr A. Melbachowską i mgr. J. Derwojedę *Karta zabytku* informuje, że obraz pochodzi z XVIII wieku, natomiast nie wspomina o jego autorze²⁴. W roku 2021 podczas prac porządkowych została jednak odnaleziona ręcznie wykonana tabliczka, która informuje: „Obraz bł. Bonawentury z Potencji malował Serafiński, malarz sanocki, w kwietniu 1777 r. na uroczystości kościelne w naszym kościele w Sanoku. Błogosławionym ogłosił go papież Pius VI w roku 1776” (Il. nr 6)²⁵. Bez wątpienia były to uroczystości pobeatyfikacyjne.

Należy zaznaczyć, że obraz przemyski różni się trzema szczegółami od obrazu sanockiego. Są nimi: 1. Obraz przemyski ukazuje Najświętszy Sakrament w monstrancji, sanocki natomiast w nastawie ołtarzowej w promienistej glorii. 2. Bł. Bonawentura na obrazie z Przemyśla klęczy na posadzce, na tym z Sanoka na obłoku, który go unosi, co wskazuje na lewitację w czasie uniesienia mistycznego. 3. Przemyskie przedstawienie nie posiada kartusza z przytoczoną wcześniej sentencją w języku polskim. Mimo tych różnic bez wątpienia obraz ukazuje bł. Bonawenturę z Potency, a nie bł. Jakuba Strzemię. Kwestią rozstrzygającą jakąkolwiek wątpliwość

²³ T. Słotwiński, M. Damian, *Święci franciszkańscy...*, s. 475; E. D'Acunti, *Meditiamo col B. Bonaventura da Potenza*, Napoli 1966, s. 7–16.

²⁴ A. Melbachowska, J. Derwojed, *Komunia św. Bonawentury z Potencji*, *Karta zabytku*, [w:] R.M. Antoszczuk, *Księga rzeczy zabytkowych i cennych. Klasztor Franciszkanów w Sanoku*, Sanok 2023, nr 119, Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Sanoku.

²⁵ Tabliczka powieszona została na korytarzu klasztornym pod omawianym obrazem.

jest miedzioryt z przedstawieniem bł. Bonawentury, jaki zamieszczony został w jego życiorysie *Vita del venerabile padre Bonaventura da Potenza minore conventuale*, autorstwa Giuseppe Marii Rugilo, wydanym w roku 1754. Warto zaznaczyć, że jest to jeden z pierwszych przedbeatyfikacyjnych życiorysów Franciszkanina²⁶ (Il. nr 7). Nie ulega wątpliwości, że XVIII-wieczny miedzioryt posłużył za wzór do namalowania przemyskiego i sanockiego obrazu. Omówiony powyżej sposób ukazania błogosławionego stał się typową jego ikonografią, którą powtarzano w późniejszych czasach w wielu życiorysach i na wielu obrazach.

Warto wskazać jeszcze na jedną kwestię odnoszącą się do obrazu z Przemyśla. Założona w roku 1996 przez Łucję Turczak z Podkarpackiego Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków *Karta zabytku*²⁷ dla przemyskiego obrazu tytułuje go Św. Bonawentura(?). Znak zapytania postawiony w tytule sugeruje wątpliwość, kogo dzieło przedstawia. Wspomniana karta zawiera także informacje opisujące zabytek, jego datację i wymiary²⁸.

Należy dodać, że problematyczną stała się także kwestia czasu powstania oraz autorstwo obydwu ołtarzowych przemyskich obrazów. W *Katalogu sztuki* podano powstanie obrazów na lata 1890–1891, a ich autorstwo przypisane jest Janowi Tabińskiemu²⁹. W przytaczanej już wcześniej *Karcie zabytku* powstanie obrazów określono na rok ok. 1776, o autorze nie ma żadnej wzmianki³⁰. Nowe

²⁶ G.M. Rugilo, *Vita del venerabile padre Bonaventura da Potenza minore conventuale*, Napoli 1754, s. 4, oraz G. Grieco, *Il pellegrino della costiera. Vita del Beato Bonaventura da Potenza*, Napoli 1989, s. 9.

²⁷ *Karta zabytku*, Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyśle, teka *Karty katalogowe zabytków*.

²⁸ Tamże: „Określenie zabytku – Obraz – św. Bonawentura(?). Materiał, technika – olej płótno. Styl – rokoko. Czas powstania – ok. 1776 r. Wymiary – ok. 210 x 150. Miejsce przechowywania – Kościół Franciszkanów, p. w. Marii Magdaleny, kulisa ołtarza głównego. Właściciel – Klasztor Franciszkanów, ul. Franciszkańska 2. Data i nr rejestru – 7.V.1984 r. B– 86. Opis, znaki, sygnatury napisy– Święty ukazany w scenie adoracji Najświętszego Sakramentu. Ujęty w całej postaci, w pozycji klęczącej, 3/4 w lewo, w czarnym habicie franciszkańskim przepasanym sznurem. Głowa uniesiona nieco ku górze, twarz okolona siwym zarostem, włosy nieco ciemniejsze. Prawa dłoń położona na piersi, lewa ręka wyciągnięta w bok. Przed nim, nieco w głębi, ołtarz przykryty białym obrusem (w formie stołu ustawionego na stopniu), na nim monstrancja o promienistej glorii. Tło za monstrancją lekko rozjaśnione. Od góry nad głowę świętego i nad monstrancję spływają obłoki, nad Bonawenturą dwie skrzydlate główki aniołków. W tle architektura wnętrza z filarami, za jednym z nich postać klęczącego zakonnika. Tło szare, również obłoki utrzymane w odcieniach szarości z rozbieleniami. Posadzka z prostokątnych płyt szarych i terakotowych. Rama profilowana o rozczłonkowanej linii, złożona. Założył kartę – Łucja Turczak. Data – 1966 r.”

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

światło na tę rzeczywistość rzuca *Wyciąg Z aktów konwentu Przemyskiego OO. Franciszkanów* przygotowany przez o. Alojzego Karwackiego w 1900 roku. Przytoczona tam relacja mówi, iż w roku 1754 odbywały się uroczystości wprowadzenia obrazu Józefa z Kupertynu z przemyskiej katedry do kościoła Franciszkanów. Wtedy poproszono unickiego malarza Mikołaja Tereńskiego, aby obraz na czas uroczystości przystroił w różne kosztowne precjoza³¹. Informacja ta sugeruje czas powstania obrazu i jego autora, tym bardziej że miedzioryt z biografii bł. Bonawentury, na którym miałby opierać się malarz, pochodzi z roku 1754³². Wnikliwa analiza obu przemyskich obrazów skłania do wniosku, że pochodzą one z XVIII wieku, a także i do autorstwa Tereńskiego. Przemawia także za tym również fakt czasu uroczystości pobeatyfikacyjnych Bonawentury i Józefa z Kupertynu, jaki przeżywany był w całym zakonie franciszkańskim. Była to bardzo dobra okazja do umieszczenia wizerunków nowych świętych zakonu w tak eksponowanym miejscu i ukazanie ich obok cudownego obrazu Matki Bożej Niepokalanej jako szczególnych czcicieli Maryi. Warto dodać, że sposób przedstawienia nimbów nad głowami Bonawentury i Józefa świadczy o tym, że obrazy prezentują błogosławionych.

Podsumowanie

Niniejszy artykuł pokazuje, że właściwe odczytywanie ikonografii świętych, którzy nie są popularni, a do tego pochodzą ze ścisłej rodziny zakonnej, która posiada swoje własne sposoby ukazywania osób dla niej ważnych, jest poważną trudnością dla badaczy, historyków sztuki i konserwatorów zabytków. Często nawet sami zakonnicy z danej rodziny zakonnej dziś nie potrafią określić przedstawionych na obrazach swoich świętych. Dojście do prawdy wymaga czasu i rzetelnych kwerend, szczególnie w bibliotekach i archiwach zakonnych. Należy także nadmienić, iż problem kultu bł. Bonawentury z Potenzy i św. Józefa z Kupertynu, jak i ich ikonografii w Polsce jest otwarty dla badaczy. Wiele klasztorów franciszkańskich skrywa ich przedstawienia, które często są zapomniane i nie zwraca się na nie uwagi. Ufam, że niniejszy artykuł zachęci do poszukiwań i prowadzenia badań, które pomogą w uporządkowaniu ich dokumentacji.

³¹ A. Karwacki, *Wyciąg Z aktów konwentu...*, s. 352.

³² G.M. Rugilo, *Vita del...*, s. 4, 5.

Aneks



Il. nr 1. Ołtarz główny kościoła Franciszkanów w Przemyślu. Źródło: <https://przemysl.franciszkanie.pl/2016/12/1256/> (dostęp: 10.07.2023).



Il. nr 2. *Nadanie odpustu Porcjunkuli św. Franciszkowi z Asyżu*. Zasłona cudownego obrazu Matki Bożej Niepokalanej w centralnej części ołtarza głównego kościoła Franciszkanów w Przemyślu. Wiek XVIII. Fot. Piotr Michalski.



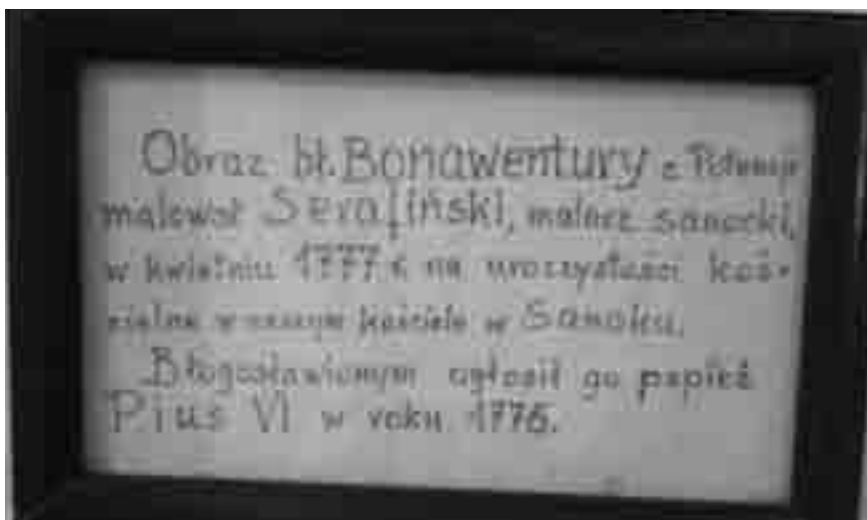
Il. nr 3. Św. Józef z Kupertynu. Prawa kulisa ołtarza głównego kościoła Franciszkanów w Przemyślu. Wiek XVIII. Fot. Piotr Michalski.



Il. nr 4. *Bl. Bonawentura z Potenzy*. Lewa kulisa ołtarza głównego kościoła Franciszkanów w Przemyślu. Wiek XVIII. Fot. Piotr Michalski.



Il. nr 5. Serafiński, *Bł. Bonawentura z Potenzy*. Klasztor Franciszkanów w Sanoku. Rok 1777.



Il. nr 6. Odnaleziona tabliczka tytułacyjna obrazu bł. Bonawentury z klasztoru Franciszkanów w Sanoku.



Il. nr 4. *Bł. Bonawentura z Potenzy*. Przedbeatyfikacyjne, miedziorytnicze przedstawienie z *Vita del venerabile padre Bonaventura da Potenza minore conventuale*. Wydane w Neapolu w 1754 roku. Źródło: <https://www.positanonews.it/2020/10/beato-bonaventura-da-potenza-il-pellegrino-della-costiera-a-ravello-guari-dalla-lebbra-e-salvo-un-frate-caduto-dal-campanile/3428645/> (dostęp: 20.09.2023)

Bibliografia

- Biskup K., *Rzeźby w kościele Ojców Franciszkanów w Przemyślu*, [w:] „Niedziela Przemyska”, 39(2005), s. VIII.
- Bochnak A., *Ze studiów nad rzeźbą lwowską w epoce rokoka*, Kraków 1931.
- Canonic L., 6. *Przebaczenie z Asyżu – Odpust Porcjunkuli*, [w:] *Porcjunkula*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, red. E. Kumka i in, Kraków–Warszawa 2016, kol. 1372–1374.
- D’Acunti E., *Meditiamo col B. Bonaventura da Potenza*, Napoli 1966.
- Dworzak A., *Polejowscy. Karta z dziejów lwowskiego środowiska artystycznego w drugiej połowie XVIII wieku*, Warszawa–Kraków 2020.
- Frazik J.T., *Budowniczowie i artyści na usługach franciszkanów przemyskich od XV–XVIII wieku na tle dziejów kościoła i jego wyposażenia*, [w:] „Biuletyn Historii Sztuki”, 4(1975), rok XXXVII, s. 322.
- Gosztyła M., Pośpiech M.M., *Chwalimy Niepokalaną z franciszkanami*, Przemyśl 2000.
- Grieco G., *Il pellegrino della costiera. Vita del Beato Bonaventura da Potenza*, Napoli 1989.
- Karty zabytków*, Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu, teka *Karty katalogowe zabytków*.
- Karwacki A., *Archivum Conventus Premisliensis FF. Min. S. P. Francisci Conventualium – Extracta. Wyciąg Z aktów konwentu Przemyskiego O.O. Franciszkanów dokonany w 1900 r. przez o. A. K. franciszkanina w Jasle*, rkps.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce. Miasto Przemyśl. Cz. 1. Zespoły sakralne*, red. J. Sito, oprac. P. Krasny, J. Sito, Warszawa 2004.
- Mańkowski T., *Lwowska rzeźba rokokowa*, Lwów 1937.
- Melbachowska A., Derwojed J., *Komunia św. Bonawentury z Potencji*, Karta zabytku, [w:] R.M. Antoszcuk, *Księga rzeczy zabytkowych i cennych. Klasztor Franciszkanów w Sanoku*, Sanok 2023.
- Mszał franciszkański*, Wrocław 1998.
- Nestola P., Spedicato M., „Cupertinum” dalla terra del santo toponimico alla città del vino, [w:] „L’Idomeneo” 20(2015), s. 239–240.
- Parisciani P.G., *San Giuseppe da Copertino*, Osimo 1963.
- Rugilo G.M., *Vita del venerabile padre Bonaventura da Potenza minore conventuale*, Napoli 1754.
- Ryszkiewicz A., Polaczek J., *Mikołaj Tereński. Malarz przemyski epoki późnego baroku*, Przemyśl 2006.
- Słotwiński T., Damian M., *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2008.
- Staff L., *Kwiatki św. Franciszka*, Warszawa 1948.
- Trojanowska M., Biskup K., *Nieznane dzieła sztuki europejskiej ze zbiorów klasztoru OO. Franciszkanów w Przemyślu*, Przemyśl 2007.
- Wojciechowska A., *Kościół OO. Franciszkanów pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Przemyślu. Zarys monograficzny*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem dr M. Trojanowskiej w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Jarosławiu, Jarosław 2006.

