

Bogusław Nadolski

Człowiek w modlitwach księżnej Gertrudy

W *Regule* św. Benedykta (20) znajduje się wyrażenie *reverentia orationis*.

Zapożyczam to charakterystyczne wyrażenie, by próbować odpowiedzieć na pytanie, jakim jawi się człowiek w *Modlitewniku Gertrudy*, w tym najwcześniejszym zabytku piśmiennictwa polskiego (H. M. Malewicz), z jakim respektem (*reverentia*)względem siebie samego i w stosunku Adresata modlitwy się odnosi¹¹⁴. Podejmując próbę nakreślenia wizji człowieka, należy pamiętać o podwójnej trudności: po pierwsze ”wewnętrzne „ja”, Gertrudy- żeby odwołać się do T. Michałowskiej- nie tylko, „nie jest statyczne, przeciwnie, podlega ruchowi i zmianom w czasie, w owym strumieniu „przeszłości”, „teraźniejszości” i „przyszłości”¹¹⁵, po drugie, źródło do poznania tego zagadnienia ogranicza się do kilkudziesięciu tekstów.

1. Dwie uwagi wstępne

1. Rozpocznijmy od ogólnego stwierdzenia, że dla *homo religiosus* wieków średnich modlitwa była czymś rozumianym samo przez się. Kryła ona w sobie doświadczenie Boga, który jest zawsze większy *Deus semper maior*, ale nie była tożsama z mistycznym przeżyciem. Bernard z Clairvaux określał modlitwę jako ”*breve momentum et experimentum rarum*”¹¹⁶, równocześnie istniało przekonanie wyrażone przez opata Agatona (III w.), że nie ma większego wysiłku niż modlitwa. Modlitwa inspirowana była przez *verba sacra*- szczególnie Psalmy, jak również przez liturgię rozumianą jako *cultus publicus* (kult publiczny). Przy czym Eucharystia była synonimem liturgii. Nie istniały w interesującym nas okresie znane nam formy modlitwy np. adoracji Najświętszego Sakramentu. Pierwsze świadectwo modlitwy przed *Sanctissimum* pochodzi dopiero z XII / XIII w. z kręgów

¹¹⁴ Numery modlitw podane w nawiasach oznaczają odesłanie do *Modlitwy Księżnej Gertrudy* z Psalterza Egberta w Cividale. Przeł. i opr. B. Kürbis . Kraków 2002, 119nn. Praca A. Andrzejuk. *Gertruda Mieszkówna i jej Modlitewnik*. Warszawa UKSW 2006, ukazało się już po opracowaniu tekstu.

¹¹⁵ T. Michałowska. *Ego Gertruda*. Warszawa 2001, 13.

2. *Canticum canticorum*. *Sermo* 85,13.

monastycznych, beginek i cystersów brabancko flamandzkich, którzy mieli obowiązek porannego pozdrawiania Najświętszego Sakramentu. W *Regula inclusarum* znajduje się notatka, że klękając przed ołtarzem, na którym przechowywano Święte Postacie, wymawiano słowa: *Ave principium nostrae creationis*¹¹⁷. Modlitwę przed *Sanctissimum*, praktykowaną w klasztorach podjęli chrześcijanie świeccy. Duża w tym zasługa Jana Taulera i Henryka Susso. W połowie XI w. w klasztorach benedyktyńskich w Bec i Cluny przejął się zwyczaj przyklękania przed Najświętszym i okadzania.

W modlitwach, jak wiadomo, wyraźne są ślady wpływu liturgii nie tylko rzymskiej, ale też iroszkockiej i bizantyjskiej. W późniejszym etapie nastąpiło pewne usamodzielnienie się modlitw, odłączenie od liturgii w kierunku pobożności ludowej. Wielkie zakwestionowanie modlitwy przyszło znacznie później. Zdaniem Emanuela Kanta modlitwa jest rodzajem urojenia, złudzeniem, pełni rolę alibi, nie może niczego zdziałać. Podobnie F. Nietzsche modlitwę łączy z tchórzostwem, oślepcią, jego zdaniem modlitwa hańbi człowieka.

2. Pytanie o obraz człowieka w Modlitewniku jest problemem interesującym

antropologię biblijną, ściślej, antropologię chrześcijańską, ponieważ posiada ona ostatecznie swój pierwowzór we wcieleniu Słowa Bożego. Chociaż współcześnie stosuje się szeroko termin, antropologia biblijna, to w Piśmie Świętym nie znajdziemy systematycznego wykładu o człowieku. Natchnieni autorzy ukazują natomiast człowieka w relacjach z Bogiem. Związki te przedstawiane są *in situ*, a więc w konkretnych sytuacjach, są wysoce dynamiczne, obejmują całokształt działania człowieka¹¹⁸.

Żeby nie powracać ciągle na nowo w charakterystyce człowieka w

Modlitewniku Księżnej Gertrudy, co jest celem niniejszej wypowiedzi, przypomnijmy krótko podstawowe elementy widzenia człowieka w Biblii, by następnie ukonkretnić je tekstami z modlitw Księżnej Gertrudy.

Sumarycznie ujmując problem można powiedzieć, że człowiek w Pierwszym

Przymierzu, jak i *mutatis mutandis* w Nowym Testamencie, jawi się jako psychosomatyczna, niepodzielna całość¹¹⁹ (*unteilbares psychosomatisches Ganzes*), człowiek jest jednością życiowych sił. W myśli hebrajskiej nie ma także podziału na funkcje człowieka jako części

¹¹⁷ O. Nussbaum. Die Aufbewahrung der Eucharistie. Bonn 1979, 140.

¹¹⁸ M. Filipiak. Biblia o człowieku Lublin 1979, 7.

¹¹⁹ N. Füglistner. Seele. w: J.B. Bauer (Hrsg) Bibeltheologisches Wörterbuch. Graz-Wien. wyd. 4, 1994, 498-500,

różnych władz w człowieku. To, co nazywamy postawą, gestem, nie jest tylko czymś zrobionym, wytworem, lecz to my sami jesteśmy, jako bytujący człowiek¹²⁰.

Człowiek, istota z ciała i krwi, z ducha i materii, jest równocześnie bytem relacji. Relacje człowieka z Bogiem i ze światem-kosmosem, jak i światem polityczno-społecznym, ujawniają się w ciele i przez ciało. Ciało człowieka jest „ukazaniem się całego człowieka”. *Wyrażenie się, ekspresja* człowieka oznacza jego obecność, jest medium jego istoty, ekskarnacją, otwarciem wewnętrzności. Pierwsze Przymierze nie zna manichejskiego dualizmu. Dwudzielność: dusza - ciało spotykana także współcześnie, ma grecką orficko-platonicką proveniencję, która wywierała szczególny wpływ aż do XIII stulecia. Traktowała ona ciało (*soma*) jako „więzienie” (*sema*), grób, odzienie dla nieśmiertelnej duszy.

Istota człowieka wyrażona jest w Biblii w czterech pojęciach:

1. *nefesz*- 2., *basar*, 3. *ruah*, 4. *leb*, (*lebab*)

Pojęcia te oddaje się przez stereometrię: dusza, ciało, duch, serce, ale także ucho, usta, ręka, oblicze, ramię, szyja. Wyrażenia te są wzajemnie zamienne, występują jako *pronomina* –zaimki całego człowieka. Np. w Ps 84,3 czytamy: *”Moja dusza tęskni, wręcz usycha z tęsknoty do przedsionków Pana, moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego”*

Mądrość zawita do twego serca i wiedza stanie się upodobaniem twej duszy, roztropność będzie nad tobą czuwała, a rozum będzie strzegł ciebie” Prz 2,10-11. Poszczególne cielesne organy człowieka służą poznaniu zdolności człowieka. Objaśnijmy te wyrażenia.

1. *Nefesz* -- radująca się życiem, potrzebująca istota -człowiek-(wyrażenie występuje 754 razy, w tym w Psalmach 144). Tłumaczone jest w grece przez *psyche*, w łacinie -- *anima*. *Nefesz* oznacza także pragnienie, upodobanie, pożądanie, a także zadowolenie, życie, ale w konkretnym przypadku, nie generalnie życie. Ponieważ życie leży w rękach Boga, dlatego człowiek zobowiązany jest do szacunku dla życia *„upomnę się o każde życie”(Rdz.9,4nn)*, *„oko za oko, ząb za ząb”*,(Wj 21,23-24).

2. *Basar* -- upadający, słaby człowiek, zdający się na Boga, kosmicznie zakorzeniony, to upadająca, przemijalna istota -- jakże charakterystyczny to rys w Modlitewniku. Wyrażenie obejmuje całego człowieka, ciało ludzkie, wszystkie jego członki: *”Twoje ręce mnie stworzyły i ukształtowały”*(Ps 119,73), w Ps 138,8 *„Panie, dzieła rąk*

¹²⁰ F. P. Florenza, J. B. Metz. Der Mensch als Einheit von Leib und Seele. W; *Mysterium Salutis*. Bd. 2(1967),584-636.

swoich nie porzucaj”, por. Ez 16,26; 23,20. *Basar*- ciało, może być rozumiane jako pokrewieństwo, familia, „wielu ludzi”, osoba zbiorowa. Hebrajczyk czuł się złączony z innymi: „*On jest naszym bratem*” (Rdz 37,27; Iz 58,7) „*nie odwracaj się od współziomków*”, z czego wynika więź społeczna, polityczna egzystencja

3. *Ruah*- człowiek przez Boga umacniany (słowo zachodzi w hebrajskim 378 razy). *Ruah* jest rodzaju żeńskiego, Septuaginta przetłumaczyła jako neutrum *pneuma*, w łacińskim rodzaj męski- *spiritus*. *Ruah* to życiodajne tchnienie, siła żywotna, siła Boża. Bez *ruah* człowiek nie może żyć, słabość (*basar*) człowieka znajduje pomoc w duchu tj. w sile podarowanej przez Boga, w Darze Boga, charyzmie. *Ruah* jest terminem relacji, dynamicznym związkiem z Bogiem, ożywiającym związkiem, aktywizującą siłą „Odnów we siłę ducha (Ps 51,12.)

4. *Leb*, (*lebab*) -- istota rozumna, zwykle tłumaczone przez „serce” (Septuaginta *kardia*), które jest niezbadane (Ps.64,7), nad miarę chytre jest serce i zgubne (Jer 19,9; a w Prz 25, 3 „*Wysokość nieba i głębia ziemi i serce królów są niezbadane*”. *Leb* to serce, organ życia człowieka, organ uczuć, pragnień, życia intelektualnego, to po prostu synonim „ja”, osoby ludzkiej

Podstawowym w Biblii jest widzenie człowieka jako psychofizyczną całość, jedność. Poszczególne wyrażenia były używane, stosowane w zależności od kontekstu. Chcąc podkreślić np. słabość człowieka używano wyrażenia *basar*, ale to jest określenie całego człowieka.

Jako drugie źródło społecznych związków człowieka uwzględnione jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27). Obraz ten jest konstytutywnym elementem człowieka i stanowi wspólny mianownik wszystkich teologicznych rozważań o człowieku¹²¹. Warto podkreślić, że w modlitwach Księżnej spotykają się dwa teologie odczytywania biblijnego obrazu -- teologia Wschodu, która obraz łączy z doświadczeniem, intymnością, dochodzeniem do tajemnicy i teologia zachodnia, w której ważne jest poznanie, intelektualne rozumienia obrazu. Mając to na uwadze, spróbujmy zobaczyć człowieka w sformułowaniach *orationes singulares*.

1. Egzystencja człowieka ekspresją

¹²¹ S. Otto. Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit. München 1964,34.

Pendant modlitwy jest spotkanie fr. *recontre*, ang. , *meeting* lub także *encounter*, łac. *occursus*, znaczy wizyta, wyjście naprzeciw, *in occursum fratrum*, czynność wyjścia przed *in eius occursum*. Podstawową sprawą jest wyjście naprzeciw, „wyjście” należy do spotkania. Spotkanie to słowo klucz, słowo serce (niem. *Herzwort*).

Do zaistnienia spotkania konieczna jest obecność. Gdy nie ma obecności, nie ma spotkania. Tylko tam, gdzie jest obecność, może być spotkanie¹²². Mamy tu do czynienia ze swoistym ruchem, który jest jednym z prafenomenów w bytowaniu człowieka¹²³. „Wszystko, co żyje, porusza się”. Ruch ten jest wyrażeniem się całego człowieka. Stosuje się w tym przypadku bardzo współcześnie upowszechnione wyrażenie *Ausdruck, Expression*. Radykalnie wyraził to R. Kwant¹²⁴, stwierdzając, że „egzystencja człowieka jest wyrazem, ekspresją” (*Menschliche Existenz ist Ausdruck*).

Wyrażenie się człowieka nie utożsamia się z działaniem. Działanie ma konkretny cel, jest utylitarne, natomiast ekspresja nie służy niczemu, nie chce niczego osiągnąć. Skierowana jest zarówno do osoby (*Person- gerichtet*) jak i do świata- *Welt-gerichtet*¹²⁵. Jest zawsze komunikacją. Oznacza zawsze otwarcie się, ukazanie się istniejącego, bytującego. Ekspresja jest nieutilitarna, jest *gratuité*, dlatego stanowi stały element prawdziwego święta. W modlitwach Gertrudy wprawdzie pojawiają się wyrażenia wskazujące na celowość modlitwy, „aby, abym, daj, spraw, przemień”, itp., ale one nie stanowią głównej determinanty określającej potrzebę modlitwy. Modliła się nie tylko wtedy, gdy była w trudnych sytuacjach.

Wyrażenie się pokazuje miłość, niczego nie ukrywa, odsłania całe skomplikowanie i zawilość ludzkiej egzystencji, kłębowisko sprzecznych tendencji, uczuć, postaw, meandry życia.

Równocześnie podstawowy element ekspresji stanowi słowo. W nim człowiek się wyraża, „pokazuje”. M. Heidegger pisał: Człowiek nie jest tylko istotą żyjącą, która między innymi zdolnościami posiada także mowę. Mowa jest domem bytu (*Die Sprache ist Haus des Seins*), w nim mieszkając człowiek egzystuje- ex- istiert, w prawdzie bytu¹²⁶. Nie oznacza to, że mowa - słowo jest najpierwsze. Fenomenologia religii wskazuje także na symbol (obraz), słowa jest drugie.

W Modlitewniku odnajdujemy słowo, ale i spojrzenie na krucyfiks. Zapewne modląca się wykonywała inne gesty, wypowiadając odpowiednie słowa. Cechą średniowiecznej modlitwy

¹²² C. Bamber. Gebet- Begegnung mit Gott?. „Geist und Leben“70(1997),H.6,417.

¹²³ A .R. Sequeira. Spielende Liturgie. Freiburg 1977, 169.

¹²⁴ Mens en expresse. Utrecht 1968, 29.

¹²⁵ Tamże.170.

¹²⁶ Brief über den „Humanismus”. W: M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt a. Main 1967,164.

było powiązanie z ćwiczeniami. Znanie są iryjskie tzw. *Crossfigel*, prostracje i przyklęknięcia do granic wytrzymałości, modlenie się z wyciągniętymi rękami czy wschodnia *metania*. Wspomnieć trzeba także *loricatio* - noszenie pancerzy.

Dynamizm modlitwy: ruch, tak ze strony modlącego się jak i Adresata: *przybądźcie* (6), *brońcie* (6), „*abyś zniweczył zasadzki*” (12), *wstaw się* (18), *obroń*(19), *nie wydawaj* (19), *obroń mnie przez chorągiew* (19)- wpływ irlandzki modlitw zwanych *lorica*, *wyzwól mnie* (39).

Uderzające jest całościowe wyjście na spotkanie: *biegnę* (49), *uciekam się* (3,78). Na spotkanie idzie cały człowiek, nie ma tu dualizmu. Godna podkreślenia jest ta antropologia. Ta całościowa postawa: umysł- intelekt, *intellectum, sensum* (zmysły) (89). Cały człowiek, ze wszystkimi zmysłami staje przed Panem, prosi o objęcie opieką całego życia: *strzeżcie mnie czy to stojącą, czy siedzącą, czy leżącą, chodzącą, czuwającą, śpiącą, pracującą* (5), *powierzam Ci moje myśli, uczucia, rozmowy i uczynki* (36), *wszystkie członki naznacz* (38). Jakże nie widzieć tu odbicia stwierdzenia filozofa Mikołaja z Kuzy (Kuziańczyk): *sis tu tuus ,et ego ero tuus* ¹²⁷ . Nie ma spotkania bez obecności siebie samego, całego siebie, dlatego w obliczu Boga pojawia się tak radykalnie małość i słabość człowieka.

Równocześnie Adresat modlitwy jest Bogiem *in actione*, Bogiem działającym, wychodzącym ku, do. Bóg wychodzący do człowieka, nachylający się nad nim- pro egzystencja Boga maksymalnie ujawniona w Jezusie. Bóg Najświętszy, a równocześnie najpełniej rozumiejący słabości człowieka. Na działanie Boga wskazuje częste kausalne „*qui*”- „który” (sprawiasz, ocalasz itp.).

2. Ruah - człowiek świadomy swojej godności

Zwracająca się do Boga mimo świadomości grzechu, o czym poniżej, Gertruda miała równocześnie poczucie swojej godności. Wypływała ona z następujących faktów

1. Najpierw z faktu stworzenia - *naznacz mnie, który mnie stworzyłeś, qui me creasti* (38). *Chwała Ojcu, który nas stworzył* (56) - *Qui nos fecit*. Uprzednio *creavit, jestem Twoim stworzeniem* (64), *Bóg Stworzyciel* (69) *stworzyć na swój obraz* (*creare* 77) *Stworzyciel świata* 82; *twoje stworzenie* 70, *który mnie ukształtowałeś- plasmasti-* synonim *creasti* (74) .

Nie chcemy zapominać o znaczeniu dwóch wyrażen: *creare, facere*. *Creare*

¹²⁷ De visione Dei 7,7. zob. C.Bamberg. art, cyt. 420.

wskazuje na pierwsze działanie Boga. Odnoszone jest do akcji stwórczej Boga (stworzenie świata, człowieka). Oznacza, że człowiek jest dziełem Boga, a w konsekwencji On ma do mnie prawo, prawo do kierowania moim życiem. *Creare* odnosi się więc w naszym przypadku do czynu dokonanego, z którego wypływają pewne konsekwencje. Stworzenie oznacza wezwanie, powołanie do relacji ze Stwórcą, w konsekwencji służba Bogu nie jest aktem wspaniałomyślności, lecz samourzeczywistnianiem się. Uznanie swojej stworzoneości posiada tu zasadnicze znaczenie. Grzech będzie tak silnie podkreślany, ponieważ sprzeciwia się stworzoneości, jest nie uznawaniem swego statusu - jako stworzenia.

Wyrażenie natomiast *facere* mówi o tym, że i współcześnie *hic et nunc* Stwórca kontynuuje swoje dzieło, kształtuje, dopełnia (*accomplir*), na nowo rodzi, przygotowuje do wielkiego zadania, utwierdza w istnieniu, stąd takie wyrażenia jak *tempus faciendi*, czas do działania, Stwórca faworyzuje swoje dzieło, prawdziwy chrześcijanin zawsze jest „u początku”.

2. Godność ufundowana była także w przyjęciu chrztu. Chrzest nazwany jest bardzo dynamicznie „zdrojem” (52) ; *w nim uczyniłeś mnie godną abym była świątynią Twego Ciała (52).*

Dostrzegamy w postawie modlącej się świadomość daru, prawa chrześcijan wypływającego z chrztu. Nazwany jest on mianem *parresia*. Dar *parresia* był szeroko traktowany przez wschodnich Ojców Kościoła, szczególnie przez Jana Chryzostoma.

Słowo ciekawe, doczekało się licznych opracowań, posiada bogate znaczenia. W życiu świeckim wyrażenie oznaczało „wolność mówienia wszystkiego” „, prawo do mówienia wszystkiego” (gr. pan- wszystko), „odwaga mówienia”, ale i „zaufanie”, „życzliwość”, „łaska”¹²⁸. Dar *parresia* dany jest człowiekowi w sakramencie chrztu. Jest powołaniem do

¹²⁸ W Septuagincie zostało użyte po raz pierwszy, zachodzi 12 razy, w późniejszych tłumaczeniach 5 razy). Brak jest hebrajskiego odpowiednika *parresia*. Wyrażenie *parresia* z Septuaginty *Vetus Latina* oddaje przez: *mieć ufność, ufnie (fiducialiter), działać z ufnością, odważyć się (audere), z wolnością działać (cum libertate agere) , zaufanie, nadzieja. Spotkać można wyrażenie fiducia libertatis- nadzieja wolności, ufnie spodziewać się (Augustyn Wyznania 9,19* Znaczenia *parresia* można sprowadzić do następujących grup:.

1. *Parresia* jako postawa człowieka wobec Boga (Hi 22,26) to jest zupełnie coś nowego: „ *nadzieja twoja będzie Wszchemocny, obrócisz wzrok swój na Boga*”.

W Dz 2, 29; 4, 9; 4, 13 pojawia się to wyrażenie na oznaczenie odwagi w dawaniu świadectwa w służbie wiary- można by powiedzieć- apostołowie śmiało sobie poczynali, mimo piętrzących się przed nimi przeszkód. Augustyn w związku z głoszeniem prawdy używa określenia *fiducia praedicandae veritatis*- nadzieja prawdy, która winna być przepowiadania (przepowiadanie z nadzieja)- Dla św. Pawła *parresia* jest wolnością, (2 Kor

Królestwa Bożego, pozwala zwracać się do Boga per Ojciec - *Abba*. Sakramentarz gelazjański we wprowadzeniu do *Ojciec nasz* (320) zauważa, że odmawianie tej wyjątkowej modlitwy winno się dokonywać głosem wolności i pełnym zaufania *libertatis vox et plenus fiducia*.

3,12,) swoboda i jasności- przejrzystością,, transparentcja; Do Filipian (1,20) pisał: *Jak zawsze tak i teraz z całą swobodą i jasnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele (en en pase parresia)*. Przyjmuje ona szczególne znaczenie w kontakcie z Bogiem: ” *W Nim (Chrystusie) mamy śmiały przystęp do Ojca, z ufnością dzięki wierze w Niego (Ef 3,12); przystęp do tronu łaski (Hbr 4,16)*. Szczególne znaczenie posiada parresia w ewangelii Janowej „dla umiłowanego ucznia Chrystusa parresia jest jawnością, otwartością wobec świata. Jezus przemawiał jawnie przed światem (J 18,20; 7,26- „*jawnie przemawia*”- jawnie świadczy (J 7,7). W 1 J 3, 21. Parresia zachodzi także w następującym kontekście: „*jeśli serce nas nie oskarża, mamy ufność wobec Boga*” (1J 3,21). Parresia oznacza mieć odwagę śmiałość, wytrwałość- *audere, constantia*, przepowiadanie prawdy z nadzieją (*fiducia praedicandae veritatis*).

2. parresia w stosunku do samego siebie- czyste sumienie, wolność, transparentcja. Parresia rozpatrywana w tym odniesieniu łączy się w wypowiedziach z pokorą (*humilitas*) ale i nadzieją. Pojawiło się w chrześcijańskim języku połączenie *fiducia spei* (Tertulian)

Pisarze chrześcijańscy często nawiązywali do tego wyrażenia. Wyjątkowym specjalistą od parresii był Jan Chryzostom. Autor wylicza postaci Starego Przymierza, które ten dar posiadały. A mianowicie Adam przed upadkiem, Śmierć Chrystusa na krzyżu przywróciła mu utracony dar. Wspomina także o patriarchach, Bóg nazwał siebie Bogiem Abrahama, Jakuba, Izaaka. Szczególnie posiadał ten dar Mojżesz - przyjaciel Boga, a w Nowym Testamencie Apostołowie, szczególnie św. Piotr, któremu powierzył Chrystus „klucze królestwa”. A dalej męczennicy (2 Mach 7,10nn), święci, wyznawcy Kościoła.

Parresia jest darem dynamicznym i winna wzrastać. Kontakt chrześcijanina z Bogiem z jednej strony zależy od parresii, a z drugiej pomnaża ją. Jan Chryzostom zauważył- jeśli w modlitwie powiesz” niech go diabli wezmą- wroga twojego- straciłeś parresia). Pomnożenie natomiast może dokonywać się poprzez słuchanie słowa Bożego, pojednanie z nieprzyjacielem, świadczenie miłosierdzia (jałmużna)- nie jest ono tylko doraźnym zarządzeniem potrzebne, czy nawet uczeniem sztuki łowienia, zamiast podaniem wędki, Miłosierdzie naśladuje i objawia Boga miłosiernego poprzez tajemnice zjednoczenia się z człowiekiem w tajemnicy Wcielenia. Kto walczy z ubóstwem zyskuje parresia (Homilia 23, PG 63, 730. Jan Chryzostom zaleca codzienny rachunek jako ważne narzędzie kształtowania parresii tak wyposażony chrześcijanin

Oczywiście że parresia znalazła swoje odbicie w liturgii, czego potwierdzeniem są Sakramentarze. Powyższe stwierdzenia są skomentowaniem odpowiednich syntagm. Szczegółowe wyliczenie sformułowań podaje *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, 873-874). Należy podkreślić w kontekście interesującego nas problemu, że parresia jest podstawą pobożności (*pietatis*). Sumarycznie można powiedzieć, że parresia oznacza

a/ szczególny stosunek do Boga Ojca, odnoszenie się do Boga w relacjach synowskiego zaufania; przystęp do Boga otwarty przez Jezusa. Parresia przed Bogiem staje się źródłem siły, wiąże się ściśle z parresią względem samego siebie- z zaufaniem do samego siebie. Parresia nie wyklucza realnej oceny siebie, świadomości stanięcia przed Bogiem celem zdania sprawy z wykonania powierzonej misji.

(dlatego w Kościele Początków np. katechumeni nie mieli prawa odmawiania *Ojciec nasz.*, ani dotykać ołtarza).

Szczerłość wypływająca z *parresia*- *uprzykrzyłam się tobie*-wyznaje Gertruda

(46)- *exacerbavi quidem te*- tłumaczy prof. Kürbis. *Exacerbo* to rozgniewać, rozłościć, zirytować. Tak jakby mówiła do męża: „*Jeśli rozgniewałeś się (iratus fueris) na mnie*”(59), pierwsze znaczenie *irascor*- zirytować, gniewać się-„ciche dni”. Zdumiewająca prostota i poczucie godności każe jej mówić, że chociaż *niegodna* (2; 5; 25;26;43;57;61;72;73;79) *indigna peccatrix, misera* (40;43;48;53;61;66;68;83) *może być blisko Boga* (47),*stać się „ żywą hostią uwielbienia”*(55) , *może się Bogu podobać* (57), stanąć przed Nim taka, jaką ukształtował ją źródło odrodzenia (chrzest) (63)(stać się *”najmilszą przyjaciółką Chrystusa”- dulcissima amica* (91),jak Maria z Magdali; *ancilla Christi* (5), *famula Christi* (18), *famula tua* (21).Być może, że *parresia* stanowi dziedzictwo kontaktów Gertrudy z liturgią Bizantyjską.

Charakterystyczne, że w fundamentach godności człowieka w Modlitewniku

Księżnej, misterium Wcielenia, chociaż wspomniane, nie stanowi jednak podstawy, tak przecież istotnej w chrześcijańskiej godności. Misterium Wcielenia: *przyoblekając się jego*(człowieka) *postać* (15) ujmowane jest w kontekście odkupienia - „*odkupić swoją Krwią świętą*”(77), „*raczyłeś przyjść na ten świat dla zbawienia rodzaju ludzkiego*”(82), umiłowania człowieka, dobroci (49),uniżenia (48).Warto zauważyć odchodzić od wizji Chrystusa Pantokratora, czy Kosmokratora. U Gertrudy jest *Crucifixus*-,*Filantropos*- miłujący ludzi, mający; „*najpiękniejsze oblicze*(9;20),oblicze „pełne delikatności” *mitissimus vultus* (21), ręce przebite gwoździem, znajdujemy ukrzyżowanie, mękę, często wspomniane, zwracanie się do krzyża świętego (26). Wizja człowieczeństwa Chrystusa wkroczy zdecydowanie w działalność Franciszka z Asyżu- zakonów żebraczych, choć w początkach XI w. Anzelm z Cantenbury zastanawiał się *Cur Deus homo*.

Mówiąc o otwartości Gertrudy wobec Odwiecznego, trudno nie ulec czarowi szczerości

jej modlitw w intencjach ukochanego syna Jaropelka Piotra (zginął w 1087 skrytobójczo zamordowany). Imię umiłowanego syna wpisane majuskułami(15), Piotr wspomniany jest w sześciu tekstach (15,27;85;87;88;93) To *mój jedyny syn* (kilkakrotnie powtarza się ta fraza) *pro unico filio Petro*- jedyny w sensie umiłowany, ukochany. Jest to miłość niezwykła. Z jednej strony realna ocena, krytyczne spojrzenie: *jest niegodny*(85), a z drugiej: *nie gardź nim, nie odrzucaj*, *”proś za moim jedynym synem Piotrem* (87) *zawierzam Ci dusze i ciało i wszystkie bóle i udręki serca jedynego mojego syna Piotra* (87), *za jego rodzinę* (mój, ale ma żonę, dzieci). Akcentowanie jedyności syna, mimo, że Gertruda miała dwóch innych synów,

ewokuje stwierdzenie Emauela Levinasa który nie lubi słowa miłości, ale mówi o odpowiedzialności, to znaczy wzięciu na siebie losu Innego (drugiego człowieka), i ta odpowiedzialność stanowi zasadę ujednostkowania¹²⁹. Odpowiedzialność rozumiana oczywiście, w nie sensie prymitywnym, wyrażającym się w nieustannym zwracaniu uwagi i ciągłym monitorowaniu. Wolno sądzić, że mamy tu do czynienia z odbiciem przekonania, o którym wspomina ostatnia encyklika Benedykta XVI. W *Deus caritas est*, papież akcentuje jedność treści, które kryją się w określeniach eros i agape- miłości Boga i macierzyńskiej miłości, miłość Boga i drugiego człowieka. Wiadomo, że już takie stanowisko wyznawał Pseudo Dionizy Areopagita, (EROS) cysters Bernard z Clairvaux, oczywiście i Tomasz, ale to już nieco późniejsze czasy. Eros i agape łączą się. Człowiek starożytnej Grecji, ale i współcześnie, kiedy mówi *kocham cię*- wypowiada słowo *se agapo*.

Z jednej strony człowiek świadomy swej godności, przez chrzest krewniak samego Boga, z prostotą zwracający się do Stwórcy, a równocześnie mała istota, którą Michał Archanioł waży na wadze sądu i do tego pod bacznym okiem Szatana, czekającego na przeważenie się szali na stronę Zła.(16).

3. Basar - człowiek upadający, świadomy winy. Samoświadomość człowieka i kształtowanie tożsamości

Słabość człowieka, to najbardziej uderzająca rys w modlitwach Księżnej

Mieszkówny. Świadomość winy, która współcześnie może wydawać się wręcz chorobliwa i być klasyfikowana w kategoriach freudowskich. Modlitewnik jest odbiciem wizji człowieka we wczesnym średniowieczu. Obraz akcentujący słabość dominuje w aż do XI i XII w.

Spróbujmy scharakteryzować bliżej ten obraz człowieka.

a. Negatywna, pesymistyczna wizja człowieka pełnego wad, ulegającego powabom życia, gotowego nawet do wyrzeczenia się Boga. Jest to wizja Hiobowa- historia Hioba była w średniowieczu znana dzięki komentarzom do Księgi Hioba (Grzegorz W. *Moralia in Job*).

b/ Człowiek średniowiecza żyje w obsesji grzechu¹³⁰. Chociaż istnieje „zamek” cnot”, to grzechy atakują go. Już w czasach antycznych zamek był symbolem Maryi Dziewicy- niepokalanej cnoty, ale również uosabiał człowieka. Człowiek jest jak prawdziwy

¹²⁹ Filozofia, sprawiedliwość i miłość rozmowa z E,Levinasem R.Fornet i A.Gomez „Midrasz”11(103)2005. 19-23.

¹³⁰ J. Le Goff. Człowiek średniowiecza. Warszawa 1996,42

zamek, twierdza, atakowany przez diabła, świat i ciało. Rzeźby przedstawiające wady, występki porażały swoją brzydotą, okrucieństwem. Grzegorz W. (zm. 604) w komentarzu do Księgi Hioba podaje katalog grzechów głównych - utworzono skrót mnemotechniczny SIIAAGL (*superbia, ira, invidia, avaritia, acedia, gula, luxuria*). Trudność zapamiętania doprowadziła do innej formuły SALIGIA, ale to dopiero w XIII w. Przyznanie się do grzechów zwłaszcza głównych było warunkiem zbawienia. Grzegorz W. mówił o *dignitas renovationis* (Moralia 3,31), istnieje *gratia renovationis dignitatis*.

Refleksja nad zagadnieniem świadomości grzeszności człowieka, częstego wyznawania grzechów, winna mieć na uwadze następujące elementy:

1. Wśród określeń grzesznika znajduje się ciekawe wyrażenie *debitor* (69) --

winny, na którym ciąży dług, idzie za nim świadomość debetu. Jakże dalekie jest to wyrażenie od spłaszczonego „grzech to przekroczenie przykazania”, a gdzież odpowiedź, na czym nie uwarunkowaną pierwszą miłość Boga.

2. Gertruda, która oplakuje siebie, przyznaje się do grzechów, wyznaje je wielokrotnie, szczególnie uderzająca jest wręcz litania grzechów w modlitwie 49 tym samym podkreśla swoją podmiotowość, swoje „ego”. Nie ma w modlitwach „zrobiło się”, słynnego „*man*”, ale wyznanie – „ja jestem autorem zła”.

Podkreślenie podmiotowości zasługuje tym więcej na uwagę, jeśli zważy się, że w zakresie antropologii średniowiecze nie otrzymało po antyku jasnej spuścizny. W Grecji nie istniało pojęcie osobowości. Greckie *prosopon* czy łacińskie *persona* oznaczały maski teatralne, (maska nie jest osobą, lecz raczej jej przeciwieństwem). W modlitwach jesteśmy świadkami tworzenia się pojęcia osobowości, „wewnętrznej przestrzeni jednostki”. Dynamizm ten zapoczątkował św. Augustyn oświadczając: „*Ego non fatum, non fortuna, non diabolus* - „ja, a nie przeznaczenie, nie szczęście i nie diabeł” (PL 36,268)¹³¹ jest odpowiedzialny za grzech.

3. Nie należy zwracać uwagi na wielość określeń grzeszności, *liczne grzechy, wielkie* (72), *niezliczone* (72), *jestem grzesznica* (52;66;81;90) *najniegodniejszą* (86), jak i wyliczanie wielu popełnionych grzechów. Ciągły grzechów to prosta konsekwencja apologii¹³², w których przyznawano się do grzechów nawet niepopełnionych. Wydaje się wręcz nieprawdopodobnie, by wymieniane przez Księżną Gertrudę grzechy zwłaszcza w tekście modlitwy 49;76 miały być popełnione. Winy wymienione w modlitwie 49 są powtórzeniem prawie dosłownym, apologii wypowiedzianej przez celebransa przystępującego

¹³¹ A. Guriewicz .Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze) Gdańsk 2002,95.

¹³² B. Nadolski. .Apologie w celebracji liturgicznej jako pozasakramentalne formy pokuty. „Ruch Biblijny i Liturgiczny”29(197),86-96.

do ołtarza. W *Sakramentarzu z Amiens*¹³³ duchowny wymienia: *peccavi in superbia, in odio et invidia, in cupiditate et avaritia, in fornicatione et inmunditia, in ebrietate et crapula, in mendatio et periuro et in omnibus vitiis, quae ex his prodeunt*”, u Gertrudy: „*od dzieciństwa aż do tej pory, zawsze byłam skąpa, pyszna, nieposłuszna, cudzołożna, złodziejka, zwodnicza, obłudna, jawnogrzesznica, mężobójczyni, zazdrosna, wpadająca w gniew, uparta, nienawidząca, złośliwa, pełna nieprawości, niesprawiedliwa, nieczysta, splamiona krwią, moje dobra zbyt kownie trwoniąca*” (tłum. A. Andrzejuk). Apologie odmawiane przez duchownych niejednokrotnie kilkanaście razy podczas celebracji eucharystycznej, przejmowali wierni. Szczególne znaczenie miało wyznanie po homilii (kazaniu), uczestnicy liturgii pragnący otrzymać absolicję unosili ręce, wypowiadali spowiedź powszechną i otrzymywali rozgrzeszenie.

4. Ciągłe wyznawanie, przyznawanie się do grzechu w modlitwach Gertrudy

jest także wynikiem praxis spowiadania się. Był to okres odchodzenia od praktyki pokuty taryfikowanej na pokutę indywidualną. Rzadko spowiadano się także w klasztorach. Natomiast przyznawanie się do grzechów (por. praktykę benedyktyńską zgłaszania każdego zniszczenia używanych rzeczy, nawet ten, który „*pomylił się w psalmie, w responsorium, w antyfonie, albo lekcji, powinien dla zadośćuczynienia upokorzyć się przed wszystkimi (XLV)*”). Wyznawanie przewinień miało prowadzić do zawstydzenia – *erubescencia*. Zawstydzenie posiada moc gładzenia grzechów.

5. Nie bez znaczenia było także rozumienie wyrażenia łacińskiego *confessio*

(lub *confiteri*, hebrajskie *hodeh*.-Septuaginta przetłumaczyła przez *ekshomologestai*).

W starożytności chrześcijańskiej, jak i w wiekach średnich, *confiteri* znaczyło wychwalać, sławić, opiewać, dziękować, wyznawać, wypowiadać swoje grzechy (stanowisko: Atanazego, Bazylego, Chryzostoma, Cyryla z Aleksnadrii, Orygenes, Hieronima, Augustyna i innych). Monastycyzm wybitnie przyczynił się do utrzymywania się takiego znaczenia. „Wyznawać grzechy” znaczyło „chwalić” *Confessio pro laude ponitur* głosił św. Hieronim (Expl.Ps 131,2) Samooskarżanie się u mnichów były wyrazem uwielbienia Boga. „Także grzech” stał się okazją chwały (por. *Wyznania- Confessiones* Augustyna). Św. Patryk mówił o sobie „że jest „*niegodziwym gburem*”. Jeden z modlitewników z czasów Karola Wielkiego nosi nazwę *Humilis confessio*. Wyznanie jest żalem i chwałą *accusatica laudatio*. Mnisi, biczując się, śpiewali *laudes*. Późniejsze wieki dopiero rozdzieliły znaczenie *confessio*:

¹³³ V.Leroquais.L’Ordo missae »du sacramentaire d’Amiens. « Ephemerides Liturgicae »41(1927),440.

confessio fidei (akt wiary), *confessio gratiarum* (akt czci), *confessio peccatorum* (wyznanie grzechów).

Wyznawanie win było traktowane jako sposób życia, było wręcz nieodłączne od duchowości monastycznej. "Ascetyka" posługiwała się wyrażeniem "zgań siebie, potępić, upomnieć". *Confessio* grzechów, dokonywane prywatnie czy w celebracji liturgicznej (w pewnym okresie istniało trzykrotne wyznanie grzechów odmawiane w celebracji Eucharystii: na rozpoczęcie –tzw. ministrantura z początku XI w., podczas przygotowania darów, przed Komunią, najwcześniej zniknęło z obrzędu przygotowania darów, a przed Komunią dopiero w XX w.), czy w praktyce zwanej „kapituła win”. Wyznawanie grzechów posiadało znaczenie nie tylko moralno - ascetyczne, lecz teologalne, kultyczne, było aktem uczestniczenia w „*sacrificium laudis*, w ofierze chwały”(wyrażenie św. Augustyna w *Retractationes II,6,1*). *Confessio* win traktowane jako sposób życia, było wręcz nieodłączne od duchowości monastycznej. Przekonanie to wypływało z Biblii. W Księdze Przysłów (wersja grecka) czytamy: „*Sprawiedliwy, kiedy otworzy usta, oskarża sam siebie*” (Prz 18,17); czy Iz 43,26: „*Powiedz swoje grzechy, aby być usprawiedliwiony*”. Taki „styl” postępowania nie był obcy starożytnym Grekom (Homer, Epiktet, Marek Aureliusz, stoicy). Podobieństwa są tak uderzające, że niektórzy za autorów odważają się twierdzić, że właśnie początków oskarżania siebie, należy szukać u tych autorów¹³⁴. Samooskarżanie się jest środkiem do opanowania niecierpliwości w stosunku do Boga, względem przeznaczenia, do ujarzmiania agresji w odniesieniu do drugich,, także w formie łagodnej tj. nie wyrażonej.

6. W wyznawaniu win zauważamy jeszcze inne charakterystyczny rys realistycznego rozumienia człowieka. Nie ma tam błyskawicznej poprawy, byłam taka i taka, będę dobra jak miód. Uznanie winy, żal prowadzi do zachwytu nieskończonego miłosierdziem Boga. On Pan, jest odbudowującym wyłomy, „*przeto mój Panie uciekam się do Ciebie...nawróć mnie ku sobie, oddal ode mnie* (49).

7. Ze świadomością grzechu nierozdzielnie łączyła się wiara w Boże miłosierdzie, zwyciężające, leczące. Bóg, do którego zwraca się Księżna to *Bóg miłosierny* (22), *miłosierny* (37; 42;51), to *niewysłowione miłosierdzie* (42), *pomocne miłosierdzie* (47), *wielkie miłosierdzie i łaskawość*(89). *niezmierzona łaskawość*, która może przygotować lekarstwa(42), *zestaw leki miłosierdzia* (43) Gertruda prosi Stwórcę: *daj poznać Twoje miłosierdzie* (44), *przybliżyc racz do swego miłosierdzia* (50); *wielkiego miłosierdzia* (51); *wejrzyj na sługę, która ucieka się do twego miłosierdzia* (55). Do Chrystusa zwraca się

¹³⁴ G. Couilleau. *Accusation de soi dans le monachisme antique.* „La Vie spirituelle » nr.534 ,1967,311. Homer np. *Odyssea I,32* : „*Jesteście napomnieni oskarżajcie tylko samych siebie* „ .

per *najmiłociwszy Panie Jezus* (63), wyrażenie: *twoje miłosierdzie* (68 -2x) w odniesieniu do Chrystusa jest szczególnie wymowne. Jako ciekawostkę warto odnotować, że nawet na farmakopeiach (księgach spisu leków umieszczano napis ICXC NIKA. Księżna natomiast prosi: *"lekarzu dobry (Medice benigne), przyznaj mnie nędznej Twoje środki leczenia, zestaw leki miłosierdzia – medicamentum misericordie, curaciones tuas)*(43).

Charakterystyczne stanowisko względem swoistej obsesji grzechu wyraził Jan Paweł II, stwierdzając w 2000 r. z okazji słynnego wyznania win i prośby o przebaczenie, że siła kultury europejskiej polega na zdolności przyznania się do własnych błędów i poczucia winy.

Można, wydaje się, twierdzić, że świadomość słabości człowieka- *basar* została pogłębiona w kontaktach z liturgią bizantyjską, której charakterystyczną sprawą jest silny akcent na misterium Boga, wstępowanie inteligencji ku Nieosiągalnemu, by zbliżyć się do tajemnicy (teologii apofatycznej nie należy określać jako negatywnej), a z drugiej strony akcentowanie małości i grzeszności człowieka. Przed przyjęciem Komunii odmawiana jest do dziś modlitwa, w której celebrans wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł na świat, „aby zbawić grzeszników, z których ja jestem pierwszy”. Modlący się prosi o przyjęcie go jako uczestnika mistycznej wieczerzy, bo nie da pocałunku jak Judasz, „*lecz jak rozbójnik wyznaje Ci Wspomnij na mnie Panie, gdy przyjdiesz do Królestwa Twego.*”¹³⁵

4. Lebab - człowiek we wspólnocie. *Ens sociale*

W pojęciu *basar*, jak wspomniano, zawiera się także łączność z innymi, familijność szeroko pojęta, otwartość. Człowieka wieków średnich charakteryzuje się zwykle jako część społeczeństwa, jednostkę zintegrowaną ze społecznością. Jego życie to nie akt samotnika czy mało ciekawy monolog. Społeczność, w której żyje, jest specyficzna. (45). Jest to najpierw łączność rodowa, familijna, krewni, braci i siostry, przyjaciele(92), przodkowie (95), więź z żyjącymi, nieznanymi-, „którzy czynili mi dobrze”, to także wspólnota, ze zmarłymi i żyjącymi, z aniołami, ze zbawionymi, świętymi. Rodzaj zdumiewającego braterstwa powszechnego (*universa fraternitas*). Łączność z tymi „grupami” wyraża się również w modlitwie, która jest, z jednej strony, nakazana, ale także spontaniczna: *"sama modlić się postanowiłam"* (95).

¹³⁵ J. Czerski. Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Opole 1998,152-153.

Kontekst takiej koncepcji to:

a. początki feudalizmu już w IX w., akcentują prymat społeczności.

b. na wzór Augustynowej *civitas christiana* dążenie do stworzenia *res publica christiana*. Świadomość bycia częścią wielkiej społeczności wyrażała się w modlitwie za króla, biskupów, prezbiterów, opatów, ksienie (92). Równocześnie dominacja duchowieństwa, budziła krytyczny osąd, niechęć w odniesieniu do nadużyć zajmowanych stanowisk i stylu życia. Nie dziwi w tym względzie, że Getruda prosi: „*daruj winy wszystkich biskupów, opatów, kanoników, mnichów, świeckich* (69).

c. człowiek w Modlitewniku zanurzony jest w walkę. Legionom Szatanów przeciwstawia zastępy aniołów, świętych. Stanowią oni dla niego obronę, pomoc. W walce z szatanem, światem, ciałem- uważnym za „*odrażającą powłokę*” (Grzegorz Wielki) człowiek odwołuje się do pomocników: Bogurodzicy, świętych, wojska aniołów (3), zmarłych.

Związki z wymienionymi osobami: *Theotokos*, aniołowie, święci, zmarli nie ograniczają się tylko do szukania i znajdowania u nich pomocy. Relacje te posiadają głębsze i szersze znaczenia w antropologii *homo religiosus* średniowiecza. Wskażmy na niektóre z nich.

1. Wspólnota ze świętymi posiada swoją historię i rzuca światła na stosunek do świętych w Modlitewniku. *Communio sanctorum* rozumiano nie jak dotychczas, w sensie *sancta*, a więc udziału w dobru, ale jako wspólnota z poszczególnymi osobami, poszczególnymi świętymi, którzy odeszli i żyją w Panu, jest to *communio* nadziei i gwarancja zmartwychwstania.

We wspomnianiu świętych wyróżniano imiona męczenników *recitatio martyrum*. Zwyczaj *recitatio martyrum* był upowszechniony i akceptowany przez wiernych. Nie była to modlitwa za męczenników. Obrazą jest, nauczał Augustyn, modlić się za męczennika, jego modlitwom winniśmy się polecać-(PL 38, 868).

2. Kult świętych wiązał się mocno z czcią odnoszoną do relikwii. Zachowane szczątki męczenników i świętych afirmowały wiarę człowieka wieków średnich w zmartwychwstanie ciała, były świadkami harmonii, przewyciężenia konfliktu i dramatu ciała. W tym kontekście bardziej wymownym staje się tak upowszechniony i wręcz absolutyzowany kult relikwii (nawet kradzieże relikwii).

3. Żywość kontaktu, „*nieustanne obcowanie ze świętymi*”(18) tłumaczy się przede wszystkim faktem, że życie „poza” było wpisane w świadomość, „dalszy ciąg” był prawie że oczywistością. Równocześnie szczęście w domu Ojca rozumiane jest nie indywidualistycznie. Po drugiej stronie będziemy również i jeszcze bardziej częstokami społeczności Kościoła,

społeczności w pełni. Kontaktowi ze świętymi sprzyjała uroczystość Wszystkich Świętych przeżywana jako święto Kościoła, a nie wspomnianie świętych znanych i nieznanymi..

Znajdujemy się równocześnie w epoce, końcowej wprawdzie fazie, doświadczenia Kościoła jak rzeczywistego, realnego ciała Chrystusa - *corpus verum* (Sakramentalna obecność Chrystusa była określana jako mistyczne Ciało). „Ciało żyjące”- Kościół, pozostaje w ciągłej komunii ze świętymi po drugiej stronie życia. Na bazie tej jedności wyrastała solidarność w formie wstawiennictwa, pomocy itp. *Corpus verum* tworzyło rodzinę prawdziwą rodzinę obejmującą ziemię i niebo. Zauważmy jak we wspomnianych modlitwach występują charakterystyczne słowa: *”Pamiętaj, Panie, o sługach i służebnicach swoich (famulorum famularumque)”*. Słowo *famulus* w łacinie klasycznej oznaczało sługę (*servus*). Między tymi wyrażeniami zachodzi pewien niuans. W liturgii świątynnej chętniej używano *famulus* zamiast *servus*. *Famulus* oznaczało sługę przyłączonego do rodziny, nie można było tego powiedzieć o wyrażeniu *servus*. Odchodzenie od tej świadomości pociągnie ogromne wręcz konsekwencje, zapoczątkowuje się „organizacyjne” pojmowanie Kościoła.

4. Człowiek jako *ens sociale* realizuje się także we **wspólnocie ze zmarłymi**.

Stosunkowo liczne są modlitwy za zmarłych, za zmarłych zapomnianych (39;40;41;67;69;82;88;92;93;94;)

Z pism Augustyna dowiadujemy się o bliskości *commemoratio* zmarłych z *recitatio martyrum*, *pro fidelibus defunctis oratur*- w bliskości męczenników modlimy się za zmarłych- (PL 38, 1295). oraz o modlitwie za zmarłych (PL 38,868) zawsze w kontekście z męczennikami. O ile przy męczennikach mowa jest o *recitatio martyrum*, to przy zmarłych używa Augustyn: *commemoratio defunctorum* - jest to poleceniem Bogu zmarłych - *commendatio*. Fragment papirusu ze Strasburga (gr 254) podaje wspomnienie zmarłych, których imiona zostały wymienione, a także za tych, które nie zostały wymienione (podobnie anafora Serapiona (4,17) po wymienieniu imion następuje modlitwa za wymienionych¹³⁶. To wymienianie zmarłych należało do struktury Modlitwy eucharystycznej za czasów Augustyna (por. *De cura mortuorum* 1,3)¹³⁷.

Samo zaś wspomnianie zmarłych było znaną praktyką. Chrześcijanie przejęli także od pogan zwyczaj urządzenia uczt dla zmarłych w 3, 7, (9), 30 (40) dniu po śmierci oraz naturalnie w samą rocznicę, dni te wspomniane są w modlitwach Księżnej Mieszkówny.

Augustyn zna ogólne wspomnienie (*sub generali commemoratione*), jak i imienne. *Commemoratio* – wspomnienie oznacza modlitwę o dobro dla zmarłych.

¹³⁶ A. Hänggi, I. Pahl. *Prax Euch. Fribourg* 1968,118), zob także 132

¹³⁷ K. J. Merk. *Die Meßliturgie Totenehrung in der römischen Kirche*, Stuttgart 1926, 11

Od 700 r. przyjął się w Irlandii zwyczaj odmawia memento za zmarłych w codziennej Mszy za zmarłych (Mszał Bobbio).

”Wspominanie imion” kształtujące solidarność *corpus verum* nie wyklucza prośby w intencji, czy przez wstawiennictwo, ale nie to było u fundamentów powstawania modlitw wstawienniczych.

W kontekście więzi ze zmarłymi bardziej czytelna staje się troska o *obituarium, liber obituum*, (od łac. *obitus* śmierć) nekrologi, *necrologium*, kalendarium. *liber regulae, liber capituli*. *Obituaria* odnotowywały imiona zmarłych, datę śmierci, dzień, w którym wspomniano zmarłego, także msze za te osoby w rocznicę śmierci¹³⁸. Zabiegano o wpisanie imienia, o przesyłanie wiadomości zwojów zmarłych (*rouleaux des morts*) do innych miejscowości czy klasztorów.

5. W pamięci o zmarłych swoje miejsce mają także **aniółowie** (por. w liturgii zmarłych „*In*

¹³⁸ Wyrażenie *obituarium* występuje rzadko, najczęściej *Liber obituum* (lista zgonów). Najmniej upowszechnione było wyrażenie *martyrologium*, stąd spisy zmarłych najczęściej włączano do *martyrologium*, jako dopełnienie. Nazwa *Liber regulae* wiąże się z odczytywaniem najpierw rozdziału *Reguły*, a następnie *martyrologium* z wymienianiem imion tych, którzy odeszli. Podobnie wyrażenie *Liber capituli* nawiązuje do miejsca odczytywania imion.. Będą czcigodny nadaje tym księgom nazwę *Liber defunctorum* (księga zmarłych).

Wg Mabillon nazywano je *Liber vitae*. Ale sądzi się, że tej nazwy nie odnoszone jednak do nekrologium.

Obituaria odnotowywały imiona zmarłych, datę śmierci, dzień, w którym wspomniano zmarłego, także msze za te osoby w rocznicę śmierci.. Jest to nawiązanie do – *Tablic chronologiczny z wykazem imion*, np. konsulów (*fastes consulares*), wydarzeń itp. Registry te starannie przechowywały magistraty rzymskie w trosce o pamięć znaczniejszych wydarzeń (*annaly*).

Źródeł powstania *obituarium* należy szukać w kartach, spisach związków, konfraternii, które poświadczały donacje i zawierały obietnicę odpowiednich modlitw. Będą Czciogodny, np. prosił Edfrida, bpa Lindisfarne, aby zechciał wpisać jego imię po śmierci (*futurae inscriptionis*) na listę osób, za które biskup się szczególnie modli. Bp. Bonifacy prosił opata Monte Casino o modlitwę, powołując się na znajomość i bratnią miłość. Tego typu świadectw jest więcej. Innym źródłem *obituarium* są zawiadomienia o śmierci danej osoby. Tego typu zawiadomienia rozsyłano do bratnich monastyrów czy innych osób wskazanych przez osobę zmarłego. Zawiadomienia te nazywano zwojami (*rouleaux des morts*) - upowszechniły się od XII w.

Zapisy w *obituarium* były zróżnicowane. Niektóre podawały tylko nazwisko i imię zmarłego, inne pewne dane personalne. W IX w. przyjął się zwyczaj zapisywania nie w jednym ciągu jak dotychczas, ale z podziałem na dni i miesiące, jak w kalendarzu.

Za najstarszy *Obituarium* uważa się *Obituarium Usarda*, lista rozpoczyna się w 869 r. Używany był aż do XII stulecia.

paradisum, niech aniołowie zawiodą cię do raj; modlitwa: *Proficiscere, Commendatio animae*). Nie bez znaczenia na ujmowanie miejsca aniołów w odniesieniu do zmarłych miały wierzenia antyczne, zwłaszcza greckie dotyczące przewodników, przeprowadzających dusze do miejsca szczęścia: *psychostasia* - wazenie dusz, które być może Grecy przejęli od Egipcjan, i *psychagogia* – prowadzenie i wyprowadzanie dusz. Prowadzących dusze, których nazywano *psychagogos*, i *sychopompos*. Z Michałem Archaniołem łączono szczególnie prowadzenie duszy zmarłego do Boga. Znalazło to wyraz w śpiewie na przygotowanie darów (*offertorium*) mszy za zmarłych: „*chorąży święty Michał niech je stawia w światłości świętej*”. Grzegorz I nauczał, że anioł wykonuje specjalny śpiew, podczas gdy dusze wybranych opuszczają świat (Dialogi I, IV cap. XIV, PL 77, 341). Innym wyrazem funkcji aniołów w odniesieniu do zmarłych oprócz psychagogii, było „wazenie” – ocenianie dusz, ich czynów – stąd ukazywanie Michała Archanioła z wagą. Uważano go za prepozyta raj (*praepositus paradisi*) prowadzącego dusze przed Boży trybunał. Poniżej podajemy sekwencję ku czci św. Michała Archanioła, która poleciała wpisać do księgi przeznaczonej dla Mieszka II, Matylda, córka księcia Szwabii Hermana. Tłum. B. Kübis¹³⁹. Stopniowo pierwszym Psychagogiem staje się Chrystus, stąd bardzo ściśle respektowano wiatyk - pokarm na drogę.

6. Łączność z żyjącymi wyrażała się we wspominaniu w Eucharystii imion żyjących, w tym prezbitera miejscowego kościoła i ofiarodawców. Wybitnym świadkiem wspominania żyjących, zwłaszcza prezbitera i innych uczestników liturgicznego zgromadzenia, jest

¹³⁹ Na uroczystą, o Królu niebieski, chwałbę wyszystka rozśpiewana rzesza niech składa zgodne pienia / i

niech nasze zgromadzenie wznosi Tobie pieśni, / gdy już znowu nadchodzą Michała święta przesławne, / który całą budowlę świata rozradowaną przystraja.

Po dziewięćkroć rozstawiają się szyki duchów przez Ciebie uczynione. / Wszak, gdy zechcesz, czynisz je ognistymi przez anielskie posłania. / Te są pośród pierwowiecznych, albowiem Twoimi stworzeniami *jesteśmy* — my, twór ostatni, lecz Twój obraz. / Teologiczne znaki określają / nam te trzykroć trójpodzielne poprzez osobne służby: pospółstwo anielskie i wojsko archanielskie, książęcy / orszak, Moc niebiańska i Zwierzchność z wysoka grzmiąca, / Panowania duchowe i boskie Trony, ! Cherubiny podniebne i Serafiny z grzywą ognistą. / Wy, o Michale, nieba starosto, i Gabrieli prawy zwiastunie Słowa, / i Rafale. życia służebniku, przenieście /nas między raję mieszkańców. Przez was wypełniają się wszystkie przykazania Ojca.; które daje Jegoż Mądrości i także równy Jej~ Duch / w jednej trwają istocie. / Którzy jesteście Bogu włodarzami tysiąc tysięcy święte / po dwakroć pięćoro i dwakroć pięćset / stokroć po tysiąc was orszakiem stoi w pałacu, do którego Król owę setną „, i ze Słowa Zrodzony dziesiątą drachmę prowadzi na wasze wysokości. / Wy pośród przestworzy, my pośród siół, cząstka dziesiąta wybrana, / zgodne głosy podajmy tu na cytry grające,! gdzie po przesławnych bojach Michała nasze wonie *kadzidlane*, niechaj będą przyjemne Bogu przy złotym ołtarzu gdzie współwieczna już chwała. Współ zaśpiewajmy Alleluja.

Augustyn (zob. *Contra ep. Parmeniani* 3, 6, 29; Ep 78, 4). Prezbiter bowiem jest przedstawicielem powszechności Kościoła, sprawuje posłannictwo zleczone mu przez Kościół. Papież Innocenty I. w liście do biskupa Decencjusza z Gubbio (416) polecił m.in. wspominać imiona ofiarodawców¹⁴⁰. Papież zaznacza, by imiona wymieniać właśnie *inter mysteria*, a nie wcześniej – w liturgii galijskiej i hiszpańskiej, bowiem czyniono to właśnie po przyniesieniu darów; obrzęd kończono modlitwą „*post nomina*”. Modlitwa eucharystyczna tych liturgii nie zawierała wówczas modlitw wstawienniczych. Stanowisko papieża spotkało się z ostrą krytyką ze strony św. Hieronima. Ewolucja poszła w kierunku ogólnego *memento* żyjących, bez szczegółowego wymieniaania dobroczyńców. Wspominanie ofiarodawców dokonywało się w tzw. *recitatio offerentium*. Lista była zmienna, w zależności od czasu, miejsca, święta. Podstawowym motywem wspominania imion żyjących i zmarłych, wspominania imion świętych i męczenników była jedność Kościoła na całej ziemi i w konkretnej wspólnotcie, stąd dostrzegano pewne kłopoty przy wymienianiu imion ofiarodawców. (oklaski, wyrazy aprobaty, co nie sprzyjało budowaniu wspólnoty). U podstaw opisanych zwyczajów, skonkretyzowanych we wspominaniu imion, była troska o jedność Kościoła ziemskiego, niebiańskiego a także oczyszczającego się, chociaż w samych początkach nie było rozpracowanej teorii o czyścicu. Nic dziwnego, że istniały pewne warunki, które należało spełnić, aby imię było wspominane.

Pierwszym warunkiem imiennego wspomnienia była łączność z Kościołem: „*qui in corpore et sanguinis Christi communione defuncti sunt*” którzy zostali pogrzebani w Komunii Ciałem i Krwią Chrystusa¹⁴¹. Augustyn rozumie Ciało i Krew Chrystusa w podwójnym sensie: Chrystus i jego Ciało-Kościół. Wspólnotowość jeszcze mocniej zaakcentowana jest w *De cura mortuorum* (4,6): „*supplicationes /.../ faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis*” - modlitwy należy czynić za wszystkich, którzy w jedności wiary zmarli¹⁴². Wymowne jest także inne stwierdzenie: *Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria nec communicatione corporis Christi - takich osób nie należy wspominać przy ołtarzu Bożym ani*

¹⁴⁰ „De nominibus vevro recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, et ipse pro tua prudentia recognoscias, ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum, sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eroum nomina quorum sunt edicenda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae permittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperimus” PL 20, 553-554.

¹⁴¹ De civitate Dei 22,10

¹⁴² por. M. Klöckener, Augustins Kriterien zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55, „Liturgisches Jahrbuch“ 41(1991) 24-29).

w Komunii Ciała Chrystusa¹⁴³. To stwierdzenie o Komunii nie oznacza jak chcieli: F. Cabrol¹⁴⁴; W. Rötzer¹⁴⁵ żeby wspomnienie zmarłych odbywało się przed Komunią. Modlitwy wstawiennicze są wyrazem doświadczenia Kościoła jako wspólnoty¹⁴⁶.

Łącznikiem wszystkich jest Jezus Chrystus, Spoiwo wszystkich usynowionych. Wspólnota z Chrystusem dotyczy wszystkich zmarłych w wierze, wszystkich żyjących na ziemi w jedności wiary.

Człowiek rozumiany jako *ens sociale*, istota społeczna w modlitwach Gertrudy ma swoje źródło w wypełnieniu się człowieka jako *basar*- familijność szeroko pojęta, bycie z innymi, otwartość na innych, a także w stworzeniu człowieka na podobieństwo Bożego „my”. Jedność między -osobowa nie jest, więc tylko owocem jakiegoś działania, „kontraktu społecznego”. Bóg, stwarzając człowieka na podobieństwo osób w Trójcy –ich wewnętrznych relacji, stworzył także ludzką wspólnotę, która uczynił swoim ludem, zawierając ze swoim ludem przymierze. Żadna jednostka, dzieło Boże nie może się obejść bez drugiego człowieka i to na każdym poziomie. Niemożliwy jest rozwój bez solidarności, bez pośredników, którzy stanowią źródło Bożego błogosławieństwa dla związanej z nim społeczności, dla przewodzącej tej społeczności¹⁴⁷. Czynienie sobie ziemi poddanej, a więc wszelki postęp cywilizacyjny, kształtowanie kultury, posiada wspólnotowy charakter.

W antropologii biblijnej nie dozwolone jest kształtowanie tylko swojej osobowości, czynienie drugiego narzędziem, środkiem. Życie człowieka pojęte jest jako diakonia, czyli służba dla dobra całości. Nie ma osobowego „ja” bez „my” i odwrotnie nie ma „my” bez „ja”. Nie uwzględnianie „drugiego” powoduje pewien niedorozwój osoby. *Ens sociale* oznacza rozwój we wspólnocie, ze wspólnota, dla jej dobra. Księżna prosiła, by kolejny dzień mogła przeżyć tak, by się jej służba spodobała Bogu (37), by użyzył jej daru właściwego oglądu (rozeznania) spraw. Władza nad człowiekiem jest niedozwolona. Miłość drugiego „jak siebie samego” (kimoka) jest określeniem skali, „wymiaru miłości bliźniego- skali¹⁴⁸. Miłość drugiego jest widzialnością Boga.

Staralem się ukazać najważniejsze rysy człowieka dające się uchwycić w skąnym przecież źródle, którego walor zasadza się w szczerości ekspresji modlitwy otwierającej

¹⁴³ De civitate Dei 20,9.

¹⁴⁴ Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie.Paris 1907-1953, 1/1,624

¹⁴⁵ Des hl. Augustinus Schrifften als liturgie-geschichtliche Quelle, München 1930, 125,

¹⁴⁶ C. Vincie. Living from Eucharistic vision solidarity in the Body of Christ.”Questions Liturgiques” 86(2005) 135-149.

¹⁴⁷ Filipiak dz.cyt.97.

¹⁴⁸ Filipiak,dz.cyt.99.

się na „szaloną miłość Boga”, który tak kocha człowieka, że z ludzkości uczynił swoją matkę i sam jako Człowiek Maksimus (wyrażenie Nicolasa de Cuise), stał się „*najwyższym przybytkiem miłości ludzkiej*”¹⁴⁹. Wizja ta jest częścią historii ciała w średniowieczu, wizją niewątpliwie ubogającą, pozwalającą w dalszym ciągu dążyć jeszcze nie do końca odkryte bogactwo wieków średnich.

¹⁴⁹ O.Clement. *Inne słońce. Duchowa autobiografia*. Warszawa 1998,135.