

Ikona Boga i Kościoła w *Modlitewniku* księżnej Gertrudy

Bogusław Nadolski

Na marginesie świetnych analiz *Modlitewnika* Księżnej pióra prof. Artura Andrzejuka¹, nie pomijając wcześniejszych (Brygida Kürbis, Teresa Michałowska), chcę dorzucić zwięzłą refleksję: jaką napisaną ikonę Boga i Kościoła możemy odczytać w *Modlitewniku*?

Użycie terminu ikona usprawiedliwia pobyt Gertrudy Mieszkówny w stołecznym Kijowie, spędzenie większości życia na Rusi, chociaż modlitwy powstawały w różnych czasach i miejscach. Poza tym ikona jest głębszym wyrażeniem niż zachodnie słowo obraz, zachodnie rozumienie ikony nie pokrywa się ze wschodnim.

1. Ikona Boga

1. Bóg, do którego zwraca się Księżna (Królowa — jak chcą inni), jest najpierw Bogiem historii zbawienia. Wskazuje na to w jej modlitwach charakterystyczne *qui* — „który”, po czym następuje wymienienie konkretnego faktu Bożego działania. Znajdujemy tu odbicie podstawowej struktury modlitw rzymskich rozpoczynających się od wezwania — anaklezy i tego charakterystycznego *qui*, które stanowi przejście do wspomnienia wydarzenia zbawczego. Ta typowa struktura rzymskich kolekt, respektowana jest do dziś.

¹ Gertruda Mieszkówna i jej *Modlitewnik*, Warszawa 2006, s. 67–81.

Libellus precum Gertrudy, wydaje się być zdominowany przez modlitwę prośby. Chcemy jednak pytać o modlitwę uwielbienia, najbardziej bezinteresowną, w której człowiek cieszy się wielkością Boga, modlitwę pełną podziwu, admiracji, zachwytu, wysławiania, wdzięczności, onieśmielenia wobec *magnalia Dei* — „wielmożnych czynów Boga”. W Psalmie 150. znajduje się wyrażenie wzywające do uwielbienia Boga za „niezmierzoną wielkość” — *secundum magnitudinis eius*. W judaizmie znane jest kołysanie się przy modlitwie. Wysuwano wiele interpretacji tego gestu. Talmud sugeruje, że w ten sposób wyrażano ekstazę, zgodnie z werselem psalmów: *Wszystkie moje kości powiedzą: któż o Panie podobny do Ciebie* (Ps 35, 10).

W charakterystyce takiej modlitwy najczęściej — i słusznie — odwołuje się do *Magnificat* Maryi (Łk 1, 46–55). Już samo słowo *magnificat* pochodzi od słowa *magnus* — wielki i oznacza „wielkość uwielbia”, tj. czyni wielkim.

Powracając do tematu pytamy, czy ikona Boga u Gertrudy zdominowana jest przez Boga — użytecznego — *Deus utilis*, czy i w jakim stopniu możemy mówić o *Dieu gratuit*? Co bardziej pierwsze — *ego Gertruda* i jej sprawy, czy „Bóg wielmożnych czynów”? Odpowiedź na to pytanie pozwoli w pewien sposób „uwspółcześnić” *Modlitewnik* Księżnej.

Do postawienia pytania o Boga jako misterium bezinteresowności skłania między innymi fakt, że zachwyt współcześnie jest słowem bezdomnym, ale w wiekach średnich brak zachwytu był grzechem — przestrzegano nie raz przed „*taedium vitae*”.

Innym motywem jest upowszechniający się utylitaryzm religijny, a z drugiej strony współczesne nurty myślowe. Znany badacz historii teologii chrześcijańskich Evangelista Vilanova² wyraził przekonanie, że współcześnie należy przekraczać „Boga metafizyki”, „Boga wygodnego”, wykorzystywanego dla celów politycznych czy gospodarczych, a skupiać się na „Bogu historii zbawienia”, która ukazuje Go, jako „Boga bezinteresownej troski” — „Boga Misterium bezinteresowności”. Często tłumaczony myśliciel żydowski, Abraham Heschel, pisał: *Bóg filozofów jest czystą obojętnością, zbyt wysublimowany, by zawładnąć ludzkim sercem lub rzucić okiem na świat. Jego mądrość polega na tym, że jest świadom siebie i na świat nie zwraca uwagi. Bóg proroków, jest samą*

² *Histoires des théologies chrétiennes*, t.3. XVIII–XX siècle, Paris 1997, s. 1004.

troską, zbyt miłosierny, by pozostać obojętnym wobec swego stworzenia. Nie tylko rządzi światem w majestacie swej mocy, ale także osobiście troszczy się o człowieka poruszony jego losem i postępowaniem „jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła” (Ps 145, 9)³.

Coraz głośniejsze w filozofii mówi się współcześnie o misterium bezinteresownej troski Boga — *Dieu gratuit*. Trudno znaleźć polski odpowiednik tego słowa, tak mocno przyzwyczailiśmy się do postawy: *do ut des* lub „gdy trwoga, to do Boga”. I znajdujemy liczne „idole” zamiast „śpiewać pieśń mojemu Przyjacielowi o Jego miłości ku swojej winnicy”— tj. ku Kościołowi i każdemu z nas. Nasz Pan i Bóg — żeby użyć wyrażenia poety Angelusa Silesiusa⁴ — jest jak „Róża bez racji trwa, rozkwita”. Bezinteresowności nie mierzy się, nie kalkuluje. Miłość, kochając, nie ma na uwadze rekompensaty, inaczej przestaje być miłością, przestaje być bezinteresowna. Zdumienie i zachwyt należą do fundamentalnych jakości teologii, a także liturgii i dają coraz to nowe spojrzenie na wszystkie rzeczy i na nas samych. Także pacierzowe i mszalne *Credo* nie jest tylko publicznym zimnym wyznaniem wiary, lecz przede wszystkim wysławianiem Bożych wspaniałości.

Jeżeli w *Libellum* Gertrudy przeważają modlitwy prośby, to nie chcemy zapominać, że modlitwa uwielbienia stanowiła w Kościele pewien problem.

I tak Orygenes charakteryzując rodzaje modlitwy w *De oratione*, nie wymienia modlitwy uwielbienia⁵. Autor wyróżnia: prośba za samego siebie, wezwanie Boga w utrapieniu, błaganie za innych ludzi, dziękczynienie za otrzymane dobro. Podział taki znajduje swoje usprawiedliwienie w potrzebie uzasadnienia sensowności modlitwy — szczególnie modlitwy prośby — wyrażającej się w pytaniu, jaki ona ma sens, skoro Bóg jest wszechwiedzący? Modlitwę uwielbienia i adoracji wiąże Aleksandryczyk z dziękczynieniem, w którym wyraża się podkreślenie wielkości i wspaniałości Dawcy. We wspomnianej rozprawie znajdujemy odniesienie do modlitwy Jezusa w wieczerniku: *Wysławiam Cię, Ojcze Panie nieba i ziemi* (Łk 10,21). To samo czyni autor w objaśnieniu prośby

³ *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, Poznań 2001, s. 28–29.

⁴ *Le pèlerin chérubinique*, I, 289.

⁵ M. Szram. *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga*, [w:] *Homo orans — modlitwa uwielbienia*, Lublin 2004, s. 9–21.

Święć się imię Twoje — święcić, to po prostu wywyższać. Rozumienie modlitwy uwielbienia nie było więc do końca sprecyzowane.

Czujemy również, że związanie modlitwy uwielbienia z dziękczynieniem czy błaganiem kwestionuje jej bezinteresowność. Tę właśnie bezinteresowność późniejsza refleksja teologiczna uznała za istotę uwielbienia. Jeszcze w IX w. Hraban Maur określał modlitwę w ogólności, jako prośbę: *Oratio enim petitio dicitur, nam orare est petere*⁶. Orygenes wprawdzie nieco skorygował swoje stanowisko i na podstawie danych biblijnych uważał, że w każdej modlitwie winno być uwielbienie, dziękczynienie i prośba⁷. Podobnie św. Ambroży wiąże uwielbienie z modlitwą błagania⁸. Ale już w tekstach modlitewników z XV w. łatwo odnaleźć element uwielbienia.

Modlitwa uwielbienia robi miejsce dla Innego, Chrystus w Ewangelii wynagradza tych, którzy nie wiedzieli, komu dają jeść. U Simone Weil spotykamy opowiadanie o św. Mikołaju, tak mocno czczonym na Wschodzie, który spóźnił się na spotkanie z Bogiem, bo zajęty był pomaganiem chłopu przypadkowo spotkanemu po drodze⁹.

Nie dziwimy się tym poszukiwaniom, przecież i współcześnie nie do końca poprawnie rozumiemy, co znaczy, że Bóg stworzył świat dla swej chwały, i że celem całego stworzenia jest Boża chwała — uwielbienie Boga (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 293). Prefacja w nowym mszale rzymskim głosi natomiast: *Nie potrzebujesz naszego uwielbienia, pobudzasz nas jednak swoją łaską, abyśmy Tobie składali dziękczynienie. Nasze hymny niczego Tobie nie dodają, ale się przyczyniają do naszego zbawienia* (prefacja 4 zwykła).

Modlitwą uwielbienia w *Modlitewniku* Gertrudy jest *Gloria* mszalne — *chwała na wysokości Bogu* (nr 31). Hymn bardzo upowszechniony i ceniony, którego najstarsza wersja pochodzi z 380 r. (*Konstytucje Apostolskie*), a wersja bizantyjska — z *Codex Alexandrinus* z V wieku, gdzie jest częścią składową modlitwy porannej w liturgii bizantyjskiej. Łacińska wersja umieszczona w *Liber precum* Gertrudy pochodzi z *Antyfonarza Am-*

⁶ *De clericorum institutione*, L.II,cap.1; PL XXXVIII, kol. 1086.

⁷ *De oratione* 33, 1.

⁸ *De sacramentis* 6,5,22. por. A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, tłum. z włoskiego Z. Zwolska, Warszawa 1995, s. 20–21.

⁹ *Zakorzenie i inne fragmenty*, Kraków 1961, s. 178.

brozjańskiego. Upowszechnienie hymnu wyraziło się także w wypisywaniu fragmentów na domach w Afryce. Można pomijać ten hymn, jako wyraz modlitwy uwielbienia w *Modlitewniku*, jako obiektywnie przewidziany w liturgii, ale właśnie hymny zawsze są wyrazem uwielbienia; umieszczenie więc go w *Liber precum* wskazuje na pragnienie uwielbienia Boga.

Natomiast modlitwa 56 przynosi wręcz wspaniałe uwielbienie Trójcy Świętej, zakończone doksologią:

Chwała Ojcu, który nas stworzył, Chwała Synowi, który nas zbawił,
chwała Duchowi Świętemu, który zstąpił na ludzi w ognistych językach,
aby oświecić cały rodzaj ludzki i nawrócić go ku prawdziwemu światłu...

W dalszym ciągu modlitwy mamy do czynienia z głęboką teologią:

Chwała Ojcu nie zrodzonemu, który własnego Syna nie oszczędził wydając Go na śmierć za nas grzesznych. Chwała i uwielbienie, sława i dziękczynienie, cześć i panowanie nigdy nieustające Świętej i Niepokalanej Trójcy, Bogu wielkiemu, niezmiernemu, wiecznemu i najwyższemu, który jest wszechmocny, zdumiewający, chwalebny i czcigodny, dobry i łaskawy i wielkiej chwały godny¹⁰.

W zacytowanej modlitwie Gertrudy uderzają następujące elementy:

- Zbawienie określone jest jako uzdrowienie — *sanavit nos* — to bardzo wymowne i głębokie — w teologii pojawi się Chrystus, jako *Medicus*, *Terapeuta*, *Balneolog*.
- Dostrzegamy słowo o wydaniu swego Syna jedyne — *własnego Syna nie oszczędził* — koncepcja „Boga okrutnego”. Jest to koncepcja św. Anzelma, która dotrwała poprzez *Katechizm potrydencki*, do *Vaticanum II*, ukazująca Boga, jako obrażonego, zagniewanego żądającego śmierci swego Syna dla naprawienia naruszonej sprawiedliwości. Współczesna teologia to trudne zagadnienie próbuje naświetlać stwierdzeniem: *w działaniu Boga natomiast miłość wszystko wyjaśnia*.

¹⁰ Jest to uwielbienie inspirowane tekstem z *Objawienia* św. Jana 4, 11.

- Uderza specyficzne słownictwo przypominające modlitwy judaistyczne. Myśl o inspiracji żydowskiej nasuwa także modlitwa 37. „Wczesnym rankiem” podziękowanie za noc, ewokująca żydowską modlitwę po przebudzeniu: *Dzięki Ci Królu Żyjący i Trwający, że zwróciłeś mi miłosiernie moją duszę, wielka jest Twoja wierność.*

Autorka zwraca się do Boga historii, Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba (7). Bóg chrześcijański przedstawia siebie nie jako absolut, Wszechmogący, wszystko wiedzący, ale jako Bóg Abrahama, Jakuba, Izaaka, Jezusa, a więc jako Bóg relacji osobowych, wyraża wolę komunikowania się, Bóg „ubiega się” o człowieka, drży o niego, szuka człowieka, jest Panem Pościgu, Panem Dościgającym (R. Brandstaetter). Sensem objawienia jest *pathos*, tj. tęsknota za relacją, związkiem z nim, (Heschel). Bóg nie tylko daje przykazanie miłowania, lecz sam jest Miłością.

Bóg Gertrudy nie jest absolutem, jest właśnie Bogiem relacji, Bogiem dynamicznym.

Księżna zwraca się do Boga Odwiecznego, jako:

- Ojca (7,56);
- Ojca, który nas stworzył (56);
- Stwórcy wszystkich wiernych (69);
- Stworzyciela świata (82);
- Odkupiciela (69);
- wszechmogącego (7; 24,27; 52; 64;71; 82; 83)
- wielkiego Boga, który zasiada ponad tronami, tronami Cherubów (41);
- odwiecznego (27);
- Wiecznego (64,71);
- Najświętszego — trzykroć świętego (8) — zaczerpnięte z liturgii Wschodniej
- naszego (12);
- Króla królów, króla Aniołów (24), króla królów i Pana panujących (78);
- Wnikającego w przepaści, Pana śmierci, (który wie o bramy śmierci i od niej odwodzi (41);

Ikona Boga odzwierciedla doświadczenie Boga jako *mysterium tremendum et fascinans*, co potwierdza także wzajemne oddziaływanie liturgii wschodniej i zachodniej.

Czy jednak z Bogiem *mysterium tremendum et fascinans* nie kłóci się tak charakterystyczne *Ego Gertruda* (28;77–80;103;105)?

„Ego” wypada traktować nie tyle, jako wyraz subiektywności i indywidualizmu w modlitwie, w jakimś sensie ujmowania Boga użytecznego, lecz jako wyraz właściwie przeżywanej modlitwy Kościoła. Tzw. kolekta zamykająca obrzędy wstępne poprzedzona jest wezwaniem do modlitwy — *Módlmy się*. Po wezwaniu następuje cisza dla skonkretyzowania własnej prośby ogólnej lub szczegółowej. Modlitwa odmawiana przez celebransa „zbiera” (*colligo*) wszystkie prośby uczestników. Liturg zachęca do indywidualnych prośb, które są wyrazem żywego uczestnictwa.

2. Bóg historii jest równocześnie Bogiem bliskim człowiekowi: *philantropos i polifonos* — *pomagający* wieloma sposobami. Przypomnijmy znaczenie tych słów.

Wyrażenie greckie *philanthropos* spotykane od V w. przed Chr. Jest trudne do zdefiniowania; oznaczało przyjacielskie pozdrowienie, gotowość pomocy, gościnność. Odnoszono je do bogów, władców i wybitnych ludzi działających na korzyść drugiego człowieka. Można także znaleźć u Filona (*De Abrahamo*, 107–118) stwierdzenie, że doskonała cnota u człowieka może zaistnieć we wzajemnej miłości Boga i człowieka. *Philantropia* to królewska cnota. Tak rozumieli ją Grecy, a także Żydzi. Władca ma serce dla innych, obdarza ich hojnie, okazuje miłosierdzie.

W *Dziejach Apostolskich* (28, 20) słowo *philantropia* używane jest na określenie niezwykłej życzliwości, jaką okazali tubylcy św. Pawłowi po wylądowaniu na Malcie, oraz kiedy człowiek z kohorty cesarskiej, imieniem Juliusz, pozwolił Apostołowi pójść do przyjaciół (27, 3). Uczniowie św. Pawła rozumieli ją w teologicznym sensie¹¹.

Autor *Listu do Tytusa* w imieniu św. Pawła Apostoła użył słowa *philanthropia* — umiłowanie człowieka: *Kiedy objawiła się dobroć i miłość naszego Zbawiciela, Boga* (Tt 3, 4). Bóg staje się więc przyjacielem czło-

¹¹ U. Luck, art. *Philantropia*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 9 (1973), 107–111.

wieka. *List do Tytusa* jest w *Nowym Testamencie* jedynym przykładem użycia tego słowa w teologicznym znaczeniu. Na znaczenie tego wyrażenia rzuca światło *Księga Mądrości Salomona* (tytuł grecki *Księgi Mądrości*). Natchniony autor stwierdza: *mądrość winna być dobra dla ludzi* (12, 19), *mądrość bowiem jest duchem łaskawym* (1, 6), *mądrość jest ruchliwsza nad wszelką ruchliwość i przez wszystko przechodzi i przenika dzięki czystości* (7, 22nn). Mądrość tu jest personifikacją Boskiego radowania się życiem i kreatywności Boga. Dobroć Boga wyraża się w napełnianiu nadzieją; po występkach, udzieleniem nawrócenia; karaniem, ale z oględnością i pobłażaniem. Mądrość sądzi ludzi z wielką czułością. Historia zbawienia jest wynikiem mowy i czynu pomiędzy zapraszającą i uprzedzającą miłością Boga, i personalną odpowiedzią miłości ze strony człowieka, ze strony Ludu Bożego. Bóg schyla się nad ludźmi w tajemnicy chrztu; idzie naprzeciw, jednoczy ze sobą (Eucharystia) Bóg stworzył człowieka, aby mieć współ-kochającą istotę — kogoś współ-kochającego (*condiligentes*), miłość ta zyskuje szczyt w wybraniu do usynowienia.

Bożą bliskością ludzi jest Jezus Chrystus we własnej osobie, Brat i Najlepszy Przyjaciel (Mikołaj z Kuzy). *Acta Tomasza* (170) mówią o Jezusie Mesjaszu jako *philanthropos*. Stwierdzenia autora *Listu do Tytusa*, choć stosują helleńskie ujęcia, to są odniesione wyraźnie do Zbawiciela. Klemens Aleksandryjski nazywa Jezusa „polifonicznym”, korzystającym z wielu głosów, z wielu sposobów¹² (nawiązanie do Hbr 1,1: *wiele razy i na różne sposoby*). Umiłowanie Boga posiada, więc swoją Twarz — twarz Jezusa. Tak we Wcieleniu, jak i paruzji, jest to twarz Jezusa uczującego wspólnie z grzesznikami, pariasami, ludźmi z marginesu społecznego. Orygenes w *Komentarzu do Jana* (II, 26 z 1, 5) napisał, że Chrystus umarł za nas przez umiłowanie *dia philanthropian*.

Przyjazna bliskość Boga w Jezusie Chrystusie stanowi najgłębszy fundament wszelkiej dydaktyki wiary. To ukochanie człowieka jest równocześnie miarą i celem przepowiadania i sprawowania liturgii. Ukazuje ona Boga zwróconego ku światu, ku człowiekowi — „koronie stworzenia”, który nie jest Bogiem dalekim. Jest Bogiem ratującym i błogosławiącym, ratującym w sakramencie chrztu przez dar nowej egzystencji i nieustan-

¹² *Protreptyk — jest to zachęta zwrócona do Greków*, tłum. Warszawa 1988, s 122–123.

nie ratującym umiłowanego przez siebie człowieka. W *Modlitewniku* księżnej Bóg polifoniczny i przyjazny człowiekowi jest Bogiem, który:

Uzdrowia strapionych w sercu i zasmuconych (14);
 Uweselający (14);
 Miłosierny (51, 80);
 Pocieszyciel ubogich (65);
 Wspomożyciel wiernych (65);
 Dawca przebaczenia (67);
 i wiecznego zmiłowania (67);
 Stróż duszy i ciała (72);
 Dobry Ojciec (78);
 Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa (81);
 Bóg bliski (47);

Ikona Boga niewolna jest od antropomorficznych elementów: Czują miłość (1), wejrzenie (1), Boże wejrzyj (34), powstań Panie (34,38); *nakłoń, Boże mój ucho Twoje, otwórz oczy* (8), częste zwroty: wysłuchaj, opiekuńcze ramię Boga (72)¹³.

* * *

¹³ Tę bliskość Boga w Jezusie Chrystusie fantastycznie wręcz wyraża Psalm 23(22), nazwany przez egzegetów „perłą psalmów” czy słowikiem psalmów, „jedną z najbardziej uroczych idylli”. Bóg zatroskany o nieporównywalne szczęście człowieka, jego dobro, odpoczynek, bezpieczeństwo. Z drugiej strony Psalm jest wyrazem doświadczenia Boga właśnie, jako pełnego troski i bliskiego, „ludzkiego” względem człowieka. H.W. Beecher w konferencji 14 kwietnia 1952 r. dla członków *Society for Old Testament Study*, mówił, że szczęśliwy jest dzień, w którym narodził się ten psalm, ponieważ przynosi pokój w cierpieniu więcej niż cała filozofia świata (Cyt. za L. Jacquet, *Les psaumes et le coeur de l'homme*, t.1, 1975, s.552–553). Psalm był wykonywany podczas pielgrzymek do Miasta Świętego, a pielgrzymka to przecież symbol *homo viator*. Pan strzeże i prowadzi człowieka w radości i ciężkich chwilach. Nie dziwi, że był to Psalm szczególnie umiłowany w katechumenacie przygotowującym na łaskę paschalną — chrzest. Jeden z Kościołów anglikańskich (*High Church*) umieścił ten psalm w Obrzędzie pogrzebu (tamże 563). Psalm Dawidowy odsyła do przypowieści o Dobrym pasterzu (J 10), który szuka zaginionych owiec, odnalezioną bierze na ramiona i każe się wspólnie radować z odnalezienia.

Bóg — Bezinteresowna miłość — wyrażający istotę wiary chrześcijańskiej¹⁴ i Bóg Bliski człowiekowi stanowią jedno nierozdzielne misterium. Równocześnie Nienazywalny i Wieczny pozostaje niewyczerpalny dla naszej myśli, mimo Wcielenia. *On nigdy* — pisał jeden z teologów — *nie mieści się w naszych rękach, sercach czy umysłach*¹⁵. Nie byłby Bogiem, gdybyśmy Go rozumieli w pełni. Jest to zdanie św. Grzegorza z Nazjanzu z IV wieku (*Orationes* 28, 4), które za nim powtórzył, ujmując lapidarniej, św. Augustyn: *Si comprehendis, non est Deus*.

Czy wolno skonkludować, że ikona Boga napisana przez Gertrudę jest ikoną Boga Bezinteresownego, *Dieu gratuit*, który kocha i rozumie człowieka, dlatego ufamy Mu bezgranicznie, czyli mówimy mu wszystko? Czy dlatego Autorka ujawnia aż tyle problemów pod hasłem *ego Gertruda?*

2. Ikona Kościoła

Wyrażenie ikona Kościoła wprowadza nas w dziedzinę teologii związanej od Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) eklezjologią — nauką o Kościele, powstałą w dobie Renesansu. Współcześnie stosuje się także wyrażenia: *eklezjogeneza* (Teilhard de Chardin, Cz. Bartnik, J. Kulisz), lub „teologia Kościoła”. Jest to pojęcie niezwykle szerokie, traktuje bowiem o genezie, strukturach, zadaniach, cechach, rozwoju historycznym Kościoła, metodologii, o bycie Kościoła, wierze Kościoła. W naszym przypadku chodzić będzie o świadomość eklezjalną, doświadczaną i stosowaną, *Kościół, bowiem kształtuje się zawsze na osi osoba — osoba*¹⁶.

Wyrażenie *Kościół (ecclesia, ecclesiam)* występuje w *Modlitewniku* pięć razy (3, 15, 32, 92, 92 *item*), jest, jak wiadomo, tłumaczeniem greckiego *EKKLESIA*. Na Wschodzie używano przydawki *KYRIOS* — Pański, Chrystusowy) Z przydawki *kyrios* wywodzi się słowiańskie *cyrkiew, cerkiew, carkowa* (białoruskie) *cerkwa* (ukraińskie).

¹⁴ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, (2003), 1.

¹⁵ W. Hryniewicz, *Nad przepaściami wiary*, Kraków 2008.

¹⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 8.

Wyznanie wiary (*Credo*) w *Modlitewniku* posiada drobne różnice w stosunku do obecnie stosowanej formuły. Wnioskuje się niekiedy o czynienie różnicy pomiędzy *credo in Deum*, a *et unam sanctam Ecclesiam*. W odniesieniu do Kościoła, ze względu na brak partykuły *in*, czytamy więc nie „wierzę”, ale tylko „zawierzam Kościołowi”. Te niuanse językowe nie mają tu jednak decydującego znaczenia, skoro nieco wyżej w modlitwie jest *in Spiritum Sanctum*. Można więc pytać, czy stylistyka wymaga powtórzenia „*in*”?

Za życia Gertrudy dokonał się w Kościele tragiczny rozłam (1054) między Kościołem rzymskim i konstantynopolitańskim. Wprawdzie w tym okresie był to, jak twierdzi prof. Brygida Kürbis, a także prof. Jerzy Strzelczyk, problem interesujący w zasadzie jedynie teologów, trudno jednak przyjąć, by w salonach dworskich ten przykry fakt nie był przedmiotem rozmów i komentarzy. Proces narastał i już przed 1054 zdarzało skreślanie imion papieży z dyptychów w Konstantynopolu.

Ponadto, w tym okresie Kościół na Rusi starał się o rozluźnienie kontroli ze strony patriarchy Konstantynopola. Zasadne staje się więc pytanie o ikonę Kościoła w *Modlitewniku*.

Ikona posiada różne akcentowane elementy, jedną z jej cech jest apofatyczność, i o tym nie chcemy zapominać. Napisaną w *Modlitewniku* Gertrudy ikonę Kościoła określa najpierw szczególne odniesienie do św. Piotra Apostoła. W drugiej połowie XI wieku bowiem następuje rozwój kultu św. Piotra Apostoła. Kult ten przybył do Kijowa, jak się wydaje, za pośrednictwem Gertrudy, która zetknęła się z nim w Trewirze. W jej *Liber precum* znajdziemy aż cztery modlitwy do księcia Apostołów (2; 3; 4 i 63), a także wzmianki w trzech innych (21; 23; 76)¹⁷.

Zapewne związane ze czcią św. Piotra na dworze wielkksiążęcym było nadanie imienia Piotr–Jaropełk synowi Gertrudy i Izasława. Imię *Petrus* jest w manuskrypcie akcentowane spacją i złączeniem. Stanisław Kętrzyński utrzymuje, że Gertruda wychowała Piotra w obrządku łacińskim. To przecież on w imieniu ojca Izasława udał się do papieża Grzegorza VII, by oddać pod opiekę Stolicy Apostolskiej — w lenno

¹⁷ B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII w.*, [w:] *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*, red. W. Gryniowicz, J. Gajek, Lublin 1993, s.132.

św. Piotrowi w Rzymie — Wielkie Księstwo Kijowskie w 1075 r., a także dzięki jego staraniom powstała w Kijowie cerkiew z tytułem św. Piotra, w której książę został pochowany¹⁸.

Pewne światło na tę kwestię rzucają miniatury, które przedstawiają od strony sztuki dwa różne światy — sztuki romańskiej i bizantyjskiej. Miniatury powstały w kręgu kultury wschodniego chrześcijaństwa, odnoszą się ze czcią do św. Piotra. Interesują nas szczególnie dwie całostronicowe. Jedna, w niekompletnej składce II, w wątku książęco-rodowym (folia 5v), przedstawia św. Piotra z rodziną książęcą. Piotr jest tu postacią centralną. Umieszczony przy głowie św. Piotra napis *Ho hagios Petros* nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o pierwszego papieża — św. Piotra. Wokół miniatury wpisano dwie modlitwy do św. Piotra, jedna zatytułowana *Ad sanctum Petrum*, druga bez tytułu, zaczynająca się od słów *Sancte Petre*. U stóp św. Piotra ujmująca jego lewą stopę to Gertruda—„Matka Jaropełka”, dwie inne postacie wznoszą dłonie ku świętemu. Piotr błogosławi gestem stosowanym w liturgii greckiej (*benedictio graeca*). Abstrahując od występujących w literaturze kontrowersji co do w interpretacji tej miniatury¹⁹ należy zauważyć z jednej strony kult Apostoła, ale i to, że Gertruda nazywa go Księciem Apostołów (*Princeps Apostolorum*). Wolno więc widzieć w tym jakieś podkreślenie roli i znaczenia papieżstwa.

Z kolei miniatura na odwrocie karty dziesiątej (10v), która powstała prawdopodobnie po śmierci Izaśława w 1079 r. i być może po śmierci Jaropełka w 1086 r., przedstawia Chrystusa koronującego parę książęcą (tak się na ogół uważa — Jaropełka i Kunegundę, która na Rusi przybrała imię Irena²⁰), oraz stojących obok — św. Piotra i św. Irenę.

¹⁸ Tamże, s.130–131.

¹⁹ Zob. T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, s. 49–50; 81–85; podobnie Z. Kozłowska-Budkowa w recenzji pracy. W. Meyszto-wicza, „Studia Źródłoznawcze” III(1958), s. 273 Piotr wyobraża papieżstwo i prawo-wierność Gertrudy. Nie przyjmuje jednoznacznie konfesyjnej interpretacji K. Górski, *Gertruda czy Olisława*, Toruń 1990 73–77); A. Poppe. *Gertruda–Olisława, Regina Russorum. Materiały do życiorysu*. [w:] *Scriptura custos memoriae*, red. D. Zydorek, Poznań 2002, s. 576.

²⁰ Koronację rozumie się w sensie przenośnym, historycznie nigdy nie miała miejsca — raczej stanowiła wyraz pragnień czy planów książęcych. Szczegółowy opis mi-niatur M. Malewicz, *Problemy edycji manuskryptu Gertrudy*, [w:] *Gertruda Miesz-*

Chrystus w majestacie — *maiestas Christi*. U stóp tronu chóry anielskie najwyższej rangi (serafini, cherubini) u góry tetramorf ewangelistów. Za Jaropełkiem św. Piotr z prawicą położoną na ramieniu księcia — wyraz wstawiennictwa, lewa ręka Apostoła unosi się ku Chrystusowi.

Interesuje nas najpierw doświadczenie Kościoła, jako wspólnoty zbawienia, a więc, kim jest Kościół w *Libellum* księżnej oraz jak ona go rozumie i doświadcza.

a) Twórcą Kościoła jest Odwieczny. Zamiar utworzenia nowego ludu zrealizował Jezus w oparciu („na fundamencie” 58) Piotra Apostoła.

b) Kościół nazywany — w nawiązaniu do Dziejów Apostolskich (Dz 2, 42; 44 — 45) — wspólnotą — *koinonia*. Słowo to uchodzące za najpiękniejsze w *Nowym Testamencie*, oznaczało u Arystotelesa to, że między przyjaciółmi wszystko jest wspólne (*koina ta hilon*), wskazywało na kooperację, współdziałanie. Chrześcijańscy Grecy mówili o *KOINONIA*, którą tworzy Eucharystia pomiędzy jej uczestnikami. Św. Paweł w *Liście do Koryntian* pisał o wspólnocie ofiary²¹, nawiązując do hebrajskiego wyrażenia *zebah shelamin*, które Septuaginta oddała przez ofiarę pokoju, ofiarę zbawienia. Wyrażenie to łacina oddaje przez *communio*, które wywodzi się od *cum* i *munis* — dzielenie się ciężarem. Ale w tym wyrażeniu kryje się, żeby użyć wyrażenia biskupa z Hippony²², *mira profunditas* — cudowna głębia.

c) Autorka modlitw czuje się częścią Kościoła, częścią Ciała Chrystusa (52). Określenie to należało do nośnych wyrażeń, używanych przez Hrabana Maura, Abelarda, Alberta Wielkiego i innych. Kościół to organizm duchowy, zbawczy. Cały organizm otrzymuje zbawczą łaskę od swojej Głowy — Chrystusa. Gertruda stała się częścią Ciała przez przyjęcie chrztu, wielkiego daru — charyzmatu, w którym plazma człowieka otrzymuje właściwą formę na obraz Boga. W konsekwencji, jako część organizmu, wyznaje, że jest dłużniczką (69) innych, dłużniczką miłości, która realizuje się przez wzajemną modlitwę. Potwierdzeń tego faktu, w postaci modlitwy za innych, jest u Gertrudy sporo.

kówna i jej manuskrypt (red. A. Andrzejuk), Warszawa 2007, s. 37–40; M. Smorań Różycka, *Bizantyjsko-ruskie miniatury Kodeksu Gertrudy*, Kraków 2003, s. 21–129.

²¹ 1 Kor 10, 16.

²² *Wyznania* IV,12,18.

d) Autorka *Libellum* modli się za naszego papieża, za biskupów, opatów i ksienie, za wszystkie zgromadzenia Kościoła (92), za naszego króla, za wszystkich zmarłych i żyjących. W tekście znajdujemy wyrażenie *alicuius servus subiectione cogniti sunt* (92 *inaczej–alterium*) — tłumaczone: „lub podległość jakiegoś rodzaju” — (A. Andrzejuk); „albo z jakiegokolwiek podległości” (B. Kürbisówna).

Pierwsze znaczenie słowa *subiectio* w łacinie wieków średnich, znaczy fundament, podłoże czegoś nie w sensie materialnym. Wydaje się więc, że można mówić o rozumieniu Kościoła jako *communio servorum*, a ta *communio* posiada swe źródło transcendentne jako podstawowy fundament. Element ten ujawnia się mocno w żywych kontaktach Gertrudy ze świętymi, którzy proszą za nami, orędują i wstawiają się (16). *Communio* to wzbogacone bywa przez podobne stanowiska świętych i podobne zadania, pełnione na ziemi. Wskazuje na to odwoływanie się do św. Heleny, jako królowej (17), w sprawie nieprzyjaciół widzialnych i niewidzialnych (15); porównanie swego syna do syna Heleny (...*jak twój syn Konstantyn* — nr 16).

W modlitwie nr 18 odczytujemy wyrażenie — *perpetuam successsionem*, które prof. B. Kürbis tłumaczy: „przez nieustanne obcowanie ze Świętymi, a prof. A. Andrzejuk: „wiekuiste dziedzictwo wszystkich świętych”. *Successsio* wydaje się, w tym przypadku, podkreśla ród, rasę, ród świętych, ich wspólnotę. Jeśli weźmie się pod uwagę stosowane figury retoryczne *amplificatio*, rytmiczne kadencje i upodobnienie brzmieniowe zakończeń członów okresu retorycznego, polegające bądź na powtórzeniu tego samego wyrazu, bądź też na identyczności, czyli tzw. *homoioteleuton*, można odważyć się na takie tłumaczenie. Wykształcona księżna (posiadająca przecież staranne wykształcenie monastyczne) lub jej kapelan, dbali o piękno języka.

Wspólnota Kościoła przedłuża się w rzeczywistości nieba, w byciu w miłości, w kulminacji Bożej miłości w stosunku do stworzeń. Gertruda prosi:

- *abym mogła ze Świętymi i wybranymi Twoimi radować się bez końca* (3), *abyś*
- *współuczestnictwo ze Świętymi i wybranymi dać mi raczył* (41), *a także*
- *udział w szczęśliwości błogosławionych, udział w gronie błogosławionych, radość niemająca końca* (47) (różnice tłum. B. Kürbis, A. Andrzejuk).

Analizując wspomniane modlitwy B. Kürbis konkluduje, że mimo przeżycia rozłamu w Kościele *unitas ecclesiae* nie stała w centrum zainteresowań księżnej²³.

Sentire cum Ecclesiae Gertrudy wyraża się w określeniu siebie *famula*, *servus* (forma żeńska pojawiła się w czasach karolińskich). Autorka modlitw czuje się domownikiem, posługującym dla dobra całości *famulus*. Słowa te — *servus i famulus* — o bogatej ewolucji odnosi się w Kościele tak do hierarchii, jak i do wiernych świeckich. Określenie chrześcijan jako rodziny jest bardzo charakterystyczne, a przy tym oryginalne. Chrześcijanie czczą Ojca, który ma jedynego Syna, i dzięki temu stanowią rodzinę Boga — stali się krewniakami Boga przez sakrament chrztu, stanowią zatem *familia Dei*²⁴. Wyrażenie odnoszone początkowo do wszystkich chrześcijan, stopniowo rezerwowano do pełniących posługę kapłańską wewnątrz tej rodziny. Duchowni są w służbie (*servi*) dzieci rodziny. Określenie papieża czy biskupa *famulus*, *servus* wyraża ich istotną rolę, funkcję w rodzinie, a nie jest formą pokory. Charakterystyczną jest rzeczą, że *Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna*, tzw. *Kanon Rzymski* nie stosuje wyrażenia *sacerdos* — kapłan do prezbiterów, lecz tylko do Melchizedeka. Dodajmy, że w życiu kultycznym pogan była wyraźna tendencja do używania *famulus* zamiast *servus*; *famulus* bowiem odnoszono także do niewolnika, który został włączony do rodziny. Gertruda czuje się częścią tej rodziny.

* * *

²³ *Die Gertrudianischen Gebete im Psalterium Egberti. Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit im 11 Jahrhundert*, [w:] *Europa slavica — Europa orientalis, Festschrift für Herbert Ludat zum 70 Geburtstag*, Berlin 1980 s. 260.

²⁴ Określenie *servus* było stosowane por. np. Modlitwa słynnego filozofa Abelarda (zm. 1142) zapisana dla Heloizy: *Boże, który na początku stworzenia świata z zebra mężczyzny uczyniłeś kobietę — nie gardź prośbami pokornej swojej służebnicy, jakie w pokorze wnoszę przed oblicze Twojego majestatu za grzechy swoje i mojego ukochanego. Przebacz, o najlaskawszy Boże, który jesteś samą dobrocią, przebacz nam nasze grzechy, chociaż są tak wielkie i niezliczone. Połączyłeś nas, panie i rozdzieliłeś, kiedy i jak podobało się Tobie. A teraz Panie, tych, których na krótko rozdzieliłeś na świecie połącz nas na wieki ze sobą w niebie. Ty, bowiem jesteś naszą nadzieją i naszą pociechą, o Panie, który jesteś błogosławiony. Amen*

Chcąc jakoś podsumować charakterystykę ikony Kościoła, pisaną przez księżną Gertrudę, trzeba przede wszystkim podkreślić, że wyraża ona „drogę środka”. Refleksja bowiem o Kościele charakteryzowała się w dziejach teologii przechodzeniem od skrajności do skrajności. I tak, w Bizancjum, jak i w państwie karolińskim, dominował „cezaropapizm” — cesarz miał władzę wyższą od biskupa i papieża, był głową społeczności państwowej i kościelnej, jako „trzynasty apostoł”, reprezentant Boga na ziemi. W Galii natomiast i Italii pojawiło się zjawisko „papocentryzmu” — papież to namiestnik Chrystusa, któremu podlega wszystko: jest rządcą całego imperium. Wywołało to tendencje uniezależnienia się od władzy papieża, dlatego wątek władz „dwóch mieczy” przewija się przez wieki, a także pojawiają się próby jego pogodzenia.

Kolejny problem to Kościół monastyczny i świecki. Kościół ze swej istoty na osi *osoba — osoba* wiąże się ze społecznością, przejmuje jej struktury (np. struktury Imperium rzymskiego). Miasto, państwo, prefekt, biskup, diakoni stają się współpracownikami. Z drugiej jednak strony Kościół powinien różnić się od społeczności państwowej. Reforma Cluny (910) pociągnęła za sobą rozwój idei Kościoła jako społeczności mniszej. Kościół to swoiste wielkie opactwo, „bracia” zajmują się sprawami świeckimi, a duchowni bezżenni są główną siłą napędową — kler diecezjalny jest zdecydowanie niżej stojący²⁵. Pojawiły się twierdzenia, że Kościół należy rozumieć jako społeczność diecezjalną i parafialną, co wywołało chęć pomniejszania prymatu papieskiego, gdyż społeczność Kościoła posiada tylko dwustopniową hierarchię: biskupi to apostołowie, a proboszczowie to uczniowie Chrystusa²⁶. Hierarchia ta uosabia Kościół w sposób doskonały, wszyscy inni mogą mówić tylko o dążeniu do doskonałości. Koncepcje te były żywo dyskutowane w powstałym na początku XIII w. Uniwersytecie Paryskim.

Misterium Kościoła wyrażane było od początków w elemencie widzialnym i niewidzialnym, ziemskim i duchowym. Wieki średnie zaczęły te porządki radykalnie rozdzielać. Stąd krytyka papieżstwa, reakcje przeciw prymatowi, sakramentom, widzialności Kościoła, krytyka niezależno-

²⁵ Por. znaczenie monastynu w Kijowie.

²⁶ Spośród 72 uczniów Jezusa.

ści Kościoła od państwa. Postulowano zrównanie świeckich z klerem, Kościół winien posiadać charakter wspólnoty, na wzór „komunizmu” gminy Jerozolimskiej itp., domagano się głoszenia kazań przez osoby świeckie, promocji kobiet w życiu publicznym itp. Tendencje te trwały aż do powstania odłamów protestanckich.

Nie dziw przeto, że doświadczenie Kościoła w życiu duchowym Gertrudy sytuuje się „w złotym środku”, przy czym *sentire* to nie problem uczucia, to problem postawy, zmysłu wiary w odniesieniu do Kościoła, zmysłu eklezji, który nie wyklucza krytyki ożywionej miłością.

