

**Z literatury religijnej
polskiego średniowiecza
Studia o czterech tekstach**

Książkę tę dedykuje Basi

Paweł Stępień

Z literatury religijnej polskiego średniowiecza Studia o czterech tekstach

Kazanie na dzień św. Katarzyny

Legenda o św. Aleksym

Lament świętokrzyski

Żołtarz Jezusow



Warszawa 2003

Wydano nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja naukowa
Jarosław Jakielaszek

Indeks nazwisk, korekta
Paweł Stępień
Katarzyna Zimek

Projekt okładki
Jan Nyka

ISBN 83-87608-34-3

© Copyright by Paweł Stępień

Łamanie komputerowe: Małgorzata Kula

Druk i oprawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, zam. nr 224/2003

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	7
Rozdział I. Przemieniająca miłość Oblubieńca. <i>Kazanie na dzień św. Katarzyny</i>	11
1. Sędzia świata i Oblubieniec duszy	11
2. <i>Thema</i>	14
3. <i>Divisio</i>	51
4. <i>Subdivisio</i>	73
5. <i>Dilatatio</i>	82
6. <i>Unitio</i>	114
Rozdział II. Między miłością do Boga a miłością do bliskich. <i>Legenda o św. Aleksym</i> ...	117
1. Wstęp do lektury – lektura wstępu	117
2. Dzieje Eufamijana	131
3. Dzieje Famijany	156
4. Dzieje Aleksego	173
Rozdział III. Chaos i ład. <i>Lament świętokrzyski</i>	221
1. Zamęt	221
2. Ład	231
Rozdział IV. Stopnie do nieba. <i>Żołtarz Jezusow Władysława z Gielniowa</i>	258
1. „Jezusow żołtarz czcicie...”	258
2. „Piętnaście rozmyślenia w Bożym umęczeniu...”	289
Zakończenie	329
Bibliografia	331
Indeks nazwisk	357
Podziękowania	370

SŁOWO WSTĘPNE

Nie ulega wątpliwości, że badanie utworów powstałych przed wieloma wiekami oznacza w istocie badanie zjawisk kultury głęboko odmiennej od tej, która określiła sposób postrzegania świata i sposób myślenia badacza. Niesie zatem ze sobą niebezpieczeństwo interpretacji anachronicznej, nie uwzględniającej dostatecznie odrębności kultury, w jakiej zrodził się rozpatrywany tekst. Wydaje się jednak – i przekonanie to stanowi fundament przedstawianych tu studiów – że choć nie sposób uświadomić sobie i ustrzec się wszelkich niekorzystnych determinant współczesnej nam kultury, to możliwe jest uniknięcie rażących anachronizmów w interpretacji zjawisk przeszłości.

Należy zatem dążyć do odczytywania badanych dzieł w ich macierzystym kontekście, zachowując przy tym dbałość o uwzględnienie organicznej łączności pomiędzy różnymi aspektami tradycji, ucieleśnionymi w utworze. Dla przykładu: przy interpretacji *Kazania na dzień św. Katarzyny z Kazań świętokrzyskich* pamiętać trzeba jednocześnie m.in. o tradycji *ars praedicandi*, o zespolonej z nią nierozzerwalnie retoryce, estetyce, teologii, o tradycji hagiograficznej związanej z postacią św. Katarzyny Aleksandryjskiej, o średniowiecznych świadectwach kultu tej świętej (oficja, sekwencje, hymny, modlitwy, kazania) czy o dwujęzyczności i ścisłej więzi między polskimi i łacińskimi partiami kazania. Badanie bowiem tekstu tylko pod kątem jednego z przejawiających się w nim aspektów tradycji (a z pominięciem pozostałych) bardziej narażone jest na błędy wynikłe z anachronicznego ujęcia.

Bogactwo znaczeń, jakie kryje w sobie choćby tradycja żywotów Aleksego, prowadzić może wszakże do wpisania polskiej legendy o tym świętym w kontekst wybrany nietrafnie. Istnieje również niebezpieczeństwo, że np. rozważania nad utworem pasywnym staną się jedynie pretekstem do ukazania – dowolnie wydobytych z bujnie rozkrzewionej tradycji – elementów teologicznej egzegezy Męki. By zmniejszyć ryzyko takich nieporozumień czy nadużyć, pamiętać należy o wyrażonym przez średniowiecznych twórców poetyk przeświadczeniu, że wiersz nie tylko „nie zawiera nic małostkowego”, ale także „nic zbęd-

nego”¹ i że powinien być przez autora precyzyjnie rozplanowany jako spójna całość². Przyjmując zatem hipotezę, że badany tekst całość taką stanowi, należy poddać go możliwie wnikliwej analizie, by dociec, czy rzeczywiście odznacza się spójnością, a jeśli tak, to odsłonić jego strukturę, odkryć zasadę nadającą mu jedność i stanowiącą o jego odrębności. Wyniki tak przeprowadzonej lektury pozwolą z mniejszym ryzykiem błędu określić najwłaściwszy kontekst dzieła.

Jednocześnie też przebadanie macierzystego kontekstu umożliwi zweryfikowanie wniosków płynących z analizy i interpretacji utworu jako odrębnej całości. Jeśli więc w tradycji żywotów Aleksego jego ojciec nie byłby przyrównany do Abrahama, to zestawianie z tą postacią Eufamijana z polskiej legendy o świętym można by uznać za hipotezę mało wiarygodną. Podobnie w wypadku *Lamentu świętokrzyskiego* – gdyby nie istniała tradycja łączenia wyobrażeń dzieciństwa i męki Chrystusa, to doszukiwanie się w skardze Matki Bożej obrazu Jezusa jako dziecka rozpiętego na krzyżu mogłoby uchodzić za zbyt słabo uzasadnione.

Niezbywalnym warunkiem postępowania, które chroni przed rażącymi anachronizmami w interpretacji tekstów dawnych, jest również odrzucenie – wynikłego z wiary w ewolucję kultury – złudnego poczucia wyższości wobec kultury minionych epok i jej twórców³. Skłonność do hojnego szafowania ocenami

¹ „Versus est metrica oratio succincte et clausulatim progrēdiens venusto verborum matrimonio et flosculis sententiarum picturata, quae nihil diminutum, nihil in se continet otiosum” (Mateusz z Vendôme, *Ars versificatoria*, s. 110-111 {1, 1}. Przekład polski cyt. z: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. T. 2, s. 115. Pełne adresy bibliograficzne tekstów przywoływanych w przypisach znajdują się w *Bibliografii*. Tam również zamieszczony jest wykaz skrótów).

² Zob. Godfryd z Vinsauf, *Poetria nova*. Cyt. z: J. Starnawski, *Średniowiecze*, s. 119-120: „Gdy ktoś ma zbudować dom, nie zabiera się do tego gwałtownie; mierzy swe dzieło naprzód wewnętrznym pionem serca; następnie człowiek rozumny ustala według pewnego porządku kolejność i wszystko kształtuje najpierw w sercu, zanim zbuduje ręką; najpierw ustala wzór, zanim go urzeczywistni. Niech więc i poezja ujrzy w tym zwierciadle, jakie prawo ma obowiązywać poetów. Ręka nie powinna pośpiesznie chwycić za pióro ani język nie powinien być skory do mówienia. Ani jednego, ani drugiego nie zdawaj na los szczęścia [...]. Należy [...] dokładniej rozważyć swój temat. Niech duchowy cyrkiel obejmie cały zakres duchowej materii. Niech zapanuje pewny ład, ustalając, skąd pióro ma rozpocząć swój bieg, gdzie ma umieścić Kadyks. Roztropnie należy zamknąć całe dzieło w twierdzy swej piersi. To, co ma być na ustach, niech pierwszej będzie w sercu”.

³ Jego przejawem są choćby wypowiedzi badaczy oceniające (zarówno nisko, jak wysoko) polską *Legendę o św. Aleksym* i jej autora. Zob. A. Brückner, [recenzja] *Stefan Vrtel-Wierczyński, Staropolska legenda o św. Aleksym na tle porównawczym literatur słowiańskich*, s. 295-296, 298: „Sam tekst haniebny; nie mogę jednak błędów jego wyłącznie kopiście przypisywać; on wprawdzie powtarzał np. dwójwiersze, ale czy on odpowiada za mylne następstwo wierszy, czy to nie autor legendy sam ruszał konceptem jak martwe ciele ogonem, powiedzieć nie umiem. Ta legenda jest niewątpliwie pierwszą obszerniejszą i na dziesiątki lat jedyną wierszowaną, i to jej największa zasługa [...]. Autor [...] przeczytał kilka żywotów św. Aleksego i z nich ulepił swój tekst, pełen niekonsekwencji i sprzeczności [...]”; „Wiersza nie umiał autor czym innym niż przez *więc* (czasem *a*) zaczynać, dowód jawnej nieudolności; mimo to należy mu się uznanie, że się tak trudnej rzeczy

(tak miażdżącymi, jak wywyższającymi dzieła i ich autorów) winna ustąpić miejsca dążności do rozumienia. Wartościowanie bowiem nie może rozumienia uprzedzać ani zastępować i powinno być podporządkowane jawnym kryteriom. Dlatego też zawarte w tej książce rozważania wypływają z pokory wobec średniowiecznego utworu i jego autora – także wtedy, gdy interpretowany tekst wydawał się badaczom XX w. „prymitywny”.

Pomieszczone tu studia, zmierzające do odczytania znaczeń i poznania istoty każdego z czterech rozpatrywanych dzieł, wspierają się na badaniach filologicznych, bez których interpretacja tekstów religijnych średniowiecza nie byłaby możliwa. A ponieważ nadrzędny cel stanowiło odsłonięcie sensu utworów, nie pojawią się dociekania nad czasem powstania czy środowiskiem, w jakim mogły zostać napisane. Jeśli natomiast – jak w wypadku *Żołtarza Jezusowego* – znany jest zarówno czas powstania, środowisko, jak i autor, wiedza ta wykorzystana została przy nakreśleniu macierzystego kontekstu dzieła.

Przedstawione w tej książce badania z założenia mają charakter szczegółowy i nie prowadzą do formułowania sądów ogólnych o całej literaturze religijnej polskiego średniowiecza. Dobór wszakże interpretowanych tekstów nie jest przypadkowy – odzwierciedla istotne pola tego rozległego obszaru badań i pozwala dotknąć związanych z nim istotnych problemów.

Kazanie na dzień św. Katarzyny z Kazań świętokrzyskich oraz *Legenda o św. Aleksym* reprezentują zatem piśmiennictwo nierozzerwalnie związane z kultem świętych, przy czym interpretacja *Kazania* ukazuje, jak objaśniany jest i wykorzystywany w nauczaniu kaznodziei żywot męczennicy, *Legenda* zaś umożliwia przebadanie, jak w formę poematu ujęty został żywot wyznawcy. *Lament*

podjął pierwszy [...]”; S. Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki* [do:] *Legenda o św. Aleksym* [w:] *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 67-68: „Legenda nasza – jako utwór literacki – przedstawia się bardzo ubogo. Cechują ją: brak oryginalności i natchnienia, wzniosłości i uczuciowości, niski w ogóle poziom poetycki, chropowatość stylu i języka, nieudolność wersyfikacyjna, liczne błędy i pomyłki ortograficzne, przekręcenia i bałamuctwa tekstowe. Opowieść to sucha, jednostajna, bezbarwna i schematyczna: opowiada dzieje ludzkie pełne cierpienia i patosu; ale w narracji nie odczuwa się wzruszenie czy uczucie: surowa, posunięta do okrucieństwa asceza średniowieczna w ramach konwencjonalnego, obowiązującego schematu – ucieleśnienie idei, której symbolem: Aleksy, jego życie i dzieje. O taki wyraz chodziło poecie, nie zaś o prawdę psychologiczną, a tym mniej o formę. Wobec tych licznych braków jedno przyznać można autorowi i jego prymitywnej poezji: naiwność, prostotę i niewyszukany sposób opowiadania”; C. Verdiani, *Problemy wzorców polskiej „Legendy” o świętym Aleksym*, s. 64: „Legenda polska jest skromnym przekładem, w duchu pobożnym, pobożnością bez wątplenia rodem z prowincjonalnej parafii, jej prymitywną inspirację poetycką zdradza w pierwszym rzędzie wierność i poszanowanie wobec oryginału, prawie na pewno równie ubogiego i równie skromnego”; E. Ostrowska, *O nowe odczytanie wiersza o świętym Aleksym*, s. 110: „Zbieżności [między inwokacją do *Legendy o św. Aleksym* a wstępną częścią *Zuzanny* Jana Kochanowskiego] [...] przynoszą zaszczyt średniowiecznemu poecie: komponował swoją opowieść w omawianej jej części w sposób podobny, jak to o przeszło wiek później robi wielki poeta polski. [...] Był poetą. Wrażliwym na piękno językowe. Inwokacja jest śliczna, najładniejsza z przekazanych przez nasze średniowiecze”.

świętokrzyski oraz *Żołtarz Jezusow* Władysława z Gielniowa to dzieła wyrosłe z innej potężnej gałęzi średniowiecznego piśmiennictwa religijnego – stanowią one dwa przykłady literatury pasyjnej, z których pierwszy ukazuje Mękę oglądaną oczyma Matki, drugi natomiast opisuje zdarzenia Pasji skupiając się na postaci Chrystusa.

W wyborze tych utworów niemałą rolę odegrała również ich różnorodność gatunkowa. Interpretacja *Kazania na dzień św. Katarzyny* uwzględnia przeto właściwości średniowiecznego kazania, interpretacja *Legendy o św. Aleksym* – właściwości epickiego poematu o żywocie świętego, interpretacja *Lamentu świętokrzyskiego* – właściwości planktu, wpisanego w ramy sekwencji, interpretacja *Żołtarza Jezusowego* – właściwości pieśni i jednocześnie psalterzowego nabożeństwa paraliturgicznego o charakterze medytacyjnym. Badania nad tymi utworami przybliżają więc złożoność tradycji gatunkowych, jaka winna być brana pod uwagę w rozpatrywaniu dzieł średniowiecznej literatury religijnej. Każą też zmierzyć się z problemami, które napotykają badacze niezbyt obfitej i niekiedy źle zachowanej spuścizny literackiej polskiego średniowiecza. *Kazanie na dzień św. Katarzyny* zmusza bowiem do zmagania się z problemem interpretacji tekstu dwujęzycznego, polsko-łacińskiego, a zarazem tekstu okaleczonego, w którym pojawiły się nieobszerne, lecz liczne luki. *Legenda o św. Aleksym* zaś skłania do zderzenia się z problemem interpretacji utworu nie tylko skażonego błędami kopisty czy skryby zapisującego z pamięci, lecz także pozbawionego zakończenia.

Na wyborze interpretowanych utworów zaważyło wreszcie i to, że należą one do dzieł polskiego średniowiecza uznawanych – z różnych przyczyn – za szczególnie ważne i dlatego też badanych częściej i wnikliwiej niż inne teksty. Książka niniejsza ma ukazać, że również te z pozoru dobrze już znane i wszechstronnie skomentowane utwory domagają się dalszych badań szczegółowych i nowej interpretacji.

ROZDZIAŁ I

PRZEMIENIAJĄCA MIŁOŚĆ OBLUBIEŃCA KAZANIE NA DZIEŃ ŚW. KATARZYNY

1. Sędzia świata i Oblubieniec duszy

Wiek XII, okres wielkiego rozkwitu kultury średniowiecza, przyniósł na Zachodzie głęboką przemianę w postrzeganiu i człowieka, i Boga, który dla zbawienia ludzi stał się człowiekiem¹. Dotychczasowe wyobrażenia Chrystusa wysławiały przede wszystkim Jego Boskość, a w wyrażonym w nich uwielbieniu Syna Bożego współistotnego Ojcu, w czci dla Jezusa – prawdziwego Boga – pobrzmiwały echa dawnych zmagania z herezją Ariusza. Wstrząsnęła ona Kościołem w IV stuleciu, głosząc, że Chrystus nie jest Bogiem równym Ojcu, lecz stworzeniem – pierwszym i najdoskonalszym wprawdzie, ale stworzeniem.

Odpowiedzią na tę bluźnierczą myśl miała być wizja Jezusa jako Boga przedwiecznego, jako drugiej osoby Trójcy, równej Bogu Ojcu. Wizja ta zdominowała średniowieczne wyobrażenia Syna Bożego i panowała niemal niepodzielnie aż po wiek XII. Na tympanonach portalów w świątyniach romańskich zasiada przeto „na tronie pełnym chwały” Król królów i Pan panów, sprawujący Sąd Ostateczny nad wszystkimi narodami (Mt 25, 31-46; Ap 19, 16). Z malowideł w apsydach spogląda Chrystus w Majestacie, adorowany przez cztery żyjące istoty, oddające Mu chwałę, cześć i dziękczynienie (Ap 4, 1-9), oraz przez Serafyny, wołające „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały” (Iz 6, 1-3). Majestat Pana, którego tronem są niebiosa, a podnóżkiem ziemia (Iz 66, 1), ukazują karty tytułowe ewangelii. Przed wszechmocnym Pantokratorom korzy się królewska córka, księżna

¹ O obrazie Chrystusa i jego przemianie w XII w. zob. choćby: G. Duby, *Czasy katedr*, s. 100-103; A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, s. 59-60; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, s. 116-119, 131-134; J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 155-156, 181-183; P. Sczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, s. 16-20; J. Leclercq, *Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*, s. 64, 75-78; EK 1, s.v. *Arianizm*, kol. 911-915; EK 3, s.v. *Chrystus król oraz Chrystus w Majestacie*, kol. 323-336. O poglądach manichejczyków XI-XIII w. zob. S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, s. 114-161.

Gertruda, wzywając Go słowami: „Panie, który dzierzysz trony i wypatrujesz przepaści [Dn 3, 55], Panie, Królu królów [...], [który] ważysz [ciężar] gór i ziemię zamykasz w dłoni”². I nawet w serce świętego, jak głosi drugi *Żywot św. Wojciecha*, Syn Boży zstępuje „po stopniach z kości słoniowej” „jako król koronowany”³. Królewska potęga Boskiego Władcy i Sędziego świata budziła w grzesznych potomkach Ewy uczucie pokory i głęboką bojaźń.

Przełom w religijności Zachodu, jaki dokonał się w XII stuleciu, sprawił wszakże, iż obok przedwiecznego Majestatu Syna Bożego coraz częściej dostrzegano też i Jego człowieczeństwo. Wnikliwe rozważanie Wcielenia – pobudzone przez doświadczenia krzyżowców, których stopy dotknęły miejsc uświęconych ludzką obecnością Chrystusa; przeczące manichejczykom, którzy materię uznawali za dzieło diabła, a Jezusa za zjawę; jednoczesne z ożywionymi dociekaniem nad miejscem człowieka w Boskim porządku wszechświata – otworzyło drogę do nowych rozmyślań o tajemnicy miłości między Stwórcą i stworzeniem. Pierwszy list św. Jana Apostoła przekonuje, iż „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 9-10). Teologowie XII wieku czytali te słowa, nie zapominając o królewskiej potędze i przedwiecznej chwale Chrystusa. I tym żarliwiej uzmysławiali sobie i wiernym konieczność odwzajemnienia nieskończonej miłości wiekuistego Boga, który dla zbawienia nędznych i występnych ludzi zstąpił z tronu niebios, by stać się człowiekiem i ponieść śmierć na krzyżu. W traktacie *O miłowaniu Boga* św. Bernard z Clairvaux († 1153) pisał: „Ogarniając i podziwiając ogrom Jego miłości, przechodzący wszelką miarę, [chrześcijanie] czuliby się zawstydzeni, nie umiając choć w części wynagrodzić tę bezprzykładną miłość”⁴.

Nie dziwi zatem, że w tym właśnie stuleciu, w aurze fascynacji miłością łączącą Boga i człowieka, nastąpił gwałtowny rozwój egzegezy Pieśni nad pieśniami. Pojawiło się wówczas z górą trzydzieści, czyli więcej niż połowa wszystkich komentarzy do owej miłosnej księgi Starego Testamentu, napisanych przed rokiem 1200. Najstynniejszy z nich i najsilniej oddziałujący na religijność średniowiecza – dzieło św. Bernarda, złożone z 86 homilii o Pieśni nad pieśniami – nawiązuje do interpretacji Orygenesusa († 253/4), który w oblu-

² *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, s. 110. Biblia, jeśli nie zaznaczono inaczej, cytowana jest z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. [Biblia tysiąclecia]*. Wszelkie podkreślenia, także w przytoczeniach, pochodzą od autora książki.

³ Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 105 ([14]).

⁴ Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 7: „Contra quod plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Iesum, et hunc crucifixum: dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*. T. 1, s. 42.

bienicy dostrzegał obraz nie tylko Kościoła, ale i duszy, pałającej miłością do Boskiego Oblubieńca⁵.

Wcielony przedwieczny Bóg, Król królów i Pan panów, stał się więc zarazem miłym z najmilszych, umiłowanym kochankiem duszy, wzywany i upragnionym, ale jednocześnie wzywającym i spragnionym odwzajemnienia uczucia, które zawiodło Go na krzyż. Rozważanie zaś goryczy, udręk i smutku, jakich zaznał w czasie zbawczej Męki, tożsame jest z rozważaniem Jego miłości i miłosierdzia. A to, jak wyznaje św. Bernard w *Kazaniu 43.*: „zbliża mnie do strasznego Sędziego świata, który wydaje mi się pokorny i łagodny. Widzę, jak skłania się ku moim modlitwom, jak zachęca mnie do naśladowania”⁶. W serce św. Wojciecha Chrystus zstępował w Majestacie wiekuistego Króla. W traktacie Bernarda *O miłowaniu Boga* dusza-oblubienica woła: „«Otoś ty jest piękny, miły mój, i wdzięczny! Łoże nasze kwieciami pełne» [Pnp 1, 16]. [...] Boski Oblubieniec upaja się ich wonią, dlatego z przyjemnością wchodzi do przybytku serca pełnego owoców i kwiatów. Kiedy rozpoznaje oblubienicę skupioną na rozważaniu tajemnic boskiej męki i chwały zmartwychwstania, przychodzi do niej chętnie i pozostaje z nią”⁷.

I owa przemiana, która wizję przedwiecznego Syna Bożego – strasznego Sędziego świata – dopełniła i złagodziła obrazem wcielonego Chrystusa – Oblubieńca, umierającego z miłości do grzesznego człowieka, określa istotę różnic, dzielących wyobrażenia Jezusa w dwu najstarszych świadectwach literatury w języku polskim.

Pierwsze z tych świadectw, *Bogurodzica*, przedstawia Chrystusa jako Boskiego Pana panów – Pantokratora władającego światem; jako sprawiedliwego Sędziego, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych; jako Syna Boga Ojca i Syna Człowieczego, Zbawiciela zrodzonego z dziewicy, by ocalić upadłe stworzenie⁸. Ufność płynąca ze świadomości Jego zbawczej misji, bez której

⁵ Zob. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1, s. 249-268; U. Köpf, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, s. 55-72 (tu m.in. wniosek ze szczegółowych badań Jeana Leclercqa nad związkiem Bernardowego wykładu Pieśni nad pieśniami z komentarzem Orygenes: „Bernhard von Clairvaux ist in seiner Auffassung und Auslegung des Hohenliedes offenkundig stark von Origenes beeinflusst”, s. 66).

⁶ Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 43, 4: „Haec mihi conciliant mundi Iudicem, dum tremendum potestatibus mitem humilem que figurant, dum non solum placabilem, sed et imitabilem repraesentant eum, qui inaccessibleis est principatibus, terribilis apud reges terrae”. Przekład polski: S. Kiełtyka, *Wprowadzenie [do:] Św. Bernard z Clairvaux, Pisma*. T. 1. *Op. cit.*, s. 16.

⁷ Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 8: „Denique ait: ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus; lectulus noster floridus. [...] Gaudet sponsus caelestis talibus odoramentis, et cordis thalamum frequenter libenterque ingreditur, quod istiusmodi refertum fructibus, floribus respersum invenerit: ubi suae videlicet aut Passionis gratiam, aut Resurrectionis gloriam sedula inspicit cogitatione versari, ibi profecto adest sedulus, adest libens”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*. T. 1. *Op. cit.*, s. 43-44.

⁸ Zob. R. Mazurkiewicz, *Deesis*, s. 170-171.

człowiek pozostałby we władzy śmierci, miesza się z pokorą i lękiem wobec majestatu Króla i Sędziego. Wspólnota wszystkich wiernych nie śmie więc wznosić modłów z nizin grzesznego świata wprost do Boga-Człowieka, tronującego na wyżynach niebios. Szuka najpierw oparcia w pośrednikach – błogosławionej między niewiastami Matce Chrystusa i największym z mężów, Jego Chrzcicielu (Mt 11, 11). Są oni najświętsi z ludzi i najwyżsi w hierarchii dworu niebiańskiego, stoją po prawicy i lewicy Pana, ale – tak jak ci, co proszą ich o orędownictwo – zrodzili się z człowieczych ojców i człowieczych matek. Zjedną zatem Boskiego Syna Dziewicy, Władcę i Sędziego, by zechciał wysłuchać modlitwy ich grzesznych siostr i braci. Dlatego modlitwa ta, kierowana bezpośrednio do Chrystusa, pojawi się w pieśni dopiero po pokornym wołaniu do Bogurodzicy i pełnym czci powołaniu się na wstawiennictwo Jana Chrzciciela.

Zgoła odmienny obraz Jezusa przynosi *Kazanie na dzień św. Katarzyny*, jedyny niemal pełny tekst spośród szczątków *Kazań świętokrzyskich*, a tym samym – najstarszy z ocalałych utworów polskiej prozy⁹. Wprawdzie i tu Chrystus to „Syn Boży”, „Bog wszemogący” i pełen chwały „Krol niebieski”¹⁰. Nie zasiada wszakże na tronie Sędziego wobec przepełnionej bojaźnią wspólnoty grzesznych, lecz jako czuły Oblubieniec i „Bog miłościwy” „wabi” „w sławę Krola niebieskiego” i „świętą dziewicę Katerzynę”, i „każdą duszę zbożną”. Więcej – Jego miłosne wezwanie z Pieśni nad pieśniami (2, 10): „Wstań, [...] pośpiej się, miluczka moja, i pojdz”, „pobudzić” ma nawet największych grzeszników. *Kazanie na dzień św. Katarzyny* zaświadcza więc, że atmosfera świętej miłości nasyciła – w duchu przemiany, jaka na Zachodzie dokonała się w XII stuleciu – także polskie wyobrażenia o więzi Boga i człowieka.

2. Thema

W *Speculum Ecclesiae* Honoriusza z Autun († ok. 1150), pośród wskazówek dla kaznodziei, dołączonych przez uczonego mnicha do jego zbioru kazań, znajduje się rada: „Ad omnes sermones debes primum versum latina pronuntiare,

⁹ Syntetyczne ujęcie stanu badań i wyników wciąż trwającej dyskusji m.in. o czasie powstania *Kazań świętokrzyskich* dają: W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 89, 436; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 301-310; T. Witczak, *Kazania świętokrzyskie*, s. 110.

¹⁰ Tekst *Kazania na dzień św. Katarzyny* ustalony jest na podstawie edycji: *Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz*. Mit Einleitung, Übersetzung und Wortverzeichnis. Hrsg. von P. Diels, s. 21-24 (transliteracja); *Kazania tzw. świętokrzyskie*. Wyd. i oprac. J. Łoś i W. Semkowicz, s. 19-21 (transliteracja), 28-30 (transkrypcja z uzupełnieniami uszkodzonego tekstu); W. Wydra, W. R. Rzepka, *op. cit.*, s. 90-93 (transliteracja i transkrypcja z uzupełnieniami); *Kazania świętokrzyskie* w transkrypcji W. Twardzika, opublikowane w marcu 2002 r. w serwisie Staropolska On-line: http://staropolska.gimnazjum.com.pl/sredniowiecze/sredniowiecze_004.html.

deinde patria lingua explanare”¹¹. Reguły tej, z czasem powszechnie przyjętej przez duchownych, głoszących kazania w językach narodowych, przestrzega też autor *Kazań świętokrzyskich*. Temat *Kazania na dzień św. Katarzyny*, zaczerpnięty z Pieśni nad pieśniami, przytacza więc najpierw po łacinie, by potem jego sens duchowy odsonić słowami języka ojczystego.

Cysters Alan z Lille († ok. 1203), dzielący ze swym wielkim współbratem zakonnym, Bernardem, czy choćby opatem benedyktyńskim, Guibertem († ok. 1125), głębokie przeświadczenie, że kaznodzieja winien bardziej dbać o pouczenie moralne niż rozjaśnianie tajemnic wiary, zalecał: „Initium sumatur ab autoritate theologica, tanquam a suo proprio fundamento: maxime ab Evangeliiis, Psalmis, epistolis Pauli et libris Salomonis. Quia in his specialiter resultat moralis instructio”¹². Nie we wszystkich jednak księgach Salomonowych *instructio moralis* odzwierciedla się z równą siłą. Księga Przysłów pełna jest przykazań, nie wymagających przemierzania niełatwej drogi od sensu literalnego do sensów duchowych, ponieważ Boski nakaz często ma znaczenie wyłącznie duchowe¹³. Pieśń nad pieśniami wszakże zmusza wręcz do poszukiwania sensu moralnego i innych sensów ukrytych, gdyż jej znaczenie literalne może być nawet przyczyną grzechu. Jak bowiem przestrzega Orygenes we wstępie do swego *Komentarza*:

Jeśli [...] przystąpi tu ktoś, kto jest dorosły jedynie w sensie cielesnym, to pismo to przyniesie mu niemało ryzyka i zgorzienia: ponieważ nie potrafi czystymi uszami rzetelnie słuchać wyrazów miłości, cały swój słuch miast na człowieka wewnętrznego skieruje na zewnętrznego i cielesnego, od ducha odwróci się ku ciału i będzie pobudzał w sobie cielesne pożądliwości; i zdawać się będzie, iż Pismo święte stało się dla niego zachętą i podniętą ku cielesnym rozkoszom.¹⁴

¹¹ PL 172, kol. 829-830.

¹² PL 210, kol. 113 C/D (*Summa de arte praedicatoria*). O poglądach wyrażonych w *Summa de arte praedicatoria* Alana (PL 210, kol. 109-198 A) oraz w *Liber quo ordine sermo fieri debet* Guiberta z Nogent (PL 156, kol. 21-32 C) zob. A. Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts*, s. 89-93, 85-89; Ch. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400)*, s. 236-239. O kaznodziejstwie Bernarda z Clairvaux i jego zapatrywaniach na zadania kaznodziei zob. J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, s. 116-122.

¹³ Zob. L. Kuc, *Kaznodziejstwo a teologia według Henryka z Gandawy*, s. 153. O otwartym, jasnym oraz o zakrytym, figuralnym wyrażaniu sensu tropologicznego (moralnego) w Biblii pisał Beda w dziele *O przybytku, jego naczyniach i szatach kapłańskich* – zob. A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, s. 81-82.

¹⁴ Orygenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, Prol.: „Si vero aliquis accesserit, qui secundum carnem tantummodo vir est, huic tali non parum ex hac scriptura discriminis periculique nascetur. Audire enim pure et castis auribus amoris nomina nesciens ab interiore homine ad exteriorem et carnalem virum omnem deflectet auditum et a spiritu convertetur ad carnem nutritque in semet ipso concupiscentias carnales et occasione divinae scripturae commoveri et incitari videbitur ad libidinem carnis”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, s. 8.

Sięgnięcie zatem po temat kazania do miłosnej księgi „mądręgo Salomona” wymagało ostrożnego wniknięcia w słowa pełne zmysłowej namiętności, by odszukać ukryte tam duchowe tajemnice i wydobyć zbawienną dla słuchaczy naukę moralną. Trudu tego średniowieczny kaznodzieja nie podejmował samodzielnie – wspierała go tradycja wykładu Pieśni nad pieśniami. Odpryski, większe fragmenty i całe ogniwa tej tradycji odnajdywał we wzorcowych zbiorach kazań, w uporządkowanych alfabetycznie *distinctiones*, w odrębnych komentarzach biblijnych czy choćby w *Glossa ordinaria*¹⁵. Aby więc w jaśniejszym świetle ujrzyć egzegezę tematu *Kazania na dzień św. Katarzyny*, warto prześledzić, jakie znaczenia tego wersetu i jego najbliższego kontekstu ujawniły się w dziejach interpretacji Salomonowej pieśni.

Czułe wezwanie Oblubieńca: „Surge, propera, amica mea, et veni”, dwukrotnie powraca we fragmencie 2. rozdziału Pieśni nad pieśniami (2, 10; 2, 13), w którym wyteścniiony kochanek przybywa w porze narodzin wiosny, by wywabić oblubienicę zza krat i murów jej domostwa:

Cicho! Ukochany mój! Oto on! Oto nadchodzi! Biegnie przez góry, skacze po pagórkach. Umiłowany mój podobny do gazeli, do młodego jelenia. Oto stoi za naszym murem, patrzy przez okno, zagląda przez kraty.

Miły mój odzywa się i mówi do mnie: „Powstań, przyjaciółko ma, piękna ma, i pójdź!

Bo oto minęła już zima, deszcz ustał i przeszedł.

Na ziemi widać już kwiaty, nadszedł czas przycinania winnic, i głos synogarlicy już słychać w naszej krainie.

Drzewo figowe wydało zawiązki owoców i winne krzewy kwitnące już pachną. Powstań, przyjaciółko ma, piękna ma, i pójdź!”

(Pnp 2, 8-13)

Główne drogi wykładu tej części biblijnego poematu wytyczył Orygenes, którego interpretacja Pieśni nad pieśniami stała się – za sprawą tłumaczeń-adaptacji Hieronima († 420) i Rufina († 410) – niewzruszonym fundamentem tradycji odczytywania tej księgi na Zachodzie. Fundament ów, być może nawet pieczołowicie oczyszczony przez tłumaczy z wszelkiej nieprawomyślności teologicznej, tworzą dwie *Homilie* przełożone przez Hieronima oraz cztery (z dziesięciu) księgi *Komentarza* w przekładzie Rufina¹⁶.

Zawarta tam egzegeza upatruje w postaciach Oblubieńca i oblubienicy bądź to obrazu Chrystusa i Kościoła, bądź ludzkiej duszy i Boskiego Słowa. Pierwsza z tych interpretacji bierze swój początek w pismach Hipolita (1 poł. III w.), drugą ugruntował i rozwinął Orygenes¹⁷. Obie znajdują odzwierciedlenie w wykładzie

¹⁵ O średniowiecznych pomocach homiletycznych zob. J. B. Schneyer, *op. cit.*, s. 178-185.

¹⁶ Zob. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 186-189, 209-210.

¹⁷ Zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, s. 76-77; E. Stanula, *Wstęp [do:] Św. Metody z Olimpu, Uczta, Orygenes, Homilie o Pieśni nad pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, s. 15, 18. O Hipolicie zob. F. Drączkowski, *Hipolit [hasło w:] EK 6, kol. 916-918 (I. Życie, II. Dzieła)*.

fragmentu, z którego zaczerpnięty został temat *Kazania na dzień św. Katarzyny*. „Tekst ten” – wyznawał Orygenes, odsłoniwszy trudności w ustalaniu jego spójnego sensu literalnego – „jest moim zdaniem bardzo trudny do skomentowania i wyjaśnienia”. Dodawał wszakże: „Natomiast wyjaśnienie sensu duchowego nie jest już tak trudne i skomplikowane”¹⁸.

Odkrywając więc tajemnice dotyczące miłosnej więzi Kościoła i Syna Bożego, przybycie Oblubieńca i Jego czułe wołanie uznał za znak Wcielenia zapowiadanego przez prorocтва i znak wezwania Kościoła-Oblubienicy do przejścia od Prawa do Ewangelii, od litery do ducha, by „poślubić Oblubieńca” i „zjednoczyć się z Chrystusem”. Deszcze, które spadały na ziemię aż do nadejścia wiosny, przedstawił jako słowa proroków, co wypełniły się wiosną – w czasie Paschy, gdy Zbawca wycierpiał mękę i śmierć krzyżową. A ponieważ Jezus przeżył zwyczajnie kuszenie diabła, boleść Pasji i śmierć, „aby otworzyć drogę tym, którzy idą za Nim”, Jego tkliwa zachęta kierowana do pięknej przyjaciółki stanowi dla Kościoła wezwanie do naśladowania i pouczenie zarazem, „że nie w beczynności i rozkoszach, lecz wśród mnogich udręk ma przyjść do Chrystusa”¹⁹.

Ale i to wyjaśnienie nie wyczerpuje duchowego sensu wołania zwróconego ku Kościołowi-Oblubienicy. W innym miejscu *Komentarza* zima ukazana została bowiem jako okres klęsk i zniszczenia spadających zarówno na niewiernych Egipcjan, jak i wrogich Mesjaszowi Izraelitów, wiosna zaś – jako czas świeżo rozkwitłych, nowych „wierzących ludów i rodzących się Kościołów”.

¹⁸ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 13: „Haec sunt, quae, ut superius designavimus, difficultatem plurimam dirigendi ordinis et aperiendae intelligentiae habere nobis visa sunt. [...] Spiritalis autem in his expositio non ita laboriosa ac difficilis habetur”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 166. Również w *Księdze IV* teolog wyznaje: „Sed haec nullam mihi videntur, quantum ad historicam narrationem pertinet, utilitatem conferre legentibus aut aliquam saltem narrationis ipsius servare consequentiam, sicut in ceteris Scripturae historiis invenimus. Unde necesse est cuncta ad spiritalem transferre intelligentiam” (Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 4, 2). Przekład polski: „Wydaje mi się jednak, że jeśli chodzi o historyczny sens opowiadania [Pnp 2, 8-14], to fakty te nie przynoszą żadnego pożytku czytelnikom ani nawet nie zachowują logiki samej fabuły, jaką znaleźć możemy w innych zapisach Pisma. Stąd też cały ten tekst trzeba przenieść na grunt pojmowania duchowego” (Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 178).

¹⁹ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 13: „Et, ut aliqua etiam de his, quae postmodum dicenda sunt, praeveniamus nolentes sensum perdere, qui occurrit in loco, propterea fortassis et illud dicit ad eam quia: «ecce hiems transiit, pluvia abiit», simul et tempus Paschae indicans, quod transacta hieme et digestis imbribus passus est, simul et illud per spiritalem designans intelligentiam quod usque ad illud tempus, quo Dominus passus est, imbres fuerunt super terram. [...] Idcirco ergo et Salvator, priusquam in coniugium et in societatem veniret ecclesiae, tentatur a diabolo, ut vincens retia tentationum per ipsa prospiceret et per ipsa vocaret eam ad se docens sine dubio et ostendens ei quod non per otium et delicias, sed per multas tribulationes et tentationes veniendum sibi esset ad Christum”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 168-171.

Miłosne przyzywanie oblubienicy może więc dotyczyć i powołania do wspólnoty chrześcijańskiej Kościoła pogan²⁰.

Wreszcie – jak stwierdza Orygenes – „Omawiany tekst możemy rozumieć jeszcze inaczej: możemy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z prorocstwem skierowanym do Kościoła. [...] po skończeniu świata, gdy nadejdzie czas zmartwychwstania, będzie mu powiedziane: «Powstań»”. I w owej eschatologicznej interpretacji Oblubienica-Kościół „wezwany zostaje do królestwa i słyszy: «Pójdź, przyjaciółko moja, piękna moja, gołąbko moja, bo minęła już zima»”. Zima oznaczać ma „burze i wichry doczesnego życia”, nękanego przez „wichry pokus”, czas przycinania winnic – Sąd Ostateczny, a

„kwitnące krzewy winne” stanowią obraz [...] mocy anielskich, z którymi dzięki zmartwychwstaniu zjednoczą się wszyscy wybrani i błogosławieni, będący „jak aniołowie Boży”; one każdej duszy udzielają „swej woni” i łaski, którą dusza otrzymała niegdyś od Stwórcy, później ją utraciła, a teraz odzyskała; piękną wonią niebieską przewyciężają wstrętny odór usuniętej teraz od nich śmiertelności i zepsucia.²¹

W przedmowie do przełożonych przez siebie Orygenesowych *Homilii o Pieśni nad pieśniami* św. Hieronim głosił z entuzjazmem: „W innych swych pismach Orygenes przewyższył wszystkich, w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* przewyższył samego siebie. [...] Zrobił to tak znakomicie i zrozumiale, iż zdaje mi się, że na nim dopełniło się to, co powiedziano: «Wprowadził mnie król do komnaty swojej»”²². I ów pogląd, powtórzony wkrótce przez

²⁰ Orygenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 4, 1: „Sed nunc iterum Christus haec loquatur ad ecclesiam et in anni circulum omne praesentis saeculi spatium ponat. Et hiemem quidem illud indicet tempus, quo vel Aegyptios *grando* et *turbines* ac reliqua decem plagarum verbera flagellabant vel cum diversa bella perferebat Israhel vel etiam coram ipsi Salvatori restitit et incredulitatis turbine correptus naufragio fidei submersus est”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 175.

²¹ Orygenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 4, 1: „Sed et alio modo possumus adhuc intelligere haec, quae habentur in manibus, ut dicamus velut prophetiam quandam videri ad ecclesiam factam, per quam vocetur ad repromissiones futuras et quasi post consummationem saeculi, cum tempus resurrectionis advenerit, dicatur ei: «exsurge». Et quia sermo hic statim opus resurrectionis adsignat, tamquam ex resurrectione clarior et splendidior effecta invitatur ad regnum et dicitur ei: «veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea, quia hiems transit», *hiemem* huius sine dubio praesentis vitae procillas et turbines nominans, quibus humana vita tentationum procellis agitatur. [...] Sanctae vero illae et beatae angelicae virtutes, quibus electi quique et beati ex resurrectione sociabuntur, qui *erunt sicut angeli Dei*, ipsae sunt *vites florentes* et *vineae*, quae *odorem suum* unicuique animae et gratiam, quam a conditore prius suscepit et nunc iterum perditam reparavit, impertiunt et suavitate caelestis odoris factorem tandem abiectae ab iis mortalitatis corruptionisque depellunt”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 176-177.

²² Hieronymus, *Praefatio in Origenis homiliis II in Canticum*: „Origenes, cum in ceteris libris omnes uicerit, in canticum canticorum ipse se uicit. [...] ita magnifice aperte que disseruit, ut mihi uideatur in eo completum esse, quod dicitur: «introduxit me rex in cubiculum suum»”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, s. 193. Cytat biblijny pochodzi z Pieśni nad pieśniami (Pnp 1, 4; Wulgata: 1, 3).

Rufina²³, dzielili z oboma tłumaczami pism aleksandryjskiego uczonego i inni komentatorzy Biblii na Zachodzie.

Odwołująca się do tradycyjnej typologii Oblubienica-Kościół, Orygenesowa interpretacja fragmentu o miłosnym wzywaniu pięknej przyjaciółki oddziaływała zatem na autora przypisywanej św. Hieronimowi *Expositio in libro Cantici canticorum*. W jego ujęciu wezwanie przybiegającego wiosenną porą kochanka kierowane jest do Kościoła i zachęca, by nie lękając się twórcy śmierci – diabła, podążył za Tym, który umierając pokonał szatana i przywrócił światu życie. Jak bowiem nadejście wiosny zapowiada lato, ożywia i raduje stworzenie, tak po straszliwej zimie bałwochwalstwa i pogańskiej filozofii męka Chrystusa staje się dla chrześcijan Paschą, czyli – zgodnie z etymologią tego słowa²⁴ – przejściem ze śmierci do życia. Znakiem zaś duchowej wiosny jest kwiat męczenników, którym Syn Boży ozdobił oblicze ziemi²⁵.

Orygenesowe odczytanie obrazów tej części Pieśni nad pieśniami znalazło odzwierciedlenie także w interpretacji Grzegorza Wielkiego († 604)²⁶. Sięgnął on po wykład symbolu zimowych deszczów jako słów proroków, złączył go z przedstawioną przez aleksandryjskiego komentatora egzegezą eschatologiczną, a całość przekształcił i ujednocilił w obrębie interpretacji, która utożsamia przyzywaną czule oblubienicę zarówno z Kościołem, jak i duszą.

²³ A. Bober, *Antologia... Op. cit.*, s. 209: „Brat nasz i kolega [Hieronim] na prośbę biskupa Damazego przełożył z języka greckiego na łacinę dwie homilie na Pieśń nad pieśniami i dał tak wspaniałą i ozdobną przedmowę do tego dzieła, że mógł każdego zachęcić do czytania i gorliwego badania Orygenesowa mówiąc, że do jego duszy stosuje się te słowa: «Wprowadził mnie król do pokojów swoich». Twierdzi on, że gdy w innych książkach Orygenes przewyższa wszystkich, to w homiliach na Pieśń nad pieśniami przewyższył nawet samego siebie”; Rufinus, *Praefatio in librum I Origenis Peri archon*: „In quod etiam frater et collega noster ab episcopo Damaso deprecatus, cum homilias duas de cantico canticorum in latinum transtulisset ex graeco, ita in illo opere ornate magnifice que praefatus est, ut cuius legendi Origenem et audissimum perquirendi desiderium commoueret, dicens illius animae conuenire quod dictum est quia: introduxit me rex in cubiculum suum, adserens eum quod, cum in ceteris libris omnes uincat, in canticis canticorum etiam ipse se uicerit”.

²⁴ Zob. choćby S. Kalinkowski, *Wstęp* [do:] *Pisma paschalne*, s. 6-7.

²⁵ Apponius, *Expositio sancti Hieronimi presbiteri in libro Cantici canticorum (Expositio breuis I)* 4: „*Exsurge, propera, amica mea, formosa mea, et ueni*. Loquitur ei non timere mortis auctorem diabolium. *Propera*, inquit, et ueni: quia ego moriendo uitam perditam reddidi mundo, iam non terrearis a morte, cuius ego destruxi auctorem. *Iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra, tempus putationis aduenit*. Sicut superueniente uerno, praecursore aestatis, omnis creatura rediuiua laetatur, ita Dominus noster, post horridam hiemem idolatriae et philosophiae doctrinam, uenit per suam passionem, quod est pascha nostrum, transitus de morte ad uitam. *Faciem mundi martyrum flore decorauit, cui maledixerat in protoplasto*”.

²⁶ Jak zaznacza A. Bober (*Studia... Op. cit.*, s. 86-87): „Grzegorz nie napisał specjalnego komentarza do Pieśni nad pieśniami (dwie niewielkie homilie nie są w stanie zastąpić komentarza), ale w swych licznych dziełach często potraçał o poszczególne wiersze tej księgi”. Uporządkowaną (zgodnie z kolejnością wersów biblijnych) antologię tych uwag interpretacyjnych sporządził i zawarł w ostatniej księdze swego wykładu Pieśni nad pieśniami Beda.

W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł głosił: „Po części [...] tylko poznajemy i po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe. [...] Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy [...] [zobaczymy] twarzą w twarz” (13, 9-12). W duchu tęsknoty za wyzwoleniem z mroku niewiedzy i duchowej ułomności doczesnego życia św. Grzegorz ukazał zimę jako czas, w którym chłód i odrętwiałość cielesnej śmiertelności wiąże i obciąża duszę. Spragniona odrodzenia i rozkwitu niebiańskiej wiosny odczytuje zapowiedź prawdziwego życia w słowach proroków. Zimowe deszcze proroczych słów, obmywające ślepotę oczu ciała, ustaną zaś wraz z odrętwieniem doczesnego życia. Miłosne wołanie Oblubieńca: „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, gołąbko moja, piękna moja, i pójdz” – wzywa zatem Kościół bądź duszę z ciemności zimy do wiosennego czasu prawdziwego światła, z chłodu śmiertelnej odrętwiałości do wiecznego lata, ze ślepoty niewiedzy do oglądania Boga w Jego istocie. Przy czym, dodaje Grzegorz, czy to Kościół święty, czy to dusza wybrana staje się Oblubieńcowi przyjaciółką przez miłość, gołąbką przez Ducha, a piękną przez piękno obyczajów²⁷.

Komentarz Bedy († 735), głęboko zakorzeniony w tradycji wykładu Pieśni nad pieśniami²⁸, również traktuje wiosenne przyzywanie pięknej przyjaciółki jako zachętę kierowaną do Kościoła lub duszy. Nieco wcześniej wprowadzie Oblubieniec żarliwie prosił: „Zaklinam was, córki jerozolimskie, [...] Nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej, póki nie zechce sama” (Pnp 2, 7), skoro

²⁷ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 27, 24: „Hiems quippe est uita praesens, in qua nos etsi iam spes ad superna erigit, adhuc tamen mortalitatis nostrae frigidus torpor astringit, quia scriptum est: *Corpus quod corrumpitur aggrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*. Habet autem haec hiems pluuias, rectorum procul dubio praedicationes. De quibus uidelicet pluuiis per Moysen dicitur: *Expectetur sicut pluuia eloquium meum et descendant sicut ros uerba mea*. Hae nimirum pluuias hiemi congruunt, aestate cessabunt, quia nunc cum carnalium oculis uita caelestis absconditur, necesse est ut sanctorum nobis praedicationibus irroretur. Cum uero aeterni iudicii aestus incanduerit, nullus uerba praedicatorum necessaria tunc habebit; quia ueniente iudice, ad cor suum quisque reducit, ut sancta iam cum agere non ualet sentiat; et rectum quod sequi debuit ex tortitudinis suae poena cognoscat. Vnde bene per prophetam dicitur: *Congrega eos quasi gregem ad uictimam, et sanctifica eos in die occisionis*. In die enim occisionis sanctificantur reprobi, quia tunc sancta quae debuerunt agere sentiunt, cum digna prauitatis suae supplicia iam declinare non possunt. Quia autem praedicationes sanctae cum uita praesenti, id est pluuias cum hieme cessabunt, recte exeunt animas; atque ad aeterna aestiua properanti, sponsi uoce suadentis dicitur: *Surge, propera, amica mea, formosa mea, et ueni; iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit*. Transeunte quippe hieme, imber recedit, quia cum uita praesens peragitur, in qua nos ignorantiae nubilo carnis corruptibilis torpor astrinxerat, omne ministerium praedicationis cessat. Clarius quippe per nos tunc uidebimus hoc quod sanctorum nunc uocibus obscurius audimus”. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* II 4, 15: „Siue enim sancta Ecclesia, seu unaquaeque electa anima, caelesti sponso est amica per amorem, columba per spiritum, formosa per morum pulchritudinem. Quae cum iam de corruptione carnis educitur, ei procul dubio hiems transit, quia praesentis uitae torpor abscedit. Imber quoque abit et recedit, quia cum ad contemplandum in sua substantia omnipotentem Deum educitur, iam uerborum guttae necessariae non erunt, ut pluuia debeat praedicationis infundi. Nam quod minus audire potuit, amplius uidebit”.

²⁸ Charakterystykę dzieła, jego aspektów polemicznych i stosunku do tradycji egzegetycznej przedstawia Andrzej Bober (*Studia... Op. cit.*, s. 85-87).

jednak – zgodnie ze słowami Księgi Koheleeta – „Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (3, 1), także oblubienicy wyznaczony został czas spoczynku i czas wstawania do trudu. Z błógiego spoczynku modlitwy i kontemplacji Chrystus budzi ją przeto albo do głoszenia Słowa Bożego, albo wykonywania dobrych uczynków – zatroskaną o dobro własne rozbudza do troski o zbawienie bliźnich. I dlatego każde dzieło cnoty, przekonuje Beda, stanowi jeden krok oblubienicy, śpieszącej na czule wezwanie upragnionego kochanka²⁹.

Orygenesowy eklezjologiczny wykład duchowych treści fragmentu o wiosennym przybyciu Oblubieńca, który woła swą umiłowaną przyjaciółkę, wpłynął na obraz zmartwychwstania u końca czasów w *Expositio in Apocalypsin* Ambrożego Autperta († 784). W interpretacji benedyktyńskiego uczonego owo miłosne wezwanie zabrzmiało, gdy koło dziejów zamknie swój bieg i nastanie odnowienie stworzenia – powrót do pierwotnej, rajskiej doskonałości sprzed upadku pierwszych ludzi. Po spowodowanej przez grzech zimie smutku, płaczu, krzyku, śmiertelności i rozkładu ciał, po zimie starości świata nadejdzie wiosna zmartwychwstania i odnowienia wybranych, wiosna miłosnego połączenia Kościoła z Bogiem. Zwiastunem tego wiosennego czasu wiekuistej szczęśliwości będą pojawiające się kwiaty – wstające z grobów ciała sprawiedliwych, jaśniejące bielą po minionej starości i roztaczające miłą woń po zgniliznie rozkładu. Znakiem zaś rozpoczynającego się odnowienia – słowa Oblubieńca: „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, gołąbko moja, doskonała moja, i pójdz”³⁰.

²⁹ Beda, *In Cantica canticorum* 1, 2: „*Omnia tempus habent et suis spatiis transeunt uniuersa sub caelo. Habet ergo sponsa Christi Ecclesia uidelicet uel anima quaeque electa tempus quiescendi habet item tempus surgendi ad laborem. [...] Restat nunc intimari quomodo eandem siue ad officium praedicationis seu ad exercitium bonae incitet operationis. Surge, inquit, prospera amica mea columba mea formosa mea et ueni. Surge de stratu illo multum tibi amabili in quo tuimet curam agere in psalmis et orationibus ceteris que uitae studiis delectaris prospera et ueni ad impendendam etiam proximis curam salutis per studium sedulae praedicationis quasi enim tot passibus ad uocantem nos dominum properamus quot pro eius causa uirtutum opera patramus*”.

³⁰ Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* 9, ad Ap 21, 4: „*Hic autem de electorum innouatione post abiectam uetustatem dicitur: Prima abierunt. Et dixit qui sedebat in throno: Ecce noua facio omnia, ut uidelicet sicut emundata a uetustate quam nunc habent, per ignem elementa, tamquam transacta hieme fugatis que nubibus quoddam uernum tempus ostendunt, sic a mortalitate corruptionis humana corpora per gloriam resurrectionis innouata, abstersis etiam lacrimis, sedato fletu, compresso clamore, ablato que dolore, perfectam in se primi temporis qualitatem demonstrent. De hac electorum innouatione sponsi uoce in Canticis canticorum figuraliter mihi dicere uidetur: Surge, prospera, amica mea, columba mea, perfecta mea, et ueni: iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra, tempus putationis aduenit, uox turturis audita est in terra nostra, ficus protulit grossos suos, uineae florentes dederunt odorem. Quibus scilicet uerbis, praeterito pro futuro utens tempore, Ecclesiam ad amorem uerni temporis, id est futurae innouationis, inuitare cognoscitur sermo diuinus. Quid enim per hiemem uel imbrem, nisi tempus mortalitatis designat? Bene autem post haec subdit: Flores apparuerunt in terra, tempus putationis aduenit, uox turturis audita est in terra nostra, ficus protulit grossos suos, uineae florentes dederunt odorem. Quibus proculdubio similitudinibus, ut supra dictum est, tempus futurae resurrectionis significari uidetur. Flores enim in terra apparuerunt, quia uidelicet resurgentium electorum corpora, et alba post uetustatem, et odorifica post corruptionis putredinem apparent*”.

Interpretacja Orygenesza zatem, rozwijająca tradycyjną typologię Oblubienica – Kościół, mocno zaważyła na dziejach odczytywania Pieśni nad pieśniami. Jeszcze silniej wszakże oddziaływała na komentatorów jego egzegeza mistyczna, postrzegająca oblubienicę jako figurę duszy. W świetle tej typologii wersety o nadejściu kochanka i wabieniu jego miłej ukrytej za murami domu ukazały aleksandryjskiemu teologowi tajemnice wznoszenia się duszy z mroków ciała i materialnego świata ku kontemplacji – ku jasnemu oglądaniu Boga „twarzą w twarz”.

Domostwo, w którym przebywa piękna przyjaciółka, może przeto symbolizować cielesne mieszkanie duszy, jego okna zaś – zmysły. Przy czym obok obrazu Oblubienica, co „stoi za naszym murem, patrzy przez okno” (Pnp 2, 9), przywołał Orygenes wyjęty z Księgi Jeremiasza obraz śmierci wdzierającej się przez okna (Jr 9, 20). Pożądliwe spoglądanie na kobietę czy słuchanie fałszywych nauk sprawia bowiem, że przez okna zmysłów wnika do duszy śmiertelnośny grzech. „Jeśli natomiast dusza widzi wspaniałą budowę świata i z piękna stworzeń poznaje Boga, Stwórcę wszystkich rzeczy, podziwia jego dzieła i wielbi Stworzyciela dzieł, to do takiej duszy przez okna oczu wchodzi życie. Kiedy nastawia uszu na Słowo Boże i przyjmuje zasady Jego mądrości i wiedzy, wówczas przez okna uszu do takiej duszy wchodzi światło mądrości”³¹. Owo życie duszy i oświecający ją blask mądrości to spojrzenie Oblubienica, który objawia się przez okna zmysłów również wtedy, gdy oblubienica przypatruje się tekstowi Pisma³². Przybiegłszy zaś ku domostwu ukochanej zachęca, „by wstała i poszła do niego – to znaczy, żeby porzuciła sprawy materialne i widzialne,

³¹ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 13: „Possumus autem sensus corporeos *fenestras* intelligere, per quos aut vita aut mors intrat ad animam; sic enim designat Hieremias propheta, cum de peccatoribus loquitur, dicens: «adscendit mors per fenestras vestras». Quomodo *mors adscendit per fenestras*? Si oculi peccatoris *videant mulierem ad concupiscendum*; et quoniam *qui ita viderit mulierem, moechatus est eam in corde suo*, sic *mors* ingressa est ad animam *per fenestras* oculorum. Sed et cum recipit quis auditum vanum et praecipue falsae scientiae dogmatum perversorum, tunc *mors per aurium fenestras* intrat ad animam. Si vero anima intuens ornamentum mundi et ex pulchritudine creaturarum conditorem omnium intelligat Deum et opera eius miretur laudet que operum creatorem, ad hanc animam *vita per fenestras* ingreditur oculorum. Sed et cum auditum inclinat ad Verbum Dei et rationibus sapientiae eius ac scientiae delectatur, huic *per aurium fenestras* ad animam sapientiae lumen ingreditur”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 168; Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum* 2, 12: „*Ecce hic retro post parietem nostrum*. Si aedificaveris parietem, et feceris aedificationem Dei, veniet post parietem tuum, prospiciens per fenestras. Una fenestra, unus est sensus: per hunc prospicit sponsus. Alia fenestra, alius est sensus: et per hunc sponsus sollicite contuetur. Per quos enim sensus non prospicit sermo Dei? Quid sit autem prospicere per fenestras, et quomodo per eas sponsus aspiciat, sequens docebit exemplum. Ubi non prospicit sponsus, ibi mors invenitur ascendens, ut legimus in Jeremia. *Ecce mors ascendit per fenestras vestras*. Quando videris mulierem ad concupiscendum eam, iam mors ascendit per fenestras tuas”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie... Op. cit.*, s. 224.

³² Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 4, 1: „Sed interim primus sermo Dei loquatur ad hanc *speciosam* decentem que animam, cui per sensus corporeos, id est per intuitum lectionis et per auditum doctrinae, quasi *per fenestras* apparuit proceritatem que ei suae magnitudinis demonstravit, ita ut in superioribus ei loqueretur *incumbens* atque inde evocans eam, ut procedat foras et extra sensus iam corporeos effecta desinat esse *in carne*, ut merito audiat: «vos autem non estis in carne, sed in spiritu». Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 172. Por. też s. 178 (4, 2).

a dążyła ku niematerialnym i duchowym”. Czułe wołanie przyzywa zarazem do opuszczenia domu ciała, w którym dusza skazana jest na oglądanie tego, co niewidzialne, „jedynie w symbolach, znakach i obrazach rzeczy widzialnych” – „w zwierciadle i zagadce”³³. Wreszcie, miłosne słowa Oblubieńca zapraszają oblubienicę nie tylko do oglądania Go „twarzą w twarz”, ale i do udziału w Jego doskonałości³⁴.

Dusza jednak, jak zaznacza Orygenes, „nie może połączyć się i zjednoczyć ze Słowem Bożym, zanim nie odejdzie z niej zima namiętności i burza występów”³⁵. Miłość do Boskiego kochanka i pragnienie podążania na Jego wezwania skłaniają więc do walki z grzechem. Pokuta zaś opromienia oblubienicę pięknem, które pociąga i budzi zachwyt niebiańskiego Oblubieńca³⁶.

W swoich zmaganiach z grzechem w świecie pełnym sidła zgorzenia, sieci pokus i ułudy diabelskich zasadzek dusza nie jest wszakże osamotniona. Ten, który przywabia ją ku sobie, już wcześniej „widząc wielką rzeszę ludzi zaplątanych w sieci, [...] przybrał ludzkie ciało, [...] trzymane w sidłach wrogich potęg”, by pęta te rozerwać. Zwyciężył zatem i grzech, i zrodzoną z niego śmierć. I dlatego miłosne wołanie Oblubieńca wyklada Orygenes również jako pokrzepiającą zachętę do kroczenia śladami Zmartwychwstałego:

„Powstań, pójdz, najbliższa moja”, zrobiłem ci drogę, rozerwałem sieci, [...] „Wstań, pójdz, najbliższa moja, piękna moja, gołąbko moja” [...] Dla ciebie zniosłem wściekłość burz, dla ciebie wytrzymałem fale, które należały się tobie; z twego powodu „dusza moja stała się smutna aż do śmierci” [Mt 26, 38]; powstałem z martwych zniszczywszy oścień śmierci i rozerwawszy więzy piekła. Dlatego mówię ci: „Wstań, pójdz, najbliższa moja, piękna moja, gołąbko moja, bo oto minęła zima, ustał deszcz, na ziemi widać kwiaty”. Powstając z martwych powściągnąłem burzę i przywróciłem pokój.³⁷

³³ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 13: „Verbum Dei [...] *assurgere eam* [sc. animam] hortatur et *venire ad se*, id est relinquere corporea et visibilia et ad incorporea ac spiritalia properare”; „donec in domo huius corporis posita est anima, [...] per exempla quaedam et indicia atque imagines rerum visibilium illa, quae sunt invisibilia et incorporea, contemplatur”; „[Sponsus] hortatur eam [...] *exire ad se foras et conari*, ut non [...] *per speculum in aenigmate*, sed procedens foras *facie ad faciem videat eum*”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 168, 167.

³⁴ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 4, 1: „Haec ergo initia virtutum videns sermo Dei in anima vocat eam ad semet ipsum, ut festinet et exeat et abiciens cuncta corporea *veniat ad eum et perfectionis eius particeps fiat*”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz...*, s. 174.

³⁵ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 4, 1: „Non enim ante anima Verbo Dei iungitur et sociatur, nisi omni ex ea *hiems* perturbationum vitiorum que procella *discesserit*, ut ultra iam non fluctuet et *circumferatur omni vento doctrinae*”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz...*, s. 173.

³⁶ *Ibidem*, s. 200 (*Homilie I 3*), s. 203-205 (*Homilie I 6*) oraz s. 74-75 (*Komentarz II 1*).

³⁷ Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum* 2, 12: „Jesus [...] Videns magnum hominum gregem retibus impeditum [...], venit ad retia, assumens corpus humanum, quod inimicarum fortitudinum laqueis tenebatur, ea tibi dirupit”: „Surge, veni, proxima mea, viam tibi feci, conscidi retia [...]. Surge, veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea. [...] Ego pro te sustinui rabiem tempestatum; ego fluctus, qui tibi debebantur, excepi. Tristis est facta anima mea propter te usque ad mortem. Surrexi a mortuis, fractis mortis aculeis, et inferni vinculis dissolutis, ideo dico tibi: *Surge, veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea: quia ecce hiems transivit, pluvia abiit tibi, flores visi sunt in terra*. Ego a mortuis surgens, tempestate compressa, tranquillitatem reddidi”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie... Op. cit.*, s. 224-225; por. też 170-171 (*Komentarz 3, 13*).

Z komentarzy Orygenesesa czerpie interpretacja św. Ambrożego († 397). Biskup Mediolanu zawarł ją w traktacie mistycznym *O Izaaku lub duszy*, kreślącym drogę duszy od poddańczego zespolenia z grzesznym i śmiertelnym ciałem do miłosego zjednoczenia w chwale z wiekuistym Bogiem³⁸. W ujęciu Ambrożego wiosenne przybycie Oblubieńca objawia Jego miłosierdzie wobec gorliwie szukającej Go przyjaciółki – Boski kochanek śpieszy bowiem i przybiega ku tym, „którzy nie umieją osiągnąć Jego cnoty z powodu słabości serca”. Stęskniona dusza postrzega Go poprzez lekturę i głębokie rozważanie ukrytych prawd proroków. Chrystus zaś zachęca ją słowami „Wstań, pójdź, umiłowana ma”, by podźwignęła się spod brzemienia rozkoszy i trosk doczesnego świata i wybiegła ku Temu, co zwyciężył świat. Jego wołanie dodaje oblubienicy otuchy i usmierza lęk przed pokusami i sidłami szatana. Jezus bowiem, „gdy przebywał w ciele, nie lękał się sidła, lecz wznosił się nad sidła, czyli ponad pokusy świata i namiętności ciała, co więcej, innym pomagał się wnieść nad nie. I dlatego pragnąc wzmacnić tę duszę tak mówił: «Wstań, pójdź, umiłowana ma»”³⁹.

W przypisywanej Hieronimowi *Expositio in libro Cantici canticorum* zmagania z grzechem przedstawione zostały inaczej i znacznie surowiej niż u Orygenesesa i Ambrożego. Mur, za którym przystaje Oblubieniec, to oddzielająca duszę od Boga ściana niewiary, wzniesiona ze złych uczynków. Stojąc za nią, Chrystus nie woła jeszcze umiłowanej przyjaciółki, lecz czeka, aż zostanie wezwany przez bezbożnego więźnia. I dopiero gdy grzesznik wyrzeczce się bałwochwalstwa i wzbudzi w swym sercu skruchę, uczyni tym samym okna, przez które spoglądać będzie, chroniąc go przed nieczystymi duchami, Oblubieniec. Wołanie zaś, przyzywające do Boskiego kochanka, zabrzmi tam, gdzie upadła dusza pośpieszy do chrztu lub żarliwej pokuty. Wówczas Chrystus, udzieliwszy odpuszczenia grzechów, wydobędzie oblubienicę z mrocznego zamknięcia i przywoła ku sobie⁴⁰.

³⁸ Zob. P. Libera, *Wstęp* [do:] Św. Ambroży, *O Izaaku lub o duszy*, s. 123-125; P. Libera, *Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac vel Anima”*, s. 89-96.

³⁹ Ambrosius, *De Isaac uel anima* 4, 33-34: „denique dicit ad animam eiusmodi: exsurge, ueni proxima mea, id est exsurge a delectationibus mundi, exsurge a terrenis et ueni ad me, quae adhuc laboras et onerata es, quia sollicita es quae sunt mundi. ueni supra mundum, ueni ad me, quia ego uici mundum. ueni prope iam pulchra aeternae uitae decore, iam columba, id est mitis atque mansueta, iam tota gratiae spiritalis. iure ergo retia iam timere non debet, cum is uocet ad se animam qui temptamentis et retibus mundi non potuit capi. nam cum homines in medio laqueorum ambulamus, per adpetentiam escae retibus simul et laqueis obnoxii ille in corpore positus retia non timebat, sed eminebat super retia, id est supra temptamenta mundi et corporis passiones immo et alios eminere faciebat. ideo que etiam hanc animam fundare uolens dicebat: exsurge, ueni proxima mea, noli timere retia”. Przekład polski: św. Ambroży, *O Izaaku... Op. cit.*, s. 143-144.

⁴⁰ Apponius, *Expositio sancti Hieronimi presbiteri in libro Cantici canticorum (Expositio breuis I)* 4: „En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos, et dilectus meus loquitur mihi. Cum qua carne sepultus est, cum ipsa utique stat resurgens post parietem incredulitatis nostrae quem luteis operibus nos exstruxeramus. Stans Dominus Christus exspectat se ab impiis inuocari et, licet non mereamur eum intueri, tamen per hoc quod idolatriam abdicamus, fenestras in supradicto facimus pariete, quibus nos ab immundis spiritibus defendendo aspiciat Christus, et ipsi soli genua cordis deflectendo cancellos facimus, per quos, compunctionem ad se conuertendo, prospiciat. Vbi uero uenerimus ad ueram conuersationem baptismatis uel paenitentiae, tollit eum de medio, concessa uenia peccatorum, et loquitur nobis: *Venite ad me omnes*”.

Odsłaniając ukryty sens wezwania, kierowanego do pięknej przyjaciółki, Pseudo-Hieronim rozacza też – o czym była już mowa – wizję, w której łączy rozkwit duchowej wiosny i męczeństwo. Gdy zatem objaśnia obraz kwitnących i wydających miłą woń winnic, stwierdza, iż kwitnienie to znak wiary w Boga jedyne, a nęcący i piękny zapach to znak świadectwa męczeńskiej śmierci. Dlatego słowa „Wstań, przyjaciółko moja, piękna moja, i pójdź” odczytuje również jako zachętę do najpełniejszego naśladowania Chrystusa – do męczeństwa. Oblubieniec, który zniszczył potęgę śmierci umierając z miłości do duszy, przywabia więc swą umiłowaną, aby i ona przyszła do Niego, umierając dla Jego imienia⁴¹.

Interpretacja taka bliska była Grzegorzowi Wielkiemu, który w swym słynnym wykładzie *Księgi Hioba* przekonywał, że przeciwności i udręki, jakich wybrani zaznają w życiu doczesnym, są niczym wichry i chłody mroźnej zimy. Ponieważ jednak sam Bóg dopuszcza, by byli doświadczani, pośród cierpień – na śniegu i lodzie – poczynają przyszły owoc, który wydadzą w ciepłe niebiańskiego lata. I kiedy dusza śpiesznie odchodzi po burzach tego świata do błogich krain wieczności, przynagła ją pełne miłości wezwanie Oblubieńca: „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, piękna moja, i pójdź! Bo oto minęła już zima, deszcz ustał i przeszedł”⁴².

Zapoczątkowaną przez Orygenesę egzegezę, która fragment o wywoływaniu oblubienicy wiąże z wznoszeniem się duszy ku światłu kontemplacji, podjął Beda. W komentarzu swym wszakże – wyraziściej niż aleksandryjski teolog – złączył wyteśkniony stan przyszłej doskonałości z obrazem doskonałości pierwotnej, utraconej na skutek grzechu. Mur, oddzielający oblubienicę od Boskiego kochanka, stanowi więc symbol zawinionej przez człowieka śmiertelności. Gdyby prarodzice nie przystali na grzech, wszyscy ludzie mogliby oglądać Stwórcę „twarzą w twarz”, bez najmniejszego trudu i bez żadnego zmęczenia. Wina wtrąciła człowieka ze świata rajskiej harmonii i doskonałości w świat

⁴¹ *Ibidem*: „*Ficus protulit grossos suos*. Propinquante messe redemptionis humanae, synagoga apostolos protulit, qui de ea generati dulcissimum cibum doctrinae animarum effecti sunt et suo exemplo aliarum gentium nationes ad florem credulitatis prouocant. De quibus dicitur: *Vineae florent, dederunt odorem*. Credendo namque in unum Deum, florent; pro eius uero nomine moriendo, suauissimum confessionis dederunt odorem. *Surge, amica mea, speciosa mea, et ueni, columba mea, in foraminibus petrae, in cauerna maceriae*. Haec amica, oppressa daemonum tempestate, aduocatur, id est ut ueniat ad eum, pro eius nomine moriendo qui pro ea moriendo mortis destruxit imperium. Humiliando enim se anima in conspectu Dei surgit, secundum illud: *Qui se humiliauerit, et reliqua*”.

⁴² Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 29, 30: „Potest etiam in gelu uel glacie praesentis uitae aduersitas designari, quae dum sub asperitate sua sanctos comprimit, ualentiores reddit. Dum enim nos omnipotens Deus molestiis exerceri permittit, atque ad melioris uitae statum interueniente tristitia prouehit, miro consilio super futuram frugem gelu et glaciem gignit, ut electus quisque in hac uita, tamquam in hieme, aduersa uentorum et frigorum toleret et uelut in aestiua serenitate postmodum fructus quos hic conceperit demonstret. Vnde et sponsi uoce unicuique animae post huius mundi turbines ad illa aeternitatis amoena properanti dicitur: *Surge, prospera, amica mea, formosa mea et ueni; iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit*”.

grzechu, śmierci i duchowej ślepoty. Tu zaś tylko nieliczni, doskonalsi, oczyszczając swe serca wiarą, z największym trudem sięgają widzenia Boga, ale i to jedynie na krótko i niejasno – „w zwierciadle i w zagadce”.

Jednakże w ścianie, za którą stanął Oblubieniec, są okna. Stanowią one, jak objaśnia Beda, znak Bożego miłosierdzia. Wpada przez nie i spoczywa na oblubienicy światło wzroku kochanka – łaska poznania, uzdrawiająca duszę ze ślepoty doczesnego życia. I właśnie owo spojrzenie, światło Bożego natchnienia, wzywa od umiłowania rzeczy doczesnych do radości niebiańskiego pokoju. To samo wezwanie wyrażają słowa Oblubieńca, które przynaglają piękną przyjaciółkę do powstania i śpiesznego przybycia⁴³.

Z Hieronimowego przekładu drugiej homilii Orygenesza o Pieśni nad pieśniami oraz z wykładu Grzegorza Wielkiego wplecionego w jedną z homilii o proroku Ezechielu⁴⁴ czerpie interpretacja zawarta w *Glossa ordinaria* Anzelma z Laon († 1117). I choć niemal dosłownie przytacza ona przejęte stamtąd objaśnienia wersetów o Oblubieńcu przywołującym swą kochankę, wymaga szczególnej uwagi. Komentarz ów bowiem, sporządzony głównie w oparciu o glosy wcześniejsze i – tak jak one – wykorzystujący dzieła Ojców Kościoła, stanowił podstawowy i najbardziej rozpowszechniony w Europie XII i XIII stulecia podręcznik egzegetyczny. Sięgali do niego i najwybitniejsi uczeni tej doby, i kaznodzieje poszukujący duchowego sensu słów Biblii, które mieli wyłożyć wiernym⁴⁵.

⁴³ Beda, *In Cantica canticorum* 1, 2: „*En ipse stat post parietem nostrum, quia nimirum ita apud nos manet immo in nobis manet ut uideri non possit a nobis Iohanne attestante qui ait: Deum nemo uidit umquam; si diligamus inuicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis perfecta est. Paries autem qui ab eius aspectu nos secludit ipsa est mortalitatis nostrae conditio quam peccando meruimus qui in parente primo ita conditi sumus ut si numquam peccato consentiremus hoc omnes electi lumen diuinae contemplationis semper indefessi et sine ullo labore cereremus, ad quod nunc intuendum perfectiores perpauci maximo cum labore purificante sua corda fide pertingunt. Sed in hoc pariete misericordia diuina fenestras et cancellos unde nos prospiceret fecit quia mentibus nostris quamlibet huius saeculi caecitate grauatis gratiam suae cognitionis aperuit et crebra nos occultae suae inspirationis luce reficit. Cuius prospectu inspirationis quia hoc maxime pius conditor agit ut nos a dilectione temporalium ad promerenda supernae pacis gaudia prouocet recte subiungitur: Et dilectus meus loquitur mihi: Surge propera amica mea columba mea formosa mea et ueni*”.

⁴⁴ Orygenes, *Homilie... Op. cit.*, s. 224-225 (2, 12); Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechiellem prophetam* II 4, 15: „Vnde et sanctae ecclesiae ueri luminis diem quasi tempus uernale praestolanti, per sponsi uocem dicitur: *surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni. Iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra. Siue enim sancta ecclesia, seu unaquaeque electa anima, caelesti sponso est amica per amorem, columba per spiritum, formosa per morum pulchritudinem. Quae cum iam de corruptione carnis educitur, ei procul dubio hiems transit, quia praesentis uitae torpor abscedit*”.

⁴⁵ Zob. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 56-66; S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, s. 87; tenże, *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce*, s. 83-85, 93-94; M. Rechowicz, *Św. Jan Kanta i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, s. 53 (w rozdziale *Kilka uwag na temat rozwoju komentarza teologicznego*); H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, s. 95-96 (w rozdziale *Die Bedeutung der Glossen für die Bibelerklärung*).

Wśród kaznodziejów tych znajdował się też, ponad wszelką wątpliwość, autor *Kazania na dzień św. Katarzyny*⁴⁶.

Glossa zatem – za Orygenesem – przedstawia domostwo oblubienicy jako symbol ciała i powtarza przestrożę, iż jeśli przez okna zmysłów nie spogląda umiłowany duszy, wedrze się przez nie śmierć. Dodaje zarazem, że słonecznym blaskiem, rozświetlającym wnętrze tego domu, jest przykład i napomnienie apostołów, którymi Chrystus, Słońce Sprawiedliwości, oświeca ludzki umysł. Serdeczny nakaz Oblubieńca: „Wstań”, wyklada dwojako – bądź jako zachętę do przerwania kontemplacji i do pracy nad pozyskaniem innych, bądź jako pobudkę do porzucenia zgubnej miłości ku sprawom ziemskim. Pełne wołanie Boskiego kochanka uznaje zaś – cytując interpretację Grzegorza – za czułe wezwanie do opuszczenia zepsucia ciała. W zimie bowiem doczesnego żywota dusza doświadcza więżącego ją odrętwienia, a pośród niebiańskiego lata zazna rozkoszy życia wiecznego – oglądania Boga w Jego istocie. Widzenie to będzie dla oblubienicy dorodnym owocem, zapowiadany przez zapach kwiatów wiosny – pory, gdy dusza wychodzi z zimy cielesnego zepsucia. I w myśl egzegezy aleksandryjskiego teologa *Glossa* objaśnia, że drogę przygotował swej pięknej przyjaciółce sam Oblubieniec, który uciszył zimowe burze, wycierpiawszy dla niej mękę krzyża⁴⁷.

W dobie, kiedy Anzelm z Laon ugruntowywał i upowszechniał biorącą swój początek u Orygenesisa tradycję alegoryczno-mistycznej lektury fragmentu o wiosennym przyzywaniu oblubienicy, główne drogi wykładu duchowych sensów tej części Pieśni nad pieśniami były już wytyczone. Dwunasto- i trzynastowieczne interpretacje odczytywały więc miłosne wołanie Boskiego kochanka duszy jako zachętę do wniknięcia we własne wnętrze i do wznoszenia się ku kontemplacji; jako wezwanie do podźwignięcia się z grzechu i czynienia pokuty; wreszcie zaś jako pobudkę ze spoczynku kontemplacji do pracowitego troszczenia się o zbawienie bliźnich.

Objaśnienie, wiążące słowa Oblubieńca z tajemnicą duchowego oglądania Boga, odnaleźć można choćby w *Expositio super Cantica canticorum* cystersa Wilhelma z Saint-Thierry († 1148), w *De Iesu puero duodenni* jego współbrata Aelreda z Rievaulx († 1167), w *Sermones in Canticum Salomonis* cysterskiego

⁴⁶ Zob. A. Brückner, [Wstęp do:] *Kazania świętokrzyskie*. Wyd. i objaśnił A. Brückner, s. 704.

⁴⁷ *Biblia Sacra cum Glossis interlineari et ordinaria*. T. 3, k. 358v, kol. lewa: „Moraliter, si feceris aedificationem tuam, Deus veniet post parietem tuum, prospiciens per fenestras, id est per quinque sensus, sollicite contuetur, ubi enim non prospicit sponsus, mors ascendit. [...] Christus exemplo et admonitione apostolorum nos illuminavit. Surge, id est interrupte contemplationem [...]. Surge, propera. Gregorius: Cum iam de corruptionis corpore educitur, ei imber transiit, quia praesentis vitae torpor abscessit et ad contemplandum Deum in substantia educitur, nec iam verborum guttae sunt necessariae, ut pluvia praedicationis debeat infundi. [...] Tunc enim apparent flores in terra, quia de aeterna beatitudinis vita quaedam suavitatis primordia praegustare anima coeperit, quasi iam in floribus odoratur exiens, quod postquam egressa fuerit, in fructu uberius habebit. [...] Ideo surge, quia ego patiens pro te fluctibus sedavi”.

opata Gilberta z Hoyland († 1172) czy też – w trzynastym stuleciu – w dziele *O czterech rodzajach modlitwy myślniej* wielkiego mistyka franciszkańskiego, św. Bonawentury († 1274)⁴⁸. A ponieważ wzlot ku Boskiemu światłu wymaga odrzucenia wszelkiego grzechu, zachętę do kontemplacji łączono nierozdzielnie z wezwaniem do pokuty⁴⁹. Zaświadcza o tym m.in. komentarz Gilberta, głoszący, iż radosnej wizji Oblubieńca dostąpi dusza, która pozostanie w zamknięciu pokuty tak długo, aż rozlegnie się głos: „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, i pójdz”⁵⁰. Natomiast ku interpretacji tych słów jako wołania budzącego z kontemplacji do dobrych uczynków skłaniał się choćby św. Bernard. W swych kazaniach o Pieśni nad pieśniami przekonywał, iż Oblubieniec zaprasza doskonalszą już duszę do pieczołowitych zabiegów o poprawę innych dusz i do dbałości o cały Kościół⁵¹. Opatowi z Clairvaux nieobce były wszakże i pozostałe dwa główne sposoby rozumienia słów przyzywających oblubienicę. W trzecim kazaniu na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny

⁴⁸ Guillelmus de Sancto Theoderico, *Super Cantica canticorum. Cantus 2*: „Sed et animae Deum quaerenti fenestra est qua Deum contempletur oculus rationis per quem illuminante gratia spiritualia siue diuina speculatur ad hoc principaliter factus in homine ut per eum Deus uideatur ab homine” „[Dilectus] Jubet eam [sc. animam] surgere a terrenis cum terrenorum ei omnium fastidium inspirat iubet uenire quam trahit properare quam compellit: sic ergo inquit sponsa dilectus meus loquitur mihi hoc est Verbum Dei fit in corde audientis et amantis cum sicut dictum est auditus omnipotentis Verbi iam effectus est in id quod auditur. Auditur autem aliquando per sensus corporis sicut ex intuitu lectionis et auditu doctrinae aliquando per gratiam aspirationis interna euocans audientem a carne ad spiritum a sensibus ad interiorem intellectum ut non sit in carne sed in spiritu”; Aelredus Rievallensis, *De Iesu puero duodenni* 3: „unde orta spe, igne ineffabilis desiderii exardescit, et spiritale quoddam certamen init cum Deo, donec sibilus aurae tenuis illapsus praecordiis leni tactu perstringit affectum; cunctis que motibus, cunctis distensionibus, cunctis uerbis, cunctis cogitationibus imponens silentium, usque ad ipsas portas Ierusalem caelestis, animam subleuet contemplantem. tunc ille diu quaesitus, toties rogatus, tam ardentem desideratus, speciosus forma prae filii hominum, quasi per cancellos prospiciens, inuitat ad oscula: surge, inquiens, prospera, amica mea, et ueni. tunc ingrediens Ierusalem, transit in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, in uoce exultationis et confessionis”; Gillebertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum Salomonis* 20, 3 (PL 184, kol. 103 D-104 A): „Egredimini, filiae Sion, et uidete regem Salomonem. Illi enim habentur digni hac laeta visione, qui se quadam poenitentiae lege concluderint, et disciplinae coartauerint custodia, quorum renuit anima consolari. Vis nosse quam bona sit conclusio? Hortus conclusus, fons signatus. Surge, prospera, amica mea, et ueni. Vides jam quomodo illam inuitat, et amicam uocat, quae se ipsam concludere novit? Quod si conclusae estis, nolite egredi, donec Christus vos inuitet. [...] Et vos egredimini, filiae Sion, inuitatae ad felicioris gratiam visionis. Conclusus est, et conclusus misere, qui beatam ad hanc visionem egredi nec nititur, nec meretur”; św. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, s. 71-75 (*Soliloquium* 4, 9-19).

⁴⁹ Zob. św. Bonawentura, *Trzy drogi albo inaczej Ogień miłości*, s. 16-18 (*De triplici via* 1, 3-9).

⁵⁰ Gillebertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum Salomonis* 20, 3, przytoczenie w przyp. 48.

⁵¹ Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 58, 3: „Et vineas quidem animas esse, vel ecclesias, simul que huius rei rationem quaenam sit, dixi uobis, et audistis, nec opus habetis iterato audire. Ad has itaque reuiscendas, corrigendas, instruendas, salvandas, anima perfectior inuitatur, quae tamen id ministerii sortita sit, non sua ambitione, sed uocata a Deo tamquam Aaron. Porro inuitatio ipsa quid est, nisi intima quaedam stimulatio caritatis, pie nos sollicitantis aemulari fraternam salutem, aemulari decorem domus Domini, incrementa lucrorum eius, incrementa frugum iustitiae eius, laudem et gloriam nominis eius?”

przekonywał zatem, że wołanie Boskiego kochanka zachęca duszę i do pomocy bliźnim, i do kontemplacji, i do pokuty⁵².

Naszkiecowana tu pobieżnie i wrywkowo tysiącletnia tradycja egzegezy wersetów Pieśni nad pieśniami, spośród których zaczerpnięty został temat *Kazania na dzień św. Katarzyny*, stanowiła dla średniowiecznego kaznodziei fundament, na jakim mógł budować wykład duchowych treści słów Oblubieńca. To, które elementy tej tradycji znalazły odzwierciedlenie w polskim kazaniu, odsłoni szczegółowa lektura utworu. By jednak pełniej nakreślić konieczne dla niej tło, warto zebrać wnioski z dokonanego przeglądu interpretacji i zestawień znaczenia odkryte przez poszczególnych teologów, ukazując tym samym, jakie możliwości odczytania wersetów o wiosennym przywoływanym oblubienicy niosła tradycja.

Prześledzenie obu jej głównych nurtów – alegoryczno-eklezjalnego i alegoryczno-mistycznego – uświadamia, że początkowo współistniały one jako niezależne od siebie sposoby wykładu, następnie (u Grzegorza Wielkiego i Bedy) łączyły się w obrębie jednej interpretacji, by wreszcie dominację zdobyła egzegeza upatrująca w oblubienicy figurę duszy. W czasie przeto, gdy anonimowy autor spisywał *Kazania świętokrzyskie*, duchowy sens słów „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, i pójdź” odnoszono przede wszystkim do każdego, poszczególnego chrześcijanina.

W Oblubieńcu widziano Chrystusa Zmartwychwstałego, który pokonał wszelkie pokusy, wytrwał udręki kaźni, zwyciężył śmierć i twórcę śmierci – diabła. Męka Jezusa stała się dla chrześcijan zbawczą Paschą – przejściem ze śmierci do życia. Otworzywszy człowiekowi drogę, Syn Boży wzywa go do kroczenia swymi śladami. Owo pełne miłości wezwanie kierowane jest do duszy zamkniętej w ciele i stojącej wobec najistotniejszego wyboru: Chrystusa – źródła życia, bądź grzechu – źródła śmierci.

Wołanie Oblubieńca rozumiano przy tym i jako nakaz porzucenia zimowego zamknięcia czy samej zimy, i jako zachętę do przejścia ku krainie wiosny, zapowiadającej lato. Chrystus pobudzał więc duszę do opuszczenia świata grzechu, zamętu i cierpienia, doświadczającego również sprawiedliwych. Nakłaniał do wyzwolenia z więzów ciała zatrwożonego śmiercią, obciążającego duszę spragnioną powrotu do niebieskiej ojczyzny, pogrążonego w spowodowanej przez grzech pierwotny ślepoty doczesnego, widzialnego świata. Jednocześnie pociągał do Królestwa niebieskiego – do odzyskania rajskej doskonałości sprzed upadku pierwszych ludzi i do udziału w doskonałości Boga. Dusza odpowiadająca na wezwanie Oblubieńca dążyła więc do utraconej szczęśliwości wiekuistego żywota, nie znającego udręki, tęsknoty i śmierci; do radości ponownego oglądania Stwórcy „twarzą w twarz” i do zjednoczenia z Nim w miłości i chwale. Pełnia pierwotnego szczęścia, jakiego zaznawał człowiek przed zerwaniem owocu z drzewa wiadomości, miała dla wybranych nastąpić u końca czasów: w dniu zmartwychwstania – odnowienia stworzenia.

⁵² Św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, s. 143-145 (4-5).

Za odpowiedź duszy na wołanie Boskiego Oblubieńca uznawano zaś walkę z grzechem, wznoszenie się ku kontemplacji, troskę o zbawienie bliźnich i męczeństwo. Podźwignięcie się z grzechu i pokuta oznaczały bowiem odrzucenie duchowej śmierci i zwrócenie się ku dawcy życia – Chrystusowi, który w zmaganiach tych wspiera słabych, a wszystkim niesie otuchę i wskazuje drogę. Kontemplacja, nierozdzielnie złączona z odrzuceniem grzechu, wyrastała z tęsknoty, by już tu, na ziemi, w duchu oglądać Boga. Skoro jednak Chrystus nie tylko sam pokonał grzech i pokusę, lecz wspierał też innych, naśladowanie Go nie może ograniczyć się do kontemplacji. Stąd dbałość o bliźnich poprzez głoszenie Słowa, dobre uczynki i każde dzieło cnoty zbliża duszę do przyzywającego ją niebiańskiego kochanka. Jako najdoskonalszą odpowiedź na Jego wezwanie traktowano wszakże męczeństwo. Stanowiło ono bowiem najwyższy, ostateczny wyraz miłości do Chrystusa i było Jego najpełniejszym naśladowaniem – męczennik umierał z miłości do Tego, który oddał życie z miłości do każdej duszy. Dlatego w obrazie wiosennych kwitnących kwiatów upatrywano symbolu męczenników, których męka zapowiadała rozkwit wiecznej wiosny.

Tradycja wykładu Pieśni nad pieśniami wspierała kaznodzieję w poszukiwaniu ukrytych znaczeń wersetu obranego na temat kazania. I chociaż wyboru tematu nie ograniczały ściśle reguły, zmuszające do wiązania określonych cytatów biblijnych z określonymi postaciami świętych, również w tym wypadku duchowny nie był skazany jedynie na własne siły. Mógł bowiem kroczyć ścieżkami wytyczonymi już przez innych głosicieli Słowa, a utrwalonymi choćby we wzorcowych zbiorach kazań czy podręcznikach *ars praedicandi*⁵³. W dociekaniach nad polskim kazaniem nie sposób więc pominąć pytania, jak średniowieczna tradycja kaznodziejska wykorzystywała temat „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, i pójdź”.

W *Repertorium* Johanna Baptisty Schneyera, mieszczącym około 110 tysięcy incipitów kazań łacińskich z lat 1150-1350, odnotowano 39 kazań, które otwierały się tym właśnie wersem Pieśni nad pieśniami⁵⁴. Liczba ta pozwala chyba

⁵³ Zob. choćby Robert z Basevorn, *Forma praedicandi* XXVIII-XXX [w:] Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*, s. 266-268. Wskazane trzy rozdziały powstałego być może w 1322 r. (s. 235) traktatu Roberta z Basevorn wymieniają, jakie tematy stosować w kazaniach „de sanctis magis famosis”, „de omni sancto”, „de Dedicacione”, „de materiis emergentibus” – „in visitationibus, in electionibus, in synodis” itp., „ad diversos status”, „in Concilio”, „ad monachos”, „ad infirmos et languentes et dolentes”, „ad mercatores”. O Robercie z Basevorn i jego dziele zob. L. Krul, [Introduction] [do:] Robert of Basevorn, *The Form of Preaching (Forma praedicandi)*. Translated by L. Krul [w:] *Three Medieval Rhetorical Arts*, s. 111-113. Zob. też J. J. Murphy, *Introduction: The Medieval Background* [w:] *ibidem*, s. XX: „Robert of Basevorn’s *Forma praedicandi* [...] is particularly interesting: writing in 1322, apparently at Oxford, he provides so «typical» an *ars* that his *Forma praedicandi* is sometimes seen as the exemplar of the whole theory, and he found numerous imitators both in England and on the continent”.

⁵⁴ Zob. J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*. Heft 11, s. 359. Zob. też K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*. Cz. 1, s. 24, przyp. 1.

wnioskować, że jakkolwiek temat ów nie należał do bardzo popularnych, z pewnością nie był też tematem rzadkim. Zdecydowanie najczęściej, bo około połowę z tych kazań poświęcono Najświętszej Maryi Pannie, sławiąc zwłaszcza jej Wniebowzięcie, ale także Narodziny czy Zwiastowanie. I – jak się zdaje – łączenie słów Oblubieńca, przywołującego umiłowaną oblubienicę, z tymi właśnie świętami wynika z tradycji alegoryczno-mariologicznego wykładu Pieśni. W interpretacji maryjnej bowiem, zapoczątkowanej przez św. Ambrożego z Mediolanu, miłosne wezwanie Oblubieńca odczytywano w średniowieczu jako zachętę przynaglającą Maryję do przyjścia na świat, jako zachętę do pokornej zgody na poczęcie i zrodzenie Chrystusa bądź wreszcie pełne miłości wołanie, by już to w dniu Jego zmartwychwstania, już to w godzinie jej śmierci – po boleści współcierpienia na Golgocie i po smutku osierocenia – Matka pośpieszyła na ponowne spotkanie ze swym Synem⁵⁵.

⁵⁵ Zob. L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących*, s. 67; św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, s. 51-52 (2, 7); P. Libera, *Wstęp* [do:] św. Ambroży, *O Izaaku lub o duszy*. *Op. cit.*, s. 124; św. Ambroży, *Na oblóczyny Dziewicy – wykład o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi* (*De institutione Virginis et S. Mariae virginitate perpetua* 1, 3 {PL 16, kol. 305 C-306 A}): „Któraż to jest najbliższa, jeśli nie ta, co przychodzi do Chrystusa, do której mówi Słowo: «Wstań, chodź, piękna moja, gołębiczo moja – bo oto minęła zima» [Pnp 2, 10-11]. Zanim Słowo Boże przyjęła, zima była niemiła, bez owocu – gdy przyjęła Słowo Boże i świat został jej ukrzyżowany, nastąpiło lato. W końcu, napełniona żarem Ducha Świętego, zaczęła być kwiatem i roztaczać woń wiary, płomień miłości, słodycz łaski” (TMB 2, s. 43-44); Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Canticum canticorum* 2: „Igitur haec uerba dilecti loquentis mihi: *surge propera amica mea columba mea formosa mea et ueni* et caetera sic accipite quasi uerba desiderantis tamquam festinantis et optantis iam adesse materiam tantae salutis scilicet me cuius caro illi materia foret assumendae carnis. Tamquam praesenti loquebatur mihi me que iubebat surgere et properare idest nasci et hospitium uentris mei sibi cito praeparare”; Amedeus Lausannensis, *De Maria Virginea Matre homiliae octo*, PL 188, kol. 1335 B (*Homilia VI. De gaudio et admiratione B. V. in resurrectione et ascensione Jesu Filii sui ad Patris dexteram*): „Gaude itaque, et laetare, quia surrexit susceptor tuus, gloria tua, exaltans caput tuum. Gavisa es in conceptione, afflicta in passione, iterum gaude in resurrectione, et gaudium tuum nemo tollet a te. *Christus resurgens a mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur* [Rom. VI]. Propterea vocat te: *Surge, propera amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni*”; Alanus de Insulis, *Compendiosa in Cantica canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio* 2 (PL 210, kol. 69 B-69 D): „Sic ergo Christus per Incarnationem stetit post parietem nostrum, prospiciens per fenestras et cancellos, id est majora et minora revelans discipulis et maxime gloriosae Virgini. Consequenter pro genere humano passionem sustinuit; cui passioni maxime compassa Maria Virgo. Consequenter per resurrectionem consolatus est matrem. Unde mater Virgo in hunc modum introducitur loquens de filio: *En dilectus meus loquitur mihi*. Et nota quoniam mater Christi super omnia filium suum diligebat, eum emphatice dilectum suum vocat, dicens: *Dilectus meus loquitur mihi*, post resurrectionem in hunc modum mihi solatium praestans. *Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni*. O amica mea per fidem, columba mea per simplicitatem, formosa mea per virtutum decorem! Surge a dolore, et ueni ad me habitura consolationem”; św. Bonawentura, *Kazania o Najświętszej Pannie Maryi*, s. 180-181 (*Kazanie V o wniebowzięciu Najświętszej Panny Maryi* 3): „Po trzecie, do tak wielkiej nagrody zapraszana jest dziewica podczas zejścia ze świata; i to jest potrójne zaproszenie [...]. Pójdź więc, chwalebna, błogosławiona, najpierw z miejsca nędzy, z którego wywołano cię w [...] Pieśni nad pieśniami: «Wstań, przyjaciółko moja, piękna moja, a przyjdź» itd. Przyjdź z miejsca nędzy [...]. Przyjdź również po drugie, przychodząc przez chór hierarchii [...]. Przyjdź po trzecie, wchodząc do ogrodu rozkoszy [...]”.

Po temat ten, jak wynika z *Repertorium*, sięgano również dla uczczenia świętych niewiast. Przy czym z imieniem żadnej z nich nie zostało związanych tak wiele kazań, jak z imieniem Maryi. W spisie Schneyera 10. werset 2. rozdziału Pieśni nad pieśniami rozpoczyna 3 kazania o św. Agnieszce, 2 kazania o św. Katarzynie Aleksandryjskiej i po jednym ku czci Agaty, Łucji, Małgorzaty, Reparaty i Marii Magdaleny. Wybór tematu, dokonany przez polskiego duchownego, znajduje więc potwierdzenie w średniowiecznej praktyce kaznodziejskiej – słowa „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, i pójdź” odnoszono do św. Katarzyny. Jednakże – jak widać – także i do innych świętych. Spośród nich Agnieszka, Agata, Łucja, Małgorzata i Reparata wielbione były jako dziewic-męczennice, co nie lękając się kaźni ustrzegły i wiary, i dziewictwa⁵⁶, Maria Magdalena zaś jako żarliwa pokutnica, co to „chciwa niebiańskiej kontemplacji udała się do dzikiej pustelni, gdzie pozostała nie znana nikomu przez 30 lat”⁵⁷. Wołania Oblubieńca nie wybierano zatem na temat kazań jedynie o świętych dziewicach-męczennicach czy też choćby o świętych, które odeszły z doczesnego świata jako dziewice. Przykłady przedstawione w *Repertorium* przekonują nadto, że wersetu tego kaznodzieje nie wiązali wyłącznie ze świętymi – otwierał on bowiem również kazania wygłaszane przy wyświęcaniu dziewic na zakonnice bądź kazania na pamiątkę wszystkich zmarłych. Co więcej, odnotowane przez Schneyera teksty dowodzą, że słowa Boskiego Oblubieńca „dobrze i stosownie mogą być wyłożone o jakiegokolwiek dziewicy”, o jakiegokolwiek świętej lub świętym, a także o „jakiegokolwiek bogobojnej pani”⁵⁸.

Ów swoisty, uniwersalny charakter nadała tematowi zaczerpniętemu z Pieśni nad pieśniami zapewne alegoryczno-mistyczna tradycja wykładu tej księgi, traktująca postać oblubienicy jako figurę duszy. Już przecież Grzegorz Wielki umiłowaną przyjaciółkę, wabioną przez niebiańskiego kochanka, utożsamiał z „każdą duszą wybraną”⁵⁹. O tym zaś, jak głęboko interpretacja ta zakorzeniła się w praktyce kaznodziejskiej, świadczy choćby kazanie na dzień narodzenia Najświętszej Maryi Panny, w którym Hermann z Rein (XI/XII w.) słowa „wstań” i „pośpiesz się” objaśnia – za Rupertem z Deutz († 1130) – jako czułe wezwanie Chrystusa, by niewiasta, wybrana przed wiekami na Jego matkę, narodziła się i śpiesznie przygotowała Mu gościnę macierzyńskiego łona; zarazem jednak zaznacza, iż nic nie stoi na przeszkodzie, aby zachęte Oblubieńca

⁵⁶ Zob. D. Attwater, C. R. John, *Dykcjonarz świętych*, s. 35 (s.v. *Agnieszka*), 34 (s.v. *Agata*), 266 (s.v. *Łucja*), 272-273 (s.v. *Małgorzata*); W. A. Niewęglowski, *Leksykon świętych*, s. 165.

⁵⁷ Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, s. 279 (*Legenda na dzień św. Marii Magdaleny*).

⁵⁸ J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 1, s. 119: (Pseudo-Albertus Magnus) „Haec enim verba bene et convenienter possunt exponi de qualibet virgine”; tenże, *Repertorium... Op. cit.* Heft 9, s. 274: „Pro quolibet sancto: Surge, propera, amica mea (Cant. 2, 10). [...] In quo verbo iste sanctus vel sancta a duobus commendatur”; *ibidem*, s. 115: „Ad duo hortatur Dominus quamlibet dominam religiosam”.

⁵⁹ Zob. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* II 4 – zob. przytoczenie w przyp. 27 i 44; tenże, *Moralia in Iob* 29, 30 – zob. przytoczenie w przyp. 42.

rozumieć jako kierowane ku każdej duszy wezwanie do miłowania Syna Bożego, do odrzucenia cielesnej gnuśności i zmierniania ku temu, co wieczne⁶⁰.

Czy wszakże oblubieńcze wołanie z Pieśni nad pieśniami obierano na temat kazania na dzień św. Katarzyny tylko dlatego, że można je było odnieść do każdego chrześcijanina i – tym samym – jakiegokolwiek świętego?

Wśród miejsc Pisma, na których średniowieczni kaznodzieje budowali swe mowy na święto dziewicy aleksandryjskiej, znajdowały się wersety o królestwie niebieskim: „Królestwo Twoje królestwem wszystkich wieków” (Ps 145 {144}, 13) oraz „Królestwo niebieskie podobne jest do skarbu ukrytego” (Mt 13, 44), ponieważ w Katarzynie – jak w królestwie Bożym – sam Chrystus przebywał i „królował przez łaskę”. Do świętej odnoszono też pochwały zaczerpnięte z poematu Księgi Przysłów, wysławiającego „niewiastę dzielną”: „Strojem jej siła i godność, do dnia przyszłego się śmieje” (Prz 31, 25) i „Wiele córek zebrało bogactwa, tyś przewyższyła wszystkie” (Prz 31, 29)⁶¹. I ów motyw wyniesienia ponad wszystkie niewiasty nie pojawił się przypadkowo. Katarzynę bowiem miały zapowiadać słowa Starego Testamentu już to wielbiące Judytę: „Nie ma podobnej do niej kobiety od krańca do krańca ziemi, o tak pięknym obliczu i tak rozumnej mowie” (Jdt 11, 21), już to opisujące wywyższenie Estery: „I umiłował [...] [ją] król [...] nad wszystkie [inne] kobiety [...] i włożył na jej głowę koronę królewską” (Est 2, 17). W cytatach z Pisma, otwierających kazania o św. Katarzynie, jej górowanie nad innymi niewiastami łączyło się przeto z obrazem oblubieńczej więzi z Chrystusem. Wiąż tę ukazywały tematy dobywane

⁶⁰ Por. Hermannus de Runa, *Sermones festuales* 102, 2: „Tali itaque desiderio plenus exclamans: *Surge, inquit, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni*. Verba ista sic accipienda sunt quasi uerba desiderantis, tamquam festinantis et optantis iam adesse materiam tantae salutis, natiuitatem utique Beatae Virginis, cuius caro illi materia foret assumendae carnis. Tamquam praesenti loquebatur illi eam que iubebat surgere et properare, id est nasci et hospitium uentris sui cito sibi praeparare; et reuera, priusquam nasceretur, praesens illi aderat, antequam fieret, bene illi cognita erat, quam sicut beatus apostolus de se et omnibus protestatur electis, elegit Deus ante mundi constitutionem, ut esset sancta et immaculata in conspectu eius in caritate”; 102, 3-4: „Dicitur ergo ei: *Surge, propera et ueni*. Surge per fidem, propera per spem, ueni per caritatem. Veni ergo Maria, ueni, nam Eua ad latebras fugit. Veni et crede angelo euangelizanti, quia Eua credidit serpenti susurranti. Veni et contere caput serpentis, nam Eua et capite illecta et uentre oblectata et cauda est obligata serpentis. Veni et dic: *Ecce, ancilla Domini*, nam Eua se abscondens pariter et defendens: *Serpens*, ait, *decepit me, et comedi*. Redditur itaque femina pro femina, prudens pro fatua, humilis pro superba, quae pro ligno mortis gustum porrigat uitae, pro uenenoso illo cibo amaritudinis fructum pariat aeternae dulcedinis. Has sane inuitantis sponsi uoces, ut inter praeconia matris Dei etiam propriae aedificationi aliquantisper intendamus, nil obstat et super electa quauis anima intelligi, quam propter fidem Christus amicam suam uocat, columbam propter simplicitatem, formosam propter operationem”; 102, 5: „Propter operationem autem formosa recte appellatur, quia dum praeteritae uitae peccata per bona opera redimit, quasi antiquam turpitudinem assumpta meliori forma ante sponsi oculos abscondit. Hanc itaque hortatur sponsus, ut surgat, properet et ueniat, quia dignum est, ut quicumque ad amorem Christi properat, carnis torporem, quantum potest, abiciat et se ad aeterna consequenda celeriter accingat. Surgit autem anima, cum a peccati perpetrato se erigit; uenit cum per opera bona sancti desiderii passibus ad coelestia tendit”.

⁶¹ Przekład Prz 31, 29 cyt. z: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, s. 1271. Wulgata: „res multae filiae congregauerunt diuitias tu supergressa es universas”.

z Psalmu 45 (44) – pieśni weselnej dla monarchy, opiewającej i oblubieńca, i oblubienicę wiedzioną w radości do jego pałacu (12; 14). O miłości głośno też wersety Księgi Mądrości: „pragnąłem ją sobie wziąć za oblubienicę i stałem się miłośnikiem jej piękna. Sławi ona swe szlachetne pochodzenie, gdyż obcuje z Bogiem i miłuje ją Władca wszechrzeczy” (8, 2-3), czy wreszcie wyimek z Drugiego listu do Koryntian: „Dziewicę czystą zaślubiłem, aby przedstawić [ją] Chrystusowi” (11, 2)⁶². Szczególną zaś łaskę i chwałę, którymi Bóg opromienił świętą, wyrażały tematy z Eklezjastyka: „Wywyższyłeś na ziemi mieszkanie moje” (Syr 51, 13), i z Apokalipsy: „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (12, 1).

W *Kazaniu na niedzielę w oktawie Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny* św. Bernard pytał: „Czy mniemasz, że to Ona jest *niewiastą obleczoną w słońce*?” I objaśniał: „Przynajmy, że sam kontekst widzenia proroczego wskazuje, że należy to rozumieć o obecnym Kościele; ale przy tym zupełnie właściwie, zdaje się, może się to stosować do Maryi”⁶³. Jak dowodzi powstałe ok. 1300 r. kazanie Peregryna z Opoła, wizja niewiasty apokaliptycznej mogła się stosować również do św. Katarzyny, co – wspólnie z cytatami biblijnymi o przewyższaniu wszystkich kobiet – uzmysławia szczególne miejsce, jakie średniowieczna religijność wyznaczyła aleksandryjskiej męczennicy w hierarchii świętych. Gdy zatem Jakub z Voragine († 1293) w odniesieniu do Katarzyny wykladał werset Księgi Przysłów o tej, co zebranych bogactwami przoduje wśród innych córek (31, 29), dodawał: „po Bożej Dziewicy”⁶⁴. Inni kaznodzieje także zaznaczali, iż „po najświętszej dziewicy Maryi wyniesiona została ponad wszystkie inne dziewice”, a w jej „dziewiczym upodobieniu do Maryi” Chrystus „umiłował ją ponad wszystkie kobiety – naturalnie, po Maryi”⁶⁵. W modlitwach zaś, utrwalanych

⁶² „Virginem castam despondi exhibere Christo” (Leonardus de Utino, *Sermones de sanctis*, k. 36v {*In festo sanctae Katherine virginis et martyris*}), Wulgata: „despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo”.

⁶³ Bernardus, *Sermo de duodecim praerogativis B.V. Mariae* 3: „Putasne, ipsa est sole amicta mulier? Esto siquidem, ut de praesenti Ecclesiae id intelligendum propheticae visionis series ipsa demonstret; sed id plane non inconvenienter Mariae videtur attribuendum”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Kazania... Op. cit.*, s. 158.

⁶⁴ Iacobus de Voragine, *Sermones de sanctis per anni totius circulum*, k. 439r (*Sermo CCXCVIII. De sancta Catherina sermo I. Quomodo {excepta beata Virgine} omnes alias excedit virginitatis, martyrii, praedicationis merito*). Temat: „Multae filiae cogregaverunt divitias, tu supergressa es universas” [Prz 31, 29]: „Beata Catherina divitias spiritalis congregavit, immo caeteras virgines post virginem Dei supergressa fuit, merito virginitatis, martyrii, praedicationis”.

⁶⁵ Michael Lochmair, *Sermones de sanctis [...] cum vigintitribus sermonibus magistri Pauli Wann annexis*, k. ff8r (*Sermo CIII. De sancta Catarina*). Temat: „Domine Deus meus exaltasti super terram habitationem meam” [Syr 51, 13]: „[Ista] verba adaptantur beatae Catarinae, quae post beatissimam Virginem Mariam super omnes alias virgines super terram exaltata est in triplici statu, scilicet in vita, in morte et post mortem”; Pelbartus de Themeswar, *Pomerium sermonum de sanctis. Pars aestivalis*, k. q1r, q2r (*Sermo CCXXVIII. De sancta Catharina sermo II*). Temat: „Adamavit eam rex, scilicet Christus, super omnes mulieres et posuit diadema regni in capite eius. Hester II”): „Secundo, de virginali Mariae assimilatione, quia super omnes dicitur coronata, quod est privilegium Mariae”; „Merito [...] de ea dicitur, quod iuxta verba thematis Christus eam adamavit super omnes mulieres, scilicet post Mariam, et posuit diadema regni in capite eius”.

w rękopiśmiennych modlitewnikach, wzywano Katarzynę słowami: „O błogosławiona po Maryi” czy „O dziewico, po Maryi najmożniejsza, najmilsza”⁶⁶. Katarzyna Aleksandryjska bowiem, choć prawdopodobnie w rzeczywistości nigdy nie istniała, uznawana była wówczas za pierwszą po Matce Bożej, najświętszą z niewiast. Czczono ją – obok św. Barbary, św. Doroty i św. Małgorzaty – jako jedną z czterech dziewic najdosłowniej, a od XIV stulecia zaliczano do grona świętych Czternastu Wspomożycieli⁶⁷. Nie wydaje się przeto, by wołanie Oblubieńca z Pieśni nad pieśniami wybierano na temat poświęconego jej kazania tylko dlatego, że słowa te można było odczytywać jako kierowane do każdej duszy. Rozstrzygnięcie tej kwestii niemożliwe jest wszakże bez przypomnienia zasad, jakimi średniowieczni kaznodzieje kierowali się w doborze tematu.

Napisana zapewne w 1322 r. *Forma praedicandi* Roberta z Basevorn – podręcznik uznawany za miarodajne świadectwo średniowiecznej sztuki układania kazań tematycznych – poucza, by przy wyszukiwaniu tematu pamiętać, że powinien on odpowiadać świętu. Przygotowując kazanie o świętym, należało zatem w pierw rozważyć, co w jego żywocie godne jest szczególnego zalecenia, a następnie odnaleźć werset Pisma, którego duchowe znaczenie odzwierciedlałoby owe chwalebne i godne naśladowania cechy, wybory i czyny świętego. Regułę tę, prawem przykładu, Robert z Basevorn odniósł do św. Andrzeja i św. Mikołaja. W męczeństwie pierwszego zapragnął podkreślić wytrwałość, niezłomną miłość i doskonałe naśladowanie Chrystusa – skoro ukrzyżowany Andrzej wydawał się bardziej przybity w duchu do Chrystusa niż cieleśnie do krzyża, wolno sięgnąć po temat do listu św. Pawła: „z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” (Ga 2, 19). W żywocie drugiego jako najbardziej istotne wskazał oddanie dziełom pobożności i miłosierdzia, z powodu których uczyniono Mikołaja biskupem. Dlatego kazanie dobrze odpowiadające jego świętu mogło – zdaniem Roberta – otrzymać temat z Księgi Przysłów: „[jego] tron oparty jest na łaskawości” (20, 28)⁶⁸.

⁶⁶ *De sancta Katharina* (inc. „Gaude, dulcis Katharina”): „O beata post Mariam, / Nobis piam para viam, / Ne labamur crimine” (AH 29, s. 109, strofa 3); *De sancta Katharina* (inc. „Gaude, virgo Katharina”): „O beata, post Mariam / Posce nobis caeli viam / In supremo culmine” (AH 29, s. 110, strofa 3); *De sancta Katharina* (inc. „O Katharina regia”): „O virgo potentissima, / Post Mariam dulcissima” (AH 33, s. 110, w. 109-110).

⁶⁷ Zob. P. Assion, *Katharina von Alexandrien* [hasło w:] VL 4, kol. 1055; H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*. T. 1, kol. 579-580 (s.v. *Czternastu wspomóżycieli*); tychże, *Księga... Op. cit.* T. 3, kol. 458-460 (s.v. *Katarzyna*; kol. 459: „Katarzynę uważano za najpotężniejszą spośród Czternastu wspomóżycieli”).

⁶⁸ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi*. *Op. cit.*, s. 249-250 (XV): „Bene inveniendo themati illa requiruntur: ut festivitati congruat [...]. Similiter de sanctis. Debet considerare quid vel quae magis intendit commendare de sancto vel sanctis de quibus praedicat. Ut, v.g. beatum Andream considero, et est multum et signanter commendabile in eo quod ita diu pendebat in cruce nec defecit, ut magis animo spiritualiter videretur Christo configi quam cruce corporaliter. Et tunc in persona sua bene accipitur illud coapostoli sui: *Christo confixus sum cruci*. Similiter beatum Nicholaum considero, qui multum fuit datus operibus pietatis et devotionis, pro quibus factus est episcopus. Tunc bene potest accipi de eo: *Praeparatur in misericordia solium*”.

Co łączy więc słowa Oblubieńca „Wstań, pośpiesz się, przyjaciółko moja, i pójdz” z żywotem św. Katarzyny?

Kult dziewicy aleksandryjskiej, zrodzony w Egipcie i z czasem upowszechniony na ziemiach całego cesarstwa wschodniorzymskiego, w VI stuleciu zyskał swą stolicę: ufundowany przez Justyniana I klasztor na górze Synaj, a w wieku VI lub VII – literacką podbudowę: pierwotną, grecką wersję *Passio* świętej. Spisał ją mnich Symeon Metafrastes, ale obok jego opracowania pojawiło się też ujęcie autora, który przedstawia się jako Atanazjusz, niewolnik i pisarz Katarzyny. W VIII stuleciu kult męczennicy, a w ślad za nim i jej legenda, przeniknęły na Zachód. Przekłady z Atanazjusza stały się fundamentem poświadczonej w XII-wiecznych odpisach i w dobie średniowiecza najśłynniejszej łacińskiej *Passio* Katarzyny (inc. „Tradunt annales historiae”). I chociaż to *Conversio*, powstała zapewne u końca X stulecia opowieść o jej nawróceniu na chrześcijaństwo, zawiera opis mistycznych zaślubin dziewicy aleksandryjskiej z Chrystusem, po wyjaśnienie więzi oblubieńczego wołania z Pieśni nad pieśniami z postacią Katarzyny sięgnąć trzeba do *Passio*⁶⁹.

Podczas kuszenia Syna Bożego „wziął Go diabeł na bardzo wysoką górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: «Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon». Na to odrzekł mu Jezus: «Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz»” (Mt 4, 8-10). *Passio* Katarzyny opisuje męczeństwo szlachetnej dziewczeczki jako doskonałe naśladowanie Chrystusa. Dlatego i ona wystawiona została na pokusę. Gdy zatem umęczono już pięćdziesięciu filozofów, którzy przyjęli chrześcijaństwo uległszy Duchowi Świętemu, przemawiającemu przez jej usta, musiała zmierzyć się z podszeptami diabła, przemawiającego przez usta cesarza Maksencjusza. Władca starożytnego świata, zadziwiony mądrością i olśniony urodą królewskiej córy, gotów był dać jej rozkosze miłości, moc szafowania losami poddanych i udział w rządzeniu imperium, a nawet ogłosić ją boginią, jeśli tylko złoży

⁶⁹ O dziejach legendy o św. Katarzynie zob. P. Assion, *op. cit.*, kol. 1055-1057; H. Varnhagen, *Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien nebst lateinischen Texten nach Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München und der Universitätsbibliothek in Erlangen*, s. 1-9; H. Bobbe, *Mittelhochdeutsche Katharinen-Legenden in Reimen*, s. 1-13; H. Knust, *Geschichteder Legenden der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca nebst unedirten Texten*, s. 1-11; F. Spina, *Einleitung* [do:] *Die altčechische Katharinenlegende der Stockholm-Brünner Handschrift*, s. IX-XI. Próbę ustalenia związków między siedemnastoma redakcjami pasji św. Katarzyny (sześcioma reprezentującymi tradycję grecką i jedenastoma – w tym ośmioma prozą oraz trzema wierszowanymi – reprezentującymi tradycję łacińską) podjął G. B. Bronzini (*La leggenda di S. Caterina d'Alessandria*, s. 257-416, *stemma* w ostatecznym kształcie zamieszczona została na s. 407).

ofiary pogańskim bogom⁷⁰. Odrzucając ze wzgardą pokusę w imię miłości do Syna Bożego, Katarzyna wyznaje:

Chrystus przybrał mnie sobie za oblubienicę, ja zjednoczyłam się jako oblubienica w nierozwalnym związku z Chrystusem. On chwałą moją, on szlachectwem moim, on miłością moją, on słodyczą i umiłowaniem moim.⁷¹

Najdoskonalszym wyrazem tego żarliwego uczucia jest pragnienie odwzajemnienia nieskończonej miłości Oblubieńca. A ponieważ Chrystus z miłości do Katarzyny, którą „przybrał [...] za oblubienicę”, wycierpiał mękę i śmierć na krzyżu, najpełniejszym aktem miłosnego odwzajemnienia okaże się doskonałe naśladowanie niebiańskiego kochanka – męka i śmierć z miłości do Jezusa. Nim zatem piękna dziewczica zostanie, jak jej Umiłowany, odarta z szat i ubiczowana, ogłasza: „On za mnie złożył w ofierze Bogu Ojcu siebie, raduję się przeto, że i ja zasłużyłam, aby złożyć Mu siebie we wdzięcznej ofierze”⁷². Kiedy zaś, jak Zbawiciel, prowadzona na kaźń poza miasto, oplakiwana będzie przez niewiasty, wówczas – podobnie jak On – odpowie płaczącym, by wylewały łzy nad samymi sobą. Wcześniej jednak pocieszy je: „Proszę, radujcie się raczej ze mną, bo widzę wołającego mnie Chrystusa, który jest miłością moją, Królem i Oblubieńcem moim”. Chętne podążanie na śmierć stanowi więc tu, zgodnie z dokonany choćby przez Pseudo-Hieronima wykładem miłosnego wezwania z Pieśni nad pieśniami, odpowiedź na czułe wołanie Oblubieńca.

Przed ścięciem Katarzyna zwraca się jeszcze ku Niemu z modlitwą za jej przyszlých czcicieli. Prosi, by każdy, kto na chwałę Jezusa rozpamiętywać będzie jej mękę, uzyskał przychylność Syna Bożego wówczas, gdy czy to

⁷⁰ *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”), s. 38-40: „Consule ergo juventuti tue et sacrificia diis nostris et eris secunda post reginam in palatio meo . et ad nutum tuum cuncta regni negotia spectabunt . ut quos dignos honore judicaveris . hii regiis donentur honoribus . quos autem inhonoros manere jusseris . illis sufficiat intra domorum suarum latibula vel manere inglorios . Intra regnum meum adhibeas quos velis . excludas quos decreveris . In aulicum ministerium recipiantur . quos recipis . abiciantur quos deicis . In hoc uno a te distet regina . quod regio thoro vincta legali matrimonio non fraudabitur . ceterum tu imperialibus consiliis . tu provincialibus edictis princeps et moderatrix eris . Ne hoc solum vacat facio et ego tibi sceptrifere imaginis statuam in medio civitatis erigi . a cunctis civibus salutandam ab omnibus venerandam . Reus mihi majestatis fuerit . qui insalutatam preterierit . Nulli quamlibet noxio venia negabitur . qui se hanc ad statuam pronior rogaturus inclinaverit . Postremo in quo te altius beare valeam . nisi intra deas templum tibi de insigni marmore erigam?”

⁷¹ *Ibidem*, s. 13: „[...] christus me sibi sponsam adoptavit . ego me christo sponsam indissociabili federe coaptavi . Ille gloria mea . ille generositas mea . ille amor meus . ille dulcedo et dilectio mea” (*ibidem*, s. 41-42). Wcześniej, w rozmowie po przywiedzeniu Katarzyny do cesarskiego pałacu, święta ogłasza ujętemu jej mądrością i pięknem cesarzowi: „Audiivi [...] beatam vocem evangelii domini mei jesu christi . cui me sponsam et ancillam foedere stabili devovi”.

⁷² *Ibidem*, s. 43: „Ipse se pro me domino patri sacrificium dedit . gaudium michi est . ut et ego illi me hostiam gratam offerre merear”.

w godzinie śmierci, czy w jakiegokolwiek udręce wezwie świętą Katarzynę⁷³. Głos, który rozległ się z niebios, nim wybrzmiała modlitwa, pozwala sądzić, że wiązanie tej sceny z oblubieńczym nawoływaniem z Pieśni nad pieśniami nie jest bezpodstawne. Do męczennicy bowiem popłynęły słowa: „Veni, dilecta mea, speciosa mea” – „Pójdź, umiłowana moja, piękna moja”. Po zaproszeniu jej zaś do bram królestwa niebieskiego Chrystus wypowiada swoiste przyrzeczenie, iż spełni wszystko, o co prosiła⁷⁴. Obrazu doskonałej miłości do Jezusa i doskonałego naśladowania Ukrzyżowanego dopełnia wzmianka, iż świętą umęczono tego samego dnia tygodnia i o tej samej godzinie, kiedy Syn Boży pośpieszył na mękę dla odkupienia świata⁷⁵.

⁷³ *Ibidem*, s. 77: „Faci ergo hanc cum ancilla tua obscuro misericordiam . ut quicumque in laudem et gloriam tuam passionis mee memoriam egerint . sive in exitu anime sue aut etiam in quacunque angustia me invocaverint . celerem propitiationis tue obtineant effectum. Fugiat ab eis pestilentia et fames . morbus et clades . et universa aurarum intemperies. Fiat in finibus eorum terre fecunda messio . ãer salubrior . et secundum elementorum gratiam jocunda fructuum ubertas”.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 78: „Veni dilecta mea . speciosa mea . ecce tibi beatitudinis jãnuã aperitur. Ecce quietis eterne mansio tibi parata adventum tuum expectat. Jam in occursum tuum chorus ille virgineus sanctorum exultantibus animis cum triumphali adventat corona. Veni ergo . et ne solliciteris de donis que postulas . nam et his qui passionem tuam devotis mentibus celebraverint . et qui in periculis et necessitatibus tẽ invocaverint . presidia optata . et opem celerem de celo promitto”. Tak sformułowane wezwanie Jezusa-Oblubieńca mogło łączyć się z wezwaniem z Pnp, zawartym w temacie polskiego kazania, jako że w średniowieczu żywa była tradycja wiązania w jedną całość wersetu Pnp 2, 10 („et dilectus meus loquitur mihi surge propera amica mea formosa mea et veni”) oraz Pnp 4, 8 („veni de Libano sponsa veni de Libano veni coronaberis”). Zob. Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Euangelium sancti Iohannis* 11: „Et si nunc ingruentis asperitas hiemis extrinsecus uirentia confessionis uestrae folia deterit ac dispergit uiuat saltem intrinsecus radix bonae arboris ut postquam haec hiems transierit postquam hic imber abierit et recesserit de radice credulitatis quae uiget in corde ad iustitiam reflouescat oris confessio ad salutem atque ita animarum uestrarum rursus uineae florentes et dantes odorem suae pulchritudinis testimonio palam faciant quia uox rediuiui turturis audita est in terra nostra dicentis ad illam quae per uos adducenda est de cunctis gentibus ecclesiam: *surge propera amica mea speciosa mea columba mea et ueni de libano ueni coronaberis*”; *Speculum uirginum* 10: „Quid a te dicendum putamus? Quid aliud nisi: *Veni in hortum meum, soror mea, sponsa, messui myrram meam cum aromatibus meis, comedi fauum cum melle meo, bibi uinum meum cum lacte meo? Iam enim hiems transiit, ymber abiit et recessit, flores apparuerunt, uineae florentes odorem dederunt et uox turturis audita est in terra nostra. Surge, propera, amica mea, ueni de Libano, ueni coronaberis*”; św. Bonawentura, *Do sióstr o doskonałości życia*, s. 139: „Do tej nagrody, do tej korony zaprasza cię twój ukochany Oblubieniec, Jezus Chrystus, mówiąc w Pieśni nad pieśniami: «Przyjdź z Libanu, oblubienico moja, przyjaciółko moja, przyjdź z Libanu, przyjdź, będziesz ukoronowana» [Pnp 4, 8]. «Powstań» więc, «przyjaciółko» Boga, oblubienico Jezusa Chrystusa, «gołąbko» Króla odwiecznego, «przyjdź, pospiesz się» na gody weselne Syna Bożego, ponieważ oczekuje cię cały dwór niebiański, ponieważ «wszystko już gotowe» [Pnp 2, 10]” (8, 2).

⁷⁵ *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”). *Op. cit.*, s. 79: „Passa est ergo beata Katerina mense novembrio . vicesima quarta die . feria sexta . hora tertia servans uidelicet diem et horam qua christus pro mundi redemptione ad passionem properavit”. Por. też sekwencję *De sancta Katharina* (inc. „Laudes Deo persolvamus”): „Sexta die coronatur, / In qua Christus exaltatur / Ad se trahens omnia, / Ut eadem sine mora / Ferrum lictor mergit hora / Diei tunc tertia” (AH 34, s. 216, strofa 6a-6b).

Chwalebne przejście dziewicy do upragnionego Oblubieńca znalazło odzwierciedlenie również w poetyckich modlitwach do Katarzyny i poświęconych jej liturgicznych oficjach. I tu także posłyszec można echa dwukrotnego wołania z drugiego rozdziału Pieśni nad pieśniami, w które średniowieczni komentatorzy wplatali określenia wybranki jako przyjaciółki („amica”), gołąbki („columba”), pięknej („formosa”), „speciosa”), umiłowanej („dilecta”) bądź oblubienicy („sponsa”)76. W jednej z modlitw Chrystusowe wezwanie brzmi zatem: „Veni, Katherina, / [...] Sponsa columbina”77. W oficjum, upowszechnionym w całej Europie, a poświęconym już XII-wiecznymi odpisami: „Veni, dilecta mea, veni”. W innym: „Veni, dilecta, propera”78. Słowami tymi głos z niebios zachęca męczennicę, by – połączona z Oblubieńcem w męce i śmierci – weszła do Jego ślubnej komnaty79. W owym zaś starym i popularnym oficjum ku czci świętej tuż po zachęcie pada zapewnienie, że uzyskała wszystko, czego domagała się w swej ostatniej modlitwie80.

Werset z Pieśni nad pieśniami, obrany na temat kazania na dzień Katarzyny, mógł przeto łączyć się z kulminacyjnym punktem opowieści o męce dziewicy aleksandryjskiej – ze sceną, która jej męczeńską śmierć ukazuje jako najdoskonalszy wyraz miłości do Zbawiciela, a przy tym uzasadnia moc i skuteczność świętej jako pośredniczki i orędowniczki.

Przekazywanie tekstu Biblii drogą kopii rękopiśmiennych, pospolita wśród średniowiecznych kaznodziejów pamięciowa znajomość Pisma, sprawne władanie językiem łacińskim, dostosowywanie biblijnych cytatów do przedmiotu wypowiedzi – wszystko to sprawiało, że w tematach kazań wersety często przyjmowały kształt odmienny od uznawanego za wzorcowy81. W swym podręczniku

76 Wszystkie te miłosne określenia zaczerpnięte są z Pieśni nad pieśniami: Pnp 2, 7 („ne suscietis neque evigilare faciatis dilectam”); 2, 10 („propera amica mea formonsa mea”); 2, 13 („surge amica mea speciosa mea”); 4, 8 („veni de Libano sponsa”); 5, 2 („vox dilecti mei pulsantis aperi mihi soror mea amica mea columba mea immaculata mea”).

77 *De sancta Katharina* (inc. „Ave candens lilium”, AH 3, s. 87, strofa 12).

78 *De sancta Katharina* (inc. „Inclita sanctae virginis”, AH 26, s. 199); *De sancta Katharina* (inc. „Iucundare”, AH 26, s. 206).

79 *De sancta Katharina* (inc. „Ave candens lilium”): „Veni, Katherina, / Tu coeleste balsamum, / Sponsi intra thalamum, / Sponsa columbina” (AH 3, s. 87, strofa 12); *De sancta Katharina* (inc. „Inclita sanctae virginis”): „Veni, dilecta mea, veni, / Intra thalamum sponsi tui” (AH 26, s. 199); *De sancta Katharina* (inc. „Iucundare”): „Vox de supernis mittitur: / Veni, dilecta, propera, / Thalamo sponsi sistitur, / Ubi sunt cuncta prospera” (AH 26, s. 206).

80 *De sancta Katharina* (inc. „Inclita sanctae virginis”): „Vox de caelo insonuit: / Veni [...], / Quae postulas, impetrasti, / Pro quibus oras, salvi erunt” (AH 26, s. 199).

81 Zob. choćby: H. Rost, *op. cit.*, s. 126-132 (rozdz. *Die Bibelkorrektoren*); S. Wielgus, *op. cit.*, s. 207-212 (rozdz. *Korektoria biblijne*); A. Podsiad, *Wstęp edytorski* [do:] Peregryn z Opola, *Sermo-nes de tempore et de sanctis*, s. XXXII: „[Cytaty biblijne w kazaniach Peregryna] odbiegają często-kroć od tekstu Wulgaty przez różne skrócenia frazowe, zmiany szyku wyrazów, interpolacje, zastępowanie poszczególnych wyrazów, a nawet całych zwrotów synonimami, wreszcie przez mniej lub bardziej swobodne parafrazowanie”; W. Szymona, *Jan Tauler – kaznodzieja XIV wieku*, s. 19: „[Pismo święte Tauler] Cytuje na ogół z pamięci, czasem robi więc pomyłki, ale wierne przytoczenie tekstu nie jest dla niego najważniejsze. Nierzadko jest to parafraza czy przystosowanie tekstu odpowiednio do tematu kazania, połączone nawet z jego modyfikacją, mającą na celu lepsze podprowadzenie tekstu pod to, co Tauler chce powiedzieć”.

dla głosicieli Słowa Bożego Robert z Basevorn gani wprawdzie korzystanie z przekładów Biblii innych niż powszechnie używane, zarazem jednak przyzwala na opuszczanie wyrazów w tekstach przejmowanych na tematy, o ile nie prowadzi to do wypaczenia sensu⁸². Czy w polskim kazaniu kształt przytoczenia z Pieśni nad pieśniami wynikał z przekazu, jakim dysponował duchowny? czy powstał skutek dobywania słów Pisma z pamięci? czy wreszcie stanowi następstwo pominięcia synonimów – rozstrzygnąć ponad wszelką wątpliwość nie sposób. Z pewnością wszakże nie tylko tu temat przybrał formę: „Surge, propera, amica mea, et veni”. Tak samo bowiem otwiera się choćby jedno z kazań wielkiego XIV-wiecznego mistyka, dominikanina Jana Taulera⁸³. W takim samym brzmieniu wołanie Oblubieńca pojawia się też w traktacie Aelreda z Rievaulx *De Iesu puero duodenni* czy w tekście 20. kazania na Pieśń Salomonową opata Gilberta⁸⁴, kontynuującego komentarz św. Bernarda do Pieśni nad pieśniami. Częściej wszakże średniowieczni kaznodzieje werset ów cytowali w kształcie, w jakim można spotkać go u Grzegorza Wielkiego, Bedy Czcigodnego bądź właśnie u Bernarda: „Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni”⁸⁵. I jeśli zdanie to czynili fundament kazania, przy podziale takiego tematu mogli wyodrębnić do omówienia sześć członów – trzy nakazy Boskiego kochanka (wstań, pośpiesz się, pójdź)

⁸² Robert z Basevorn, *Forma praedicandi. Op. cit.*, s. 249 (XV): „Bene inveniendi themati illa requiruntur: [...] ut sit de textu Bibliae, non mutato nec perverso [...]”; *ibidem*, s. 250-251 (XVI): „Videat etiam quod thema suum sit de textu Bibliae, non de antiphonario. Unde vitiosum est illud thema quod aliqui assumunt in festo Trinitatis: *Tres vidit et unum adoravit*, quia non est textus Bibliae. Similiter, quando Scriptura Sacra habet nomen relativum, non debet illud mutari in themate in antecedens. V.g. si de quocumque sancto acciperetur thema: *Vestigia Dei secutus est pes meus*, vitiosum esset, quia non est littera Bibliae. Sed littera est: *Vestigia ejus secutus*, etc., et ita debet accipi. Immo, vitiosum reputatur si quis in themate litteram accipiat translationis alterius quam communiter usitatae. Unde, si de Passione acciperetur pro themate littera vera quae ponitur in Ps. *Cantate*, i. *Dicite [in] nationibus, quia Dominus regnavit a ligno*, vitiosum reputaretur, quia littera translationis usitatae est: *Dicite in gentibus quia Dominus regnavit, sine pluri*”; *ibidem*, s. 251 (XVII): „Aliquando tamen licet aliquas dictiones dimittere et transire quae in littera Bibliae ponuntur, ut in conjunctionibus quae conjugunt sententias, ut quando accipitur thema: *Abjiciamus opera tenebrarum*, bene accipitur, cum tamen littera sit: *Abjiciamus ergo*, etc.”

⁸³ Jan Tauler, *op. cit.*, s. 585: „Dilectus meus loquitur mihi: Surge, propera, amica mea, et veni!” (*Kazanie 79*).

⁸⁴ Zob. przyp. 48.

⁸⁵ Zob. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* II 4, 15: „Vnde et sanctae Ecclesiae ueri luminis diem quasi tempus uernale praestolanti, per sponsi uocem dicitur: *Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni*”; Beda, *In Cantica canticorum* 1, 2: „Cuius prospectu inspirationis quia hoc maxime pius conditor agit ut nos a dilectione temporalium ad promerenda supernae pacis gaudia prouocet recte subiungitur: *Et dilectus meus loquitur mihi: Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni*”; Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 58, 1: „*Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et ueni*”.

oraz trzy miłosne nazwy, nadane oblubienicy (przyjaciółko moja, gołąbko moja, piękna moja)⁸⁶.

Nierzadko, po podaniu tematu, duchowni objaśniali pokrótce sens literalny przytoczonych słów i wiązali je z postacią, o której mieli głosić. Gdy zatem kazanie na święto dziewicy aleksandryjskiej rozpoczynali np. od wersetu: „I umiłowal [...] [ja] król nad wszystkie kobiety [...] i włożył na jej głowę koronę królewską” (Est 2, 17), tłumaczyli, iż „słowa te” dotyczą królowej Estery, a najwłaściwiej mogą być odniesione do Katarzyny⁸⁷. Gdy Marcin Polak wybrał z Księgi Przysłów temat: „Strojem jej siła i godność, do dnia przyszłego się śmieje” (31, 25), uzmysławiał wiernym, że „te słowa”, wyrażone przez Salomona dla „zalecenia chwalebnej osoby płci żeńskiej, najwłaściwiej wydają się odpowiadać świętej Katarzynie”⁸⁸.

Komentarzy takich nie zawierają zwykle kazania wykładające wezwanie Oblubieńca z Pieśni nad pieśniami⁸⁹. Pseudo-Albert od razu po przedstawieniu tematu przekonuje, że „te słowa” łączyć wolno z jakąkolwiek dziewicą, a szczególnie św. Agnieszką⁹⁰. Anonimowy autor kazania o św. Katarzynie

⁸⁶ Zob. choćby [Pseudo-]Albertus Magnus, *Sermones de tempore et de sanctis*, k. C3v: *Sermo VIII. Item de eodem [sancta Agnete]*: „Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et veni». Haec enim verba bene et convenienter possunt exponi de qualibet virgine et specialiter de sancta Agnete. Unde sex principaliter sunt hic notanda. Primum est, quare beata Agnes a Domino surgere iubeatur. Secundum est, quare etiam ut properet admoneatur. Tertium est, ob quam causam amica dicatur. Quartum est, cur columba appelletur. Quintum est, cur etiam formosa vocetur. Sextum est, propter quod ut veniat invitetur”. Wykład trzech wezwań i trzech określeń oblubienicy przynosi także przypisywane Bonawenturze dzieło Rudolfa z Biberbach († po 1326) *Siedem dróg do wieczności* (AMF 3, s. 73-75 {2, 7}).

⁸⁷ Pelbartus de Themeswar, *op. cit.*, k. q1r (*Sermo CCXXVIII. De sancta Catharina sermo II*): „Adamavit eam rex, sive Christus, super omnes mulieres et posuit diadema regni in capite eius». Hester II. Ista verba leguntur de sancta Hester regina, qua interpretatur elevata in populis, et optime possunt dici de beata Catharina”; [Jan Herolt], *Sermones Discipuli de tempore et sanctis*, s. 291 (*Sermo XLIII. De s. Catharina virgine*): „Adamavit eam rex plusquam omnes mulieres» [Est 2, 17]. Ista verba, quae leguntur de regina Hester, convenire etiam possunt sanctae Catharinae”. Podobnie w wypadku tematu zaczerpniętego z Księgi Judyty (11, 2) – Pelbartus de Themeswar, *op. cit.*, k. q2r (*Sermo CCXXIX. De sancta Catharina sermo III*): „Non est talis mulier super terram in aspectu, in pulchritudine, et in sensu verborum». Iudith XI. Haec verba ad litteram de Iudith casta sunt dicta, tamen optime conveniunt praedicari et dici de sancta Catharina”.

⁸⁸ Martinus Polonus, *Sermones de tempore et de sanctis cum Promptuario exemplorum*, k. G2v (*Sermo CCCVII. De sancta Katherina*): „Fortitudo et decor indumentum eius et ridebit in die novissimo». Prover. XXXI. Haec verba ad commendationem laudabilis personae sexus feminei a Salomone praelata optime videntur beatae Katherinae convenire”.

⁸⁹ Pośród kazań o temacie „Surge, propera, amica mea...” (Pnp 2, 10), odnotowanych w dziewięciotomowym *Repertorium* Schneyera, można doszukać się śladów odniesienia do miłosnej treści Pnp w anonimowym franciszkańskim kazaniu poświęconym *pluribus virginibus*. Bezpośrednio po temacie padają tu słowa: „O dulce colloquium, quo sponsus sponsam tanta suavitate alloquitur...” (J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 7, s. 224).

⁹⁰ [Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. C3v: „Haec enim verba bene et convenienter possunt exponi de qualibet virgine et specialiter de sancta Agnete”.

niezwłocznie przystępuje do podziału tematu, zaznaczając jedynie, że „słowa te” służą do zalecenia błogosławionej dziewicy słuchaczom⁹¹. Jordan z Quedlinburga († 1380) natomiast nadmienia, iż kierowane są one wprost do „oblubienicy – świętej Katarzyny”⁹². Niekiedy zaś u początku kazania średniowieczni duchowni wskazują pochodzenie tematu – już to poprzez ogólniejsze „Słowa te mówi Salomon”, już to przez bardziej precyzyjne: „słowa te zapisane zostały w księdze Salomona, która nazywa się Pieśnią nad pieśniami”⁹³.

I podobnie otwiera tekst swojej mowy polski kaznodzieja. Przytoczywszy werset w języku łacińskim, dodaje: „Ta słowa pisze mądry Salomon”. Poprzez staje więc na przywołaniu autora cytowanej księgi (Pnp 1, 1), a imię jego opatrzuje określeniem „mądry” w myśl powszechnego wśród średniowiecznych pisarzy obyczaju, by do imienia biblijnego władcy przydawać słowo „sapientissimus” lub „sapiens”⁹⁴. Po czym – pomijając znaczenie literalne – wnika w duchowy sens oblubieńczego wezwania, wiążąc je (jak Jordan z Quedlinburga) z postacią świętej Katarzyny: „a są słowa Syna Bożego, tę to świętą dziewicę Katerzynę w sławę Kroła niebieskiego wabiącego”.

W stwierdzeniu tym odzwierciedla się i tradycja egzegezy wersetu Pieśni nad pieśniami, i tradycja przedstawiania męki dziewicy aleksandryjskiej. W zgodzie z tą pierwszą Oblubieniec utożsamiony został z Synem Bożym, który z miłości do człowieka przyjął ciało, poprzez cierpienia krzyża odkupił ludzkość, a zmartwychwstając w chwale, zatriumfował ostatecznie nad grzechem, śmiercią

⁹¹ Anonimowe kazanie franciszkańskie, bezpośrednio po temacie Pnp 2, 10: „In his verbis praemissis ad commendationem beatae Catharinae virginis VI sunt diligenter consideranda...” (J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 7, s. 86).

⁹² Bezpośrednio po temacie Pnp 2, 10: „In his verbis sponsam sanctam Catharinam alloquitur quoad duo, scil. quoad eius commendationem...” (J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 3, s. 858).

⁹³ Anonimowe kazanie na dzień św. Marii Magdaleny, bezpośrednio po temacie Pnp 2, 10: „Ista verba dicit Salomon, et sunt tria nomina, columba, amica, formosa, et tria verba: Surge, propera et veni...” (J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 9, s. 334). Kazanie „Pro quolibet sancto: Surge, propera, amica mea (Cant. 2, 10). Verbum propositum scriptum est in libro Salomonis, qui vocatur Cantica canticorum. In quo verbo iste sanctus vel sancta a duobus commendatur. Primo commendatur, quia velociter peccatum dimisit...” (*ibidem*, s. 274).

⁹⁴ Zob. choćby: Hermannus de Runa, *Sermones festiuales* 95, 5: „Vnde Salomon sapiens dicit: *Cor stultorum, ubi laetitia; cor sapientium, ubi tristitia*”; Bernardus, *Epistulae* 415: „Ea [sc. causa] siquidem ipsa vicit fortissimum David, decepit sapientissimum Salomonem”; Aelredus Rieuallensis, *De speculo caritatis* 3, 14: „Secundum sapientissimus Salomon, cum pro superstitute puero (nam alterum mater oppresserat) meretrices feminae in eius praesentia disceptarent, credidit explorandum”; Isaac de Stella, *Sermones* 10, 14: „Sapiens ille Salomon omnium rerum sermonum que prolixitatem quasi in angustissimum vini cadum coarctans, ait consonans Paulo: *Deum time et mandata eius observa, hoc est omnis homo*”; Andreas de Sancto Victore, *Expositiones historicae in libros Salomonis. Expositio historica in Parabolis*: „Vel maioris auctoritatis, uel attentionis comparandae gratia – quis enim non attentissime iis intendat, quae a sapientissimo Salomone dicuntur?”; Bonaventura, *Sermones dominicales* 20, 7: „Multiplici figura Salomon illum verum Salomonem Christum exprimit nam Christus est ille verus Salomon sapientissimus immo sapientia patris a quo omnis sapientia et intellectus in angelicis spiritibus et humanis”.

i diabłem. Oblubienica, w duchu interpretacji alegoryczno-mistycznej, ukazana została jako dusza wybrana – dusza Katarzyny. Boski kochanek zachęca ją czule do udziału w swojej doskonałości, do zjednoczenia w miłości i chwale z Królem Niebieskim. A ponieważ wołanie kieruje do świętej dziewczeczki-męczennicy, można uznać je zarazem za zachętę do najdoskonalszego naśladowania Oblubienica – do złożenia miłosnej ofiary z życia doczesnego i przejścia drogą, wyznaczoną już przez Zbawcę, ku życiu wiekiustemu w blaskach Jego „sławy”.

Wzięję owej niebiańskiej chwały roztacza – sięgając po ten sam werset Pieśni nad pieśniami – św. Bonawentura, gdy w traktacie *O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, ułożonym „z wypowiedzi Świętych”, umacnia w duszy chrześcijańskiej pragnienie wstąpienia do „górnego Jeruzalem”:

Jakież to będzie twój dzień, kiedy Maryja, matka Pana, wyjdzie ci na spotkanie, otoczona chórami dziewic, kiedy przybędzie sam Oblubieniec razem z wszystkimi Świętymi, mówiąc: „Wstań, śpiesz się, przyjaciółko moja, przyjdź, piękna moja, gołębiczo moja; bo zima już minęła, deszcz przeszedł i usta!” [Pnp 2, 10-11]. Wtedy Aniołowie będą podziwiać twą chwałę, mówiąc: „Któraż to jest, która wstępuje z puszczy, opływająca rozkoszami, oparłszy się o miłego swego?” [Pnp 8, 5]. Zobaczą cię córki Syjonu i chwalić cię będą. Wtedy owe 144 tysiące przed tronem i starcami wezmą cytry i zaśpiewają pieśń nową. Wtedy całkiem bezpiecznie ulecisz w ramiona Oblubienica, mówiąc z okrzykiem: „Znalazłam tego, którego miłuje dusza moja, ujęłam go i nie puszcze” [Pnp 3, 4]. To mówi Hieronim.

Wtedy siedmiu synów Hioba, który jest „wielki wśród wszystkich mieszkańców” owego błogosławionego Wschodu, urządują ucztę, każdy w swoim dniu, i zaproszą cię, „siostrę swoją”, jako uczestniczkę [Hi 1, 2-4]. I każdy będzie cię zachęcał: „Pij teraz i wesel się, bo znalazłaś łaskę u najwyższego księcia”.

Nieco wcześniej zaś Bonawentura przepowiada:

Na tej niebiańskiej, zdumiewającej uczcie usłyszysz Aniołów weselących się, Apostołów śpiewających psalmy, Męczenników świętujących zwycięstwo, Wyznawców i Dziewice wielbiących, Patriarchów i Proroków radujących się, wszystkich Świętych i wybranych Bożych pospołu chwalcących Ojca i Syna i Ducha Świętego i mówiących jednym głosem: „Święty, Święty, Święty Pan Bóg zastępów, cała ziemia pełna jest chwały Jego” [Iz 6, 3]. O jak chwalebne jest to królestwo, w którym razem z Chrystusem królują wszyscy Święci, „ubrani w białe szaty towarzyszą Barankowi, dokądkolwiek idzie”! [Ap 7, 9 i 14, 4]⁹⁵

⁹⁵ Św. Bonawentura, *Rozmowa... Op. cit.*, s. 34 (Bonaventura, *Soliloquium, Prologus* 4: „Hunc tractatum [...] persimplicibus verbis de sanctorum dictis compilavi”), 75 (4, 19), 73 (*Soliloquium* 4, 14: „Qualis erit tibi dies illa cum Maria mater domini tibi occurret choris comitata virgineis, cum et ipse sponsus tibi cum sanctis occurret dicens: *surge, veni, prospera amica mea, columba mea. Iam hiems transiit, imber abiit et recessit. Tunc angeli mirabuntur de tua gloria dicentes Quae est ista quae ascendit de deserto deliciis affluens, innixa super dilectum suum? Videbunt te filiae Sion et laudabunt. Tunc illa centum quadraginta quatuor milia in conspectu throni et seniorum tenebunt citharas et cantabunt canticum novum. Tunc secuta in amplexu sponsi evolabis cum iubilo dicens *inveni quem diligit anima mea, tenui eum nec dimittam. Haec Hieronymus*”). Tu także ustęp o ucztach u synów Hioba, 72 (*ibidem*, 4, 12).*

W objaśnieniu, iż wołanie Oblubieńca z pieśni Salomonowej to „słowa Syna Bożego”, „wabiącego” „świętą dziewicę Katerzynę w sławę Kroła niebieskiego”, odbija się jednocześnie – co oczywiste – tradycja opisywania jej męczeństwa.

W *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”)⁹⁶ niezłomna niewiasta dwukrotnie wyznaje, że wzywa ją ku Sobie jej Bóg, kochanek, pasterz, Król i Oblubieniec⁹⁷. A ponieważ droga do Umilowanego wiedzie przez śmierć, stęskniona dziewica pragnie iść do Niego przez jakąkolwiek, nawet najokrutniejszą, kaźń⁹⁸. Męka przeto – jak poucza mężczyzn oplakujących jej kwitnącą młodość – jest przejściem do życia i chwały⁹⁹. Potwierdza to sam Król niebieski, gdy w chwilę przed ścięciem Katarzyny przemawia do niej z wysokości: „Pójdź, umiłowana moja, piękna moja. Oto brama szczęśliwości otwiera się dla ciebie. Oto przygotowane dla ciebie mieszkanie wiekuistego pokoju czeka twego przybycia. Już na twe spotkanie nadchodzi pełen radości ów dziewiczy chór świętych z triumfalną koroną”¹⁰⁰.

⁹⁶ Na związek łacińskiego tekstu legendy o św. Katarzynie, przytaczanego w polskim kazaniu, z *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”) wskazał P. Diels w edycji *Die altpolnischen Predigten... Op. cit.*, s. 44 (*Nachweisung der Zitate*): „Was im folgenden von der hl. Katharina erzählt wird, entspricht dem Inhalt ihrer Passio in den schon mehrfach gedruckten sog. Vulgatatexten”. J. Łoś (*Kazania tzw. świętokrzyskie. Op. cit.*, s. 39-40), sporządzając wykaz cytatów łacińskich wplecionych w polski tekst *Kazań*, przytacza – dla objaśnienia przywołanych w *Kazaniu na dzień św. Katarzyny* fragmentów żywota – tekst legendy o św. Katarzynie w redakcji Jakuba de Voragine (*Legendae sanctorum, czyli Legenda aurea*). Redakcja ta, podobnie jak wersja wykorzystana przez polskiego kaznodzieję, oparta jest na *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”), określonej przez H. Varnhagena ze względu na jej upowszechnienie mianem „wulgaty” (H. Varnhagen, *op. cit.*, s. 3, 7-9).

⁹⁷ Po raz pierwszy po bezskutecznej 12-dniowej torturze więzienia i głodu, gdy Maksencjusz nakazuje jej wybrać pomiędzy złożeniem ofiar bogom a wyszukaną męką: „Tu ergo tiranne quecumque penaliū tormentorū machinamenta potes excogitare ne differas . quia vocat me dominus meus jesus christus cui non tauros mugientes . non oves innocuas . sed carnem et sanguinem meum in sacrificium offerre desidero quia et ipse semet ipsum pro me optulit deo patri in holocaustum” (*Passio* {inc. „Tradunt annales historiae”}. *Op. cit.*, s. 59). Po raz drugi w czasie drogi na ścięcie, pocieszając oplakującą ją niewiasty: „O generose matrone ô virgines clarissime nolite obsecro passionem meam lamentabili planctu onerare sed si nature pietas vos ulla erga me incitat ad miserationem . congaudete precor michi potius quia video christum me vocantem qui est amor meus . rex et sponsus meus . qui est merces copiosa sanctorum . decus et corona virginum” (*ibidem*, s. 76).

⁹⁸ W czasie modlitwy o zniszczenie piekielnej maszyny kaźni: „Tu scis domine quia non timore passionis hec obsecro que sitienti corde quovis mortis genere ad tē venire et tē vidēre desidero” (*ibidem*, s. 64).

⁹⁹ *Ibidem*, s. 60: „Deponite o viri planctus hujus inania lamenta . nec de pulchritudinis mee dispendio querelosas deperditē voces . quia caro mea que vobis florere videtur . velut fenum est et gloria ejus tanquam flos feni dum mox abeunte spiritu marcescit . et consumpta vermibus reditura est in pulverem . unde primordialis essentie sumpsit originem. De meo igitur interitu nolite flere neque solliciti esse . quia michi talis cruciatus non est interitus ad consumptionem . sed transitus ad vitam . non interitus ad erumpnam sed transitus ad gloriam”.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 78: „Veni dilecta mea . speciosa mea . ecce tibi beatitudinis jânua aperitur . ecce quietis eterne mansio tibi parata adventum tuum expectat . jam in occursum tuum chorus ille virgineus sanctorum exultantibus animis cum triumphali adventat corona”.

Ów wieniec zwycięstwa ukoronuje na wieczne współkrólowanie z Chrystusem tę, która – według *Passio* – odniosła zwycięstwo jako Jego żołnierz, biegacz i zapaśnik¹⁰¹. Opis męczeństwa dziewicy Aleksandryjskiej upodabnia ją bowiem do św. Pawła i to nie tylko dlatego, że średniowieczni autorzy w cudzie wylania mleka z żył świętej Katarzyny upatrywali powtórzenia cudu, jaki łączyli z męczeńską śmiercią Apostoła narodów¹⁰². Zawarte w Drugim Liście do Tymoteusza słowa, kreślone w oczekiwaniu męki w imię Chrystusa, tradycyjnie odnoszono bowiem do świętych, którzy miłość do Syna Bożego poświadczyli ofiarą życia. Przygotowując się do męczeństwa, św. Paweł napominał swego umiłowanego ucznia, by i on walczył jako „dobry żołnierz Chrystusa Jezusa” (2, 3) i uczciwy zapaśnik (2, 5). Piszząc zaś o swej rychłej śmierci, powracał też do przedstawionego w Pierwszym Liście do Koryntian (9, 24-25) obrazu zawodników biegnących po nagrodę: „krew moja już ma być wylana na ofiarę, a chwila mojej rozłąki nadeszła. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia” (2 Tm 4, 6-8).

Do Pawłowej metaforyki zawodów i zapasów odwołuje się ostatnia modlitwa pięknej dziewicy. Triumfalna korona, oczekująca ją w niebie, umacniać ma wiarę w prawdę nauki przypomnianej przez Apostoła w jego ostatnim liście: „Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy” (2 Tm 2, 11-12). Na skroniach Katarzyny, wabionej „w sławę Króla niebieskiego”, spocznie więc królewski wieniec sprawiedliwości (2 Tm 4, 8), wieniec życia (Ap 2, 10), „niewiedzący wieniec chwały” (1 P 5, 4).

Głęboko w tradycji zakorzenione są również słowa polskiego kaznodziei o dzieweczce Aleksandryjskiej jako przyzywanej przez Syna Bożego „świętej dziewicy”. Król przecież, który – jak głosi temat wielu kazań ku czci Katarzyny – umiłował ją „nad wszystkie kobiety [...] i włożył na jej głowę koronę królewską” (Est 2, 17), to zrodzony z dziewicy dziewiczy Oblubieniec, Baranek wielbiony „pieśnią nową” przez chór dziewic, tworzących Jego niebiański

¹⁰¹ Katarzyna: „[...] qui suos milites in fame et tribulatione deserere nescit ipse me ancillam suam per angelum suum celestis cibi alimento nutrire dignatus est” (*ibidem*, s. 58); Chrystus: „Agnosce inquit filia agnosce auctorem tuum pro cuius nomine laboriosi certaminis cursum cepisti” (*ibidem*, s. 56); Katarzyna: „Ecce iam expleto certaminis mei agone domine jesu christe ferientis gladium expecto” (*ibidem*, s. 77).

¹⁰² Zob. choćby: Petrus de Palude, *Sermones sive enarrationes in Evangelia de tempore ac sanctorum festis, qui Thesaurus Novus vulgo vocantur. [...] Pars aestivalis*, s. 797 (*De sancta Catharina virgine et martyre*): „Ipsa decollata lac pro sanguine fluxit sicut beato Paulo”; *Viola sanctorum seu Martyrologium*, k. CIIIr (*Passio Catarinae virginis*): „Possunt etiam privilegia dignitatis eius ex eius legenda convinci, quorum quaedam fuerant in aliquibus sanctis [...]. Lactis emanatio, quod fuit in beato Paulo apostolo”. Podobnie Iacobus de Voragine, *Sermones de sanctis...* *Op. cit.*, k. 442r (*Sermo CCXCIX. De eadem [sc. Catherina] sermo II. Quomodo eam Christus adamavit in vita, gratiam dedit in morte et misericordiam sibi fecit post mortem*).

orszak (Ap 14, 1-4). Nie dziwi więc, że Ów, co – według *Passio* – woła krocząca na ścieżce jako „chluba i korona dziewic”¹⁰³, ukochał Katarzynę, ponieważ była przeczystą dziewicą.

W kazaniach wysławiano jej triumf nad ciałem, który pozwolił jej wieść żywot na podobieństwo aniołów, a nawet czynił ją od nich, nie znających ciała, doskonalszą¹⁰⁴. Tym samym – nieświadomie – potwierdzano zapomnianą przez łaciński Zachód etymologię jej greckiego imienia¹⁰⁵. Leżący u jego źródeł przymiotnik *katharós* (‘czysty, nieskalany, niewinny’)¹⁰⁶ sprawia bowiem, że także poprzez imię święta Katarzyna stanowi doskonałe uosobienie cielesnej czystości.

„Wzgardźcież światem, o chrześcijanie”, wołał św. Augustyn († 430), „pogardźcież światem, pogardźcie. Wzgardzili nim męczennicy, wzgardzili Apostołowie, wzgardził nim św. Cyprian, którego uroczystość w dniu dzisiejszym obchodzimy”¹⁰⁷. I ta gorąca zachęta do naśladowania męczenników wynikała z gorliwie wypełnionego przez nich nakazu, jaki niosą słowa Pierwszego Listu św. Jana:

¹⁰³ Katarzyna: „video christum me vocantem qui est amor meus . rex et sponsus meus . qui est merces copiosa sanctorum . decus et corona virginum” (*Passio* {inc. „Tradunt annales historiae”}. *Op. cit.*, s. 76).

¹⁰⁴ Zob. choćby Martinus Polonus, *op. cit.*, k. G3r (*Sermo CCCVII*): „inter status [...] virginitas est honorabilior, pro quo et angelis est familiarior, quia «neque nubent neque nubentur sed erunt sicut angeli» [...]. In carne enim propter carne vivere non est humanum, sed angelicum, sicut dicit Hieronymus”. W istocie autorem słów przypisanych Hieronimowi był Paschasius Radbertus († 860), który w *Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione* głosił: „Profecto in carne praeter carnem uiuere, non terrena uita est, sed caelestis” (Paschasius Radbertus, *De assumptione sanctae Mariae uirginis (uel Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione)*). Por. też Pelbartus de Themeswar, *op. cit.*, k. p5v (*Sermo CCXXVII. De sancta Catharina sermo I cum legenda*): „virginitas humana est cum gloriosa pugna victoriae, angelica autem est sine omni pugna. Unde glossa I Cor. VII dicit: «Maior est victoria virginum quam angelorum. Angeli enim sine carne vivunt, virgines in carne triumphant»”.

¹⁰⁵ Zob. choćby Petrus de Palude, *op. cit.*, s. 797 (*De sancta Catharina virgine et martyre*): „Ideo quo ad triplicem thesaurum, quem acquisiuit sancta Catharina, ratione sui nominis tripliciter interpretatur. Primo, quo ad thesaurum virginalis munditiae dicitur Catharina, quasi carens ruina omnis immunditiae. Secundo, quo ad thesaurum spiritualis gratiae dicitur Catharina, a *kathos*, quod est uniuersum, quasi uniuersalis ruina omnium vitiorum, quia omnia vitia casum habebant ab ea, et virtutes floruerunt in ea. Tertio, quo ad thesaurum caelestis gloriae dicitur Catharina, quasi chara regina”. Zob. też Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, s. 1205 ([*CLXVIII. De sancta Katherina*], 1-6): „Katherina dicitur a catha, quod est uniuersum, et ruina quasi uniuersalis ruina. Omne enim edificium dyaboli in ea uniuersaliter corrui. Nam in ea ruit edificium superbie per humilitatem quam habuit, carnalis concupiscentie per uirginitatem quam seruauit, cupiditatis mundane quia omnia mundana despexit. Vel Katherina quasi catenula. Ipsa enim sibi per bona opera quandam catenam fecit per quam usque ad celum ascendit; que quidem catena siue scala quatuor gradus habet, qui sunt innocentia operis, munditia cordis, despectio uanitatis et locutio ueritatis”.

¹⁰⁶ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *katharós*; H. Fros, F. Sowa, *Księga... Op. cit.* T. 3, kol. 458 (s.v. *Katarzyna*).

¹⁰⁷ Augustinus, *Sermones* 311, 3 (PL 38, kol. 1415): „Contemnite ergo saeculum, christiani; contemnite saeculum, contemnite. Contempserunt martyres, contempserunt apostoli, contempsit beatus Cyprianus, cuius hodie memoriam celebramus”. Przekład polski: św. Augustyn, *Wybór mów (Kazania święte i okolicznościowe)*, s. 169.

Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzą od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość. Kto zaś wypełnia wolę Bożą, trwa na wieki.

(2, 15-17)

Św. Ignacy († ok. 107), biskup Antiochii zamęczony w Rzymie, na krótko przed kaźnią wyznawał: „Na nic mi rozkosze tego świata i królestwa doczesne. Wolę umrzeć, [by połączyć się] z Chrystusem, niż królować aż po krańce ziemi”¹⁰⁸. Idąc śladami Ukrzyżowanego, nie zapomniał bowiem Jego pytania: „Cóż [...] za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26).

Św. Katarzynę, jak dowodził jeden ze średniowiecznych kaznodziejów, opromieniły w niebiosach trzy aureole – dziewic, wyznawców i męczenników. Otrzymała je na znak zwycięstwa nad ciałem, nad demonami i nad światem¹⁰⁹. Jej triumf nad światem okazał się zaś tym potężniejszy, że wyboru między Chrystusem a królowaniem „po krańce ziemi” dokonać miała, według *Passio*, dosłownie. Katarzyna – osiemnastoletnia, piękna i uczona córka króla Kostusa – dwukrotnie kuszona była przez cesarza Maksencjusza obietnicą władzy. Po raz pierwszy, gdy roztaczał przed nią wizję ubóstwienia i przyrzekał, że uczyni ją najważniejszą po cesarzowej niewiastą imperium. Po raz drugi, już po męczeńskiej śmierci jego nawróconej na chrześcijaństwo małżonki, gdy nakłaniał Katarzynę do ostatecznego postanowienia: uczcić pogańskich bogów i wspólnie z nim panować nad światem bądź pozostać wierną Chrystusowi i natychmiast umrzeć¹¹⁰.

Oblubienica Syna Bożego, wzywana przez swego kochanka do chwały niebiańskiego współkrólowania, ze wzgardą odtrąciła szatańskie pokusy, aby przez mękę połączyć się z Umiłowanym. O tym zaś, że wybór ów potwierdza i przestrogi z listu św. Jana, i Chrystusowe napomnienia z Ewangelii Mateusza, przekonują przedstawione w *Passio* dwie sceny umacniania nawróconej przez Katarzynę żony cesarza. W pierwszej z nich święta dzieweczka zachęca i zapewnia: „Nie lękaj się [...] króla doczesnego lub śmiertelnego oblubieńca, który dziś pyszni się w swej władzy, a jutro będzie zgnilizną i robakiem; ani – powiadam – nie lękaj się wzgardzić jego majątkiem dla Króla wiecznego i nieśmiertelnego

¹⁰⁸ *List do Rzymian* 6 [w:] *Męczennicy*, s. 182-183.

¹⁰⁹ Michael Lochmair, *op. cit.*, k. gg5r (*Sermo CVI. De sancta Catarina. Wann XXII*): „tres sunt principales inimici animae, propter quorum victoriam dantur aureolae. Pro victoria carnis datur aureola virginum. Pro victoria daemonis aureola confessorum. Et pro victoria mundi aureola martyrum”.

¹¹⁰ O królewskim pochodzeniu zob. choćby *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”). *Op. cit.*, s. 5: „Hac in urbe Alexandrinorum erat quedam puella annorum duo de viginti . speciosa valde . sed quod pluris est religiosa fide . que regis costi quondam filia unica . patre jam defuncto filie nomen amiserat . nomine Katerina”. Słowa pierwszego kuszenia przytoczone zostały w przyp. 70. Po raz drugi Maksencjusz kusił Katarzynę, obiecując: „si tamen ab erroris proposito animum revocares . et diis omnipotentibus thura offeres . poteris nobiscum feliciter regnare . et prima in regno nostro nominari” (*Passio* {inc. „Tradunt annales historiae”}. *Op. cit.*, s. 74).

Oblubieńca, Pana Jezusa Chrystusa, który za nietrwale zaszczyty obdarza wiecznymi nagrodami, za to, co ma przeminać, szczerze obdarowuje tym, co będzie trwać bez końca¹¹¹. W drugiej z tych scen dziewica aleksandryjska dodaje cesarzowej otuchy przed jej męczeństwem: „Nie lękaj się [...], ponieważ dziś przemijające królestwo zostanie ci zamienione na wieczne, za śmiertelnego oblubieńca zyskasz nieśmiertelnego, za udręki – trwałe wytchnienie, za szybką śmierć – nieskończone życie”¹¹².

Jak się przeto zdaje, słowa kaznodzieli o wabieniu Katarzyny „w sławę Króla niebieskiego” odczytywać należy i w kontekście jej wyboru pomiędzy królowaniem „aż po krańce ziemi” u boku Maksencjusza a męczeńską śmiercią, poprzez którą śpieszyła na spotkanie Boskiego Oblubieńca, oczekującego na nią z koroną chwały. Przy czym zarówno ten, jak i wcześniej przywołane obrazy, ukształtowane przez tradycję przedstawiania jej męki i odzwierciedlone w objaśnieniu polskiego duchownego do wersetu Pieśni nad pieśniami, często powracają w poświęconych Katarzynie hymnach, sekwencjach, wierszowanych modlitwach czy rymowanych oficjach. Ukazują one męczennicę jako wybraną Chrystusa, który z niebios przyzywa ją do współkrólowania; jako królową, oblubienicę Króla królów, co umierając zdobyła panowanie. Czczą dzień jej śmierci jako radosny dzień koronacji i zarazem zaślubin pięknej panny – klejnotu dziewic – z Jezusem, koroną dziewic. Ogłaszają wreszcie, iż córka króla Kostusa, prawdziwa naśladowiczka Zbawiciela, zwyciężyła świat – wżgardziła królowaniem na ziemi, pragnąc królować w niebiosach¹¹³.

¹¹¹ „Ne ergo verearis regis temporalis aut mortalis sponsi . qui hodie in sua superbit potentia . et cras putredo et vermis futurus est ne verearis inquam ejus consortium aspernari pro rege eterno et immortalis sponso domino jesu christo . qui pro caducis honoribus donat eterna premia . pro transitoris largitur sine fine mansura” (*ibidem*, s. 50-51).

¹¹² „Ad quam pretiosa virgo . ne timeas inquit ô veneranda et deo dilecta regina . sed viriliter age . quia hodie tibi pro transitorio regno commutabitur eternum . pro mortali sponso immortalem tibi adquires . pro penis requiem permanentem . pro celeri obitu . interminabilis vite . hodie percipies natale principium” (*ibidem*, s. 68-69).

¹¹³ *De sancta Katharina* (inc. „Gaude, Sion, mater sancta”): „Sponsus, sponsas qui coronat, / Katherinae large donat / Inter rosas et lilia / Aromatum cubilia” (AH 52, s. 229, strofa 6); *De sancta Katharina* (inc. „Laetabundus”): „Regem regum / Intactus coniunxit thoros / Hinc reginae” (AH 40, s. 229, strofa 1b); *De sancta Katharina* (inc. „Virginis egregiae”): „Thoro iuncta regio, / Dum sine fastidio / Iugi sponsum otio / Contemplatur. // Post reginam luminum, / Potens apud Dominum, / Choris praeest ordinum / Ut regina” (AH 40, s. 231, strofy 3b-4a); *De sancta Katharina* (inc. „Inclita sanctae virginis”): „Orta stirpe nobili / Sponsum legit nobilem, / Christo sponso humili / Se desponsans humilem. // Felix nupta, / felices nuptiae, / Cuius est dos / flos pudicitiae, / Thoros quies / aeternae gloriae, / Sponsus rector / caelestis curiae. [...] Tuis ergo, Katharina, / Nupta regi iam regina, / Poscimus sollemniis / Tua festa celebrantes / Interesse, convivantes / Fac nos tuis nuptiis” (AH 26, s. 201); *De sancta Katharina* (inc. „Benedicta sit immensa”): „Ave, virginum gemma Katharina, / Ave, sponsa regis regum gloriosa” (AH 26, s. 212); *De sancta Katharina* (inc. „Tu nos, virgo pia”): „Costi regis nata, / Christo regi data” (AH 4, s. 168, strofa 2); *De sancta Katharina*: „Katharina, flos Graeciae, / Regnat cum palma gloriae”; „Jesu, corona virginum”; „Regnare mundo respuit, / Christo regnare cupiens” (AH 4, s. 170, strofa 1, 3, 6); *De sancta Katherina*: „Salve, nobilis regina / Regis sponsa, Katherina, / Regis regum omnium. // Salve, quae mundum vicisti, / Vera imitatrix Christi, / Ferens rosa lilium” (AH 55, s. 232, strofy 1-2).

Pośród kazań, wykładających wołanie Oblubieńca z Pieśni nad pieśniami, znajdują się takie, których autorzy, przytoczywszy temat, kładą nacisk na miłosny odcień Chrystusowego wezwania. Przekonują zatem, iż „w tych słowach Zbawca wyjawia miłość do owej chwalebnej [oblubienicy], nęcąc ją na cztery sposoby”¹¹⁴. Bądź też wykrzykują w uniesieniu: „O słodka rozmowo, w której Oblubieniec z taką słodyczą przemawia do oblubienicy!”¹¹⁵ Podobnie czyni polski kaznodzieja – i w jego tekście Syn Boży „wabi” miłośnie „świętą dziewicę”, a ton czułości rozbrzmiewa w przekładzie biblijnego wersetu: „Wstań, prawi, pośpiej się, miluczka moja, i pojździ!” Uwyrażnia zatem pieśzcotliwe nacechowanie zachęty do przejścia poprzez ból męczeńskiej śmierci „w sławę Kroła niebieskiego”. I tym samym odwołuje się do – głęboko zakorzenionej w tradycji – wizji męczeństwa jako najdoskonalszego wyrazu miłości, odwzajemniającej miłość Ukrzyżowanego. W duchu tego wyobrażenia Pseudo-Hieronim upatrywał w wezwaniu Oblubieńca czulej zachęty do połączenia się z Nim w cierpieniu i śmierci. Św. Augustyn zaś w kazaniu na dzień św. Wawrzyńca pytał: „Jakże więc św. Wawrzyniec nie bałby się rozpalonego pręta, gdyby wewnątrz jego nie płonął ogień miłości?”¹¹⁶ Stąd także w oficjach ku czci św. Katarzyny głoszone, iż dla rozpalonej miłością męczennicy udręka tęsknoty za Oblubieńcem dotkliwsza była niż udręki tortur¹¹⁷.

W przekładzie wersetu z Pieśni nad pieśniami miłosna czułość skupia się w wyrazie „miluczka”, określającym przyzywaną oblubienicę. Łacińskie „amica”, ściśle związane ze słowami „amor” – ‘miłość’, i „amare” – ‘kochać’, jako rzeczownik znaczy ‘przyjaciółka’ lub ‘kochanka’, jako przymiotnik – ‘przyjazna, miła’¹¹⁸. Polski duchowny wyzyskał zapewne to drugie znaczenie, nie pomijając wszakże jego organicznej więzi ze znaczeniami rzeczownika „amor” i czasownika „amare”. Słowo „amica” oddał przeto pieśzcotliwym zdrobnieniem przymiotnika „miła”, spokrewnionym ze słowami „miłość” i „miłować”¹¹⁹. Tłumaczenia tego – jak się zdaje – nie dokonał jednak w oderwaniu od tradycji opisywania związku Boskiego Oblubieńca i ludzkiej duszy.

¹¹⁴ Thomas de Lisle, kazanie poświęcone *pluribus virginibus*, bezpośrednio po temacie Pnp 2, 10: „In his verbis ostendit Salvator affectum, quem habuit ad istam gloriosam, quattuor modis blandiendo...” (J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 5, s. 668).

¹¹⁵ „O dulce colloquium, quo sponsus sponsam tanta suavitate alloquitur...” (J. B. Schneyer, *Repertorium... Op. cit.* Heft 7, s. 224).

¹¹⁶ Augustinus, *Sermones* 304, 4 (PL 38, kol. 1397): „Quando autem beatus Laurentius appositos extrinsecus ignes non timeret, nisi intus flamma charitatis arderet?” Przekład polski: św. Augustyn, *Wybór mów... Op. cit.*, s. 214.

¹¹⁷ *De sancta Katharina* (inc. „Triumphanti concordando”): „Sponsi fervens in amorem / Poenas non extimuit, / Poenam ferens graviorem, / Quod dilecto caruit”. „Sponsa Christi gloriosa / gaudet inter verbera, / Nulla movent hanc promissa / nec terrent supplicia, / Caritate vulnerata / tendit ad caelestia” (AH 26, s. 208).

¹¹⁸ Zob. *Słownik łacińsko-polski*. Pod red. M. Plezi. T. 1, s. 173 (s.v. *amica*), 174-175 (s.v. *amicus*).

¹¹⁹ Zob. *Słownik staropolski*. T. 4, s. 254 (s.v. *Miluczki*), 269-273 (s.v. *Miły*).

Aby przybliżyć wiernym niewyraźną tajemnicę miłości Boga do człowieka, a zarazem uzmysłowić im konieczność kochania Chrystusa uczuciem silniejszym niż jakakolwiek przyrodzona ludziom miłość, teologowie średniowieczni ukazywali wcielonego Boga jako jednocześnie Oblubieńca, ojca, brata i syna pobożnej duszy. Uzasadnienie tego obrazu znajdowali w Biblii – zwłaszcza w Pieśni nad pieśniami, odczytywanej w myśl egzegezy alegoryczno-mistycznej, oraz w słowach Jezusa z Ewangelii Mateusza¹²⁰. W miłosnej księdze Starego Testamentu Oblubieniec nazywa swą wybraną nie tylko oblubienicą, ale i siostrą (Pnp 4, 9; 4, 10; 4, 12; 5, 1). W dziewiątym rozdziale Ewangelii Mateusza do niewiasty spragnionej uzdrowienia a pełnej wiary Chrystus rzecze: „Ufaj, córko! Twoja wiara cię ocaliła” (22), w rozdziale dwunastym zaś naucza: „kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (50).

Powstałe po r. 1140 *Speculum virginum* uświadamia przeto niewiastom, które obrały drogę dziewictwa, iż „Święta i dobrowolna cielesna niepłodność dziewic Chrystusowych wynagradzana jest duchową i wiekuistą płodnością, w której pozostając dziewicą rodzisz Chrystusa poprzez dobre uczynki i nazywana jesteś [Jego] matką, córką i siostrą”¹²¹. W 8. kazaniu o Pieśni nad pieśniami Bernard z Clairvaux przekonuje, że dusza może stać się i córką, i oblubienicą, i siostrą Boga¹²².

Również *Passio*, przedstawiając miłosną więź między Chrystusem a świętą dziewicą aleksandryjską, posiłkuje się nie tylko metaforą erotyczną. Gdy przeto sam Boski Oblubieniec nawiedza więzioną po ubiczowaniu Katarzynę, by dodać jej otuchy przed dalszymi zmaganiem w zawodach męczeństwa, zwraca się do niej: „Poznaj [...], córko, poznaj swego Stwórcę”¹²³. Ukazując tę scenę, pieśni i poetyckie modlitwy akcentują przenikanie się miłości dwojga kochanków i miłości łączącej ojca i córkę. Cytowane już oficjum o Katarzynie, szeroko upowszechnione i poświadczane XII-wiecznymi odpisami, głosiło, iż

¹²⁰ Zob. M. Bernards, *Speculum virginum*, s. 178, 189-192. Orygenesowe wyobrażenie prawej duszy jako oblubienicy i matki Jezusa tradycja powiązała ze świadczącym o duchowej czystości dziewictwem, którego najdoskonalszym wzorem była Rodzicielka Chrystusa – zob. *ibidem*, s. 192: „Weil die Jungfrau als Mutter Christi erscheint, verwischen sich die Bilder; das Beispiel des Origenes, der die Seele Braut und Mutter nennt, hat Schule gemacht. Vor allem unter dem Einfluß von Mt. 12, 50 entstehen ganze Bezeichnungsgruppen oder -paare neu; so ist die Jungfrau etwa für Hippolyt von Rom Braut und Schwester, für Bernhard von Clairvaux [...] Tochter, Schwester und Braut; für Klara von Assisi Braut, Mutter und Schwester. In ähnlicher Weise spricht der Jungfrauenspiegel von Braut, Mutter und Tochter”.

¹²¹ *Speculum uirginum* 3: „Carnalis igitur Christi uirginum sterilitas sancta et uoluntaria fecunditate compensatur spirituali et aeterna, in qua, quia Christum bonis operibus uirgo manens parturis, mater et filia sororque uocaris”.

¹²² Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 8, 9: „In spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem”.

¹²³ *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”). *Op. cit.*, s. 56: „Agnosce inquit filia agnosce auctorem tuum pro cuius nomine laboriosi certaminis cursum cepisti”.

„Oblubieniec oblubienicę z miłością nawiedza, / Pociesza i wzmacnia: / «Bądź mężna – rzecz – córko. / Ja jestem z tobą, nie lękaj się»”. Inne, znane z kopii XIII-wiecznych, podkreśla, że Oblubieniec pociesza „sławną oblubienicę Chrystusa” mówiąc do niej „pieszczotliwie: Córko”. W jednym zaś z hymnów głos z nieba, rozlegający się chwilę przed ścięciem, przywołuje męczennicę słowami: „Przyjdź, przyjdź, córko, wierna oblubienico, do łoża twego Oblubieńca”¹²⁴.

I być może z tego nurtu tradycji wypływa także pełne czułości „miluczka”, które polski duchowny kładzie w miejsce łacińskiego „amica” i które może odnosić się tyleż do kochanki, ile do dziecięcia. Pieszczotliwy wyraz, wpleciony w miłosne wezwanie Oblubieńca-Chrystusa, uzmysławia, że „w sławę Krola niebieskiego” Syn Boży wabi Katarzynę i jako córkę, i jako oblubienicę. Ogarnia ją przeto i pociąga miłością, która przekracza wszelkie miary ludzkich uczuć. Zarazem jednak w miłości tej człowiek odnaleźć może i żarliwe pragnienie kochanka, i serdeczną opiekuńczość rodzica.

3. *Divisio*

Tłumaczenie tematu zamyka krótki wstęp kazania, wiążący wołanie z drugiego rozdziału Pieśni nad pieśniami z postacią dziewicy aleksandryjskiej. Dokonawszy zaś przekładu, kaznodzieja przygotowuje podział tematu (*divisio*). Dodaje zatem: „I zmowił Syn Boży słowa wielmi znamienita, jimiż każdą duszę zbożną pobudza, ponęca i powabia”. Trzy czasowniki, które pojawiają się u końca tego zdania, posłużą do wyodrębnienia trzech członów tematu. Zdanie to wszakże brzemienne jest w znaczenia fundamentalne dla konstrukcji całego kazania.

Poświadcza bowiem, że w *Kazaniu na dzień św. Katarzyny* wykład słów Oblubieńca przeprowadzony został w duchu interpretacji przedstawiającej jego piękną przyjaciółkę jako figurę duszy każdego chrześcijanina. Egzegeza ta, mocno już wtedy ugruntowana i silnie zakorzeniona w praktyce kaznodziejskiej, pozwoliła polskiemu autorowi miłosne wezwanie Chrystusa odnieść do każdego ze słuchaczy. Przy czym sformułowanie „każda dusza zbożna” oddaje zapewne

¹²⁴ *De sancta Katharina* (inc. „Inclita sanctae virginis”): „Sponsus sponsam pie visitat, / Consolatur et roborat: / Constans esto, ait, filia, / Tecum ego sum, ne paveas” (AH 26, s. 198); *De sancta Katharina* (inc. „Benedicta sit immensa”): „Sponsa Christi celebris / Sponso visitatur, / Posita in tenebris / Mire collustratur, / Blande Christus: filia, / Pone metum, inquit, / Sisque constans, gratia / Non te derelinquit” (AH 26, s. 210); *De sancta Katharina* (inc. „Katherinae collaudemus”): „Statim vox sonat de caelis: / «Veni, veni, filia; / Intra, sponsa tu fidelis, / Tui sponsi cubilia; / Nam pro quibus oras, illos / Pia salvat gratia” (AH 52, s. 226). Por. też choćby Michael Lochmair, *op. cit.*, k. ggIv (*Sermo CV. De sancta Catarina. Wann XXII*. Temat: „Omnis gloria filiae regis ab intus” [Ps 45 {44}, 14]): „Ideo magis appetit gloriam interiorem et occultam, quae non hominibus huius mundi, sed soli Deo est cognita, quia intus manet in pura conscientia. Propter hanc gloriam beata Catarina dicebatur filia regis caelestis Christi Domini, immo non solum filia, sed et sponsa. Ideo de ea recitantur verba thematis”.

łacińskie „omnis anima pia”, które spotkać można choćby w kazaniach cysterskiego opata Jana z Ford († ok. 1214), kończącego po śmierci Gilberta zapoczątkowany przez Bernarda komentarz do Pieśni nad pieśniami¹²⁵.

Stwierdzenie, iż wołaniem „Wstań, pośpiej się, miluczka moja, i pojździ” Syn Boży przyzywa każdą duszę, pozwala nadto uzmysłwić wiernym niezwykłą więź, łączącą ich ze świętą Katarzyną. Oto przecież tą samą miłością Ukrzyżowany ogarnia i królewską, piękną a uczoną dziewicę, i każdego z grzesznych chrześcijan, świętujących radosny dzień jej niebiańskiej koronacji i zaślubin z Chrystusem. To samo miłosne wezwanie, na które odpowiedziała męczennica, Jezus kieruje do każdej duszy – „miluczkiej” córki i oblubienicy. Św. Augustyn napominał: „obchodzenie uroczystości świętego męczennika powinno być równoznaczne z naśladowaniem Jego cnót. Łatwo jest czcić męczennika – wielką jest rzeczą naśladować wiarę i cierpliwość jego”¹²⁶. Do naśladowania cnót św. Katarzyny, doskonałej naśladowniczki Chrystusa, polski kaznodzieja zachęca pełnym miłości wołaniem z Pieśni nad pieśniami – zgodnie z tym, co głosił św. Bernard z Clairvaux: „Ani bojaźń, ani miłość własna nie nawracają duszy. Zmieniają niekiedy okoliczności albo działanie, lecz nie serce. [...] Natomiast miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra”¹²⁷.

Mistrz Henryk z Gandawy († 1293) zalecał, by ze sfery sensów duchowych Pisma dobywać i ukazywać w kazaniach to, co słuchaczom najbardziej potrzebne i co dla nich zrozumiałe. A że w myśl powszechnego wówczas przeświadczenia najistotniejszym celem kazania winna być naprawa moralna, należy eksponować znaczenia tropologiczne – odsłaniać i podkreślać nakazy moralne Biblii. Zarazem jednak, zaznaczał Henryk, godzi się sięgać po sens anagogiczny, jeśli wiarę słuchających wzmocnić trzeba nadzieją wiekuistej nagrody¹²⁸. W *Kazaniu na dzień św. Katarzyny*, z którego przebija ufność w przemieniającą

¹²⁵ Zob. choćby: Iohannes de Forda, *Super extremam partem Cantici canticorum sermones* CXX 10: „Ipse est ergo [...] dilectus omnis animae piae, candidus ex conceptione immaculata”; *ibidem*, 100: „Sane ut diuitias quoque, gloriam et delicias omnis anima pia uitare debeat et execrare”; *ibidem*, 105: „Et in ipsis charismatum donis quid potissimum sibi aemulandum sit docens, continuo de excellentiori uia, quae est caritas, praeclara nimis ac fortia disputat, quibus ad ipsius aemulationem omnem animam piam fortiter trahit”; *ibidem*, 113: „Admonetur itaque omnis anima pia, quae ad curam assumitur animarum, quod prouidentia, uirtute ac patientia sua uelut muro, ut supra dictum est, ambiendam susceperat Ierusalem, de quo repelli et expugnari oporteat, hinc spirituales, hinc uero carnales inimicos”. O Janie z Ford zob. M. Daniluk, *Jan z Ford* [hasło w:] EK 7, kol. 890-891.

¹²⁶ Augustinus, *Sermones* 311, 1 (PL 38, kol. 1414): „Sed celebratio solemnitate martirum, imitatio debet esse virtutum. Facile est honorem martiris celebrari: magnum est fidem atque patientiam martiris imitari”. Przekład polski: św. Augustyn, *Wybór mów...* *Op. cit.*, s. 168.

¹²⁷ Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 34: „Nec timor quippe nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum vel actum; affectum numquam. [...] Caritas uero convertit animas, quas facit et voluntarias”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*. T. 1. *Op. cit.*, s. 82-83.

¹²⁸ Zob. L. Kuc, *op. cit.*, s. 157.

moc miłości, duchowny najpierw przedstawia znaczenie anagologiczne słów Oblubieńca, by dopiero później sprecyzować ich sens moralny. Pragnienie odwzajemnienia miłości Ukrzyżowanego rozbudza zatem wizją chwały współkrólowania z Synem Bożym. Króla królów, straszliwego Sędziego świata ukazuje jako Oblubieńca, „wabiącego” miłośnicie „w sławę Króla niebieskiego” duszę każdego chrześcijanina. Obraz ów, zgodny z tradycją interpretacji Pieśni nad pieśniami, znajduje też potwierdzenie w słowach św. Pawła, iż każdego z wiernych Bóg „wzywa do swego królestwa i chwały” (1 Tes 2, 11-12), oraz św. Piotra, głoszącego, że wyznawców Jezusa „Bóg wszelkiej łaski [...] powołał do wiecznej swojej chwały w Chrystusie” (1P 5, 10).

W swej *Forma praedicandi* Robert z Basevorn uznawał za dobrą i wartą polecenia metodę sięganie po temat, który bezpośrednio porusza uczucia i pobudza do pobożności¹²⁹. Właściwościami tymi ponad wszelką wątpliwość odznacza się wezwanie do królestwa niebieskiego i chwały wiecznej, wyrażające nieskończoną miłość Boga do człowieka. Polski autor nie omieszkał wszakże dobitnie zaakcentować szczególnej wagi tego miłosnego wołania. Zgodnie więc z obyczajem średniowiecznych kaznodziejów, którzy istotne cytaty – czy to z Pisma, czy z dzieł Ojców Kościoła – opatrywali przymiotnikami „znamienny” bądź „godny pamięci”¹³⁰, uświadamia wiernym, iż przejęty z Pieśni nad pieśniami temat zawiera „słowa wielmi znamienita”. Określenia tego używa w całym kazaniu tylko raz, a wprowadza je do zdania, które uzmysłowić ma każdemu ze słuchaczy, że to właśnie do niego kieruje swe wezwanie sam Syn Boży.

Późnośredniowieczny kaznodzieja franciszkański, Pelbárt Temesvári († 1504), podpierając się autorytetem św. Augustyna głosił: „Chrystus wołał wielorako, mianowicie słowami i czynami, głosem i życiem. I codziennie z nieba woła do nas w Pismach, abyśmy słuchali Jego słów i nawracali się do Niego”¹³¹. Stwierdzenie to parafrazuje myśli Augustyna zapisane w *Wyznaniach* i *Objaśnieniach psalmów*. W pierwszym z tych dzieł biskup Hippony nauczał, że z niebios „zstąpiło do nas Życie nasze, pokonało naszą śmierć [...] i zawołało

¹²⁹ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi. Op. cit.*, s. 250 (XVI): „Bonum tamen modum et commendabile habent super hoc aliqui, quod tale thema sibi eligunt quod statim auditum devotione excitat, in quocumque idiomate dicatur, sicut in Adventu: *Veni, Domine Jesu* [...]. Pro qua causa etiam a plerisque frequentantur talia themata quae misericordiam invocant, et per consequens miseriam testantur, ut: *Miserere mei, [Domine]* [...]”.

¹³⁰ Zob. choćby Thomas de Chobham, *Sermones* 1: „Dicit enim Augustinus notabile uerbum: terrena nunc magis desiderantur cum non habentur, et magis fastidiuntur cum habentur”; *ibidem*, 15: „Notabile uerbum est quod ait Dominus quod mercenarius non expectat lupum uenientem sed fugit ante aduentum lupi”.

¹³¹ Pelbartus de Themeswar, *Pomerium sermonum [...] de tempore [...], de sanctis, Quadragesimale triplex, Stellarius beatae Virginis*, k. 11r (*Sermo XLII. De audientia verbi Dei et obligatione et fructibus*): „Sicut autem Augustinus (IV *Confessiones*) ait: Clamavit Christus multipliciter, scilicet dictis et factis, voce et vita. Clamat ad nos quotidie de caelis in scripturis, ut audiamus verba eius et convertamur ad eum”.

głosem wielkim, abyśmy wrócili stąd do Niego [...]. Nie ociągało się, lecz pobiegło, wołając słowami, czynami, śmiercią, życiem, zstąpieniem do otchłani, wstąpieniem do nieba – wołając, byśmy do Niego wrócili”. Komentując zaś Psalm 101 (100), pytał: „Jakże można powiedzieć, że milczy ten, który codziennie woła przez Pisma, w Ewangelii, przez swoich kaznodziei?”¹³² I wiarę tę podzielali z nim średniowieczni głosiciele Słowa, pomni też na zapowiedź Chrystusa, daną siedemdziesięciu dwóm uczniom rozsyłanym po miastach i wioskach: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16).

Świętym źródłem kazania jest przeto sam Bóg. Dlatego Bonawentura czy choćby Jakub z Vitry († 1240) przekonywali, że to od Niego, a nie człowieka, wychodzi słowo przekazywane przez duchownego. Dlatego Jan Rigaldi († 1323) oznajmiał, iż kaznodziejstwo wypływa ze źródła Słowa wcielonego – kazanie więc to dzieło Boskie, powstałe z natchnienia Ducha Świętego¹³³. Stąd rodziło się powszechne przeświadczenie o kaznodziei jako „ustach Boga” oraz o niezwykłej godności i znaczeniu jego posługi¹³⁴. Stąd wynikała wiara w świętą moc

¹³² Augustinus, *Confessiones* 4, 12: „[...] et descendit huc ipsa uita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam [...] et tonuit clamans, ut redeamus hinc ad eum [...] non enim tardauit, sed cucurrit clamans dictis, factis, morte, uita, descensu, ascensu, clamans, ut redeamus ad eum”. Przekład polski: św. Augustyn, *Wyznania*, s. 108-109; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 100, 3: „Quomodo enim tacet qui quotidie clamat in scripturis, in euangelio, in praedicatoribus suis?” Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, s. 335. Por. też: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, s. 217-219: „kto pragnie wiedzieć, umieć nauczyć i nabyć sprawności wymowy odpowiedniej mężowi kościelnemu, niechaj wprawdzie uczy się wszystkiego, co potrzebne, lecz w chwili samego wygłaszania niech pamięta, że w głębi serca przystoi stosowanie się do tego, co powiedział Pan: «Nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was» [Mt 10, 19]. Skoro zatem Duch Święty przemawia przez tych, którzy dla Chrystusa wydani byli przesładowcom, dlaczegoż nie miałby mówić przez tych, którzy ludziom spragnionym wiedzy głoszą Chrystusa?»; Augustinus, *De doctrina christiana* 4, 15: „Ac per hoc discat quidem omnia, quae docenda sunt, qui et nosse uult et docere, facultatem que dicendi, ut decet uirum ecclesiasticum, comparet; ad horam uero ipsius dictionis, illud potius bonae menti cogitet conuenire, quod dominus ait: *Nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini; dabitur enim uobis in illa hora, quid loquamini; non enim uos estis, qui loquimini, sed spiritus patris uestri, qui loquitur in uobis*. Si ergo loquitur in eis spiritus sanctus, qui persequentibus traduntur pro Christo, cur non et in eis, qui tradunt discentibus Christum?”

¹³³ J. B. Schneyer, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern*, s. 17-18 (na s. 17 przywołane słowa św. Bonawentury: „Verbum praedicationis [...] procedit non ab homine sed a Deo”, Jakuba z Vitry: „Argentum idest doctrina praedicationis habet venarum suarum principia, quia derivari debet a sacra scriptura et testimonium habere ab illa [...]. Argentum sacrae scripturae habet principia [...] idest Spiritum Sanctum”, oraz Jana Rigaldi: „A quo fonte praedicatio originatur? A Christo et de Christo”; na s. 18 zaś przytoczone stwierdzenie tego autora, że kazanie jako „opus divinum fit a Deo originaliter {non facit praedicator sermonem, quem loquitur, sed Deus} et Spiritu inspirato formaliter”).

¹³⁴ Zob. *ibidem*, s. 19, przyp. 10 (Andreas de Caro Loco: „[Deus] cotidie reddit et complet in nobis per praedicatores et doctores vel per os suum”). Zob. też L. Kuc, *op. cit.*, s. 96.

kazania zrównywaną wręcz z działaniem sakramentów. Poprzez kazanie bowiem, jak we chrzcie, łaska Zbawiciela obmywa dusze wiernych. Poprzez kazanie, jak w Eucharystii, mogą oni spożywać chleb i pić napój życia. Kazanie także, jak pokuta, wyrwa ich z więzów, choroby i śmierci grzechu¹³⁵. I właśnie dlatego cysters Jan ze Szczekna († ok. 1408) głosił, że nieuczony chrześcijanin bliższy będzie zbawienia słuchając kazania niż mszy, której języka nie rozumie¹³⁶. Pobożne zaś przysłuchiwanie się słowom wypowiedzanym przez kaznodzieję stanowi, według innego autora, akt zaślubin z Chrystusem – Oblubieńcem i dawką Zbawienia¹³⁷.

By zatem pełniej zrozumieć *Kazanie na dzień św. Katarzyny*, trzeba pamiętać, że w myśl średniowiecznych wyobrażeń duchowny nie tyle przytacza wezwania Syna Bożego, ile przez jego usta sam Chrystus – wołaniem Oblubieńca z Pieśni nad pieśniami, ale i wszelkim nakazem, jaki pojawi się w kazaniu – „pobudza, ponęca i powabia” „miluczka” duszę każdego ze słuchaczy.

Bóg, przemawiający przez głosicieli Słowa, uznawany był zarazem za pierwszego kaznodzieję. Toteż znamiennej dla kazania perswazji Robert z Basevorn upatrywał już w przestrodze, udzielonej Adamowi: „z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 16-17). Chrystusa zaś, o którego nauczaniu Ewangelia Mateusza zaczyna opowiadać słowami: „Odtąd począł Jezus kazać [praedicare]”¹³⁸ (Mt 4, 17), przedstawił nie tylko jako niedoścignętego kaznodzieję, co to siłę wymowy czerpał ze swej Boskiej istoty, ale i jako mówcę stosującego najbardziej upowszechniony w czasach Roberta typ kazania – kazanie tematyczne¹³⁹. „Twórca

¹³⁵ Zob. J. B. Schneyer, *Die Unterweisung... Op. cit.*, s. 25-29 (tu liczne przykłady).

¹³⁶ „Quod non libenter audis predicatorem signum est dampnationis eterne [...] quidam insipientes faciunt, quod potius eo tempore vadunt ad missam, quam ad sermonem et ibi audiunt tamen verba, quorum sensum non intelligunt [...] omnis ergo sapiens, salutem anime sue desiderans, carius consummit horam in sermone, quam in missam [...] vade libencius ad sermonem, ubi salutem anime sue posses lucrari”. Cyt. za: J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, s. 279, przyp. 16.

¹³⁷ J. B. Schneyer, *Die Unterweisung... Op. cit.*, s. 19-20 (na s. 20 cytat z jednego z kazań przechowywanych w Królewskiej Bibliotece w Brukseli: „Quotiens audimus verbum Dei, totiens vero sponso Christo et saluti conjungimur, et hac intentione veniendum est ad sermones, aliter adulteramur verbum Dei”).

¹³⁸ Przekład Mt 4, 17 cyt. z: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka... Op. cit.*, s. 1958. Wulgata: „exinde coepit Iesus praedicare”.

¹³⁹ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi. Op. cit.*, s. 243 (VI): „Deus enim, post hominem institutum praedicavit, nomen praedicationis extendendo, dicens Adae, Gen. 2: *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris*. Haec enim fuit prima persuasio de qua in Scriptura legimus”; *ibidem*, s. 238-239 (I): „Constat enim quod Christus bonus praedicator fuit, de quo dicitur Matth. 4 quod *coepit praedicare* et dixit: *Poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum*. Et non plus legitur de sermone suo illo tempore. [...] Sed credo quod Christus illud verbum: *Poenitentiam agite*, etc. pro themate assumpsit, et plures persuasiones addidit quae tacentur. Cum enim nec omnia miracula sua sunt scripta, sic multo fortius nec verba”; *ibidem*, s. 245 (VIII): „Leve non est intelligere omnes modos quibus Christus praedicavit, qui omnes, ut credo, modo laudabiles praedicandi in modo suo inclusit, utpote fons et origo boni, qui modo per promissa, modo per comminationes, modo per exempla, modo per rationes, modo leviter ad intelligendum, modo lucide, modo profunde et obscure praedicavit”.

piękności” (Mdr 13, 3), który cały tchnący pięknem wszechświat „urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 21), uświęcał przeto najwyższym, Bożym autorytetem kazanie, również komponowane w duchu matematycznej precyzji, oparte bowiem na ściśle rozplanowanej, zgoła architektonicznej strukturze równoległych i symetrycznych podziałów¹⁴⁰.

Na karcie XIII-wiecznej *Bible moralisée* Chrystus wyobrażony został jako przedwieczny Stwórca – architekt i geometra, odmierzający cyrklem doskonały okrąg świata¹⁴¹. W powstałej ok. 1208-1213 r. *Poetria nova* Godfryd z Vinsauf pouczał twórcę budującego dzieło ze słów:

Gdy ktoś ma zbudować dom, nie zabiera się do tego gwałtownie; mierzy swe dzieło naprzód wewnętrznym pionem serca; następnie człowiek rozumny ustala według pewnego porządku kolejność i wszystko kształtuje najpierw w sercu, zanim zbuduje ręką; najpierw ustala wzór, zanim go urzeczywistni. Niech więc i poezja ujrzy w tym zwierciadle, jakie prawo ma obowiązywać poetów. Ręka nie powinna pośpiesznie chwytać za pióro ani język nie powinien być skory do mówienia. Ani jednego, ani drugiego nie zdawaj na los szczęścia [...]. Należy [...] dokładniej rozważyć swój temat. Niech duchowy cyrkiel obejmie cały zakres duchowej materii. Niech zapanuje pewny ład, ustalając, skąd pióro ma rozpocząć swój bieg, gdzie ma umieścić Kadyks. Roztropnie należy zamknąć całe dzieło w twierdzy swej piersi. To, co ma być na ustach, niech pierwej będzie w sercu.¹⁴²

Nakreślona wyraziście w pismach Augustyna i bliska myślicielom średnio-wieczna analogia między Bogiem-Stwórcą a człowiekiem-artystą nabiera szczegól-ego znaczenia w wypadku kazań tematycznych. Oto przecież Ten, co powołał do istnienia harmonię wszechświata, przemawia słowami kazania, którego budowa także stanowić ma ucieleśnienie harmonii. Przy czym zapewne właśnie przeświadczenie o wartości ładu odzwierciedlającego Boski porządek sprawiło, że św. Bonawentura – wielki orędownik pitagorejsko-platońskiej teorii piękna – przekonywał w swej *Ars concionandi*, iż kaznodzieja winien bardziej troszczyć się o zachowanie przejrzystej struktury kazania niż ciągłości wywodu. „Albowiem milsza jest budowa niż ciągłość kazania”¹⁴³. Być może przeświadczenie to sprawiło również, że pośród licznych autorów dzieł o regułach sztuki kaznodziejskiej nie wybuchwały spory o zasadność układania kazań według planu precyzyjnie zhierarchizowanych podziałów i paralelizmów. Nie byli oni już

¹⁴⁰ Zob. *Schemat kazania wg wzoru paryskiego* [w:] J. Wolny, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi”*, s. 177. O pokrewieństwie – platońskich z ducha – średniowiecznych teorii piękna w architekturze, poezji i muzyce zob. R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, s. 93-96 (w rozdz. *Die gotische Interpretation des christlichen Platonismus*). Zob. też E. Hellgardt, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur*, s. 287-289, 294-298.

¹⁴¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. T. 2, ilustracja 1.

¹⁴² Cyt. z: J. Starnawski, *Średniowiecze*, s. 119-120.

¹⁴³ „Magis enim amanda est aedificatio quam sermonis continuatio”. Cyt. za: M. Hansen, *Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler*, s. 18.

wszakże jednomyślni, gdy rozważali dopuszczalność przekazywania przez kaznodzieję – narzędzie i usta Boga – słów Pańskich w stylu ozdobnym.

W traktacie *De doctrina Christiana*, kładącym fundamenty pod chrześcijańską teorię wymowy, św. Augustyn przekonywał, iż „zasady krasomówstwa [...] nie zostały ustanowione ludzkim przemyśleniem, lecz mądrze i skutecznie wlane przez Boży umysł”. I nie tylko pytał: „Cóż dziwnego zatem, że zasady te odkrywa się u pisarza zesłanego przez Stwórcę”, ale i wskazywał fragmenty Biblii, ukształtowane w zgodzie z regułami retoryki antycznej¹⁴⁴. Opisując zaś właściwości przemowy „w stylu umiarkowanym”, zaznaczał, iż „nie toczy się [ona] u mówcy kościelnego bez stosowania ozdób retorycznych, ani z kolei one nie noszą cech nieprzystojności”¹⁴⁵.

Jednakże w ozdobach tych, określanych w średniowieczu mianem „kwiatów” bądź „kolorów retorycznych”, niejednokrotnie upatrywano znamion próżności, która nie przystoi głosicielom słowa Bożego¹⁴⁶. W *Summa de arte praedicandi* Tomasz z Chobham († ok. 1333-1336) przestrzegał przeto kaznodzieję, iż należy raczej baczyć, co powiedzieć jakimikolwiek słowy niż jakimi słowami coś ubarwić, „albowiem wstrętne są kazania barwione i strojne w purpurę”. I uzasadniał: „Pan oczekuje przecież owocu, a nie kwiatów, jak sam rzecze w 7. rozdziale Mateusza: «Poznacie ich po ich owocach» (16). Nie powiedział: «po kwiatach»”. Przywołując zaś najświętszy wzór Chrystusa-kaznodziei, zachęcał: „Rozważmy więc, jak prostymi słowami mówił Pan głosząc Ewangelię – a wszak o nim powiedziano w 7. rozdziale u Jana: «Nigdy jeszcze człowiek tak nie przemawiał» (46)”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Augustinus, *De doctrina christiana* 4, 7: „Neque enim haec humana industria composita, sed diuina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter non intenta in eloquentiam sapientia, sed a sapientia non recedente eloquentia. [...] Quid mirum si et in istis inueniuntur, quos ille misit, qui fecit ingenia?” Przekład polski: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Op. cit.*, s. 205. Zob. też *ibidem*, s. 189-205 (4, 6-7).

¹⁴⁵ Augustinus, *De doctrina christiana* 4, 26: „Illa quoque eloquentia generis temperati apud eloquentem ecclesiasticum nec inornata relinquitur nec indecenter ornatur”. Przekład polski: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Op. cit.*, s. 255.

¹⁴⁶ Zob. Th.-M. Charland, *op. cit.*, s. 154: „Après avoir signalé cet emploi des couleurs de rhétorique, Thomas Waleys se demande quelle en est l'utilité. Je n'en vois guère d'autre, répond-il, que celle de flatter les oreilles des auditeurs. Mais si on en met trop, comme c'est le fait de quelques uns, qui remplissent tout leur sermon de *bilis* et de *trilis*, d'*osus* et de *bosus*, bien loin de plaire à l'auditeur bien disposé, c'est-à-dire en quête d'édification spirituelle, elles le choquent grandement. Elles font perdre le fruit du sermon et mettent à nu la vanité du prédicateur, qui fait alors figure de plaisant bien plus que de prédicateur. Elles font perdre le fruit du sermon, car plus les oreilles sont absorbées par la douceur des sons, moins le coeur est atteint par la vertu des idées, tout comme celui qui prend beaucoup de plaisir au chant porte moins d'attention aux paroles”.

¹⁴⁷ Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi* 4: „Preterea, in hoc quod debet predicator considerare quid sit predicandum, debet potius attendere quid quibuscumque uerbis dicatur, quam quibus uerbis aliquid coloretur; odiosi enim sunt purpurati et colorati sermones. Dominus enim fructum querit, non flores, sicut ipse ait Mathei VII-o capitulo: a fructibus eorum cognoscetis eos, non dixit a floribus. [...] Consideremus igitur quam simplicibus uerbis locutus est Dominus in predicatione Euuangelii, et tamen de eo dictum est in Iohanne VII-o capitulo: numquam sic locutus est homo”.

I chociaż nieco dalej Tomasz uzna styl ozdobny za bardzo potrzebny w kaznodziejstwie, to jednak dwa „kolory retoryczne”, bujnie rozkrzewione w kazaniach XII i XIII stulecia, potępi jako czczą igraszkę pustych dźwięków: ledwo dopuszczalny *similiter cadens* – figurę słów tworzoną przez powtarzanie wyrazów podanych w tym samym przypadku – oraz wręcz „śmieszny” *similiter desinens*, figurę słów powstającą przy zestawianiu wyrazów o podobnych zakończeniach, ale nie odmienianych przez przypadki¹⁴⁸.

Zgoła inne poglądy zawarł w swej *Forma praedicandi* Robert z Basevorn. Przypominając przedstawione w IV księdze *De doctrina Christiana* zalecenie Augustyna, by mówca dążył i do pouczenia, i do sprawiania przyjemności, i do wzruszania słuchaczy, przekonywał, że związek mądrości i umiejętności pięknego wysłowienia jest zbawienny i pożądany. Dowodzą tego, jak zaznacza, kazania świętych, zwłaszcza św. Bernarda. Ów bowiem tak używał wszelkich „kolorów retorycznych”, że mowy jego lśnią podwójnym – ziemskim i niebiańskim blaskiem, tym samym zaś silnie pobudzają do pobożności¹⁴⁹.

W stwierdzeniu tym odzwierciedla się średniowieczne wyobrażenie o pięknie tożsamym z harmonią i blaskiem. A każde piękno, także to jaśniejsze w dziełach człowieka, ma źródło w Bogu i do Boga odsyła. „Piękno” – głosił Augustyn – „które przez dusze artystów spływa ku ich rękom, pochodzi od owej piękności, która ponad duszami jest i ku której dniem i nocą wzdycha dusza moja”¹⁵⁰. Twory artystów kierują więc ku Bogu tak jak stworzenie, z którego „piękna [...] poznaje się przez podobieństwo [...] Stwórcę” (Mdr 13, 5).

Boga zaś ukazywano nie tylko jako architekta i geometrę, wykreślającego plan kosmicznej harmonii wszechświata. Porównywano go również do jubilera,

¹⁴⁸ *Ibidem*, 7: „Sunt autem duo genera colorum rethoricorum in sermonibus precipue reprobanda in predicatione, scilicet similiter cadens et similiter desinens. [...] Quamuis autem prior color aliquando recipiatur, posterior tamen color, scilicet similiter desinens, ridiculosus est in predicatione”. O *similiter cadens* i *similiter desinens* zob. L. Arbusow, *Colores rhetorici*, s. 36, 74-76.

¹⁴⁹ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi*. *Op. cit.*, s. 247 (XII): „Modo, de Bernardo. Sciendum quod modus ejus est sine modo, modum excedens et capacitatem fere omnium ingeniorum, qui prae omnibus in omnibus dictis Scripturam inculcat, ut vix sit una sua sententia quae ex auctoritate Bibliae vel multis auctoritatibus non dependeat. Hic semper devote, semper artificialiter procedit. Aliquod thema certum, vel aliquid loco thematis, i. materiam aliquam quam intendit tractare, accipit, quod artificialiter introducit, dividit nunc in duo membra, nunc in tria, nunc in plura, confirmat, concludit, omni utens colore rhetorico, ut totum opus utraque redolentia refulgeat, saeculari scilicet et divina, quae, ut mihi videtur, magis motive intelligentes ad devotionem invitat et in curiositatibus novis de quibus nunc est sermo magis ministrat”; *ibidem*, s. 248 (XIII): „Omnino ideo mihi reprehensibile videtur quod quidam dicunt quod praedicatio non debet splendere falsis verborum purpuramentis colorum, cum in pluribus sermonibus Bernardi et fere semper totum sit coloratum, similiter in sermonibus aliorum sanctorum, ut patet rhetoricam scienti et sermones illos intuenti. [...] Sine dubio tamen reprehensibile est valde quod quis magis studeat eloquentiae, si sapientiam per studium possit habere, sicut docet Augustinus, IV *De doctrina christiana*, ubi vult quod praedicator debet niti ut doceat, ut delectet et ut flectat”.

¹⁵⁰ Augustinus, *Confessiones* 10, 34: „[...] pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine ueniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte”. Przekład polski: św. Augustyn, *Wyznania*. *Op. cit.*, s. 325.

dbałego o świetność i finezję lśniących ozdób. W traktacie *De planctu naturae* Alan z Lille pisał: „Bóg jak wytworny budowniczy świata, jak złotnik w warsztacie złotniczym, jak mistrz zadziwiającego kunsztownego kunsztu, jak wytwórca wytwarzający podziwu godny wytwór, wybudował królewski pałac świata o przedziwnej piękności”¹⁵¹. Św. Bonawentura, choć oznajmiał: „Piękno [...] nie jest niczym innym jak równaniem liczbowym”, przyjmował jednocześnie, że wewnętrzna harmonia może wiązać się z powabem zewnętrznym. Dodawał zatem: „piękno jest [...] pewnym układem części połączonym z przyjemnością barwy”¹⁵².

Wielokrotnie powracająca w średniowiecznej kulturze analogia między Stwórcą a artystą obejmowała przeto i tych, którzy – w myśl zalecenia Mateusza z Vendôme – cyzelowali słowa i stosując „kolory retoryczne” uzyskiwali „swoiste zabarwienie stylu”¹⁵³. A ponieważ piękno, wypływające z Boskiego źródła, łączono nierozdzielnie z dobrem i prawdą, Godfryd z Vinsauf przestrzegał:

ani zdobienie łatwe, ani zdobienie trudne nie miałyby żadnego znaczenia, gdyby było tylko zewnętrzne. Bowiem zewnętrzna ozdobność słów – jeśli nie towarzyszy jej stosowna i godna szlachetność myśli – przypomina mierny obraz, który podoba się stojącemu z daleka, ale nie zadowala przypatrującego mu się z bliska. [...] Należy najpierw rozważyć myśl, zanim zajmiemy się łączeniem słów. Słowa bowiem są martwe, jeśli w całości nie rozświetli ich myśl, która w pewien sposób jest duszą słowa. Gdy myśl się ukształtuje, należy przejść do słów, dołożywszy starań, aby ich ciąg był ozdobny.¹⁵⁴

Piękno wreszcie, według panującego wówczas – platońskiego z ducha – przeświadczenia, rozniecać miało miłość. „Piękno pociąga” – stwierdzał Bonawentura. I uściślał: „Piękno z natury swej pobudza duszę do miłości”¹⁵⁵.

Kazanie zatem – dzieło, przez które przemawia sam Bóg – w szczególnie sposób mogło lśnić blaskiem piękna, porywającego duszę do miłowania Stwórcy jako wiekuistego Piękną, co „stwarza harmonię i świetność bytów i – tak jak światło – wszystko obdziela rodzącymi piękno darami swojej promieniującej jasności, wzywa wszystko do siebie”¹⁵⁶. Oto bowiem mowa kaznodziei mogła

¹⁵¹ Alanus ab Insulis, *Liber de planctu naturae* (PL 210, kol. 453 B): „tanquam mundi elegans architectus, tanquam aureae fabricae faber aurarius, velut stupendi artificii artifex artificiosus, velut admirandi operis opifex [...] mundialis regiae admirabilem speciem fabricavit Deus”. Przekład polski: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 190.

¹⁵² *Itinerarium mentis in Deum* 2, 4-6: „pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa, seu quidam partium situs cum coloris suavitate”. Przekład polski: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 214.

¹⁵³ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 116 (*Ars versificatoria*, ok. 1175).

¹⁵⁴ Godfryd z Vinsauf, *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* [w antologii:] *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce*, s. 152.

¹⁵⁵ *Commentarius in I librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dist. 1, art. 3, q. 1: „pulcrum delectat et magis pulcrum magis delectat”; *Commentarius in IV librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dist. 30, dub. 6: „pulcritudo naturaliter attrahit animum ad amorem”. Przekład polski: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 213, 214.

¹⁵⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 83 (4, 7).

odznaczać się i płynącą z Boskiego źródła prawdą, i harmonią struktury, i barwą wyczelowanego, ozdobnego stylu. W taki też sposób, zgodnie ze średniowiecznymi wyobrażeniami, emanuje i pociąga budzącym miłość pięknem *Kazanie na dzień św. Katarzyny*, w którym sam Chrystus, niebiański Oblubieniec, domaga się od każdej duszy zbożnej odwzajemnienia Jego zbawczej miłości.

W dialogu *O porządku św. Augustyn* przekonywał, iż rozum, „rozglądając się po niebie i ziemi, dostrzegł, że podoba mu się tylko piękno, w pięknie zaś – kształty, w kształtach proporcje, a w proporcjach – liczby”. A właśnie owe „boskie i wieczne” liczby rządzą „czy to w rytmie, czy w samej modulacji tonów [...] i [...] cała doskonałość utworu jest ich dziełem”¹⁵⁷. Rytm prozy *Kazania na dzień św. Katarzyny* daleki jest wprawdzie od rytmu antycznego wiersza iloczasowego, o którym mówi Augustyn, ale i w nim „rządzą liczby”, jak choćby liczba sylab, zbliżona bądź ta sama w paralelnych zwykle członach, jakie wyodrębnić można w zrytmizowanych partiach tekstu¹⁵⁸.

Dążność do precyzyjnego, harmonijnego rozplanowania poszczególnych segmentów przemowy odzwierciedla się już w krótkim wstępie. Autor ujął go w wyrazistą klamrę, tworzoną przez temat – miłosne wołanie Oblubieńca z Pieśni nad pieśniami, przytoczone najpierw w języku łacińskim, a powtórzone po polsku. Wewnątrz tego obramowania mieści się zdanie, w którym wydzielić można człony o podobnej liczbie zgłosek, których rytm uwyraźniony został rymem:

<S>urge, propera, amica mea, et veni.

Ta słowa pisze mądry Salomon,	[10 zgłosek]
a są słowa Syna Bożego,	[9 zgłosek]
tę to świętą dziewicę Katerzynę	[11 zgłosek]
w sławę Krola niebieskiego	[8 zgłosek + 4 zgłoski]
wabiącego.	

Wstań, prawy, pośpiej się, miluczka moja, i pojździ!

Przed krótką pauzą, która mogła poprzedzać wypowiedzenie ostatniego – dopełniającego sens całego zdania – wyrazu, da się przeto wyodrębnić cztery odcinki intonacyjne. U końca pierwszego i trzeciego padają imiona Salomona

¹⁵⁷ Augustinus, *De ordine* 2, 15: „Hinc profecta est in oculorum opes et terram caelumque conlustrans sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros”; *ibidem*, 2, 14: „siue in rhythmis siue in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque perficere; inspexit diligentissime, cuius modi essent; reperiebat diuinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat”. Przekład polski: św. Augustyn, *O porządku*, s. 222, 221.

¹⁵⁸ O rytmie prozy *Kazania na dzień św. Katarzyny*, o występujących tam paralelizmach, rymach, symetrii zob. A. Brückner, *op. cit.*, s. 701-702; J. Krzyżanowski, *O artyzmie „Kazań świętokrzyskich”*, s. 346-349; zwłaszcza E. Ostrowska, *Kompozycja i artyzm językowy „Kazań świętokrzyskich”*, s. 56-60, 70-73; T. Michałowska, *op. cit.*, s. 308-309; M. Hanczakowski, *Kazania świętokrzyskie*, s. 22-23.

i Katarzyny, drugi i czwarty zamykają święte miana Chrystusa – Syn Boży i Król niebieski. Rym zaś, jaki spaja zawarte w tych mianach przymiotniki z imiesłowem, odsłaniającym miłosny charakter oblubieńczego wezwania, to jeden z „kolorów retorycznych”, które napiętnuje Tomasz Chobham – *similiter cadens (homioptoton)*. Nie jest to wszakże jedyny „kolor”, nadający barwę wstępnemu zdaniu kazania. Oto bowiem u początku każdego z segmentów znalazły się wyrazy o zbliżonym brzmieniu: „słowa”, „słowa”, „święta”, „sławę”, tworząc figurę nazywaną przez średniowiecznych teoretyków *paronomasia, adnominatio* bądź *annominatio*¹⁵⁹. Pierwszy z tych wyrazów związany jest z rzeczywistością ludzką i doczesną: z człowieczym autorem, który – natchniony przez Ducha – zapisał słowa Pieśni nad pieśniami („Ta słowa pisze mądry Salomon”). Jednakże ten sam wyraz, powtórzony w tej samej formie, w drugim członie odnosi się już do rzeczywistości Boskiej i powiązany został z sensem alegorycznym przywołanego wersetu: „a są słowa Syna Bożego”.

Gra słów wreszcie w szczególny sposób łączy spięte rymem odcinki intonacyjne:

[...] słowa Syna Bożego [...]
w sławę Krola niebieskiego

wabiącego.

Zestawienie wyrazów o niemal tożsamym brzmieniu a różnych znaczeniach podkreśla więź między zachętą Boga, co z miłości do ludzi przyjął ciało i poniósł śmierć krzyżową, a chwalebna nagroda, jaka czeka świętą, która odpowie na miłosne wezwanie. Czułe „sł o w a Syna Bożego” kryją w sobie obietnicę „sł a w y”, jakiej zażywać będzie Katarzyna w blaskach majestatu „Krola niebieskiego”, gdy przejdzie drogę męki wytyczoną przez ofiarę Boga-Człowieka.

W dialogu *O porządku*, ukazującym liczbę jako istotę piękna i utwierdzającym ufność, „że będziemy oglądać Najwyższe Piękno, którego naśladownictwem jest wszelkie inne”, św. Augustyn głosi o symetrii: „trzy okna, jedno pośrodku, dwa pozostałe po obu stronach; rozmieszczone w równych odstępach [...]; jest rzeczą jasną i nie trzeba dużo o tym mówić, że sprawia nam to przyjemność,

kiedy się im bacznie przyglądamy, i że ten widok aż porywa”. I dodaje: „To samo zjawisko występuje szeroko i pojawia się prawie we wszystkich sztukach i dziełach ludzkich”. Także w literaturze¹⁶⁰. W dialogu Augustyna *O muzyce*

¹⁵⁹ Zob. L. Arbusow, *op. cit.*, s. 42-43; Godfryd z Vinsauf, *Summa de coloribus rhetoricis*, s. 323: „*Annominatio est quando plures dictiones sibi assimilantur in litteris, vel in syllabis*”.

¹⁶⁰ Augustinus, *De ordine* 2, 19: „*Nihil amplius dicam nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt cetera*”; *ibidem*, 2, 11: „*Quod autem intus tres fenestrae, una in medio, duae a lateribus paribus interuallis solio lumen infundunt, quam nos delectat diligentius intuentes quamque in se animum rapit! Manifesta res est nec multis uerbis uobis aperienda. [...] Quod late patet ac paene in omnes artes opera que humana diffunditur*”.

co „niełatwo się zerwie” (Koh 4, 12)¹⁶². A powróz ten, jak głosił św. Bernard (gdy poczytywał go za znak tego, co zbawienne) odciąga dusze z więzienia diabła i ciągnie je do królestwa niebios¹⁶³.

Znamieniem wszelkich podziałów w kazaniu – już to wyróżniających człony tematu (*divisio*), już to człony te rozbijających na części w ramach podziałów (*subdivisio*) – powinny być przy tym „kolory retoryczne”, podkreślające ścisły ład wywodu harmonią współbrzmień. Równoległość członów należało zatem uwyrażniać wyrównaniem liczby sylab oraz „kolorami” tworzącymi rym: *similiter cadens* i *similiter desinens*¹⁶⁴.

W polskim kazaniu podział tematu – o czym była już mowa – przygotowywany jest przez zdanie, które pojawia się tuż po przekładzie słów Boskiego Oblubieńca i które uzmysławia wiernym, że przyzywa On miłośnie nie tylko świętą dzieweczkę aleksandryjską, ale i każdego z nich: „I zmowił Syn Boży słowa wielmi znamienita, jimiż każdą duszę zbożną pobudza, ponęca i powabia”. I owe trzy czasowniki, położone u końca zdania, pozwalają wyodrębnić trzy człony tematu:

Pobudza, rzeka: Wstań!

<Ponę>ca, rzekę ta: Pośpiej się!

Powabia, rzeka: I pojdz!

¹⁶² Robert z Basevorn, *Forma praedicandi*. *Op. cit.*, s. 254-255 (XIX): „In hoc etiam modo praedicandi tantum tribus dictionibus utuntur in themate vel tribus aequivalentibus, vel pro reverentia Trinitatis, vel quia *funiculus triplex difficile rumpitur*, vel quia hic modus a Bernardo maxime frequentatur, vel, quod credo verius, temporis sermonis requisito convenientius. [...] Quantumcumque igitur sint plures dictiones, dummodo possum dividere in tria, satis habetur propositum. V.g. [...] *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret*, hic sunt septemdecim dictiones; et tamen potest totum dividi in tria [...]. Aliquando etiam contingit quod tantum duae dictiones sunt in themate, quae tamen possunt esse tribus convertibiles, ut scilicet *divisio sit in tria*, v.g. [...] *Crevit puer*”.

¹⁶³ Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 16, 2: „Dat sentire fideliter, dat proferre utiliter, dat adimplere efficaciter. Et est *funiculus triplex*, qui *difficile rumpitur*, ad extrahendas animas de carcere diaboli, et trahendas post se ad regna caelestia, si recte sentias, si digne proloquaris, si vivendo confirmes. Oculis suis tegit meos, interioris hominis frontem claris luminaribus ornans, fide et intellectu”.

¹⁶⁴ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi*. *Op. cit.*, s. 321, 322: „Accipitur autem coloratio multis modis. Uno modo vocatur coloratio consimilis terminatio dictionum, quod aliquando fit secundum unam syllabam tantum, aliquando secundum duas in duabus vel tribus particulis, aliquando secundum plures, ut tres vel quattuor. Et iste modus, i. aliquis istorum modorum, necessarius est in divisione antethematis, in divisione thematis, in partium declaratione, in subdivisione. [...] Tamen omnino satis est, et maxime conveniens curiositati de qua nunc est sermo, ut non sit ista multiplicatio ultra tria. Sed etsi tria habet, curiositatis est. V.g. ut si sic divideretur: *Tria tanguntur*, scilicet status prudenter praelibandus, actus ferventer frequentandus, modus clementer moderandus”; „Alius est modus colorationis qui fundatur in quantitate. Et consistit in certam commensurationem syllabarum. Et vocatur communiter cadentia, quia bene cadit in ore” (przytoczone fragmenty pochodzą z dodatku, zawartego w czterech najważniejszych rękopisach – zob. Robert of Basevorn, *The Form of Preaching*. *Op. cit.*, s. 213). Zob. też Th.-M. Charland, *op. cit.*, s. 152-154.

Każda „dusza zbożna” jest przeto tak samo upragnioną oblubienicą jak Katarzyna, której radosne zaślubiny ze Zbawcą świętują zgromadzeni wierni. Gdy wszakże wołaniem z Pieśni nad pieśniami Syn Boży „wabi” świętą do chwały współkrólowania, dusze jej czcicieli wołaniem tym „pobudza, ponęca i powabia”. Jak się więc zdaje, a potwierdza to dalszy ciąg kazania, słowa te i powiązane z nimi nakazy dotyczą trzech etapów drogi, wiodącej ku zjednoczeniu z umiłowanym Oblubieńcem. Wstęp, podsycający nadzieję osiągnięcia dóbr przyszłych, ukazuje etap ostatni – stawia bowiem przed oczyma wiernych tę, co naśladując Chrystusa, odpowiedziała na wezwanie, przekazane przecież w *Passio* słowami: „Pójdź, umiłowana moja, piękna moja”. Słuchacze jednak, pokrzepieni jej wzorem, muszą wpierw jeszcze podźwignąć się do drogi i pośpieszyć ku świętemu celowi.

Odczytanie trzech poleceń, rozbrzmiewających w wołaniu Boskiego kochanka, jako wezwań wytyczających trzy stadia drogi ku królowaniu z Jezusem, znajduje potwierdzenie w innych kazaniach o tym samym temacie. Oto choćby autor przypisywanego Albertowi Wielkiemu kazania na dzień św. Agnieszki słowo „wstań” uznał za zachętę do obrony wiary, „pośpiesz się” – za zachętę do przejścia przez udręki męczeństwa, a „pójdź” – za czule zaproszenie do oglądania człowieczeństwa Chrystusowego, przyjęcia królewskich szat i korony, kojącego pocałunku ust Oblubieńca, wreszcie zaś nieustannego radowania się Jego boskością¹⁶⁵.

Trzem czasownikom, które w polskim tekście posłużyły do podziału tematu, autor kazania nie szczędził blasku i barw „kolorów retorycznych”. Skoro każdy z nich złączony został z kolejnym z trzech nakazów, pociągających coraz to bliżej ku niebieskiej nagrodzie, wolno w wyrazach „pobudza, ponęca i powabia” upatrywać figury stopniowania (*gradatio*), zwanej po grecku „drabiną” – *klimax*¹⁶⁶. Jej szczeble prowadzą ku niebu, z którego rozlega się czule nawoływanie Oblubieńca. O tym zaś, że czasowniki te wyznaczają trzy etapy drogi, przekonuje zamknięcie kazania, przynoszące powtórzenie tych słów w języku łacińskim:

[...] *eius exemplo te Dominus ad idem excitat, <h>ortatur et vocat, dicens: surge <z> stadla grzesznego, propera w lepsze z dobrego, veni do krolewstwa niebieskiego. Amen.*

„Excitat, <h>ortatur et vocat” to przekład triady „pobudza, ponęca i powabia”. W tłumaczeniu tym sekwencja czasowników огоłocona została niemal

¹⁶⁵ [Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. C3v: „De primo nota, quod surgere iubetur beata Agnes ad fidei defensionem”; „De secundo nota, quod dicitur beata Agneti a Domino, ut properet per martirii passionem”; *ibidem*, k. C4v: „De sexto nota, quod propter quattuor beata Agnes invitata fuit, ut veniret. «Veni» – inquit Dominus – «ut humanitatem meam revelata facie speculeris. Item veni, ut vestibus induta regalibus coroneris. Veni etiam, ut mei oris osculo consoleris. Item veni, ut in continuo meae divinitatis semper epuleris»”.

¹⁶⁶ Zob. L. Arbusow, *op. cit.*, s. 47; M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 109. Zob. też św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Op. cit.*, s. 191-192 (4, 7).

z wszelkich „kolorów retorycznych”, jakimi mieni się w wersji polskiej u początku kazania. Z wyjątkiem jednego – *gradatio*, który dostrzec można przeglądając znaczenia tych łacińskich wyrazów. Czasownik „excitare” znaczy bowiem ‘podniecić, pobudzić, wzruszyć; zbudzić, obudzić; podnosić, podźwignąć’, „hortari” – ‘zachęcać, pobudzać, zagrzewać, popędzać, nawoływać’, „vocare” natomiast – ‘wołać, wzywać, przyzywać, wzywać dokądś’¹⁶⁷. Nakaz „wstań” budzi zatem i podnosi („pobudza”), „pośpiesz się” zagrzewa i przynagla („ponęca”), „pójdź” – wzywa do królestwa niebieskiego („powabia”).

W odróżnieniu od ich łacińskich odpowiedników trzy polskie wyrazy znamionuje i równa liczba sylab, i silne podobieństwo brzmieniowe. Wszystkie zamyka samogłoska *a*. Ponieważ zaś nie podlegają odmianie przez przypadki, współbrzmieniem tym objawia się *similiter desinens* (*homoioteleuton*). Nadto każde z trzech słów otwiera ta sama sylaba. Tożsamy początek i zakończenie zwiastują obecność *annominatio* (*paronomasia*)¹⁶⁸. Wreszcie rozpoczynanie trzech kolejnych wyrazów tą samą sylabą tworzy figurę zwaną przez Izydora z Sewilli († 636) *paromoeon*, a przez Mateusza z Vandôme *paranomeon*. Ten ostatni uczył, iż powstaje ona, gdy trzy następujące po sobie słowa otwierają się bądź taką samą literą, bądź taką samą sylabą. I powołując się na Izydora, przestrzegał, by upodobnienie owo nie obejmowało więcej niż trzech wyrazów¹⁶⁹.

Kazania Bernarda z Clairvaux, jak stwierdzi Robert z Basevorn, za sprawą obfitości „kolorów retorycznych” jaśniały ziemskim i niebiańskim blaskiem, rozpalając pobożne uczucia wiernych. Polski duchowny pięknem harmonijnej, liczbowej równości oraz nagromadzonych „kolorów retorycznych” nasycił słowa odsłaniające miłosny charakter trzech wezwań, z niebios płynących i do niebios przyzywających. I może właśnie to spotęgowane piękno, które w zgodzie ze średniowiecznym przeświadczeniem źródło swe ma w Bogu, a w ludziach rozbudza miłość, poruszać miało serca wiernych do odwzajemnienia oblubieńczej miłości Chrystusa.

Silne upodobnienie brzmieniowe i ścisła równoległość trzech czasowników wskazywać też mogą, że każdy z powiązanych z nimi nakazów, wyznaczający kolejny etap drogi ku niebu, wynika z tej samej miłości Zbawcy ku „każdej

¹⁶⁷ Zob. *Słownik łacińsko-polski. Op. cit.* T. 2, s. 398 (s.v. *excito*), 732 (s.v. *hortor*); T. 5, s. 647-648 (s.v. *voco*).

¹⁶⁸ Zob. Matthaëus Vindocinensis (de Vendôme), *Ars versificatoria*, s. 169: „*Paronomasia est dictionum in principio vel in fine convenientium cognata denominatio*”. Zob. też Godfryd z Vinsauf, *Summa... Op. cit.*, s. 323.

¹⁶⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum libri XX* I 36, 14: „*Paromoeon est multitudo uerborum ex una littera inchoantium, quale est apud Ennium: O Tite tute Tati tibi tanta tyranne tulisti*”; Matthaëus Vindocinensis (de Vendôme), *op. cit.*, s. 169, 171: „*Paranomeon est per principia trium dictionum immediate positaram ejusdem litterae vel syllabae repetita prolatio*”; „*Amplius, notandum est quod non est praetermittendum quod testatur Ysidorus de hoc scemate paranomeon, dicens: «Quod si ternarius numerus excedatur, non erit scema, sed scemati contrarium»*”. Zob. też L. Arbusow, *op. cit.*, s. 76-78.

duszy zbożnej”. Miłość ta jako miłość uprzedzająca (1 J 4, 10) ogarnia i pociąga każdego: i grzesznych – jak słuchacze (których „pobudza”), i doskonałych – jak św. Katarzyna (których „powabia”). Wyrażanie zaś tajemnicy jedności poprzez paronomazję łączącą słowa o różnych odcieniach znaczeniowych, już to nazywające kolejne stopnie, już to aspekty jakiegoś zjawiska, niejednokrotnie spotkać można w czytanych i tworzonych wówczas dziełach. By więc dowieść wewnętrznej jedności uczucia, które doskonali się w trzech etapach, trzy stopnie miłości („tres gradus charitatis”) określano trzema przymiotnikami o tej samej liczbie sylab i niemal tożsamym brzmieniu: „charitas inseparabilis, inseparabilis, insuperabilis”¹⁷⁰. Przypominając stwierdzenie Jezusa „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), zmieniano niekiedy – jak czynił to Hieronim, Augustyn czy Bernard z Clairvaux – kolejność rzeczowników, by ułożyć je w kunsztowną triadę: „via, vita, veritas”. W szeregu tym każdy następny wyraz jest o sylabę dłuższy od poprzedniego (1, 2, 3 zgłoski) i w pełni zawiera go w swym brzmieniu (via, **v**ita, **v**eritas), ukazując doskonałą jedność tych trzech aspektów Chrystusowego Bóstwa i odsyłając zarazem ku tajemnicy Trójcy Świętej¹⁷¹.

A ponieważ słowa „pobudza, ponęca i powabia” pozwalają wyodrębnić człony tematu, których liczba mogła wyrażać cześć dla Trójcy, i ponieważ każdy z tych trzech czasowników składa się z trzech sylab, nie sposób wykluczyć, że autor polskiego kazania również poprzez symbolikę liczb podkreślał Boskie pochodzenie miłości, porywającej z ziemi ku niebiosom, z grzechu ku świętości, z doczesności w wieczność¹⁷². Trójkę poczytywano bowiem za symbol Trójcy, stanowiącej – jak głosił Augustyn – jedność Miłującego, Miłowanego i Miłości. Trójkę wiązano z Chrystusem – Panem, Ojcem i Oblubieńcem. Trzykrotnie Chrystus pytał Piotra, czy ów Go miłuje (J 21, 15-17). Potrójnie, w myśl największego przykazania w Prawie, człowiek winien kochać Boga – jak zapisano w Starym Testamencie: „z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 5), i jak powtórzył Chrystus: „całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22, 37). Trzy wreszcie wyodrębniano stopnie miłości: miłość nie dająca się uśpić, miłość nierozłączną i miłość niezwykłą. O tym zaś, że liczbę liter bądź sylab uznawano niekiedy za symboliczną, zaświadcza choćby wysoko ceniony przez średniowiecze *Komentarz do Psalmów* Kasjodora († 580). Pisarz ów objaśnia, iż wyjawione Mojżeszowi imię Boga „Jestem” w języku łacińskim („Sum”) kryje w sobie

¹⁷⁰ Cyt. za: LMZ, kol. 228 (s.v. *Drei*).

¹⁷¹ Zob. Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores*. In *Amos* I 2: „Via humilium illa est, quae dicit: *Ego sum uia, et uita et ueritas*, quae nos prouocat, ut ambulemus per eam”; Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus* 111, 1: „Qui propter nos homo factus est, sed sicut omnis homo mendax non factus est, dicit: *uia, uita, ueritas* dicit; qui mundum uicit, de his quibus uicit, dicit”; Bernardus, *Sententiae* 3, 120: „Dicto namque: *Ego sum via et vita*, suppletur: *Ego sum ueritas*”.

¹⁷² O symbolicznej liczbie w *Kazaniu na dzień św. Katarzyny* zob. J. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 346-347; E. Ostrowska, *op. cit.*, s. 56-57, 59-60; T. Michałowska, *op. cit.*, s. 306; M. Hanczakowski, *op. cit.*, s. 23-24.

także tajemnicę Trójcy – oto przecież jedną sylabę tego słowa tworzą trzy litery¹⁷³. Z kolei w jednej z pieśni Seduliusza Szkota (IX w.) wyrażone zostało przekonanie, iż imię złożone z trzech zgłosek może wskazywać, iż ten, kto je nosi, jest miły Bogu i po trzykroć dobry¹⁷⁴.

Nie inaczej niż w triadzie czasowników, służących do przeprowadzenia podziału, liczba trzy wyeksponowana została w samym podziale tematu. I tutaj trzy w pełni paralelne człony mieszczą w sobie po trzy segmenty:

Pobudza,	rzeka:	Wstań!	[6 zgłosek]
<Pone>ca,	rzekę ta:	Pośpiej się!	[9 zgłosek]
Powabia,	rzeka:	I pojdz!	[8 zgłosek]

Jednocześnie i ten fragment kazania nacechowany jest precyzyjnie rozplanowaną harmonią brzmień. Sylaba otwierająca każdy z trzech paralelnych członów („**P**obudza, [...] <**P**one>ca, [...] **P**owabia”) rozpoczyna też wyrazy w ostatnim segmencie członu drugiego i trzeciego („**P**ośpiej się! [...] I **p**ojdzi!”). *Similiter desinens*, łączący owe trzy czasowniki, co uzmysławiają miłosny charakter wezwań Chrystusa, obejmuje także drugi segment każdego z trzech członów – i tu bowiem u końca pojawia się samogłoska *a*:

Pobudza,	rzeka:	Wstań!
<Pone>ca,	rzekę ta:	Pośpiej się!
Powabia,	rzeka:	I pojdz!

Przy czym w środkowej części każdego członu powtarza się ten sam imieśłów, ale w dwu formach – „rzeka” oraz „rzekę” (‘mówiąc’). To zaś pozwala w powtórzeniu tym upatrywać figury *poliptoton*¹⁷⁵. Pomogła ona kaznodziei zachować w podziale tematu rodzącą piękno symetrię, którą wcześniej wprowadził do jego przekładu na polski. Słowa „rzekę ta” znalazły się wszak w środkowym segmencie drugiego, środkowego członu: dokładnie w centrum zbudowanej z dziewięciu elementów całości.

Dopełnienie podziału tematu przynosi kolejna partia kazania, ujmująca trzy zespolone przez *similiter cadens* człony w wyrazistą klamrę:

¹⁷³ Cassiodorus, *Expositio psalmodum* 49: „Illud uero sum, proprium diuinitatis est uerbum, quod tempore non mutatur, sed semper adest atque aeternum manet; sicut Moysi responsum est *Ego sum qui sum*; et rursum: *Qui est misit me*. Sed prescrutandum est cur istud nomen essentiae solus sibi uindicet Deus? Tunc enim quando dictum est, erant angeli, erant caelestia, erant terrena omnia, sicut esse decreta sunt. Sed quia illa sola est infacta et aeterna natura, nec aliquando coepit ex tempore et in tribus personis deitas una subsistit, merito esse solus dicitur Deus: quia, ut sit, nullius indiget, sed semper uirtutis propriae uigore consistit. Est ibi et aliud sacramentum, quod una syllaba tribus litteris continetur, ut sancta Trinitas unus Deus esse doceatur”.

¹⁷⁴ Sedulius Scotus, *Carmina* 16 (inc. „Vulfengo domino duodenas opto salutes”, w. 9-10): „Vulfengi nomen concludit syllaba trina / Est quod dilectus ter bonus ille Deo”.

¹⁷⁵ Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, s. 203; L. Arbusow, *op. cit.*, s. 36-37, 41-42.

I <mowi Syn Boży:> Wstań! [7 zgłosek]

Otładź, prawi, stađła grzesznego; [9 zgłosek]
pośpiej się w l<epsze z do>brego; [8 zgłosek]
pojđzi tamoć do krolewstwa niebieskiego. [12 zgłosek]

I m<owi Syn Boży:> Wstań! [7 zgłosek]

Polski duchowny odsłania tu moralny sens wypływających z miłości nakazów, a czyni to w zgodzie z sięgającą Orygenes a i bujnie rozkrzewioną w średnio-wieczu tradycją wykładu obłubieńczego wołania jako wezwania do niebios, które skłania wpieryw do podźwignięcia się z grzechu i do pokuty. I choć kreśli trzy etapy drogi ku zjednoczeniu z Boskim Oblubieńcem, nie bez przyczyny największy nacisk kładzie na pierwszy, wyznaczony poleceniem „Wstań!” Nakaz ten, wybijający się spośród pozostałych za sprawą powtórzenia-klamry, w całym tekście kazania pada piętnaście razy: dziesięciokrotnie po polsku i pięciokroć w języku łacińskim. Całe kazanie stanowi bowiem wykład tego właśnie wezwania i jedynie ten człon zawartej w temacie triady rozwinięty zostanie w poddziałach (*subdivisio*). I nie musi to przesądzać o jakiejś ułomności konstrukcyjnej, jako że średniowieczne kazania tematyczne nieczęsto wypełniały plan podziału i równomiernego rozwinięcia wszystkich członów tematu¹⁷⁶. Może natomiast świadczyć, iż istotą *Kazania na dzień św. Katarzyny* jest pełna miłości zachęta do pokuty.

O Chrystusie, najdoskonalszym z kaznodziejów, który począł nauczać woła-jąc: „Pokutę czyńcie” (Mt 4, 17)¹⁷⁷, św. Augustyn głosił:

Przyszedł [...] lekarz, a zatem nie przyszedł do zdrowych. Powiedział: „Nie zdrowi potrzebują lekarza, ale źle się mający. Nie przyszedł wzywać sprawiedliwych, ale grzeszników do pokuty” [Mt 9, 12-13]. [...] Nie usłuchali. [...] Niechaj przynajmniej teraz posłuchają lekarza, który przyszedł do chorych, ażeby powstałi. Tego, kogo nie chcą słuchać zdrowi, żeby nie upadli, niechaj posłuchają już leżący, aby powstałi.¹⁷⁸

Tych wszakże, co winni podnieść się z upadku, Pismo ukazuje nie tylko jako porażonych chorobą grzechu, ale i jako pogrążonych we śnie bądź wręcz pomarłych. W przypowieści o synu marnotrawnym sam Zbawca dwukrotnie powiada o nawróconym grzeszniku, iż „był umarły, a znów ożył” (Łk 15, 24;

¹⁷⁶ Zob. A. Brückner, *op. cit.*, s. 699.

¹⁷⁷ Przekład Mt 4, 17 cyt. z: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka... Op. cit.*, s. 1958. Wulgata: „exinde coepit Iesus praedicare et dicere paenitentiam agite”.

¹⁷⁸ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 74, 7: „Medicus enim uenerat, et ideo non ad sanos uenerat: non est, inquit, opus sanis medicus, sed male habentibus; non ueni uocare iustos, sed peccatores ad paenitentiam. Non audierunt. [...] Audiant uel modo, ut surgant, medicum qui uenit ad languidum; quem noluerunt audire sani ut non caderent; audiant iacentes ut surgant”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77*, s. 332-333.

15, 32). W Liście do Efezjan św. Paweł nawołuje umarłego „na skutek występków” (2, 5): „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (5, 14). W Pierwszym Liście do Tesaloniczan przestrzega „dzieci światłości” (Ef 5, 8): „Nie jesteśmy synami nocy ani ciemności. Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi!” (1 Tes 5, 5-6). Koryntian napomina: „Ocknijcie się naprawdę i przestańcie grzeszyć!” (1 Kor 15, 34). Rzymianom zaś tłumaczy: „teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu” (Rz 13, 11).

Nie dziwi przeto, iż wszelką niemoc, uleczoną przez niebiańskiego lekarza, średniowieczni kaznodzieje poczytywali za znak choroby grzechu. Nie dziwi też, że ów werset Listu do Rzymian, zapowiadający nastanie godziny przebudzenia, stał się w średniowiecznej Europie jednym z najbardziej upowszechnionych tematów kazań adwentowych¹⁷⁹. Nawołując do powstania ze snu grzechów, duchowni uzasadniali zarazem, czemu sen uznać można za symbol występku¹⁸⁰. Powtarzali przy tym zgodnie – obok innych uzasadnień – argument o podobieństwie snu i śmierci. Kiedy natomiast rozważali wyobrażenie grzechu jako śmierci, sięgali do tradycji, poświadczonej choćby przez św. Ambrożego, który nauczał: „Jest [...] śmierć, kiedy się nie zna Chrystusa, który jest życiem naszym [...]. Często też dusza ma w sobie śmierć z powodu skazy grzechowej. «Dusza, która grzeszy, sama umrze» [Ez 18, 4]”¹⁸¹. Stąd w XIII w. św. Antoni przekonywał, że „śmierć winy oddziela Chrystusa, który jest życiem, od duszy”, a dwieście lat później Pelbárt Temesvári przytaczał słowa Ezechiela wraz z objaśnieniem:

¹⁷⁹ Zob. J. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, s. 292-323 (odnotowano tu 456 kazań o temacie „Hora est iam nos de somno surgere” [Rz 13, 11]).

¹⁸⁰ Zob. Hugo de Prato Florido, *Sermones dominicales super Evangelia et Epistolas per totum annum*, k. a6v (*Sermo II*. Temat: „Scientes quia hora est iam nos de somno surgere” [Rz 13, 11]): „Designatur [...] peccatum per somnum propter quinque. Primo, quia sicut somnus reddit hominem insensibilem, sic peccatum. [...] Ita daemon postquam traxerit hominem ad peccatum, statim vellet occidere et ducere in infernum [...]. Secundo, quia sicut somnus est quaedam imago mortis et anima in peccato manens mortua est, quia separata a vita vera, scilicet Deo, qui est beata vita animarum. [...] Tertio, quia sicut somnus reddit hominem similem bestiis [...]. Sicut ergo ligatur bestia et ducitur ad macellum, ita ligatur peccator et ducitur ad infernum. [...] Quarto, quia sicut somnus facit ea apparere, quae non sunt, [...] sic peccatum facit apparere ea, quae non sunt. [...] Quinto, sicut somnus facit videri dormienti illa esse vera pericula, quae non sunt, et vera pericula facit eum non timere [...]. Talis enim somnus, quo peccatores dormiunt, est somnus confusionis et mortis”. Zob. też choćby [Pseudo-]Bonaventura, *Sermones de tempore et de sanctis*, k. d3v (*Sermo V: De adventu*. Temat: „Hora est iam nos a somno surgere” [Rz 13, 11]): „Tertio est alius quidam somnus, qui est somnus culpae. Et primus somnus [sc. gratiae] est bonus, et sicut secundus [sc. gloriae] est optimus, sic iste somnus est malus et ad statum pessimum inductivus. [...] Dicamus ergo, quod triplex est somnus culpae. Primus carnalitatibus et concupiscentiae. Secundus pusillanimitatis et pigritiae. Tertius vero elationis et vanae gloriae”.

¹⁸¹ Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 7, 2: „Est et [...] mors quando Christus qui est uita nostra nescitur. [...] Habet etiam ipsa anima plerumque mortem labe peccati; anima enim quae peccat ipsa morietur”. Przekład polski: św. Ambroży, *Wykład Ewangelii... Op. cit.*, s. 268. Zob. też H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdHaer V, 23, 1-2)*, s. 35.

„Dusza, która zgrzeszy, sama umrze, ponieważ oddziela się od prawdziwego życia, jakim jest Bóg”¹⁸².

Upatrywanie w pierwszym z trzech poleceń Oblubieńca wezwania, by porzucić stan grzechu („Otbądź, prawi, stałła grzesznego”), nie tylko określa przekaz moralny polskiego kazania, lecz także ujawnia jego pokrewieństwo z liczną rodziną kazań nakłaniających do powstania z choroby, snu i śmierci grzechu. Ostatecznym wszakże celem, ku któremu pociąga miłosne wołanie Syna Bożego, jest chwała królestwa niebios, drogą zaś, która prowadzi ku zjednoczeniu z Umiłowanym – ustawiczne doskonalenie. Taki zaś wykład drugiego i trzeciego nakazu zawartego w temacie odzwierciedla wizję życia ludzkiego jako pielgrzymowania do niebiańskiej ojczyzny, a człowieka jako wędrowca (*homo viator*).

Świat, powołany do istnienia dla najdoskonalszego ze stworzeń i oddany mu we władanie, stał się wskutek upadku Adama miejscem wygnania. Narodzeni w grzechu potomkowie tych, którzy w raju „twarzą w twarz” oglądali Boga żywego i nie znali bólu ni śmierci, mieli więc pielgrzymować jako „obcy i przybycze”, „goście i pielgrzymi” „na tej ziemi”, zmierzający do „ojczyzny niebieskiej” (Ps 39 {38}, 13; 1 P 2, 11; Hbr 11, 13-16). „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie” – przypominał św. Paweł (Flp 3, 20)¹⁸³ – i dlatego „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6). W imię tej wiary zagrzewał do drogi: „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi” (Kol 3, 1-2).

O dążeniu tym św. Augustyn nauczał, objaśniając słowa psalmu:

„Dusza moja długo pielgrzymowała”. Żebyś nie myślał o pielgrzymce cielesnej, powiada, że pielgrzymowała dusza. Ciało pielgrzymuje zmieniając miejsca, dusza zaś uczucia. Jeżeli miłujesz ziemię, odchodzisz od Boga, jeżeli ukochałeś Boga, wstępujesz do Niego. Poprzez ćwiczenie w miłości Boga i bliźniego powracamy do miłości. Jeżeli upadniemy na ziemię, spróchniejemy i zgnijemy.¹⁸⁴

¹⁸² Antonius Padvanus, *Sermones hactenus inediti de sanctis et de diversis*, s. 467 (*Sermo XV. De mortuis*): „Mors culpae [separat] Christum ab anima, qui est vita, sicut ipse dicit: «Ego sum resurrectio et vita»”; Pelbartus de Themeswar, *Pomerium sermonum [...] de tempore...* *Op. cit.*, k. g2r (*Sermo XXXIII*): „Ezech. 18: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur, quia separatur a vera vita, quae Deus est”. Por. też [Pseudo-]Bonaventura, *op. cit.*, k. n4r-n4v (*Sermo XLII. In die cinerum*): „[...] diabolus subiugatur. Qui enim facit peccatum, servus est peccati. Haec est illa captivitas, de qua dicit Ps. «Tradidit in captivitate virtutem illorum et pulchritudinem illorum in manus inimici». Mortua efficitur, quia per peccatum a Deo elongatur, qui est vita eius. Sicut enim corpus sine anima mortuus est, sic animam sine Deo mortuam fore nullus dubitat. Unde dicitur Ez. 18: «Anima, quae peccaverit, ipsa morietur»”.

¹⁸³ Wulgata: „nostra autem conversatio in caelis est”.

¹⁸⁴ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 119, 8: „Multum peregrinata est anima mea. Ne peregrinationem corporalem intellegeres, animam dixit peregrinari. Corpus peregrinatur locis, anima peregrinatur affectibus. Si amaueris terram, peregrinaris a Deo; si amaueris Deum, adscendis ad Deum. In caritate Dei et proximi exerceamur, ut redeamus ad caritatem. Si cadamus in terram, marcescimus et putrescimus”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, s. 354.

Duchowe wznoszenie się ku niebu tożsamy jest zatem z postępowaniem drogą miłości. Droga ta – przekonuje Augustyn – łączy w sobie ścieżki wszystkich przykazań Bożych. Ich wielość „sprowadza się do jednego, gdyż pełnią Prawa jest miłość; dlatego też owe liczne drogi rozlicznych przykazań zbiera się w jedną. Jest nazwane to drogą, gdyż miłość jest naszą drogą”¹⁸⁵. Ponieważ zaś św. Jan głosił, iż „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8; 4, 16), a Chrystus objawiał: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), Augustyn tłumaczył każdemu z chrześcijan: „Chrystus-Człowiek jest twoją drogą, Chrystus-Bóg jest twoją ojczyzną”¹⁸⁶.

Do śpiesznego zdążania ku tej ojczyźnie drogą wyznaczoną przez wcielonego Boga zachęcać miało – w świetle tradycji wykładu Pieśni nad pieśniami – miłosne wołanie Oblubieńca. Postrzegano je przecież także jako wezwanie do odzyskania pierwotnej, rajskiej doskonałości oraz do udziału w doskonałości Bożej. W odpowiedzi dusza, wiedzona miłością, winna piąć się do utraconej szczęśliwości życia nie znającego bólu i śmierci, do oglądania Boga „twarzą w twarz” i do złączenia się z Nim w miłości i chwale. A jako oblubienica Tego, co przybrałszy ciało zwyciężył wszelką pokusę i grzech, musi pamiętać, że – jak pisał już Orygenes – pokuta czyni ją piękną i godną Umiłowanego. I że przeciwnie – przed czym przestrzegali średniowieczni kaznodzieje – oddanie się grzechom zamienia ją w nierządnicę, nałożnicę diabła¹⁸⁷.

Do każdego zaś, kto pragnął kroczyć drogą doskonałości, kierowała się żarliwa prośba, którą św. Paweł posyłał Tesaloniczanom: „bracia, prosimy i zaklinamy was w Panu Jezusie: [...] – stawajcie się coraz doskonalszymi!” (1 Tes 4, 1). Zachęta „pośpiej się w l<epsze z do>brego” wynika z ducha tego właśnie wersetu. Same jednak słowa „w l<epsze z do>brego” stanowią przekład łacińskiej formuły „de bonis [bądź: a bonis] ad meliora”. Odnaleźć ją można już w dokonanym przez Rufina tłumaczeniu Orygenesowych *Homilii o Księdze Liczb. Homilia 17*. niesie napomnienie: „Nigdy [...] nie ma takiej chwili, w której dusza zapalona iskrą wiedzy może zaprzestać działania i odpoczywać; ona zawsze jest wzywana od tego, co dobre, do tego, co lepsze, i dalej – od tego,

¹⁸⁵ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 141, 7: „Semitae dictae sunt Dei, quia multa praecepta sunt; et quia eadem multa praecepta ad unum rediguntur, quia plenitudo legis caritas; propterea uiae istae in multis praeceptis ad unam colliguntur, et una dicitur, quia uia nostra caritas est”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, s. 239-240.

¹⁸⁶ Augustinus, *Sermones post Maurinos reperti* 375 C: „Homo Christus via tua est, Deus Christus patria tua est. Patria nostra veritas et vita, via nostra Verbum caro factum est et habitavit in nobis”. Zob. G. B. Ladner, *Homo Viator*, s. 250, przyp. 92.

¹⁸⁷ [Pseudo-]Bonaventura, *op. cit.*, k. n4r (*Sermo XLIII. In die cinerum*): „O quanta est miseria animae peccantis, quia ipsa ad imaginem Dei et similitudinem facta tantum se vilificat, ut de Dei sponsa efficiatur adultera diaboli”; Leonardus de Utino, *op. cit.*, k. 38r-38v (*Sermo In festo sanctae Katherinae virginis et martiris*): „Habet [...] anima humana [...] nobilitatem [...]. Sed ista nobilitas perditur per peccatum sicut Augustinus – *Super Genesi ad litteram* – declarat dicens sic: Sicut Deus omnem creaturam, sic anima omnem creaturam corporalem dignitate naturae praecellit. Omnis anima aut Christi sponsa, aut diaboli est adultera”.

co lepsze, do spraw jeszcze bardziej doskonałych”. A w *Homilii 27*. pojawia się zachęta: „Trzeba bowiem przejść przez wszystko: otóż skoro dojdiesz do tego, co dobre, powinieneś przejść do tego, co jeszcze lepsze, aż dojdiesz do owego dobra, w którym winieneś pozostać już na zawsze”¹⁸⁸. I być może echa tej zachęty pobrzmiwają w *Objaśnieniach Psalmów*, gdy Augustyn zapewnia: „kto tutaj postępuje w dobrym, dzięki czemu zaczyna nabierać blasku, dojdzie tam, gdzie już nie będzie tego, ponieważ nieustannie będzie doskonałym”¹⁸⁹.

Formuła „de bonis ad meliora” pojawia się też choćby u św. Hieronima czy w przypisywanych Grzegorzowi Wielkiemu *Objaśnieniach do 1. Księgi Królewskiej*. Powraca u Bernarda z Clairvaux, w kazaniach Gilberta o Pieśni nad pieśniami, w homiliach opata Godfryda z Admont († 1165) czy w modlitwie kanoników regularnych, którzy proszą Chrystusa, aby ich zgromadzenie zmierzło od cnót ku cnotom i z dobrego w lepsze. O tym zaś, iż jest to droga powrotu „gości i wygnańców” do ich niebiańskiej ojczyzny, przekonuje jedno z kazań Piotra Damianiego († 1072): „Wszyscy [...], co nie ociężali, lecz gorliwi i szybcy, śpieszą ku ojczyźnie, nie na gościńcu stawiają kroki, lecz ustawicznie postępując dążą od cnót ku cnotom, z dobrego w lepsze”¹⁹⁰.

W polskim kazaniu podział tematu uzmysławia wiernym, że każde z trzech wezwań, pociągających coraz to bliżej do Syna Bożego, wypływa z miłości. Niebiański Oblubieniec przeto wszelką „miluczką” duszę „pobudza”, mówiąc:

¹⁸⁸ Origenes, *In Numeros homiliae* 17, 4: „Numquam est enim, quando anima scientiae igniculo succensa otari possit et quiescere, sed semper a bonis ad meliora et iterum ad superiora a melioribus provocatur”; *ibidem*, 27, 12: „Transeunda namque sunt omnia; quia, etiamsi ad bona venias, oportet te et ad meliora transire, usque quo ad illud bonum venias, in quo semper debeas permanere”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, s. 177, 283.

¹⁸⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118 (11) 3: „Qui uero in melius semper hic proficit, quo proficiendo nititur, peruenit, ubi iam non proficiat, quia perfectus sine fine consistit”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123. Op. cit.*, s. 252.

¹⁹⁰ Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos libri III* 2, 19: „Iusti uox est, qui post meditationem insomni et conscientiae cruces ad extremum ait: nunc coepi, uel paenitentiam agere uel scientiae limen intrare, et haec ipsa de bonis ad meliora mutatio non mearum uirium, sed dexterarum et potentiarum Dei est”; Gregorius Magnus, *In librum primum Regum expositionum libri VI* 3, 108: „Sed, quia non ire sed ascendere dimissa archa dicitur, altior uia dimissis in libertatem subditis indicatur: quia per uiam Bethsamis non recte gradiuntur, si non cotidie de bonis ad meliora proficiunt”; Bernardus, *Epistulae* 313, 5: „Ego, Bernardus, si de bonis ad meliora, vel de periculosioribus ad securiora voto et opere libere pertransissem, et illicita uoluntate ad ea quae mutavi, denuo recurrere praesumpsissem, non solum apostata, uerum etiam regno Dei non idoneus fieri pertimescerem”; Gillebertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum Salomonis* 3, 4 (PL 184, kol. 25 A): „Surgam ego, non de mortuis operibus, non de pravis moribus: sed de bonis ad meliora, de moribus ad mysteria, de mysticis ad manifesta, de serenioribus ad suauiora”; Godefridus Admontensis, *Homiliae dominicales* 61 (PL 174, kol. 424 C): „Quapropter, ut supra memorauimus, *aquas ab aquis* ita diuidamus, ut bonis meliora praepo-namus, de bonis ad meliora transeamus”; 67 (PL 174, kol. 469 D): „Ideo uade de bonis ad meliora, de uirtute in uirtutem, quia *Dominus tecum est*”; 90 (PL 174, kol. 619 C): „Quia sic te ipsum cognouisti, quod filium tuum, id est spiritum tuum per superbiam, quae te impugnat, mori pertimisti, *uade*, id est de bonis ad meliora tende, et filius tuus uita uiuet, et non morietur”; Petrus Damianus, *Sermones* 22 (PL 144, kol. 623 D): „Omnes enim quicumque non segnes, sed feruentes et agiles ad patriam properant, non in itinere gressus figunt, sed pergentes assidue de uirtutibus in uirtutes, de bonis ad meliora contendunt”.

„Wstań! Otdań [...] stadła grzesznego”, „poneca”, zachęcając: „pośpiej się w lepsze z do>brego”, i wreszcie „powabia” obietnicą powrotu do duchowej ojczyzny i współkrólowania z Umiłowanym: „pojdź tamoc do krolewstwa niebieskiego”. W słowach tych ucieleśnia się nie tylko wiara, iż „miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra”, ale również przeświadczenie, że odpowiedzią na uprzedzającą, nieskończoną miłość Boga winna być tu, na ziemi, nie kończąca się nigdy dążność duszy do osiągnięcia coraz wyższych stopni doskonałości. Nim jednak dusza postłyszyp upragnione zaproszenie „tamoc” – do niebios: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego. Posiądźcie królestwo zgotowane wam od założenia świata” (Mt 25, 34), musi wpierw podźwignąć się z choroby, snu i śmierci grzechu.

4. *Subdivisio*

„Ale w Świątym Pisani” – głosi kaznodzieja – „czwiorakim ludziem, pobudzają, je, mowi <Bog> wszemogący: Wstań!, pokazują, iż są grzesznicy czwioracy”. I stwierdzeniem tym przechodzi od podziału (*divisio*), po wielokroć eksponującego liczbę trzy, do podziału (*subdivisio*), opartego na czwórce. Liczba ta, w myśl powszechnych wówczas wyobrażeń, określać miała w rzeczywistości, stworzonej wedle miary, liczby i wagi, istotę wszystkiego, co materialne i widzialne. Dlatego więc wyróżnia się cztery strony świata, a pierwsze litery ich greckich nazw tworzą – jak zaznaczał Augustyn – imię Adam¹⁹¹. To zaś symbolicznie objawia nierozzerwalny związek człowieka ze stworzeniem, zbudowanym z czterech elementów. Z ich połączenia powstały „humory” – „wilgotności” ludzkiego ciała. Jednakże doskonałą harmonię tych czterech płynów, panującą w ciałach mieszkańców raju, zburzył grzech pierworodny¹⁹². Człowiekiem wstrząsają przeto cztery afekty: strach, odwaga, smutek i radość. Przygniata go poczwórne następstwo pierwszego grzechu: niewiedza, nieprawość,

¹⁹¹ Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*. Cz. 1, s. 154: „Któż nie wie, że z niego powstały wszystkie narody i że w jego imieniu – złożonym z czterech liter greckich – wyrażone są cztery strony świata? Jeśli bowiem po grecku się mówi: Wschód, Zachód, Północ, Południe, jak o tym Pismo Świąte w wielu miejscach wspomina, to na początku słów znajdziesz «Adam». Nazywane są bowiem po grecku cztery wspomniane strony świata: «anatole», «dysis», «arktos», «mesembria». Jeśli te cztery nazwy jakby cztery słowa jedno pod drugim piszesz, to na ich początku «Adam» się czyta”; Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus* 10, 12: „Quid ergo sibi uult numerus quadragenarius senarius? Interim ipse adam quia per totum orbem terrarum est, audistis iam hesterno die in quatuor litteris graecis quatuor uerborum graecorum. Si enim ista uerba quatuor scribas sub inuicem, id est, nomina quatuor partium mundi, orientis, occidentis, aquilonis et meridiani, quod est totus orbis (unde dicit dominus a quatuor uentis collecturum se electos suos, cum uenerit ad iudicium), si enim facias ista quatuor nomina graeca, *anatole*, quod est oriens; *dysis*, quod est occidens; *arctos*, quod est septentrio; *mesembria*, quod est meridiem: *anatole*, *dysis*, *arctos*, *mesembria*, capita uerborum Adam habent”.

¹⁹² Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 6, s. 160.

słabość i pożądanie. Zagrożają mu cztery wady: przyjemność cielesna, upór w grzechach, pycha i rozpacz¹⁹³.

W kazaniach średniowiecznych często powracała też wizja czterech stopni grzechu, którymi kroczy się ku potępieniu, ulegając złu w sercu, oraz czterech stopni grzechu, po których zstępuje się, ulegając złu w czynie. Ową podwójną hierarchię opisał, posiłkując się rozważaniami Augustyna, Grzegorz Wielki w *Moraliach*, a powtórzył – w drugiej księdze *Sentencji* – Izydor. W sercu zatem zanurzanie w śmierć grzechu zaczyna się od namowy diabła, po niej przychodzi doznawana przez ciało przyjemność pokusy, dalej – wyrażona przez ducha zgoda na grzech i wreszcie płynąca z pychy zuchwałość obrony występku. W drodze tej, przekonywał Grzegorz, każdy grzesznik na nowo przemierza cztery etapy upadku pierwszych rodziców: zwodniczą radę węża, zmysłowy zachwyt pramatki, zgodę Adama i jego zuchwałość, gdy pytany przez Boga nie chciał otwarcie przyznać się do winy (Rdz 3, 1-12). W czynie natomiast pierwszym z czterech stopni upadku jest grzech popełniany potajemnie, drugim – dokonywany na oczach innych ludzi, trzecim – wyradzający się w obyczaj, czwartym wreszcie – ponawiany w imię fałszywej nadziei bądź zgubnej rozpacz¹⁹⁴.

Ocaleniem dla grzesznego człowieka i dotkniętego skutkami jego upadku świata, czyli dla Bożych dzieł symbolizowanych liczbą cztery, stał się złożony z czterech części Krzyż. Zbawca, który poprzez krzyżową mękę pokonał grzech

¹⁹³ O upowszechnionej w średniowieczu symbolice liczby cztery zob. LMZ, kol. 332-341 (s.v. *Vier*). Zob. też K. Bernath, *Mensura fidei*, s. 71-74.

¹⁹⁴ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 4, 27: „Quattuor quippe modis peccatum perpetratur in corde, quattuor consummatur in opere. In corde namque suggestionem, delectationem, consensum et defensionis audacia perpetratur. Fit enim suggestio per aduersarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum, defensionis audacia per elationem. Culpa enim quae terrere mentem debuit, extollit et deiciendo eleuat, sed grauius eleuando supplantat. Vnde et illum primi hominis rectitudinem antiquus hostis his quattuor ictibus fregit. Nam serpens suasit, Eua delectata est, Adam consensit, qui etiam requisitus, confiteri culpam per audaciam noluit. Hoc uero in humano genere cotidie agitur quod actum in primo parente nostri generis non ignoratur. Serpens suasit quia occultus hostis mala cordibus hominum latenter suggerit. Eua delectata est quia carnalis sensus, ad uerba serpentis mox se delectationi substernit. Assensum uero Adam mulieri praepositus praebuit quia dum caro in delectationem rapitur, etiam a sua rectitudine spiritus infirmatus inclinatur. Et requisitus Adam confiteri culpam noluit, quia uidelicet spiritus, quo peccando a ueritate disiungitur, eo in ruinae suae audacia nequius obduratur. Eisdem etiam quattuor modis peccatum consummatur in opere. Prius namque latens culpa agitur; postmodum uero etiam ante oculos hominum sine confusione reatus aperitur; dehinc et in consuetudinem ducitur, ad extremum quoque uel falsae spei seductionibus, uel obstinatione miserae desperationis enutritur”. Por. św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, s. 125: „trzeba nam wiedzieć, że pokusa działa trzema sposobami: przez przedłożenie, przez przyjemność i przez przyzwolenie”; Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* I 16, 1: „Sed sciendum nobis est quia tribus modis tentatio agitur, suggestionem, delectationem et consensum”. Zob. też Isidorus Hispalensis, *Sententiarum libri tres* II 17, 2 (PL 83, kol. 619 D-620 A): „Quattuor modis committitur peccatum in corde, quattuor perpetratur et opere. Corde: suggestionem daemonum, delectationem carnis, consensione mentis, defensione elationis. Opere: nunc latenter, nunc palam, nunc consuetudine, nunc desperatione. Istis ergo gradibus et corde delinquitur, et opere malitia perpetratur”.

i śmierć, słowami *Kazania na dzień św. Katarzyny* woła do czterech rodzajów grzeszników: „Wstań!” I jeśli uznać trójkowe i czwórkowe podziały w polskim kazaniu za symboliczne, to podporządkowane trójce miłosne wezwanie Oblubieńca „powabia” „tamoć” – ku niebu i chwale Bożej – ze świata grzechu i upadku, symbolizowanego czwórką.

Przy czym autorytet Pisma utwierdza w przekonaniu, jak oznajmia duchowny, że to sam Chrystus, powiadając „Wstań!” pokazuje,

iż są grzesznicy czwioracy, bo mowi to słowo	
albo siedzącym,	[5 zgłosek]
albo leżącym,	[5 zgłosek]
albo śpiącym, ¹⁹⁵	[4 zgłoski]
albo uma<rłym>.	[5 zgłosek]

I tak wprowadzony, uświęcony powagą Biblii podział (*subdivisio*) pierwszego wezwania spośród trzech zawartych w temacie, nasycony został – w myśl reguł sztuki układania kazań – „kolorami retorycznymi”. Doskonałą równoległość czterech członów, z których każdy złożony jest z dwu segmentów, podkreślają więc *repetitio* i zarazem *polisyndeton*, powstałe wskutek powtarzania spójnika „albo”¹⁹⁶. Paralelizm uwyraźniło także wprowadzenie *similiter cadens*, by harmonia brzmień objęła nie tylko początki, ale i zamknięcia wszystkich członów. Ponieważ jednak obok imiesłówów przymiotnikowych czynnych: „siedzący”, „leżący”, „śpiący”, pojawił się tu imiesłów przeszły: „umarły”, z harmonii tej wyłamuje się nieco zamknięcie ostatniego członu. W członach poprzednich rym sięga przecież głębiej – do przedostatniej sylaby. I być może również w ten sposób zaznacza się szczególna odrębność czwartego rodzaju grzeszników i szczególne niebezpieczeństwo, na jakie się narażają. W szeregu owych czterech imiesłówów dostrzec można bowiem jeszcze jeden „kolor retoryczny” – *antyklimaks*¹⁹⁷. Oto w przeciwieństwie do triady miłosnych wezwań Oblubieńca, tworzących stopnie drogi ku niebu, te cztery słowa prowadzą szczebel po szczeblu w dół, coraz dalej od królestwa niebieskiego. Przy czym siedzącym łatwiej powstać niż leżącym, tym z kolei – niż śpiącym. Umarłych natomiast wskrzesić może tylko Bóg. By wszakże

¹⁹⁵ W rękopisie omyłkowo: „bo mowi to słowo albo siedzącym, albo śpiącym, albo leżącym”.

¹⁹⁶ Godfryd z Vinsauf, *Summa... Op. cit.*, s. 321: „*Repetitio* est continuatio in principio diversarum clausularum quando idem repetitur, ut hic: «Idem crinis, idem caput, idem vultus in illis»”. Zob. też M. Korolko, *op. cit.*, s. 109: „*Polisyndeton* [...]”. Figura polegająca na połączeniu członów zdania (okresu) lub kilku zdań jednakowym spójnikiem”; L. Arbusow, *op. cit.*, s. 36, 46-47 (na s. 46 jako przykład *polisyndetonu* przytoczona została formuła z tekstu Mainharda von Bamberg: „Vel ad utilitatem efficacius, vel ad elegantiam accuratius, vel ad sublimitatem exquisitius”).

¹⁹⁷ Zob. J. Ziomek, *op. cit.*, s. 210: „Wiemy, że klimaks znaczy po grecku dosłownie «drabina», «schody», co użyte jako termin retoryczny ma obrazować wspinanie się od słów niższych do coraz wyższych, od słabszych do silniejszych. Antyklimaks byłby więc ruchem w przeciwnym kierunku”.

pokrzepić wiernych i umocnić ich ufność w potęgę i miłosierdzie Syna Bożego, kaznodzieja przypomniał wcześniej, że nakaz „Wstań!” wypowiedział „<Bog> w s z e m o g ą c y”.

Hierarchiczne zestawienie grup grzeszników, których nawołuje się do powstania, napotkać można i w innych kazaniach średniowiecznych. Św. Bonawentura w kazaniu o temacie „Jeśli razem z Chrystusem powstaliście z martwych, szukajcie tego, co w górze [...]” (Kol 3, 1-2), tłumaczy, iż grzesznicy, co to „wewnętrznie nie mają czystego sumienia i nie dążą [...] do [...] nawrócenia”, znaleźli się „w potrójnym dole, który wprost utrudnia im powstanie. Jedni leżą w łożku, inni siedzą na ziemi, a jeszcze inni upadają lub leżą w błocie”. I dodaje: „tym trzem rodzajom mówi się o obowiązku powstania”¹⁹⁸. Marcin Polak zaś, sięgnąwszy do Księgi Izajasza po temat: „Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwała Pańska rozbłyśka nad tobą” (60, 1-2), przekonywał, „że trzem rodzajom ludzi mówi się «Wstań!» Mówi się bowiem «Wstań!» śpiącym, leżącym i siedzącym”¹⁹⁹.

Jednakże triady takiej, zapewne obecnej w tekstach nie tylko Marcina Polaka, autor *Kazania na dzień św. Katarzyny* z pewnością nie przejął, by własnym przemyśleniem rozszerzać ją o czwartą grupę grzeszników – o umarłych. Pełny bowiem, czterostopniowy zbiór, uszeregowany od siedzących aż po umarłych, mógł znaleźć w *Glossa ordinaria* – w komentarzu do 6. rozdziału Księgi Micheasza. Z tego właśnie rozdziału pochodzi skarga „Ludu mój, cóżem ci uczynił” (6, 3), włączona do improperiów Wielkiego Piątku jako gorzki wyrzut cierpiącego Zbawcy²⁰⁰. Dwa wersety wcześniej zaś zapisane zostały słowa: „Słuchajcie, proszę, tego, co Pan powiedział: Stań, prawuj się wobec gór, niech słuchają pagórki twego głosu!” (6, 1). *Glossa* objaśnia: „Bóg daje ludowi możliwość czynienia Mu zarzutów”. Po czym nakaz „Stań” rozwija w wezwaniu: „Ty, który siedzisz i leżysz albo śpisz, albo jesteś umarły, wstań z ziemi, abyś wkroczył w nowe życie”²⁰¹. A ponieważ pomieszczone w *Glossie* uwagi o księgach proroków mniejszych oparte zostały na komentarzu św. Hieronima²⁰², po pierwowzór tego zdania sięgnąć trzeba do Hieronimowej egzegezy Księgi Micheasza: „Nakazuje się, aby ten, który albo siedzi, albo leży, albo śpi, albo jest umarły – wstał, według tego, co rzecze Apostoł: Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus [Ef 5, 14]. Wstań z martwych,

¹⁹⁸ Św. Bonawentura, *Kazanie trzecie na Zmartwychwstanie Pańskie*, s. 303 (3).

¹⁹⁹ Martinus Polonus, *op. cit.*, k. c4r (*Sermo XXIII*): „tribus generibus hominum dicitur «surge!» Dicitur enim «surge!» dormienti, iacenti et sedenti”.

²⁰⁰ Zob. B. Bartkowski, *Improperia* [hasło w:] EK 7, kol. 100-101.

²⁰¹ *Biblia Sacra cum Glossis interlineari et ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla et Moralitatibus...* *Op. cit.* T. 4, k. 382r-382v, kol. lewa: „Dat Deus populo licentiam disputandi contra se. Qui sedes et iaces vel dormis, vel mortuus es, surge a terra, ut ambules in novitate vitae”.

²⁰² Wskazuje na to uwaga redakcyjna w PL 114, kol. 63-64: „*Liber duodecim prophetarum* (Vide B. Hieronymum, ubi supra [*Commentarium* B. Hieronymi, *Operum* ejus tomo V])”.

abyś wkroczył w nowe życie [Rz 6, 4], abyś porzucając ziemię dążył usilnie ku górze [Kol 3, 1-2]”²⁰³.

Obraz ów, wyzyskany do wyodrębnienia czterech członów poddziału, polski duchowny powiązał z czterema cudownymi wydarzeniami z Nowego Testamentu. Zgodnie zatem z zapowiedzią, iż w „Świętem Pisani czwiorakim ludziem, pobudzają je, mowi <Bog> wszemogący: Wstań!”, w dalszej części kazania przywoła i uzdrowienie ociemniałego, siedzącego przy drodze do Jerycha (Łk 18, 35-42), i uzdrowienie paralytyka leżącego na łożu (Łk 5, 18-25), i zbudzenie śpiącego w okowach Piotra (Dz 12, 6-11), i wskrzeszenie umarłego młodzieńca z Naim (Łk 7, 11-15). I w istocie, jak poświadcza Pismo, do każdego z nich – siedzącego, leżącego, śpiącego i umarłego – skierowany został nakaz „Wstań” (Mk 10, 49; Mt 9, 6; Mk 2, 11; Łk 5, 24; Dz 12, 7; Łk 7, 14).

Nim jednak kaznodzieja przystąpi do rozwinięcia (*dilatatio*) poszczególnych członów, dopełnia rozpoczętego poddziału:

Siedzący są, jiż się k dobremu obleniają;	[13 zgłosek]
leżący są, jiż się w<e z>łem kochają;	[11 zgłosek]
śpiący są, jiż się w grzeszech zapiekają;	[11 zgłosek]
umarli są, jiż w miłości Bożej rozpaczają;	[14 zgłosek]

Pośród sposobów „ubarwiania” podziałów *Forma praedicandi* Roberta z Basevorn wymienia również i taki, w którym „kolory retoryczne” harmonizują brzmienia zakończeń w kolejnych, odpowiadających sobie, segmentach każdego z członów. Jeśli przeto – równoległe składniowo – człony zawierają po cztery słowa, *similiter cadens* i *similiter desinens* łączą rymem wszystkie pierwsze wyrazy członów, wszystkie drugie, trzecie i czwarte²⁰⁴.

Ku podobnej harmonii zmierza podział w polskim kazaniu. Cztery człony bowiem znamionuje ścisła odpowiedniość składniowa, ta sama w każdym liczba słów oraz zbliżona liczba sylab. I jeśli wyrażenia przyimkowe („k dobremu”, „w<e z>łem” itd.) uznać za jeden segment, to w pierwszych trzech członach podobieństwa brzmieniowe wiążą równoległe po pięć z sześciu segmentów każdego z nich. To zaś za sprawą *similiter cadens* w pierwszym segmencie („siedzący”, „leżący”, „śpiący”), powtórzeń w segmentach od drugiego do czwartego („są, **jiż się**”) oraz figury *similiter desinens*, spinającej rymem segmenty ostatnie („obleniają”, „kochają”, „zapiekają”). Z harmonii takiej wszakże i tutaj wyłamuje się człon czwarty, opisujący grupę grzeszników najbardziej oddaloną od

²⁰³ Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores. In Michaeam* 2, 6: „Iubetur surgere qui vel sedet, vel iacet, vel dormit, vel mortuus est, secundum illud quod apostolus ait: *Elevare qui dormis, et resurge a mortuis, et inluminabit te Christus. Surge a mortuis, ut in novitate ambules vitae, ut terram deserens, ad altiora nitaris*”.

²⁰⁴ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi. Op. cit.*, s. 322: „Jam facile satis apparet quomodo multiplicari potest iste modus colorationis, sic dicendo: Praemittitur status prudenter praelibandus, adiungitur actus ferventer exercendus; exprimitur modus clementer moderandus”.

królestwa niebios, ku któremu wzywa Oblubieniec. W członie tym pierwsze słowo – mimo tego samego przypadku (mianownik liczby mnogiej) – nie wiąże się rymem z pierwszymi segmentami poprzednich członów, powtórzenia zaś łączą go z nimi w dwóch, a nie trzech segmentach („są, już”).

W podziale owym każde z czterech paralelnie zbudowanych zdań uzmysławia wiernym istotę występków kolejnych grup grzeszników. Siedzący przeto pobudzani są do powstania, ponieważ „obleniają się” „k dobremu”. W kazaniu o temacie „teraz nadeszła [...] godzina powstania ze snu” (Rz 13, 11) Hugo de Prato Florido przestrzegał, wspierając się autorytetem świętego Augustyna, iż „nie wystarczy powstrzymać się od zła, jeśli człowiek nie czyni tego, co dobre”²⁰⁵. Rozwijając ten sam temat, autor kazań przypisanych św. Bonawenturze nawoływał do podźwignięcia się z lenistwa, co wespół ze smutkiem pęta duszę, by uniemożliwić jej czynienie dobra i stłumić rodzący się w niej dobry afekt²⁰⁶. Argumenty przeciw opieszałości ku dobru czerpano z Pisma. Św. Hieronim, komentując sentencję z Księgi Eklezjastesa: „Wskutek lenistwa chyli się strop, a gdy ręce są niemocne, przecieka dom” (Koh 10, 18), napominał: „Nasz dom, który został wzniesiony wraz ze stworzeniem człowieka, jak również mieszkanie, które mamy w niebiosach, chyli się, gdy wskutek lenistwa zaniedbujemy dobre czyny”²⁰⁷. Z Nowego Testamentu przytaczano słowa Chrystusa: „Nie zapala się [...] światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu. Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki” (Mt 5, 15-16). I w myśl tej nauki opat Godfryd z Admont głosił: „Nie wolno więc lampy naszej stawiać w ukryciu, ponieważ ani trochę nie powinniśmy być leniwi i ociężali do czynienia dobra”²⁰⁸.

Druga grupa grzeszników, którzy głębiej zapadają się w występki, to leżący – nie tylko leniwi „k dobremu”, ale i rozkochani „w <e z>łem”. Niebezpieczeństwo, na jakie narażają siebie, ulegając zgubnej rozkoszy grzechu, określa werset Psalmu 10., po wielokroć powtarzany i objaśniany przez Ojców Kościoła i średniowiecznych kaznodziejów: „A kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy

²⁰⁵ Hugo de Prato Florido, *op. cit.*, k. a7v (*Sermo II*. Temat: „Scientes quia hora est iam nos de somno surgere” [Rz 13, 11]): „Sed [...], ut dicit beatus Augustinus, non sufficit abstinere a malo, nisi homo faciat quod bonum est. Ideo postquam abiecerimus opera tenebrarum, debemus induere arma lucis, scilicet virtutes, quae animam ornent et defendant in pugna spirituali”.

²⁰⁶ Pseudo-Bonaventura, *op. cit.*, k. d4v (*De adventu. Sermo V*): „Secundo, a somno tristitiae sive pigritiae est surgendum velociter, in cuius figura angelus (Act. 12) latus Petri percussit et eum excitavit dicens: «Surge velociter, quia ceciderunt catenae de manibus tuis». Duae catenae, quibus ligatur anima, sunt tristitia et pigritia. Nam pigritia ligat eam exterius ne precedat ad opus, sed tristitia ligat eam interius ne in ea generetur bonus affectus”.

²⁰⁷ Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* 10, 18: „Domus nostra, quae cum statu hominis erecta est, et habitatio quam habemus in caelis, si pigri sumus, et ad bona opera tardiores, humiliabitur”. Przekład polski: św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, s. 131-132 (stąd również cytowany jest przekład Koh 10, 18).

²⁰⁸ Godefridus Admontensis, *Homiliae festuales* 58 (PL 174, kol. 925 D): „Igitur lucerna nostra in abscondito non est ponenda, quia nequaquam pigri et hebetes esse debemus ad bona facienda”.

swojej”²⁰⁹. Paradoks tej złej miłości św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej* ujmował słowami: „dusza człowieka nienawidzi siebie, jeśli sobie szkodzi. Nieświadomie pragnie dla siebie zła, dopóki nie wie, że to, czego dla siebie chce, jest dla niej szkodliwe [...]. Stąd straszliwy błąd: Choć wszyscy pragną dla siebie dobra, jednakże wielu działa na swoją szkodę”²¹⁰.

Jak zaś przypominał w jednym ze swych kazań Aelred z Rievaulx, każdy grzesznik czyni zło albo dlatego, że jest słaby i nie może odeprzeć pokusy, albo dlatego, że jest niegodziwy i miłuje zło, a nienawidzi dobra²¹¹. Owa przewrotna miłość czyni go przeto pokrewnym diabłu. Zgodnie bowiem ze stwierdzeniem Augustyna „Należy to do darów Ducha Świętego, że zbrzydło ci to, co uczyniłeś”, natomiast „Grzechy sprawiają upodobanie duchowi nieczystemu”²¹². Kto zatem w niegodziwości swojej kocha zło – przestrzegał św. Bernard – nie inaczej czyni niż diabeł²¹³. A skoro grzech jest śmiercią duszy, zaznaczał anonimowy kaznodzieja, niegodziwy miłuje śmierć swojej duszy²¹⁴, oddala się od Boga, który jest prawdziwą miłością, życiem i dobrem.

Trzecią grupę upadłych, już nie tyle leżących, ile pogrążonych we śnie grzechu, stanowią ci, co „się w grzeszech zapiekają”. Surowe upomnienie płynie ku nim z Eklezjastyka:

Nie mów: „Zgrzeszyłem i cóż mi się stało?” Albowiem Pan jest cierpliwy. Nie bądź tak pewny darowania ci win, byś miał dodawać grzech do grzechu. Nie mów: „Jego miłosierdzie zgładzi mnóstwo moich grzechów”. U Niego jest miłosierdzie, ale i zapalczliwość, a na grzeszników spadnie Jego gniew karzący. Nie zwlekaj z nawróceniem do Pana ani nie odkładaj tego z dnia na dzień: nagle bowiem gniew Jego przyjdzie i zginiesz w dniu wymiaru sprawiedliwości.

(Syr 5, 4-7)

Zatwardziałość piętnował też św. Paweł, gdy pytał grzesznika: „A może gardzisz bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia?” I ostrzegał: „Oto

²⁰⁹ Ps 10, 6, Wulgata: „Dominus iustum probat impium autem et diligentem iniquitatem odit anima eius”. Przekład cyt. z: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150. Op. cit.*, s. 213 (140, 2).

²¹⁰ Augustinus, *De Trinitate* 14, 14: „Mens hominis quando sibi nocet odisse se dicitur. Nesciens enim sibi uult male dum non putat sibi obesse quod uult [...]. Qui profecto est error horrendus ut cum sibi omnes prodesse uelint, multi non faciant nisi quod eis perniciosissimum sit”. Przekład polski: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 445.

²¹¹ Aelredus Rieuallensis, *Sermones I-XLVI (Collectio Claraeuallensis prima et secunda)* 37, 2: „Qui enim male uiuit duo quaedam debet concipere quando celebramus istas festiuitates, scilicet pudorem et timorem. Omnis qui male facit, aut ideo facit quia infirmus est et non potest resistere delectationibus suis, aut malitiosus est et diligit malum et odit bonum”.

²¹² Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 50, 16: „Iam ad donum Spiritus Sancti pertinet, quia tibi displicet quod fecisti. Immundo spiritui peccata placent, sancto displicent”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57*, s. 284.

²¹³ Bernardus, *Sermones de diuersis* 72, 3: „Malitia est amare malum, et saporem mali habere, et malum quia malum est diligere, sicut facit diabolus et nonnulli iniqui”.

²¹⁴ Galterus a Sancto Victore et alii, *Sermones anonymi VIII* 6: „Dicit Dauid: *Qui diligit iniquitatem odit animam suam*, quia diligit mortem animae suae”.

przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia skarbisz sobie gniew na dzień [...] sądu Boga” (Rz 2, 45).

Uporczywe trwanie w grzechu mogło więc wyrastać bądź z niegodziwej ufności w Boże miłosierdzie, bądź z pogardy wobec dobroci Pana. Wzgardę wobec łaski, pomny na słowa Pawła, św. Augustyn poczytał za „grzech przeciw Duchowi Świętemu, który nie będzie [...] odpuszczony”. Zaznaczał wszakże, iż ową najcięższą zbrodnią staje się zatwardziałość trwająca „aż do końca tego życia”: „Kto zatem stawiałby opór i przeciwstawił się darowi łaski Bożej bądź w jakikolwiek sposób byłby mu niechętny aż do końca tego ziemskiego życia, nie będzie mu odpuszczone”. By wszakże zatwardziałych grzeszników nie wtrącać w rozpacz, Augustyn dodawał: „Ci zaś, z którymi działamy, bądź o których mówimy, nie powinni tracić nadziei, ponieważ są jeszcze przy życiu”²¹⁵.

Fulgencjusz († 533) natomiast w dziele *De fide ad Petrum*, syntezie nauki Ojców Kościoła o prawdach wiary, przytacza słowa z Eklezjastyka i idąc ich śladem kładzie nacisk na przewrotną ufność w miłosierdzie Pańskie: „Żyje więc w zatwardziałości, [...] kto tak ufa w miłosierdzie Boże, iż do końca życia pozostaje w przewrotności swych występków”. Tę ostateczną zatwardziałość – za Augustynem – uznaje za grzech przeciw Duchowi Świętemu²¹⁶.

W XIII stuleciu u św. Bonawentury czy u św. Tomasza († 1274) zatwardziałość wyliczana jest pośród sześciu grzechów przeciw Duchowi Świętemu i ukazywana jako występki, który wiedzie do ostatecznego odrzucenia pokuty, czyli – według Augustyna – do zatwardziałości „aż do końca tego życia”²¹⁷. Czy polski duchowny źródła „zapiękania się” „w grzeszech” upatrywał w zgrabnej

²¹⁵ Augustinus, *Epistulae* 185, 11: „Hoc est autem duritia cordis usque ad finem huius uitae [...]. Huic ergo dono gratiae Dei quicumque restiterit et repugnaverit vel quoquo modo ab eo fuerit alienus usque in finem huius temporalis uitae, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. [...] Isti autem, cum quibus agimus vel de quibus agimus, non sunt desperandi; adhuc enim sunt in corpore”. Przekład polski: W. Turek, *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej*, s. 240-241. O poglądach Augustyna na grzech przeciw Duchowi Świętemu zob. *ibidem*, s. 212-253.

²¹⁶ Fulgentius, *De fide ad Petrum* 40: „Obdurato igitur corde vivit sive qui non convertitur, desperans de indulgentia peccatorum, sive qui sic misericordiam Dei sperat, ut usque in finem vitae praesentis in suorum criminum perversitate remaneat”. Przekład polski: A. Bober, *Antologia... Op. cit.*, s. 454. O Fulgencjuszu z Ruspe zob. *ibidem*, s. 445-451 (tu fragmenty *Życia św. Fulgencjusza* autorstwa Ferrandusa {† 546}). Zob. też F. Drączkowski, *Fulgencjusz z Ruspe* [hasło w:] EK 5, kol. 754-756.

²¹⁷ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, s. 43-44 (186-188); Bonaventura, *Breviloquium* (3, 11): „Huius autem peccati sex sunt differentiae scilicet invidia fraternae gratiae impugnatio veritatis agnitae desperatio praesumptio obstinatio mentis et impenitentia finalis”; „Si vero impugnat ipsam gratiam poenitentialem in se vel secundum se sic est duplex quia gratia poenitentialis facit resilire a commissis et praecavere a committendis. Contra primum est obstinatio mentis contra secundum est impenitentia finalis secundum quod finalis impenitentia dicitur propositum non poenitendi sic enim est species peccati in spiritum sanctum. Secundum autem quod finalis impenitentia dicitur continuationem peccati usque in finem sic est sequela omnium mortalium quae in hac vita non remittuntur et maxime omnium specierum peccati in spiritum sanctum. Et sic omne peccatum initium sumit a superbia et consumptionem sive finem habet in finali impenitentia”.

pewności darowania win, czy też w zuchwałej pogardzie wobec łaski, tego określić nie sposób. Bez wątplenia wszakże za najstraszliwszą zbrodnię przeciw Bogu uważał rozpacz.

Dlatego właśnie czwartą, najbardziej oddaloną od królestwa niebios, grupę grzeszników określił mianem umarłych. Ogarnia ich już nie ośpienie snu, ale zgoła śmierć grzechu, ponieważ „w miłości Bożej rozpaczają”. Rozpacz zaś pojawia się wówczas – przypominał Piotr Lombard († 1160) – gdy „ktoś głęboko wątpi o łaskawości Boga, sądząc, iż jego niegodziwość przechodzi ogrom Boskiej dobroci”. I grzeszy tym samym przeciw Duchowi Świętemu, jako że jest On „miłością Ojca i Syna i dobrocią, jaką siebie wzajemnie i nas miłują; dobrocią, która jest tak wielka, że nie ma końca”. Największe nawet zło nie może jej zatem przewyższyć, kto zaś mniema inaczej, bluźni przeciw Duchowi Świętemu²¹⁸.

Największa przeto zbrodnia człowieka – wydanie Syna Bożego na śmierć – nie była największym grzechem. Tym bowiem, co przywiodło Judasza ku potępieniu, okazało się zwątpienie w Boże miłosierdzie. Judasz przecież, jak przekonywał Augustyn, „już po wydaniu, kiedy tego żałował, gdyby modlił się za pośrednictwem Chrystusa, wyprosiłby przebaczenie; gdyby prosił o przebaczenie, żywiłby nadzieję; gdyby miał nadzieję, oczekiwaliby miłosierdzia; gdyby oczekiwał miłosierdzia, to z rozpaczny nie założyłby sobie pętli na szyję”²¹⁹. O rozpaczny więc sam Bóg Ojciec, objawiwszy się św. Katarzynie ze Sieny († 1380), powie:

Oto grzech niewybaczalny ani w tym życiu, ani w przyszłym. Dusza odrzuciła miłosierdzie moje, wzgardziła nim i grzech ten jest cięższy niż wszystkie inne grzechy, które popełniła. Toteż rozpacz Judasza była bardziej obraźliwa dla Mnie i boleśniejsza dla Syna mojego niż jego zdrada. Więc dusza jest oskarżona za ten fałszywy sąd, że uważała grzech swój za większy niż moje miłosierdzie i przeto jest karana z szatanami i dręczona wiecznie z nimi.²²⁰

²¹⁸ Zob. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Lib. II*, dist. 43, cap. I, par. 2: „Desperatio est qua quis penitus diffidit de Dei bonitate, aestimans suam malitiam diuinae bonitatis magnitudine excedere, sicut Cain qui dixit: Maior est iniquitas mea, quam ut ueniam merear. Utrumque uero dicitur peccatum in spiritum sanctum, quia spiritus sanctus amor est patris et filii, et benignitas qua se inuicem et nos diligunt; quae tanta est, cuius finis non est. Recte ergo in spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui suam malitiam Dei bonitatem superare putant, et ideo poenitentiam non assumunt [...]”. Zob. też św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Op. cit.*, s. 44: „wylicza się sześć gatunków grzechu przeciw Duchowi Świętemu, w których brak jest tego, dzięki czemu grzech bywa odpuszczany. Dwa pierwsze wyróżniamy ze względu na ich odniesienie do Boga, mianowicie rozpacz, która sprzeciwia się nadziei w Boże miłosierdzie, oraz zuchwałość, przeciwna bojaźni wobec Bożej sprawiedliwości” (188). Przekonanie o szczególnym zagrożeniu, jakie grzech rozpaczny niesie umierającemu chrześcijaninowi, znalazło odzwierciedlenie w XV-wiecznej *Ars moriendi* Mateusza z Krakowa († 1410) – zob. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, s. 31-35; tegoż, *Obraz i słowo*, s. 22-29.

²¹⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108, 9: „Nam posteaquam illum tradidit, eumque paenituit, si per Christum oraret, indulgentiam rogaret; si indulgentiam rogaret, spem haberet; si spem haberet, misericordiam speraret; si misericordiam speraret, non sibi desperatione collum ligaret”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123. Op. cit.*, s. 131.

²²⁰ Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności*, s. 73 (37).

Nie dziwi, że kazanie, poprzez które niebiański Oblubieniec przyzywa każdą duszę do miłosnego zjednoczenia w chwale, ukazuje rozpacz – ostateczne odwrócenie się od Boga, co jest miłością i życiem – jako grzech najcięższy. Nie dziwi wszakże i to, iż w przemowie, z jakiej przebija ufność w przemieniającą siłę miłości, zaraz po zdaniu: „umarli są, już w miłości Bożej rozpaczają” padają słowa akcentujące bezmiar Boskiego miłosierdzia: „a tym wszem tet to Bog miłościwy mowi, rzeka: Wstań!” Przy czym powraca tu echem, na zamknięcie *subdivisio*, formuła, która podział ów otwierała: „czwiorakim ludziem [...] mowi <Bog> wszemogący: Wstań!”

Klamra, eksponująca nakaz powstania z grzechu („I <mowi Syn Boży:> Wstań!”), ujmowała ostatnią partię *divisio* – wykład moralnego sensu trzech poleceń Oblubieńca. I jak się okazuje, klamra, uwyrażniająca to samo wezwanie, obramowuje również *subdivisio*. We współtworzących ją zdaniach nie powtarza się jednak to samo określenie Boga. Najpierw bowiem pojawia się przymiotnik „wszemogący”, a potem, w jego miejsce – „miłościwy”. Dobitne przypomnienie Chrystusowego wołania, budzącego pogrążonych w grzechu, uzmysławia im więc zarazem i wszechmoc, i obfitość łaski Syna Bożego, który w swej Boskiej potędze i niewyczerpanej miłości może wskrzesić nawet tych, co pomarli duchową śmiercią, zwątpiwszy w Jego miłosierdzie.

5. *Dilatatio*

Zamknięcie podziału wyznacza granicę między pierwszą częścią kazania, mieszczącą podział tematu i podział jego pierwszego członu, a częścią drugą, obszerniejszą, w której następuje *dilatatio* – rozwinięcie każdego z czterech członów, wyodrębnionych w *subdivisio*. W części tej – nie inaczej niż w samym podziale – równoległość, łącząca pierwsze trzy w pełni paralelne segmenty (siedzący, leżący, śpiący), w segmencie czwartym (umarli) nie zanika wprawdzie, ale ulega osłabieniu.

O równoległości w rozwinięciu wszystkich czterech członów przesądza konsekwentne wypełnianie schematu, zgodnie z którym każdej grupie grzeszników przypisana została symbolizująca ich upadek postać z Pisma oraz kolejny (chronologicznie) fragment legendy o św. Katarzynie. O różnicy zaś, dzielącej *dilatatio* pierwszych trzech członów i *dilatatio* członu czwartego, decyduje sposób wyzyskania opowieści o męce dziewicy Aleksandryjskiej. Oto bowiem i siedzącym, i leżącym, i śpiącym w grzechach przeciwstawia się chwalebny przykład Katarzyny, co to nie tylko nie zwlekała, by powstać na wołanie Syna Bożego, ale i sama pomagała podźwignąć się upadłym, którzy bądź leżeli, bądź spali „w błędnem stadle”. Czwartej natomiast grupie grzeszników, dotkniętych przez śmierć grzechu, kaznodzieja przywołuje na pamięć nie tyle zbawienny wzór świętej męczennicy, ile żaloszny los jej prześladowcy – cesarza Maksencjusza.

I zapewne owo konsekwentne, trzykrotne w całym kazaniu, podkreślenie odrębności rozpaczy od poprzedzających ją stopni grzechu uświadamiać miało ostateczne zagrożenie, jakie duszy grzesznika gotuje zważenie w dobroć i miłość Boga.

Rozwinięcie pierwszego członu *subdivisio*, odsłaniające przyczyny opieszałości „k dobremu”, zawiera dwa kolejne i ostatnie już w kazaniu poczwórne podziały. A ponieważ wiąże się z wołaniem, jakie Chrystus kieruje ku pierwszej grupie grzeszników, pierwszy z podziałów wprowadzają słowa: „I mowi pirzwiej siedzącym: Wstań!, jiz się k dobrem<u> obleniają czwtiorodła”. Po czym następuje wyliczenie owych czterech źródeł gnuśności:

iz na będące dobro nie gładają;	[11 zgłosek]
iz <w> wrzemiennem dobrze lubują;	[9 zgłosek]
iz, czego jim dojć, nie pamietają;	[10 zgłosek]
iz o sobie nijedne piecze nie imają.	[13 zgłosek]

Podział ten, „ubarwiony” przez *repetitio* u początku oraz *similiter desinens* u końca każdego z równoległych członów, ukazuje zagubienie grzeszników, którzy zapomnieli, że jako wygnańcy pielgrzymują do Jerozolimy niebieskiej; którzy nie patrzą ku celowi doczesnej wędrówki – ku przyszłemu, wiekiustemu dobru; i którzy przestali troszczyć się o dobro swej duszy. Korzeniem zaś tego zagubienia jest umiłowanie dóbr doczesnych. Przestrzegał przed nim Augustyn, przekonując, iż bicz kary Boskiej uczy wiernych, by „zaślepieni rozkoszami doczesnymi nie przestali pragnąć rozkoszy wiecznych”²²¹. Odwrócenie się bowiem od Stwórcy ku stworzeniu poczytywał za istotę grzechu²²². I w duchu tego przeświadczenia św. Tomasz z Akwinu stwierdzał: „Kto bowiem grzeszy ciężko, odwrócił się od dobra nieprzemijalnego i ustanowił swój cel w dobru przemijalnym, na przykład rozpustnik w umiłowaniu ciała, chciwiec w pieniądzech”²²³. A choć w złudnym mniemaniu grzesznika oddanie się dobrom doczesnym schlebiać ma jego miłości własnej, w rzeczywistości – jak przekonywał Augustyn – poraża duszę ślepotą i niemocą:

Choć dusza tak siebie miłuje, że stając wobec wyboru, woli raczej utracić wszystko, co kocha poniżej siebie, niż sama zginąć; jednakże staje się słaba i ciemna, opuszczając wyższe od siebie Dobro, jedyne, do którego powinna się zwracać, by zachować swą moc i radować się Nim jako swoją światłością [...].²²⁴

²²¹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 138, 15: „Ad hoc Deus hic talibus flagellis erudit nos, [...] ne temporalium deliciarum delectatione caecati, non desideremus delicias aeternas”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150. Op. cit.*, s. 184.

²²² Zob. EK 6, kol. 270 (s.v. *Grzech*).

²²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Op. cit.*, s. 45 (193).

²²⁴ Augustinus, *De Trinitate* 14, 14: „Quamuis enim se ita diligit ut si alterutrum proponatur, malit omnia quae infra se diligit perdere quam perire, tamen superiorem deserendo ad quem solum posset custodire fortitudinem suam eoque frui lumine suo [...] sic infirma et tenebrosa facta est”. Przekład polski: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej. Op. cit.*, s. 446.

W myśl tej nauki polski kaznodzieja głosi o siedzących w grzechu: „A togodla, iż <Boga nie chcą uż>rzyć, k dobremu wstać się obleniają, przeto przez <ślepego ...> dobrze się znamionują”. I sięga do Nowego Testamentu, by przywołać figurę pogrążonych w lenistwie – postać ślepeca: „O jemże pisze święty Łukasz: *Caecus se<debat secus viam>*”.

Niewidomy ów, żebrzący przy drodze nieopodal Jerycha, dwukrotnie błagał Zbawcę przechodzącego w otoczeniu tłumu: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!” (Łk 18, 35-39). Wówczas, według świadectwa Ewangelii Marka, „Jezus przystanął i rzekł: «Zawołajcie go!» I przywołali niewidomego, mówiąc mu: «Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię»” (Mk 10, 49). Ociemniały żebrak, powstawszy, by przyjść na wezwanie Chrystusa, został uzdrowiony (Łk 18, 40-43).

Do historii tej polski duchowny nawiązał o tyle, o ile wspominał wcześniej, iż Bóg „mowi [...] siedzącym: Wstań!”. Dowodząc zaś, w jakiej mierze postać ślepeca stanowi figurę siedzących grzeszników, skupi się jedynie na wykładzie przytoczenia z Ewangelii Łukasza – w istocie o jedno słowo szerszego od tego, które zapisane zostało w tekście kazania: „Caecus [...] sedebat secus viam mendicans” – „ślepy [...] siedział wedle drogi, żebrząc”²²⁵ (Łk 18, 35). Objasniając ów urywek, wyodrębni w nim cztery człony, ściśle odpowiadające czterem źródłom duchowego lenistwa, wyróżnionym w podziale poprzednim:

Ślepy, bo na będące dobro nie glądał.	[12 zgłosek]
Siedziesze, bo w dob<rze wrzemiennem lubował>.	[12 zgłosek]
Podle drogi, bo czego jemu było dojć, nie pam<iętał.	[16 zgłosek]
Żebrzący ²²⁶ , bo u sie>bie nics dobrego nie imiał.	[14 zgłosek]

Podział ten, w którym równoległość członów podkreślana jest przez powtórzenie spójnika „bo” i przez *similiter desinens*, a szczególne znaczenie problemu dobra – złudnego i rzeczywistego – akcentuje figura *adnominatio*²²⁷, ściśle łączy się z przyjętą w ówczesnym kaznodziejstwie interpretacją Łukaszowej opowieści o uzdrowieniu ociemniałego.

Jego ślepotę polskie kazanie odczytuje jako znak duchowego zaślepienia, zamykającego oczy duszy na dobro przyszłe. W jego przesiadywaniu obok drogi upatruje znaków rozmiłowania w nietrwałych dobrach doczesnych i zapomnienia

²²⁵ Przekład Łk 18, 35 cyt. z: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka... Op. cit.*, s. 2089.

²²⁶ J. Łoś, uzupełniając wycięty urywek tekstu, wpisał imiesłów „żebrzący”, ponieważ założył, że polski kaznodzieja wyodrębnił i rozwinął cztery człony biblijnego „Caecus (1) [...] sedebat (2) secus viam (3) mendicans (4)”. Koniektura ta wydaje się bardziej uzasadniona od wprowadzonej przez Brücknera (*op. cit.*, s. 717), który zaproponował słowo „ubogi”. Edycja W. Wydry i W. R. Rzepki (*op. cit.*, s. 91) przynosi w to miejsce rzeczownik „żebrak”.

²²⁷ Zob. L. Arbusow, *op. cit.*, s. 36, 41 („*Polyptoton, Adnominatio. Wiederholung desselben Wortstammes mit verschiedenen Flexionsendungen usw., desselben Wortes in verschiedenen Casus*”).

o celu wędrówki każdego ziemskiego pielgrzyma – o ojczyźnie niebieskiej. Przy-
pisywane zaś Albertowi Wielkiemu kazanie o temacie „Jezus przystanął i kazał
przyprować [...] [niewidomego] do siebie” (Łk 18, 40) głosi, iż „Wielu zaślepi-
a miłość i pożądanie dóbr doczesnych, aby nie widzieli i nie pragnęli dobra wie-
kuistego”²²⁸. Przy czym ślepotę grzeszników rozkochanych w dobrach doczesnych
symbolizować miała ślepotą Tobiasza, spowodowana przez ptasie odchody, które
spadły na jego otwarte oczy (Tb 2, 9-10). Dlatego w kazaniu, objaśniającym słowa
„jakiś niewidomy siedział przy drodze i żebrał” (Łk 18, 35), Pseudo-Bonaventura
przekonuje: „Odchody [...] oznaczają dobra doczesne”²²⁹. Dlatego wtórował mu
i Peregryn z Opola, wspierając sąd ów wersem Pawłowego Listu do Filipian:
„Poczytam wszystko [...] za gnój, abym Chrystusa zyskał” (Flp 3, 8)²³⁰.

Żebractwo ociemniałego polski kaznodzieja tłumaczy tym, że choć „w dob<r-
wzrzeniennem lubował>”, to „<u sie>bie nics dobrego nie miał”. Istotą tego
pozornego paradoksu – niewspółmierność dóbr o złudnej wartości i dobra najwyż-
szego – odsłania Pseudo-Bonaventura, przywołując ku przestrodze występnych
słowa Apokalipsy: „mówisz: Jestem bogaty, i wzbogaciłem się, i niczego mi nie
potrzeba, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny i ślepy,
i nagi” (Ap 3, 17). Grzesznik bowiem, zaślepiiony bogactwem, jest w istocie ubogi,
bo brak mu prawdziwego bogactwa dobrych uczynków, i nagi, bo nie odziany
szatą cnót. „Tacy są” – dodaje kaznodzieja – „wszyscy chciwcy, którzy dobra
doczesne przedkładają nad wieczne i dobra lichy nad dobra najwyższe”²³¹.

Jako przeciwieństwo siedzących, zaślepionych grzechem umiłowania tego, co
przemijające, i leniwych w czynieniu dobra, polskie kazanie ukazuje św. dzie-
weczkę z Aleksandrii: „A przeto, iż święta Katerzyn<a dobrego> sąmnienia
była, ku głosu Syna Bożego wstać się <nie obleniała> była”. I jeśli uzupeł-
nienia okaleczonego tekstu są w tym zdaniu poprawne²³², to kontekstu objaś-
niającego jego sens doszukiwać się można w komentarzu Augustyna do werse-
tu z Listu do Tymoteusza: „Celem zaś nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca,
dobrego sumienia i wiary nieobłudnej” (1 Tm 1, 5). Nawiązując bowiem do tej
formuły, biskup Hippony pouczał wiernych: „Bylibyście leniwymi, martwymi,

²²⁸ „[...] per amorem et cupiditatem temporalium bonorum multi excaecantur, ne videant et
concupiscant aeternum bonum” ([Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. G5v {*Sermo XXIII*}).

²²⁹ [Pseudo-]Bonaventura, *op. cit.*, k. n3r: „Stercora [...] signant bona temporalia” (*Sermo XLI*).

²³⁰ Przekład Flp 3, 8 cyt. z: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka... Op. cit.*, s. 2300-2301.
Wulgata: „omnia [...] arbitror ut stercora ut Christum lucrifaciam”. Peregryn z Opola, *op. cit.*, s. 79:
„Caecitas avaritiae in Tobia figuratur, qui stercore hirundineo fuit excaecatus Tb 2 [11]. Stercus
autem temporalia sunt, ut dicit Apostolus [Ph 3, 8]: «Omnia – inquit – arbitratus sum ut stercora, ut
Christum lucrifacirem»” (17 [T18]. *Dominica in quinquagesima*).

²³¹ [Pseudo-]Bonaventura, *op. cit.*, k. n3v: „Unde dicitur in Apo. 3: «Avaro, tu dicis, quia dives
sum et nullius ego; et nescis, quia tu es miser» in vita, «et miserabilis» in fame, «et pauper» in bonis
operibus, «nudus» in virtutibus, «et caecus» in omnibus. [...] Tales sunt omnes avari, qui temporalia
bona praeponunt aeternis et summis viliis” (*Sermo XLI*).

²³² Koniekturę „nie obleniała” zaproponowali Wiesław Wydra i Wojciech R. Rzepka – zob.
W. Wydra, W. R. Rzepka, *op. cit.*, s. 91.

obrzydliwymi, ludźmi nieszczęśliwymi, gdybyście niczego nie kochali. Kochajcie, ale bacząc, co kochacie”. Po czym rozświetla tajemnicę miłości prawdziwej i miłości fałszywej, zwróconej ku temu, co doczesne i nietrwałe: „Miłość Boga, miłość bliźniego zwie się miłością; miłość świata, miłość doczesności nazywa się pożądlivością. Pożądlivość trzeba ograniczać, budzić zaś miłość”. A skoro – według św. Pawła – miłość płynie z dobrego sumienia i skoro w słowach jego obok wiary i miłości pojawia się dobre sumienie, to można utożsamić je z trzecią cnotą – z nadzieją. Tę zaś Augustyn wiąże z gotowością do czynienia dobra i przeciwstawia rozpacz: „Sama bowiem miłość udziela temu, kto dobrze postępuje, nadziei dobrego sumienia. Dobre sumienie zaś budzi nadzieję. Jak złe sumienie pełne jest rozpacz, tak dobre pełne nadziei. [...] Kto chce spodziewać się królestwa, niechaj posiada dobre sumienie. Kto chce mieć dobre sumienie, niech uwierzy i dobrze czyni”²³³.

Inaczej niż grzesznicy, rozkochani „w dob<rze wrzemiennem>”, Katarzyna, pobudzana miłosnym wezwaniem Oblubieńca, nie ociąga się powstać – przepelnia ją przecież miłość płynąca z dobrego sumienia. I, jak się zdaje, w sumieniu rozlega się wzywający ją głos Umiłowanego. Zgodnie bowiem ze stwierdzeniem Augustyna, wykładającego werset królewskiej pieśni weselnej – „Wszelka chwała tej córki królewskiej jest wewnątrz” (Ps 45 {44}, 14), to właśnie wewnątrz sumienia „widzi Chrystus, tam miłuje Chrystus, tam przemawia Chrystus, tam karze Chrystus, tam koronuje Chrystus”²³⁴. O tym, iż w sumieniu

²³³ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 31 (2), 5: „Ipsa enim caritas bene operantis dat ei spem bonae conscientiae. Spem enim gerit bona conscientia; quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscientia tota in spe. [...] Ut ergo speret regnum, habeat bonam conscientiam; et ut habeat bonam conscientiam, credat et operetur”; pozostałe ustępy – *ibidem*. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, s. 275.

²³⁴ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 44, 29: „Ibi videt Christus, ibi amat Christus, ibi alloquitur Christus, ibi punit Christus, ibi coronat Christus”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57. Op. cit.*, s. 181. Stąd pochodzi także przytoczony przekład Ps 44 (45), 14. Por. też *ibidem*, s. 321: „Bóg wspomaga wszystkich świętych, ale wewnątrz, tam, gdzie nikt nie widzi. A jak sumienie dla bezbożnych stanowi wielką karę, tak dla pobożnych wielką pociechę. Apostoł powiada: «Chlubą bowiem jest dla nas świadectwo naszego sumienia» [2 Kor 1, 12]”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 53, 8: „Omnes enim sancti adiuvantur a Deo, sed intus ubi nemo videt. Quomodo enim magna est poena impiorum conscientia, sic magnum gaudium piorum ipsa conscientia. Nam gloria nostra haec est, ait apostolus, testimonium conscientiae nostrae”; *ibidem*, s. 333: „«Oto uciekając oddaliłem się i pozostałem na pustyni». Na jakiej pustyni? Może w sumieniu, dokąd nikt z ludzi nie wchodzi, gdzie nikogo nie ma z tobą, gdzie jesteś tylko ty i twój Bóg”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 54, 9: „Ecce elongavi fugiens et mansi in deserto. In quo deserto? Si forte in conscientia, quo nullus hominum intrat, ubi nemo tecum est, ubi tu et Deus es”; Augustinus, *Sermones post Maurinos reperti* 163 B: „Siue laudet, siue reprehendat, tu in temetipso habes gloriam, quia gloria tua Deus tuus est in conscientia tua; et eris similis uirginibus sapientibus, quae tulerunt oleum se cum in uasis, ut non in altero haberent gloriam, sed in se ipsis. Nam illae, quae non tulerunt oleum se cum mendicauerunt ab ipsis, et extinctae sunt lampades earum, et dixerunt: Date nobis de oleo uestro”; Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento* 12: „Non enim hoc quisquam potest, nisi apud se intus sonante quodam tacito clamore ueritatis agnoscere. Loquitur etiam Deus in bonorum malorum que conscientia. Nam et approbare quod bene facit et improbare quod peccat nemo recte potest, nisi ad eadem illa in silentio cordis uel laudante uel clamante uoce ueritatis. Veritas autem Deus est”.

i w sercu oblubienicy odbywa się miłosna rozmowa z Oblubieńcem, przekonując też być może Wilhelm z Saint-Thierry w komentarzu do Pieśni nad pieśniami²³⁵. Także inny średniowieczny duchowny, Andreas de Caro Loco, objaśniając protemat „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [...]” (Hbr 1, 1), głosić będzie, że „Codziennie [Bóg] mówi do nas w sercach i sumieniach naszych, ale my Go nie rozumiemy. Albowiem jeśli dobrze rozumielibyśmy Tego, który mówi do naszych sumień, to więcej czynilibyśmy, niż czynimy”²³⁶.

Pełna miłości odpowiedź dziewicy, która dobrze rozumiała wezwanie Oblubienca i „ku głosu Syna Bożego wstać się <nie obleniała>”, to zapewne powstanie do obrony wiary. Tak sens pierwszego z trzech nakazów niebiańskiego kochanka („Wstań!”) wykladał Pseudo-Albert w *Kazaniu na dzień św. Agnieszki*, opartym na tym samym temacie, co *Kazanie na dzień św. Katarzyny*²³⁷. Tak również pozwala wnosić pojawiający się w polskim tekście pierwszy z fragmentów łacińskich:

Nota in vita sua in principio: Cum autem Max<entius imperator omnes> tam divites, quam pauperes ad Alexandriam convocasset, <ut idolis immo>larent, Catherina inquiri iussit celeriter per nuntium, quid haec essent. <Catherina> statim surgens et signo crucis se muniens, illuc accessit <et imperatorem in>crepavit, ut in vita narratio patet, sicut melius scis.

Zauważ w żywocie jej na początku: A gdy cesarz Maksencjusz zwołał do Aleksandrii wszystkich, tak bogatych, jak ubogich, by złożyli ofiary bożkom, Katarzyna szybko kazała dowiedzieć się przez posłańca, cóż to się dzieje. Katarzyna, powstawszy natychmiast i uzbroiwszy się znakiem krzyża, przybyła tam i zganiła cesarza, jak ukazuje *narratio* w żywocie [i] jak [sam] wiesz lepiej.

Ów łaciński urywek zdaje się zarazem dowodzić, że *Kazania świętokrzyskie* projektowane były jako zbiór dla kaznodziejów, którym anonimowy autor pozostawiał nie tylko wygłoszenie zapisanych tu kazań, ale i nadanie im ostatecznego kształtu. Znamieniem zaś kazań, tworzonych w myśl takiej zasady, były wplatane w nie wskazówki homiletyczne. Nierzadko zatem w tekście mowy na dzień świętego pojawiało się – miast przytoczeń bądź streszczeń jego żywota – polecenie kierowane bezpośrednio ku kaznodziei: „Opowiedz

²³⁵ Guillelmus de Sancto Theoderico, *Super Cantica canticorum. Cantus 1*: „Fit autem iugiter in conscientia et corde sponsae quaecumque illa est effundentis coram Domino Deo suo animam suam et cum gaudio audientis quid loquatur in ea Dominus Deus. Collocutio autem sponsi et sponsae testimonium est ac deuotio conscientiae bene affectae cum testificatur sponsae sponsus in conscientia sua meritum suum et sponsae deuotio non ingrata reddit sponso debitum pietatis affectum”.

²³⁶ „Cotidie loquitur nobis in cordibus et conscientiis nostris, sed nos non intelligimus ipsum, quia si bene intelligeremus eum, qui loquitur ad conscientias nostras, plus inde operaremur quam faciamus” (cyt. za: J. B. Schneyer, *Die Unterweisung... Op. cit.*, s. 19, przyp. 10).

²³⁷ [Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. C3v (*Sermo VIII*): „De primo nota, quod surgere iubetur beata Agnes ad fidei defensionem”.

legendę”²³⁸. Wiele podobnych porad zawierają choćby kazania Peregryna z Opoła. Podpowiadał on, podsuwając źródła lub zdając się na wiedzę duchownych, którzy korzystać mieli z jego zbioru: „Tu możesz opowiedzieć przykład z *Kronik rzymskich*”, „Tu powiedz przykład o dwóch aniołach”, „Tu możesz opisać, ile chcesz, cudów” czy choćby „I powiedz tak, jak potrafisz, o poszczególnych cnotach”²³⁹.

Do każdego z kaznodziejów, pragnących wyzyskać tekst *Kazania na dzień św. Katarzyny*, jego twórca przemawia i wskazując źródło, jakie winni przywołać („Nota in vita sua in principio”), i wyrażając przekonanie, że znają je doskonale („sicut melius scis”). I jakkolwiek w kazaniach łacińskich często padało „nota” (‘zauważ’), pobudzające uwagę słuchaczy²⁴⁰, to tutaj wezwanie owo zwrócone jest do duchownego. Autor odsyła go do wersji legendy, opartej ściśle na *Passio*, i zaznacza z precyzją, że w tym miejscu przedstawić należy zdarzenia, opisane u początku żywota, choć naturalnie nie w jego wstępie (*exordium*), lecz w partii narracyjnej (*narratio* – „ut in vita narratio patet”)²⁴¹. Przy czym główne z tych zdarzeń wspomina, kreśląc tym samym szkic i ramy opowieści, jaką trzeba przekazać wiernym. O tym zaś, że to jedynie szkic, podany kaznodziei do wypełnienia, przekonuje porównanie choćby z bardzo zwięzłym, lecz zachowującym spójność opowiadania, przedstawieniem tej samej partii legendy w Peregrynowym kazaniu na święto dziewicy Katarzyny:

Dlatego czytamy, że cesarz Maksencjusz zwołał do Aleksandrii zarówno bogatych, jak i ubogich, żeby składali ofiary bożkom, i karał chrześcijan, którzy nie chcieli tego robić. Katarzyna, mająca naówczas osiemnaście lat, usłyszała śpiewy składających ofiary i ryczenie bydła. Kiedy

²³⁸ J. B. Schneyer, *Geschichte... Op. cit.*, s. 183: „Ein Abschnitt aus einem Heiligenleben gehörte damals einfach zu einer Heiligenpredigt. Wiederholt lesen wir in den Heiligenpredigten: Dic legendam. Sie wird überhaupt nicht mehr ausgeführt, nicht einmal angedeutet. Die Prediger wußten, was sie zu sagen hatten; sie konnten die Heiligenviten auswendig. So werden in die Predigten Abschnitte aus den Heiligenleben als Belege und Zeugnisse, als Muster und Exempel oder als erbauliche Berichte eingesetzt”.

²³⁹ Zob. A. Podsiad, *op. cit.*, s. XXVI: „Kazanie średniowieczne było tekstem żywym, który pod ręką skryby odbiegał częstokroć od pierwowzoru: zależnie od okoliczności [...] był przerabiany, wzbogacany [...] lub skracany. Do praktyk tego rodzaju dawał niekiedy zachętę sam autor, wówczas mianowicie, gdy umieszczał w swym tekście wskazówki homiletyczne. Oto na przykład zwraca się on do korzystającego ze zbioru kaznodziei: «Dic exemplum de duobus angelis» (T 4) czy nawet, w innym miejscu, pozostawiając mu jeszcze większą swobodę [...]: «et sic dic de singulis sicut scis» (S52) albo też: «Hic potes dicere miracula quotquot vis» (S23)”. Zob. również s. XIV-XV. Por. też choćby Peregryn z Opoła, *op. cit.*, s. 6 (1 [T1]. *Dominica prima adventus*): „Dic exemplum de muliere, quae vendidit puerum Iudaeo”; „Hic potes dicere de Cronica Romanorum etc.” Przekład polski: Peregryn z Opoła, *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*, s. 44, 56, 405, 510.

²⁴⁰ Zob. choćby [Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. c3v-c4r: „De primo nota, quod...”; „De secundo nota, quod...”; „De tertio nota, quod...” czy k. 7iv: „Nota, quod ille agnus typicus...”; „Nota etiam, quod...” Zob. też M. Hansen, *op. cit.*, s. 39.

²⁴¹ O *narratio* i średniowiecznych poglądach na kompozycję tekstu zob. L. Arbusow, *op. cit.*, s. 103; M. Brożek, *Wstęp [do:] Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*, s. 67-68. Por. też E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 76-77.

przez posłańca dowiedziała się, co się dzieje, przeżegnała się znakiem krzyża, przybyła na to miejsce i zobaczyła, że ze strachu przed śmiercią wielu chrześcijan daje się nakłonić do złożenia tej ofiary. Przejęta serdecznym bólem przystąpiła do cesarza i ganiąc go zapytała, dlaczego składa ofiary bożkom i dlaczego mści się na chrześcijanach.²⁴²

Jednakże autor *Kazania na dzień św. Katarzyny*, mimo iż odmalowanie polszczyzną szczegółów łacińskiego szkicu powierzał kaznodziei, w swych precyzyjnych wskazówkach nie zaniedbał podkreślenia celu, któremu służyć ma przytaczanie legendy. Skoro bowiem winno uzmysłowić słuchaczom, że dziewczka aleksandryjska – zgoła przeciwnie niż siedzący grzesznicy – „ku głosu Syna Bożego wstać się ... <nie obleniała> była”, to duchowny opowiadający o jej żarliwej obronie chrześcijaństwa musi zaznaczyć, że na wieść o bałwochwalczych ofiarach natychmiast powstała. I dlatego do stwierdzeń zaczerpniętych z łacińskiego źródła autor dorzucił słowa „statim surgens”, nie mające pierwowzoru w tekście *Passio*.

Przystąpienie do rozwinięcia każdego z czterech członów *subdivisio* sygnalizowane jest przez formuły nacechowane wyrazistą równoległością składniową, powtórzeniami wyrazów i podobieństwami brzmieniowymi. Przy czym uchwycenie ściśle zaplanowanego porządku wywodu ułatwiały wiernym – podobnie jak w wielu ówczesnych kazaniach tematycznych – liczebniki²⁴³. Gdy zatem *dilatatio* pierwszego członu rozpoczynała formuła „I mowi pirzwiej <Bog miłościwy> siedzącym: Wstań!, jż się k dobrem<u> obleniają”, rozwinięcie członu drugiego otwierają słowa: „A wtore: <Wstań!> mowi Bog miłościwy leżącym, jż się we złem kochają”. I po tym krótkim wprowadzeniu kaznodzieja, już bez dalszych podziałów, przechodzi do ukazania biblijnej figury leżących grzeszników: „A tacy dobrze się przez on<o>go niemocnego paralityka, trudną niemocą urażonego, znamionują, o jemże pisze święty Łukasz: *Offerebant ei, inquit, paralticum iacentem in lecto. Cui dixit: Surge! Et surrexit*”.

²⁴² Peregryn z Opola, *Kazania... Op. cit.*, s. 613; tenże, *Sermones... Op. cit.*, s. 553 (55 [S85]. *In festo sanctae Catharinae virginis*): „Unde legitur, quod cum Maxentius imperator tam divites quam pauperes ad Alexandriam convocasset, ut idolis immolarent, et Christianos immolare nolentes puniret, Catharina autem cum esset annorum duodeviginti audiens cantus immolantium et mugitus pecorum, quod cum didicisset per nuntium, signo crucis se muniens illuc accessit ibique metu mortis multos Christianos ad sacrificia duci conspexit. Quae dolore cordis vulnerata ad imperatorem accessit, ipsum redarguens dixit daemonibus quare immolaret et quare Christianos puniret”.

²⁴³ Por. choćby [Pseudo-]Bonaventura, *op. cit.*, k. s2v-s4r (*Sermo LXI. De passione Domini*. Temat: „Tradidit in mortem animam suam” [Iz 53, 12]): „Dicit ergo «tradidit». Sed notandum, quod Dominus noster a multis traditus fuit. Primo a Patre altissimo, secundo fuit traditus a seipso, tertio a proditore discipulo, quarto a scribarum et phariseorum collegio, quinto fuit traditus a iudice iniquo. Verum ista traditio varia, non fuit univoca, sed valde equivoca et multipliciter dicta. Nam Pater Deus ipsum tradidit ex amoris vehementia, Deus filius seipsum dedit ex oboedientia, malus discipulus ipsum tradidit ex avaritia, sacerdotum coetus ipsum tradidit ex invidia, sed iudex iniquus ipsum tradidit ex humana complacentia. Dico primo, quod ipsum tradidit Deus Pater ex magna caritatis abundantia. [...] Secundo tradidit seipsum nobis ex oboedientia [...]. Tertio tradidit proditor discipulus ex avaritia. [...] Quarto tradidit eum sacerdotum coetus ex invidia. [...] Quinto tradidit eum iudex iniquus ex humana complacentia [...]”.

Wiązanie słabości paralityka z chorobą grzechu podpowiadała komentatorom Pisma sama Ewangelia. Zgodnie bowiem ze świadectwem św. Mateusza Chrystus, uzdrawiając dotkniętego paraliżem, oznajmił: „Otóż żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – rzekł do paralityka: Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!” (Mt 9, 6). I w istocie to właśnie z Ewangelii Mateusza (9, 2; 9, 6-7), a nie Łukasza, pochodzą słowa cytowane z niewielkimi zmianami przez polskiego kaznodzieję: „Przynieśli mu, rzecze, paralityka, leżącego na łożu. Któremu powiedział: Wstań! I wstał”. I zarówno taki kształt przytoczenia, jak i omyłkowe wskazanie źródła spowodowane są zapewne dożywaniem słów Biblii z pamięci.

Wykład sensów moralnych przywołanego symbolu poprzedzony jest pytaniem wzmagającym baczenie słuchaczy: „Cso nam przez tego niemocnego na łożku leżącego znamiona?” Odpowiedź odsłania znaczenie moralne owego obrazu i jednocześnie opisuje charakter występku drugiej grupy grzeszników – leżących:

Zawierne nics inego	[7 zgłosek]
kromie człowieka grzesznego	[8 zgłosek]
we złych skutcech prześpiewającego,	[10 zgłosek]
jenże nie pamiętają dobra wiekujego,	[13 zgłosek]
obiązał się tomu, csoż jeść wrzemiennego,	[12 zgłosek]
leniw jeść ku wstaniu czynić każdego skutka dobrego.	[16 zgłosek]

Brzmienie tego objaśnienia harmonizują podobieństwa rytmiczne oraz figura *similiter cadens*, obejmująca siedem słów, spośród których trzy łączy tożsamość brzmieniowa dwóch ostatnich sylab (**inego**, grzesznego, wrzemiennego), cztery natomiast – zbieżność sięgająca półtorej sylaby od końca (prześpiewającego, wiekujego, każdego, dobrego). Pomieszczona w tak wyodrębnionym fragmencie interpretacja, wnikająca w duchowe sensory obrazu paralityka przykutego do łoża i przybliżająca przejawy upadku grzeszników rozkochanych „we złem”, zgodna jest ze średniowieczną tradycją egzegezy opowieści o uzdrowieniu porażonego paraliżem.

Polski duchowny upatruje zatem w chorym, pozbawionym władzy w członkach i leżącym bezwładnie na łożu, znaku człowieka grzesznego, co – miłując zło – trwa w złych uczynkach, przywiązany do doczesności i zbyt leniwy, by powstać z występku i podjąć się uczynków dobrych. I ta paraliżująca niemoc grzechu łączy się nierozzerwalnie, jak w wypadku siedzącego ślepcy, z zapomnieniem o powołaniu człowieka-pielgrzyma – o powrocie do ojczyzny wiekuistego dobra.

Izydor z Sewilli w encyklopedycznym zestawieniu wybranych alegorii Pisma objaśniał: „Paralytyk leżący na łożu to dusza w ciele, obezwładniona występkami”²⁴⁴. Heiricus z Saint-Germain d’Auxerre († 876/877) w jednej ze swych

²⁴⁴ Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae, Ex Nouo Testamento* 159 (PL 83, kol. 119 A): „Paralyticus, jacens in lectulo, anima est vitii dissoluta in corpore suo”.

homilii uściślał: „Paralytyk ów, leżący na łożu, w sensie moralnym oznacza nieszczęsną duszę, która jakby na jakimś łożu spoczywa żałośnie w rozkoszy grzechu”²⁴⁵. Opat Godfryd z Admont dowodził zaś, iż paraliż można poczytywać za symbol grzechu, ponieważ jak niemoc ta poraża ciało, tak „grzech łamie i rozbija ducha ludzkiego, aby był bezsilny i słaby do każdego dobrego uczynku”. I dodawał: „Dopóty duch leży na łożu, dopóki obarczony brzemieniem ciała oddany jest ponad miarę lenistwu i opieszałości”²⁴⁶. O tym z kolei, że chrześcijanin sparaliżowany grzechem sprzeniewierzył się świętej powinności powrotu do niebiańskiej ojczyzny, przekonywała egzegeza nakazu Chrystusa: „Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!” (Mt 9, 6). Domem człowieka jest bowiem raj, z którego został wygnany wskutek występku. Jak więc z powodu niewstrzemięźliwości opuścił swą duchową ojczyznę, uczył Heiricus, tak przez wstrzemięźliwość może do niej powrócić²⁴⁷. A Pseudo-Albert w kazaniu o temacie „Oto przynieśli [...] [Jezusowi] paralytyka, leżącego na łożu” (Mt 9, 2) głosił, iż na wezwanie Jezusa grzesznik „winien powstać z cielesnych rozkoszy i chciwie pożądać rozkoszy niebios”. Ludzie wszak, pielgrzymi i przybysze, dom swój mają nie tu, lecz w niebie²⁴⁸.

O prawdzie tej jednak omamieni rozkoszą grzechu, zwiedzeni przez diabła miłośnicy doczesności zapominają. I by uzmysłowić im ostateczne niebezpieczeństwo, na jakie narażają dusze przedkładając nietrwale uciechy nad wieczną szczęśliwość, polski kaznodzieja opis człowieka leżącego w grzechach zamyka łacińskim zdaniem: „*Qui propter momentaneum <quaestum non ti> met aeternum supplicium, quod cruciat*” – „Który dla chwilowej korzyści nie lęka się wiecznej kary, co udęcza”.

²⁴⁵ Heiricus Autissiodorensis, *Homiliae per circulum anni. Pars aestiua* 40: „Paralyticus iste in lecto iacens, moraliter significat animam infelicem quae in delectatione peccati tamquam in lecto quodam miserabiliter requiescit”.

²⁴⁶ Godefridus Admontensis, *Homiliae dominicales* 88 (PL 174, kol. 609 A): „Nec incongrue per paralysim accipitur peccatum, quia sicut paralysis unumquodque membrum, quod invaserit, confringit et debile reddit, sic peccatum spiritum hominis confringit et distrahit, ut ad omne opus bonum infirmus et invalidus sit. *Jacet in lecto* spiritus, dum carnis onere praegravatus pigritiae et socordiae ultra modum est deditus”.

²⁴⁷ Heiricus Autissiodorensis, *Homiliae per circulum anni. Pars aestiua* 40: „Domus etiam nostra intellegitur paradysus, a quo quia per incontinentiam cecidimus, necesse est ut per continentiam redeamus”. Por. św. Ambroży, *Wykład Ewangelii...* *Op. cit.*, s. 168: „A czymże jest to łoże, które rozkazuje zabrać, jeśli nie ludzkim ciałem [...]? [...] Nie tylko kazał [paralytykowi] wziąć łoże, lecz i powrócić do domu swego, to jest wrócić do raju. To jest prawdziwy dom, który najpierw przyjął człowieka”; Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 5, 14: „Hic lectus qui tolli iubetur quid est aliud nisi quia humanum iubetur corpus adtollit? Nec solum leuare lectum, sed etiam domum suam repetere, hoc est ad paradysum redire censetur; ea est enim uera domus, quae hominem prima suscepit”.

²⁴⁸ [Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. Q5v (*Sermo LXXIII*): „Surgere enim debet a corporalibus delectationibus et inhiare debet supercaelestibus”; „necesse est, ut in domum suam, id est in paradysi requiem per iuge desiderium vadat. Non enim habemus hic domum manentem, sed peregrini sumus et advenae super terram”.

Według Roberta z Basevorn, Chrystus – najdoskonalszy i niedościągły kaznodzieja – wygłaszał kazania już to pobudzając obietnicami przyszłej nagrody, już to trwożąc grozą kar, jak choćby wówczas, gdy przestrzegał: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20). Przy czym autor *Forma praedicandi* zaznaczał, iż wzniecanie strachu właściwe jest wobec upartych, którzy pozostają nieporuszeni, dopóki nie wstrząśnie nimi groźba straszliwych kar²⁴⁹. Polski kaznodzieja, przekazując wiernym pełne miłości wezwanie Oblubieńca do podźwignięcia się ze snu, choroby i śmierci grzechu, dopiero teraz, omawiając występki leżących, napomyka o piekle. Nie po to wszakże, by odmalować zatrważającą wizję losu potępionych. Jak się bowiem zdaje, *Kazanie na dzień św. Katarzyny* wyrasta z głębokiej wiary w uzdrawiającą moc miłości, a nie strachu. Przypomnienie o wiekuistej męce, która następuje po chwilowych radościach, demaskuje diabelską ułudę, jakiej ulegają rozmiłowani „we złem”. I zarazem uwyrażnia jaskrawy kontrast pomiędzy spoczywającymi w rozkoszach grzechu a świętą męczennicą z Aleksandrii, co w imię miłości do Chrystusa odtrąciła pokusę panowania nad światem i nie zawahała się poddać męce i śmierci. Wreszcie przypomnienie owo posłuży do przeciwstawienia leżącym grzesznikom pięćdziesięciu mędrców, którzy – choć grzeszyli tak jak oni, to nawróceni przez Katarzynę – przez chwilowe cierpienia przeszli ku wiekuistym radościom.

Kaznodzieje średniowieczni, głosząc chwałę męczenników, mieli w pamięci słowa Listu św. Jana: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! [...] Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (1 J 2, 15-17). I pokrzepiające zapewnienie św. Pawła: „Niewielkie [...] utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie” (2 Kor 4, 17-18). Dlatego choćby Walter od Świętego Wiktora († 1180) w kazaniu na dzień Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przekonywał: „Tak jak źli [...] przez chwilowe radości przechodzą ku wiekuistym udrękom, tak zgoła przeciwnie – dobrzy przez krótkie nieszczęścia zdążają ku nieprzerwanym radościom”²⁵⁰.

²⁴⁹ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi. Op. cit.*, s. 245 (VIII): „Christus praedicavit [...] modo per promissa, modo per comminationes [...]. Per promissa, ut patet in primo suo themate: *Poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum*, ubi 1° invitat ad virtutem, 2° promittit consequentem salutem. Et iste modus, secundum Aristotelem, est bonus et consonus bonis, vel saltem non obduratis. [...] Per comminationem, ut ibi: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam scribarum, non intrabitis in regnum coelorum*. [...] Iste modus convenit obduratis, qui non nisi terribilibus et poenis flectuntur, secundum Aristotelem in *Ethicis*”.

²⁵⁰ Galterus a Sancto Victore, *Sermones ineditos triginta sex* 10: „Mali etenim per gaudia momentanea transeunt ad supplicia sempiterna, sicut e contrario boni per mala modica migrant ad gaudia perpetua”.

Przeciwstawiając drugiej grupie grzeszników aleksandryjską męczennicę, duchowny podkreślił i jej gotowość do niezwłocznej odpowiedzi na wezwanie Oblubieńca, i jej gorliwość w nawracaniu grzeszników, leżących „w błędnym stadle”. Katarzyna – w myśl tradycji wykładu duchowych sensów wołania z Pieśni nad pieśniami, odzwierciedlonej czy to w komentarzu Bedy, czy to w *Glossa ordinaria*, czy to w kazaniach św. Bernarda – ukazana została przeto jako piękna oblubienica, zachęcona słowami Boskiego kochanka do pracowitego troszczenia się o pozyskanie, poprawę i zbawienie bliźnich: „Święta Katerzyna <k dobremu> nie mieszkaci jeść stała, we złem nie leżała, asi i ty <... jeż są> w błędnym stadle leżały, ty jeść swoją nauką otwodziła, jakoż się czcie w je świętem żywocie”.

Ilustracją wytężonej pracy świętej dziewczeczki nad nawróceniem grzeszników jest zatem – zgodnie ze schematem rozwinięcia każdego z członów *subdivisio* – kolejny fragment legendy. Zapowiedziawszy zaś jego przytoczenie, autor po raz drugi zwraca się do kaznodziei ze wskazówką:

Nota de quinquaginta sapientibus, quos a remotis, renuntiandos ab imperatore, convertit ad Christum, usque ad illum locum, quomodo ignibus sunt cremati; in quibus illud mirabile accidit, quod eorum capilli et vestimenta ab igne illaesa permanserunt, sed velut vernalis rosa facies eorum post ignis incendium apparuerunt.

Zwróć uwagę [na fragment] o pięćdziesięciu mędracach, których – [sprowadzonych] z odległych [stron państwa] i mających [po pokonaniu Katarzyny] otrzymać od cesarza [wysokie] urzędy – nawróciła do Chrystusa, aż do tego miejsca, [gdzie mówi się,] jak zostali spaleni i jak wydarzył się ów cud, że ich włosy i szaty pozostały nie uszkodzone przez ogień, a oblicza ich po pożarze ukazały się podobne wiosennej róży.

Także tutaj – jak poprzednio – autor odwołuje się do tekstu żywota i precyzyjnie wskazuje kaznodziei granice fragmentu, jaki należy przedstawić wiernym i dla dowiedzenia dbałości Katarzyny o zbawienie grzeszników, i dla przeciwstawienia lenistwu leżących, rozmiłowanych w doczesności, męczeństwa tych, co podźwignęli się z grzechu i w nadziei wiecznej nagrody przyjęli okrutną śmierć. Szkicując zaś zarys opowieści o nawróceniu pięćdziesięciu mędrców, poddaje ją tak silnym skrótom, że dla czytelnika nie znającego legendy jego wskazówka pozostałaby wręcz niezrozumiała. Autor kazania nie wątpi wszakże, jak zaznaczał już wcześniej, iż każdy duchowny, który wygłosi to kazanie, nie tylko dysponować będzie odpisem żywota, ale i jego dobrą znajomością.

Kaznodzieja ma więc roztoczyć przed słuchaczami wizję dalszych zmagañ uczonej córki Kostusa z władcą starożytnego świata, co to – zdumiony jej mądrością i do głębi poruszony jej pięknem – nakazał zwołać z odległych stron cesarstwa pięćdziesięciu najślawniejszych mędrców i przyobiecał im w zamian za pokonanie jej w dyspacie wielkie dary, wysokie urzędy, udział w cesarskich

radach²⁵¹. Katarzyna jednak, umocniona przez archanioła Michała i ufna w obietnicę Chrystusa: „dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć” (Łk 21, 15), zwyciężyła mędrców pogańskiego świata. Ci przeto, mający skłonić piękną dziewczeczkę do porzucenia chrześcijaństwa, pobici siłą jej argumentów uznali, iż przez usta Katarzyny przemawia Duch Boży, i sami przyjęli wiarę w Chrystusa. Wtedy cesarz, ogarnięty gniewem, rozkazał spalić ich na olbrzymim stosie w środku miasta. Gdy zaś lękający się umrzeć bez chrztu zapewnieni zostali przez świętą, że obmyje ich chrzest krwi, przez mękę płomieni odeszli triumfalnie do Pana, a oczom zebranych objawił się cud²⁵².

²⁵¹ *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”). *Op. cit.*, s. 11: „Hec dicens . accito clanculum nuntio misit litteras regio anulo signatas per infra jacentes provincias . ad omnes rethores et grammaticos . et quibus in doctrina fama celebrior nomen adquisierat . ut ii omnes ad pretorium alexandrinorum sine recusatione occurrant . eo studiosius quo illos altis imperator honoribus donandos promittit . et inter primos palatii suis interesse consiliis . tantum si hanc contionatricem temerariam suis assertionibus superatam reddiderint . et hunc imperatori optatum reportaverint triumphum . quatinus blasphemias quas diis magnis irrogaverat . in suum caput refusas agnoscat . quia rationis ordo exigit . ut primum arte oratoria qua se jactanter attollit revincatur”; *ibidem*, s. 15-16: „Vos autem si hanc superare prevalueritis . altis vos muneribus donatos ad propria remittam . aut si id potius eligitis . internis consiliis meis vos precipuos interesse concedam; Ad hec verba imperatoris . unus eorum vehementer indignatus . stomachanti voce respondit; O magnum imperatoris consilium . o memoria dignam sententiam . qui ob degenerem unius puelle conflictum sapientes mundi de remotis partibus jussit invitari”. Te dwa ustępy legendy przekonują, że łacińską wskazówkę „Nota de quinquaginta sapientibus, quos a remotis, renunciandos ab imperatore, convertit” należy przełożyć: „Zwróć uwagę [na fragment] o pięćdziesięciu mędrkach, których – [sprowadzonych] z odległych [stron państwa] i mających [po pokonaniu Katarzyny] otrzymać od cesarza [wysokie] urzędy – nawróciła”.

²⁵² *Ibidem*, s. 17-19: „Servabatur interea virgo sancta sub custodia. sola contra quinquaginta pugnatura. cui nuntius supervenit de consilio regis et de conflictu in crastinum constituto; Nichil tamen ex his famula christi turbatur . sed inperterrita militie sue agonem domino commendabat dicens; O sapientia et dei virtus altissimi jesu bone; qui tuos milites ne inter pressuras mundi formidare debuissent . nec minis adversantium turbarentur . pia eos consolatione premunire dignatus es dicens. dum steteritis ante reges et presides . nolite precogitare quomodo aut quid loquamini . ego enim dabo vobis os et sapientiam . cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. adesto famule tue et da sermonem rectum et bene sonantem in os meum ut hi qui ad derogandum nomini tuo convenerunt . non prevaleant adversum me; Sed verbi tui virtute consternati hebetatis sensibus aut penitus obmutescant . aut conversi nomini tuo dent honorem et gloriam . qui solus cum patre et spiritu sancto es et eris gloriosus in secula amen; Necdum verba compleverat . et ecce angelus domini apparuit illi . cujus vultus claritate . locus quo virgo clausa tenebatur mira choruscatione fulgurabat . ex qua virgo stupore et admiratione pene defecerat; Cui angelus; Ne paveas inquit grata deo puella . sed constanter age. quia tecum est dominus pro cujus honore certamen inisti . ipse affluentis verbi impetum fundet in ore tuo. cui non tantum non prevalebunt resistere adversarii sed novo stuporis genere confusi convertentur ad christum [...] Ego sum michael archangelus”. Gdy rozsierdzony cesarz zganił filozofów bezradnych wobec mądrości Katarzyny: „Hic unus quem sibi magistrum et ducem preesse ceteri fatebantur . tiranno ita respondit . Hoc unum tibi imperator dicam . unde orientalium turba oratorum testis nobis est constantissima . quod usque in presenti auditorio nullus se nobis ante hac in verbis et mundi

I to cudowne zdarzenie autor kazania przedstawia już bez żadnych skrótów: „ich włosy i szaty pozostały nie uszkodzone przez ogień, a oblicza ich po pożarze ukazały się podobne wiosennej róży”. Być może dbałość o szczegóły, zgodne z opisem, jaki przynosi tekst *Passio*²⁵³, podkreśla szczególną wagę cudownego znaku.

sapientia conferre presumpsit . Si autem jactantius conserere verba presumpsit . continuo victus et confusus recessit . De puella vero ista longe alia ratio est in qua ut vera tibi loquar . non animalis homo loquitur . sed divinus quidam spiritus . qui sane haud mortale sonans nos in stuporem et admirationem adeo convertit . ut ad injuriam ipsius christi de qua loquitur . aliquid dicere aut penitus nesciamus . aut omnino formidemus . Nam ut christi nomen et divinitatis ejus potentiam simulque crucis ipsius misterium predicari ab ea audivimus . confusa sunt viscera . corda nostra tremuerunt . et omnes corporis sensus stupendo aufugerunt . Unde te diutius fallere imperator nolumus . sed constanter fatemur . quia nisi aliam sectam probabilioribus experimentis ventilatam de diis quos huc usque coluimus nobis ostenderis . ecce omnes convertimur ad christum . quia ipsum vere deum et dei filium confitemur . per quem tanta mortalibus beneficia prestantur . que per virginem istam audivimus . Audiens hec tyrannus . precipitibus furiis agitatus accenso in medio civitatis vehementissimo igne . jussit omnes ligatis manibus et pedibus . penalibus incendiis cruciari . Qui dum traherentur ad ignem . unus eorum ceteros hortabatur dicens . O socii et commilitones mei quid agimus? Postquam nostros deus longos miseratus errores ad hanc suam gratiam vocare dignatus est ut vel in fine fidei sacre privilegio et sancti nominis cognitione non fraudemur . cur non properamus ante vite exitum ipsius signaculo et sacro fontis utero innovari? Cum hec diceret rogabant unanimiter pretiosam virginem christi . ut lavacro salutifero perfunderentur . Quibus electa dei ait . Ne paveatis o fortissimi milites christi . constantes estote . et de baptismo solliciti ne sitis . erit vobis salutare baptismum sanguinis vestri perfusio . et ignis iste cruciatorius flammeum spiritus sancti ignem vobis inferet . His dictis . assunt ministri . et ex jussu imperatoris ligatis manibus et pedibus sanctos dei martires mediis flammis ingerunt . et sic inter estuantis flammam incendii dominum confitentes . felici martirio coronati ad dominum migraverunt . tertio decimo die mensis novembris . In quibus illud comparuit insigne miraculum ut indumenta eorum aut capilli capitum eorum nullam ab igne lesionem sustinerent . Vultus autem illorum rosei coloris decore emicabant . ut dormientes potius quam extinctos putares” (*ibidem*, s. 33-36). O chrzcie krwi zob. M. Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 126-127 (tu przywołane słowa św. Cypriana {† 258}, który nauczał, że męczeństwo stanowi chrzest „w łasce większy, w potędze wznioślejszy, w zaszczytcie droższy, chrzest, którym chrzczą aniołowie, chrzest, którym raduje się Bóg i jego Chrystus, chrzest, po którym nikt już nie grzeszy, chrzest, który dopełnia wzrostu wiary naszej, chrzest, który po zejściu z tego świata natychmiast łączy z Bogiem. W chrzcie wody otrzymuje się odpuszczenie grzechów, w chrzcie krwi – koronę cnót”). Por. św. Ambroży, *De obitu Valentiniani consolatio* 53: „Albo może was to niepokoi, że nie otrzymał chrztu wśród uroczystych obrzędów? Wobec tego i męczennicy nie otrzymają korony, jeżeli byli katechumenami; nie są bowiem koronowani, jeżeli nie przyjmą chrztu. Jeżeli jednak własna krew ich obmywa, to i Walentyniana obmyło pobożne pragnienie” (A. Bober, *Antologia... Op. cit.*, s. 170).

²⁵³ Wzmianka o – podobnych róży – obliczach 50 męczenników nie pojawia się w legendzie o św. Katarzynie w *Legenda aurea* Jakuba de Voragine (zob. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*. *Op. cit.*, s. 1209 {CLXVIII. *De sancta Katherina*}, 75): „Cum ergo signo crucis muniti flammis fuissent inieci, ita animas domino reddiderunt ut nec capilli nec uestimenta eorum ab igne in aliquo lederentur”). Wzmianki tej nie ma także np. w kazaniu na dzień św. Katarzyny Peregryna z Opola (zob. Peregryn z Opola, *Sermones... Op. cit.*, s. 554 {55 [S85]. *In festo sanctae Catharinae virginis*}). Obraz owego kwietnego cudu, powiązany z Syr 39, 13-14 oraz 2 Kor 2, 15, spotkać można zaś np. w utworze *De sancta Katharina* (inc. „Iucundare”): „Rubus quondam / ardens recolitur, / Dum plebs docta / igni subicitur, / Pilus vestis / in nullo laeditur, / Rosae decor / facie promitur; / Hi odorem / dantes mirificum, / Sic mercantur / praemium caelicum” (AH 26, s. 205).

Źródeł obrazu męczenników dręczonych ogniem, który nie tknął wszakże ich włosów i szat, upatrywać trzeba w Księdze Daniela. To tu ukazana została niezłomność trzech żydowskich młodzieńców – zwierzchników prowincji babilońskiej, co wbrew edyktowi króla Nabuchodonozora nie chcieli uczcić jego boga i oddać pokłonu złotemu posągowi. Wierni Stworzycielowi świata, ukarani zostali wrzuceniem do rozpalonego pieca (Dn 3, 1-23). Nie zginęli wszakże, lecz „chodzili wśród płomieni wysławiając Boga i błogosławiąc Pana” (Dn 3, 24). Kiedy zaś zdumiony władca rozkazał im opuścić gorejący piec, „Satrapowie, namiestnicy, rządcy i doradcy królewscy zebrali się i spostrzegli, że ogień nie miał władzy nad ciałami tych mężów, tak że nawet włos z ich głów nie uległ spaleni ani ich płaszcze uszkodzeniu” (Dn 3, 94).

Wprawdzie mędrzy z legendy o św. Katarzynie – inaczej niż trzej młodzieńcy – nie ocaleli, ale cud, który ujrano po ugaśnięciu ognia, uświadamiał poganom – podobnie jak w Księdze Daniela – potęgę jedyne Boga, potwierdzał słusność wyboru, dokonanego przez nawróconych, i wreszcie niósł zapowiedź przyszłego upadku prześladowcy, przypieczętowaną klęską Nabuchodonozora. Co jednak oznacza wzmianka o obliczach podobnych „wiosennej róży”?

Pośród rymowanych modlitw, oficjów, sekwencji i hymnów ku czci św. Katarzyny nie brak tekstów wypełnionych kwietnymi metaforami, porównaniami i symbolami. Ukazują one dziewicę aleksandryjską jako jaśniejącą lilie, jako różę bez kolców pomiędzy tysiącem lilii (por. Pnp 2, 2), jako wiosenną różyczkę Chrystusa. Nazywają szlachetną pannę dziewiczym kwiatem ogrodu zamkniętego (Pnp 4, 12), kwitnącym i jaśniejącym bez zmazy, przeznaczonym do ogrodu nieba. Kwiat ów rósł zwilżany rosą niebios i przewyższał zapachem różę, bielą – lilie. A ponieważ kwitnąca dziewczeczka wzgardziła kwiatem świata, pragnąc rozkwitu w chwale niebios, jako kwiat polny (Pnp 2, 1) kaleczona była śniegiem kar, stała się kwitnącym fiołkiem, siniejąc od uderzeń batów, wreszcie zaś, gdy jak kwiat ścięta została mieczem kata, z rany wytrysnęło mleko, łącząc dziewiczą biel lilii z krwawą czerwienią róży. I wówczas Katarzyna – roztropna panna, wychodząca w środku nocy na spotkanie oblubieńca z lampą, olejem i wieńcem z róż przetykanych liliami – złączyła się z Umiłowanym pośród róż i lilii łoża wonności²⁵⁴.

²⁵⁴ *De sancta Katharina*: „Ave candens lilium / Per Mariae filium / Vernans Katherina”; „Adstas Christo [...] / Tamquam inter milia / Castitatis lilia / Rosa sine spina”; „Nervis dire caeditur, / Carcere recluditur / Tetro Katherina, / Ac fame conficitur, / Sic flos campi laeditur / Poenarum pruina”; „Salve, florens viola, / Sed per flagra frivola / Livens Katherina”; „Gaude, rubens rosula, / Delicata vernula / Christi, Katherina”; „Vale, pulcher flosculus, / Florumque fasciculus, / Suavis Katherina” (AH 3, s. 86-87, strofy 1, 2, 5, 6, 11, 16); *De sancta Katharina* (inc. „Triumphanti concordando”): „Haec producta ex Graecorum / Radice florigera / Venustate vernat morum / Aetate sub tenera. // Quam in flore iuventutis / Florem mundi spernere / Flos totius spes virtutis / Suo fecit munere”; „Flores hortus dat conclusus / diversorum generum, / Quas in hortum transplantandos / producit aethereum. // In hoc horto flos excrevit / mirae pulchritudinis, / Orbem terrae qui replevit / odore dulcedinis. // Novo florens in virore / sub novella plantula / Crescit tacta caeli rore / candens

A choć obrazy te wydają się nader odległe od wizji męczenników, których twarze wyłoniły się z płomieni stosu podobne „wiosennej róży”, w istocie wynikają z tego samego źródła. Była nim zapewne tradycja wykładu Pieśni nad pieśniami, zwłaszcza zaś czułego wezwania, jakim w porze narodzin wiosny Oblubieniec dwukrotnie przywołuje swą kochankę zza krat i murów jej domu (2, 10; 2, 13). Wiosnę ową – o czym była już mowa – od czasów Orygenesza pocztywano za symbol zmartwychwstania i odzyskania utraconej doskonałości raj. Wówczas to, jak pisał aleksandryjski teolog, wybrani przezwyciężą „piękną wonią niebieską [...] wstrętny odór usuniętej teraz od nich śmiertelności i zepsucia”²⁵⁵. Wówczas – wtórował mu Ambroży Autpert – z ziemi wyłonią się kwiaty zmartwychwstających ciał sprawiedliwych, jaśniejące bielą odnowienia po minionej starości i rozsiewające miły zapach po zgniliznie rozkładu. Wiosna wszakże, czas kwitnienia winnic, ujmowana była, co poświadcza komentarz Pseudo-Hieronima, również jako symbol początków chrześcijaństwa z jego rozkwitem wiary w jedyne Boga i piękną wonią świadectwa męczeńskich śmierci.

Pośmiertne, kwietne piękno i cudowna woń ciał męczenników i świętych dowodziły zatem ich ostatecznego triumfu nad śmiercią i grzechem, potwierdzały ich powrót do ojczyzny raj, zapowiadając zarazem przyszłe zmartwychwstanie. W wypadku męczenników wczesnego chrześcijaństwa – a zatem i Katarzyny, i pięćdziesięciu uczonych – mogły też znamionować rozkwit duchowej wiosny po zimie bałwochwalstwa i pogańskiej filozofii. I być może z obu tych powodów w kazaniu, którego tematem jest wiosenne nawoływanie Boskiego Oblubieńca, duchowny nie poniechał porównania twarzy umęczonych mędrców do wiosennej róży, symbolizującej i wiosenny rozkwit, i męczeństwo.

Przystępując do rozwinięcia trzeciego z członów *subdivisio* kaznodzieja, zgodnie z przyjętym przezeń schematem, oznajmia: „A trzecie to to słowo: Wstań! mowi Bog śpiącym, jż się w grzeszech zapieklają”. Po czym zwięźle przygotowuje wprowadzenie biblijnej figury pogrążonych we śnie zatwardziałości, dodając: „bo grzesznik w grzeszech zapieklony jeść jako kłodnik w ciemnicy skowany”. I przywoławszy współczesny jemu i jego słuchaczom obraz

sine macula. // Haec est illa Katharina, / Costi regis filia, / Rosam vincens per odorem, / per candorem lilia”; „Florem mundi / contemnit florida / Virgo florere / gliscens in gloria”; „Ense caeso virginali / Collo signo speciali / Sponsam sponsus virginum / Inter sponsas honoravit, / Lacte vulnus cum manavit, / Rosae iungens lilium”; „Ave rosa paradisi, / more fraglans balsami” (AH 26, s. 207-209); *De sancta Katharina* (inc. „Benedicta sit immensa”): „Virgo prudens media / Nocte venit obvia / Sponso, ferens oleum, / Lampadem ac roseum / Sertum textum lilio” (AH 26, s. 211); *De sancta Katharina* (inc. „Laus resultet Katharinae”): „Virginali caeso flore, / Lac emanans pro cruore / Suo probat ex candore / Candorem virgineum” (AH 40, s. 230, strofa 5a); *De sancta Katharina* (inc. „Gaude, Sion, mater sancta”): „Sponsus, sponsas qui coronat, / Katherinae large donat / Inter rosas et lilia / Aromatum cubilia” (AH 52, s. 229, strofa 6).

²⁵⁵ Orygenes, *Komentarz...* *Op. cit.*, s. 177 (4, 1).

więznia zakutego w dyby (kłode), sięga do Łukaszowych Dziejów Apostolskich, by ukazać postać więźnia w ciemnicy, skutego podwójnym łańcuchem, co więcej zaś – i śpiącego, i przebudzonego wołaniem „Wstań!”: „O jem<że pisze święty Łuka>sz: *In ipsa nocte erat Petrus dormiens*”²⁵⁶.

Znakiem śpiących grzeszników jest zatem w polskim kazaniu św. Piotr w okowach, wtrącony do więzienia przez Heroda Agryppę i oczekujący pod strażą wydania w ręce żadnego krwi ludu. A słowa, przytoczone z Dziejów Apostolskich (12, 6), otwierają tam opis cudownego uwolnienia apostoła:

W nocy, po której Herod miał go wydać, Piotr, skuty podwójnym łańcuchem, spał między dwoma żołnierzami, a strażnicy przed bramą strzegli więzienia. Wtem zjawił się anioł Pański i światłość zajaśniała w celi. Trąceniem w bok obudził Piotra i powiedział: Wstań szybko! Równocześnie z rąk [Piotra] opadły kajdany. Przepasz się i włóż sandały! – powiedział mu anioł. A gdy to zrobił, rzekł do niego: Narzuć płaszcz i chodź za mną!

(Dz 12, 6-8)

Mikołaj z Lyry († 1349), twórca najbardziej – obok *Glossy* Anzelma z Laon – upowszechnionego w XIV i XV stuleciu komentarza do Biblii²⁵⁷, ubolewał, że mąż tak święty jak apostoł Piotr przedstawiany jest jako symbol grzesznika. Wcześniej wszakże egzegeci Pisma interpretacji takiej nie poczytywali bynajmniej za niewłaściwą, o czym napomyka sam Mikołaj: „Pewni doktorowie, wykładając moralnie uwięzienie Piotra, głoszą, że oznacza ono długie zasiadzenie człowieka występnego w grzechu”²⁵⁸. Nie dziwi przeto, że wykładnią taką posiłkowali się i kaznodzieje, o czym przekonuje choćby zbiór Peregryna z Opola. Postać Piotra w okowach, symbolizująca grzeszników, powraca tu kilkakrotnie. W kazaniu o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim (Łk 7, 11-15) ukazana jest więc jako figura leżących w grzechu. Krępujące apostoła łańcuchy oznaczają pętające ich kajdany win, jego uśpienie w ciemnicy – sen grzeszników w więzącym ich stanie zła. Wołaniem „Wstań szybko!” budzi występnych sam Bóg – bądź to przez wewnętrzne natchnienie, bądź przez anioła, czyli kaznodzieję. Kiedy zaś grzesznik powstanie przez dobre postanowienie, natychmiast z rąk jego opadają okowy grzechów i tak uchodzi przed Herodem –

²⁵⁶ W wydaniu Łosia i Semkowicza pojawia się natomiast koniektura „O jem<że prawi święty Łuka>sz” (*Kazania tzw. świętokrzyskie. Op. cit.*, s. 29). Powtarza ją edycja W. Wydry i W. R. Rzepki (*op. cit.*, s. 92) oraz transkrypcja W. Twardzika (*op. cit.*). W kazaniu wszakże – w jego nieuszkodzonych partiach – powraca konsekwentnie formuła: „Ta słowa pisze mądry Salomon”; „O jemże [sc. ślepym] pisze święty Łukasz”; „o jemże [sc. paralityku] pisze święty Łukasz”.

²⁵⁷ Zob. choćby S. Wielgus, *op. cit.*, s. 124-127.

²⁵⁸ *Biblia Sacra cum Glossis interlineari et ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla et Moralitatibus...* *Op. cit.* T. 6, k. 186r-186v, kol. prawa: „Doctores aliqui, exponentes moraliter incarcerationem Petri, dicunt, quod per ipsam significatur longa detentio peccatoris hominis in peccato. Sed quod per hominem sanctissimum significatur peccator, mihi videtur extranee dictum, cum sensus mysticus fundari debeat super litteralem”.

diabłem, który wziął go w niewolę²⁵⁹. O kajdanach występku wspomina Peregryn w kazaniu na dzień św. Piotra w okowach²⁶⁰, o wybawieniu zaś przez anioła z łańcuchów i snu grzechów śmiertelnych opowiada także w kazaniu na święto Archanioła Michała²⁶¹.

Z tej samej tradycji, co dominikański kaznodzieja, czerpał zatem i autor *Kazania na dzień św. Katarzyny*. Nie dokonał wszakże interpretacji duchowych sensów fragmentu o cudownym uwolnieniu apostoła. W polskim tekście brak wykładni uświadamiającej słuchaczom, czemu św. Piotr stanowi figurę śpiących, którzy „się w grzeszech zapiekają”. Miast tego duchowny kreśli kolejną wskazówkę homiletyczną, okaleczoną jednak przez introligatora, co zbiór jego kazań pociął na zagiętki: „*Require superius in sermone [...] folio*” – „Odszukaj wyżej w kazaniu [...] na stronie”. Autor objaśnień do *Kazań świętokrzyskich* w wydaniu z 1934, Jan Łoś, okaleczenie to uzupełnił słowami „*de transfiguratione Domini*” – „o przemienieniu Pańskim”.

Koniektury owej przyjąć nie sposób, jako że wynika z nieporozumienia. Łoś, uzupełniwszy poprzednią lukę, odtworzył formułę wprowadzającą cytat o „kłodniku” z *Dziejów Apostolskich*: „O jem<że prawi święty Łuka>sz”. A choć wiedział, że łacińskie przytoczenie „*In ipsa nocte erat Petrus dormiens*” pochodzi z *Dziejów*, to posądził polskiego duchownego o pomyłkę. Uznał oto, że wzmianka o świętym Łukaszu może dotyczyć jedynie Ewangelii św. Łukasza. Zapomniawszy więc, że jest on również autorem *Dziejów Apostolskich*, do cytatu „*In ipsa nocte [...]*” przydał osobliwy komentarz: „*Luc. 9, 32, tekst nieco*

²⁵⁹ Peregryn z Opola, *Sermones... Op. cit.*, s. 257, 260 (55 [T56]. *Dominica sexta decima post Pentecosten*): „Primum genus [sc. primum genus – peccatores, qui iacent in peccatis mortalibus] per Petrum figuratum est, qui erat vinctus duabus catenis, ad quem venit angelus et dixit ei: «Surge velociter! Qui statim surrexit, et ceciderunt catenae de manibus» Ac 12 [7]. Per Petrum significatur quilibet homo, peccator, qui est vinctus catenis, id est peccatis, qui etiam dormit in carcere, id est in malo statu. Tali dicit Deus per internam inspirationem seu per angelum suum, scilicet praedicatorum: «Surge velociter!» Qui cum surgit per bonum propositum, statim cadunt catenae peccatorum de manibus et sic evadit Herodem, id est diabolum, qui eum captivaverat”. Por. choćby Hugo de Prato Florido, *op. cit.*, k. a7r (*Sermo II*. Temat: „Scientes quia hora est iam nos de somno surgere” [Rz 13, 11]): „Petrus in vinculis Herodis peccator in vinculis diaboli, qui dum ex latere per adversa percutitur, quasi equus calcaribus excitatus surgit et ad Deum vadit”.

²⁶⁰ Peregryn z Opola, *Sermones... Op. cit.*, s. 471 (36 [S52]. *In festo sancti Petri ad vincula*): „Quarta causa est, quod Deus a vinculis Petrum miraculose absolvit et eidem potestatem ligandi et absolventi tradidit. Nos autem vinculis peccatorum tenemur obligati et absolvi indigemus, ideo ipsum in sollemnitate, quae dicitur «ad vincula», honoremus, ut sic a vinculo peccatorum nos absolvat”.

²⁶¹ *Ibidem*, s. 514 (45 [S70]. *In festo sancti Michaelis Archangeli*): „Item excitant [angeli] hominem a somno peccati. Huius exemplum est in hoc, quod quando homo est in multis peccatis et quasi iam obdormivit tamquam compeditus vinculis infernalibus, id est peccatis mortalibus, tunc venit angelus, excitat eum dicens in corde: «O miser peccator, quam diu vis iacere in peccatis, surge velociter!» Huius exemplum habemus Ac 12 [5-10] in beato Petro, qui cum esset in carcere vinctus catenis et erat dormiens, venit angelus et eum excitavit dicens: «Surge velociter!» Et sic evasit vincula et carcerem”.

inny: Petrus vero, et qui cum illo erant, gravati erant somno. Cytat wzięto właściwie z Act. Apost. 12, 6: in ipsa nocte erat Petrus dormiens”²⁶².

Gdy zaś – z powodu własnej pomyłki – przypisał już autorowi kazań rzekome potknięcie, uznał konsekwentnie i całkowicie niesłusznie, że wskazówka „Odszukaj wyżej w kazaniu” odnosić się musi do fragmentu Ewangelii Łukasza, przywołanego już przezeń w objaśnieniach, a napomykającego, iż w czasie przemienienia „Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni” (Łk 9, 32). Przy czym uczony nie zwrócił uwagi, że słowa te – w przeciwieństwie do przytoczonych przez kaznodzieję – nie wiążą się ze zdarzeniem, które miałyby cokolwiek wspólnego z grzesznikiem, co to „jeść jako kłodnik w ciemnicy skowany”.

W rzeczywistości natomiast wskazówka homiletyczna autora *Kazania na dzień św. Katarzyny* musiała odsyłać do kazania, w jakim pojawiła się postać św. Piotra w łańcuchach oraz, prawdopodobnie, wykład łączący uwięzienie i cudowne oswobodzenie apostoła – z grzechem i zbawiennym wezwaniem do pokuty. Mogła to być zatem mowa na święto Piotra w okowach (1 sierpnia), ale też każda inna, w której kaznodzieja posłużyłby się tą figurą zatwardziałych grzeszników. Skoro wszakże nie mamy pewności, jakie kazania, poza jednym, polski autor zapisał „wyżej”, warto przyjrzeć się kazaniu na dzień św. Michała (29 września), bezpośrednio poprzedzającemu tekst mowy na dzień św. Katarzyny.

Duchowny nakreślił tu – zgodnie z liczbą chórów anielskich – dziewięć celów, dla których „angieli święci” „dani są” ludziom przez Stwórcę. W ocalałych fragmentach kazania zachowały się partie oświetlające cztery z nich oraz cytat zamykający wywód o piątym. Jak zaś wykazał odkrywca *Kazań świętokrzyskich*, Aleksander Brückner, polskie kazanie o aniołach pokrewne jest mowom na dzień św. Michała, ułożonym przez Jakuba z Voragine oraz Marcina Polaka²⁶³. Dodać też można, że – podobnie jak tekst polski – dziewięć rodzajów służby anielskiej wylicza kazanie Peregryna z Opola, przeznaczone na to samo święto. W dwóch spośród wymienionych tu kazań – u Marcina Polaka i Peregryna z Opola – przywołana została postać św. Piotra w okowach, ocalonego cudownie przez anioła²⁶⁴. Być może więc o uwięzionym apostołe autor

²⁶² *Kazania tzw. świętokrzyskie. Op. cit.*, s. 39 (*Wykaz cytatów biblijnych*). Koniekturę tę – podobnie jak wszystkie inne zaproponowane przez Łosia uzupełnienia w łacińskich partiach kazania – powtarza edycja W. Wydry i W. R. Rzepki (*op. cit.*, s. 92) oraz transkrypcja W. Twardzika (*op. cit.*).

²⁶³ Zob. A. Brückner, *op. cit.*, s. 700, 703 (tu Brückner zaznacza, że kazania „de sanctis Marcina Opawczyka {tak zwanego Polaka}, [...] jak i kazania dominikanina Peregrinusa w całym układzie mimo swej uczoności nieco nasze [sc. *Kazania świętokrzyskie*] przypominają”).

²⁶⁴ Martinus Polonus, *op. cit.*, k. E5r (*Sermo CCLXXXVII, De sancto Michaeli*): „Item [angeli] assistunt sustinentibus ex constantia. Unde Act. XII. Cum Petrus esset dormiens vinctus catenis inter milites, angelus domini astitit”; Peregryn z Opola, *Sermones... Op. cit.*, s. 514 (tekst przytoczony w przyp. 261). Św. Piotr w okowach nie pojawia się natomiast w żadnym z siedmiu kazań na dzień św. Michała, zawartych w zbiorze Jakuba de Voragine *Sermones de sanctis per anni totius circulum* (*op. cit.*, *Sermones CCLI-CCLVII*).

Kazania na dzień św. Katarzyny mówił „wyżej” właśnie w kazaniu o aniołach. Hipoteza ta jednak nie tylko wymaga szczegółowych badań, ale także – ponieważ dotyczy zaginionych fragmentów tekstu – skazana jest najpewniej na pozostanie mniej lub bardziej prawomocnym przypuszczeniem.

Odesławszy „wyżej” po egzegezę biblijnej figury śpiących grzeszników, polski kaznodzieja zaleca każdemu z przyszłych głosicieli jego kazania, by – w myśl przyjętej reguły – dziewicę aleksandryjską przeciwstawił tym, którzy zapadli w zgubny sen zatwardziałości. Ale i tę wskazówkę okaleczyło ostrze klasztornego intrologatora. Toteż u jej początku pojawiła się luka: „*Nota, quomodo surrexit beata Catherina, quae non solum in pec<.....>inatione dormire noluit*”. Jan Łoś brakujący urywek wypełnił następująco: „*Nota, quomodo surrexit beata Katerina, que non solum in pec<cato, sed etiam in inqu>inatione dormire noluit*”. Wszelako i ta koniektura trudna jest do utrzymania. Po jej wprowadzeniu wstępna część polecenia dla kaznodziei uzyskuje sens: „Zwróć uwagę, w jaki sposób powstała święta Katarzyna, która nie chciała spać nie tylko w grzechu, ale i w nieczystości”.

Wątpliwe wydaje się jednak zaproponowane przez Łosia rozróżnienie nieczystości („*inquinatio*”) i grzechu („*peccatum*”). Nie jest pewne, co w takim zestawieniu nieczystość miałyby oznaczać. W Peregrynowym kazaniu o parali tyku (Mt 9, 2) Bóg przykazuje grzesznikom powstać z łoża grzechu – również i z powodu brudu tego legowiska. I, jak zaznacza kaznodzieja, większy jest duchowy brud grzechu niż jakiegokolwiek zbrukanie cielesne. A skoro hańbą byłoby księciu spoczywać w błocie i nie chcieć się podźwignąć, to hańbą jest też dla człowieka, który powinien być księciem królestwa niebios, leżeć i nie chcieć powstać z błota grzechów²⁶⁵. Czy należałoby więc uznać, że święta Katarzyna nie chciała spać nie tylko w grzechu, czyli nieczystości ducha, ale i w jakiejś nieczystości cielesnej? I jaki miałyby być sens moralny takiego stwierdzenia?

Koniektury Łosia nie da się utrzymać także przez wzgląd na składnię. W pierwszej pełnej edycji *Kazań świętokrzyskich*, przynoszącej już nie tylko polskie partie zachowanego tekstu, Paul Diels zdecydował się częściowo uzupełnić lukę w owej wskazówce homiletycznej. Zapisał przeto: „*Nota quomodo surrexit beata Katerina, quae non solum in peccatis ... dormire noluit, verum etiam dormientes ... penitentiam (?) incitavit*”²⁶⁶. Istoty przeciwstawienia upatrywał bowiem w odmienności tego, co pojawia się po słowach „*non solum*” („nie tylko”), i tego, co pada po słowach „*verum etiam*” („ale nawet”): „Zwróć

²⁶⁵ Peregryn z Opolą, *Sermones... Op. cit.*, s. 270-271 (58 [T59]. *Dominica undevicesima post Pentecosten*): „«Surgite, scilicet de peccatis, quae captivaverunt animas vestras, in quibus non habetis requiem, sed potius laborem. Et abite» [...] Item surgite propter lecti huius immunditiam. Longe enim maior est immunditia peccati, quam quaevis immunditia corporalis. Magna esset confusio principi, qui iaceret in luto et nollet surgere. Sic magna confusio est homini, qui debet esse princeps regni caelestis iacere in luto peccati et non surgere”.

²⁶⁶ *Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz. Op. cit.*, s. 39 (Übersetzung).

uwagę, w jaki sposób powstała święta Katarzyna, która nie tylko nie chciała spać w grzechach, ale nawet pobudziła [do] pokuty śpiących”. W tę klarowną konstrukcję składniową koniektura Łosia wprowadza zamęt: „[...] *Katerina [...]* *non solum in pec<cato, sed etiam in inqu> inacione dormire noluit, verum etiam dormientes ad penitentiam incitavit*”, a zatem: „nie chciała spać nie tylko w grzechu, ale i w nieczystości, ale nawet pobudziła do pokuty śpiących”.

Podjmując więc kolejną próbę odtworzenia okaleczonego tekstu, należy raczej – idąc tropami Dielsa – przyjąć, że strukturę składniową rozważanego fragmentu wyznacza zachowane połączenie „non solum – verum etiam”, oraz rozpatrzeć podobieństwa wynikające ze ściśle zaplanowanej równoległości w budowie rozwinięcia każdego z pierwszych trzech członów *subdivisio*.

O równoległości tej, o czym była już mowa, przesądza przyjęty przez autora schemat: i siedzącym, i leżącym, i śpiącym grzesznikom przeciwstawia się tu godny naśladowania przykład świętej Katarzyny. *Dilatatio* członu pierwszego zderza przeto gnuśność siedzących, którzy „się k dobremu obleniają”, z błogosławioną gorliwością dziewicy, co „ku głosu Syna Bożego wstać się <nie obleniała> była”. *Dilatatio* członu drugiego na jednej szali kładzie niemoc „leżących, jż się we złem kochają”, na drugiej natomiast – święty zapał panny, która „<k dobremu> nie mieszkaci jeść stała, we złem nie leżała”. Jeśli zatem w rozwinięciu członu trzeciego postępowanie Katarzyny miałyby tworzyć równie jaskrawy kontrast z występkiem zatwardziałyh grzeszników, to być może „śpiącym, jż się w grzeszech zapiekłają”, duchowny przeciwstawił świętą, co nie tylko nie chciała spać „w grzeszech zapiekłona”, ale nawet „pobudziła do pokuty śpiących”. I być może brakujący fragment należałoby uzupełnić „in pec<candi se obst>inatione”²⁶⁷. Wówczas wskazówka homiletyczna przybrałaby postać:

Nota, quomodo surrexit beata Catherina, quae non solum in pec<candi se obst>inatione dormire noluit, verum etiam dormientes ad poenitentiam incitavit, ut patet in regina et Porphyrio principe <m>ilitum, qui audientes de ipsa, qualiter fuit ex<s>poliata et scorpionibus macerata, et XII diebus in carcere fame et siti macerata, et quomodo post XII dies per angelos et Dominum visitata et consolata, ad eam in carcerem intrantes, et quae de ipsa audierant videntes, et consilium beatae Catherinae sequentes, conversi sunt ad Christum et per palmam martyrii ad Christum migraverunt.

²⁶⁷ Inną możliwość, którą również należy rozważyć i zweryfikować w dalszych badaniach, przynosi koniektura zaproponowana przez J. Jakielaszka, zdejmująca z Katarzyny najmniejsze choćby podejrzenie o grzech zatwardziałości: „non solum in pec<candi eos obst>inatione dormire noluit, verum etiam dormientes ad poenitentiam incitavit” („nie tylko nie chciała, żeby spali w zatwardziałości grzechu, ale nawet pobudziła do pokuty śpiących”).

Zwróć uwagę, w jaki sposób powstała święta Katarzyna, która nie tylko nie chciała spać w zatwardziałości grzechu, ale nawet pobudziła do pokuty śpiących, jak widać [na przykładzie] królowej i Porfiriusza – dowódcy wojska, którzy usłyszawszy o niej, jak została odarta [z szat] i jak była dręczona kańczugami, i przez dwanaście dni w więzieniu nękana głodem i pragnieniem, i jak po dwunastu dniach została nawiedzona i pocieszona przez anioły i Pana; wszedłszy do niej do więzienia i zobaczywszy to, co o niej usłyszeli, i postępując za radą świętej Katarzyny, nawróceni zostali do Chrystusa i do Chrystusa przenieśli się przez palmę męczeństwa.

We wskazówce, choć kierowanej przecież do kaznodziei i kreślącej zaledwie szkic zdarzeń, jakie winien on odmalować w języku polskim, autor nie stroni od „kolorów retorycznych”, stosując tak *similiter cadens*, jak tworzące *polisyndeton* powtórzenia spójnika „et”. Czy był to więc sygnał dla duchownego, że nawet opierając się na tekście żywota bądź dobywając z pamięci kolejny chronologicznie fragment legendy, nie może zaniedbywać związanej z pięknem i miłością harmonii, która znamionuje pierwszą część kazania? Nie sposób rozstrzygnąć tego ponad wszelką wątpliwość, z pewnością wszakże skłonność do wprowadzania artystycznego ładu do silnie skróconego streszczenia (i to w obrębie wskazówki homiletycznej) potwierdza, iż *Kazanie na dzień św. Katarzyny* jest tworem artysty, kształtującego swe dzieło świadomie i bez niewolniczej zależności od źródeł.

Przywołane wydarzenia, począwszy od ubiczowania dziewicy po odrzuceniu przez nią pierwszego kuszenia, a skończywszy na chwalebny męczeństwie nawróconej małżonki cesarza i głównego dowódcy wojsk, służyć miały dowiedzeniu dbałości Katarzyny o zbawienie grzeszników. I jak mędrcy starożytnego świata stanowili przykład tych, co „w błędnym stadle leżały”, tak Porfiriusz i cesarzowa byli przykładem śpiących w zatwardziałości. Poczytywanie zaś upartego tkwienia w błędzie pogaństwa za symbol grzechu duszy chrześcijańskiej zgodne było z tradycją, która pozwalała średniowiecznym kaznodziejom opisać w legendzie zdarzenia ukazywać jako znak zmagania moralnych, bezpośrednio dotyczących każdego słuchacza. Gdy zatem Leonard de Utino († 1470) głosił kazanie na święto dziewicy aleksandryjskiej, zaślubionej Chrystusowi i umęczonej z miłości do Boskiego kochanka, przestrzegał wiernych, że oblubienicą Boga nie może zostać ani dusza poganina, co hołduje bożkom, ani dusza chrześcijanina, który hołduje grzechom. Albowiem i bałwochwalstwo, i upodobanie w grzechach czynią z duszy nałożnicę diabła²⁶⁸. Korzenie tego wyobrażenia sięgały Orygenesowego komentarza do Pieśni nad pieśniami,

²⁶⁸ Leonardus de Utino, *op. cit.*, k. 37v, 38v (Sermo *In festo sanctae Katherinae virginis et martiris*): „Anima [...] colens Deum super omnia est similis Deo. Sed anima gentilis et pagani subiciens se idolis non est similis Deo nec sponsa eius. Similiter anima christiani avaritiae dedita, quae est idolorum servitus, et anima gulosi, cuius deus venter est, et anima cuiuscumque peccatoris non est Deo similis nec eius sponsa, licet autem sic adulteraverit”; „Omnis anima aut Christi sponsa, aut diaboli est adultera”.

Chrystusowych napomnień dla czcicieli Mamony (Mt 6, 24; Łk 16, 13) oraz 16. rozdziału Księgi Ezechiela, w którym sam Stwórca gromi swą oblubienicę – Jerozolimę za ohydę nierządu, jakiego dopuściła się z pogańskimi bóstwami²⁶⁹.

Przykład Porfiriusza i małżonki cesarza przekonywał, że nawet z zatwardziałości w grzechach można podźwignąć się na czułe wołanie Chrystusa i przez pokutę dojść aż do najdoskonalszego naśladowania Oblubieńca. I zapewne owo miłosne oddanie się Boskiemu Oblubieńcowi, dla którego cesarzowa wyrzekła się doczesnego małżonka, chwały doczesnego panowania nad światem, rozkoszy, bogactw i życia²⁷⁰, wyeksponować miał kaznodzieja szczególnie, skoro kolejna wskazówka zachęca:

Hic nota de martirio regine et rotis, quae multa milium occiderunt <gentilium (?), et alii sunt>²⁷¹ conversi et martirio ad Christum migraverunt.

Tu zwróć uwagę [na fragment] o męczeństwie królowej i o kołach, które wiele tysięcy [pogan] zabiły, [a inni] nawrócili się i poprzez męczeństwo przeszli do Chrystusa.

Duchowny winien przeto również przywołać cudowne zdarzenie, które zaszło już po kaźni żony Maksencjusza i któremu wizerunki Katarzyny zawdzięczały najpowszechniejszy atrybut: potrzaskane koło o obręczy najeżonej ostrymi, żelaznymi zębami²⁷². Takie bowiem cztery potężne koła znajdowały się w budzącej trwogę machinie tortur, co samym swoim widokiem zmusić miała piękną dziewczicę do odstąpienia od chrześcijaństwa. Jednakże wskutek modlitwy Katarzyny została zniszczona przez anioła, aby – jak prosiła dziewczeczka – objawiła się potęgą Bożą, a zebrany tłum uwielbił święte imię Pańskie. Przy czym szczątki zdruzgotanej z wielką mocą maszyny zabiły cztery tysiące pogan. Wielu zaś uznało majestat Boga chrześcijan i przyjęło ich wiarę. I cud ów stanowił

²⁶⁹ Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 13-14: „człowiek wewnętrzny, czyli dusza, może zapalać miłością nie do prawego Oblubieńca, którym, jak stwierdziliśmy, jest Słowo Boże, lecz do jakiegoś cudzołożnika i deprawatora. [...] duchowa miłość duszy zapala się czasami ku jakimś złym duchom” (*Komentarz, Prolog 3*). Por. Flp 3, 19; Rz 16, 18 oraz choćby Balduinus de Forda, *Tractatus de Sacramento altaris* 2, 4: „Quae enim conventio Christi ad Belial? Fugienda est idolatria, ut ad mensam Christi accedatur. Fugienda est et similitudo idolatriae, qua est spiritualis fornicatio, omnis scilicet quae a Deo separat peccati delectatio. Omne enim quod vero Deo praepositur, quod in amore primum et mente praecipuum est, hoc pro Deo colitur, hoc in idolum reputatur”.

²⁷⁰ Zob. przyp. 112.

²⁷¹ Inaczej Łoś: „<agmina, et alii sunt>” (*Kazania tzw. świętokrzyskie. Op. cit.*, s. 29). Koniektura „<gentilium (?), et alii sunt>” bliższa jest tekstowi *Passio* (zob. przyp. 273), wymaga jednak dalszych badań.

²⁷² Zob. choćby: R. Giorgi, *Santi*, s. 77-80 (s.v. *Caterina d’Alessandria*); G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, kol. 225; A. Sławska, *Ikonoграфия polskich legend średniowiecznych*, s. 331-333; D. Attwater, C. R. John, *op. cit.*, s. 239 (s.v. *Katarzyna z Aleksandrii*); H. L. Keller, *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten*, s. 352-353 (s.v. *Katharina von Alexandrien*).

(co zaznacza *Passio*, a za nią pieśni ku czci dziewicy aleksandryjskiej) pomstę za piec Nabuchodonozora²⁷³.

Ku Księdze Daniela odsyłał już opis cudu związany z męką pięćdziesięciu uczonych. W tej samej księdze również wspomina się, iż Azariasz, jeden z trzech młodzieńców żydowskich, którzy nie chcieli złożyć ofiary bóstwu Nabuchodonozora, modlił się pośród płomieni: „Wybaw nas przez swe cuda i uczyn swe imię sławne, Panie! Wszyscy ci, co wyrządzają krzywdę Twym sługom, niech doznają hańby! Niech ich wstyd okryje, pozbawi wszelkiej siły i mocy, a potęga ich niech zostanie skruszona! Niech poznają, że tylko Ty jesteś Panem Bogiem, pełnym chwały na całej ziemi”. Wówczas to „słudzy królewscy, którzy [...] wrzucili” do ognia trzech młodzieńców, „nie ustawali w rozpalaniu pieca [...], tak że płomień [...] rozprzestrzeniając się spalił tych Chaldeczyków, którzy znaleźli się koło pieca”. Jednakże „anioł Pański zstąpił [...] i usunął” z jego wnętrza „płomień ognia”, aby ocalić tych, którzy gotowi byli przyjąć męczeństwo za wiarę (Dn 3, 43-50).

Nawiązująca do tych wersetów opowieść o zniszczeniu narzędzia tortur, nie mniej wymyślnego niż piec babiloński, ujawniała karzącą potęgę Boga sprawiedliwego, moc modłów z pozoru bezbronnej męczennicy oraz zapowiadała, wyraźniej już niż cud z ciałami mędrców, triumf chrześcijaństwa i nieuniknioną klęskę pogańskiego tyrana. I przypomnienie wiernym tego cudownego zdarzenia zamykało rozwinięcie trzeciego z czterech członów *subdivisio*.

Przechodząc zaś do *dilatatio* członu ostatniego, kaznodzieja – w zgodzie z zaplanowanym porządkiem – sięgnął po formułę: „A cz<twarte to to sło>wo mowi Bog: Wstań! umarłym, jż w mi<łości Bożej> rozpaczają”. Zdanie owo, ostatnie w kazaniu zapisane w całości po polsku, wprowadza fragment, w którym równoległość łącząca rozwinięcie każdego z trzech poprzednich członów, ulega osłabieniu. Zabieg taki, uzmysławiający ostateczne niebezpieczeństwo rozpaczy,

²⁷³ *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”). *Op. cit.*, s. 63-64, 65: „Rotarum penalis machina hac arte expolita erat . ut due uno ordine volverentur . due autem contrario inpetu agerentur . ut ille deorsum lacerando contraherent . iste repugnantes sursum devorando inpingerent. Has inter media christi famula . exposita inter serras et tarincas ferreas ex motu rotarum membratim discerperetur . misero mortis genere. Virgo interea erectis in celum oculis . tacite orationis verba ad deum fundebat. Deus omnipotens qui te in periculis et necessitate invocantibus pia opitulatione subvenire non desinis exaudi me in hac necessitate ad te clamantem . et presta ut penalis hec fabrica celestis ictu fulminis attrita dissolvatur . ut manifestam potentie tue virtutem qui circumstant intuentes glorificent nomen tuum sanctum . quod est bene dictum in secula. Tu scis domine quia non timore passionis hec obscuro que sitienti corde quovis mortis genere ad tē venire et tē vidēre desidero . sed ut hii qui per me in te credituri sunt . certiores de tuo adiutorio . et constantiores in confessione tui nominis perseverent. Necdum verba virgo finierat . et ecce angelus domini de celo descendens molem illam vehementi turbinis ictu inpactam tanto inpetu concussit . ut ruptis compagibus partes avulse super infusum populum tanta vī excuterentur . ut quattuor milia de ipsa turba gentilium una turbine necarentur . illa nimirum non degenerata ulcione . quam de chaldeis babilonica fornax olim exegerat . [...] Porro multi gentilium qui ad hoc spectaculum convenerant . videntes magnalia dei conversi ad christum . publica voce clamabant dicentes . Vere magnus est deus christianorum . cuius nos servos ab hodierno die constanter profitemur”.

spowodował, iż ogarniętym przez śmierć grzechu duchowny nie przeciwstawi chwalebego wzoru Katarzyny, lecz ukaże odstręczający przykład jej prześladowcy – Maksencjusza. Nim wszakże przywoła ostatnią chronologicznie partię legendy, a nawet, kreśląc losy cesarza, wykroczy poza jej ramy, przedstawi wprawdzie biblijną figurę umarłych grzeszników: młodzieńca z Naim. Tym razem jednak, choć posłużył się łaciną, zapisał nie wskazówkę homiletyczną, ale słowa kierowane do słuchaczy. Przyszły głosiciel kazania winien je więc oddać po polsku. Fragment ów po rekonstrukcji dokonanej przez Jana Łosia przybrał kształt:

Et certe talium infinitus est numerus <et non est dom>us, in qua non iaceret mortuus. Et certe v<erba Domini>: surge, ista nobis significantur per filium vi<duae unicum, vide>licet matris ecclesie. Tum que erat mul<titudo affectus carit>atis, videlicet multitudo intercedencium ex <animi affectu> caritatis, ad cuius uberes lacrimas et ad <multas preces> devotas dicit Jesus: Adolescens, tibi dico, sur<ge et resedit et> surrexit et reddidit illum matri sue videlicet ecclesie.

Wszelako dwie z siedmiu koniektur uczonego budzą poważne wątpliwości. Proponuje on, by po słowie „mortuus” upatrywać początku zdania brzmiącego: „*Et certe v<erba Domini>: surge, ista enim significantur per filium vi<duae unicum> [...]*”. Tymczasem uzupełnienie luki wyrazami „verba Domini” sprawia, że powstaje formuła zgoła nielogiczna: „I z pewnością te słowa Pana «Wstań!» symbolizowane są oto przez jedynego syna wdowy”. Trudno raczej przystać na to, aby postać biblijna symbolizowała czy oznaczała słowa Chrystusa. Pojawienie się w koniekturze Łosia rzeczownika „verba” wymuszone zostało zapewne przez zaimek „ista” (mianownik liczby mnogiej rodzaju nijakiego). I ten właśnie zaimek nie pozwala dokonać wiarygodnej rekonstrukcji.

W *dilatatio* pierwszego z czterech członów kaznodzieja, przywołując figurę siedzących grzeszników, stwierdzał, iż „przez <ślepego ...> dobrze się znamionują”. W rozwinięciu członu drugiego mówił o leżących: „A tacy dobrze się przez on<o>go niemocnego paralytyka [...] znamionują”. Jak się przeto zdaje, łacińska formuła o martwym synu wdowy, który przecież oznaczać ma umarłych grzeszników, jest podobna – to oni przecież „significantur per filium vi<duae unicum>”. Tym bardziej że owo dwakroć już użyte przez duchownego „znamionują się” jest dosłownym przekładem łacińskiego „significantur”. A jednak zaimek „ista” odsyła być może do (wyciętego) rzeczownika rodzaju nijakiego. I bez dalszych badań problem ów trudny jest do rozwikłania.

Łatwiej natomiast rozproszyć wątpliwości, jakich przysparza pierwsza z koniektur, uzupełniających zdanie: „*Tum que erat mul<titudo affectus carit>atis, videlicet multitudo intercedencium ex <animi affectu> caritatis*”. Wprowadzając ją, Łoś przyjął założenie Dielsa, iż objaśniające „videlicet multitudo” („mianowicie mnóstwo”) powtarza to samo słowo „multitudo”, które pojawić by się

miało nieco wcześniej²⁷⁴. Zatem: „A było wtedy mnóstwo uczucia miłości, mianowicie mnóstwo wstawiających się ze szczerego uczucia miłości”. Uściślenie, przekształcające mnóstwo uczucia w mnóstwo ludzi, nie budzi zaufania. Tymczasem okaleczone zdanie nawiązuje do Ewangelii Łukasza, w której spotkanie Chrystusa z bolejącą matką umarłego z Naim opisane zostało w wersecie: „cum autem adpropinquaret portae civitatis et ecce defunctus efferebatur filius unicus matri suae et haec vidua erat et turba civitatis multa cum illa [Gdy zbliżył się do bramy miejskiej, właśnie wynoszono umarłego – jedyne syna matki, a ta była wdową. Towarzyszył jej spory tłum z miasta]” (Łk 7, 12). I można sądzić, iż objaśniające „mianowicie mnóstwo wstawiających się” dotyczy właśnie tłumy, co towarzyszył osieroconej wdowie – „turba civitatis multa”.

Fragment ukazujący wiernym biblijną figurę umarłych grzeszników, da się więc przedstawić w formie:

Et certe talium infinitus est numerus <et non est dom>us, in qua non iaceret mortuus. Et certe v<.....> „Surge!” Ista enim significantur per filium vi<duae unicum, vide>licet matris Ecclesiae. Tum quae erat mul<ta turba civit>atis, videlicet multitudo intercedentium ex <animi affectu> caritatis, ad cuius uberes lacrimas et ad <multas preces> devotas dicit Jesus: Adolescens, tibi dico sur<ge! Et resedit, et> surrexit et reddidit illum matri suae, videlicet Ecclesiae.

I z pewnością niezmierna jest liczba takich i nie ma domu, w którym nie leżałby umarły. I z pewnością [...] „Wstań!” Te bowiem symbolizowane są przez jedyne syna wdowy, a mianowicie matki Kościoła. A był wtedy wielki tłum z miasta, mianowicie mnóstwo wstawiających się ze szczerego uczucia miłości, i przez wzgląd na ich obfite łzy i liczne prośby pokorne rzekł Jezus: „Młodzieńcze, tobie mówię wstań!” I usiadł, i wstał, i oddał go [Chrystus] jego matce, mianowicie Kościołowi.

By powiązać obraz grzeszników pogrążonych w rozpacz z postacią martwego młodzieńca z Naim, polski kaznodzieja odwołał się do opisu skutków ostatniej, dziesiątej plagi egipskiej. Jak bowiem głosi Księga Wyjścia:

O północy Pan pozabijał wszystko pierworodne Egiptu: od pierworodnego syna faraona, który siedzi na swym tronie, aż do pierworodnego tego, który był zamknięty w więzieniu [...]. I podniósł się wielki krzyk w Egipcie, gdyż nie było domu, w którym nie byłoby umarłego. (12, 29-30)

A ponieważ krew baranka paschalnego ocaliła Żydów od Niszczyciela (12, 21-23) i ponieważ śmierć pierworodnych otworzyła drogę z niewoli faraona do ziemi obiecanej (12, 31-42), w wykładni duchowych sensów owej rozstrzygającej Boskiej plagi kładziono nacisk na grzech i odkupienie. Hieronim przeto, pouczający, iż samą nazwę „Egipt” należy rozumieć jako „ciemności”,

²⁷⁴ Zob. *Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz. Op. cit., s. 39 (Übersetzung).*

zagładę „o północy” łączył z najgłębszą nocą grzechu²⁷⁵. Beda w wyjściu z ziemi egipskiej przez Morze Czerwone upatrywał znaku chrztu, co wyzwala z grzechów, w ziemi obiecanej zaś widział symbol niebieskiego celu doczesnej wędrówki²⁷⁶. Modlono się, by Pan, który o północy posłał anioła i uwolnił swój lud z ziemi egipskiej, zechciał i wiernych uwolnić z ich grzechów, i aby – skoro krew baranka uchroniła Żydów przed Niszczycielem – nie wydał tych, których odkupił swą świętą krwią, na zagładę z Egipcjanami, lecz dał im wieczny żywot ze świętymi²⁷⁷. Zagładę pierworodnych, jaka nastąpiła po ofiarowaniu baranka „bez skazy” (12, 5), Rupert z Deutz porównywał do zglądzenia grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów świata przez ofiarę Baranka Bożego²⁷⁸. Tłumaczył też, że wskutek grzechu pierwszych rodziców nie ma domu, w którym nie spoczywałyby umarli, gdyż wszyscy umarli w Adamie (1 Kor 15, 22)²⁷⁹.

²⁷⁵ Zob. Hieronymus, *Tractatus sive Homiliae in Psalmos* 67: „Aegyptus interpretatur tenebrae”; tenże, *Commentarii in Esaiam* VII 21, 13: „Arabia in lingua nostra uesperam sonat, quae noctis et tenebrarum principium est, omnis que qui habet initium peccatorum, uersatur in uespera. Qui autem uenit ad summum, in media nocte consistit. Unde et in Aegypto primogenita in media nocte caeduntur. Et apostolus Petrus, antequam gallus cantaret, ter dominum negauit, quod media nox intellegitur. Postquam autem nox praecessit et coepit dies appropinquare, superatis mediae noctis tenebris et gallo lucis nuntio resonante, fleuit amare, et intellexit peccatum suum, et eo tempore dicere potuit: *Ad uesperam demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia*”.

²⁷⁶ Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV. Nomina locorum* 2, 15: „Aegyptus autem quae tenebras sonat priora peccata quae nos usque ad mare baptismatis secuta sed in eo sunt demersa significat. Amalech uero qui transito mari rubro restitit in uia solitudinis Israheli et interpretatur populus brucus ea nimirum peccata demonstrat quae nobis post undam baptismi cotidianis armis insistentes ne ad promissa caelestis patriae regna perueniamus obsistunt ne fructum nostri cordis in sanctificatione conseruemus loetifero hunc temptant quasi dente decerpere”.

²⁷⁷ *Liber sacramentorum Gellonensis*, rubr. 2102: „Media nocte domine angelum tuum sanctum misisti et populum tuum de terra Aegypti per manu<m> Moysi et Aaron liberasti, ita et nos a[d] peccatis nostris liberare digneris. *Per dominum*. Media nocte ab angelo uastatore sanguis agni Israel defenditur qua in Aegypto primogenita a[d] domino missus occisi s<unt>. Te quoque nos Domine depraecamur ut quos sacro sanguine tuo redemisti nec cum similes Aegyptiorum perire demittas, sed cum sanctis tuis partem habere concedas”.

²⁷⁸ Rupertus Tuitiensis, *De Sancta Trinitate et operibus eius* 10, *In Exodum* 1: „Porro immolatio agni quam eadem nocte subsecuta est mors primogenitorum Aegypti et ortus est clamor magnus neque enim erat domus in qua non iaceret mortuus quid significet iam dudum totus nouit Israhel Dei et itidem iam supra dictum est quia passionem significauit Christi filii Dei per quam et originale peccatum et omnia deleta sunt peccata mundi”.

²⁷⁹ *Ibidem*, 33, *In Euangelistas*: „[...] in Adam omnes mortui sunt et ex eo non est domus in qua non sit mortuus cum uniuersali originalis peccati morte trahente unoquoque actualis etiam peccati morticinium proprium”. W średniowiecznej tradycji egzegetycznej wiązanie Egiptu z grzechem było tak silne, że nawet Józef, mąż Matki Bożej, symbolizował grzesznika – zob. Peregryn z Opola, *Sermones... Op. cit.*, s. 260 (55 [T56]). *Dominica sexta decima post Pentecosten*: „Hoc ipsum [sc. primum genus – peccatores, qui iacent in peccatis mortalibus] expressum est nobis in Ioseph, cui apprensus angelus in somnis in Aegypto dicens: «Surge, et accipe puerum et matrem eius, et vade in terram Iudaei; defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri» [Mtth 2, 20]. Glossa: Per Ioseph peccator, qui est in Aegypto, scilicet in tenebris peccatorum. Tunc angelus apprensus ei dicit: «Surge et accipe puerum Iesum, scilicet quem amisisti, et matrem eius, quam offendisti, et vade in terram Iuda, id est ad confessionem»”.

Nie mniej gorzkie stwierdzenie zawarł w swym kazaniu polski duchowny, również odnosząc do swej terażniejszości biblijne słowa o śmierci w domach egipskich, zarazem wszakże dodając formułę, być może wzorowaną na wersecie Księgi Koheleeta (1, 15)²⁸⁰, o niezmiernej liczbie umarłych. I gdy Rupert mówił o każdym grzeszniku, autor kazania na święto dziewicy aleksandryjskiej głosił o porażonych grzechem najcięższym – zwątpieniem w miłość i dobroć Boga.

Jednak i do nich nieskończenie miłosierny Stwórca woła „Wstań!”, czego dowodzi przykład symbolizującego martwych grzeszników młodzieńca z Naim. Jedyny syn wdowy, niesiony już na marach do grobu, opłakiwany przez matkę i otoczony rzeszą współczujących, został wskrzeszony przez Chrystusa, ogarniętego na ten widok litością (Łk 7, 11-16). W *Catena aurea* Tomasza z Akwinu zdarzenie owo opatrzone zostało komentarzem zaczerpniętym z *Wykładu Ewangelii według Łukasza św. Ambrożego*²⁸¹. I do tej właśnie interpretacji odwoływali się średniowieczni kaznodzieje²⁸², a pośród nich i twórca *Kazania na dzień św. Katarzyny*. Ambroży zaś objaśniał:

Choćby [...] potęga śmierci odebrała wszelką nadzieję zachowania życia i zwłoki umarłych już leżały na skraju grobów, jednakże na głos Boga trupy zostają wskrzeszone, odzyskują głos; syna zwracając matce, odwołany jest z grobu, wyniesiony z mogiły. [...] A choć grzech jest ciężki i sam łzami swej pokuty obmyć go nie możesz, to niech za ciebie błaga Matka Kościoła, który jak matka wdowa wstawia się niejako za swych jedynaków. Lituje się nad nimi [...], widząc, jak jej dzieciom z powodu ich ciężkich występków śmierć grozi. [...] Jesteśmy [...] sercem Kościoła, jesteśmy bowiem członkami jego ciała [Ef 5, 30], jesteśmy z ciała jego, z jego kości. Smuci się więc dobra matka, rzesza ludu jej towarzyszy; nie tylko rzesza, ale wielka rzesza współczuje z dobrą matką.²⁸³

²⁸⁰ „perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus”.

²⁸¹ Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Lc. 7, 2: „Si ergo grave peccatum est, quod poenitentiae tuae lacrimis ipse lavare non possis, flet pro te mater Ecclesia; assistat et turba; iam resurgens a funere; et incipies alia vita loqui: timebunt omnes; unius enim exemplo omnes corriguntur. Laudabunt etiam Deum, qui tanta nobis remedia vitandi mortis indulsit” (Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 92).

²⁸² Zob. choćby: M. Hansen, *op. cit.*, s. 36-37 (kazanie Pawła Diakona {† 799} o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim); *Postilla maiores totius anni*, k. CXXXVIr: „*Expositio moralis*. Ecce defunctus efferebatur. Per istum defunctum signatur mortuus per mortale peccatum; eius mater est Ecclesia; portitores huius funeris sunt facta et verba foventes hominem in peccatis; porta, per quam fertur mortuus, est exterior sensus peccati manifestativus. [...] Talis autem mortuus per peccatum mortale suscitatur misericorditer a Deo per preces Ecclesiae”.

²⁸³ Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7: „Sed quamvis suprema mortis spem uitae omnis aboleuerint et tumulo proxima corpora iaceant defunctorum, uerbo tamen Dei iam moritura resurgunt cadauera, uox reddit, redditur filius matri, reuocatur a tumulo, eripitur a sepulchro. [...] Etsi graue peccatum est, quod poenitentiae tuae lacrimis ipse lauare non possis, flet pro te mater ecclesiae, quae pro singulis tamquam pro unicis filiis uidua mater interuenit; compatitur enim quodam spiritali dolore naturae, cum suos liberos letalibus uitis ad mortem cernit urgueri. Nos ergo uiscera ecclesiae sumus, quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Doleat igitur pia mater, adsistat et turba, non solum turba, sed etiam multa conpatiat bonae parenti”. Przekład polski: św. Ambroży, *Wykład Ewangelii...* *Op. cit.*, s. 197.

Sięgając po tę wykładnię kaznodzieje dodawali, iż Kościół jest wdową, ponieważ do powtórnego przyjścia Chrystusa pozbawiony został cielesnej obecności Oblubieńca. Synostwo każdego z chrześcijan potwierdzali też słowami św. Pawła z Listu do Galatów: „nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (4, 4-7)²⁸⁴. I podkreślali, że wierny, który umarł wskutek grzechu śmiertelnego, wskrzeszany jest miłosiernie przez Boga wskutek próśb Kościoła²⁸⁵.

Polski duchowny, ukazując figurę symbolizującą nieprzeliczoną rzeszę pomartwych wskutek najcięższego z grzechów, ich zgubnej rozpacz przeciwstawia żarliwą miłość mnóstwa tych, co modlą się do Chrystusa o wskrzeszenie swych martwych braci i przywrócenie ich na łono wspólnej matki – Kościoła. Po czym po raz pierwszy w całym kazaniu zwraca się bezpośrednio do słuchacza. Nie do każdego wszakże, lecz do tego, który zwątpił o miłości i dobroci Boga:

Tu <in desper>atione mortuus non iaceas, sed ad vocem Iesu Christi, pie excitantis, surge, cavens, ne modo Maxentii imperatoris cum ipso desperando ad infernum descendas.

Ty [zaś] nie leż martwy w rozpacz, lecz na głos Jezusa Chrystusa, pobudzającego z miłością, wstań, strzegąc się, iżbyś tak, jak cesarz Maksencjusz, nie poszedł z tą rozpaczą do piekła.

Siła perswazji wezwania kierowanego wprost do porażonego zwątpieniem grzesznika wydaje się tym większa, że zwrot taki pojawia się właśnie po raz pierwszy. W nim zaś – po raz drugi w kazaniu – wspomniane zostało piekło. Wszystko to jednak nie służy wznieceniu trwogi. Polskie kazanie zdaje się bowiem konsekwentnie wyrażać przeświadczenie zgodne z wiarą św. Bernarda, iż nie strach, ale „miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra”. Kaznodzieja wpierw zachęca zatem do przyjęcia i odwzajemnienia miłości czule przyzywającego Oblubieńca, potem natomiast uzmysławia los tych, co Jego ocalającą miłość odrzuca. Tym samym dobitnie przekonuje poddanego rozpacz grzesznika, że oto stoi on przed ostatecznym wyborem między wiekuistym życiem i wiekuistą śmiercią, między pełnym chwały współkrólowaniem z kochankiem „każdej duszy zbożnej” a nie kończącą się udręką piekła wespół z cesarzem Maksencjuszem, między chwalebny naśladowaniem św. Katarzyny a niegodnym naśladowaniem jej zabójcy.

Przy czym autor kazania, inaczej niż choćby Jakub z Voragine w *Złotej legendzie*, nie odmalowuje żalosego końca pogańskiego władcy po to, by przedstawić wiernym przykład należytnej kary za ciemnienie chrześcijan, za śmierć

²⁸⁴ Zob. M. Hansen, *op. cit.*, s. 36.

²⁸⁵ Zob. choćby *Postilla maiores...* *Op. cit.*, k. CXXXVIr – przytoczenie w przyp. 282.

świętej dziewczynki tudzież za inne zbrodnie²⁸⁶. Jak bowiem św. Augustyn czy inni Ojcowie podkreślali, że najcięższym grzechem Judasza było nie tyle wydanie Zbawiciela na mękę, ile zwątpienie w Jego nieskończone miłosierdzie, tak i polski duchowny przywołał ostateczną klęskę Maksencjusza przede wszystkim jako niosące przestrożę świadectwo upadku grzesznika, który nie nawrócił się mimo wielu znaków i zmarł w rozpacz.

Losy pogańskiego cesarza, wykraczające już poza ramy opowieści o pasji św. Katarzyny, splótł zatem z ostatnimi zdarzeniami opisanymi w jej żywocie, by rozwinięcie czwartego członu *subdivisio*, związanego z umarłymi grzesznikami, zamknąć obrazem chlubnej śmierci dziewczycy Aleksandryjskiej i nikczemnego zgonu cesarza. Ich doczesny kres i pośmiertna przyszłość dopełniały i czyniły bardziej wyrazistym problem ostatecznego wyboru, jakiego dokonać ma chrześcijanin o władnięty rozpacz.

*Nota ergo, quomodo imperator Maxentius,
cum beatam Catherinam decollari iussisset,
et cum ad mortem duceretur et orasset,
et in omnibus exaudita fuisset,
et post decollationem de corpore eius lac pro sanguine fluxisset,
et corpus eius per angelos in monte Synai sepultum fuisset,
<et> post mortem eius imperator non potuit diu vivere, qui per desperationem mortuus fuerat,
<... in domestico bello cum imperatore Constantino devictus, ab ipso vo<.....>e per pontem
in equo currens, de ponte cecidit et cum <in fluvio periisset,> ad infernum descendit.*²⁸⁷

Zwróć przeto uwagę, jak cesarz Maksencjusz, gdy rozkazał ściąć świętą Katarzynę i gdy wiedziono ją na śmierć i modliła się, i we wszystkim została wysłuchana, i po ścięciu z ciała jej zamiast krwi wypłynęło mleko, i ciało jej przez anioły na górze Synaj zostało pochowane, i po jej śmierci cesarz nie mógł dłużej żyć, który umarł wskutek rozpacz, [...] pokonany w wojnie domowej z cesarzem Konstantynem, przez niego [...], pędząc na koniu przez most, spadł z mostu i gdy zginął w rzece, poszedł do piekła.

Owo długie zdanie, nie pozbawione kolorów retorycznych w części szkieletującej ostatnie zdarzenia z *Passio*, w natłoku zwięzłe wyliczonych informacji zatraciło przejrzystość składniową. Dla kaznodziei wszakże, który na jego fundamentie zbudować miał polską opowieść o losach Katarzyny i Maksencjusza,

²⁸⁶ Zob. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea. Op. cit.*, s. 1212 ([*CLXVIII. De sancta Katherina*], 137): „Qualiter autem Maxentius pro hoc scelere et aliis que commisit punitus fuerit, in hystoria de inuentione crucis habetur”.

²⁸⁷ Po słowach „per desperationem mortuus fuerat” J. Łoś wprowadził koniunkturę „[nam in domestico] bello” (*Kazania tzw. świętokrzyskie. Op. cit.*, s. 30). Nie wydaje się ona jednak logicznie uzasadniona. Nie budzi zaufania również koniektura „vo[catus repent]e”, wpisana po słowach „cum imperatore Constantino devictus, ab ipso” (*ibidem*) – nie znajduje bowiem potwierdzenia w przytaczanym przez Łośa tekście *Legendy o odnalezieniu Krzyża świętego z Legenda Aurea* Jakuba de Voragine (zob. *ibidem*, s. 40, por. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea. Op. cit.*, s. 462-463 {[*LXIV. De inuentione sancte crucis*], 48-57}).

było zapewne zrozumiałe. Winien on przypomnieć wiernym drogę Katarzyny na ścieście i być może żegnające ją oplakiwanie; ostatnią modlitwę dziewicy pełną troski o zbawienie tych, co rozpamiętywać będą jej mękę; wołanie z niebios (przywodzące na myśl wezwanie Oblubieńca obrane na temat kazania) i zawarte w nim przyrzeczenie Chrystusa, iż spełni wszystkie prośby męczennicy; wreszcie zaś cudowne wytryśnięcie z żył ściętej dziewczeczki mleka na znak jej czystości oraz cud podjęcia, przeniesienia i pochowania przez orszak anielski ciała Katarzyny na górze Synaj.

Jakub z Voragine po opis dalszych dziejów Maksencjusza odsyłał do legendy *O odnalezieniu Krzyża świętego*. Tu zaś jego zmagania z Konstantynem i śmierć w bitwie przy Moście Mulwijskim ukazane zostały i na podstawie *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei († 339), przełożonej na łacinę, przeredagowanej i rozbudowanej przez Rufina, i w oparciu o *Historię trójdzielną* Kasjodora²⁸⁸.

Sławne widzenie Konstantyna, które poprzedzać miało i przepowiadać jego triumf nad Maksencjuszem, we fragmencie *Historii kościelnej* dodanym przez Rufina opisane zostało jako senna wizja: „W czasie snu ujrzał na wschodniej stronie nieba znak krzyża jaśniejący ognistym blaskiem. Przerażony tym wielkim widzeniem i zmieszany tym nowym widokiem, ujrzał dwu aniołów stojących obok siebie i mówiących doń: Konstantynie, [...] in hoc vince, w tym zwyciężaj!”²⁸⁹. Samą zaś klęskę Maksencjusza biskup Euzebiusz przyrównał do zniszczenia faraona i jego armii przez wody Morza Czerwonego:

Jak bowiem Bóg za czasów Mojżeszowych, kiedy to jeszcze naród hebrajski był bogobojny, „Wozy Faraona i potęgę jego wrzucił do morza, wybranych jeźdźców, dostojników; zatoniła w Morzu Czerwonym, fala ich pochłonęła” [Wj 15, 4-5], tak samo Maksencjusz, a z nim

²⁸⁸ Zob. przyp. 287; Iacopo da Varazze, *Legenda aurea. Op. cit.*, s. 462-463 ([*LXIV. De inuentione sancte crucis*], 48-49; 52): „Hystoria tamen ecclesiastica hanc uictoriam aliter factam narrat. Ait enim quod cum Maxentius Romanum imperium inuasisset [etc.]”; „Et, ut dicitur in hystoria tripartita, dum Constantinus quid hoc esset miraretur, Christus nocte superueniente eidem apparuit cum signo [etc.]”. O dokonany przez Rufina przekładzie *Historii kościelnej* zob. A. Bober, *Antologia... Op. cit.*, s. 185. O *Historii trójdzielnej* Kasjodora zob. Jakub de Voragine, *Złota legenda. Op. cit.*, s. 631 (*Skorowidz źródeł*).

²⁸⁹ A. Bober, *Antologia... Op. cit.*, s. 195. O wersji tego zdarzenia zapisanej przez samego Euzebiusza w *Życiu Konstantyna* – zob. Daniel-Rops, *Kościół pierwszych wieków*, s. 415-416: „Euzebiusz poinformowany – jak sam twierdzi – przez cesarza, który pod koniec swego życia opowiedział mu wszystkie szczegóły tego wydarzenia, mówi na ten temat, jak następuje: w chwili rozpoczęcia walki z Maksencjuszem, Konstantyn wezwał pomocy Boga chrześcijan; w świetle dziennym ujrzał od strony zachodniej promienny krzyż z greckimi słowami: «Przez ten znak zwyciężysz!»” W *Historii kościelnej* Sokratesa († ok. 450) widzenie Konstantyna opisane zostało następująco: „udał się wraz z żołnierzami w drogę i wówczas zdarzyło mu się ujrzeć rzecz dziwną i do opowiedzenia trudną. Mianowicie w godzinach popołudniowych, gdy słońce zaczynało się chylić ku zachodowi, dostrzegł na niebie słup świetlisty w kształcie krzyża, a na nim wypisane słowa: En tuto nika (in hoc vince – w tym zwyciężaj)” (A. Bober, *Antologia... Op. cit.*, s. 145 {Sokrates, *Historia kościelna* 1, 2}).

razem jego żołnierze i gwardie „poszli na dno jak kamień” [Wj 15, 5], wówczas kiedy tyran, od Bożej się odwróciwszy mocy, osłaniającej Konstantyna, w swym pochodzie przeprowił się przez rzekę, której brzegi sam połączył pontonami i sam na niej most zbudował na własną zgubę swoją. Rzec było można o nim: „Dół otworzył i wykopał go i wpadł w jamę, którą wygrzebał; trud jego zwróci się przeciwko własnej głowie jego i na własne jego ciemię spadnie bezprawie jego” [Ps 7, 16-17]. Puściły bowiem wiązania mostu na rzece zbudowanego, przejście się zapadło i nagle pontony razem z ludźmi pogrążyły się w odmętach; najpierw zatonął on sam, największy bezbożnik, a potem otaczające go gwardie, tak właśnie, jak to Boże przepowiada Pismo: „Poszli na dno jak ołów w wodzie głębokiej” [Wj 15, 10].²⁹⁰

Ze wszystkich tych doniosłych zdarzeń polski kaznodzieja napomyka jedynie o klęsce w wojnie domowej z Konstantynem i o śmiertelnym runięciu Maksencjusza z mostu. Wypadki te ściśle wiąże z postacią świętej Katarzyny oraz z omawianym w tej partii kazania grzechem rozpaczy. Przedstawiając odstręczający przykład cesarza, „który umarł wskutek rozpaczy”, przeciwstawia jego kres końcowi doczesnego żywota dziewicy Aleksandryjskiej, co nie wahała się pośpieszyć na miłosne wezwanie Oblubieńca. Zaznacza zatem, iż ciało zapalanej miłością męczennicy zostało po kaźni podźwignięte przez anioły i przeniesione w przestworzach na świętą górę Synaj, natomiast ciało porażonego rozpaczą Maksencjusza zapadło się w głębiny Tybru. I tym samym mocniej uświadamia słuchaczom jaskrawy kontrast między świętą, która przeszła do królestwa niebios, a jej grzesznym prześladowcą, którego pochłonęło piekło.

Skąd wszakże zawędrowało do polskiego kazania wyobrażenie Maksencjusza pogrążonego w rozpacz? Czy łączy się ono z dwukrotną skargą, jaką w *Passio* wybucha opuszczony przez małżonkę i Porfiriusza cesarz, wyrzekając na swe nieszczęście i uznając się za najbardziej godnego pożałowania ze wszystkich ludzi?²⁹¹ Z jakiej tradycji wypływa przypomnienie jego dalszych losów w tekście poświęconym Katarzynie? Z jakiego źródła polski kaznodzieja czerpał opis śmierci Maksencjusza? Wszystkie te kwestie wymagają dalszych badań.

²⁹⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, s. 406 (9, 9). O przebiegu bitwy przy Moście Mulwijskim zob. choćby Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 414-415.

²⁹¹ Skarga pierwsza: „Que malum infelicitas mea . ut qui ad culturam deorum nostrorum alienos coartabam . jam pestiferum subversionis venenum familiaris domui mee inserpere videam . et unicam lectuli mei consortem hujus morbi contagione vexari contuear?” (*Passio* {inc. „Tradunt annales historiae”}. *Op. cit.*, s. 66). Skargę drugą poprzedza opis nagłego bólu, który ogarnia cesarza wskutek Porfiriuszowego wyznania wiary w Chrystusa: „Hic tyrannus velut alto vulnere saucius . pro plantu rugitum velut amens altum emisit . quo tota regia pertonuit. O ô me miserum . omnibus miserandum . ut quid me hanc erumpnosam vitam natura mater edidit . cum tollitur omne nostri quod imperii precipue summa requirit?” (*ibidem*, s. 71).

6. Unitio

W swej *Summa de arte praedicandi* Tomasz z Chobham podkreślał, że nic bardziej nie wzmacnia pamięci słuchaczy niż zwięzłe powtórzenie tego, co zostało już powiedziane w kazaniu. By przeto wierni nie odeszli z pustymi i czczymi umysłami, kaznodzieje winni szczególną wagę przywiązywać do krótkiego streszczenia, zbierającego najważniejsze myśli całej mowy²⁹². Nie inaczej zalecał Robert z Basevorn, który nakazywał duchownym po przeprowadzeniu *dilatatio* ująć w jedno to, co wcześniej omówione zostało oddzielnie. Owo zwarte podsumowanie myśli przedstawionych w podziałach określił mianem *unitio* – połączenia. W części tej należało też posłużyć się werselem Pisma, w którym odzwierciedliłaby się istota wygłoszonej nauki²⁹³.

W polskim kazaniu rolę *unitio*, choć bez przytaczania urywka Biblii, odgrywa końcowe zdanie, następujące po zamknięciu *dilatatio* czwartego, ostatniego członu *subdivisio*:

Et quia in his vitiis non sedit nec iacuit beata Catherina, sed eius exemplo te Dominus ad idem excitat, <h>ortatur et vocat, dicens: Surge <z> stadła grzesznego, prospera w lepsze z dobrego, veni do krolewstwa niebieskiego. Amen.

A ponieważ święta Katarzyna nie siedziała ani nie leżała w tych występkach, jej przykładem Pan pobudza, zachęca i wzywa cię do tego samego, mówiąc: wstań z *stadła grzesznego*, pośpiesz się w *lepsze z dobrego*, pójdz do *krolewstwa niebieskiego*. Amen.

Raz jeszcze pojawia się tu bezpośredni zwrot do słuchacza, po raz pierwszy jednak dotyczy on każdego z obecnych, a nie – jak poprzednio – tych tylko, którzy zwątpili w miłość i dobroć Boga. Ów oszczędnie stosowany przez polskiego kaznodzieję zabieg z tym większą siłą utrwała w pamięci wiernego istotę

²⁹² Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi* 7: „Ultimo ponit etiam philosophus in oratione sua epilogum, id est conclusionem siue recapitulationem, que ualde necessaria est predicatori. Nichil magis ualet ad confirmationem memorie quam breuiter repetere ea que dicta sunt in predicatione. Debet autem recapitulatio esse breuis ut non uideatur tam recordatio quam quedam decisio. Non enim debent omnia repeti que dicta sunt, sed precipua, scilicet illa que attendit predicator magis mouisse corda auditorum, scilicet ualidiores et efficaciores rationes et magis districtas auctoritates. Potest enim predicator dupliciter terminare predicationem suam, scilicet ut repetat ualidissimas rationes quas premisit et inde concludat finem propositi sui, ut intelligant auditores bene et efficaciter probatum esse quod probare intendebat. Potest etiam alia de causa facere epilogum, scilicet ut melius inprimat memorie ea que predicta sunt. Aliter enim recederent auditores uacui et inanes, nisi memoriter tenerent que audierunt”.

²⁹³ Robert z Basevorn, *Forma praedicandi. Op. cit.*, s. 306 (XLVI): „[...] est unitio clausula vel oratio unite continens quae disperse dicuntur in prosecutione. Quod fit aliquando realiter et vocaliter secundum totum, aliquando realiter secundum totum et vocaliter secundum partem. Nec pluribus modis potest fieri, nisi sit vitium. Exemplum primi sic. [...] dici debet aliqua auctoritas quae vocaliter habeat omnes dictiones de quibus est prosecutio in sermone. Et tunc, sive de illis, sive de aliis additis in illa auctoritate dictionibus, posset elici processus sermonis praehabitus”.

kazania, streszczoną w *unitio*. Przypomina mu się zatem, iż trzy wezwania tematu: „surge”, „propera”, „veni”, Boski Oblubieniec kieruje wprost do niego, ogarniając swą niezmierną, uprzedzającą miłością nie tylko świętych, ale i każdego z grzeszników. Dziewica aleksandryjska zaś, której miłosne zjednoczenie z Oblubieńcem w królestwie niebios świętują zebrani chrześcijanie, stanowić ma dla nich przykład. Bóg oto przemawia do człowieka nie tylko poprzez słowa Pisma i słowa kaznodziei, ale również poprzez pociągające przykłady Jego świętych. I choć Katarzyna na czułe wezwanie Oblubieńca odpowiedziała najdoskonalszym aktem miłości – męczeństwem, to dla słabych i grzesznych jest zarazem wzorem do naśladowania również u początku drogi. A że kazanie zachęca do podźwignięcia się z grzechu, bez czego nie sposób doskonalić się i przejść w chwale do królestwa niebieskiego, duchowny przedstawia świętą jako tę, co połączyła się z Oblubieńcem, ponieważ wcześniej „nie siedziała, ani nie leżała” w grzechu. I tym samym powtarza główną myśl *subdivisio* – poddziału, który kładł nacisk na to, iż wezwanie „Wstań!” kierowane jest do czterech rodzajów grzeszników: siedzących, leżących, śpiących i umarłych.

Unitio, łącząc główne myśli całego kazania, nawiązuje jednocześnie i do podziału tematu. Gdy więc u początku mowy kaznodzieja zaznaczał, iż wołaniem z Pieśni nad pieśniami Chrystus „każdą duszę zbożną pobudza, ponęca i powabia”, teraz do formuły tej powracał, tyle że zapisując ją w języku łacińskim: „te Dominus ad idem excitat, <h>ortatur et vocat”. Gdy zaś wcześniej objaśniał, że oblubieńczym wezwaniem Syn Boży nakazuje: „Wstań! Otbądź [...] stadła grzesznego; pośpiej się w lepsze do brego; pojździ tamoć do krolewstwa niebieskiego”, teraz w ostatnich słowach kazania wykład ów powtarza, zachowując jednak (i tak zapewne winien uczynić kaznodzieja wygłaszający kazanie) łacińskie brzmienie trzech poleceń z Pieśni nad pieśniami: „surge <z> stadła grzesznego, *propera* w lepsze z dobrego, *veni* do krolewstwa niebieskiego. Amen”.

W *Kazaniu na dzień św. Katarzyny* – ułożonym według zasad *ars praedicandi* i głęboko zakorzenionym w tradycji teologicznej, hagiograficznej, estetycznej, retorycznej – różne nurty tradycji połączone zostały harmonijnie w obrębie spójnej całości, ściśle podporządkowanej nadrzędnemu celowi: poruszeniu słuchaczy i nakłonieniu ich, by porzucili grzech i drogą miłości i doskonalenia zmierzali do królestwa niebios. W jakiej mierze ściśle rozplanowana budowa tego dzieła pozwala dostrzec istotne znamiona całego zbioru *Kazań świętokrzyskich*? Czy pozostałe kazania (jeśli możliwe jest wyrokowanie na podstawie szczątków) ułożone zostały z równą precyzją i dbałością o harmonię wielopoziomowej i łączącej różne tradycje struktury tekstu? Kiedy powstało *Kazanie na dzień św. Katarzyny* i pozostałe kazania zbioru? Czy możliwe jest

– w oparciu o gruntowną analizę tekstów – wskazanie środowiska zakonnego, w którym powstały? Czy w *Kazaniach świętokrzyskich* wyodrębnić można cechy szczególne dla dającego się jasno określić typu duchowości zakonnej? Co można powiedzieć o wykształceniu autora tudzież bibliotece (klasztornej?), z której korzystał? Na te i liczne inne, nie mniej ważne pytania nie sposób udzielić odpowiedzi bez dalszych badań szczegółowych i porównawczych zarazem, badań nakierowanych zarówno na odsłonięcie swoistości *Kazań*, jak i ukazanie tego, co łączy je z bogatą tradycją średniowiecznego kaznodziejstwa.

ROZDZIAŁ II

MIĘDZY MIŁOŚCIĄ DO BOGA A MIŁOŚCIĄ DO BLISKICH LEGENDA O ŚW. ALEKSYM

1. Wstęp do lektury – lektura wstępu

„Jeśli chcemy, aby zamieszkał w nas Chrystus” – napominał św. Hieronim († 420) – „bądźmy święci”¹. Albowiem, jak przekonywał, „zawsze Bóg mieszka w swoich świętych: gdziekolwiek jest świętość, tam jest mieszkanie Boga”². Wiara ta płynęła ze słów Biblii: z wersetu Psalmu, w którym uciśniony woła do Pana: „Ty [...] mieszkasz w świętym, chwało Izraela” (Ps 22 {21}, 4)³, z pouczenia, kierowanego przez Pawła do Koryntian: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16), wreszcie choćby z Pawłowej modlitwy, zapisanej w Liście do Efezjan: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście [...] wraz ze wszystkimi świętymi zdołali [...] poznać miłość Chrystusa [...], abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3, 17-19)⁴.

¹ Hieronimus, *Tractatus siue Homiliae in Psalmos* 76: „Si uolumus ut Xpistus habitet in nobis, simus sancti”.

² *Ibidem*, 67: „Semper Deus in sanctis suis habitat: ubicumque sanctitas est, ibi habitaculum Dei est”.

³ Przekład cyt. z: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, s. 388 (122, 4). Wulgata: „Tu autem in sancto habitas, laus Israhel”.

⁴ Por. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123. Op. cit.*, s. 388: „Czym zatem jest niebo Boga? Wszystkie święte dusze, wszystkie dusze sprawiedliwe. Albowiem i apostołowie, chociaż na ziemi byli ciałem, niebem byli. To w nich siedzący Pan chodził po całym świecie. Mieszka więc w niebie. W jaki sposób? Tak, jak powiada w innym psalmie: «Ty zaś mieszkasz w świętym, chwało Izraela». Ten, kto mieszka w niebie, mieszka w świętym. «W świętym» to znaczy w swojej świątyni. «Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście». [...] Niebem już są ci, w których Bóg już istotnie zamieszkuje, to jest w oglądających Go twarzą w twarz. Wszyscy święci aniołowie, [...] owo Jeruzalem niebieskie, do którego wzdychamy pielgrzymując i do którego modlimy się pragnąc go”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 122, 4: „Quod est ergo caelum Dei? Omnes sanctae animae, omnes iustae animae. Nam et apostoli quamuis in terra essent carne, caelum erant; quia in illis dominus sedens, per totum mundum ambulabat. Ergo habitat in caelo. Quomodo? Quomodo dicit in alio psalmo: *tu autem in sancto habitas, laus Israel*. Qui habitat in caelo, habitat in sancto: sancto quid, nisi templo suo? *Templum enim Dei sanctum est, quod estis uos*. [...] Sunt autem iam caeli in quibus per speciem iam habitat Deus, uidentes eum facie ad faciem; omnes sancti angeli [...] Ierusalem illa caelestis unde peregrinando ingemiscimus, et quam desiderando oramus”. Por. też choćby: J 14, 23; 2 Tym 1, 14.

Pośród modlitewnych wezwań, utrwalonych w średniowiecznych sakramentarzach, powtarzają się przeto wołania do Boga, który mieszka w świętych i który nie opuszcza pobożnych serc⁵.

A ponieważ święci kroczą drogą Jezusa w myśl Jego nakazu: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24), w ich życiu i śmierci urzeczywistnia się wyznanie św. Pawła: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 19-20). Ci zatem – przekonywał św. Grzegorz († 604) – którym nie dane jest jeszcze oglądanie Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12), mogą oglądać Go w świętych i apostołach: „Bo właśnie kiedy ich widzimy, jak czynią rzeczy przedziwne – staje się dla nas pewne, że w ich umysłach mieszka Bóg”. Skoro zaś „Słońca Sprawiedliwości w Sobie Samym widzieć nie możemy, patrzmy na oświecone Jego jasnością wzgórza – to jest na świętych apostołów, którzy rozbliskują mocami, mienią się cudami; których zalewa jasność Narodzonego Słońca”⁶.

Blaskiem Chrystusa – Słońca Sprawiedliwości – promieniał także św. Aleksy. W jednym z oficjów ku jego czci pojawia się więc i zachęta: „Uwielbiamy Chrystusa Króla w świętym Aleksym”, i pełna uwielbienia apostrofa: „Błogosławiony jesteś, Panie, który jaśniejesz w Aleksym niczym światło w latarni”⁷.

Kto zatem głosił o świętych, głosił w istocie o Bogu⁸. Dlatego winien wpierv gorąco modlić się o Bożą łaskę, która wsparłaby go w trudzie mówienia. Najświętszy z tematów wymagał bowiem szczególnego wzmocnienia mdłych sił grzesznego umysłu.

I właśnie w modlitwie o niebieską pomoc dla mówiącego czy piszącego upatrywano jednej z cech łączących epicki poemat i kazanie. W *Summa de arte*

⁵ Zob. *Liber sacramentorum Engolismensis*, rubrica 1096: „Deus qui in sanctis habitas et pia corda non deseris, libera nos a terrenis desideriis et cupiditate carnali ut, nullo in nobis regnante peccato, tibi soli Domino liberis mentibus seruiamus”; rubrica 1161: „Deus qui in sanctis habitas et pia corda non deseris, suscipe propitius orationem nostram, et tribue misericordiam tuam, ut te custode seruati, ab omnibus uitae huius periculis liberemur”; *Liber sacramentorum Gellonensis*, rubrica 1212: „Deus qui in sanctis habitas et pia corda non deseris, libera nos a terrenis desideriis et [a] cupiditate carnali ut, nullo in nobis regnante peccato, tibi soli Domino liberis mentibus seruiamus”; rubrica 1814: „Deus qui in sanctis habitas et pia corda non deseris, suscipe prop[r]icius orationem nostram, et tribuae misericordiam tuam, ut te custode[m] seruati, ab omnibus uite huius periculis liberemur”.

⁶ Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* II 30, 10: „Quos dum mira conspicimus agere, certum nobis fit in eorum mentibus deum habitare. [...] Quia ergo solem iustitiae in seipso uidere non possumus, illustratos montes claritate illius uideamus, sanctos uidelicet apostolos, qui uirtutibus emicant, miraculis coruscant, quos nati solis claritas perfudit”. Przekład polski: św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, s. 273.

⁷ *De sancto Alexio* (inc. „Plebs Romana, de patrono”): „Christum regem adoremus / In beato Alexio”; „Benedictus es, Domine, / Qui tamquam lux in lumine / Refulges in Alexio” (AH 25, s. 33, 35).

⁸ Zob. choćby *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”) [w:] G. Eis, *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik*, s. 304: „Mirabilem in sanctis suis Deum predicare et extollere ad plenum cum non possumus, mirari debemus utpote cuius admiratio ipsa laus est” (*Prologus*).

praedicandi Tomasz z Chobham († ok. 1333-1336) przypominał, iż poeci układają swe poematy trójdzielnie: *propositio* niesie zapowiedź, co zamierzają przedstawić; *invocatio* stanowi wezwanie Boskiej pomocy; ta zaś potrzebna jest, by zamierzenie ucieleśniło się w *narratio* – opowiadaniu⁹. Nie inaczej, jego zdaniem, postępują kaznodzieje. Również oni rozpoczynają od swoistego *propositio*, gdy przytaczają temat; następnie – co bliskie poetyckiej *invocatio* – skłaniają słuchaczy do wspólnej modlitwy o Boże wsparcie dla głoszącego kazanie; wreszcie z pomocą nieba wykładają przedstawiony temat „jakby w formie opowiadania” (*narratio*).

Przy czym wagę modlitewnego przyzywania Boskiej pomocy Tomasz z Chobham uzmysławiał sięgając do *Timajosa* Platona, przekazanego średniowieczu w przekładzie i z komentarzem Chalcydiusza (IV/V w.). W dialogu tym Sokrates, zachęcając pitagorejczyka Timajosa do rozpoczęcia opowieści o powstaniu świata, wspomina o obyczaju uprzedniego wezwania bogów. W odpowiedzi pitagorejski filozof zaznacza: „wszyscy ludzie, o ile mają szczyptę rozumu, wzywają zawsze na jakiś sposób Boga, ile razy zabierają się do jakiejś sprawy, drobnej czy doniosłej”. I dodaje: „dla nas, którzy zabieramy się do mówienia na temat świata [...], jest konieczne wzywać bogów [...] prosząc ich, aby pokierowali naszymi słowami [...] według ich myśli” i „byśmy logicznie prowadzili dyskusję. [...] wzywajmy ich, abyście wy chwyтали szybko myśl moją, a ja, bym możliwie najjaśniejsz przedstawił wam, jak rozumiem przedłożone zagadnienia”¹⁰.

W swym podręczniku sztuki kaznodziejskiej Tomasz cytował ów urywek *Timajosa*, by podkreślić z naciskiem, że jeśli pogański filozof z taką gorliwością zabiegał o pomoc niebios, to tym bardziej winni czynić to duchowni, którzy przecież przekazują wiernym Słowo Boga¹¹.

⁹ Uwaga Tomasza z Chobham o trójdzielnej strukturze poematu odzwierciedla powszechnie panujące wówczas przekonanie, z ilu i jakich części powinien składać się utwór epicki. Zob. L. Arbusow, *Colores rhetorici*, s. 103: „Über Komposition sagten antike und ma. Theorien sehr wenig: Ein Gedicht sollte im allgemeinen aus drei oder auch zwei Teilen bestehen: Invocatio, Propositio, Narratio (Berufungen auf Homer, Vergils Aen. 1, 8). Einen Epilog hatten die antiken Musterepen außer Statius’ *Thebais* nicht; hierin ging das MA. auf die Lehren der Rhetorik zurück. Arnulfs *Deliciae cleri* nannten für den Schluß: Epilogus, Dialogus poetae, Commendatio operis und Confessio”.

¹⁰ Platon, *Timajos*, s. 33-34 (27b-27d).

¹¹ Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi* 7: „Poete autem distinguunt poemata sua in tres partes, scilicet in propositionem et inuocationem et narrationem. Poeta enim primo proponit de quo uelit agere; secundo inuocat auxilium deorum ad prosequendam narrationem suam. Et in hoc sepe imitantur predicatorum poetas: primo enim proponunt thema de quo uelint agere, deinde faciunt inuocationem suam rogando auditores fundere pro eis preces ad Dominum ut fructuosa possit eis esse predicatio sua; et hoc facto, exponunt thema prius propositum quasi in forma narrationis. Mos autem erat omnibus antiquis, et etiam quibusdam philosophis, ut numquam exequerentur opus suum sine inuocatione diuini auxilii. Vnde, apud Platonem sic legitur: ergo age, Tymeus, deliba ceptum uocata, ut mos est, in auxilium diuinitate. Et respondit Tymeus: uere mi Socrate, nam cum omnibus mos sit et quasi quedam religio, qui de maximis rebus uel de minimis aliquid acturi sunt, precari ad auxilium diuinitatem, quanto nos equius est, qui uniuersitatis nature substantie que rationem prestaturi sumus, inuocare diuinam opem nisi plane seuo quodam furore atque inplacabili raptamur

Przeświadczenie, iż świętość tematu wymaga żarliwszej modlitwy o Boskie wsparcie, odzwierciedla się również w *invocatio* polskiego poematu o św. Aleksym. Oto bowiem poeta – pomny, że „Bóg mieszka w swoich świętych” – pokornie prosi:

Ach, krolu wielki nasz,
Coż ci dzieją Męszjasz,
Przydaj rozumu k mej rzeczy,
Me sierce bostwem obleczy,
Raczy mię mych grzechow pozbawić,
Bych mógł o twych świętych prawić.¹²

(w. 1-6)

Prośby o trojaką łaskę, która grzesznemu człowiekowi umożliwi mówienie o świętych Pańskich, zanoszone są przed oblicze Chrystusa Króla – władcy i sędziego świata¹³. I jak się zdaje, kierowanie modlitewnego wezwania, otwierającego utwór o Aleksym, do Mesjasza, ukazanego właśnie jako „krol wielki”, może ściśle (choć na pozór paradoksalnie) łączyć się z opowieścią o świętym, co naśladował Go w ubóstwie, pokorze i miłosierdziu. Albowiem, zgodnie z roztoczoną przez Chrystusa wizją Sądu Ostatecznego, kiedy „Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale”, aby zasiąść na królewskim tronie i osądzić „wszystkie narody”, tak sprawiedliwi, jak potępieni odpowiedzą za swe czyny w myśl zasady: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. Mesjasz, „krol wielki” wszystkich narodów, upomni się wówczas o najlichszego z nędzarzy, ponieważ w nim On sam był głodny, spragniony, nagi i chory, On sam był przybyszem i udęczonym więźniem (Mt 25, 31-46). Wstępna modlitwa do władcy całego stworzenia, którego człowiek dostrzec ma w najuboższym z bliźnich, harmonijnie przystaje więc do legendy o księciu, co wyrzekłszy się wszystkiego poszedł za Chrystusem jako żebrak.

amentia. Sit igitur precibus meis comprehensum maxime quidem, ut ea dicantur que placeant Deo, tum ut nobis quoque ipsis consequenter proposito que operi decenter profemur, et uos quidem facile assequamini. Si igitur gentilis philosophus ita studiose et attente rogauit ut ea diceret que Deo placerent et sibi conuenirent et orationi sue congruerent et auditoribus prodessent, quanto magis nos quoque qui uerbum diuinum tractamus, hoc facere debemus”. Konieczność odmówienia modlitwy u początku kazania uzasadnia, powołując się na *Timajosa*, ale i na *De consolatione* Boecjusza, również Robert z Basevorn: „In principio etiam consuetum est praemittere orationem, et bene, quia, ut dicit Plato in *Timaeo*: In minimis rebus debet diuinum auxilium implorari. Cum nec minima sine ejus influenza fieri possunt, quanto magis in hoc maximo. Unde Boetius, *De consolatione*: Deum invocandum sentio sine quo nullum rite fundatur exordium” (*Forma praedicandi* XXV [w:] Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*, s. 262-263).

¹² *Legenda o św. Aleksym* cytowana jest z tomu: W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 260-265 (transliteracja i transkrypcja). W wydaniu tym emendacje zaznaczone zostały kursywą.

¹³ Zob. EK 3, kol. 323 (s.v. *Chrystus Król*).

W modlitwie tej padają trzy prośby: „Przydaj rozumu k mej rzeczy, / Me sierce bostwem obleczy” oraz „Raczy mię mych grzechow pozbawić” (w. 2-5). Jak zaś przypominał św. Augustyn († 430), „Ani mądrości, ani rozumu, rady, mocy, umiejętności, bogobojności czy bojaźni Bożej nie posiadłby człowiek, gdyby nie otrzymał, zgodnie ze słowami Proroka, «ducha mądrości i rozumu, rady i mocy, umiejętności i bogobojności, i bojaźni Bożej» [Iz 11, 2]”¹⁴. Także owocna modlitwa możliwa jest jedynie dzięki łasce obecności i wsparcia Ducha Świętego. „Duch Boży” – głosił Augustyn za św. Pawłem (Rz 8, 26) – „sprawia, że prosimy, gdyż to On daje nam natchnienie do jęków błagalnych”. Więcej: by ku niebiosom mogła popłynąć modlitwa, „zesłał Bóg Ducha [...] w serca” chrześcijan i to On „woła: «Abba, Ojczy»” (Ga 4, 6). Dlatego biskup Hippony poucza, iż „bez ducha modlitwy nikt nie może zbawiennie się modlić”¹⁵.

Jeśli przeto godne przyzywanie Boga nierozdzielnie wiąże się ze zstąpieniem Ducha Świętego w serce i jeśli darem Ducha jest rozum, umiejętność i bogobojność, to sądzić można, że nadrzędna pośród trzech próśb zawartych w *invocatio* polskiej legendy jest ta, w której ujawnia się pragnienie przyjęcia Bóstwa: „Me sierce bostwem obleczy”¹⁶. Jej ziszczenie wydaje się jednoznaczne z wypełnieniem prośby o łaskę rozumnej mowy: „Przydaj rozumu k mej rzeczy”. By wszakże gościć w sercu Ducha Świętego – „ducha mądrości i rozumu”, pozwalającego głosić o świętych, w których jaśnieje Bóg, trzeba wprawdzie dostąpić oczyszczenia. Jak bowiem napominał św. Grzegorz w homilii na dzień Zesłania Ducha Świętego:

Zważcie, bracia najdrożsi, jakież to byłoby święto – mieć w gościnie serca przybyłego Boga. Na pewno gdyby do waszego domu miał wkroczyć jakiś bogaty i przemożny przyjaciel, to z wielkim pośpiechem oczyszczane by były wszystkie domowe rzeczy, żeby się przypadkiem nie znalazło coś takiego, co by mogło obrazić oczy przyjaciela, kiedy będzie wchodził. Kto zatem przygotowuje dla Boga dom umysłu, niech wyszoruje brudy złego postępowania.¹⁷

¹⁴ Augustinus, *Epistulae* 194, 3: „Non haberet homo sapientiam, intellectum, consilium, fortitudinem, scientiam, pietatem, timorem Dei, nisi secundum propheticum eloquium accepisset spiritum sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiae et pietatis et timoris Dei”. Przekład polski: *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 116.

¹⁵ *Ibidem*, s. 117 (Augustinus, *Epistulae* 194, 4).

¹⁶ Obraz serca ogarniętego świętym ogniem Bożej obecności przedstawia choćby Grzegorz Wielki w *Homilii 30*, „wygłoszonej [...] w święty Dzień Zielonych Świąt”: „Dziś bowiem Duch Święty nagłym hukiem spadł na uczniów i umysły cielesnych zamienił w ukochanie Siebie – i kiedy na zewnątrz ukazywały się ogniste języki, wewnątrz w płomieniach stały serca: bo przyjmując Boga ukazującego się jako Ogień, spłonęli słodko od ukochania. Sam bowiem Duch Święty jest ukochaniem. Stąd i Jan mówi: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8)” (św. Grzegorz Wielki, *op. cit.*, s. 262); Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* II 30, 1: „Hodie namque Spiritus sanctus repentino sonitu super discipulos uenit, mentesque carnalium in sui amorem permutauit, et foris apparentibus linguis igneis, intus facta sunt corda flammantia, quia dum Deum in ignis uisione suscipiunt, per amorem suauiter arserunt. Ipse namque spiritus sanctus amor est”.

¹⁷ Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* II 30, 2: „Pensate, fratres carissimi, quanta sit ista solemnitas, habere in cordis hospitio aduentum Dei. Certe si domum uestram quisquam diues ac praepotens amicus intraret, omni festinantia domus tota mundaretur, ne quid fortasse esset quod oculos amici intrantis offenderet. Tergat ergo sordes prauis operis, qui Deo praeparat domum mentis”. Przekład polski: św. Grzegorz Wielki, *op. cit.*, s. 263.

Ostatnia korna prośba we wstępie do polskiej legendy brzmi więc: „Raczy mię mych grzechow pozbawić”. I owo pożądanie czystości, połączone z przyzywaniem Ducha, który wesprzeć ma łaską rozumienia Bożych dzieł i Bożych tajemnic oraz łaską mówienia o nich, upodabnia i kaznodziejów, i poetów do proroków. Św. Ambroży († 397) zatem, rozpoczynając kazanie o Dawidzie, modlił się:

Żeby na tak ogromnych głębinach tajemnic nie stracił równowagi, godzi się posłużyć słowami tego, którego historię opowiadam. Posłużę się zatem jego prorocką wypowiedzią [...]: „Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego odnow we wnętrznościach moich” [Ps 51 (50), 12]. Komu Duch Święty nie wleje swego światła, nie zdoła przeniknąć wielkich tajemnic życia Bożego. Jeżeli tak wielki prorok prosi o wlanie mu daru Ducha Świętego, co wobec tego powinien uczynić człowiek słaby [...].¹⁸

Autor zaś żywota Bonifacego-Winfrida, przystępując do opowieści o świętym, poprzedził *invocatio* do Chrystusa słowami wyjętymi z 6. rozdziału Księgi Izajasza. Rozdział ten opisuje powołanie proroka przez Boga zasiadającego na tronie chwały i adorowanego przez duchy niebieskie. W obliczu Jego niezmiętej świętości Izajasz, którego usta objawiać miały Judejczykom wyroki Pana, zawołał z trwogą: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach [...]”. By przeto mógł pełnić służbę Bożego posłańca i przekazywać święte słowa Stwórcy, jeden z adorujących Pana serafinów dotknął ust Izajasza rozżarzonym węglem, „który kleszczami wziął z ołtarza, [...] i rzekł: Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zgładzony twój grzech” (Iz 6, 5-6).

Przytaczając te wersety, średniowieczny autor do samego siebie odnosił Izajaszowe wyznanie nieczystości i pragnienie oczyszczenia, jakiego doznał posłany z Bożym orędziem prorok¹⁹. Tym samym opowiadanie o świętym męczenniku zrównywał poniekąd z prorocką misją natchnionego głoszenia słów Pańskich. W jednym i drugim wypadku świętość tego, co przekazywane, wymaga bowiem oczyszczenia mówiących i wsparcia ich mocą Ducha.

¹⁸ Ambrosius, *Apologia David altera* 7, 35: „Ne in tanto mysteriorum profundo uacillum, iustum est ut eius ore utar, cuius utor historia. Vtar igitur prophetico responsorio dicens: Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innoua in uisceribus meis. Nemo enim sine spiritus sancti infusione tantos diuini recessus potest spectare mysterii. Etenim si ille tantus propheta Spiritus sancti petit sibi munus infundi, quid facere infirmus debeo”. Przekład polski: *Antologia modlitwy... Op. cit.*, s. 248.

¹⁹ Zob. Radbodus Ultraiectensis, *Vita Bonifatii*, s. 65-66: „Ve michi et ue misero michi qui totus sum pollutus et in medio populi polluta labia habentis habito. Scio autem et uere fateor me esse indignissimum cuius lingua carbone illo tangatur qui testamenti utriusque forcipe de altari prolatus secundum Ysaia ad prophetandum accendit. Quocirca ipse me reprehendam et penitentiam agens erumpam in lacrimas et orabo ad Dominum Deum meum dicens: Domine Iesu Christe Fili Dei uiui qui pro Ecclesia tua incarnari crucifigi mori et resurgere dignatus es exaudi me clamantem ad te et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam et da sermonem rectum et bene sonantem in os meum ut placeant uerba mea in conspectu tuo et sacrificium laudis tue a me acceptare digneris qui es benedictus in secula seculorum amen”. Cytowany tekst powstał w X w. O św. Bonifacym, apostołe Germanii, zob. H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*. T. 1, kol. 489-492 (s.v. *Bonifacy, Bonifacy-Winfrid, apostoł Niemiec*).

Przeświadczenie o istnieniu szczególnego podobieństwa między prorokiem a poetą „prawiącym” o świętych wyraża się też – zapewne – i we wstępie do polskiego poematu. Oto w modlitwie o zesłanie Ducha zawarta została metafora przywołująca obraz przywdziewania szaty: „Me serce bostwem obleczy”. Ten typ przenośni często powraca na kartach Biblii. Stwórca zatem – królujący jako wszechpotężny władca świata – „oblókł się w ozdobę, oblókł się [...] mocą” (Ps 93 {92}, 1). Występując zaś przeciw wrogom, „Oblókł się w sprawiedliwość jako w pancerz, a hełm zbawienia na głowie jego. Oblókł się w szaty pomsty a odział się jako płaszczem żarliwości” (Iz 59, 17). W modlitwie Salomona pada prośba: „Kapłani twoi, Panie Boże, niechaj będą obleczeni zbawieniem” (2 Krn 6, 41). Zmartwychwstały Chrystus nakazał apostołom: „siedzicie w mieście, aż będziecie obleczeni mocą z wysokości” (Łk 24, 49). Św. Paweł nawoływał: „obleczmy się w zbroję światłości” (Rz 13, 12) oraz „obleczcie [się] w Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 13, 14). I zapewniał: „którzykolwiek jesteście ochrzczeni w Chrystusie, oblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27). Przyzywając pomocy Boga przeciw wrogom, Psalmista złorzeczy: „Niechaj będą obleczeni w hańbę i w sromotę” (Ps 35 {34}, 26), „niech się przyodzieją jako dwoistym płaszczem zelżywością swoją” (Ps 109 {108}, 29). W dniu wreszcie gniewu Bożego „Król będzie w żałobie, a książę oblecze się w smutek” (Ez 7, 27), książęta zaś lamentujący nad upadkiem Tyru „zwłoką odzienie swoje, [...] a obloką się zdumieniem” (Ez 26, 16).

Przy czym najbliższe słów polskiego poematu „Me serce bostwem obleczy” wydają się starotestamentowe opisy świętego natchnienia, ogarniającego tych, co przemówić mają z nakazu Boga. Gdy więc wojownicy spośród potomków Judy i Beniamina przybyli do twierdzy Dawida, rozpoczynającego panowanie i niepewnego, czy przychodzą jako sprzymierzeńcy, czy wrogowie, „duch odział Amasaj przedniejszego między trzydziestą, i rzekł: Twoiśmy, o Dawidzie” (1 Krn 12, 18). Kiedy zaś z powodu niewierności i bałwochwalstwa Bóg zapłonął gniewem na Judę i Jerozolimę, po daremnej misji kolejnych proroków „Duch [...] Boży odział Zachariasza kapłana, syna Jojady, i stanął przed oczyma ludu, i rzekł im: To mówi Pan [...]” (2 Krn 24, 20)²⁰.

Prośba o „obleczenie” serca „Bóstwem” może przeto wiązać się i z pragnieniem przyjęcia Ducha zbawiennej modlitwy, rozumu i umiejętności, i z wyobrażeniem swoistego pokrewieństwa między poetą, co z pomocą Ducha mówić ma o świętych Pańskich, a prorokiem, który objawia słowa Pana „odziany” Duchem Bożym.

Pokora przenikająca *invocatio* znamionuje – trojakiem w istocie – zetknięcie grzesznego człowieka ze źródłem wszelkiej świętości: z Bogiem. Ku Niemu

²⁰ Wszystkie cytaty zawierające metaforę odzienia pochodzą z tomu: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* W każdym z przytoczonych wersetów w Wulgacie występuje czasownik „induere”. O metaforze „serce bostwem obleczy” zob. E. Ostrowska, *O nowe odczytanie wiersza o świętym Aleksym*, s. 104-105; zob. też *Słownik staropolski*. T. 5, s. 341-342 (s.v. *Oblec*).

przecież płyną wołania poety, On udzieli opowiadającemu łaski swej obecności, On wreszcie jaśniej w świętych, o których ów pragnie głosić. Być może jednak pokora ujawniona w prośbie „Przydaj rozumu k mej rzeczy” łączy się zarazem z żywą w średniowieczu, a wywiedzioną z kultury antycznej, tradycją retoryczną pozyskiwania przychylności słuchacza (*captatio benevolentiae*).

W encyklopedycznym *Skarbcu wiedzy* Brunetto Latini († 1294) zapisał zatem, wspierając się autorytetem Cyncerona, iż „Jak dowodzi Tuliusz w swej księdze, wstęp jest panem i władcą całej mowy [...]. [...] jest to taka wypowiedź, która skutecznie przyciąga uwagę słuchacza, skłaniając go do wysłuchania słów mówcy. Można to uczynić [...] zdobywając przychylność słuchacza, skłaniając go do wysłuchania bądź do zrozumienia mowy”. I dodaje, że „życzliwość i dobrą wolę tych, co słuchają” – wciąż według Cyncerona – należy osiąść we wstępie bądź to „otwarcie i w niewielu słowach”, bądź to „w sposób utajony”. I chociaż temat szlachetny (a taki podejmuje polski poeta) nie wymaga żadnych ukrytych wybiegów, ponieważ „szlachetność już pozyskała dobrą wolę słuchaczy”, to jednak „niekiedy dobrze jest rozpocząć pięknym wstępem, nie po to, by zyskać przychylność, lecz aby ją zwiększyć”²¹.

Jedną zaś z dróg zjednywania czy potęgowania życzliwości było odziedziczone po pisarzach antycznych podkreślanie u początku dzieła własnej nieudolności. Pisarze przeto, także spisujący żywoty świętych, wyrzekali na prostactwo swego stylu, ubóstwo i lichotę talentu, mierność i niedostatki wykształcenia, by pomniejszając siebie i swe umiejętności zaskarbić sobie przychylność słuchaczy²². Nie sposób więc wykluczyć, że modlitewna prośba o przydanie rozumu do mowy wyraża tyleż pokorę wobec Boga i świętego tematu, ile – jednocześnie – zgodne z tradycją retoryczną dążenie do zdobycia życzliwości tych, którym opowiada się dzieje Aleksego.

²¹ Brunetto Latini, *Skarbiec wiedzy*, s. 388, 389 (III 17, 1; III 17, 2-3). Cytowaną III księgę *Skarbcza* Brunetto pisał w oparciu o rozprawę Cyncerona *De inventione* – zob. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, *Wstęp. Ibidem*, s. 30. O *captatio benevolentiae* mówi też w duchu starożytnej teorii retorycznej choćby Tomasz Chobham: „In exordio, enim, captatur benevolentia et efficitur attentio et preparatur docilitas. Debet enim quilibet predicator, si potest, hoc efficere quantum in se est ut auditores sint ei benevoli. Quod ualde difficile est, sicut dicit philosophus”; „Quod autem in proemiis siue prologis debeamus captare benevolentiam et facere auditores attentos et efficere eos dociles, ostendit beatus Ieronimus fere in omnibus prologis suis que ipse premisit fere ante singulos libros quos transtulit. Quomodo autem debeamus facere auditores attentos et dociles, satis euidenter docetur in rethorica” (Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi* 7). Por. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 76: (w podrozdziale *System retoryki antycznej*): „Celem wprowadzenia było życzliwe usposobienie słuchacza, tak aby był on uważny i uległy (*benivolum, attentum, docilem*)”. Przypis: „Znane nam wciąż jako *captatio benevolentiae* (Cicero, *De inventione* I 16, 21)”.

²² Zob. E. R. Curtius, *op. cit.*, s. 420-422 (tu również przykłady). Por. choćby: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, s. 49-50 (*List-dedykacja*, poprzedzający *Żywot świętego Marcina biskupa*); Radbodus Ultraiectensis, *op. cit.*, s. 65: „Atque utinam de ipso ita loqui merear ut non uilescat audientibus tante materie dignitas propter rusticitatem meam que certe michi nimium familiaris est omnibus que in truiis inertem me esse uociferatur et barbarum”. O *captatio benevolentiae* zob. także M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 79-80, 137-138.

W prologu wszakże, jak przypominał *Dialog o autorach* Konrada z Hirschau († ok. 1150), poeta winien nie tylko „pozyskać [...] uwagę i życzliwość” słuchacza, ale również ułatwić mu „rozumienie rzeczy”²³. I zwykle czynił to kładąc na wstępie swego utworu *propositio* – zwięzłe ujęcie istoty opowieści. W większości poematów poprzedzało ono modlitwę o Boże wsparcie (*invocatio*). Porządek taki nie był jednak nienaruszalny, na co wskazywał choćby wysoko ceniony w średniowieczu Serwiuszowy komentarz do *Eneidy* (ok. 400 r.). Jakkolwiek bowiem Serwiusz stwierdza tu, że „Poeci dzielą swą pieśń na trzy części: przedstawiają temat [proponunt], przywołują [invocant], opowiadają [narrant]”, to jednak dodaje, iż „Wielu [...] dwie te czynności łączy i przedstawienie tematu miesza z inwokacją, co uczynił w obydwu swoich dziełach Homer, tak bowiem jest lepiej”²⁴.

Polską legendę otwiera *invocatio*. I dopiero po wezwaniu Bożej pomocy poeta umieszcza *propositio*, oznajmiając słuchaczom, że w utworze swym opisze

Żywot jednego świętego,
Coż miłował Boga swego.
(w. 7-8)

Słowa te, wypowiedziane, by ułatwić słuchającemu bądź czytelnikowi „rozumienie rzeczy”, mają wagę szczególną. Ukazują bowiem, co sam poeta postrzegał jako istotę przytaczanej legendy, co uznawał za jej temat, za rdzeń nadający opowieści jedność, spójność i nadrzędny sens.

We *Wprowadzeniu do „Eklogi” Teodula* Bernard z Utrechtu (XI w.) pouczał, iż tytuł – mieszczący zazwyczaj (tak jak *propositio*) zapowiedź treści – wzięł swą nazwę (*titulus*) „od Tytana (*Titan*), czyli słońca”. Albowiem „Jak słońce rozjaśnia świat, tak tytuł idące za nim dzieło”²⁵. Porównanie to można by odnieść i do *propositio* polskiego tekstu²⁶. Ta część prologu także przecież rzuca

²³ Konrad z Hirschau, *Dialog o autorach* [w:] *Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*, s. 122 (10). Zob. też M. Brożek, *Wstęp. Ibidem*, s. 66: „Zadaniem prologu jest *lectores* (albo *auditores*) «attentos, dociles, benevolos facere», a więc pozyskanie uwagi czytelnika czy słuchacza, ułatwienie mu orientacji w przedmiocie, pozyskanie jego przychylności. Stara to zasada, w naszych źródłach podkreślana kilka razy”.

²⁴ Cyt. za: E. R. Curtius, *op. cit.*, s. 526 (Servius in Aen. 1, 8: „In tres partes dividunt poetae carmen suum: proponunt, invocant, narrant. Plerumque tamen duas res faciunt et ipsam propositionem miscent invocationi, quod in utroque opere Homerus fecit; namque hoc melius est”). O znaczeniu dzieła Serwiusza dla średniowiecznej egzegezy literackiej zob. *ibidem*, s. 27. Do myśli, że poeta „proponit, invocat, narrant”, powracano w średniowieczu niejednokrotnie – zob. choćby M. Brożek, *op. cit.*, s. 67-68: „W dziele poetyckim występują inne elementy wstępne. Kilka razy nasze źródła, zwłaszcza *accessus*, podkreślają, że poeta *proponit, invocat, narrant*. [...] Bernard [z Utrechtu] wstępne słowa utworu nazywa *praefatio*, w sensie *propositio* [...]; po nich idzie *invocatio* [...]. A po niej, oczywiście, *narratio*”.

²⁵ Bernard z Utrechtu, *Wprowadzenie do „Eklogi” Teodula*, s. 111 (8).

²⁶ Zob. E. Ostrowska, *op. cit.*, s. 107: „Dalsze: «żywot jednego świętego, coż miłował Boga swego», brzmi jak tytuł, którego wówczas nie dawano”.

światło na całą wierszowaną opowieść o Aleksym, ujawniając, iż nakreśli się tu bieg żywota wyznawcy, oddanego bez reszty, aż po najboleśniejsze próby i ostateczne wyrzeczenia, miłowaniu Boga.

I chociaż świętość w ogóle nierozzerwalnie powiązana jest z żarliwym ukochaniem Stwórcy, to jednak wskazywanie na miłość tę jako cnotę, której bohater podporządkował swe życie, nie wydaje się tu ogólnikowym napomknięciem o jego świętości. Przeciwnie – odsłania najgłębszy charakter doczesnej wędrówki Aleksego, najgłębszą przyczynę i najgłębszy sens jego niepojętych dla otoczenia wyborów, wyrzeczeń i cierpień.

Chrystus, zapytany, „które przykazanie w Prawie jest największe”, przypomniał słowa, jakie Pan wyrzekł „spośród ognia, obłoku i ciemności”, a Mojżesz przekazał Izraelitom (Pwt 5, 22-27; 6, 5): „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem”. I zaznaczył: „To jest największe i pierwsze przykazanie”. Po czym przywołał inny nakaz objawiony Mojżeszowi przez Boga: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18). Przytoczywszy zaś owe Boskie polecenia, oznajmił: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 34-40). Oba przeto Syn Boży uznał za niewzruszony fundament Prawa, zarazem wszakże dobitnie podkreślił ich hierarchię, pouczając o pierwszeństwie nakazu miłowania Boga.

Wypełnianie tego największego z przykazań tożsame jest, jak głosi Chrystus, z zachowywaniem Jego nauki, a owocuje najświętszymi darami dla miłującego człowieka – miłością, poznaniem i obecnością Boga. Kto bowiem, oznajmia Jezus, „ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie [...] i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14, 21; 14, 23).

Dlatego szczerze miłowanie Boga wyklucza zgubną miłość do świata i jego fałszywych dóbr. „Nie miłujcie świata” – przestrzegwał Jan Apostoł – „ani tego, co jest na świecie!” I przekonywał: „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2, 15-16).

Jednakże ten, kto pragnie kochać Boga, winien nie tylko odrzucić pokusę grzesznych rozkoszy, bogactwa i doczesnej chwały. Nie wolno mu również zapomnieć o hierarchii dwu najważniejszych przykazań. Jeśli bowiem bliźni znaczyłyby dlań więcej niż Stwórcę wszechrzeczy i jeśli przyrodzona miłość do najbliższych stałaby się silniejsza niż miłość do Boga, to złamałby „największe i pierwsze przykazanie”. Chrystus ogłasza zatem: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 37).

Dzieje Aleksego stanowią świadectwo najpełniejszego zrozumienia i dramatycznego urzeczywistnienia tych Bożych nakazów. Święty w imię miłości do Boga wyrzeka się przecież wszystkiego, „co jest na świecie” – jedyny potomek

wysokiego, arystokratycznego rodu porzuca bogactwo, władzę, wyżyny doczesnej hierarchii, ziemską chwałę. Ożywiany miłością Ojca, przewycięża pokusę miłości zmysłowej i pragnienie bliskości. Podążając za umiłowanym Chrystusem, opuszcza rodziców i żonę, rodzinny dom i ojczystą ziemię, by być godnym Syna Bożego.

Gdy przeto średniowieczni autorzy, rozważając sens czynów Aleksego, wspominali o przepelniającej go miłości ku Bogu, ukazywali ją jako świętą przyczynę jego bolesnych wyborów i źródło, z którego czerpał siły do przetrzymania najtrudniejszych prób i najcięższych pokus.

Św. Wojciech († 997) w swej homilii na dzień Aleksego zaznaczał, że wzgardził on cielesnymi zaślubinami rozpalony Boską miłością²⁷. Kiedy zaś skupiał uwagę zakonnych słuchaczy na niewypowiedzianych pokusach i udrękach, jakie święty znosił w głębi serca już po powrocie – na widok ojca wciąż pogrążonego w żałobie i matki nieprzerwanie oplakującej syna – dodawał, iż Aleksy zdołał wytrwać, ponieważ jego serce płonęło ogniem Boskiej miłości²⁸.

Ów niebiański żar, jak głosi jedna z sekwencji ku czci Aleksego, nie tylko stłumił jego pożądanie w chwili pokładzin, ale także sprawił, że święty całym swym dalszym życiem wypełnił nakaz Zbawiciela: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24). Utwór wysławia więc szlachetnego naśladowcę Chrystusa, którego – podobnie jak Syna Bożego – miłość skłoniła do niesienia krzyża i sprawiła, że zaparł się sam siebie, zdeptał świat i ostatecznie poskromił ciało, poddając je władzy ducha²⁹.

Również w starofrancuskiej *Pieśni o świętym Aleksym* umiłowanie Boga pozwala pobożnemu młodzieńcowi przemóc pragnienia, jakie ogarniają go w noc poślubną po wkroczeniu do małżeńskiej komnaty:

Obaczył łożę, spojrzął na dziewczynę,
Przypomniał mu się Pan jego niebieski,
Którego kochał ponad wszystko w świecie;
„O, Boże – rzecze – jakże grzech mnie nęka!
Gdy stąd nie umknę, Ciebie stracić mogę”.

²⁷ Św. Wojciech, *Homilia na święto narodzin świętego Aleksego Wyznawcy*, s. 223: „Gdy [...] rozplamiony Boską miłością wzgardził cielesnymi zaślubinami, zasłużył na złączenie się z Panem w Jego komnacie i zaliczenie do [...] postępujących za Barankiem”.

²⁸ *Ibidem*, s. 222: „Któż [...] mógłby wypowiedzieć, jak wielkie wytrzymał pokusy i burze w skrytości swej świętej duszy, gdy patrzył na ojca, jak bardzo się martwi o niego, gdy wiedział, że matka dniem i nocą nieustannie smuci się i płacze? [...] Jakże [...] owe tak liczne niedogodności byłyby w stanie znieść, gdyby jego serce pobudzone od wewnątrz nie płonęło miłością Bożą?”

²⁹ *De sancto Alexio* (inc. „Haec est dies digna cultu”): „Namque manens impollutus, / Natum virginis secutus, / Postquam literis imbutus, / Copulatur virgini; // Quam suppressa voluptate / Christi fervens caritate / Monita virginitate / Reliquit certamini. // Hunc nobilitas ornavit / Naturae, quam superavit / Ejus et plus decoravit / Mente morum claritas; // Despecto fuco decoris / Vani fastuque tumoris / Crucem ferre salvatoris / Quem cogeabat caritas. // Qua devictus abnegavit / Sempiternum, conculcavit / Mundum, carnem subjugavit / Servire spiritui” (AH 8, s. 99, strofy 2a-4a).

Próbę tę przetrwał, natchniony świętym uczuciem i pomny – o czym pouczył także swą młodą żonę – że żadna ziemską miłość nie może równać się z miłością, która zaprowadziła Chrystusa na Golgotę. Człowiek, przekonuje Aleksy, winien zatem nade wszystko odwzajemnić ukochanie niebiańskiego Oblubieńca:

„Słuchaj, dziewczyno, Ten twoim małżonkiem,
Co nas odkupił krwią swą drogocenną.
Na świecie nie ma prawdziwej miłości; [...]”³⁰

W niemieckiej legendzie Konrada z Würzburga († 1287) pochwała cnót Aleksego otwiera się i zamyka stwierdzeniem, że miłość Boża przepęłniała go całkowicie. I także w tym poemacie podkreśla się, że jej żywy płomień, oddalający świętego od „tego, co jest na świecie”, pozwolił mu zachować czystość i skłonił do opuszczenia świeżo zaślubionej, pięknej jak „kwitnąca róża” małżonki³¹.

W prologu wreszcie do innego niemieckiego żywota, powstałego ok. 1300 r., anonimowy poeta ukazał Aleksego jako świętego męża, co to z miłości do Boga odtrącił wszelkie wartości doczesne³².

Zapowiedziawszy w *propositio* przedstawienie żywota przenikniętego duchem miłowania Boga, polski autor zamyka wstęp do swego utworu przywołaniem

³⁰ „Com vit le lit, esguardat la pulcele, / donc li remembret de son seignour celeste / que plus ad chier que tote rien terrestre; / «e! Deus», dist il, «si forz pechiez m'apresset! / s'or ne m'en fui, molt criem que ne t'en perde»” (strofa 12); „«Oz mei, pulcele, celui tien ad espous / Qui nos redemst de son sanc preciaus. / en icest siecle nen at parfite amour [...]»” (strofa 14). Oryginał i przekład cyt. za: E. Auerbach, *Mimesis*. T. 1, s. 208-209.

³¹ Zob. U. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, s. 222, 223: „Alexius wird als Heiliger im vollen Glanz irdischer Schönheit präsentiert [...], dabei steht am Anfang und am Ende seines Lobes, daß er von der «gotes minne» restlos erfüllt sei [...]”; (*Alexius* [D], w. 206 nn): „diu saelig und diu kläre / geblüemet wol mit êren saz. / Alexius dô niht vergaz / der tugende der sîn herze wielt. / rein und kiusch er sich behielt / vor allen houbetsünden. / wan in begunde enzünden / diu wære gotes minne: / diu lac in sînem sinne / brinnend unde glüjende. / alsam ein rôse blüjende / vor im saz diu guote. / dô wart im des ze muote / daz er sich von ir libe schiet”.

³² „Nû wil ich beginnen, / eine rede vür bringen / von einem heiligen man, / der got vil liep gewann / als von rehte sînen schephaer. / im was durch sînen willen unmaer / wertlich ruom unde êre. / ern ahte nihtes mære / wan des himelriches, des er gert, / des wart er ouch gewert. / des helfe uns got der rîche, / daz wir dem werden gelîche” (*Sant Alexius* [A] {inc. „Nû wil ich beginnen”}, s. 256-257). O poemacie *Alexius* [A] i czasie jego powstania zob. H.-F. Rosenfeld, *Alexius* [hasło w:] VL 1, kol. 226-227. O zbieżnościach między inwokacją polskiej a inwokacją *Alexius* [A] pisze Stefan Wierczyński – zob. S. Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki* [do:] *Legenda o św. Aleksym* [w:] *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 44: „Legenda niemiecka B tej inwokacji nie posiada; natomiast w legendzie niemieckiej A [...] figuruje na czele «proojmion», obejmujące pewne elementy, które spotykamy w legendzie staropolskiej: «sô wil ich beginnen, eine rede fürbringen, von einem heiligen man, der got vil liep gewan» [...]”. Por. też Józef Hymnograf, *Ad matutinum canon, cujus acrostichis Hominem Dei, o Beate, te metro canam*, s. 248, kol. lewa A: „divinus [...] amor cor tuum pupugit, flagrans desiderio bonorum caelestium”.

źródła, z którego czerpać będzie wiedzę o dziejach świętego, oraz zwrotem do słuchaczy, którym „prawić” ma o Aleksym:

Cztę w jednych księgach o nim.
Kto chce słuchać, ja powiem.
(w. 9-10)

Formuła „Cztę w [...] księgach”, często powracająca we wstępach średnio-wiecznych utworów i pokrewna wzmiankom pojawiającym się także w innych poematach o Aleksym³³, wzmaga powagę i doniosłość opowieści – umacnia je bowiem autorytetem księgi. Księga zaś otaczana była czcią szczególną³⁴. Cały gmach ówczesnej kultury wznosił się przecież na fundamencie ksiąg – poddawanych wnikliwej lekturze i komentowanych. Pierwszą i najświętszą z nich była Biblia – przekazująca Słowa Boga i dlatego najgłębiej prawdziwa, wyposażona w najwyższy autorytet i leżąca u podstaw chrześcijańskiej religii, nauki, sztuki. Istniały wszakże i inne święte teksty, pośród których znajdowały się również żywoty świętych. O ich wadze i dostojności zaświadcza choćby *Kazanie na dzień św. Katarzyny z Kazań świętokrzyskich*. Głosi ono z szacunkiem tak o „świętem pisani” – Biblii, jak o „świętem żywocie” dziewicy aleksandryjskiej, opisującym jej szlachetne, godne rozważenia i naśladowania uczynki.

Napomykając zatem o księdze, poeta potęgował zarazem życzliwość słuchaczy, upewniając ich, iż opowieść o świętym, jaką przedstawi oświecony przez Boga, zakorzeniona jest w tradycji, a więc tym bardziej prawdziwa i zasługująca na pobożne przyjęcie³⁵. Po czym wstęp do legendy zamykał wezwaniem „Kto chce słuchać, ja powiem”. Obramowywał tym samym liczący dziesięć wersów prolog dwoma zwrotami: u początku kładł apostrofę do Chrystusa – Szafarza łaski, u końca zaś przyzywał słuchaczy, ku którym kierował słowa natchnione przez Boga. I wprawdzie polski tekst – w odróżnieniu od poematów o Aleksym, jakie odsłaniały swój cel moralny – milczy o pożądanym następstwach bogobojnego wysłuchania legendy, można jednak sądzić, że przykład świętego, „coż miłował Boga”, winien już to rozniecić, już to podsycić w wiernych zbawienny płomień miłości do Chrystusa. Łaska płynąca z Boskiego źródła miałaby więc

³³ Zob. S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska Legenda o św. Aleksym na porównawczym tle literatur słowiańskich*, s. 71; tenże, *Wstęp... Op. cit.*, s. 45; C. Verdiani, *Problemy wzorców polskiej „Legendy” o świętym Aleksym*, s. 99. Zob. też *Sant Alexius [A]. Op. cit.*, s. 259 („daz buoch saget uns”, w. 72), 259-260 („Johans er hiez unt vürste was, / als ich an dem buoche las”, w. 81-82), 264 („nu saget uns daz buoch alsus, / der hete ze tohter ein schoene meit”, w. 202-203), 286 („Innocencius dô bâbest was, / als ich ez an dem buoche las, / der êrste disen namen gewan”, w. 731-733).

³⁴ Zob. choćby: E. R. Curtius, *op. cit.*, s. 317-326; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, s. 47-53.

³⁵ O autorytecie tekstu pisanego i dążeniu do pozyskania przychylności odbiorcy zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 489. O problemie prawdy w tekstach hagiograficznych i jej związku z typowością i powtarzalnością – zob. A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, s. 94-95. Por. też S. Ringler, *Zur Gattung Legende*, s. 256-257.

ostatecznie poruszyć serca słuchających, by ci nawrócili się i przybliżyli ku jej Dawcy³⁶.

Zachęta „Kto chce słuchać, ja powiem”, przynależna do licznej rodziny formuł często wówczas używanych, a odzwierciedlających ustny przekaz literatury średniowiecznej³⁷, nie wiąże się chyba z surowym nakazem, którego Pan udziela Ezechielowi: „Gdy Ja będę mówił do ciebie, otworzę ci usta i powiesz im: Tak mówi Pan Bóg. Kto chce słuchać, niech słucha, a kto zaprzestanie, niech zaprzestanie – bo to lud oporny” (Ez 3,27). Wydaje się, że wezwanie ze wstępu polskiego żywota ujawnia nie surowość wobec hardych grzeszników, lecz raczej pokorę zjednującą przychylność słuchaczy. Jest przy tym, jak wolno przypuszczać, łagodnym zaproszeniem do uczestnictwa w pobożnym akcie słuchania, który stać się może aktem wewnętrznej przemiany. I niewykluczone, że właśnie dobra wola słuchacza miałyby stanowić pierwszy znak gotowości do moralnego udoskonalenia.

Uważniejsza lektura prologu do polskiej legendy ujawnia jego organiczny związek z opowieścią o dziejach św. Aleksego. Przekonuje, iż – ukształtowany według reguł sięgającej antyku tradycji epickiej – harmonijnie łączy wymiar retoryczny i teologiczny wstępnej partii utworu. Uzmysławia szczególny, sakralny charakter mówienia o losach świętego, powodujący, że poeta (jak prorok czy kaznodzieja) potrzebuje oczyszczenia i sprawczej obecności Ducha. Pozwala wreszcie dostrzec znaczenie *propositio* dla zrozumienia całego poematu. Tu bowiem, zgodnie z tradycją odślaniania przyczyn i sensu decyzji i czynów Aleksego, jako istotę jego żywota ukazuje się miłowanie Boga. To zaś skłania, by podejmując interpretację polskiego tekstu wnikliwie rozpatrzeć zwłaszcza problem miłości: miłości do Boga i miłości do bliskich, hierarchii i konfliktów tych uczuć – we wzajemnych relacjach bohaterów legendy i w ich odniesieniu do Stwórcy.

³⁶ Zob. S. Ringler, *op. cit.*, s. 257: „Die Aussageabsicht der Legende: Verkündigung gnadenhafter Gottverähnlichung (in der Begegnung von Göttlichem und Menschlichem). Der Glaube der Legende ist der Glaube an die Möglichkeit der Gottverähnlichung des Menschen. Diese ist für den Menschen jedoch nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen: der Mensch der Legende [...] ist in seinem Streben nach dem Göttlichen darauf angewiesen, daß das Göttliche ihm entgegenkommt. [...] Der Glaube der Legende ist somit auch ein Glaube an die Gnade, in der das Göttliche sich dem Menschen mitteilt, auf daß das Menschliche sich zum Göttlichen hin überhöhe. [...] Ausprägungen der Aussageabsicht: Offenbarung des Göttlichen, Bezeugung des Heiligen, Erbauung der Gläubigen”. O dążeniu do zbudowania moralnego (*aedificatio*) oraz o zachęcie do nawrócenia i naśladowania (*imitatio*) jako cechach legendy zob. H. Rosenfeld, *Legende*, s. 14-15. O wyraźnie wskazujących cel moralny prologach legend zob. Ch. Kriele, *Untersuchungen zur Alexiuslegende des „Tombel de Chartrose“ (14. Jhd.)*, s. 181. Zob. też U. Wyss, *op. cit.*, s. 216-218 (o prologu Alexius [D] Konrada z Würzburga); E. Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, s. 188 (o prologu Alexius [D] i Alexius [A]).

³⁷ Zob. T. Michałowska, *Między słowem mówionym a pisany, s. 112-123*. Por. też, *Średniowiecze. Op. cit.*, s. 490, 494-496. Zob. też choćby J. Hrabak, *Úvod [do:] Legenda o svatém Prokopu [w:] Dvě legendy z doby Karlovy*, s. 34-35 (tu przytoczone zwroty do audytorium, wpisane w czeską *Legendę o świętym Prokopie*).

2. Dzieje Eufamijana

Zanim *narratio* poematu wprowadzi na scenę samego Aleksego, przedstawia wprawdzie jego ojca, dom, matkę oraz dzieje narodzin (w. 11-32). Przy czym postacią ważniejszą spośród dwojga rodziców czyni ojca – Eufamijana. W świecie feudalnym to jemu właśnie jako mężczyźnie i głowie rodu przysługuje pierwszeństwo. Nie tylko to wszakże sprawia, że u początku opowieści poświęca mu się wiele uwagi. Pieczołowicie nakreślony portret Eufamijana przekonuje, iż nie został on przywołany jedynie gwoli napomknięcia o szlacheckim pochodzeniu Aleksego. Historia świętego bowiem nierozdzielnie splata się z losami jego rodzica, co poświadczają dalsze partie tekstu i co każe bacznie prześledzić dzieje Eufamijana i głębiej rozważyć ich sens.

A dzieje te otwiera polski poeta słowami, wskazującymi miejsce, w którym żył ojciec Aleksego i w którym rozpocznie się i zakończy wędrówka świętego do królestwa niebios: „W Rzymie jedno panie było” (w. 11). I owo rodzinne miasto Eufamijana, w jakim spocząć miały cudowne szczątki jego syna, odgrywa w legendzie istotną rolę. Stanowiło ono bowiem święte centrum średniowiecznego świata. Opromienione chwałą starożytną potęgą „pierwszego między miastami, siedziby bogów, złotego Rzymu”³⁸, za sprawą apostoelskiej posługi oraz męczeństwa Piotra i Pawła wliczone zostało w poczet miejsc najdroższych chrześcijanom³⁹. Jak głosi prolog łacińskiej, „małżeńskiej” wersji żywota Aleksego, Rzym zwłaszcza dlatego wzbudzał nabożne zdumienie i podziw, potwierdzające niewysłowioną chwałę Boga, że jaśniejąc niegdyś sławą potężnej stolicy pogańskiego cesarstwa, jeszcze świetnie ozdobiony został cierpieniem męczenników, wiarą wyznawców i czystością dziewic, wielkich zaś mężów starożytności zastąpili tu wielcy mężowie chrześcijaństwa⁴⁰.

³⁸ Ausonius, *Ordo urbium nobilium* 1: „prima urbes inter, divum domus, aurea Roma”.

³⁹ Zob. choćby: E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 55, 58-59; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 45.

⁴⁰ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 304 (*Prologus*): „Tibi quidem, o Roma, specialiter hoc pietas divina contulit, ut admirationis causa fidelium mentibus existas principalis. Quot et quantis dudum involuta fuisti erroribus et immunditiis, tot et tantis beatorum insignibus vere nunc gloriosa resplendes. Et quis ad huius locum subcaelo tam idoneus. Magna divitiis, alta honoribus, excelsa disciplinis, multo nunc praeclarior coronis es martyrum, fide cofessorum, pudore virginum. Magni illi et vetusti fundatores et pugnatore, Lelii, Scipiones, Gaii, Anitii, Catones, Bruti, magnis commutantur aliis viris, fidei patribus, virtutum exemplis, disciplinae et perfectionis autoribus”. Por. też choćby: Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 99: „[Wojciech] przybył do złotego Rzymu, matki Męczenników, siedziby Apostołów” ([12]); tenże, *Żywot pięciu Braci Męczenników*, s. 66, 71: „[...] bezbożnicy [...] zmusili [Wojciecha] do przywdziania habitu zakonnego w złotym Rzymie, którzy stęsknieni pielgrzymi nawyją ogrodem św. Piotra” ([11]); „[Rzym] jest panem świata i matką kościołów” ([12]); oraz napisany w X w. wiersz *O Roma nobilis*: „O Roma nobilis, orbis et domina, / Cunctarum urbium excellentissima, / Roseo martyrum sanguine rubea, / Albis et virginum liliis candida: / Salutem dicimus tibi per omnia, / Te benedicimus salve per secula” (cyt. za: J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 171. Tu, na s. 171-172, uczyony omawia zawarte w utworach Brunona z Kwerfurtu uwagi o Rzymie).

„Matka miast, Rzym” – stwierdzał Piotr Damiani († 1072) – „wznosi się ponad wszystkie królestwa ziemi w Piotrze”⁴¹. I tu właśnie na tronie papieskim zasiadali następcy apostoła, z których każdy, jak oznajmiał Bonaguida z Arezzo (XIII w.), „stoi ponad soborem i wszelkimi ustawami; [...] jest tym, który nie ma nikogo nad sobą, [...] rozporządza sprawami niebieskimi, a na ziemi posiada pełnię władzy. Jest przedstawicielem Jezusa Chrystusa i zajmuje stanowisko Boga”⁴².

Tu również znajdowała się stolica drugiego najwyższego przedstawiciela państwa Bożego na ziemi – cesarza. Papież dzierżył zatem miecz władzy kościelnej, cesarz natomiast – zwierzchnik panów świata – miecz władzy świeckiej. Ufni, że wskrzeszają czcigodną tradycję Konstantyna i innych chrześcijańskich cesarzy antyku, średniowieczni cesarze odciskali na swych dokumentach od 1033 do 1519 r. pieczęć z symbolem Rzymu i napisem ogłaszającym, iż jako stolica świata włada on całym okręgiem ziemi⁴³.

Miejsce przeto, w którym miał się narodzić Aleksy, uznawano za stolicę i zarazem szczyt świata, uświęcony krwią Piotra i Pawła, uświetniony tradycją tak pogańską, jak i chrześcijańską, łączący godność siedziby papieskiej i stolicy cesarskiej, stanowiący wreszcie cel pielgrzymek pobożnych pątników⁴⁴. Eufamijan zaś nie tylko zamieszkiwał w sercu doczesnej rzeczywistości, ale i wyniesiony był na wyżyny świeckiej hierarchii. Wersje legendy przedstawiają go jako senatora, księcia, arystokratę – górującego nad innymi bogactwem i dostojenstwem, zgoła równego królom oraz pierwszego na dworze cesarza. Polski poemat mówi o nim: „jedno panie” (w. 11), wielki pan „wysokiego rodu” (w. 24, 27), książę rzymskiego cesarza (w. 240). Zanim wszakże odmaluje obraz jego książęcej siedziby, ziemskiej potęgi i obfitości dóbr tego świata, kreśli główny rys postaci Eufamijana: „W Rzymie jedno panie było, / Coż Bogu rado służyło” (w. 11-12).

A służbę Panu Pismo zaleca jako nakaz samego Boga. W Księdze Powtórzonego Prawa Mojżesz, oświecony przez Stwórcę, poucza naród wybrany, by bał się „Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu [...] z całego swojego serca i z całej swej duszy” (Pwt 10, 12; 6, 13). I roztaczając wizję błogosławieństw wynagradzających posłuszeństwo oraz klęsk piętnujących przemieszanie, napomyka, że wierność Izraela i Boża łaska mogą sprawić, iż lud będzie „służyć Panu [...] w radości i dobrym sercem, mając obfitość wszystkiego” (Pwt 28, 47). Przykazanie pokornej i wyłącznej służby Bogu przywołuje Chrystus, gdy odpędza ostatecznie diabła-kusiciela (Mt 4, 10). Powtarza je także Paweł, przynaglając Rzymian, by porzucili wiodącą ku śmierci

⁴¹ Petrus Damianus, *Sermones*, PL 144, kol. 585 C (*Sermo XVI. III de S. Marco Evangelista*): „Quamobrem, sicut mater urbium Roma super omnia regna terrarum sublimatur in Petro, sic et tu [sc. Venetia], velut eius insignis filia, per Marcum gloriaris in Christo”.

⁴² Cyt. za: E. Potkowski, *Papiestwo a państwa europejskie (XIII-XV w.)*, s. 40.

⁴³ Zob. EK 3, kol. 35 (s.v. *Cesarz*); G. Duby, *Czasy katedr*, s. 17.

⁴⁴ Zob. T. Michałowska, *Topika pielgrzymia w literaturze polskiego Średniowiecza*, s. 29.

służbę grzechowi i oddali się „na służbę Bogu”, która niesie życie wieczne (Rz 6, 12-13; 6, 20-23).

W polskiej legendzie Eufamijan ukazany jest jako sprawiedliwy, co służył „Bogu rado” – ochotczo i gorliwie, w zgodzie więc z Boskim napomnieniem, by służyć Stwórcy z całego serca i z całej duszy. I tak silne podkreślenie pobożności szlachetnego rzymianina wydaje się istotne nie tylko ze względu na to, że stanie się on ojcem świętego. Bezpośrednio po słowach o „radej” służbie Eufamijana pojawi się bowiem opis jego doczesnych bogactw. Jak zaś przestrzegał sam Chrystus, „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24). Przyszły rodzic Aleksiego, wierny i chętny sługa Boży, choć obsypany ziemskimi dobrami, nie hołduje bożkowi dostatku.

„Bogactwo i chwała od Ciebie pochodzą” – błogosławił Stwórcę „wobec całego zgromadzenia” król Dawid (1 Krn 29, 12; 29, 10). Mojżesz, przypominając Izraelowi łaskawość Pana, przestrzegał: „Obyś nie powiedział w sercu: To moja siła i moc moich rąk zdobyły mi to bogactwo” (Pwt 8, 17). Zamożny sługa Boży winien zatem pamiętać, że majątność swą zawdzięcza nie sobie, lecz łasce Boga. Winien również, jak uczy Stary Testament, wspierać ubogich i słabych – obcych, sieroty, wdowy, nędzarzy (Kpł 19, 10; 23, 22; Pwt 14, 28-29; Iz 58, 7; Ml 3, 5). I jeśli tego nie czyni, naraża się na gniew Pana Zastępów. Stąd znękany Hiob, dociekając przyczyn klęsk, które spadły na niego, pyta: „Czy odmawiałem prośbie nędzarzy i pozwoliłem zagasnąć oczom wdowy? Czy chleb swój sam spożywałem, czy nie jadł go ze mną sierota? [...] Czy na biedaka nagiego patrzałem, kiedy nędzarzom zabrakło odzienia? [...] Czy pokładałem ufność w złocie lub rzekłem bogactwu: Nadziejo moja? Czym chlubił się z wielkiej fortuny, że wiele moja ręka zgarnęła?” (Hi 31, 16-25). Stąd też św. Paweł poleca Tymoteuszowi: „Bogatym na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, niech czynią dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni, [...] aby osiągnęli prawdziwe życie” (1 Tm 6, 17-19).

Legenda o św. Aleksym przedstawia Eufamijana jako prawego chrześcijanina, postępującego w myśl owej – głęboko zakorzenionej w tradycji starotestamentowej i po wielokroć komentowanej przez średniowiecznych teologów – nauki Apostoła. Wspomniawszy przeto o książęcej „radej” służbie Bogu, polski autor opisuje bogactwo i hojność Eufamijana. Przy czym opis otwiera obrazem, który ujawnia wielkość doczesnej potęgi arystokraty, postawionego przez Stwórcę u szczytu świeckiej hierarchii:

A miał barzo wielki dwor,
Procz panosz trzysta rycerzow,
Co są mu zawždy służyli,
Zawždy k jego stołu byli.
Chował je na wielebności i na krasie
I miał każdy swe złote pasy.

(w. 13-18)

Miarą wielkości dworu rzymskiego możnowładcy jest liczba rycerzy, co wraz z giermkami (panoszami) służą swemu panu. I choć inne wersje legendy mówią o trzech tysiącach, polski poemat zaś ledwie o trzystu wojownikach⁴⁵, w istocie – jak się zdaje – obie liczby mają charakter symboliczny i jako wielokrotność trójki oznaczają to samo: doskonałość i pełnię feudalnej władzy Eufamijana. Doskonałość tę potwierdza także wzmianka o niezłomnej wierności rycerzy, za którą książę – w zgodzie ze średniowiecznym wyobrażeniem o doskonałym panu feudalnym – odpłaca hojnością: dopuszcza ich do swego stołu i szczerze obdziela darami. Hojność potwierdza bowiem płynącą z Bożej łaski władzę i dowodzi prawości dawcy, co za swą wierną służbę wynagradzany jest obfitością ziemskich dóbr przez najwyższego Suwerena i Dawcę.

Wierny sługa Boży nie może wszakże zapominać o przykazaniu bogacenia się w miłe Panu czyny miłosierdzia. Wizję świeckiej potęgi Eufamijana dopełnia więc obraz jego stałej dbałości o ubogich i słabych:

Chował siroty i wdowy,
Dał jim osobne trzy stoły,
Za czwartym pielgrzymi jedli,
Ci do Boga przywiedli⁴⁶.

(w. 19-22)

Przedstawienie postaci przyszłego rodzica Aleksego anonimowy autor zamyka przywołaniem jego imienia i bardzo zwięzłą informacją o małżonce księcia:

Eufamijan jemu dziano
Wielkiemu temu panu,
A żenie [[jego]] dziano Aglijas;
Ta była ubostwu w czas.

(w. 23-26)

O szlachtetnym pochodzeniu Aglijas polski poemat – być może uznając je za oczywiste – milczy. Wskazuje jednak, podobnie jak u początku prezentacji Eufamijana, na znacznie istotniejszy rys jej postaci: na miłosierdzie, przejawiające się we wspieraniu ubogich.

⁴⁵ O trzystu sługach Eufemiana wspomina *Vita Arabica* z IX w.: „[...] pater [sc. Euphemianus] extemplo selectam servorum manum convocat (trecentos fuisse ferunt)” (*Vita Arabica*, s. 268, kol. prawa E), oraz żywot Aleksego w jednym z XII-wiecznych rękopisów francuskich: „erant ei trecenti pueri succinti zonis aureis” (cyt. za: C. Verdiani, *op. cit.*, s. 100). Oba te teksty wskazał Carlo Verdiani (*ibidem*).

⁴⁶ W wersji tym pomijamy (podobnie jak Carlo Verdiani, *op. cit.*, s. 137) koniekturę „<ji>”, która nie znajduje żadnego oparcia w tradycji żywotów Aleksego i mogłaby sugerować jakieś uprzednie odejście Eufamijana od Boga. O związanych z tym wersem decyzjach wydawców *Legendy* (do 1962 r.) zob. *Polskie wierszowane... Op. cit.*, s. 126 (*Objaśnienia do Legendy o św. Aleksym*).

Opowieść o żywocie świętego rozpoczyna się zatem od ukazania prawości i bogobojności rodziców, zamieszkujących w stolicy świata i stojących na wyżynach świeckiej, feudalnej hierarchii. I taki portret dostojnego ojca i czcigodnej matki Aleksiego zgodny jest z zapomnianą przez łacińskie średniowiecze etymologią greckich imion obojga bohaterów. Miano Eufamijan (Eufemian) wiąże się bowiem ze słowem *éuphemos*, oznaczającym m.in. ‘pomyślny, wróżący szczęście, przychylny; święty, zbożny’, oraz ze słowem *euphemia*, nazywającym m.in. ‘przychylność, życzliwość; chwałę, cześć, dobrą sławę’⁴⁷. Imię Aglijas (Aglae) łączy się zaś z przymiotnikiem *aglaós* – ‘świetny, wspaniały, sławny, jasny, piękny, szlachetny’⁴⁸.

Pobożni małżonkowie nie mogli wszakże doczekać się potomka. Istotę dramatu potężnego a bezdzietnego księcia, który obawiał się, iż dwór, bogactwa, sława i świetność jego i jego przodków nie zostaną przekazane następcy i dziedzicowi, anonimowy autor ujął w słowach: „Był wysokiego rodu, / Nie miał po sobie żadnego płodu” (w. 27-28). Gorliwy sługa Boży i jego szlachetna żona zanieśli przeto modły do Dawcy wszelkich dóbr, by w swym miłosierdziu obdarzył ich choć jednym, upragnionym dzieckiem – synem:

Więc-ci jęli Boga prosić,
Aby je tym darował,
Aby jim jedno plemię dał –
(w. 29-31)

„Kto prosi Boga o inną nagrodę i ze względu na to chce Bogu służyć” – przestrzegał św. Augustyn – „za coś droższego uważa to, co chce uzyskać, od Tego, od którego uzyskać to pragnie” (72, 32). „Jeżeli chwalisz Boga, żeby udzielił ci czegoś innego, już nie kochasz Go bezinteresownie” (53, 10).

Porządek wstępnej partii *narratio* w polskim poemacie przekonuje, że Eufamijan i Aglijas nie tyle służą Bogu, by otrzymać od Niego upragnionego dziedzica, ile zyskują wyczekiwane syna dlatego, że „rado” – z całego serca i całej duszy – poddani byli Panu i wypełniali Jego święte przykazania. Najpierw przecież wspomniana została ich ochocza służba Stwórcy, hojność i miłosierdzie, a potem dopiero ukazany niepokój o wygaśnięcie „wysokiego rodu” – rozbudzony przez wieloletnią bezdzietność i skłaniający do żarliwych modłów o „jedno plemię”. I sądzić można, iż to właśnie prawość i pobożność dwojga małżonków sprawiła, że – jak krótko ogłasza polska legenda – „Bog tych próśby wysłuchał” (w. 32)⁴⁹.

⁴⁷ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *éuphemos* oraz *euphemia*. O znaczeniu imienia „Eufemian” zob. też S. Zakrzewski, *Malowidła w podziemnej bazylice św. Klemensa w Rzymie*, s. 69.

⁴⁸ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *op. cit.*, s.v. *aglaós*.

⁴⁹ Por. *Vita Arabica. Op. cit.*, s. 266, kol. prawa E: „Ob illorum ergo plurimas in pauperes, et pererginos eleemosynas, et in egentes, aliasque miserabiles personas charitatem et misericordiam, hunc Sanctum filium a Deo impetrarunt; quem idcirco Virum benignissimi et liberalissimi Dei appellarunt”.

Chwila szczęśliwego spełnienia doczesnych pragnień Eufamijana, stojącego u szczytu feudalnej hierarchii i zatroskanego o dalszą świetność książęcego rodu, nie kończy jednak dramatu bezpotomnego dotąd możnowładcy. Przeciwnie: w myśl przestrogi Augustyna niesie zapowiedź dramatu, który z nieporównanie większą siłą objawi się nazajutrz po zaślubinach Aleksego. Oto bowiem Eufamijan, cudownie obdarowany przez Boga upragnionym następcą, z jakim wiąże wielkie nadzieje na przyszłość, może ulec pokusie, by syna miłować bardziej niż Stwórcę, od którego go otrzymał. I – podobnie jak Abrahama – Stwórca wystawić może szlachetnego księcia na próbę, sprawdzając, czy nie odmówi Mu on swego jedynego potomka.

Łacińska wersja kanoniczna, łacińska wersja „małżeńska” czy choćby przypisywana Marbodowi *Vita metrica* jako przyczynę głębokiego smutku, który ogarnia małżonków bolejących nad brakiem dziedzica majątności i chwały wysokiego rodu, wskazuje bezpłodność Aglijas⁵⁰. W swym kazaniu o Aleksym Piotr Damiani, przekonując, że również rodzice świętego stanowią przykład dla zbawiennego zbudowania wiernych, zaznaczał, iż Eufamijan i Aglijas podobni są rodzicom Jana Chrzciciela, którzy „Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich” (Łk 1, 6). Zasadności tego porównania dowodził, opisując kwiaty cnót duchowych, jakie zdobiły księcia i jego żonę, oraz napomykając o wyróżniającej ich szlachetności pobożnych obyczajów. Nie mniej istotne wydaje się wszakże i to, co jeszcze o rodzicach św. Jana mówi Ewangelia: „Nie mieli jednak dziecka, ponieważ Elżbieta była nieplodna; oboje zaś byli już posunięci w latach” (Łk 1, 7).

Powstały w IX w. kanon Józefa Hymnografa ku czci świętego Aleksego głosi, że rozwiązał on łono swej nieplodnej matki niczym Samuel. I nie inaczej przedstawia błogosławionego syna Aglijas jedno z łacińskich oficjów, powiadając, iż tak jak Samuel, Aleksy był upragniony i podarowany przez Boga płaczącej matce⁵¹.

Łacińska wersja „małżeńska” poucza zaś, że bezpłodność żony Eufamijana posłużyła Panu do cudownego objawienia, iż tego, czego odmówiła natura, udzieliła następnie Jego święta łaska⁵². Te same słowa, wyrażające cud narodzin

⁵⁰ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”), s. 254, kol. prawa F: „Mulier [...] Aglaes nomine, religiosa, et timens Deum; et non erat illis filius, eo quod esset sterilis”; *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 305: „Quam [sc. Aglahem] [...] per multos habuit [sc. Eufemianus] annos, nec filium de ipsa genuit”; *Vita metrica* (inc. „Praestans magnatis, summae vir nobilitatis”), s. 254, kol. prawa D: „Nec fuit his natus; sterili pro sorte negatus”.

⁵¹ Józef Hymnograf, *op. cit.*, s. 247, kol. prawa F: „Materni uteri, o vir Beatissime, sterilitatem dissolvisti, in lucem editus instar Samuelis”; *De sancto Alexio* (inc. „Plebs Romana, de patrono”): „Ut Samuel postulatur / Alexius ac donatur / A Deo matri flebili” (AH 25, s. 34).

⁵² *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 305: „Quam [sc. Aglahem] Dei timore et causa dilecte successionis acceptam per multos habuit [sc. Eufemianus] annos, nec filium de ipsa genuit Deo ipsam observante ad miraculum, dum quod natura negarat postmodum gracia concederet”.

Aleksego z długo bezpłodnej matki, posłużyły wcześniej Bedzie († 735) do opisanego cudownego poczęcia Izaaka⁵³. W innym miejscu autor ten wymienił Jana Chrzciciela, Izaaka, Jakuba, Józefa, Samsona i Samuela jako wydanych na świat przez niewiasty wprawdzie bezpłodne cieleśnie, ale płodne w cnocie, i objaśniał, że w cudzie narodzenia tych biblijnych bohaterów ujawniała się już przyszła godność i znakomitość świętych, co to już u początku żywota przekroczyli prawa ludzkiej natury⁵⁴. W najstarszym zapisie legendy – w pierwszej redakcji syryjskiej oraz w spokrewnionej z nią *Vita Arabica* przyszli rodzice Aleksego wprost porównują się do Abrahama, nękanego obawą o bezpotomne odejście⁵⁵.

⁵³ Zob. Beda, *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (sive Hexaameron)* 4, 21: „Visitare dicitur Saram Deus quasi languentem et ab omni sobolis fructu iam desperatam, ut quod natura negare uidebatur, diuinae praesentia gratiae conferret”.

⁵⁴ Zob. Beda, *Homeliarum Euangelii libri II* 2, 19: „Et non erat illis filius eo quod esset Elisabeth sterilis et ambo processissent in diebus suis. Diuinitus est procuratum ut sterili matre et utroque parente proeuctioris aetatis Iohannes nasceretur quatenus etiam ipso ortus eius miraculo patesceret uirum magnae uirtutis futurum esse qui nascebatur ubi desinente omni lasciuia concupiscentiae carnalis constaret quia nulla in conceptione causa uoluptatis sed sola cogitata sit spiritalis gratia prolis. Sic Isaac filius promissionis qui in figuram Redemptoris nostri factus est oboediens Patri usque ad mortem de ueteranis parentibus et sterili diu matre natus est; sic Iacob et Ioseph patriarchae sic Samson fortissimus ducum et prophetarum eximius Samuel steriles diu corpore sed fecundas semper uirtutibus habuere genetrices ut miraculo natiuitatis natorum dignitas nosceretur et probarentur sublimes in uita futuri qui in ipso uitae exortu conditionis humanae iura transcenderent”.

⁵⁵ Pierwsza redakcja syryjska z VI w. (w przekładzie Arthura Amiaud na francuski): „Ses parents étaient de la ville de Rome; – il est juste de commencer par là. – Ils étaient riches et renommés pour leur famille et leur noblesse. Mais ils étaient privés d’enfants. Et à mesure que leur fortune croissait et s’augmentait, leur tristesse aussi croissait avec leur fortune, parce qu’ils ne voyaient pas d’héritier de leurs trésors, et ne savaient pas pour qui ils amassaient. Car si Abraham, le père de tous les croyants, disait au Seigneur avec tristesse: «Seigneur, que me donneras-tu, à moi qui suis sans enfants?» – combien plus devaient-ils s’affliger, eux dont l’esprit était tout entier à leur richesse!” (*Histoire de l’Homme de Dieu*, s. 2). *Vita Arabica*: „Pater Euphemianus, mater Aglamades fuit. Ambo conjuges cum Deo nihil praefendum esse scirent, ejusdem praecepta perfecte observare, ejusque voluntati studiose obsequi satagebant, cum egentibus, peregrinis, et piis uiris post nonam diei horam prandere soliti. At enim cum Aglamades sterilitatis uitio laboraret, etsi amplissimas haberent opes, his tamen par erat dolor, et perpetuus luctus, dum heredem quaerunt. Si pater cunctorum credentium Abraham, ajebant, hac de causa in tantum angebatur, ut Deus illis uerbis oraret: Domine Deus quid dabis mihi? Ego uadam absque liberis [Gen. 15, 2], quid illis dicendum, cogitandumue, qui tantas sibi opes affluere intuerentur?” (*op. cit.*, s. 266, kol. prawa D). Zaznaczyć trzeba, że z postacią Abrahama łączy Eufamijana nie tylko bogobojność, bogactwo i cudowne narodziny potomka, lecz także jego gościnność. Por. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, s. 104: „Jeden [z bogatych synów kupca Spanodromosa] wszystko, co miał, rozdał [...], nauczył się rzemiosła, aby zarabiać na chleb, i poświęcił się ascezie i modlitwie. Drugi niczego nie rozdał, lecz pobudował klasztor, a przybrawszy sobie kilku braci przyjmował wędrowców, chorych, starców i biedaków: w soboty i w niedziele zastawiał trzy albo cztery stoły. [...] Kiedy obaj umarli, głoszono wiele pochwał na ich temat, gdyż obaj osiągnęli doskonałość. [...] Obaj są doskonali: jeden naśladował Abrahama, a drugi Eliasza” (XIV 3-4). Zob. też *ibidem*, przyp. 122: „Typowe zestawienie dwóch modeli życia: Abraham przedstawia gościnność, Eliasza – kontemplację, życie w postach i ascezie”.

Cudowna brzemienność Aglijas jest więc dla niej i Eufamijana widomym znakiem szczególnej łaski Pana. Potwierdza ich prawość i szczerą bogobojność. Zarazem jednak zapowiada przyszłość świętego, który zrodzi się jako Boży dar i okaże się – podobnie jak Samson, Samuel czy Jan Chrzciciel – poświęcony i przynależny przede wszystkim Bogu. Niezwykłość narodzin Aleksego uzmysławia, że niebiański Ojciec może upomnieć się o niego – wbrew doczesnym nadziejom ziemskiego ojca – tak jak upomniał się o Izaaka.

A doczesne nadzieje Eufamiana wiązały się z ciągłością, potęgą i chwałą jego wysokiego rodu. Gdy zatem ofiarowany mu przez Boga syn stał się już młodzieńcem, książę nakłania go do ożenku, co polski utwór oddaje zwięźle:

Iże był star dwadzieścia k temu cztery lata,
Więc k niemu rzekł ociec słowa ta:
„Miły synu, każę tobie,
Pojim zajęć żonę sobie;
(w. 38-41)

Nakaz pojęcia żony rzadko pojawia się w licznych wersjach żywota Aleksego. Występuje w łacińskim żywocie spisany u początku X w. i w pokrewnym polskiemu niemieckim poemacie z lat 70. XV stulecia. W tekście łacińskim rodzice pobożnego młodzieńca zachęcają go do małżeństwa, powołując się nawet na prawo Boże i naukę św. Pawła. Jednakże tylko polska legenda wkłada w usta Eufamijana obietnicę:

Ktoej jedno będziesz chcieć,
Ślubię tobie, tę masz mieć”.
(w. 42-43)

Oto ojciec, choć zatroskany o świetną przyszłość rodu, przyzwala jednemu synowi wybrać na małżonkę pannę, jakiej ów sam zapragnie. Więcej – nim pozna decyzję Aleksego, przysięga, że uszanuje jego wolny wybór. To osobliwe przyrzeczenie, dopełniające ojcowski nakaz ożenku, wyraża zapewne bezgraniczne zaufanie do Aleksego: Eufamijan ufa, iż jego pobożny i pokorny potomek dobrowolnie podda się we wszystkim jego woli. Zarazem wszakże obietnica ta dowodzi gorącej miłości ojca do syna – dla szczęścia swego umiłowanego następcy książę gotów jest wyrzec się nadziei na dalsze wywyższenie rodu. O tym zaś, jak wiele mógłby poświęcić z miłości do Aleksego, przekonują słowa, które padają po niosącej korną zgodę wypowiedzi młodzieńca:

A więc mu cesarz dziewczkę dał –
A papież ji s nią oddał.
(w. 50-51)

Gdy zatem Aleksy nie zawiódł pokładanej w nim ufności, Eufamijan przeżywa radość ziemskiego triumfu – tyleż spełniającego, ile potęgującego doczesne nadzieje „wielkiego pana”. Jego „wysoki ród”, niegdyś zagrożony wygaśnięciem, przedłużony został za sprawą cudownych narodzin dziedzica, teraz zaś – w dniu zaślubin Aleksego z córką cesarza – zaznał wyniesienia na sam szczyt feudalnej hierarchii. Najświętniejsza z koligacji, uświęcona błogosławieństwem papieża, wzbudzała nadzieje na dalszą chwałę i rozkwit książęcej rodziny.

Bezpośrednio po słowach o pochodzeniu panny młodej i uroczystej ceremonii ślubu (w. 50-51) *narratio* polskiego poematu podaje niejasną i zniekształconą wzmiankę natury historycznej:

A w ten czas papieża miano,
Innocencyjusz mu dziano;
To ten był cesarz pirwy,
Archodonijusz niżli –
(w. 52-55)

Zarówno łacińska wersja kanoniczna, jak łacińska wersja „małżeńska” przywiązują wagę do zakorzenienia opowieści o życiu Aleksego w historii. Ta druga napomyka zatem, iż dzieciątko Eufamijana ochrzcił papież Syrycjusz († 399)⁵⁶, obie wspominają o papieżu Innocentym I († 417) oraz panujących wówczas dwu cesarzach, władcach Zachodniego i Wschodniego Cesarstwa: Honoriuszu († 423) i Arkadiuszu († 408). A ponieważ cuda po śmierci świętego zgromadzić miały u jego zwłok i papieża, i obu cesarzy, autor wersji małżeńskiej objaśnia nawet, że radzili oni wtedy w Rzymie wraz z biskupami i księżętami nad odrzuceniem herezji eunomian⁵⁷. Uwagi te, umiejscawiające życie Aleksego na przełomie IV i V w., w wielu wersjach legendy uległy zniekształceniu, skutkiem czego postacie i imiona dwu imperatorów stopiły się w jedną postać i jedno imię – cesarza Archodonijusza⁵⁸. W polskim tekście zatarta jest więc już wyrazistość wzmianek historycznych, ale to znamienne dla legendy oderwanie dziejów świętego od konkretnego czasu z tym większą siłą eksponuje ponadczasowy

⁵⁶ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 306: „Postmodum in brevi concepit Aglahes et filius cum gaudio universorum precipue suorum genuit, quem papa Syricius baptizavit et ipse de baptismo levavit ponens ei nomen Alexius”.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 311-312: „Evolutis interea decem et septem annis cum labore pii et fidelis athlete Deus remunerare disponeret contigit prima regni capita Archadium et Honorium imperatores Rome esse diebus illis, cum infinita aliarum quoque regionum turba, cum principibus et episcopis et diversi generis ordinibus, qui ad confutandam heresim eunomianam ab imperatoribus ad apostolicam sedem tempore illo fuere convocati”. O herezji eunomian, której rozwój przypadł na 2 poł. IV w., a wygaśnięcie na schyłek tego stulecia, zob. F. Stopniak, *Aecjanie* [hasło w:] EK 1, kol. 120; H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, s. 119 (s.v. *Eunomianie*). W istocie do spotkania obu cesarzy w Rzymie nigdy nie doszło – zob. *Acta Sanctorum Iulii*. T. 4. *Op. cit.*, s. 249, kol. lewa C-kol. prawa D. Zob. też Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, s. 596, przyp. 11 do *Legendy na dzień św. Aleksego*.

⁵⁸ Tak objaśnia powstanie tego imienia Carlo Verdiani (*op. cit.*, s. 98).

wymiar symboliczny stolicy średniowiecznego świata, stolicy papieżstwa i cesarstwa⁵⁹.

Gdy przeto podarowany rzymskiemu księciu przez Boga jedyny syn staje na ślubnym kobiercu z córką zwierzchnika panów ziemi, a ślubu udziela im Chrystusowy namiestnik, który tu „nie ma nikogo nad sobą”, Eufamijan – wzniesiony na wyżyny ziemskiej chwały – może wiązać z Aleksym tak wielkie nadzieje na świetną doczesną przyszłość, że nie będzie już pewne, czy wciąż jeszcze służy Bogu żarliwie i bezinteresownie oraz czy ofiarowany mu potomek nie okaże się bardziej umiłowany niż sam niebiański Dawca. I dlatego chwila, gdy 24-letni Aleksy w mniemaniu Eufamijana wstępuje ze swą świeżo zaślubioną małżonką do łożnicy, mającej być źródłem szczęśliwej przyszłości kolejnych pokoleń „wysokiego rodu”, stanowi w istocie chwilę, w której Bóg upomni się o syna, jakim obdarzył swego sługę Eufamijana.

W *Dawnych dziejach Izraela* Józef Flawiusz († ok. 100) opowieść o próbie Abrahama otwiera słowami: „Abram niezmiernie miłował swego Izakosa jako jedynego syna, podarowanego mu «na progu starości» z łaski Boga”. Przechodząc zaś do przedstawienia tego, co wydarzyło się na górze Moria, zapisał:

Gdy Izakos (który miał wtedy lat dwadzieścia pięć) budując ołtarz zapytał, co złożyć w ofierze, skoro nie ma zwierzęcia ofiarnego, Abram odpowiedział, że zatroszczy się o to sam Bóg, który mocen jest zarówno obdarzać ludzi, i to obficie, tym, czego nie mają, jak i odbierać im ich dobra, gdy zgoła tego się nie spodziewają [...].

Gdy zaś stanął już ołtarz, Abram [...] rzekł do swego syna: „Synu mój, nieprzeliczonymi modłami wyprosiłem cię u Boga, a gdy przyszedłeś na świat, żadnych trudów nie szczędziłem, by cię wychować, i w niczym nie upatrywałem dla siebie szczęścia wyższego ponad to, by ujrzeć cię w kwiecie lat męskich i umierając zostawić w twych rękach władzę, którą piastuję. Ale skoro Bóg, z którego woli stałem się twoim ojcem, teraz żąda ode mnie, bym się ciebie wyrzekł, znieś mężnie to poświęcenie. Albowiem Bogu oddaję cię, Bogu, który zażądał od nas takiego właśnie dowodu czci za wszystkie dobra, jakich mi udzielił [...]”.⁶⁰

Dawne dzieje Izraela, przełożone na łacinę z inicjatywy Kasjodora († 580) i szeroko upowszechnione w średniowiecznej Europie⁶¹, dały początek tradycji ukazywania ofiarowanego Izaaka jako 25-letniego młodzieńca. I tradycja ta, umocniona autorytetem *Historii szkolnej* Piotra Comestora († 1179 lub 1189),

⁵⁹ O oderwaniu dziejów świętego od rzeczywistości historycznej zob. S. Ringler, *op. cit.*, s. 260: „In der Intention, die Wirklichkeit des Transzendenten durch die Darstellung eines Heiligenlebens zu vergegenwärtigen, wäre jede ‘realistische’, auf die diesseitige Wirklichkeit ausgerichtete Formgebung unzureichend, ja irreführend: angestrebt ist nicht die Schilderung menschlicher Lebensumstände, sondern die Verdeutlichung von Glaubenswahrheiten. So kommt es nicht auf das Geschehen an, sondern auf das, was im Geschehen zur Erscheinung gelangt; [...]. Eine psychologische, soziologische oder historische Betrachtungsweise liegt deshalb der Legende völlig fern, ja ist ihrer Sicht direkt entgegengesetzt”.

⁶⁰ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 123 (*Księga I*, XIII 1-3).

⁶¹ Zob. E. Dąbrowski, *Kodeksy, wydania i przekłady „Anitiquitates Judaicae”*, s. 53. Zob. też S. Longosz, *Kasjodor* [hasło w:] EK 8, kol. 947-948.

który czerpał z dzieła Józefa Flawiusza, była w średniowieczu przyjmowana częściej niż – silnie broniona przez Mikołaja z Lyry († 1349) – tradycja przedstawiania Izaaka jako dziecka⁶².

Zestawianie, przy świadomości wszystkich różnic, Eufamijana z Abrahamem wolno chyba uznać za zasadne nie tylko dlatego, że u źródeł legendy – w wersji syryjskiej i pochodnej od niej *Vita Arabica* rodzice Aleksego udrękę swej bezdzietności porównują z cierpieniem bezpotomnego Abrahama; nie tylko dlatego, że cudowne narodziny upodobniają Aleksego do Izaaka, a Bóg upomina się o książęcego syna, gdy ma on niemal tyle lat, ile syn patriarchy w interpretacji wywiedzionej z *Dawnych dziejów Izraela*. Porównanie obu ojców wydaje się dopuszczalne również z tego względu, że – jak głosi choćby jedno z kazań przypisywanych Albertowi Wielkiemu – każdy chrześcijanin winien w posłuszeństwie naśladować Abrahama, który w godzinie próby gotów był złożyć Panu w ofierze to, co miał najdroższego⁶³. Wreszcie zaś odczytanie dramatu Eufamijana w kontekście doświadczenia Abrahama może być zasadne i dlatego, że niezłomne posłuszeństwo starotestamentowego bohatera traktowano także jako poddanie się surowemu nakazowi Chrystusa, by Boga miłować więcej niż bliskich. Jak bowiem przekonywał przyjaciel Augustyna, biskup kartagiński Quodvultdeus († ok. 453):

Ten, który w synu zostaje poddany próbie, nie tylko ukazuje nam cnotę, która wynika z wiary, ale zaprasza nas do naśladowania tego nowego przykazania, które z Ewangelii czerpie swą moc: „Kto kocha ojca swego lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien, albo kto kocha syna swego lub córkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien” [Mt 10, 37; Łk 14, 26].⁶⁴

Posłuszeństwo Abrahama postrzegano zatem również jako doskonały wyraz miłości uporządkowanej. Jej istotę objaśniał Orygenes († 253/4), rozważając sens słów oblubienicy z Pieśni nad pieśniami – „Uporządkujcie we mnie miłość”⁶⁵:

Porządek [...] i miara owej miłości polega na tym, że w miłości Boga nie ma żadnej miary oprócz tej, iżbyś ofiarował jej wszystko, co posiadasz. W Jezusie Chrystusie bowiem „należy miłować Boga całym sercem, całą duszą i ze wszystkich sił” [Mk 12, 30]. W miłości bliźniego

⁶² Zob. R. Woolf, *The Effect of Typology on the English Mediaeval Plays of Abraham and Isaac*, s. 813.

⁶³ [Pseudo-]Albertus Magnus, *Sermones de tempore et de sanctis*, k. flr, flv (*Sermo XVI*): „Nos etiam ad imitationem Abrahae debemus oboedientiam apportari ad nuptias Christi, alioquin non intrabimus in regnum Dei”; „[Abraham] obtulit id, quod inter res suas habebat carissimum, videlicet dilectissimum filium suum, quem paratissimus fuit immolare, nisi Dominus mandatum suum per angelum revocasset”.

⁶⁴ Cyt. za: *Abraham – tajemnica ojcostwa*, s. 214 (Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei* I 17).

⁶⁵ Orygenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 7: „Ordinate in me caritatem” [Pnp 2, 4]. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, s. 135; Wulgata: „ordinavit in me caritatem”.

natomiast jest pewna miara; powiedziano: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” [Mk 12, 31].⁶⁶

Słowo Boże życzy sobie, żebyś kochał ojca, syna, córkę; chce też, żebyś kochał Chrystusa, ale nie mówi ci, byś nie miłował dzieci, byś nie wiązał się miłością do rodziców. Cóż więc mówić? Niechaj miłość twoja nie będzie nieuporządkowana tak, iżbyś nie kochał najpierw ojca i matki, a dopiero potem Mnie; aby nie ogarnęła cię miłość do syna i córki bardziej niż miłość do Mnie.⁶⁷

Wtórował Orygenesowi Augustyn, pouczając wiernych:

Jednak i wtedy, gdy po ludzku kochacie, bardziej Chrystusa kochajcie. Nie mówię, abyś nie kochał żony, lecz bardziej kochaj Chrystusa. Nie mówię, abyś nie kochał ojca, nie mówię, abyś nie kochał dzieci, lecz bardziej kochaj Chrystusa.⁶⁸

Abraham, który gorąco miłował swego syna jedynego, a poddany dotkliwej próbie dowiódł, że żarliwiej wszak kochał Boga, zaświadczał przeto jako szlachetny wzór, iż – wedle słów Orygenes – „Uporządkowana [...] jest miłość świętych”, „uporządkowana jest [...] miłość w doskonałych”⁶⁹. Wiernych jednak, wzywanych do kroczenia śladami świętych i doskonałych, dzieli zazwyczaj od starotestamentowego patriarchy daleka droga. „Przemyśl” – zachęcał Orygenes – „swą świadomość dotyczącą miłości do ojca, matki, brata, rozważ, jaką miłość żywisz do Słowa Bożego i Jezusa; stwierdzisz od razu, że syna i córkę bardziej kochasz niżli Słowo, bardziej miłujesz rodziców niż Chrystusa”. I pytał:

Jak sądzisz, kto z nas poczynił takie postępy, aby w nim miłość do Słowa Bożego była miłością szczególną i najważniejszą oraz żeby miłość do dzieci stawał na drugim miejscu?⁷⁰

⁶⁶ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 7: „Est autem ordo eius et mensura huiusmodi, verbi gratia, *Deum diligere* nullus modus, nulla mensura est, nisi haec sola, ut totum exhibeas, quantum habes. In Christo enim Iesu *diligendus est Deus ex toto corde et ex tota anima et ex totis viribus*. In hoc ergo nulla mensura est. *Diligere vero proximum* est iam mensura aliqua. «Proximum», inquit, «tuum diliges sicut te ipsum»”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz... Op. cit.*, s. 135.

⁶⁷ Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum* 2, 8: „Te vult divinus sermo diligere patrem, filium, filiam; vult te sermo divinus diligere Christum. Nec dicit tibi, ne diligas liberos, ne parentibus charitate jungaris. Sed quid dicit? Ne inordinatam habeas charitatem, ne primum patrem, aut matrem, deinde me diligas: ne filii et filiae plus quam mei charitate tenearis”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, s. 219.

⁶⁸ Augustinus, *Sermones* 349, 7 (PL 39, kol. 1532): „Tamen quando et humanitas diligitis, plus Christum amate. Non dico ut non diligas uxorem; sed plus dilige Christum. Non dico ut non diligas patrem, non dico ut non diligas filios; sed plus dilige Christum”.

⁶⁹ Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum* 2, 8: „Sanctorum [...] charitas ordinata est”; „[...] ordinata est charitas in perfectis”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie... Op. cit.*, s. 219, 220.

⁷⁰ Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum* 2, 8: „Recole conscientiam tuam de patris, matris, fratrisve affectu, et considera qualem circa sermonem Dei et Jesu habeas charitatem: statim deprehendes magis te filium et filiam diligere, quam Verbum: magis te parentes amare, quam Christum. Quis, putas, ita proficit ex nobis, ut praecipuam et primam inter omnes sermones Dei habeat charitatem, qui in secundo loco liberos ponat?” Przekład polski: Orygenes, *Homilie... Op. cit.*, s. 219.

Kto z was, jak sądzisz, usłyszy kiedyś głos anioła:

– „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie oszczędziłeś swego syna” albo swej córki czy żony, albo nie oszczędziłeś pieniędzy, zaszczytów doczesnych i chwały tego świata, lecz pogardziłeś tym wszystkim, „uznałeś to za śmiecie, aby pozyskać Chrystusa” [Flp 3, 8], „sprzedałeś wszystko, rozdałeś ubogim i poszedłeś za Słowem Bożym” [Mt 19, 21].⁷¹

Pełne naśladowanie niedościgłej pobożności i miłości Abrahama jest niewyobrażalnie trudne, ale od chrześcijanina przecież – zaznaczał Orygenes – „nie wymaga się takiej wielkości ducha, aby [...] sam skępował syna, [...] sam przygotował miecz, [...] sam zabił swego jedynego syna”. Gdy zatem, przekonywał, ojcowie tracą synów, przedwcześnie odebranych przez śmierć, winni zachować mężny umysł i, pomni na przykład Abrahama, z radością oddać ich w ofierze Panu⁷². Św. Ambroży zaś pokrzepiał, iż zapowiedziana przez ofiarę Abrahamową najdoskonalsza ofiara ojcowskiej miłości – ofiara z Chrystusa – sprawi, że „przez nią wielu ojców odda swoich synów i rozłąka z nimi na tej ziemi nie będzie ich przerażała. Codziennie ojcowie ofiarować będą swoich synów, by umierali w Chrystusie i byli składani do grobu razem z Chrystusem. Iluż ojców” – przepowiadał – „straciwszy przez śmierć męczeńską synów, powracać będzie od ich grobów w radości”⁷³.

Eufamijan nie musiał objawić takiej wielkości ducha, by sam skępował syna i przygotował miecz. W chwili wszakże, gdy zaznawał dumy i nadziei związanych z umiłowanym synem, zaszczytami doczesnymi i chwałą tego świata, poddany został bolesnej próbie. Jego jedyny dziedzic nie umarł wprawdzie ani naturalną, ani męczeńską śmiercią, ale umarł dla świata, odchodząc niespodziewanie na służbę Bożą (w. 66-67).

Podobną sytuację nakreślił pokrótce św. Augustyn: „Podoba się jakiemuś młodzieńcowi służba Boża, ojcu się nie podoba. Rozdzieleni są przeciwko sobie. Ten obiecuje dziedzictwo ziemskie, tamten umiłował niebieskie”. I surowo napominał: „Niech ojciec nie sądzi, że mu się dzieje krzywda. Tylko Boga postawiono wyżej od niego”⁷⁴. Prawdziwie bowiem pobożny ojciec, który kocha miłością uporządkowaną, „Nie gniewa się [...], kiedy Boga stawia się ponad niego, przeciwnie, będzie się cieszył, że taką cześć Mu się oddaje, że Jego znalaziono jako tego, którego stawia się wyżej”⁷⁵.

⁷¹ Cyt. za: *Abraham – tajemnica ojcostwa. Op. cit.*, s. 284 (Orygenes, *Homiliae in Genesim* 8, 8).

⁷² Cyt. za: *Abraham – tajemnica ojcostwa. Op. cit.*, s. 250 (Orygenes, *Homiliae in Genesim* 8, 7).

⁷³ Ambrosius, *De Abraham* I 8, 74: „[...] alia esset hostia, quam deus sibi pararet, ut mundaret orbem terrarum; illa omnibus esset acceptior, propter quam multi patres offerent filios suos et separari in hoc saeculo a filiis non timerent. Cotidie offerunt patres filios suos, ut moriantur in Christo et consepeliantur in domino. Quanti patres occisis martyrio filiis laetiores ab eorum tumulo reuerterunt!” Przekład polski: *Abraham – tajemnica ojcostwa. Op. cit.*, s. 211-212.

⁷⁴ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 44, 11: „Placet iuueni alicui Deo seruire, displicet patri; diuisi sunt aduersus se: ille promittit terrenam hereditatem, ille amat caelestem; aliud iste pollicetur, aliud ille eligit. Non sibi putet pater factam iniuriam; Deus solus illi praeferitur”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57*, s. 167.

⁷⁵ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 127, 12: „Ne irascatur pater cum Deus illi praeponitur; immo gaudeat sibi tantum deferri, ut ille inuentus esset qui ei deberet praeponi”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, s. 48.

Stwórca zaś, jak głosi choćby jedno z kazań przypisywanych św. Bonawenturze, z miłości poddaje człowieka próbie. „Gdyż Pan, Bóg twój” – poucza Księga Powtórzonego Prawa – „doświadcza cię, chcąc poznać, czy miłujesz Pana, Boga swego, z całego swego serca i z całej duszy” (13, 4). „Bo kogo miłuje Pan” – powtarzał za Księgą Przysłów św. Paweł – „tego karze, chłoszcze zaś każdego, którego za syna przyjmuje” (Hbr 12, 6). „Bo w ogniu doświadcza się złoto” – uzmysławiał wiernym Eklezjastyk – „a ludzi miłych Bogu – w piecu utrapienia” (Syr 2, 5)⁷⁶.

Miły Bogu Eufamijan nie tylko poddany został próbie rozdzielenia z ukochanym dziedzicem, co wyżej od niego postawił Stwórcę. Nie tylko doświadczany był utratą jedyne go syna, którego otrzymał – jak Abraham – w cudownym darze od Pana. Więcej: w piecu utrapienia znalazł się wówczas, gdy za sprawą ożenku Aleksego stanął na wyżynach ziemskiej chwały, pełen nadziei na świetną do-
czesną przyszłość.

Ów nagły zwrot w dziejach Eufamijana mógł więc też nieść przesłanie, jakie da się ująć słowami św. Augustyna:

[...] bracia, jeśli przychodzi jakaś pomyślność, to więcej należy się obawiać. To, co uważacie za pomyślność, jest raczej doświadczeniem. Przychodzi spadek, dostatek, obfituje nie wiadomo jakie szczęście. Są to pokusy. Strzeżcie się, żeby was to nie zepsuło.⁷⁷

Albowiem Bóg, szafarz wszelkich dóbr, „daje je dobrym, pociesza pielgrzymujących”. Jednakże „i dobrym odbiera [...], kiedy chce, żeby postawili sobie pytanie odnośnie swoich sił. I żeby się przekonali, o czym może nie wiedzieli, czy są w stanie powiedzieć: «Pan dał, Pan wziął. Jak się Panu podobało, tak się stało. Niech imię Pańskie będzie błogosławione»”⁷⁸.

Doświadczany ksiązę winien przeto smutek i ból rozstania z jedynym synem stłumić głęboką duchową radością, że Aleksy wybrał służbę Bogu. Winien zachować pokorę i wierność Abrahama. Winien wreszcie – niczym Hiob – błogo-

⁷⁶ [Pseudo-]Bonaventura, *Sermones de tempore et de sanctis*, k. F7r (*Sermo CIII*): „Deus de dilectione hominem probat, utrum eum diligit. Non quia ipse non sciat, sed vult ut alius manifestus appareat. Unde dicitur Deutero. 13: «Temptat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat», idest sciri faciat, «utrum diligatis eum, an non in toto corde et in tota anima». Haec enim temptatio divina saepe fit per flagella. Nam denarius, si sit falsus, statim scitur, si in igne ponatur”.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, s. 101-102. Słowa te Augustyn poprzedza przywołaniem napomnień: „[...] powiada psalm: «Służcie Panu w bojaźni, a weselcie się ze drżeniem» [Ps 2, 11]. Podobnie i Paweł Apostoł powiada: «Zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem» [Flp 2, 12]”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 85, 16: „Ideo dicit psalmus: *seruite domino in timore, et exsultate ei cum tremore*; sic et apostolus Paulus dicit: *cum timore et tremore uestram ipsorum salutem operamini*; Deus enim est qui operatur in uobis. Quidquid ergo prosperum uenit, fratres, magis metuendum est; quae putatis prospera, magis tentationes sunt. Venit hereditas, uenit copia rerum, abundat circumfluentia nescio cuius felicitatis: tentationes sunt istae; caute ne uos ista corrumpant”.

⁷⁸ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 66, 3: „Rursus bonis aufert ea quando uult, ut interrogent se de suis uiribus; et inueniant se, qui forte latebant se, utrum iam possint dicere: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum*”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77*, s. 143.

ślawić imię Boże także wtedy, gdy w jednej chwili przysły jego nadzieje na doczesną świetność i wyniesienie wysokiego rodu. Przykład Hioba poucza przecież, jak głosił Augustyn, że Pan „z miłosierdzia udziela, kiedy daje, i że kierując się miłosierdziem zabiera. Żebyś nie sądził, iż opuściło cię miłosierdzie Jego, kiedy pociesza cię używając, albo kiedy karci cię, byś zbyt się radując nie zginął”⁷⁹.

Wszelako ten, co wcześniej służył Bogu „rado” i za swą prawość i bogobojność obdarowany został upragnionym potomkiem, teraz popadł w głęboką żalność. Polski poemat podaje, że gdy już Aleksy „wezbrał” „się na morze”, jego „ocioc w żalności ostał. / I mać miała dosyć żalności” (w. 92-93). Nieszczęśliwy Eufamijan, który z miłości do syna gotów był poświęcić koligacje z samym cesarzem, nie potrafił – z miłości do Pana, który dał mu Aleksego – wyrzec się nadziei na świetną przyszłość rodu, a zapewne bardziej jeszcze – obecności umiłowanego dziedzica. Daleki był od radowania się, że syn wyżej od niego postawił Boga, choć wiedział przecież, wypytawszy opuszczoną żonę Aleksego (w. 94), że młodzieniec odszedł „Służy<ć> temu, coż ci jest w niebie” (w. 67)⁸⁰. Nie błogosławił imienia Pańskiego i nie naśladował pokory Abrahama. Nie było w nim uporządkowanej miłości świętych i doskonałych – w chwili próby nie okazał, że bardziej niż swego syna umiłowal Stwórcę.

Miłość do dziecka, której nie zaznałby bez szczególnej łaski i miłosierdzia Boga, oraz pokładane w Aleksym nadzieje ziemskiej chwały sprawiły, że Eufamijan przestał być doskonałym sługą Pana. Pograżony w żalności po odejściu syna, nie stanowi postaci, jaka ucieleśniałaby głębokie rozumienie nauki o Bożym doświadczeniu, wykładanej choćby w słynnym dziele *O naśladowaniu Chrystusa* ustami samego Zbawiciela:

Ja znam cele ukryte i wiem, że dla twojego zbawienia trzeba czasami, abyś pozbawiony był słodkości, bo stałe powodzenie mogłoby cię wbić w pychę i zadowolony z siebie zacząłbyś myśleć, że jesteś tym, czym nie jesteś. Dałem, mogę więc zabrać i oddać znowu, gdy zechcę. Dałem ze swojego, więc to moje. Zabiorę, więc nie twoje zabrałem, bo moim jest wszelkie dobro darowane i każdy dar doskonały. Jeśli ześlę ci troskę albo przeszkodę, nie narzekaj i nie upadaj na duchu: mogę je szybko odjąć i cały smutek przemienić w radość.⁸¹

⁷⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 144, 4: „Breue magisterium est, scilicet ut noueris eum misericorditer dare cum dat, misericorditer auferre cum tollit; nec te credas a misericordia eius derelinqui, qui tibi aut blanditur dando, ne deficias, aut corripit exultantem, ne pereas”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150. Op. cit.*, s. 285.

⁸⁰ Łacińska redakcja „małżeńska”: „Die altera, ut ad id redeamus, mane ad paranda mundiburdia ab micis utrobique conventus est. Virgo sola in conclavi flens et lamentans inuenitur. Interrogata de sponso, ubi esset, clam abisse confessa est” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 307).

⁸¹ Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* 3, 30: „Ego novi cogitationes absconditas quia multum expedit pro salute tua ut interdum sine sapore relinquaris ne forte eleveris in bono successu et tibi ipsi placere velis in eo quod non es. Quod dedi auferre possum et restituere cum mihi placuerit. Cum dedero meum est, cum retraxero tuum non tuli; quia meum est omne datum bonum et omne donum perfectum. Si tibi admisero gravitatem aut quamlibet contrarietatem ne indigneris, neque concidat cor tuum; ego cito sublevare possum et omne onus in gaudium transmutare”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, s. 144.

Narzekanie i smutek rodziców Aleksego – podarowanego im przez Boga i w imię służby Bogu opuszczającego ich niespodziewanie – ukazane są, niestety znacznie obszerniej niż w polskiej, i w innych redakcjach. Najwcześniejszy z łacińskich żywotów opowiada, iż ojciec i matka, udręczeni wieścią o odejściu syna, podnoszą lament, po czym przywdziewają włosiennice i płaczą, nie przyjmując żadnego pocieszenia⁸². W łacińskiej wersji „małżeńskiej” wstrząśnięty Eufemian, Aglae, wszyscy przyjaciele, wasale i słudzy wybuchają płaczem, zawodzą i leją łzy jakby po umarłym, a radości wesela przemieniają się niejako w żałobne egzekwie⁸³. I ów obraz nagłej przemiany radosnego świętowania zaślubin w gorzkie opłakiwanie zmarłego autorzy legend o Aleksym czerpali z 1 Księgi Machabejskiej. Opisana tu została zemsta Jonatana i Szymona, która dosięgła synów Jambriego w dniu wielkiego wesela i która sprawiła, że „przemieniło się [ono] w płacz, a głos muzyki w żałobne narzekanie” (1 Mch 9, 37-41).

O radości, co obraca się „w wielki smutek”, napomyka starofrancuska *Pieśń o świętym Aleksym* czy choćby trzy inne średniowieczne redakcje francuskie⁸⁴. Księgę Machabejską zaś wprost przywołuje w swym poemacie o Aleksym i Konrad z Würzburga, i anonimowy autor niemieckiej wersji, opartej zarówno na łacińskim tekście „małżeńskim”, jak i utworze Konrada⁸⁵.

Żalność rodziców, którzy rozpaczają po niespodzianej utracie syna, zdaje się przeto zaświadczać także o nietrwałości, złudności i omylności doczesnych nadziei. Uzmysławia, że w tym świecie wyniesienie na szczyt może zakończyć się nagłym upadkiem, wesele – przerodzić w pogrzeb, szczęście ojcostwa – w gorycz osierocenia. Przypomina tym samym, iż nadziei nie należy wiązać z doczesnością, lecz z Bogiem, a jedyną chwałą, o którą trzeba się ubiegać, to nie krucha i przemijająca chwała ziemską, lecz wiekuista chwała niebios. Płacz opuszczonych, porównywany do żałobnego opłakiwania, wskazuje zarazem, że

⁸² „Dum autem gnouissent parentes de peregrinatione filii sui, ceperunt lamentare et tribulati esse, et induiti cilicio lugebant nullam consolationem recipientes” (cyt. za C. Verdiani, *op. cit.*, s. 115). Jest to – wcześniejsza od łacińskiej kanonicznej – redakcja zapisana w pierwszej poł. X w., a zachowana w rękopisach hiszpańskich. Zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 57 (tu wykaz zawierających ją rękopisów), 63 (tu w przyp. 18. odwołania do literatury przedmiotu). O redakcji tej zob. też R. Löffler, *Alexius*, s. 17-21.

⁸³ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 307: „Conturbatus in hoc dicto pater et mater et amici omnes flent et lacrimantur et eiulant quasi mortuum famulis et clientibus gaudia nupciarum quasi in funebras convertuntur exequias”.

⁸⁴ Zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 107 (tu także przytoczenia). Starofrancuska *Pieśń o świętym Aleksym*: „la vide est fraile, n'i at durable onour; / ceste ledece revert a grant tristour” (cyt. za: E. Auerbach, *op. cit.*, s. 208, strofa 14).

⁸⁵ Zob. U. Wyss, *op. cit.*, s. 230. *Sant Alexius* [A]: „diu hôchzît was in leit verkêrt / unt der jâmer vil gemêrt. / man liset in dem buoche der strît, / daz ouch bî einer zît / ein hôchzît wart in leit verkêrt, / dâ hern Jambri sun wart gunêrt / unt allez wart ze tôde erslagen. / dise gunden hie starke klagen / den lemtigen als er waere tôt. / des betwanc si grôziu nôrt” (*op. cit.*, s. 271, w. 367-376).

Aleksy, porzucając dom, bliskich i ojczyznę, umiera dla świata. Jego odejście pogrąża rodziców w głębokiej bolesti, a ich ból jest tym większy, im większą ufność pokładali w doczesności, zapominając, iż od ziemskich miłości i pragnień silniejsza winna być – w myśl przykazań Bożych – miłość do Stwórcy i pragnienie niebieskiej ojczyzny. Eufamijan i Aglijas, nazajutrz po radosnym dniu, który przypieczętować miał ciągłość i pomnożyć chwałę „wysokiego rodu”, przywróceniu zostali do stanu, w jakim modlili się gorąco o „jedno plemię”, znów zagrożeni wygaśnięciem rodu.

Z tym wszakże nie chcieli się pogodzić. I wyrazem ich niezgody staje się decyzja rozesłania sług do wszelkich krain z nakazem, by odnaleźli szlachetnego zbiega i sprowadzili go do ojcowskiego domu. Wprawdzie w jednej z wersji greckich poszukiwania wszczął sam cesarz, w łacińskiej zaś wersji „małżeńskiej” Eufemian podjął je za radą przyjaciół, ale w innych redakcjach odnalezienie syna poleca swym ludziom sam zrozpaczony książę⁸⁶. W przeważającej większości ujęć czyni to bezpośrednio po ucieczce pobożnego młodzieńca, jednakże najstarsza redakcja łacińska opisuje dwukrotne poszukiwania Aleksiego. Pierwsze – zaraz po jego potajnym odejściu, drugie – po upływie pewnego czasu⁸⁷.

Polska legenda nie mówi jasno, kiedy Eufamijan postanawia odszukać umiłowanego potomka. Niewykluczone, że (podobnie jak powtarzne wyprawienie sług w najstarszym żywocie łacińskim) następuje to w jakiś czas po jego zniknięciu⁸⁸. Z całą pewnością wszakże decyzję podejmuje sam znekany ojciec:

⁸⁶ Zob. *Bios kai politeia tou antrōpou tou theou Aleksēou...* (inc. „Houtos anēr hyiós prōtou tes synklētou hōte ebasileusan en Rōme”), s. 509. Łacińska redakcja „małżeńska”: „Mittit ex consilio amicorum Eufemianus in diversas partes terrarum servos et ministros, ut requirant et reducant filium” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 308). Podobnie w powiązanej z tą redakcją poemacie *Sant Alexius* [A]: „Der vater kraft wider gevie. / ze sīnen vriunden er dô gie. / er sprach: «nu rātet vriunde unt man, / waz das beste sī getān». / si rieten im vriuntlīchen, / daz er boten hieze strīchen / von lande ze lande, / ob ieman erkante, / war Alexius waere gekērt, / nāch dem sīn herze was versērt” (*op. cit.*, s. 271-272, w. 377-386). Łacińska redakcja kanoniczna: „Post ejus discessionem facta est Romae inquisitio magna, et non inuenientes eum, misit pater ipsius pueros suos, ut per universas mundi partes inquirerent eum” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa B). *Vita Arabica*: „In ea tamen rerum perturbatione intrepidus pater extemplo selectam servorum manum convocat (trecentos fuisse ferunt) et ducentorum singulis denariorum numerata summa, sic eos est allocutus: Ite, et omnes, quas ambit caelum, terras perlustrate, amissumque natum requirite” (*op. cit.*, s. 268, kol. prawa E).

⁸⁷ „Dum autem gnouissent parentes de peregrinatione filii sui [...] dirigunt missos in omnes regiones atque prouincias uel insulas et non inuenerunt eum”; „Post aliquantum autem tempus uocauit seruos suos et tradidit eis munera magna et uestimenta et precepit illis ut dispergerent ea per eclesiis monasteriis pauperibus et senodociis ut orarent atque obsecrarent Dominum; forsitan demonstraret Dominus filium eius” (cyt. za C. Verdiani, *op. cit.*, s. 115).

⁸⁸ Próbę objaśnienia porządku wydarzeń przedstawionych w polskiej legendzie podejmuje C. Verdiani (*op. cit.*, s. 116-118).

Steskszy sobie ociec jego,
Prze swego syna jedynego,
Rozsłał po wszym ziemiam lud
I zadał jim wielki trud;
Strawili wielki pieniądz,
Swego księdza szukając.
(w. 125-130)

Dalekie od Hiobowej pokory pragnienie odwrócenia wyroków Bożych potwierdza to, czego znakiem była niepohamowana żalność opuszczonych rodziców – ujawnia, że książę nie zrozumiał istoty próby, jaką doświadczył go Stwórca. Eufamijan wie, iż syn odszedł, ponieważ wyżej od niego postawił Boga, a jednak – powodowany nieuporządkowaną miłością – uznaje, że jego ojcowskie uczucie ważniejsze jest od miłości Aleksego do Boga Ojca. Nie pamięta, iż Aleksy to dar Boży i należy przede wszystkim do Boga. Przeciwwstawiając się przeto powołaniu młodzieńca, chce za wszelką cenę (w. 129) odzyskać „swego syna jedynego”, miast ofiarować go Panu tak, jak ofiarował swego syna jedynego (Rdz 22, 2) Abraham⁸⁹.

W polskim tekście rzymski możnowładca, pragnąc zawrócić Aleksego z obranej przezeń drogi i zdobyć go na nowo dla siebie, postępuje inaczej niż wówczas, gdy pragnął otrzymać od Stwórcy „jedno plemię” – nie zawierza Bogu, lecz zdaje się na ludzkie wysiłki i swą ziemską potęgę. A im większe starania i bogactwa poświęcił na szukanie Aleksego „po wszym ziemiam”, z tym większą nadzieją i niepokojem mógł oczekiwać na powrót swych wysłanników.

Ci zaś, rozdając jałmużny żebrakom i wypatrując pośród nich „swego księdza”, zetknęli się z Aleksym. Bóg jednak, który dozwolił, by książę „brał [...] jałmużny” od swoich własnych poddanych, nie dopuścił zarazem, by został on przez nich rozpoznany (w. 131-139). Niekrótkie zapewne i pełne napięcia oczekiwanie nie zakończyło się przeto pomyślnie. Kres tego niespokojnego czekania *narratio* polskiego poematu ukazuje w zwięźle opisanej scenie powrotu sług (w. 138, 140-141), w której pada jedno tylko, wstrząsające dla ojca zdanie:

„Nigdziejsmy go nie widzieli”.
(w. 141)

Słowa te pogrążają Eufamijana, stęsknionego i zatroskanego o losy „wysokiego rodu”, w takiej boleści, jakby utracił swego jedynego syna po raz drugi.

A gdy to ociec usłyszał ta słowa,
Tedy jego żalność była nowa.
Tu jął płakać, narzekać,
Mać nie mogła płaczu przestać.
(w. 142-145)

⁸⁹ Szczególnie wyraźnie pragnienie odzyskania Aleksego ujawnia się w najstarszej redakcji łacińskiej, w której zrozpaczony ojciec dwukrotnie polega na swojej potędze, a przy tym ufa złudnie, że sam Bóg wskaże jego sługom poszukiwanego syna. Zob. przytoczenie w przyp. 87.

Powtórny lament obojga rodziców przekonuje, że nie pogodzili się oni z wolą Stwórcy i powołaniem Aleksego. Narzekanie Eufamijana – na los? na Boga? – świadczy nadto, iż nie potrafił on przyjąć kornie prawdy o daremności wysiłków człowieka, który chciałby zmienić wyroki Boże, stawiając miłość do dziecka nad miłość do Tego, kto mu je podarował, i bardziej pożądamy chwały doczesnej od chwały niebios. Książę nie zrozumiał nauki płynącej z klęski poszukiwań „po wszym ziemiach” – zaślepiiony przez nieuporządkowaną miłość nie dostrzegł sensu ponownej utraty umiłowanego dziedzica.

Zaślepienie to ze szczególną siłą ujawni się wówczas, gdy w siedemnaście lat po ucieczce Aleksego dojdzie z Bożego zrządzenia do jego powrotu i spotkania z ojcem. W łacińskich redakcjach legendy zdarzenie owo rozgrywa się na ulicy Rzymu. Pobożny wędrowiec spotyka tu księcia Eufemiana, który otoczony orszakiem dworzan bądź to wychodzi z pałacu cesarza, bądź zmierza z kościoła do pałacu⁹⁰. Polski poemat skupia uwagę jedynie na postaciach syna i ojca, w ogóle nie napomykając o książęcej świcie. Przy czym odmalowuje obraz bliski słuchaczom, zastępując pałac, kościół i ulicę Wiecznego Miasta rodzimym grodem i mostem zwodzonym. Aleksey zatem „potkał” „Oćca swego” „na żoraw<iu> przed grodem” (w. 164-165)⁹¹.

⁹⁰ Wersja kanoniczna: „[...] obviavit [sc. Alexius] patri suo redeunti a palatio, circumdato obsequentium multitudine” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa D). *Vita metrica*: „Vidit et agnovit patrem, neque gloria movit. / Vidit, servorum turba stipante suorum, / Aula regali redeuntem” (*op. cit.*, s. 255, kol. lewa C). Żywot wierszowany *Duxit Romanus vir nobilis Eufemianus*...: „[...] pater exit ab imperatore, / Agmine stipatus gradiens magni comitatus” (S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska...* *Op. cit.*, s. 198 {w. 220-221}). Redakcja „małżeńska”: „[...] conspicit patrem stipatum clientibus redire ab ecclesia ad palacium” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 309). Zob. też W. Nehring, *Altpolnische Sprachdenkmäler*, s. 199: „nach den lateinischen Legenden kam der Vater gerade a palatio, ab aula regali”; S. Zakrzewski, *op. cit.*, s. 14: [Opis fresku] „Drugie pole przedstawia zakończenie legendy o św. Aleksym. Aleksey z kijem pielgrzymim w rękę i z torbą stoi przed ojcem, siedzącym na koniu, za nim dworzanie [...]. W oknie matka czy żona, patrzy, nie poznając syna. [...] sceny powyższe dzieją się przed pałacem ojca Aleksego, Eufemiana”.

⁹¹ Zob. W. Wisłocki, *Legenda o św. Aleksym*, s. 337-338: „Aleksey spotkał ojca po polsku i po prostu przed grodem (w. 165), i to przed grodem [...] okopany dokoła lub oblanym wodą”; W. Nehring, *op. cit.*, s. 199: „die Worte, daß Alexius seinem Vater in Rom *naszoraw* begegnete, von diesem nicht erkannt, ihn vor der Burg (*przed grodem*) um Erbarmen flehete, im Namen des verschwundenen Sohnes Alexius, und daß der Vater, dadurch gerührt und verwirrt, fast von der Brücke heruntergefallen wäre, scheinen darauf hinzuweisen, daß *na żorawiu* [...] einen Ort bezeichne, der *przed grodem* liegt”; A. Brückner, [recenzja] *Stefan Vrtel-Wierczyński, Staropolska legenda o św. Aleksym na tle porównawczym literatur słowiańskich*, s. 295-296: „Sam tekst haniebny; nie mogę jednak błędów jego wyłącznie kopiście przypisywać; on wprawdzie powtarzał np. dwójwiersze, ale czy on odpowiada za mylne następstwo wierszy, czy to nie autor legendy sam ruszał konceptem jak martwe ciele ogonem, powiedzieć nie umiem. [...] scenę spotkania ojca i syna przed grodem haniebnie pokpił, chociaż tu może tylko kopista o żurawiu (studni) i o moście prawi, co się jedno z drugim nie wiąże [...]”; A. Gieysztor (*Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, s. 31-32) pisze zaś, że umiejscowienie rozmowy Aleksego z ojcem na żurawiu przed grodem „wydaje się mazowiecką lokalizacją zdarzenia: płocką lub raczej nawet warszawską (znamy tu bramę Żuraw w 1379 r.)”.

Takie umiejscowienie nadaje ich spotkaniu odmienny sens niż sceneria nakreślona w innych wersjach. Obaj mężczyźni stykają się bowiem na moście, symbolizującym przecież przejście – przejście pomiędzy ich doczesną ojczyzną, rodzinnym miastem, co stanowi zarazem centrum świata, a obszarem dla nich obcym, obszarem wyobcowania i bezdomności, który Aleksy wybrał przed siedemnastu laty, podążając za Chrystusem jako pielgrzym i dobrowolny wygnaniec. Dla Aleksego spotkanie na moście jest przejściem do kolejnego, najtrudniejszego etapu jego drogi do niebios. Dla Eufamijana, choć jeszcze tego nie wie, oznacza ono początek tragicznego okresu, kiedy – wciąż tęskniąc za synem i bolejąc nad utratą dziedzica swych dóbr – dopuści nieświadomie, by cierpiał on poniżenie od swych własnych sług pod schodami ojcowskiego domu. Jednocześnie zdarzenie na moście to drugie z trzech dramatycznych spotkań związanych z księżęcym pragnieniem odzyskania dziecka. Pierwsze z nich zaszło na dalekiej obczyźnie w Jelidocni (Laodycei), gdy wysłańcy Eufamijana nie poznali Aleksego. Drugie rozgrywa się właśnie „na żoraw<iu> przed grodem”, na granicy między rodzinnym miastem i przestrzenią obcą, i tym razem to sam ojciec nie poznaje syna. Trzecie spotkanie nastąpi w sercu rodzinnej ziemi Eufamijana – u progu jego pałacu, gdy w dniu śmierci Aleksego nieszczęsny książę zetknie się z nim, rozpoznając we wzgardzonym żebraku ukochanego następcę.

W spotkaniu na moście ujawnia się tragiczny paradoks, podkreślający zgubną moc nieuporządkowanej miłości. Oto po siedemnastu latach nieobecności Aleksego ojciec, zaślepiiony miłością do syna, wybucha rzewnym płaczem na sam dźwięk jego imienia, a nie dostrzega, że umiłowany potomek, którego szukał „po wszym ziemiach”, stoi przed nim i przemawia do niego jako żebrak i pielgrzym, prosząc o przyjęcie do domu, którego miał być dziedzicem (w. 165-173). Znakiem, być może symbolizującym to zaślepienie, jest gest Eufamijana, co to „gdy usłyszał taką mowę, / Zawinał sobie płaszczem głowę” (175-176). Potęgę nieuporządkowanej miłości uzmysławia przy tym wdzierający się do Eufamijanowego wnętrza zamęt („Tu się był weń zamęt wkradł”) – potężne, burzliwe poruszenie uczuć, które sprawiło, że cierpiący ojciec stracił niemal świadomość i „Mało eże z mostu nie spadł” (w. 177-178)⁹².

Wstrząśnięty do głębi książę, „W jimię Syna Bożego” i przez wzgląd na ciągle żywą i bolesną pamięć o swym synu (w. 166-167, 174), przyjął nie rozpoznanego pielgrzyma i oddał go pod opiekę szafarzowi. Tym samym – ku pomnożeniu swojej późniejszej udreki – nieświadomie wydał umiłowane dziecko

⁹² Natomiast zdaniem C. Verdianiego (*op. cit.*, s. 121-122), „w *Legendzie* polskiej – na skutek przemieszania elementów dwóch oddzielnych epizodów – ból ojca, który rozpoznał własnego syna w zmarłym żebraku, jest przesunięty w tekście i występuje wcześniej”. Albowiem choć „w licznych redakcjach powiedziane jest, że Eufemian wybucha płaczem”, to „scena gwałtownego żalu Eufemiana opisana przez [polskiego] Anonima nie pozostaje w żadnej proporcji do tego momentu i nie występuje w innych redakcjach; znajduje ona natomiast odpowiednik w chwili, gdy Eufemian ujrzał zwłoki syna”.

na cierpienia i poniżenia, jakich Aleksy zazna od własnych sług: szafarz bowiem – jak zaznacza *narratio* polskiej legendy – czynił mu „wiele złego”, a kuchenni posługacze wylewali nań pomyje (w. 179-182).

Wszystko to, czego w czasie spotkania na moście Eufamijan nie jest jeszcze świadom, czego nie rozumie i na co pozostaje ślepy, zostanie przed nim odsłonięte w scenie rozpoznania zmarłego Aleksego. Do postaci księcia poemat powraca przeto przedstawiając zdarzenia, jakie rozegrały się szesnaście bądź siedemnaście lat później (w. 183, 185). Wtedy to w godzinie śmierci Aleksego cały Rzym poruszony został cudownym biciem dzwonów:

A gdy Bogu duszę dał,
Tu się wielki dziw zstał:
Samy zwony zwołyły,
Wsztki, co w Rzymie były.
(w. 193-196)

Polski tekst nie mówi wprost, co oznacza owo cudowne dzwonicie. Być może poprzez głos dzwonów całego Wiecznego Miasta Bóg obwieszcza śmierć i przyjęcie do niebios bliskiego Mu sługi⁹³. Z pewnością zaś cud ów skłania rzymian do szukania człowieka, którego chwałę (w. 206) ogłaszają dzwony⁹⁴:

Więc się po nim pytano,
Po wsztkich domiech szukano;
Nie mogli go nigdzie najść,
A wżdy nie chcieli przestać.
(w. 197-200)

W łacińskiej wersji „małżeńskiej”, w której także występuje cud samobijących dzwonów, Aleksy umiera wówczas, gdy w świątyni Jana na Lateranie papież i obaj cesarze radzą w sprawie herezji eunomian, a pośród zgromadzenia dostojników świeckich i duchownych pierwsze miejsce po cesarzach zajmuje sędziwy ojciec świętego⁹⁵. W polskim utworze zaś – o tym, w jakiej sytuacji zaskakuje go zdumiewające bicie dzwonów, *narratio* milczy.

⁹³ Tak w pisanej prozą ukraińskiej legendzie o Aleksym – zob. przytoczenie w C. Verdiani, *op. cit.*, s. 125. O motywie dzwonów, występującym w łacińskiej wersji „małżeńskiej” i w późnych redakcjach wywiedzionych z wersji kanonicznej – zob. *ibidem*, s. 124-126.

⁹⁴ O problemach, jakich nastęrcza rozmaicie ukazane w różnych redakcjach obwieszczenie śmierci Aleksego i poszukiwanie jego ciała w Rzymie, pisze C. Verdiani. Zob. *ibidem*, s. 127-129.

⁹⁵ „Et tenens manu cartulam amisit spiritum die ipsa ad colloquium in ecclesia beati Johannis lateranensis palatii imperatores un cum papa et ceteris regni vel ecclesie principibus in conventu et concilio sedentes una convenerant, presente et primum in eodem loco post imperatores tenente locum venerabili Efemiano. Cumque sacrosancta ut predictum est anima beati Alexii recepta est in pace presente solum et intuente illo sibi deputato famulo, eadem in qua hora ipsoque momento omnes per totam Romanam et Lateranensem ecclesiam per circuitum undique sonuerunt campane Deo sine ministerio hominum providente honorem exequiarum fideli suo” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 312-313.

Zarówno łacińska redakcja kanoniczna, w której brak niezwykłego dzwonięcia, jak i łacińska redakcja „małżeńska” wspominają o cudownym głosie, co nakazuje szukać człowieka Bożego w domu Eufemiana. W wersji kanonicznej nakaz ów dosięga sędziwego możnowładcę podczas wielkopiątkowego nabożeństwa i Eufemian, za sprawą cudu skupiający na sobie uwagę i wypytywany przez wszystkich, tłumaczy, że nie wie, o kim mowa. Wkrótce po tym, już w swej siedzibie, sam o tajemniczą postać pyta przełożonego domu. A kiedy nadciąga procesja cesarzy i papieża, wychodzi jej naprzeciw w orszaku z pochodniami i kadzidłami⁹⁶. W łacińskiej wersji „małżeńskiej” cudowny głos rozlega się w świątyni na Lateranie. Ku wyróżnionemu przez Boga Eufemianowi zwracają się wszyscy uczestnicy zgromadzenia, a zatem i cesarze, i papież, on zaś objaśnia, że nie wie, kim jest człowiek Boży, i pierwszy – przed procesją władców tego świata – udaje się do swego domu, by to sprawdzić. Znalazłszy zaś martwego żebraka o jaśniejącej twarzy, ogłasza odnalezienie męża Bożego, nie wiedząc jeszcze, że to jego umiłowany syn⁹⁷. W polskiej legendzie miast cudownego głosu pojawia się wypowiedź „młodego dziecięcia”⁹⁸. *Narratio* nie precyzuje jednak, gdzie, do kogo i w jakich okolicznościach przemówiło, a o zachowaniu Eufamijana nie napomyka w ogóle:

⁹⁶ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252-253: „[...] vox caelitus insonuit in sanctuario dicens: Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego vos reficiam. Qua voce audita, nimio timore territi ceciderunt omnes in facies suas, clamantes: Kyrie eleison. Iterum secundo vox facta est dicens: Quaerite hominem Dei, ut oret pro Roma; illucescente enim die parasceve Deo spiritum reddidit. Et tunc egressi quaesierunt eum, et non inveniētes congregati sunt die parasceve omnes ad ecclesiam, implorantes Dei clementiam, ut ostenderet eis, ubi esset homo Dei. Tunc facta est vox ad eos dicens: In domo Euphemiani quaerite. Conversique ad Euphemianum dixerunt: In domo tua talem gratiam habebas, et non ostendisti nobis. Ille quoque dicebat: Vivit Dominus, nescio. Et statim vocavit priorem domus suae, et dixit ei: Scis in domo mea aliquem, talem gratiam habentem. Ille autem se nescire respondit. Tunc Imperatores Arcadius, Honorius [...] una cum Pontifice Innocentio coeperunt ire in domum Euphemiani, et diligenter exquirere de homine Dei. Euphemianus autem praevit cum pueris suis, ut sedes ordinaret, et cum lampadibus, incenso quoque, et thuribus obviam Imperatoribus, et Pontifici exiret”.

⁹⁷ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 313: „Mirante universo concilio et indubitati miraculi novitatem accipientibus vox de sanctuario «cives, inquit, romani, videte ne debitam illi subtrahatis reverenciam, qui revera meruit; nam in medio vestrum est, quem vos nescitis». Cadentibus omnibus in facies et orantibus cum fletu et tremore, ut cercius aliquid ipsis dominus revelare dignaretur, «in domo, inquit, Eufemiani querite hominem Dei». Et conversis omnibus ad Eufemianum ille sub iure iurando nullum se talem in domo suo nosse respondit. «Ut autem, ait, plene sciam, quid vobis respondeam, ibo ipse prius et videbo». Abiit ergo ad palacium suum venerabilis heros. Defunctus ei nunciatur ille pauper a se servo, mortem eius subsecutum miraculum illud quod predicimus. Absque mora immo in puncto servi testimonio abiit Eufemianus, videt in manu defuncti cartulam, admiratur faciem angelicam et quasi divinum aliquid videret, accedere propius non audebat. Quid multa? Certus de illo factam vocem revertitur, de invento homine Dei gratulantur universi. Papa cum imperatoribus et omni frequentia veniunt ad palacium Eufemiani, matrem familias cum sponsa ad funus stupefactas inveniunt”.

⁹⁸ Stanisław Dobrzycki (*Z dziejów literatury polskiej*, s. 27) zdarzenie to oddaje słowami: „niemowlę jedno zawołało”, nie objaśnia jednak, na czym opiera swoje przypuszczenie. O motywie dziecięcia szerzej pisze Carlo Verdiani (*op. cit.*, s. 126-128), który – na podstawie redakcji włoskich – utrzymuje, że dziecię w polskiej *Legendzie* to „anioł w przebraniu dziecka”.

Jedno młode dziecię było,
To jim więc wzjawilo,
A rzekąc: „Aza wy nie wiecie o tym,
Kto to umarł? Jać wam powiem.
U Eufamija<na>ć leży,
O jimże ta fała bieży;
Pod wschodem ji najdziec<ie>,
Acz go jedno szukać chcecie”
(w. 201-208)

Po przytoczeniu słów dziecka – Bożego herolda – poemat kreśli pokrótce obraz świetnej procesji, która odzwierciedla hierarchiczny ład doczesnego świata:

Więc tu papież z kardynały,
Cesarz <z> swymi kapłany
Szli są k niemu z chorągwiami,
A zwony wżdy zwończyły same;
Tu więc była ludzi siła,
Silno wielka ciszcza była.
(w. 209-214)

Papież, kardynałowie, kapłani, cesarz, zapewne arystokracja, rycerstwo i wreszcie tłum plebejuszy – swoista reprezentacja całej chrześcijańskiej społeczności, duchownej i świeckiej – stają u zwłok nieznanego żebraka, który zaciska w dłoni tajemniczy list. Próbowo wydobycia go z ręki Aleksiego polska legenda poświęca obszerny, zważywszy na charakterystyczną dla niej zwięzłość, liczący 12 wersów ustęp (w. 221-232). Pierwsze 6 wierszy tego ustępu przedstawia daremne wysiłki już to najwyższych zwierzchników doczesnego świata – cesarza i papieża, już to kapłaństwa, już to ludu, zajmującego najniższy szczebel średniowiecznej hierarchii. Kolejnych 6 wersów opisuje powszechne i również bezskuteczne modły, którymi zebrani pragnęli ubłagać Boga o pomoc w przekazaniu listu. I chociaż w różnych redakcjach wspomina się o usiłowaniach przejścia go przez Eufemiana⁹⁹, polski tekst w całym tym 12-wierszowym fragmencie pomija go zupełnie.

Bezpośrednio zaś po owej scenie, pełnej napięcia potęgowanego każdą kolejną nieudaną próbą, następuje – wraz z przybyciem żony Aleksiego – rozświetlenie tajemnicy. List „upadł” „jej w rękę” (w. 235), a przeczytany wobec całego zgromadzenia ujawnił, kim w istocie był opromieniony świętością nędzarz:

Natemieście uznano,
Iż był syn Eufamijanow,
A księdza rzymskiego cesarzow.
(w. 238-240)

⁹⁹ Zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 131-133.

Po tych słowach *narratio* polskiego poematu powraca do postaci Eufemiana, ukrytej dotąd w cieniu niezwykłych zdarzeń. Wydobywa ją więc na plan pierwszy dopiero wówczas, gdy na sędziwego księcia – wobec całej hierarchii doczesnego świata – spada nieoczekiwana i miazdząca wiadomość. Zachowany przekaz legendy urywa się wszakże w połowie wersu, który otwierał opis reakcji nieszczęsnego starca na straszną dla niego prawdę: „A gdy to ociec” (w. 241).

Nie wiemy, jak polski tekst ukazywał cierpienie Eufamijana. Ponieważ jednak każdy kolejny akt żalości i bólu nieszczęsnego księcia opisywany był szerzej niż poprzedni (w. 92, w. 143-144, w. 173, 176-178), można sądzić, że boleść, jakiej zaznał zrozumiawszy, że stoi u zwłok swego syna, przedstawiona została najobszerniej. Nie wiadomo wszakże, czy poemat dopuszczał tu księcia do głosu. Jeśli tak, to wypowiedź Eufamijana pojawiałaby się po raz drugi – księżę, który przemawia, nakłaniając Aleksego do ożenku i przysięgając, że może on pojąć za żonę pannę, jakiej zapragnie (w. 40-43), po raz drugi przemawiałby stojąc u zwłok ukochanego syna, świadom ostatecznej klęski swoich pragnień zachowania i wywyższenia „wysokiego rodu”.

W łacińskiej redakcji „małżeńskiej” narrator uznaje dramat Eufemiana za niemożliwy nie tylko do wypowiedzenia, ale nawet do wyobrażenia¹⁰⁰. Mimo to zarówno ta, jak i inne wersje żywota Aleksego podejmują próbę ukazania bólu doświadczanego rodzica. W różnych ujęciach przeto ojciec, zdumiony i przesyty wielkim cierpieniem, szarpie brodę, rwie swoje siwe włosy i rozdziera szaty bądź to oniemiały od płaczu i szlochu, bądź to krzycząc i bełkocąc jak szalony, pada też z żalości na ziemię, powstawszy zaś osuwa się na zwłoki Aleksego i wreszcie wybuchając skargą – porównywany niekiedy do Dawida oplakującego syna, Absaloma¹⁰¹, niekiedy zaś narzekający słowami lamentu Anny, żony Tobiasza, przeświadczonej o śmierci syna (Tb 10, 4-5)¹⁰².

¹⁰⁰ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 314: „Acceptamque [sc. cartam] unus de sacerdotibus legit coram omni multitudine. Quis hic non solum dicere sed vel cogitare possit habitudinem patris et matris, sed precipue Deo digne virginis sponse sue”.

¹⁰¹ 2 Sm 19, 1-5, Wulgata: 2 Sm 18, 33-19, 4.

¹⁰² Łacińska redakcja kanoniczna: „Euphemianus autem pater ejus, ut audivit verba chartae, factus exanimis cecidit in terram, et surgens scidit vestimenta sua, coepitque canos capitis sui evellere, barbam trahere, atque semetipsum discernere; et corruens super ipsum corpus clamabat: Heu me Domine [Deus] meus, quare mihi sic fecisti, et quare ita contristasti animam meam, et per tot annos suspiria, et gemitus incussisti mihi? [...] Heu me! qualem consolationem in corde meo ponam?” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 253, kol. lewa C). Łacińska redakcja „małżeńska”: „Pater elinguis pre gemitu et planctu canos evellebat capitis et barbe [...]. Pater itaque post longam interea volutionem dicebat cum lacrimis: «Heu me, fili, heu me, unice, quam cito raptus, quam sero recognitus. Heu me, lumen oculorum meorum, qualem te video; vix impetratus a Deo, quam parum vitam miseri patris oblectasti»” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 314). *Oficjum De sancto Alexio* (inc. „Fraudis commentum sternitur”): „Eiulatum flebilem / Dabant haec audientes, / Clamorem insanabilem / Pilos evellentes / Parentes eius iterant / Haud volentes consolari, / Ut insani delirant / Nequeunt fari”; AH 25, s. 32).

Po żalach Eufemiana następuje zazwyczaj lament Aglae, a po nim żalobna skarga żony Aleksego. W polskim poemacie napomknienia o bólu matki dwukrotnie towarzyszą opisom żalości ojca (w. 92-93, 142-145). Pozwala to przypuszczać, że wzmianka o matce mogła pojawić się i w scenie rozpoznania świętego. Czy jednak polski tekst przytaczał jej lament, czy żonę Aleksego przedstawiał jako żalobnie utyskującą wdowę, czy też nakazywał jej przyjąć rozpoznanie i śmierć męża bez szlochu i narzekania, tego nie wiemy.

Nie wiemy również, czy po scenach tragicznego rozpoznania i – najpewniej również przywołanego – uroczystego pogrzebu pojawiały się jakiegokolwiek wzmianki o Eufamianie i jego małżonce. Nie wiadomo, czy poemat milczał o ich dalszych losach tak, jak łacińska redakcja kanoniczna, czy też – jak łacińska wersja „małżeńska” – wspominał o ufundowaniu przez nich klasztoru, o ich śmierci i pochowaniu po bokach umiłowanego syna¹⁰³. A może tylko krótko nadmieniał, że spotkali się z Aleksym w niebiosach, tak jak czyni to choćby spokrewniony z polskim utworem poemat niemiecki¹⁰⁴?

Sant Alexius [A] głosi o Eufemianie: „er begunde als her Dâvit klagen, / dem sîn sun wart erslagen, / der vil schoene Absalon” (*op. cit.*, s. 293, w. 919-921), o Aglahes zaś: „si klaget als hern Tôbiam wîp / vrou Anna, diu ouch ir lîp / kolte nach ir sune sêr, / Tôbiam, den si wânte niht mêr / sehen unt vil tiure sprach” (*ibidem*, s. 295, w. 959-963). W spokrewnionym z polską legendą poemacie niemieckim *Alexius* [B] (inc. „In einem buoche man uns las”): „«O wê mir unde ist daz wâr» / sô sprach sîn vater unt rouftez hâr, / diu kleider von der sîten. / er kunde niht erbîten: / er pflucten bart an sime kin. / er hâte leit unt grôz unsin. / mit ten negeln reiz er sîne hût. / «Alexius min vil liebez trût, / mînr ougen lieht, mins herzen trôst, / wie hâstu dich von mir erlôst. / daz dû sô lange bi mir waer / unt nie dich machtest offenbaer, / dîn armout unt dîns vater pin, / des muoz ich lange triurec sîn / iemer biz an min ende»” (cyt. z: C. Verdiani, *op. cit.*, s. 181, w. 401-415). O związkach tego poematu z tekstem polskim zob. W. Nehring, *op. cit.*, s. 197; W. Bruchnalski, *O źródłach niektórych utworów poetycznych polskich XV i XVI wieku*, s. 67-76; F. Schmidbauer, *Bemerkungen zum altpolnischen Alexiuslied*, s. 126-129, 131; S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska... Op. cit.*, s. 71-79; S. Wierczyński, *Wstęp... Op. cit.*, s. 43-66.

¹⁰³ Łacińską redakcję kanoniczną zamyka wzmianka o cudownej woni dobywającej się z sarkofagu oraz o wdzięczności mieszkańców Rzymu: „Tunc populi jocundantes, maximas Domino gratias agebant, qui tale populo suo conferre dignatus est subsidium, per quod omnis quicumque sincera mentis intentione deprecatus fuerit, petitionis effectum sine dubio consequatur. Per Dominum nostrum” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 253, kol. prawa F). Redakcja „małżeńska”: „Tandem labore maximo post triduum in sarcofago marmoreo conditum aromatibus in ecclesia sepelierunt beati Bonifacii martyris, ubi pater et mater et sponsa beati viri continuo omnia bona sua tradiderunt et ecclesia amplificata monasterium instituerunt maximum et edificia ac mansiones per girum monachis condiderunt, qui in brevi plus quam lxx propicio Deo illuc convenerunt ad laudem et gloriam Dei et beati viri feliciter. [...] Post duos autem annos pater beati Alexii senior Eufemianus plenus dierum obiit et sepultus a latere sarcofagi, matrem beati viri post breve tempus comitem sortitus est in perenni beatitudine sepultam ex altera parte” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 314-315).

¹⁰⁴ Zob. *Alexius* [B]. *Op. cit.*, s. 189-191, w. 500-508: „sit gwan sîn vater unt muoter / ein reinez leben harte / und ouch sîn brût worden ist / staete biz an ir endes frist. / Daz warp der zweier liute kint, / daz die viere ze himel sint. / litens jâmer ûf erden / das muosen ze saelekeite werden”. Podobnie w zachowanym we fragmencie i napisanym być może w XII w. poemacie *Alexius* [I] – zob. H.-F. Rosenfeld, *op. cit.*, kol. 231: „Eltern und Braut werden im Himmel mit Alexius vereint”.

Wszelako w tym niepełnym kształcie, w jakim zachowała się polska legenda, z całą jaskrawością ukazana została dotkliwa, tragiczna klęska Eufamijana, który – inaczej niż Abraham – nie przeszedł zwycięsko próby. Uczucie do syna podarowanego mu przez Boga postawił wyżej od miłości do samego Stwórcy. Nie pogodził się z utratą jedyne go dziecka i pokładanych w nim nadziei na wyniesienie i doczesną chwałę swego rodu. Nie pogodził się z odejściem syna na służbę Bogu i pragnął zawrócić go z obranej drogi. Dlatego straszliwą dla siebie prawdę o tajemniczym żebraku poznać miał na oczach świata, o którego chwałę zabiegał: wobec hierarchii, na szczyt której chciał wynieść ród poprzez ożenek Aleksego, wobec papieża, kardynałów, cesarza, jego kapłanów i zapewne wysoko urodzonych dworzan, wreszcie zaś wobec własnych rycerzy i wielkiej ciżby mieszkańców Rzymu. Na oczach wszystkich zebranych poznał więc, że syn, którego – zaślepiiony nieuporządkowaną miłością – nie szczędząc bogactw szukał „po wszym ziemiach”; syn, dla którego gotów był nawet poświęcić najświetniejsze koligacje, ale którego nie godził się poświęcić Bogu; dziedzic, dla którego pragnął ziemskiego szczęścia – przez 17 lat jako nie poznany żebrak leżał pod schodami ojcowskiego pałacu, cierpiąc szyderstwa i poniżenie od własnych sług.

Tragiczna ironia, odsłonięta w scenie rozpoznania i dotkliwie raniąca Eufamijana, ujawnia jaskrawo daremność i żalną omyłność nie ufundowanych na miłości Boga ludzkich dążeń. Dążeń, których celem jest doczesna szczęśliwość, a przyczyną doczesna miłość. Druzgocząca klęska Eufamijana stanowi dla wszystkich zebranych (i zapewne dla słuchaczy legendy) przestrozę i zarazem tło, na którym tym silniejszym blaskiem jaśnieje zwycięstwo Aleksego. W uroczystej chwili hołdu całego świata przed zwłokami świętego potwierdzona bowiem zostaje słuszność obranej przez niego drogi, a zarazem błąd pragnień i działań potężnego możnowładcy.

3. Dzieje Famijany

Inną postacią utworu, której losy wiążą się z historią świętego tak ściśle, że baczne rozważenie ich sensu rzuca silne światło na dzieje Aleksego, jest jego żona. I – podobnie jak Eufamijana – nie sposób pominąć jej w dociekaniach nad problemem hierarchii i konfliktów miłości do bliskich i miłości do Boga. Przy czym postać Famijany odgrywa rolę tym istotniejszą, że polska legenda przynależy do grupy redakcji „małżeńskich”, kładących szczególny nacisk na więź świętego i opuszczonej przezeń dziewicy.

Narratio poematu wprowadza ją na scenę tuż po rozmowie ojca z Aleksym, w której ksiądz zyskuje pokorną zgodę młodzieńca na ślub z przeznaczoną

mu panną. Zgodnie zaś z prawem rzymskim wydawana za mąż dziewczyna stanowiła dar jej rodzica¹⁰⁵. Wysoka pozycja Eufamijana na dworze cesarskim sprawiła, iż gwoli dalszego wyniesienia i rozkwitu jego rodu, książęcemu synowi sam „cesarz dziewczkę dał” (w. 50, 57), a obrzędu zaślubin dopełnił papież (w. 51). Szlachetna panna – jak można sądzić, córka zwierzchnika panów świata¹⁰⁶ – nazywana jest w polskiej legendzie „krolewną” (w. 56, 76) i opatrzona imieniem Famijana (w. 56). Imię to, stanowiące echo imienia Eufamijan, nie pojawia się w innych redakcjach i powstało być może przypadkowo. Nie inaczej więc niż najczęściej spotykane miano, jakie autorzy żywotów nadawali małżonce Aleksego – Adriatica¹⁰⁷.

Napomknąwszy zaledwie o ceremonii ślubnej (w. 51), *narratio* pomija milczeniem uroczystości weselne, by przejść do brzemiennej w następstwa rozmowy małżonków w czasie pokładzin. Aleksy zwraca wówczas Famijanie małżeński pierścień, objaśniając, że pozostawi ją dziewczą, i prosząc, by ów klejnot – znak zaślubin – ponownie przekazała mu w niebiosach (w. 64-65). Wtajemnicza żonę w plan swej ucieczki na służbę Bogu (w. 66-69) i daje jej pouczenia na resztę samotnego życia:

„Miła żono, każę tobie:
Służy Bogu w każdej dobie,
Ubogie karmi i odziewa<j>,”

¹⁰⁵ Zob. N. Cartlidge, *Medieval Marriage*, s. 16.

¹⁰⁶ O Famijanie jako córce cesarza zob. W. Wisłocki, *op. cit.*, s. 334: „Syn [tzn. Aleksy] [...] otrzymuje żonę, ale nie jakąś tam pannę z fraucymeru cesarskiego, lecz córkę cesarską. Sam cesarz oddaje mu [...] dziewczkę, czyli córkę w starej polszczyźnie, a papież Innocenty łączy oboje ślubem małżeńskim”; W. Nehring, *op. cit.*, s. 195, 197; S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska... Op. cit.*, s. 67: „rodzice wybierają mu za żonę córkę cesarską”; T. Michałowska, *Średniowiecze. Op. cit.*, s. 491. Inaczej o tym: S. Dobrzycki, *op. cit.*, s. 26; F. Schmidbauer, *op. cit.*, s. 126-127; S. Wierczyński, *Wstęp... Op. cit.*, s. 48; C. Verdiani, *op. cit.*, s. 67. Jako córkę cesarza przedstawia małżonkę Aleksego niemiecki poemat *Alexius* [K] i blisko z nim spokrewniony *Alexius* [P] – zob. H.-F. Rosenfeld, *op. cit.*, kol. 232: „Alexius’ Braut ist die Tochter des Kaisers”; *Alexius* [P] (inc. „Ich wil uch eyn gedichte geben”): „Do Allexius zu synen jaren quam, / Do sprach syn vater, der gude man, / Daß er eyne frauwe neme. / Deß keisßers doichter gaff man yme, / Der er hatte ere und loff / Uber aller herren hoff” (I. M. Hester, *A Hitherto Unpublished Version of the Alexius Legend*, s. 87, w. 42-47. O ścisłym związku tej wersji legendy z wersją K zob. *ibidem*, s. 15-21).

¹⁰⁷ O imieniu Famijany i przypuszczeniach na temat jego genezy zob. W. Wisłocki, *op. cit.*, s. 335; F. Schmidbauer, *op. cit.*, s. 130; S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska... Op. cit.*, s. 67; S. Wierczyński, *Wstęp... Op. cit.*, s. 49 (w obu tekstach Wierczyńskiego wymienione są też inne imiona, jakie w różnych wersjach legendy nadawano małżonce Aleksego). O pochodzeniu imienia Adriatica zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 83, przyp. 73; R. Löffler, *op. cit.*, s. 21, 23-24.

Swych starszych nigdy nie gniewa<j>,
Chowa<j> się w<e> czci i w kaźni,
Nie traci nijednej przyjaźni”.

(w. 70-75)

Redakcja kanoniczna nie opisuje w ogóle, jak wybór Aleksego przyjmuje pozostawiana małżonka, zakłada bowiem być może, że jej uległość tożsama jest ze zgodą¹⁰⁸. A tę młoda niewiasta wyraża wprost już w najstarszej wersji łacińskiej, w łacińskiej wersji „małżeńskiej”, w XII-wiecznej przeróbce starofrancuskiej pieśni o Aleksym, w opartym na łacińskiej redakcji „małżeńskiej” wierszowanym żywocie niemieckim czy choćby w niemieckim poemacie spokrewnionym z polską legendą. Jednakże przystając na decyzję pobożnego męża, świeżo zaślubiona dziewczyna nierzadko zdumiewa się, słabnie, wybuchając niepoczonym płaczem czy wręcz żalną skargą¹⁰⁹. Aleksey zaś w wielu wersjach poucza ją obszernie, uzmysławia jej nędzę doczesnego świata, kruchość

¹⁰⁸ Zob. *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa A. Podobnie w starofrancuskiej *Pieśni o świętym Aleksym* – zob. E. Auerbach, *op. cit.*, s. 208-209. Zob. też N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 94-95.

¹⁰⁹ Najstarsza redakcja łacińska: „Statimque ut audiuit puella hos sermones, stupescens valde dixit ei: Fac sicut tu uis. Sit enim Dominus Deus noster aiutor in omnem confessionem nostrum” (cyt. za: C. Verdiani, *op. cit.*, s. 112). Łacińska redakcja „małżeńska”: „[Alexius] anulum detraxit et dedit illi, flente ipsa inconsolabiliter et dicente: «Vade in pace, nec ego vivente licet viro unquam cessabo aut desistam esse vidua»” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 307). O XII-wiecznej poszerzonej redakcji francuskiej zob. R. Strecke, *Zur geschichtlichen Bedeutung des altfranzösischen Alexiusliedes*, s. 83: „In der interpolierten Fassung des 12. Jahrhunderts macht diese Szene mehr als ein Sechstel des Gesamttextes aus, wohingegen ihr im Alexiuslied der Handschrift L von den 625 Versen knapp 30 Verse gewidmet sind. Darüberhinaus kommt es in der interpolierten Version zu einem ausführlichen Gespräch zwischen Alexius und seiner Braut, die sich jetzt gleichfalls für sein Ideal begeistern läßt und sein Verhalten *expressis verbis* billigt: «Or t'en va, sire, jou te commant a Dé». Von Anfang an weiß sich Alexius nunmehr von seiner Braut verstanden: «s'en Loe Damedé, / Que la pucele l'en a congié donné”. Zgodę małżonki ukazuje również francuska legenda o Aleksym ze zbioru *Tombel de Chartrose* – zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 98. Jednakże, jak zaznacza Kriele, „Freilich macht die Morgenszene [...] deutlich, daß diese Einwilligung eher ein Akt schüchterner Hilfslosigkeit ist als ein aus innerer Überzeugung kommendes Ja”. *Sant Alexius* [A]: „diu juncvrouwe in tiure ansach / unt vil trûreclîchen sprach: / «herre, nu ruoche dîn got phlegen / ûf den strâzen unde ûf den wegen. / ouch gelobe ich dir an der stunt, / daz mir niemêr sol werden kunt / mannes bette vûrbaz». / vor unmaht si nider saz” (*op. cit.*, s. 268, w. 285-292). *Alexius* [B]: „si sprach «gerne» unt weinde sêre, / als er gebôt ir herzen lêre. / «Nû enwil ich niemer gedagen, / ich wil schrîen unde klagen, / biz ich dich anderweide sehe / unt dînen tôt genzliche erspehe»” (*op. cit.*, s. 153, w. 123-128). Zob. też C. Verdiani, *op. cit.*, s. 112.

żywota i nietrwałość ziemskiego szczęścia, nęci blaskiem wiekuistej chwały, pociesza¹¹⁰.

W polskim poemacie święty nie przekonuje Famijany, nie argumentuje i nie dodaje otuchy. Ale też i ona sama wyraża zgodę ochoczo i bez najmniejszych wahań – tak, jakby ujawniała dawno już podjętą i przemyślaną decyzję. Jakkolwiek bowiem legendy średniowieczne dotyczą często najgłębszych tajemnic ludzkiej psychiki i przedstawiają człowieka w najbardziej dramatycznych sytuacjach wyboru, próby czy klęski, to jednak motywacja bądź prawdopodobieństwo psychologiczne w dzisiejszym rozumieniu nie musiały być w nich przestrzegane¹¹¹.

Krolewna odpowie jemu:
„Mam też dobrą wolą k temu,
Namilejszy mężu moj,
Tego się po mnie nic nie boj.
Każdy członek w mym żywocie
Chcę chować w kaźni i w cnocie;
Jinako po mnie nie wzwiesz,
Dojad ty żyw, ja też”.

(w. 76-83)

¹¹⁰ Łacińska redakcja „małżeńska”: „Nox aderat, in qua thalamus collocatus est et nobilissimus iuuenis cum sponsa sua cubiculi accepit secreta silencia. Et cum ante lectum iuxta morem nobilium lucerna arderet, «vides», inquit ad sponsam beatus Alexius, «quomodo linum istud flamma consumitur annihilatur et cadit. Talis est nimirum vita nostra, que cupiditatum flammis circumdata quotidie perit et deficit et eternam post consummacionem huius habitaculi nos mittit in damnacionem. Quare, o carissima, liberemus animas nostras ab his cupiditatum ignibus et luxurie ac delectationum incentivis, que et perpetuam nobis mortem lucrantur et ipsa tanquam umbra et fumus solam peccati relinquendo miseriam transeunt et deficiunt». His dictis anulum detraxit et dedit illi [...]. Egressus autem post multa edificacionis et consolacionis verba, tradidit vestimenta sua pauperibus” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 306-307). Starofrancuska *Pieśń o świętym Aleksym*: „Quant en la chambre furent tuit soul remes, / danz Alexis la prist ad apeler: / la mortel vide li prist molt a blasmer, / de la celeste li mostrat veriret; [...] // «Oz mei, pulcele, celui tien ad espous / Qui nos redemst de son sanc precious. / en icest siecle nen at parfite amour: / la vide est fraile, n'i at durable onour; / ceste ledece revert a grant tristour»” (cyt. za: E. Auerbach, *op. cit.*, s. 208, strofa 13-14). *Sant Alexius* [A]: „ez gedächte wol Alexius / an daz wort, daz spricht Gregorius: / «bruoder, ob wir trahten wolten, / als wir von rehte solten, / waz genâden uns ze himel bereit ist, / irdischiu dinc dûhten uns ein mist / gein den, diu ze himel sint. / disiu hie sint gar ein wint». / ûf swanc er diu ougen sâ. / er sprach: «nu sich, Adiaticâ, / daz lieht hie brinnund vor uns stât, / des schîn doch vil schiere zergât. / swie ez doch vaste brinnet, / vil snelle im sîn zerinnet, / als ist ez um diu werlde gestalt: / er sî junc oder alt, / er muoz ze miste werden / ze jungest ûf der erden, / als her Jôb gesprochen hât: / ‘der mensche ist niht wan ein schat, / der entwîchen muoz vil balde / vor der sunnen gewalte, / unt niht wan ein blüemelîn, / dem gâhes benomen wirt sîn schîn / unt sîn liehtiu varwe rôt. / alsô tuot dem menschen der tôt: / der hiute ist schoene unde klâr, / der ist morgen missevar / unt der erden gelîche. / alsô vleizent sich diu rîche’. / er sprach: dâ bî sul wir unser sêle nern / unt des übelen tievels wern / mit vil kiuschlicher zuht, / daz uns diu irdische suht / mit ir viur iht angesige. / vrouwe, mit mir dû des phlige!»” (*op. cit.*, s. 266-267, w. 243-278).

¹¹¹ Zob. S. Ringler, *op. cit.*, s. 260: „Eine psychologische, soziologische oder historische Betrachtungsweise liegt [...] der Legende völlig fern”.

W niektórych redakcjach małżonka ujawnia swą pokorną uległość zaznaczając, że poddaje się woli Aleksego¹¹². Niewzruszona zgoda Famijany wynika natomiast z jej własnej woli, co polski tekst podkreśla dobitnie. Swą odpowiedź nabożna niewiasta otwiera słowami: „Mam też dobrą wolą k temu”. Po czym upewnia męża, zatroskanego o dobro jej duszy, że nie porzuci obranej drogi: „Tego się po mnie nic nie boj”. I dodaje wymowne: „Chcę”. Tym samym ukazana została nie jako przejęta boleścią, słaba, przekonywana i pocieszana kobieta, lecz jako świadoma, wspierająca Aleksego współniczka i sprzymierzeniec w dążeniu obojga do „niebieskiego królestwa”¹¹³.

Przy czym zgoda na odejście ledwo zaślubionego małżonka nie oznacza bynajmniej, że jest on Famijanie obojętny. Przeciwnie – bez względu na prawdopodobieństwo psychologiczne – zarówno wersje, w których żona świętego przystaje na jego wędrówkę, jak i te, w których w ogóle nie wspomina się o jej reakcji na decyzję Aleksego, przedstawiają opuszczoną niewiastę jako małżonkę żarliwie rozmiłowaną i w odchodzącym, i w nieobecnym (najczęściej przez 34 lata), i w cudownie rozpoznanym (po śmierci) mężu¹¹⁴. Jej miłość wyraża się bądź to w gorzkich lamentach po wyruszeniu świętego, bądź też już w scenie ich ostatniej rozmowy, gdy przemawia do Aleksego używając serdecznych i pełnych czułości zwrotów. Tak właśnie odzywa się do niego i w polskim poemacie: „Namilejszy mężu moj” (w. 78). Słowa te potwierdzają miłość Famijany i jej przekonanie, że rozłąka i zachowanie dziewictwa w żadnym razie nie unieważniają świętej więzi pomiędzy dwojgiem małżonków.

Iwo, bp Chartres († 1116), nauczał, iż małżeństwo to sakrament i stanowi znak miłosego związku Chrystusa z Kościołem. Fundamentem małżeństwa – podkreślał za papieżem Leonem Wielkim († 461) i rzymskim prawnikiem Ulpianem

¹¹² Zob. przytoczenia w przyp. 109. W poemacie niemieckim *Alexius* [B] żona Aleksego wyraża swą pokorną uległość u początku rozmowy z małżonkiem: „si sprach alsunder stille[n] / «herre, swie ez dir behaget: / ich bin dîn frowe unt dîn maget. / ich sol dir undertaenec sîn / daz gebieten mir die finne mîn»” (*op. cit.*, s. 151, w. 97-100). Zob. także C. Verdiani, *op. cit.*, s. 112 (tu przytoczenie w. 109-110 angielskiego poematu *Alexius. A Gude Tale* {inc. „In Rome was anes a riche mane”} – w wersach tych zawarta jest wypowiedź świeżo zaślubionej małżonki, która poddaje się woli Aleksego i „zgadza się pogodnie” na jego odejście). Pełne spokoju poddanie się woli męża przedstawia też oficjum *De sancto Alexio* (inc. „Fraudis commentum sternitur”): „Pubescente Alexio / Imperiali de solio / Virgo decora / sibi desponsatur, / Quam continenter vivere / Docuit, se visere / Sanctorum velle / loca fabulantur. / Sponsa clementer annuit, / Quod sponsus pie maluit / Ei congratulatur” (AH 25, s. 31).

¹¹³ Zob. M. Adamczyk, *Współczesny poetycki dialog ze średniowieczną „Legendą o świętym Aleksym”*, s. 59: „[...] małżonka jawi się już nie jako bezwolna, posłuszna i pokorna połowica, lecz jako godna partnerka świadomie podzielająca stanowisko swego oblubieńca w kwestii zachowania tzw. «małżeństwa Józefowego»”.

¹¹⁴ „Acceptamque [sc. cartam] unus de sacerdotibus legit coram omni multitudine. Quis hic non solum dicere sed vel cogitare possit habitudinem patris et matris, sed precipue Deo digne virginis sponse sue. [...] sponsa pectus et genas indigne lacerabat. [...] Sponsa quoque fleuit, et capillos capitis indecedenter evellens unquibus ora fedabat” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 314).

(† 224) – nie jest cielesne zespolenie, lecz dobrowolna zgoda, wiara i ufność. Małżeństwo zatem nie przypięczętowane połączeniem ciał nie tylko pozostaje ważne, ale w pełni symbolizuje tajemnicę miłości Syna Bożego i Oblubienicy-Kościola¹¹⁵.

Przeświadczenie, że zgoda stanowi wystarczający warunek małżeństwa, podzielali także Hugo od św. Wiktora († 1141), Piotr Lombard († 1160) czy wreszcie papież Aleksander III († 1181), który walczył przyczynił się do upowszechnienia tego poglądu¹¹⁶. Skoro przecież dziewica Maryja połączona była węzłem małżeńskim z Józefem, więź cielesna między małżonkami nie jest konieczna. W traktacie *O dziewictwie Maryi* Hugo przekonywał: „Jeżeli zanika cielesna funkcja małżeństwa, nie można mniemać, że zanikła prawda czy też cnota małżeństwa, lecz wprost przeciwnie, można sądzić, że małżeństwo jest bardziej prawdziwe i bardziej święte, gdy opiera się na samej tylko więzi miłości duchowej, niż gdy rządzi nim pożądliwość cielesna i namiętność zmysłowa”. Małżeństwo bowiem jest sakramentem – znakiem „niewidzialnego związku, który powstaje między Bogiem a duszą”¹¹⁷.

Zgoda Famijany na życie obojga w dziewictwie dowodzi przeto, że jej małżeństwo z Aleksym stało się związkiem szczególnie prawdziwym i świętym, związkiem opartym „na samej tylko więzi miłości duchowej”¹¹⁸. Ochoce dzielenie zamiaru męża oddala też od niego zarzut jednostronnego wyboru, przed którym przestrzegał Iwo z Chartres: „Gdybyś bez zgody twojej żony służył czystości, nawet jeżeli czyniłbyś tak dla Boga, nie służyłbyś związkowi małżeńskiemu i składałbyś ofiarę nie z siebie, ale z kogoś innego”¹¹⁹.

¹¹⁵ Zob. N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 16; G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 167-191 (rozdz. *Iwo z Chartres*), zwłaszcza zaś s. 182-183.

¹¹⁶ Zob. N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 17-18.

¹¹⁷ Hugo de S. Victore, *De B. Mariae virginitate libellus epistolaris* (PL 176, kol. 860 A/B, 864 A/B): „Nec tamen hoc officio cessante, veritatem sive virtutem conjugii cessare credendum est, imo potius tanto verius et sanctius conjugium esse, quod in solo charitatis vinculo, et non in concupiscentia carnis et libidinis ardore foederatum est”; „Recte ergo dicitur: Relinquet homo patrem et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una, ut in eo quod adhaeret uxori suae sacramentum sit invisibilis societatis, quae in spiritu facienda est inter Deum et animam; in eo autem quod duo sunt in carne una, sacramentum sit invisibilis participationis quae in carne facta est inter Christum et Ecclesiam”. Przekład cyt. z: Georges Duby, *Rycerz... Op. cit.*, s. 189.

¹¹⁸ Maria Adamczyk (*op. cit.*, s. 59-60) określa związek Famijany i Aleksego jako „małżeństwo Józefowe”.

¹¹⁹ Ivo Carnotensis, *Epistolae* 245 (PL 162, kol. 252 D): „Alioquin si absque consensu uxoris servas castimoniam, etiam si pro Deo fiat, non servas conjugalem copulam, nec sacrificium offers de tuo, sed de alieno”. Przekład cyt. z: Georges Duby, *Rycerz... Op. cit.*, s. 173. Pogląd ten podzielał również Piotr Lombard, przywołując zarazem przykład Aleksego, który miałby opuścić jeszcze nie małżonkę, lecz narzeczoną bez jej zgody: „Beatus [...] Alexius, [...] ex nuptiis diuina gratia uocatus, sponsam deseruit [...]. His auctoritatibus et exemplis liquet licere sponsis, sine consensu suarum sponsarum et e conuerso, continentiam profiteri. Quod coniugatus uel coniugata nequeant continentiam profiteri sine alterius consensu. Hoc autem coniugatis nullatenus licet. Non enim potest uir melioris uitae propositum sumere sine uxoris consensu, et e conuerso. Gregorius. Unde Gregorius scribens theotistae patriciae: Sunt qui dicunt religionis gratia coniugia debere solui” (Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Lib. IV, dist. 27, cap. VI, par. 2*).

Przystając na rozłąkę młoda małżonka potwierdza również, że – jak oznajmiał św. Ambroży –

żadna odległość, żadna nieobecność nie może zmniejszyć przychylności i miłości. To samo prawo obowiązuje tak obecnych, jak i nieobecnych, ta sama więź naturalna związała ich prawami miłości małżeńskiej bez względu na to, czy są od siebie oddaleni, czy też przebywają ze sobą. To samo jarzmo błogosławieństwa łączy szyje obojga, choćby jedna strona oddaliła się na długi czas i udała się w dalekie strony, gdyż jarzmo łaski przyjęli nie na szyję swego ciała, ale ducha.¹²⁰

Dobrowolna gotowość Famijany do posłusznego wypełnienia nakazów męża świadczy wreszcie i o tym, że polski poemat kreśli obraz małżeństwa Aleksego jako wzniosły wzór związku, który z pierwszego, rajskiego małżeństwa przejmuje to, co doskonałe, wystrzegając się zarazem tego, co pchnęło prarodźców do grzechu pierworodnego. *Decretum*, sporządzona przez biskupa Iwona kompilacja prawa kanonicznego, przypomina, że ponieważ „to Adam został przez Ewę wwiedziony w pokuszenie, nie zaś Ewa przez Adama, właściwe jest, aby mężczyzna sprawował rządy nad kobietą”. Dodaje także: „mężczyzna winien rozkazywać, kobieta zaś ma być posłuszna”, i napomina: „niechaj kobieta będzie posłuszna mężczyźnie, tak jak mężczyzna podlega Chrystusowi”¹²¹. Wizję doskonałości i upadku małżeństwa pierwszych rodziców przedstawia XII-wieczna anglo-normańska sztuka *Mystère d'Adam*. I również ona przekonuje, że pierwotny, bezgrzeszny charakter ustanowionego przez Stwórcę związku objawiał się w miłości nierozdzielnie związanej z hierarchią – małżonkowie miłowali się wzajemnie, ale zwierzchność przysługiwała mężowi; kochali się gorąco, ale ich wzajemna miłość podporządkowana była ich wspólnej miłości do Boga. Rajskie małżeństwo oznaczało więc – zgodnie z ideą miłości uporządkowanej – doskonałe uczestnictwo w Bożej miłości i poddanie się obojga służbie Panu. Grzech natomiast, tożsamy ze zburzeniem hierarchicznego ładu, nastąpił wówczas, gdy Adam zawierzył bardziej żonie niż Bogu¹²².

W małżeństwie Famijany i Aleksego także panuje pobłogosławiona przez Stwórcę hierarchia – młoda żona świadomie i dobrowolnie przyjmuje zbożne

¹²⁰ Ambrosius, *Exameron* V 7, 18: „[...] nulla longinquitas, nulla abstinentia complacitam minuat caritatem. Eadem lex praesentes absentesque conectit, idem naturae uinculum inter distantes et consistentes coniugalis caritatis iura constrinxit, eodem iugo benedictionis utriusque colla sociantur, etiamsi alter obeat separatarum regionum longa diuortia, quia non corporis ceruice, sed mentis iugum gratiae receperunt”. Przekład polski: św. Ambroży, *Heksaameron*, s. 149.

¹²¹ Ivo Carnotensis, *Decretum* VIII 91, 97 (PL 161, kol. 603 A, 604 A): „*Ut mulier subjecta sit viro. Ambrosius Hexameron in tractatu diei quarti [lib. V, c. 7]. Adam per Evam deceptus est [Gen. III], non Eva per Adam, quem vocavit ad culpam mulier. Justum est ut eam in gubernationem assumat, ne iterum feminea facilitate labatur*”; „*Quod, sicut vir Christo, ita mulier viro suo subjecta esse debet. Hieronymus super Epistolam ad Titum [cap. II]*”. Przekład polski: G. Duby, *Rycerz... Op. cit.*, s. 170.

¹²² Zob. N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 40-44.

polecenia męża, a ich wzajemna miłość podporządkowana jest miłości do Boga tak dalece, że ludzkie pragnienie bliskości gotowi są poświęcić dla służby Panu. Aleksy opuszcza przecież małżonkę, aby „Służy<ć> temu, coź ci jest w niebie” (w. 66-67), odchodząc zaś nakazuje jej przede wszystkim: „Służy Bogu w każdej dobie” (w. 71). I gdy Famijana odpowiedź swą zaczyna słowami: „Mam też dobrą wolą k temu, / Namilejszy mężu mój” (w. 77-78), można sądzić, że nie tylko godzi się, by małżonek przedkładał nad nią Boga, ale i pragnie dzielić z Aleksym służbę Bogu. Nie wyrzekając się zatem ludzkiej miłości, podporządkowuje ją miłości do Stwórcy. Tym samym stanowi w polskim poemacie postać przeciwstawioną Eufamijanowi. Niegdyś bowiem i on „służył” „Bogu rado” (w. 12), lecz w chwili próby, opuszczony (tak jak Famijana) przez Aleksego, wyżej od miłości Boga postawił własne doczesne szczęście i ziemską miłość.

Odpowiedź Famijany, obok czułego zwrotu do męża i zapewnienia o dobrowolnym przyjęciu jego nakazów (w. 77-79), zawiera też postanowienie: „Každy członek w mym żywocie / Chcę chować w kaźni i w cnocie”, dopełnione stwierdzeniem: „Jinako po mnie nie wzwiesz, / Dojad ty żyw, ja też” (w. 81-84). Czemu wszakże małżonka, której Aleksy polecał służyć Bogu poprzez opiekę nad nędzaczami, poprzez pokorną uległość wobec „starszych”¹²³, poprzez zachowanie cnoty, czystości obyczajów oraz pielęgnowanie przyjaźni (w. 72-75), skupia się tylko na „kaźni i cnocie”, jakim poddać pragnie „každy członek”?

Sam obraz dbałości o pobożne ujarzmienie wszystkich członków znaleźć można i w innych świadectwach epoki. Oto choćby bł. Aniela z Foligno († 1309) wyznaje, iż w „poznaniu Krzyża ogarnął mnie taki ogień, że stojąc przy Krzyżu zrzuciłam z siebie wszystko odzienie i [...] oskarżając przed Nim wszystkie swoje członki, obiecałam Mu – wprawdzie z lękiem – że zachowam wieczną czystość i nie obrażę Go żadną częścią mego ciała. I prosiłam Go jedynie o to, by pomógł mi dotrzymać danej Mu obietnicy zachowania czystości wszystkich członków i zmysłów”¹²⁴.

Czy jednak owa kaźń – karność, dyscyplina i surowość obyczajów¹²⁵ – akcentowana jest dlatego, że jak zaznaczali teologowie, kobieta z natury skłonna ma być do ulegania lubieżności i nawet w małżeństwie stanowić może przyczynę rozpusty¹²⁶? Być może właśnie przekonanie o niewieściej słabości nakazuje w usta Famijany włożyć zapowiedź surowego panowania nad ciałem. Być może jednak szczególne podkreślenie tego przykazania spośród tych, jakie daje jej Aleksy, wiąże się zarazem ze średniowieczną nauką o fundamencie cnot.

¹²³ Znaczenie tego słowa objaśnia *Słownik staropolski*. T. 8, s. 426 (s.v. *Stary*): „4. pl. starszy ‘rodzice, parentes’ [...] 5. starszy, starzejszy, nastarszy ‘wyższy stanowiskiem od innych, godniejszy, znacniejszy, dostojniejszy, przełożony, zwierzchnik [...]’”.

¹²⁴ AMF 2, s. 214.

¹²⁵ Zob. *Słownik staropolski*. T. 3, s. 259 (s.v. *Każń*, znaczenie 2.).

¹²⁶ Zob. G. Duby, *Rycerz... Op. cit.*, s. 169.

Głosiła ona, że – jak wykłada Brunetto Latini – „cnota kontemplacyjna ma trzy części: wiarę, nadzieję, miłosierdzie, i że cnota moralna dzieli się na cztery części: roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość. Kto jednak dobrze rozważy prawdę, ten pojmie, że roztropność jest podstawą cnót jednych i drugich; ponieważ bez rozumu i mądrości nikt nie może dobrze postępować w życiu, ani wobec Boga, ani wobec świata”¹²⁷. Wszelako w przypisywanym niekiedy Augustynowi traktacie *O dwunastu stopniach nadużyć* ów pogląd o roztropności jako podstawie cnót był znamienne uściślany:

Jak bowiem u mężczyzn całość dobrych obyczajów sprawia i zachowuje roztropność, tak u kobiet żywicielką, opiekunką i stróżem wszystkich moralnie pięknych czynów jest wstydlivość. Albowiem wstydlivość czuwa nad zachowaniem czystości, powściąga chciwość, unika sporów, łagodzi gniewliwość, panuje nad lubieżnością, nakłada miarę chciwości, kępuje rozwiążłość, wystrzega się opilstwa, nie dopuszcza do gadatliwości, przeciwstawia się pędowi do obżarstwa, kradzieżą z miejsca gardzi. Krótko mówiąc, wszystko, co pcha do występku – powściąga, a wszystkie cnoty i cokolwiek jest godne pochwały wobec Boga i dobrych ludzi – zasila.¹²⁸

Być może zatem wypowiedź Famijany na plan pierwszy wybija spośród innych nakazów Aleksego polecenie „Chowa<j> się w<e> czci i w kaźni” właśnie dlatego, że – w myśl żywego wówczas przekonania – wstydlivość jest „u kobiet żywicielką, opiekunką i stróżem wszystkich moralnie pięknych czynów”.

Jako ostatnie w rozmowie małżonków padają, po zapewnieniu Famijany o woli surowego poskromienia ciała, słowa: „Jinako po mnie nie wzwiesz, / Dojad ty żyw, ja też”. Mogą one stanowić jedno, obejmujące dwa wersy, zdanie złożone podrzędnie – zdanie, którym młoda żona przyobiecuje mężowi dozgonne pełnienie jego przykazań: „Innych [czyli świadczących o grzesznym życiu] wieści o mnie nie usłyszysz, dopóki ty żyjesz i dopóki żyję ja”. Nie sposób jednak ponad wszelką wątpliwość wykluczyć, że owe dwa wersy zamykają w sobie dwa odrębne zdania. Pierwsze: „Jinako po mnie nie wzwiesz”. I drugie, kończące całą rozmowę szczególnym wyznaniem: „Dojad ty żyw, ja też” – „Dopóki żyć będziesz ty, żyć będę i ja”. Wyznanie takie oznaczałoby, że nierozzerwalna więź duchowa małżonków, którzy mają połączyć się „w niebieskim królestwie”, sprawi, iż umrą jedno po drugim, śpiesząc się na spotkanie przed obliczem Boga.

Tradycja utworów wywiedzionych z redakcji „małżeńskiej” dostarcza argumentów również za takim odczytaniem. Niemiecki poemat, spokrewniony z pol-

¹²⁷ Brunetto Latini, *op. cit.*, s. 270 (II 56, 1).

¹²⁸ Nieznany autor, *O dwunastu stopniach nadużyć*, s. 66 (*Stopień piąty*).

ską legendą, ukazuje więc żonę, wołającą w boleści nad zwłokami Aleksego, by Bóg pozwolił jej umrzeć przy umiłowanym mężu¹²⁹. Inny zaś niemiecki tekst, datowany na XII stulecie, a zachowany jedynie w końcowym, niemal 150-wersowym fragmencie, napomyka, że małżonka świętego zmarła w 7 dni po jego zgonie, po czym została (zgodnie z redakcją „małżeńską”) czule przyjęta przez umarłego¹³⁰.

Scenę porannego odkrycia, że Aleksy – ku bolesnemu zdumieniu domowników i gości – potajemnie opuścił młodą żonę i ojcowski pałac, przedstawia łacińska wersja „małżeńska”. Napomyka ona o, mającej odbyć się z nastaniem dnia, weselnej ceremonii przekazania zaślubionej niewiasty spod władzy i opieki ojca pod zwierzchność i opiekę męża, po czym ukazuje zgoła nieoczekiwany widok, jaki zaskoczył rozradowanych weselników w komnacie młodych małżonków. Zastali tam bowiem jedynie zalaną łzami i lamentującą żonę, która – wypytana o Aleksego – wyjaśniła przyczynę swej żałości, pogrążając zebranych w niespodziewanym bólu¹³¹. Podobnie, również odwołując się do zwyczajów weselnych, scenę tę kreśli choćby pokrewny polskiemu poemat niemiecki¹³², jedna zaś z wersji francuskich, powstała u schyłku lat 30. XIV w., opisuje obyczaj porannych odwiedzin, by jeszcze dobitniej wyrazić złudność i nietrwałość doczesnych radości. Oto bowiem zameżne kobiety przybywają rannem do świeżo zaślubionej małżonki i płacz dziewczyny, która od łkania nie może przemówić słowa, biorą za budzący rubaszną wesołość znak rozczarowania rozkoszami małżeńskiego łóża. Rychło wszakże zapłakana żona wyjawia prawdziwą przyczynę swego bólu, a pierwotne nieporozumienie tym silniej wyjaskrawia nagły smutek, który zajmuje miejsce weselnych żartów i uciech¹³³.

¹²⁹ Zob. *Alexius* [B], *op. cit.*, s. 187, w. 444-451: „«herre unde friunt mîn, / waz hât din heil an uns gerochen? / ein spiegel minr ougen ist zebrochen, / daz ich verwinde niemer mêr, / ich bite dich, min schepfaere hêr, / lâ mich bi ime ersterben. / anders mîn sinne verderben / unt min fröude nîmt ein ende»”.

¹³⁰ Zob. H.-F. Rosenfeld, *op. cit.*, kol. 231 (o *Alexius* [I]): „die Braut stirbt Alexius nach 7 Tagen nach und wird von dem Toten, der hier geradezu *heilant* heißt, nach der ‘bräutlichen’ Fassung liebevoll in Empfang genommen”.

¹³¹ Zob. przyp. 80. O ceremonii przekazania młodej małżonki pod władzę i opiekę męża zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 101: „In lat. A scheint es sich um eine Zeremonie zu handeln, die einen Rechtsakt begleitet: die Braut, die vor ihrer Verehelichung unter der väterlichen *potestas* steht, wird durch einen besonderen Rechtsakt unter die Tutel und Vormundschaft des Gatten gestellt; der Brautvater also übergibt sozusagen seine *potestas (mundiburdium)* dem Schwiegersohn”.

¹³² Pisze o tym Kriele (*op. cit.*, s. 101): „Dieser juristische Hintergrund ist in den volkssprachlichen Versionen nicht mehr faßbar. Daß es sich aber auch hier um ein festes Brauchtum handelt, geht deutlich aus der Terminologie der Texte hervor: Mhd. B sagt unmißverständlich «daz alde reht aldâ geschach [...] nach der briute siten»”.

¹³³ Zob. *ibidem*, s. 102-104.

W polskim tekście, choć zachowany został motyw wypytywania małżonki o losy Aleksego, zdarzenia poranka oddano inaczej. Oto gdy pobożny młodzieniec

[...] zajutra wstał,
Od obiada się precz brał;
O tym nikt nie wiedział,
Jedno żona jego,
Ta wiedziała od niego.
[...]
Więc się na morze wezbrał,
A ociec w żałość<i> ostał.
I mać miała dosyć żałości,
Żonę po nim jeko spyta.
(w. 84-94)

Odejście Aleksego odbywa się tu o świecie¹³⁴, a *narratio* kładzie nacisk tyleż na potajemny charakter ucieczki, ile na dopuszczenie do sekretu jedynie Famijany. Z obrazem wędrówki świętego powiązany jest zatem nie obraz porzuconej, zbolelej i lamentującej niewiasty, lecz powiernicy, która zna zbrojne zamiary męża. A ponieważ wspólnie z nim podjęła trudy rozłąki i samotnego życia („Mam też dobrą wolą k temu”), można sądzić, że brak wzmianki o jej boleści i płaczu nie musi wynikać z domniemanego pominięcia przez kopistę dwu wersów poematu¹³⁵. Jeśli zaś dotkliwa żałość rodziców miałyby wynikać z niespodzianej klęski ich ziemskich pragnień i zaświadczać o nieuporządkowanej miłości, która dziecko przedkłada nad Boga, to być może Famijana, chcąc osiągnąć chwałę nie świata, lecz niebios, a służbę Bogu stawiająca wyżej niż ludzkie pragnienie bliskości, ukazana została odmiennie. I być może dlatego w polskiej legendzie nie ma mowy o lamentach małżonki Aleksego również wówczas, gdy Eufamijan i Aglae rozpaczają po powrocie sług z daremnych poszukiwań syna (w. 142-145).

Tymczasem inne redakcje przedstawiają dotkliwe cierpienie i opuszczonych rodziców, i opuszczonej żony, przytaczając niekiedy triadę skarg ojca, matki, małżonki – triadę, która zapowiada ich rozpisane na trzy głosy narzekanie po śmierci Aleksego. Znekana żona wybucha lamentem bądź to już nazajutrz po ceremonii zaślubin, bądź to po przybyciu posłańców z nieudanej misji. I w jej

¹³⁴ O okolicznościach i porze ucieczki Aleksego w różnych redakcjach zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 113-114.

¹³⁵ Także C. Verdiani (*op. cit.*, s. 114) stwierdza: „Możemy [...] uznać, że nie ma luk w [tym] fragmencie *Legendy* polskiej”. O dotyczących w. 94. decyzjach wydawców *Legendy* (do 1962 r.) zob. *Polskie wierszowane... Op. cit.*, s. 129-130 (*Objaśnienia do Legendy o św. Aleksym*).

żalach powraca zapewnienie, że nie porzuci domu matki swego męża i niczym synogarlica pozostanie wierna nieobecnemu małżonkowi¹³⁶.

W polskim poemacie, w którym napomyka się o żałości jedynie rodziców, a słowa skarg nie padają w ogóle, pozostanie Famijany w pałacu księcia Eufamijana traktowane jest zapewne jako oczywiste – nie pojawia się przeto jakakolwiek wzmianka o decyzji osamotnionej małżonki. Nie pojawia się też porównanie żony Aleksego do synogarlicy. Główne wszakże znaczenia, jakie porównanie to niosło wówczas ze sobą, odnaleźć można i w polskim utworze.

Synogarlicę, przywołaną już w najstarszej redakcji łacińskiej¹³⁷, *Physiologus latinus* opisuje bowiem jako ptaka, co małżonka swego miłuje tak silnie i wiernie, że gdy ów schwytyany zostanie przez jastrzębia lub myśliwego, nie łączy się z innym i zachowując czystość wspomina i pragnie nieobecnego męża aż do śmierci¹³⁸. O jej tęsknym śpiewie mówi Pieśń nad pieśniami (2, 12),

¹³⁶ Najstarsza redakcja łacińska: „Et dirigunt missos in omnes regiones atque prouincias uel insulas et non inuenerunt eum. Reuertentes autem lamentabant eum quasi mortuum. [...] Lugebantque omnes in confuse: parentes filium, sponsa sponsum, familia dominum, et erant omnes in merore atque infinita animi tribulatione” (cyt. za C. Verdiani, *op. cit.*, s. 115). Łacińska redakcja kanoniczna: „Mater quoque ejus a die, qua discessit suus filius, sternens saccum in pavimento cubiculi sui, sedensque super illud ejulans, et lamentans dicebat: Vivit Dominus, quia ita manebo, donec cognoscam, quid actum sit de filio meo. Sponsa vero ejus dixit ad socrum suam: Non egrediar de domo tua, sed similabo me turturi, quae omnino alteri non copulatur, dum ejus socius captus fuerit; sic et ego faciam, quousque sciam, quid factum sit de dulcissimo conjuge meo” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa C). Łacińska redakcja „małżeńska”: „Porro sponsa eius permansit in domo cum socero et socru sua. «Testes, inquit, erunt isti pro me, quod post amissionem sponsi mei nunquam letatum est cor meum nec letari poterit, quo usque experiar certum aliquid de illo»” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 310). *Alexius* [B]: „Vil triurec wart her Efemiân / er liez ûz rîten unde gân / überal nâch sime kinde. / sô weinde diu muoter swinde / unt sîn schoeniu junge brût” (*op. cit.*, s. 159-161, w. 169-173). *Sant Alexius* [A]: „von der vrouwen er [sc. Alexius] dô kêrte. / ir jâmer sich dô mêrte / von dem jâmerlîchen scheiden. / ez haete erbarmt eim heiden, / der ez haete gesehen” (*op. cit.*, s. 268, w. 293-297). Po powrocie sług z daremnych poszukiwań: „«daz wil ich iemer gote klagen», / sprach Eufëmiânus, / «daz ich in hân verlorn sus». / nu hoeret waz diu muoter tet: / si nam einen sac an der stet / unt leit in ûf ir esterîch / unt sprach: «von der stat ich niht entwîch, / ich gehoere ê von mîm kinde etwaz». / vil vaste sî dar ûf saz. / diu snur swuor: «des ist mir ze muot. / ich wil als diu turteltûbe tuot, / wan si ir gemahel vliust. / deheinen andern sî ir kiust, / unz obe ir geselle kume her wider». / si saz zuo der swiger nider. / si sprach: «ich wil an dîner sîten / mînes gesellen bîten»” (*op. cit.*, s. 273, w. 414-430). O znaczeniach, jakie niosło ze sobą porównanie małżonki Aleksego do synogarlicy, zob. L. Gnädinger, *Eremitica*, s. 74-82 (tu liczne cytaty ze źródeł średniowiecznych). Zob. też M. Adamczyk, *op. cit.*, s. 57-58. O tradycji symbolicznej związanej z synogarlicą zob. S. Kobielski, *Bestiarium chrześcijańskie*, s. 308-311 (s.v. *Synogarlica*, tu liczne przytoczenia z pism Ojców Kościoła i autorów średniowiecznych).

¹³⁷ Zob. L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 74, przyp. 224.

¹³⁸ „Est uolatile quod dicitur turtur; scriptum est de ea: Uox turturis audita est in terra [Cant. 2, 12]. Physiologus de turture dicit ualde uirum suum diligere, et caste cum illo uiuere, et ipsi soli fidem seruare; ita ut si quando euenerit ut masculus eius aut ab accipitre aut ab aucupe capiat, hae alteri masculo se non iungit, sed ipsum semper desiderat et ipsum per singula momenta sperat, et ipsius recordatione et desiderio usque ad mortem perseuerat”. Cyt. za L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 76.

kreśląc wizję przybycia wiosny: „Na ziemi widać już kwiaty, nadszedł czas przycinania winnic, głos synogarlicy już słyhać w naszej krainie”. Komentując te słowa, św. Bernard z Clairvaux († 1153) podkreślał, że od synogarlicy chrześcijanin winien uczyć się unikania zatrutych rozkoszy ciała oraz – pomny na jej samotność, tęskny płacz i chętne przebywanie na wierzchołkach drzew czy gór – wzgardy dla tego, co ziemskie, i umiłowania tego, co niebiańskie¹³⁹. W XIII-wiecznym *Skarbcu wiedzy* Brunetto Latini głosił: jest „to ptak wielkiej czystości, chętnie gnieździ się z dala od ludzi [...]. I wiedzcie, że [...] tak kocha swojego towarzysza, że gdy ten w jakiś sposób zaginie, nie szuka wcale innego małżonka i dochowuje wiary bądź dzięki cnocie czystości, bądź dlatego, że ma nadzieję jego powrotu”¹⁴⁰.

W polskiej legendzie tak zachowanie czystości, jak umiłowanie nieba i wierne oczekiwanie na pośmiertne złączenie z odchodzącym małżonkiem zapowiada rozmowa Famijany z Aleksym (w. 64-83). I jedynie – co wynika być może z przeciwstawienia młodej żony rodzicom świętego – żalony śpiew-płacz synogarlicy nie znajduje potwierdzenia w obrazie Famijany, jaki szkicuje *narratio* poematu.

Tu zatem po pełnym nagłej boleści poranku, gdy wypytywana była przez zdumionych domowników o nieobecność męża (w. 94), powróci ona na scenę głównych zdarzeń dopiero po upływie z górą trzydziestu lat. Przy czym polski tekst ukazuje ją ponownie jako zaufaną pomocnicę świętego, która przekazuje zebranych jego słowa i tajemnice. Tym razem jednak nie są to rozradowani doczesną radością weselnicy, ale poruszeni cudownymi znakami, rozmodleni i zwróceni myślą ku niebu uczestnicy uroczystej procesji, jaka odzwierciedla hierarchiczny ład całego chrześcijańskiego świata. Pośród bicia dzwonów stają oni u zwłok nieznanego jałmużnika, próbując wydobyć z jego zaciśniętej dłoni list.

W redakcji kanonicznej po daremnych wysiłkach Eufemiana do umarłego przystępują najwyżsi przedstawiciele państwa Bożego na ziemi – papież i dwaj cesarze. Powołując się na piastowane przez siebie urzędy zwierzchników świeckiej i duchownej hierarchii, proszą uroczyście świętego, by przekazał im trzymaną w rękę kartę. I Aleksy, który nie oddał jej swemu doczesnemu ojcu, powierza list papieżowi – „ojcu powszechnemu”, sprawującemu władzę z woli Ojca niebieskiego¹⁴¹.

¹³⁹ Zob. Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 59, 7: „Videas [turturem] ubique singularem, ubique gementem audias; nec umquam in viridi ramo residentem prospicies, ut tu ab eo discas voluptatum virentia virulenta vitare. Adde quod in iugis montium et in summitatibus arborum frequentior illi conversatio est, ut, quod vel maxime propositum pudicitiae decet, doceat nos terrena despiciere et amare caelestia”. Zob. L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 79-80.

¹⁴⁰ Brunetto Latini, *op. cit.*, s. 183 (I 170).

¹⁴¹ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 253, kol. lewa B: „Tunc imperatores, et Pontifex cum Euphemiano perrexerunt ad locum, ubi jacebat, steteruntque ante grabatum, et dixerunt: Quamvis peccatores simus, gubernacula tamen regni gerimus; iste autem Pontifex, pater universalis est; da nobis chartam, ut sciamus quae in ea scripta sunt. Et accedens Pontifex, accepit chartam de manu ejus, et dedit chartulario sanctae Romanae Ecclesiae, nomine Ethio, ut legeret eam”.

W łacińskiej redakcji „małżeńskiej” jako pierwszy bezskutecznie sięga po kartę Eufemian. Później nie może przejąć jej żaden z cesarzy. Wreszcie zaś i sam papież, choć najgodniejszy, nie zdoła uzyskać tajemniczego listu. Wtedy małżonka świętego, która każdego dnia, płacząc, wiodła rozmowy z nieznanym nędzarzem, co to jako jedyny wiedział cokolwiek o losach Aleksego, przybliży się do zwłok. Przypuszcza bowiem, że być może to jej właśnie pobożny pielgrzym pragnął przekazać jakąś wieść o umiłowanym mężu. Po czym podejmie kartę z – zaciśniętej dla ojca, cesarzy i papieża, a otwartej dla niej – dłoni Aleksego¹⁴².

Zdarzenia te *narratio* polskiej legendy przedstawia nieco inaczej. Nakreśliwszy obraz świetnej procesji, która przyciągnęła do zwłok świętego, opisuje daremne wysiłki odebrania listu. Nie napomyka wszakże o Eufamianie i odmiennie ukazuje przebieg pełnej napięcia sceny:

Chcieli mu list z ręki wziąć,
Nie mogli go mu wziąć.
Ani cesarz, ani papież,
Ani wszystko kapłaństwo także,
I wsztek lud [i] k temu,
Nie mógł rozdrzeć nicht ręki jemu.
(w. 221-226)

Powtórzenia, łączące pierwsze dwa wersy tego ustępu, sprawiają, że na ich tle tym jaskrawiej rysuje się przeciwstawienie powszechnego pragnienia i całkowitej bezradności zebranych: „Chcieli mu list z ręki wziąć, / Nie mogli go mu wziąć”. Miarę owej bezradności uświadamia wyliczenie, kto podejmował kolejne bezowocne próby. Jako pierwszych wymienia się przeto cesarza i papieża, stojących na szczycie ziemskiej hierarchii, jako ostatni – lud, zajmujący najniższy szczebel feudalnej drabiny. Zarazem, dla podkreślenia narastającej aury zdumienia i napiętego oczekiwania, stosuje się tu wyolbrzymienie, zaznaczając, że po list sięgali nie tyle kapłani, ile wszyscy kapłani, a nawet wszyscy z „wielkiej ciszczy” ludu.

¹⁴² O rozmowach opuszczonej małżonki z nie rozpoznanyim żebrakiem: „His et huiusmodi confabulationibus omne tempus volvebatur domina fere numquam recedebat a paupere. Solus enim ille fuit omnium, qui de sponso suo aut certe personaque Alexii quidquid se vel vidisse vel audisse testaretur ex quo prima ut superius dictum est nocte ab illa recesserat. Quid plura? Omni die nichil aliud facere domina nisi assidere, colloqui cum sponso suo, quem nesciebat, flere et plangere” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 311); scena przejęcia listu od umarłego: „Accessit equidem Eufemianus tollere de manu eius defuncti cartulam et non potuit. Inprimis uterque accessit et non valuit ipse papa post omnes quasi dignior apostolatu: ipsi quoque negatum est. Et sponsa intra se ipsam deliberans «forte, inquit, de dulcissimo sponso meo aliquid michi post mortem suam innotescendum servavit, quod michi soli debetur. Accedam et videbo, si digna sim accipere». Cumque accederet, aperta manu cartam ei porrigebat cadaver exanime” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 313-314). O scenie przejęcia listu w innych redakcjach zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 130-134.

Można by sądzić, że po tym swoistym preludium pojawi się postać Famijany. Jednakże *narratio* polskiego poematu ciągle jeszcze milczy o małżonce Aleksego. Miał tego otwiera drugą – także sześciowersową – partię tekstu o płonnych staraniach przejęcia listu. Oto zgromadzeni chrześcijanie, nie rozumiejąc znaczenia odmowy świętego, zwracają się o pomoc do Stwórcy:

Więc wsztcy prosili Boga za to,
Aby jim Bog pomógł na to,
By mu mogli list otjąć,
A wždy mu go nie mogli otjąć,
Eżby ale poznali mało,
Co by na tym liście stało.
(w. 227-232)

Również i ta próba okazała się daremna, a zderzenie pragnień i bezradności ponownie uwypuklone zostało w dwu powiązanych powtórzeniami wersach: „By mu mogli list otjąć, / A wždy mu go nie mogli otjąć”. I dopiero teraz, podwójnie już spotęgowawszy panujący u zwłok Aleksego nastrój zadziwienia i oczekiwania, polska legenda wprowadza na scenę Famijanę. Żarliwe modły wiernych zostały wysłuchane, inaczej wszakże, niż tego się spodziewali:

Jedno przyszła żona jego,
A <w>ści<q>gła rękę do niego,
Eż jej w rękę upadł list,
Przeto, iż był jeden do drugiego czyst.
(w. 233-236)

Natężona uwaga chrześcijan, poruszonych uczestnictwem w cudownych wypadkach, skupia się na tajemniczym liście. I rośnie tym bardziej, im dłużej trwają i im bardziej liczne są bezskuteczne próby wydobycia go z zaciśniętej dłoni świętego nędzarza. Dlatego właśnie dłoni Aleksego *narratio* polskiego poematu wyznacza istotną rolę w zdarzeniach prowadzących do odsłonięcia prawdy o nieznanym żebraku. Ukazując ostatnie chwile jego doczesnego żywota, zaznacza: „A więc gdy już umrzeć miał, / Sam sobie list napisał / I ścisnął ji twardo w ręce” (w. 187-189). Do zamkniętej „twardo” dłoni świętego powraca przedstawiając próżne usiłowania cesarza, papieża, kapłaństwa i ludu. Streszcza je w słowach, które uzmysławiają mozół mocowania się z palcami zaciśniętymi na karcie: „Nie mogł rozdrzeć nicht ręki jemu” (w. 226). I ów obraz daremnego „rozdzierania” dłoni – prawem kontrastu – uwydatnia chwałę, jaka opromieni tę, która ku zwłokom przybliża się jako ostatnia. Wystarczyło bowiem, że „Jedno przyszła żona jego, / A <w>ści<q>gła rękę”, by z zaciśniętej dotąd dłoni Aleksego list „upadł” w jej dłoń.

Polski utwór, inaczej niż łacińska redakcja „małżeńska”, nie tłumaczy, czemu Famijana postanowiła podejść do umarłego po kartę. Tak natomiast odmalowuje scenę, rozgrywającą się u „świętego ciała” (w. 216), by pojawienie się małżonki Aleksego zamykało bezowocne starania przedstawicieli całej hierarchii doczesnego świata i by w aurze narastającego zdumienia, niepokoju i oczekiwania na rozświetlenie tajemnicy ostatnia, poprzedzona nie tylko przez dostojników, ale i ubogich mieszkańców Rzymu, okazała się pierwszą. Im większe zaś i liczniejsze podejmowano wysiłki, tym mocniej jaśniej cudowne wywyższenie Famijany. Cud przekazania listu stawia ją – na oczach ludu, rycerstwa, kapłaństwa – ponad cesarzem i papieżem.

Cud ów stanowi znak potwierdzający jej cnotę, czystość i wierność. Poświadcza też dziewiczą więź miłości duchowej, łączącą oboje rozdzielonych małżonków. Jak bowiem podkreśla *narratio*, list upada w rękę Famijany „Przeto, iż był jeden do drugiego czyst” (w. 236). Cudowny gest umarłego zapowiada spotkanie obojga „w niebieskim krolewstwie” – spotkanie, o którym mówił Aleksy w czasie swej pożegnalnej rozmowy ze świeżo zaślubioną żoną. Dowodzi, że ich małżeństwo, bardziej prawdziwe i bardziej święte, przetrwało próbę rozłąki i ziemskich cierpień.

Jednocześnie swoisty akt wyniesienia Famijany w obliczu całej hierarchii doczesnego świata jest przeciwieństwem dotkliwej klęski, jaką na oczach zebranych ponosi Eufamijan. Oddanie listu staje się znakiem przeciwstawiającym uporządkowaną miłość małżonki Aleksego nieuporządkowanej miłości jego ojca. Znakiem upewniającym o słuszności drogi, jaką obrała Famijana, i obnażającym błędzenie księcia, obdarowanego niegdyś potomkiem w nagrodę za radą służbę Bogu.

Nie wiemy, jak polska legenda ukazywała udział wiernej żony świętego w wydarzeniach, jakie nastąpiły po odczytaniu listu. Łacińska redakcja „małżeńska”, wierszowany żywot niemiecki, czerpiący zarówno z niej, jak i z utworu Konrada z Würzburga, czy choćby poemat niemiecki spokrewniony z utworem polskim głoszą, że oblubienica Aleksego, usłyszawszy słowa przekazanego jej listu, wybucha wielkim płaczem. I już to – jak w tekście łacińskim – porażona niewysłowionym bólem drze paznokciami twarz, piersi i rwie włosy z głowy, już to – jak w obu wierszach niemieckich – lamentuje wraz z Eufemianem i Aglae nad zwłokami umiłowanego męża¹⁴³.

¹⁴³ Opis bólu małżonki Aleksego w łacińskiej redakcji „małżeńskiej” przytoczony został w przyp. 114. *Sant Alexius* [A]: „Diu snur ouch dar näher gie. / vil wê nec sî des iht verlie, / des ir was ze muote. / nu hete an ir diu guote / gar klegelich gewant. / daz zarte si von ir mit der hant. / hals hiufel unde antlütze / machte si schiere unnütze / ze sehenne den mâgen. / diu liute begunden klagen / mit ir sam er waere ir kint. / si sprach: «mîn vrôuden hine sint. / hiute bin ich alrêrst witwe worden / unt komen in der witwen orden. / [...] owê spiegel mîner ougen, / du waere mîn wunne ân lougen. / mîn zuoversiht ist nû dâ hin. / von rehte ich nu witwe bin. / nu hiute alrêrst enphinde ich smerzen, / der niemer kumt ûz mînem herzen, / die wîle unde ich geleben mac, / vûrbaz mêre deheinen tac»” (*op. cit.*, s. 297-298, w. 1005-1034). Skarga w *Alexius* [B] – zob. przyp. 129.

Jednakże w każdym z tych utworów małżonka Aleksego, choć wyraża zgodę na wybór dokonany przez męża, decyzję jego przyjmuje ze smutkiem, po czym gorzko i niepokieszenie oplakuje jego odejście i nieobecność. Polski poemat natomiast nie tylko przedstawia zgodę Famijany jako wyraz dojrzałego namysłu i jej własnej, dobrej woli, ale też konsekwentnie milczy o żałości, jaką miałyby dzielić z ojcem i matką Aleksego, którzy nie umieją pogodzić się z pobożnym postanowieniem syna. Jak zatem opisano tu reakcję żony na słowa listu? Czy także i tym razem w obrazie żalu i boleści uwydatniono różnicę pomiędzy nią, poddaną miłości uporządkowanej, a rodzicami świętego, wstrząsanymi uczuciem nieuporządkowanym, jakie wiedzie do dotkliwych cierpień i klęski? Na te pytania odpowiedzieć nie sposób.

Nie sposób też ustalić, co o dalszych losach Famijany mówiła polska legenda. Czy zgodnie z łacińską wersją „małżeńską” wspominała, że w dwa lata po śmierci świętego odeszli – w hierarchicznym porządku – najpierw ojciec, potem matka i wreszcie żona? Czy też może – podobnie jak w zachowanym fragmencie jednego z żywotów niemieckich – chwilę zgonu wiernej małżonki *narratio* wyznaczało na ledwie kilka dni po śmierci Aleksego, aby tym samym spełnić zapowiedź „Dojad ty żyw, ja też”¹⁴⁴?

Nie wiemy również, czy w polskim poemacie odmalowana została bądź też choćby napomknięta scena czułego przyjęcia umarłej Famijany przez zwłoki jej męża. Oto bowiem, jak oznajmia łacińska redakcja „małżeńska”, gdy otwarto sarkofag Aleksego, aby złożyć tam ciało jego żony, bielszy nad śnieg szkielet świętego usunął się na bok grobowca i wyciągnął ramię, by – zgodnie z wersem Pieśni nad pieśniami (2, 6 i 8, 3) – lewa ręka spoczęła pod głową oblubienicy, a prawica jego objęła ją¹⁴⁵. A może polska legenda wspominała jedynie, jak choćby starofrancuska pieśń o Aleksym, jak przypisywany papieżowi Leonowi IX († 1054) utwór *Pater Deus ingenite* czy wreszcie jak spokrewniony z polskim poemat niemiecki¹⁴⁶, że małżonkowie spotkali się – w myśl zapowiedzi świętego – „w niebieskim krolewstwie” (w. 65)?

¹⁴⁴ Oczywiście, jeśli formuła ta miałaby oznaczać: „Dopóki żyć będziesz ty, żyć będę i ja”.

¹⁴⁵ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 315: „Ultima post omnes sponsa defuncta rogavit ante obitum, ut poneretur una cum sponso. Quod et factum est. Aperto itaquo sarcofago nive candidiora invenerunt ossa beati viri. Que continuo mirabile dictu in latus se contulerunt sarcofagi ut esset locus locando beato corpori. Brachium quoque transposuit ut quasi dilecta sponsa leva sub capite dextram se amplexantem haberet”. Zob. też S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska...* *Op. cit.*, s. 36-37.

¹⁴⁶ Zob. E. R. Curtius, *Zur Interpretation des Alexiusliedes*, s. 122-123. *Pater Deus ingenite*: „Sic ambo coram domino / Conjunguntur perpetuo. // Donet nobis solatia / Horum beata copula! / Sponsus cum sponsa pariter / Custodiat nos firmiter!” (cyt. za: N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 93). *Alexius* [B] – zob. przytoczenie w przyp. 104.

4. Dzieje Aleksego

Pojawienie się głównego bohatera legendy, którego losy nierozzerwalnie splatają się z dziejami księcia Eufamijana i cesarzówny Famijany, zapowiada partia *narratio* ukazująca jego ziemskiego ojca, dom, matkę i żarliwe modły bogobojnych małżonków o następcę i dziedzica (w. 11-32). Nim zatem na scenę wprowadzony zostanie sam Aleksy, wiadomo już, że na świat przyjdzie w samym sercu i u samych szczytów średniowiecznego świata; wiadomo, że jego ojciec – potężny możnowładca – otrzyma go w darze za „radą” i poświadczoną czynami miłosierdzia służbę Bogu; wiadomo też, że rodzice pokładać będą w nim nadzieje na świetną przyszłość „wysokiego rodu”.

Cudowne narodziny włączają Aleksego w poczet świętych mężów – Jana Chrzciciela, Samuela czy Izaaka – i tym samym jako widomy znak Bożej łaski objawiają jego przyszłą cnotę, godność, świętość i przynależność do Pana. I na tę duchową doskonałość, zwiastowaną niezwykle początkiem żywota, kładzie nacisk polski poemat, gdy przedstawia radosną chwilę spełnienia pokornych modłów Eufamijana i kreśli pokrótce portret świętego:

A gdy się mu syn narodził,
Ten się w lepsze przygodził:
Więc mu zdziano Aleksy,
Ten był oćca barzo lepszy.
Ten więc służył Bogu rad.

(w. 33-37)

Bezpośrednio po tych słowach *narratio* opisze rozmowę ojca z synem, jaka rozegra się tuż przed ożenkiem 24-letniego młodzieńca. Całkowicie więc pominięte zostały – znane z innych redakcji – uwagi o udzieleniu chrztu przez samego papieża, o służbie Aleksego na dworze cesarskim czy o jego gruntownym wykształceniu tak w dziedzinie sztuk wyzwolonych, jak teologii¹⁴⁷. Zamiast tego w wizerunku świętego eksponuje się ten rys, który polska legenda ukazała już jako główną cechę postaci Eufamijana: ochoczą służbę Bogu (w. 12, 37).

¹⁴⁷ O chrzcie udzielonym – według redakcji „małżeńskiej” – przez papieża zob. przyp. 56. O wykształceniu Aleksego i jego związkach z dworem cesarskim wersja „małżeńska” głosi: „Qui cum septennis esset, ad studia litterarum traditus est miroque modo callens ingenii profunditate Deo dignus athleta, scripturarum roboratur veteris et novi testamenti leccionibus secularium quoque inbuitur litterarum perfecta disciplina. Quum itaque decem et septem annorum expletis curriculis ad secularia quoque armorum militaturus exercitia vocaretur per triennium cum imperatoribus conversatus vicesimo domum anno vinculo coniugali a parentibus dicatur” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 306). Redakcja kanoniczna mówi zaś jedynie o wykształceniu pobożnego młodzieńca: „Puer autem ut ad aetatem disciplinae congruam pervenit, tradiderunt eum ecclesiasticorum Sacramentorum, ac liberalium disciplinarum magistris, et ita Deo largiente edoctus est, ut in omnibus philosophiae, et maxime spiritualibus floreret studiis” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 251-252).

Owo chętne i gorliwe wypełnianie przykazania, by miłować Pana i służyć mu „z całego [...] serca i z całej [...] duszy” (Pwt 10, 12), wspólne jest przeto i rzymskiemu księciu, wynagrodzonemu cudownym narodzeniem potomka, i jego synowi, będącemu żywym świadectwem łaski dla pobożnego ojca.

A ponieważ wierna i „rada” służba Eufamijana wiązała się nierozdzielnie z hojnością i miłosierną pieczą nad nędzaczami, pielgrzymami, wdowami i sierotami, w obrazie Aleksego, który również „służył Bogu rad”, przechował się refleks etymologii jego greckiego imienia. Imię to bowiem, o czym zapomniało łacińskie średniowiecze, spokrewnione jest z czasownikiem *alékso* – ‘obronić, odwrócić, odpędzić’ – i rzeczownikiem *aléksesis* – ‘obrona, pomoc’¹⁴⁸.

Jakkolwiek wszakże i Eufamijan, i Aleksey ochoczo pełnili służbę Panu, to jednak syn okazał się znacznie doskonalszy od ojca. Polski poemat nie tylko stwierdza to dwukrotnie (w. 34, 36), ale i dobitnie podkreśla („był oćca barzo lepszy”). I ta istotna różnica pomiędzy dwoma gorliwymi sługami Boga objawi się w chwili próby, której poddani będą w myśl napomnienia Eklezjastyka: „Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj swą duszę na doświadczenie!” (Syr 2, 1).

Wspomniawszy przeto o narodzinach Aleksego i naszkicowawszy jego duchowy portret, *narratio* przechodzi do zdarzeń poprzedzających godzinę doświadczenia. Oto gdy jedyny potomek osiągnął wiek stosowny do ożenku, księżę, pełen nadziei na świetność zagrożonego niegdyś wygaśnięciem rodu, podejmuje rozmowę z synem:

Iże był star dwadzieścia k temu cztery lata,
Więc k niemu rzekł oćiec słowa ta:
„Miły synu, każę tobie,
Pojim zajęć żonę sobie;
Ktorej jedno będziesz chcieć,
Ślubię tobie, tę masz mieć”.
Syn odpowie oćcu swemu,
Wszeko słuza starszemu:
„Oćcze, wszekom ja twoje dzieć,
Wiernie dałbych swoj żywot prze cię.
Cokole mi chcesz kazać,
Po twej woli ma się to <z>stać”.
(w. 38-49)

¹⁴⁸ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *op. cit.*, s.v. *alékso* oraz *aléksesis*. Zob. też H. Fros, F. Sowa, *op. cit.*, kol. 97 (s.v. *Aleksey*): „[Imię Aleksey] Wywodzi się z późnogreckiego *Aleksis*, co pierwotnie było spieszczeniem imienia dwuczłonowego [...] z częścią *aleksi-* w części pierwszej (od czasownika *alékso-* [...])”; *Acta Sanctorum Iulii*. T. 4. *Op. cit.*, s. 238, kol. lewa B: „Etymon illius Graecum est; non inepte derivandum a verbo *alekséo, arceo, auxiliior, opitulor*. Unde *Alexius* dici potest, qui sibi contraria arcet, vel qui opem alteri aut remedium offert” (*Commentarius praevious ad acta Latina*).

Rozmowa przed ślubem, w której do głosu dopuszczony zostaje pobożny młodzieniec, nie występuje ani w łacińskiej redakcji kanonicznej, ani w redakcji „małżeńskiej”. Pojawia się natomiast w najstarszej wersji łacińskiej. Tam wszakże przebiega zgoła inaczej niż w polskim tekście¹⁴⁹. Do syna zwraca się bowiem nie sam ojciec, lecz zatroskani rodzice. Swoje żądanie uzasadniają prawem Bożym, wyrażonym w naukach św. Pawła. I chociaż w ich wypowiedzi przywołane będą nakazy Apostoła zawarte w 1. Liście do Tymoteusza (5, 14), to w usta Pawłowe włożą najpierw słowa wyjęte z listu Jeremiasza do „wszystkich uprowadzonych [...] do Babilonu”. W liście tym prorok objawia wolę Pana Zastępów, Boga Izraela: „Bierzcie sobie żony i rodzicie synów i córki! Wybierajcie żony dla waszych synów i dawajcie córkom waszym mężów, by rodziły synów i córki” (Jr 29, 6). Przywoławszy święte słowa Pisma, rodzice nakłaniają czcigodnego młodzieńca, by przystał na ożenek nie tyle przez wzgląd na nich, ile dla posłuszeństwa prawu Bożemu. Odpowiedź syna przekonuje zaś, iż zgadza się właśnie dlatego, że w świetle przykazań Pana małżeństwo ujrzał już nie jako grzech, ale łaskę.

Cała rozmowa odsłania zatem wątpliwości młodego arystokraty, czy żarliwe miłowanie Boga można pogodzić z małżeństwem. Uzmysławia zarazem, iż ojciec i matka świadomi są i jego wątpliwości, i własnej niemocy narzucenia mu rodzicielskiej woli bez oparcia jej na fundamencie Bożego prawa. Dialog z nabożnym młodzieńcem stanowi swoistą zapowiedź jego późniejszej ucieczki¹⁵⁰.

W polskiej legendzie rozmowa ojca z synem nie zwiastuje tego, co nastąpi nazajutrz po zaślubinach. Nie pobrzmiwają w niej tony niepewności czy wahań. Zarówno wypowiedź Eufamijana, jak i słowa Aleksego dowodzą ich wzajemnej miłości, zaufania i niewzruszonej wiary w należne ojcu posłuszeństwo. Rzymski książę, doczekawszy szczęśliwie chwili, w której będzie mógł wynieść swój „wysoki ród” na sam szczyt feudalnej hierarchii, przykazuje więc upragnionemu dziedzicowi, by pojął żonę: „Miły synu, każę tobie”. Jednocześnie – ufny zapewne w pokorną uległość syna, ale i z miłości do niego gotów poświęcić najświetniejsze koligacje – przysięga, że zaślubi Aleksego z panną, jakiej tylko ów zapragnie.

¹⁴⁹ C. Verdiani (*op. cit.*, s. 108-109) skłonny jest natomiast dopatrywać się w obu tekstach – wspomnianym łacińskim i polskim – tej samej tradycji.

¹⁵⁰ „[...] parentes eius [...] conuocant ad se uenerabilem et his uerbis exhortantur: Dulcissimum nobis et uenerabilem pignus, audi parentum tuorum salubres consilium, quod per uenerabilem legem beatus Paulus apostolus docet quum dicit: «Date filios uestros uxoribus et filias uestras date uiris». Et iterum: «Uolo nubere iuuenes, filios procreare, parentes familias esse nullam dantes occasionem maligno». Et idcirco non tantum ut nobis consentias quantum ut lege dominice obediens esse cognoscaris. Ad hec uenerabilis puer, respondens parentibus, dixit: Quia ex diuino precepto cognoui coniugium michi non esse peccatum sed gratiam faciam que hortamini. Letificantur parentes procreationem sperantes filiorum et petierunt filiam de gemine regis et fecerunt nuptias” (cyt. za: C. Verdiani, *op. cit.*, s. 108). O braku jakichkolwiek zwiastunów ucieczki Aleksego w łacińskiej wersji „małżeńskiej” i kanonicznej oraz o redakcjach, w których jako zapowiedź odejścia ukazane jest „niezdecydowanie czy też niepokój Aleksego”, pisze C. Verdiani (*ibidem*, s. 109).

Odzew świętego: korne poddanie się rodzicowi, zaakcentowany został już w zdaniu wprowadzającym odpowiedź młodego księcia: „Syn odpowie oćcu swemu, / Wszeko słusza [= godzi się] starszemu”. W pełni jednak posłuszeństwo Aleksego jaśnieje w jego słowach, nacechowanych nutą szlachetnego zdumienia czy wręcz obruszenia: „Oćcze, wszekom ja twoje dziecię”, i niosących zapewnienie: „Wiernie dałbych swój żywot prze cię. / Cokole mi chcesz kazać, / Po twej woli ma się to <z>stać”.

W polskim poemacie bogobojny młodzieniec gorliwie przestrzega tak czwartego przykazania (Pwt 5, 16; Mt 19, 19), jak i nakazu Eklezjastyka: „Kto się boi Pana, ten czci rodzice i jako panom służyć będzie tym, którzy go porodili”¹⁵¹. Więcej, posłuszeństwo Aleksego wydaje się zgodne z wezwaniem Augustyna: „Tam [...], gdzie ojciec nakazuje coś, co się Bogu nie sprzeciwia, należy go słuchać jak Boga, ponieważ Bóg nakazał być posłusznym ojcu”¹⁵².

Przy czym gotowość wiernego oddania życia poświadcza i pełną poświęcenia służbę rodzicielowi, i gorącą miłość do Eufamijana. Jak bowiem pouczał Augustyn: „żebyśmy [...] nie pytali, do jakiego stopnia powinniśmy się wzajemnie miłować i jaka jest doskonała miara miłości wedle upodobania Bożego, [...] sam to powiedział [...]: «Nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich» [J 15, 13; por. 1 J 3, 16]”¹⁵³. Księżna Dhuoda (IX w.) zaś, w podręczniku dla swego syna, Wilhelma, napominając go, by lękał się i kochał ojca, stawia mu przed oczyma postacie Izaaka, Jakuba, Józefa, których doskonałe posłuszeństwo nagrodzone zostało błogosławieństwem Pana. Przy czym sławiąc Józefa zaznacza, że tak bardzo miłował rodzica i tak bardzo był mu posłuszny, że mógł nawet dla niego przyjąć śmierć – gdyby nie obronił go Bóg i zasługi ojca¹⁵⁴.

¹⁵¹ Przekład Syr 3, 8 cyt. z: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka... Op. cit.*, s. 1351. Wulgata: „qui timet Deum honorat parentes et quasi dominis serviet in his qui se generaverunt”.

¹⁵² Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70 (1), 2: „Ubi autem hoc iubet pater quod contra Deum non sit, sic audiendus est, quomodo Deus, quia oboedire patri iussit Deus”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77. Op. cit.*, s. 236.

¹⁵³ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 56, 1: „[...] et ne quaereremus [...] quantum nos debeamus inuicem diligere, quantaque illa sit quae Deo placet caritatis perfecta mensura [...] expressit ipse, docuit et ait: maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam quis ponat pro amicis suis”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57. Op. cit.*, s. 364.

¹⁵⁴ Zob. Dhuoda, *Liber manualis quem ad filium suum transmisit Wilhelmum* 3, 2-3: „Ego autem admoneo te, desideratissime fili Wilhelme, ut in primis diligas Deum sicut supra habes conscriptum; deinde ama, time, et dilige patrem tuum; scito que, ex illo tuus in saeculo processit status. Scias enim quia ab antiquis temporibus qui dilexerunt patres et illis ueraciter obedientes fuerunt, benedictionem a Deo ab illis accipere meruerunt. [...] Ysach obediens patri multa bona cum uxore et prole ob benedictionem paternam meruit habere in saeculo. [...] Sic que Iacob diligendo et obediendo patrem de multis tribulationibus et pressurarum angustiis ereptus esse meruit; benedictiones duplas triplices que a Deo et a patre tereno, siue etiam a matre uel ab angelo accipere meruit [...]. Quid dicam et de Ioseph, filio eius, qui in tantum fuit diligens et obediens patri, ut etiam pro illo mortem potuisset accipere, si eum Deus et merita non defenderent patris. Insidiatus est, accusatus est propter obedientiam paternam, ad fratres directus est, uenundatus est; ab stupris mulierum se cauens atque elongatus fugiens, deo in mente et seniori terreno puram in corpore seruans castitatem, inter famulos domini sui esse prae ceteris meruit dilectus. Incarceratus est, afflictus est, angustiatus est ualde; haec omnia pro patre, Deo in omnibus semper gratias agens”.

Księżna przywołuje też najświętszy przykład uległości wobec ziemskich żywicieli i opiekunów: samego Odkupiciela rodzaju ludzkiego, który jako chłopiec „poddany był rodzicom swoim” (por. Łk 2, 51)¹⁵⁵.

Zalecając cnotę posłuszeństwa, średniowieczni pisarze uzmysławiali, że to właśnie ono – wraz z pokorą – okazało się Boskim lekarstwem na chorobę grzechu, sprowadzoną na świat przez nieposłuszeństwo i pychę Adama i Ewy¹⁵⁶. Nie dziwi przeto, że za wzór doskonałej uległości wobec ojca uznawano i Syna Bożego, i Izaaka, który – wedle słów Bedy – „na zapowiedź Odkupiciela naszego stał się posłuszny ojcu aż do śmierci”¹⁵⁷.

W polskim poemacie na podyktowane miłością i przypięczętowane przysięgą wyznanie gotowości Eufamijana, by dla szczęścia syna poświęcić świętą przyszłość „wysokiego rodu”, Aleksy – w imię miłości i posłuszeństwa – odpowiada pokornym wyrzeczeniem się własnej woli i wyznaniem gotowości, by dla ojca „wiernie” poświęcić „swoją żywot”. I im bardziej książę Eufamijan kocha swego jedynego potomka, im bardziej godzien jest miłości, im bardziej Aleksy kocha swego ziemskiego ojca oraz im bardziej w posłuszeństwie bliski jest Izaaka czy samego Chrystusa, tym boleśnieszka dla obu mężczyzn będzie nadciągająca godzina próby. I tym wyraźniej w ogniu utrapienia odsłoni się, czy miłują „Pana, Boga swego, z całego swego serca i z całej duszy” (Pwt 13, 4).

Doświadczenie zaś – tak dla ojca, jak syna – przychodzi wraz z dniem doczesnej pomyślności, wesela i szczęścia, gdy szlachetny potomek zagrożonego dawniej wymarciem „wysokiego rodu” staje na ślubnym kobiercu z córką samego cesarza, a ślubu udziela im papież (w. 50-51). Związek małżeński, pobłogosławiony przez tego, co „na ziemi posiada pełnię władzy [...] i zajmuje stanowisko Boga”, uczynił Aleksego zięciem świeckiego zwierzchnika panów świata. W stolicy średniowiecznego uniwersum pobożny młodzieniec wyniesiony więc został na szczyty feudalnej hierarchii, ziemską godnością przewyższając księcia Eufamijana. I w tym właśnie dniu doczesnego triumfu postanowił porzucić dom ojca, małżonkę, rodziców, ziemskie zaszczyty, bogactwo i ojczyznę.

¹⁵⁵ Zob. *ibidem*, 3, 3: „Ortor te et admoneo, age digne dignis quod agis, opus incessanter perface bonum, et semper in illum cresce atque multiplica qui dictus est Deus, fabricator coeli et terrae, de quo scriptum est: Et erat subditus parentibus suis. Redemptor generis humani te faciat crescere, proficere, augeri aetate et sapientia coram deo et hominibus”.

¹⁵⁶ Zob. choćby [Pseudo-]Albertus Magnus, *op. cit.*, k. flr-flv (*Sermo XVI*): „Oboedientia namque aperit portam paradisi, quae extrusa inoboedientia clausa fuit. Unde dicit quidam sanctus in *Vita Patrum*: «Oboedientia est caelos aperiens et hominem de terra levans»”.

¹⁵⁷ Beda, *Homeliarum Euangelii libri II 2*, 19: „Sic Isaac filius promissionis qui in figuram Redemptoris nostri factus est oboediens patri usque ad mortem de ueteranis parentibus et sterili diu matre natus est”. O stawianiu Izaaka za wzór posłuszeństwa dzieci wobec rodziców zob. R. Woolf, *op. cit.*, s. 817: „The passage [...] from Caxton’s translation of *Le Livre de Bonnes Moeurs* of Jacques Legrand [...]: «And chyltern also owen to theyr parentes, to fader and moder and to theyr maysters, to obeye in folowyng Ysaac, the whiche obeyed in suche wyse to his fader that he was all redy to receyve the deth at his commaundement [...] and yet he was at that time of the age of XXXII yere»”.

O przyczynie tej decyzji polska legenda, podobnie jak łacińska redakcja „małżeńska”, milczy. Nie napomyka o niej również, kreśląc scenę rozmowy z małżonką i opisując odejście świętego, łacińska wersja kanoniczna. Ujawnia ją wszakże – wówczas, gdy Aleksy już jako żebrak w Edessie wielbi Boga, sławiąc Go za to, iż pozwolił mu przyjąć jałmużnę od własnych sług. Modlitwę ową święty mąż otwiera bowiem słowami: „Dzięki Ci, Panie, który mnie powołałeś...”¹⁵⁸ Źródła bolesnego wyboru, dokonanego przez bogobojnego młodzieńca, upatrywano zatem w Bożym wezwaniu. Dlatego Piotr Lombard w czwartej księdze *Sentencji* stwierdza, że Aleksy – niczym święty pustelnik Makary – opuścił oblubienicę, powołany z wesela przez Bożą łaskę¹⁵⁹. Dlatego też Piotr Damiani w kazaniu na dzień Aleksego zestawia rzymskiego księcia z Abrahamem, któremu Pan nakazał: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca” (Rdz 12, 1)¹⁶⁰.

Czcigodnego patriarchę zaś tradycja ukazywała jako święty wzór posłuszeństwa wobec wezwania, by naśladować Chrystusa. Abraham – głosił już Ireneusz z Lyonu († ok. 202) – „porzuciwszy ziemskie związki rodzinne, wyruszył za Słowem Boga, pielgrzymował razem ze Słowem, zamieszkał razem ze Słowem. Słusznie więc Apostołowie [...] porzucili łódź i ojca i poszli za Słowem. Słusznie więc i my [...] bierzemy nasz krzyż [...] i idziemy za Nim. W Abrahamie człowiek poznał i nauczył się, co to znaczy iść za Słowem Boga”¹⁶¹. Aleksy, powołany jak Abraham czy apostołowie, porzuca wszystko, by podążać za Chrystusem, który po trzykroć przestrzegał: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto siebie samego, nie może być moim uczniem. Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za

¹⁵⁸ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa B: „Gratias tibi ago Domine, qui me vocasti”.

¹⁵⁹ Zob. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Lib. IV*, dist. 27, cap. VI, par. 2: „Refert etiam Hieronymus quod Macarius, inter Christi eremitas praecipuus, celebrato nuptiarum conuiuio, cum uespere thalamum esset ingressurus, ex urbe egrediens transmarina petiit et eremi solitudinem sibi elegit. Beatus etiam Alexius, similiter ex nuptiis diuina gratia uocatus, sponsam deseruit [...]”.

¹⁶⁰ Zob. Petrus Damianus, *Sermones*, PL 144, kol. 659 C/D (*Sermo XXVIII. De S. Alexio Confessore*): „Israelitico nimirum populo exitus ex Aegypto praecipitur [Exod. III], non reditus imperatur. Abraham egressus est de terra sua ad Domini iubentis imperium [Gen. XII]; sed postmodum nequaquam rediit ad rediviva certamina Chaldaeorum. Petrus per angelum excitatus Herodianum deseruit carcerem [Act. XII], sed non denuo reversus est ad Herodem. Sufficit ergo, si tantum possessa relinquimus, nec superest, ut rursus ad eorum toleranda certamina redeamus. Igitur B. Alexius cum terrena quaeque dimisit, cum opes omnes atque divitias paterni iuris abiecit, supernae iussionis mandata [Luc. XVIII] complevit; cum vero ad propria rediit, abrenuntiator egregius metam procul dubio divinae legis excessit. Et quia mensuram bonam, et confertam et coagitatam in sinum suum electi quique recipiunt; et unusquisque propriam mercedem recipit secundum suum laborem [I Cor. III]; immensurabilem hic possidet gloriam, qui non tenuit in labore mensuram”.

¹⁶¹ Cyt. za: Abraham – tajemnica ojcostwa. *Op. cit.*, s. 92 (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV 5).

Mną, ten nie może być moim uczniem. [...] kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26-27; 14, 33).

Syn Eufamijana, święty – jak akcentuje *propositio* polskiego poematu – „Coż miłował Boga swego” (w. 8), żarliwe ukochanie Chrystusa ujawni wezwany z godów ziemskiej miłości – podobnie jak umiłowany uczeń Jezusa, Jan. Zgodnie bowiem z upowszechnionym w średniowieczu przeświadczeniem, to on właśnie miał być oblubieńcem na weselu w Kanie Galilejskiej¹⁶². I według słynnych, przypisywanych Bonawenturze, *Meditationes vitae Christi*, „Po uczcie przywołał Pan Jezus Jana na osobność i rzekł do niego: «Porzuć małżonkę swoją i chodź za mną!» A on poszedł za Nim”¹⁶³.

Postanowienie, że odpowie na wezwanie Syna Bożego, Aleksy wyzna swej świeżo zaślubionej żonie. Uczyni to wówczas, gdy nocą wstąpią do komnaty małżeńskiej, aby – jak każe obyczaj i jak ufają świętujący weselnicy – małżeńską przysięgę przypieczętować miłosnym związkiem ciał. Miast jednak poddać się cielesnym pragnieniom, młody małżonek rozpocznie rozmowę, w której wyjawi decyzję opuszczenia żony, rodziców i Rzymu.

Scenę w komnacie nowożeńców, obdarzoną szczególnym znaczeniem jako zapowiedź gwałtownego zwrotu w dziejach Aleksego, wersje jego żywota przedstawiają w rozmaitych ujęciach¹⁶⁴. *Vita Arabica* z IX w. podkreśla, że oblubienica świętego przewyższała urodą wszystkie kobiety świata¹⁶⁵. Na jej kwitnące piękno zwraca uwagę XIII-wieczny poemat Konrada z Würzburga¹⁶⁶. O pokusie

¹⁶² Zob. Jakub de Voragine, *op. cit.*, s. 597, przyp. 22 do *Legendy na dzień św. Marii Magdaleny*: „Ponieważ tylko św. Jan opowiada w swej Ewangelii o weselu w Kanie Galilejskiej, wysnuto dowolny wniosek, że nienazwanym oblubieńcem na tym weselu był on sam”. Zob. *ibidem*, s. 281-282: „Niektórzy powiadają, że Maria Magdalena była oblubienicą Jana Ewangelisty. Ten pojął ją za żonę, ale Chrystus odwołał go z wesela do siebie. Magdalena wówczas oburzona, że Chrystus zabrał jej oblubienicę, odeszła i oddała się wszelkiej rozpuście. Ponieważ jednak nie godziło się, aby powołanie Jana stało się dla Magdaleny przyczyną potępienia, więc Chrystus miłosiernie nawrócił ją do pokuty. A ponieważ pozbawił ją najwyższej rozkoszy cielesnej, więc też bardziej od innych ludzi napełnił ją największą rozkoszą duchową, jaką jest miłość Boga. Tak samo i o Janie opowiadają niektórzy, że Pan dlatego obdarzył go słodyczą swej miłości ponad innych ludzi, ponieważ pozbawił go rozkoszy ziemskiej miłości. To mniemanie jednak uchodzi za fałszywe i nieprzystojne, ponieważ brat Albert w przedmowie do Ewangelii św. Jana powiada, że owa oblubienica, z której wesela Jan został powołany, pozostała w dziewictwie, że widziano ją później w towarzystwie Najświętszej Maryi Panny, Matki Chrystusowej, a wreszcie umarła pobożną śmiercią” (*Legenda na dzień św. Marii Magdaleny*).

¹⁶³ Jan de Caulibus, *Rozmyślania o życiu Jezusa Chrystusa*, s. 90 (rozdz. 20). U początku cytowanego rozdziału ujawnia się problem, roztrząsany także przez Jakuba z Voragine: „Jakkolwiek nie wiadomo, czyje gody weselne odbywały się w Kanie Galilejskiej, to jednak wyobraźmy sobie, jakoby to był Jan Ewangelista, jak też sądzi św. Hieronim we wstępie do Ewangelii św. Jana” (*ibidem*, s. 88).

¹⁶⁴ Zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 109-112.

¹⁶⁵ *Vita Arabica*. *Op. cit.*, s. 267, kol. prawa E: „[...] cum Euphemitus: Ingrederere, inquit, fili, thalamum, et conjugem invisito tuam. Paruit Adolescens, simulque cubiculum ingressus, sponsam videt omni mundo muliebri ornatissimam”.

¹⁶⁶ Zob. przytoczenie w przyp. 31.

miłości zmysłowej, którą przewyciężyć musiał pobożny młodzieniec, wspomina również pieśń starofrancuska¹⁶⁷. Aleksey wszakże, ogarnięty miłością do Boga, nie tylko nie uległ czarowi młodej małżonki, ale począł ją pouczać o nędzy doczesnego żywota, o nietrwałości ziemskich rozkoszy i o zdradzie świata.

W łacińskiej redakcji „małżeńskiej” wskazuje przeto na lampę płonąca przy łożu i tłumaczy, że ludzkie życie niszczyje w ognjach pożądliwości tak, jak knot pochłaniany przez płomień; ogień zaś lubieżności i rozkoszy, co sprowadzają na człowieka wieczną śmierć, przemijają, pozostawiając po sobie – niczym dym i cień – samą nędzę grzechu¹⁶⁸. W niemieckim żywocie, czerpiącym zarówno z legendy Konrada z Würzburga, jak i z łacińskiej wersji „małżeńskiej”, Aleksey przywołuje słowa Hioba o człowieczej marności: „Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat, przemija jak cień chwilowy” (Hi 14, 1-2)¹⁶⁹. Niekiedy nawet, jak w poemacie francuskim z lat 30. XIV stulecia, pouczenia świętego przybierają wręcz formę kazania¹⁷⁰. Przy czym ułudę, nędzę i znikomość doczesnych uciech i doczesnego żywota Aleksey uzmysławia swej małżonce po to, by zachęcić ją do bojaźni Bożej, wiernej służby Panu i zachowania dziewiczej czystości¹⁷¹.

W polskim utworze brak jakichkolwiek wzmianek o powabnej urodzie Fami-jany czy zmaganiach młodego księcia z pokusą cielesnych rozkoszy. Nie ma tu również przemowy, odsłaniającej gorzką prawdę o marności i przemijaniu ziemskiego życia i szczęścia. I wprawdzie z łacińską redakcją „małżeńską” łączy polską legendę oddanie małżonce pierścienia i dopuszczenie jej do głosu, ale już sama rozmowa obojga bohaterów przebiega zgoła inaczej. *Narratio* wprowadza ją, szkicując pokrótce scenę, jaka rozgrywa się wieczorem w komnacie nowożeńców:

A gdy się s nią pokładał,
Tej nocy s nią gadał.
Wrocil zasię pirścień jej,
A r<z>ekł tako do niej:
(w. 60-63)

¹⁶⁷ Zob. przytoczenie w przyp. 30. Zob. R. Strecke, *op. cit.*, s. 47.

¹⁶⁸ Zob. przytoczenie w przyp. 110.

¹⁶⁹ Zob. przytoczenie w przyp. 110. Podobnie w legendzie Konrada (*Alexius* [D]) – zob. U. Wyss, *op. cit.*, s. 230.

¹⁷⁰ Zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 85-98.

¹⁷¹ Zob. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, s. 621 ([*XC. De sancto Alexio*], 8): „Tunc sanctus iuuenis sponsam suam cepit in dei timore instruere ac ipsam ad uirginitatis prouocare pudorem”. Przekład polski: *Legenda na dzień św. Aleksego* [w:] Jakub de Voragine, *op. cit.*, s. 268: „począł uczyć ją bojaźni Bożej i zachęcać do zachowania dziewiczej czystości”; Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 87-98; L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 84-87; N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 98.

Po słowach tych pada 12-wersowa wypowiedź Aleksego, która rozpada się na dwie równe części. W pierwszej z nich święty, przekazawszy młodej żonie ślubny pierścień, oznajmia:

„Ostawiam cię przy t<w>ym dziewstwie,
Wroć mi ji, gdy będziwa oba w niebieskim krolewstwie.
Jutroć się bierzę od ciebie
Służy<ć> temu, coź ci jest w niebie.
A gdyć wszytki stoły osiędą,
Tedyć ja już w drodze będę.

(w. 64-69)

Oddanie klejnotu, symbolizującego małżeńską wierność, nie oznacza tu rozwiązania więzi, jaką oboje połączył przed ołtarzem najwyższy kapłan. Przeciwnie, pobożny książę pragnie, by Famijana zwróciła mu pierścień, gdy znajdą się już „w niebieskim krolewstwie” – by zatem ich małżeństwo, po próbie ziemskiej rozłąki, dopełniło się w niebiosach¹⁷². Duchowa miłość, spajająca małżonków, jak głosił Piotr Lombard, na podobieństwo „związku duchowego między Kościołem i Chrystusem”¹⁷³, ma zatem – w myśl pouczenia Ambrożego – trwać wbrew oddaleniu. A ponieważ nie będzie towarzyszyć jej „pożądliwość cielesna i namiętność zmysłowa”, małżeństwo Aleksego i Famijany okaże się, w zgodzie z poglądem Hugona od św. Wiktora, „bardziej prawdziwe i bardziej święte”.

Zarazem zapowiedź pozostawienia młodej żony „przy [...] dziewstwie”, poprzedzająca słowa o spotkaniu dwojga małżonków w niebie, wydaje się potwierdzać szczególną wartość dziewictwa w dążeniu do królestwa niebieskiego. Z dziewiczych istot bowiem, jak prorokuje Apokalipsa św. Jana, uformowany będzie orszak Baranka, śpiewający „pieśń nową przed [Jego] tronem” (Ap 14, 1-4). Dziewictwo zrównuje człowieka z aniołem, przekonują Ojcowie Kościoła, pomni na wypowiedź Chrystusa o dzieciach Bożych „godnych udziału w świetle przyszłym” (Łk 20, 34-36). Ambroży zachęcał przeto do dziękczynienia, że w świętych dziewicach zobaczyć można życie anielskie, jakie ludzie utracili wskutek wygnania z raju. Augustyn wzywał, aby całym sercem dążyć do zachowania czystości, ponieważ to ona sprawia, że śmiertelnicy podobni są aniołom. Chwałę dziewictwa – powtarzano – śnieżnobiałej perły,

¹⁷² Por. N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 92-94.

¹⁷³ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Lib. IV*, dist. 26, cap. VI, par. 1: „Cum igitur coniugium sacramentum sit, et sacrum signum est et sacrae rei, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae, sicut ait apostolus”. Przekład polski: G. DUBY, *Rycerz... Op. cit.*, s. 190.

która ma wartość królestwa niebieskiego, potwierdził i uświęcił sam Bóg, gdy zechciał narodzić się z dziewicy¹⁷⁴.

Wyraziwszy ufność w przyszłe złączenie z Famijaną w królestwie niebieskim, młody książę zwierza małżonce swój plan potajemnej ucieczki o świcie (w. 66) i sięga myślą do chwili, w której zebrani przy stołach weselnicy uzmysłowią sobie jego nieobecność (w. 68-69). Przy czym wyjawiając żonie, że opuści ją „jutro”, odsłania jednocześnie najgłębszą przyczynę swego odejścia: „Jutroć się bierzę od ciebie / Służę<ć> temu, co ci jest w niebie” (w. 66-67). Na decyzji pobożnego młodzieńca, który „służył Bogu rad”, zaważyło zatem przeświadczenie, iż aby nadal służyć Królowi niebios, musi porzucić wszystko. W wyznaniu Aleksego potwierdza się więc ten rys jego postaci, który *narratio* poematu wskazuje jako główną cechę świętego – ochocza służba Bogu. Słowa powołanego przez Stwórcę księcia wydają się również potwierdzać, że gorliwej służby Panu nie sposób pogodzić z wyniesieniem, jakiego zaznał w dniu zaślubin. Wreszcie zaś wolno uznać je za zgodne z nauką, płynącą – według autora *Meditationes vitae Christi* – z powołania Jana z godów w Kanie: „Obecnością swoją na godach weselnych zaświadczył Pan o Boskim pochodzeniu małżeństwa. Odwołaniem jednak Jana z wesela dał jawnie do zrozumienia, że śluby duchowne są o wiele podnioślejsze niż ziemskie”¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Zob. Ambrosius, *De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium* 17, 104: „Nunc ad te, decursis omnibus, Pater gloriae, uota conuerto, cuius pietati inexcusabiles gratias agimus, quod in uirginibus sacris angelorum uitam uidemus in terris, quam in paradiso quondam amiseramus”; Augustinus, *Sermones* 269 (PL 39, kol. 2246): „Castitatem tenere toto corde festinet; quia castitas Angelis facit consimiles. Haec ergo omnia quae suggesti, et brevia sunt, ut possint memoriter teneri; et tam suauia vel dulcia, ut debeant Deo auxiliante operibus adimpleri”. O perle dziewictwa zob. Sulpicius Severus, *Epistulae III* 2, 13: „Nam quomodo sponso suo placere poterit, nisi composita et ornata processerit? Ornetur plane, sed interioribus ornamentis, et spiritualiter, non corporaliter, componatur; quia Dominus non corporis, sed animae decorem in illa desiderat. Ergo et tu quaecumque animam tuam a Deo diligere et inhabitari concupiscis, omni eam diligentia come et spiritualibus indumentis exorna. Nihil in ea indecorum, nihil foedum appareat. Resplendeat auro iustitiae, et gemmis refulgeat sanctitatis, et pretiosissimo margarito pudicitiae coruscet: pro bysso et serico, misericordiae et pietatis tunica vestiatur, secundum quod scriptum est: *Induite vos ergo sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem*, etc. [Coloss. III, 12]”; Evagrius Monachus, *Sententiae* (PL 20, kol. 1188 A): „Sicut margarita in fundibulo aureo; sic virginitas cooperata reverentia”. O chwale dziewictwa potwierdzonej przez narodzenie się Boga z dziewicy zob. Ambrosius, *De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium* 17, 104: „Quid enim uel ad inuitanda uirginum studia confirmandam que uirtutem, uel ad concelebrandam uirginitatis gloriam plus conferre potuisti, quam ut Deus ex uirgine nasceretur? Amplius nobis profuit culpa quam nocuit: in quo redemptio quidem nostra diuinum munus inuenit”. Zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 91-98 (badaczka omawia tu wygłoszoną przez Aleksego {w legendzie z Tombel} pochwałę dziewictwa, objaśniając ją w kontekście tradycji Ojców Kościoła i przywołując wypowiedzi Alana z Lille, Izydora, Cypriana, Ambrozego, Augustyna, Piotra Lombarda, Sulpicjusza Sewera). Por. też Defensor z Ligugé, *Księga iskierek*, s. 105-107 (Rozdz. 13. *O dziewictwie* – tu obok przytoczeń z pism Ojców Kościoła cytowane Łk 20, 34-36; 1 Kor 7, 32 i 38).

¹⁷⁵ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 90 (rozdz. 20).

Druga, także 6-wersowa, część wypowiedzi Aleksego zawiera przykazania, jakie odchodzący mąż pozostawia młodej małżonce na resztę jej doczesnej drogi do królestwa niebios. W łacińskiej redakcji „małżeńskiej” święty, zachęcając oblubienicę do zachowania dziewiczej czystości, przemawia czule: „O, najdroższa”¹⁷⁶. Pełne miłości wzajemne zwroty obojga pojawiają się w spokrewnionym z polską legendą poemacie niemieckim, występują też w żywocie francuskim z lat 30. XIV w.¹⁷⁷ I również polski utwór wkłada w usta małżonków słowa świadczące o ich serdecznej miłosnej więzi: „Miła żono” – mówi Aleksy (w. 70), „Namilejszy mężu mój” – odpowie Famijana (w. 78). O tym zaś, że wezwanie skierowane do małżonki stanowi znak miłości i troski, przekonuje nadto wyrazista paralela między zwrotem ojca do umiłowanego syna a zwrotem męża do żony. Eufamijan przemawia do Aleksego: „Miły synu, każę tobie” (w. 40), Aleksy zwraca się do Famijany: „Miła żono, każę tobie” (w. 70). Paralela owa wskazuje wszakże nie tylko na miłość, lecz i na zwierzchność – rodzica wobec dziecka oraz męża wobec małżonki.

Jak pouczał choćby nieobszerny tekst *O wadach i cnotach*, przypisywany św. Tomaszowi z Akwinu († 1274), słusznie górują „rządzący nad poddanymi, rodzice nad dziećmi, mężowie nad żonami i nauczyciele nad uczniami”¹⁷⁸. W imię przeto hierarchii, której naruszenie pod drzewem poznania przywiodło ludzkość do upadku, Aleksy poleca swej żonie:

Służy Bogu w każdej dobie,
Ubogie karmi i odziewa<j>,
Swych starszych nigdy nie gniewa<j>,
Chowa<j> się w<e> czci i w kaźni,
Nie traci nijednej przyjaźni.

(w. 71-75)

Książę, co „służył Bogu rad” i odejdzie „Służy<ć> temu, coż ci jest w niebie”, święty, o którym jedno z oficjów głosiło, że służył Bogu w każdej godzinie¹⁷⁹,

¹⁷⁶ „Quare, o carissima, liberemus animas nostras ab his cupiditatum ignibus et luxurie ac delectationum incentivis” (Vita sancti Alexii Confessoris {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 307).

¹⁷⁷ W *Alexius* [B] w czasie rozmowy przed odejściem Aleksy zwraca się do małżonki serdecznym „vil liebiu frowe mîn” (*op. cit.*, s. 151, 153, w. 93, 117). Zob. też H.-F. Rosenfeld, *op. cit.*, kol. 228: (o *Alexius* [B], ozywianym) „durch frische Redeszenen mit persönlicher Anrede: z. B. v. 197 *sô hoere, liebiu frouwe min, 269 vil gerne, lieber man, 410 Alexi, mîn vil liebez trût*”. We francuskiej legendzie ze zbioru *Tombel*, gdy Aleksy zachęca małżonkę, by zachowała bojaźń Bożą i wiodła dziewiczy żywot, „Die Form der Anrede („ma douce suer, m’ame chiere”) nimmt auf indirekte Weise Ziel und Anliegen der Rede vorweg. Es geht Alexius um die Wahrung eines schwesterlich-bräutlichen Verhältnisses auch nach der Eheschließung” (Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 88).

¹⁷⁸ Nieznany autor, *O wadach i cnotach*, s. 107 (III 2).

¹⁷⁹ *De sancto Alexio* (inc. „Plebs Romana, de patrono”): „Omni hora qui servivit / Tibi, Deus, nunc iubilat / Et atria introivit, / Ubi nox non obnubilat” (AH 25, s. 35).

wymienia jako pierwsze i – najpewniej – nadrzędne przykazanie: „Służ Bogu w każdej dobie”. Powołany niczym Abraham z domu ojca swego i niczym Jan z godów ziemskiej miłości, a tym samym doświadczony koniecznością wyboru pomiędzy doczesnym szczęściem, miłością, bogactwem, wyniesieniem a dźwigniem krzyża w naśladowaniu Chrystusa (Łk 14, 27), przyjmuje z pokorą i zaleca swej żonie służbę Panu. I ów pierwszy z nakazów dla Famijany potwierdza, że Aleksey, inaczej niż Eufamijan, przejdzie próbę zwycięsko, ponieważ – w duchu miłości uporządkowanej – wyżej od miłości do bliskich i świata stawia miłość do Boga. O takim porządku uczuć pamiętać ma również opuszczana małżonka. Przy czym żarliwa i nieustanna służba Bogu nie oznacza bynajmniej odrzucenia miłości do odchodzącego męża. Przeciwnie – jest drogą do osiągnięcia niebios i połączenia się z Aleksym „w niebieskim królestwie”.

Odmalowując obraz Eufamijanowej „radej” służby Panu, *narratio* polskiego poematu kładło nacisk na dzieła miłosierdzia, jakie spełniał rzymski możnowładca. Nerozerwalny związek pomiędzy gorliwym służeniem Bogu a roztafczaniem opieki nad nędzarcami ujawniają także przykazania Aleksego dla Famijany. Jako drugie z nich pada więc napomnienie: „Ubogie karmi i odziewa<j>”. W każdym z nich przecież to sam Syn Człowieczy – Król i sędzia ludzkości – cierpi głód i niedostatek odzienia (Mt 25, 31-46). Gdy zatem w *Książeczce o walce cnót z wadami* Ambrożego Autpert († 784) nakłaniał chrześcijanina o zatwardziałym sercu, by w zgodzie z nakazem Izajasza zechciał „dzielić swój chleb z głodnym” i „nagiego [...] przyodziać” (Iz 58, 7), przywoływał zarazem przestrożę z Listu Jakuba: „sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia” (Jk 2, 13)¹⁸⁰. Dlatego też sentencja Jana Złotoustego († 407), pomieszczona w *Catena aurea* Tomasza z Akwinu, głosiła, że „Dziewictwo jest czymś wielkim, ale jeśli dziewicom zabraknie czynów miłosierdzia, razem z cudzołożnikami będą wyrzucone na zewnątrz”¹⁸¹.

Tradycja ukazywania troski Aleksego o rodziców, szacunku do nich i posłuszeństwa sięga głębokiej przeszłości żywotów świętego – już w *Vita Arabica* z IX w., przekazując żonie pierścień i płaszcz, poleca jej jednocześnie swoich rodziców¹⁸². W starofrancuskiej pieśni o Aleksym zaznacza się, że wszedł do komnaty małżeńskiej, ponieważ „Nie chciał syn dobry gniewu ojca

¹⁸⁰ Zob. Ambrosius Autpertus, *Libellus de conflictu uitiorum atque uirtutum* 17: „Audi, obdurata praecordia quod ab aeterna dicitur misericordia: Iudicium, inquit, illi sine misericordia qui non fecerit misericordiam. Quo contra per Prophetam admonet dicens: Frange esurienti panem tuum, et egenos uagos que induc in domum tuam. Cum uideris nudum, operi eum, et carnem tuam ne dispexeris”.

¹⁸¹ Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Mt. 25: „[...] licet uirginitas magnum quid sit, tamen si ab operibus misericordiae sit deserta, cum adulteris foras eicietur”. Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*, s. 336.

¹⁸² „Tum repente assurgens, annulum et pallium exuit, et utrumque uxori tradens, simul parentes eidem commendans subiecit: Tibi, conjux, adsit, oro, Deus” (*Vita Arabica. Op. cit.*, s. 267, kol. prawa E).

wzbudzić”¹⁸³. W polskim tekście trzecie z przykazań dla młodej małżonki zaleca posłuszeństwo i korne poddanie rodzicom: „Swych starszych nigdy nie gniewa<j>”¹⁸⁴. I w wezwaniu tym pobrzmiewa echo pouczeń Eklezjastyka, który nie tylko napomina, że z bojaźni Bożej winna wypływać cześć i pokorna służba rodzicom, ale i gromi surowo: „Kto porzuca ojca swego, jest jak bluźnierca, a przeklęty przez Pana, kto pobudza do gniewu swą matkę”¹⁸⁵. Trzeci z nakazów Aleksiego poświadcza zatem jego miłość i szacunek dla rodziców i przekonuje, że łamie posłuszeństwo ojcu i sprowadza ból na swych „starszych” jedynie dlatego, że zmuszony został wybierać pomiędzy uległością wobec ziemskiego i uległością wobec niebieskiego Ojca. Zgodnie bowiem ze słowami Bernarda z Clairvaux, jedyną przyczyną, która pozwala nie być posłusznym rodzicom, jest sam Bóg¹⁸⁶.

W czwartym przykazaniu święty poleca: „Chowa<j> się w<e> czci i w kaźni”. Skłania więc Famijanę, by – opuszczona przez męża – wiodła życie w cnocie i w karności, w dyscyplinie, surowości obyczajów. Cnota zaś, jak objaśniał w *Skarbcu wiedzy* Brunetto Latini, „tym różni się od występku, że [...] wiąże się ze zdrowym rozumem, a występki – z rozumem zepsutym, najczęściej przez nadmiar pożądań i złe pragnienia”. Dlatego „Trzeba umieć się oprzeć pragnieniu rozkoszy, bo jeśli ono zwycięży, zawładnie też rozumem. [...] Stąd też należy pracować nad tym, aby rozum górował nad pożądaniem w taki sposób, aby i jedno, i drugie pragnęło dobrze czynić”. Do tego zbawiennego celu przybliżają człowieka – nierozdzielnie związane z „kaźnią” – czystość i wstrzemięźliwość. Czystość, uczył Latini, „to ciągłe ćwiczenie się w przewyciężaniu pożądliwości cielesnej, sprawiające, że człowiek przestaje ulegać jakimkolwiek pokusom; natomiast wstrzemięźliwość jest przyzwyczajeniem, które choć samo nie zwalcza złych pokus, nie pozwala też, dzięki władzy rozumu, na ich zwycięstwo nad

¹⁸³ „ne volst li enfes son pedre corrocier” (strofa 11). Oryginał i przekład cyt. za: E. Auerbach, *op. cit.*, s. 208-209.

¹⁸⁴ Zob. przyp. 123.

¹⁸⁵ Syr 3, 16, Wulgata: 3, 18 („quam malae famae est qui relinquit patrem et est maledictus a Deo qui exasperat matrem”). Zob. też Wulgata, Syr 3, 8: „qui timet Deum honorat parentes et quasi dominis serviet in his qui se generaverunt”. Stąd pouczenie w przypisywanym Tomaszowi z Akwinu utworze *O wadach i cnotach* (Nieznany autor, *O wadach... Op. cit.*, s. 119): „Cztery są [dzieła], które syn powinien stale czynić swemu ojcu: mianowicie szanować go, we wszystkim być posłusznym, nigdy go niczym nie zasmucać, a o starego troszczyć się jak najlepiej”.

¹⁸⁶ Zob. Bernardus, *Epistulae* 111: „SOLA causa, qua liceat non oboedire parentibus, Deus est. Ipse enim dicit: QUI AMAT PATREM AUT MATREM PLUS QUAM ME, NON EST ME DIGNUS. Si me vere ut boni, ut pii parentes diligitis, si veram, si fidelem erga filium pietatem habetis, quid me Patri omnium Deo placere satagentem inquietatis, et ab eius servitio, cui servire regnare est, retrahere attentatis? Vere nunc cognosco quia INIMICI HOMINIS DOMESTICI EIUS. In hoc vobis oboedire non debeo, in hoc vos non agnosco parentes, sed hostes. SI DILIGERETIS ME, GAUDERETIS UTIQUE, QUIA VADO AD meum atque vestrum, immo universorum PATREM. Alioquin QUID MIHI ET VOBIS? Quid a vobis habeo, nisi peccatum et miseriam?” Por. też Defensor z Ligugé, *op. cit.*, s. 33-37 (Rozdział 3. *O umiłowaniu Boga i bliźniego*, zwłaszcza zaś sentencje 48-49, 53, 60, 64).

człowiekiem”¹⁸⁷. Zalecana Famijanie „każń” bliska jest wreszcie wstydlivości, która – jak upewniał traktat *O dwunastu stopniach nadużyć* – czuwa u niewiast „nad zachowaniem czystości”, „powściąga” „wszystko, co pcha do występku” i „zasila” „wszystkie cnoty”¹⁸⁸.

Piąte i ostatnie przykazanie dla oblubienicy świętego dowodzi jego głębokiego szacunku dla uczuć łączących człowieka z drugim człowiekiem. I owo przekonanie Aleksego o szczególnej wartości, jaką ma więź z innymi, stanowi miarę wyrzeczenia młodego księcia, który – powołany przez Boga – przyjmuje ból rozłąki ze wszystkimi bliskimi mu ludźmi. Odchodząc, jak mniema, na zawsze, przestrzega przeto Famijanę: „Nie traci nijednej przyjaźni”. Przyjaźń, o której mówi bogobojny mąż, tożsama jest zapewne z tą, o której uczył opat Aelred z Rievaulx († 1167) czy choćby Tomasz a Kempis († 1471). Pierwszy z nich w traktacie *O przyjaźni duchowej* wykładał, że fundamentem prawdziwej przyjaźni winna być miłość do Boga, celem zaś – Bóg. Przyjaźń duchowa wymaga więc czystych intencji, kierownictwa rozumu i wędzidła umiarkowania, które sprawią, że uczucie wiążące przyjaciół nigdy nie przestanie być uczuciem uporządkowanym¹⁸⁹. Tomasz a Kempis w *Książeczce o rozpoznaniu własnej słabości* uświadamiał, że wiernego przyjaciela tworzy miłość do Boga i że bez Boga żadna przyjaźń nie przetrwa¹⁹⁰.

Nakazy pozostawiane przez świętego małżonce odgrywają w polskim utworze szczególną rolę. Tu bowiem szukać można uzasadnienia decyzji Aleksego o odejściu. Tu odsłania się jego miłość i do rodziców, i do świeżo zaślubionej małżonki. Tu objawia się jego postawa wobec małżeństwa, które przeniósł

¹⁸⁷ Brunetto Latini, *op. cit.*, s. 244-245 (II 41, 3); 226 (II 20, 6-7); 244 (II 41, 1). Przytoczone wywody oparł Latini na *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa – zob. *ibidem*, s. 207-208 (II 1, 4).

¹⁸⁸ Nieznany autor, *O dwunastu... Op. cit.*, s. 66 (*Stopień piąty*).

¹⁸⁹ Zob. Aelredus Rievallensis, *De spiritali amicitia* 3: „Deinde amicitiae ponendum diximus fundamentum, Dei scilicet dilectionem; ad quam omnia quae suggeruntur referenda sunt; et utrum ei conueniant, uel ab ea dissideant explorandum. Aelredus. Quatuor quaedam probanda sunt in amico: fides, intentio, discretio, patientia. Fides, ut ei te tua quae omnia secure committas. Intentio ut nihil ex amicitia nisi Deum, et naturale eius bonum expectet”; *ibidem*, 2: „Eapropter primordia amicitiae spiritalis, primum intentionis habeant puritatem, rationis magisterium, temperantiae frenum; et sic suauissimus accedens affectus, ita profecto sentietur dulcis, ut esse numquam desinat ordinatus. Est et amicitia quam pessimorum similitudo morum conciliat; de qua dicere supersedeo, cum nec amicitiae nomine digna, ut superius diximus, habeatur”. Zob. też *ibidem*, 1: „Iuo. O quid est hoc? Dicam ne de amicitia quod amicus Iesu Ioannes de caritate commemorat: Deus amicitia est? Aelredus. Inusitatum quidem hoc, nec ex scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo”.

¹⁹⁰ Zob. Thomas Hemerken a Kempis, *Libellus de recognitione propriae fragilitatis* 3: „Non est fidus amicus nisi in Deo: et qui sua non quaerit. [...] Amor Dei amicum fidelem constituit: sine Deo nulla amicitia stabit. Sed ubi talis? qui in omnibus fideliter agit? O quam pretiosus talis: qui amore Dei sit plenus. [...] Si inuenieris iustum ac Deum timentem: magis dilige quam potentem”. Por. też Defensor z Ligugé, *op. cit.*, s. 33-37 (Rozdział 3. *O umiłowaniu Boga i bliźniego*, zwłaszcza zaś sentencje 42-44).

w wyższy, świętszy wymiar więzi duchowej i które dopełnić się ma w królestwie niebios. Tu ukazane są poglądy świętego na powinności moralne człowieka i hierarchię ich ważności¹⁹¹. Powołany do służby Bogu na obczyźnie, potwierdził szczególną wartość miłości, przyjaźni, posłuszeństwa wobec „starszych”, a jednocześnie ukazał konieczność ostatecznego poddania się Stwórcy, który wymaga od niego opuszczenia bliskich, i to wbrew pragnieniom i woli ojca. Dając swej młodej małżonce także takie przykazania, jakie sam zmuszony został przekroczyć, dowiódł, że idąc za Chrystusem zapał się sam siebie w zgodzie z wezwaniem Zbawiciela: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24)¹⁹². Dowiódł też, że w chwili doświadczenia – ożywiany miłością uporządkowaną – umiłowanie Stwórcy położył wyżej niż miłość do ojca, matki i żony.

Jak bowiem nauczał Augustyn:

Wtedy kochasz rodziców pobożnie i w sposób uporządkowany, kiedy nie przedkładasz ich nad Boga. „Kto kocha” – głoszą słowa Pana – „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie

¹⁹¹ Nie da się utrzymać przypuszczenia, że źródłem napomnień Aleksego dla Famijany w legendzie polskiej były *Dystychy* Pseudo-Katona. Hipotezę taką przedstawił Leopold Zatočil (*Olo-moucká legenda o sv. Alexiovi (B) a poznámky k legendě polské*, s. 14), a podjął ją S. Wierczyński (*Wstęp... Op. cit.*, s. 51-52), pisząc: „Gdy Aleksy [...] daje żonie «monita», każe służyć Bogu, karmić i odziewać ubogich, nie gniewać «starszych» (tj. przede wszystkim: rodziców), pędzić życie «we czci i kaźni» (tj. w dyscyplinie), «nie tracić żadnej przyjaźni» – to przypominają się i nasuwają owe właśnie wysoko cenione, popularne i ulubione «disticha» i «praecepta moralia» Katona, jak np.: «Deo supplica. Parentes ama. Iracundiam tempera. Utera virtute. Verecundiam serva. Neminem irriseris (vel: miserum ne irriseris)»”. Jednakże nakazu „Deo supplica” nie sposób uznać za źródło formuły „Służy Bogu w każdej dobie”; „Parentes ama” czy „Iracundiam tempera” za źródło „Swych starszych nigdy nie gniewa<j>”; „Neminem irriseris (vel: miserum ne irriseris)” za źródło „Ubogie karmi i odziewa<j>” czy też „Nie traci nijednej przyjaźni”. Mimo to Carlo Verdiani (*op. cit.*, s. 111) stwierdził: „Wierczyński natrafił na zbieżność przestroż dawanych żonie w *Legendzie* polskiej [...] z niektórymi ustępami *Disticha moralia* [...] i rzeczywiście zestawienie to jest przekonujące”. Tymczasem równie dobrze można by wykazać pewne podobieństwa między napomnieniami Aleksego a naukami zawartymi w czeskim poemacie *Rada otce synovi* z 2 poł. XIV w. ([w:] *Ezopovy bajky. Katonova dvojverší. Rada otce synovi*, s. 203-222): „Służy Bogu w każdej dobie” – „Tot’ má prvnie rada, synu: / Měj Boha v každú hodinu / v srdci v ustavičnéj moci, / pokorně, ve dne i v noci” (w. 41-44); „Nie traci nijednej przyjaźni” – „Přirozených přátel svých / chovaj, netrat’ jich svú vinú” (w. 341-342); „Ubogie karmi i odziewa<j>” – „tut’ radu na tě zachovám: / by sirotkóm i chudým vdovám / jich spravedlivé pravdy míle / pomáhaj věrně, snažně píle / i všem chudým s právem těže, / ač to kdy na tobě leže” (494-499). Zbieżności te wszakże w żadnym razie nie stanowią wskazówki w poszukiwaniach źródeł omawianego ustępu polskiej legendy – dowodzą jedynie istnienia wspólnej średniowiecznej tradycji nauk moralnych. Napomnieniom zaś Aleksego z polskiego wiersza znacznie bliżej do nakazów biblijnych czy pouczeń z nurtu reprezentowanego choćby przez Tomasza a Kempis niż do porad Pseudo-Katona.

¹⁹² Por. *De sancto Alexio* (inc. „Haec est dies digna cultu”): „Legi mentis repugnantem / Legem membrorum calcantem, / Quem et hostem superantem / Traxit Dei filius”; „Despecto fuco decoris / Vani fastuque tumoris / Crucem ferre salvatoris / Quem cogebat caritas. // Qua devictus abnegavit / Semetipsum, conculcavit / Mundum, carnem subjugavit / Servire spiritui” (AH 8, s. 99, strofy 1b, 3b-4a).

jest Mnie godzien” [Mt 10, 37]. Wydaje się, jakby tymi słowami nakazywał, abyś nie kochał; jeśli jednak natężysz uwagę, dostrzeżesz, że – owszem – nakazał, abyś kochał. Mógł przecież powiedzieć: „Kto kocha ojca lub matkę, nie jest mnie godzien”. Nie powiedział tak, nie powiedział przeciw prawu, które dał. Sam bowiem przez Mojżesza, sługę swego, dał to prawo, gdzie napisano: „Czcij ojca twego i matkę swoją” [Wj 20, 12]. Nie obwieścił przeciwstawnego prawa, lecz to zalecił; i nie obalił miłości, ale nauczył cię w niej porządku: „Kto kocha ojca lub matkę”, ale „bardziej niż Mnie”. Niech kocha zatem, ale nie bardziej niż Mnie. Bóg jest Bogiem, człowiek – człowiekiem. Kochaj rodziców, bądź posłuszny rodzicom, czcij rodziców, lecz jeśli cię Bóg wzywa do czegoś mocniej, a miłość do rodziców mogłaby być przeszkodą, zachowaj porządek, nie burz miłości.¹⁹³

Św. Grzegorz zaś przekonywał: „Ktokolwiek [...] zaczyna już pragnąć rzeczy wiecznych, ten w sprawie Bożej, do której przystępuje, winien się znaleźć poza ojcem, poza matką, poza żoną, poza dziećmi, poza krewnymi, poza sobą samym – by tym prawdziwiej poznawał Boga przez to, że w Jego sprawie nie ma względu na nikogo. [...] Najbliższych zatem trzeba kochać; miłość świadczyć trzeba wszystkim: i swoim, i obcym – nie wolno jednak dla tej miłości odchyłać się od kochania Boga. [...] Nie wolno zbaczać z Bożego szlaku przez wzgląd na uczucia cielesne”¹⁹⁴.

Gdy wszakże pokorny sługa Pana zmuszony jest do wyboru pomiędzy powinnością wobec Boga a powinnością wobec bliskich, których miłuje, doznaje bólu tak jak Abraham, składający ofiarę z Izaaka¹⁹⁵. Albowiem – jak zaznacza Augustyn w *Państwie Bożym* – ten, kto „swoich najbliższych tak miłuje cielesnie, że przecież nie przenosi ich nad Chrystusa i wolałby raczej ich się pozbyć niż Chrystusa, gdyby na to przyszło, taki będzie przez ogień zbawiony,

¹⁹³ S. Augustinus, *Sermones post Maurinos reperti* 72 A: „Tunc enim ordinate et pie amas parentes, quando Deo non praeponis parentes: «Qui amat» – domini uerba sunt – «qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus». His uerbis quasi uidetur admonuisse ne amares: immo, si attendas, admonuit ut amares. Potuit enim dicere, qui amat patrem aut matrem, non est me dignus. Non hoc dixit, ne loqueretur contra legem quam dedit, ipse enim legem illam per Moysen famulum suum dedit, ubi scriptum est: «Honora patrem tuum et matrem tuam». Non contrariam legem promulgauit, sed illam commendauit; et ordinem te docuit, non pietatem subuertit: „Qui amat patrem aut matrem”, sed „plus quam me”. Amet ergo, sed non plus quam me: Deus Deus est, homo homo est. Ama parentes, obsequere parentibus, honora parentes; sed, si te Deus ad aliquid amplius uocat, ubi possit impedimento esse parentalis affectus, serua ordinem, noli euertere caritatem”.

¹⁹⁴ Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* II 37, 3-4: „Quisquis enim iam aeterna concupiscit, in ea quam aggreditur, causa Dei, extra patrem, extra matrem, extra uxorem, extra filios, extra cognatos, extra semetipsum fieri debet, ut eo uerius cognoscat deum, quo in eius causa neminem recognoscit. [...] Amandi ergo sunt proximi, impendenda est caritas omnibus et propinquis et extraneis, nec tamen pro eadem caritate a Dei amore flectendum. [...] Dignum profecto est ut de Dei itinere pro carnalibus affectibus non declinemus”. Przekład polski: św. Grzegorz Wielki, *op. cit.*, s. 362.

¹⁹⁵ Zob. R. Woolf, *op. cit.*, s. 819: „The mediaeval dramatists therefore deserve praise for the manner in which they preserved typological consistency in the character of Abraham, without at the same time turning him into a callous and unconvincing figure. They achieve this by balancing Abraham's unfaltering willingness to sacrifice Isaac with his love and distress. Although in all the plays Abraham accepts God's command with instant willingness and with no more than a brief expression of regret, this is counteracted by his overwhelming sorrow at the time of the sacrifice”.

bo z powodu utraty tych drogich osób tak wielki ból dopiekać mu musi, jak wielka była jego miłość”¹⁹⁶.

W polskim poemacie boleść doświadczenia, jakie staje się udziałem Aleksego, łagodzona jest ufną wiarą w spotkanie z Famijaną i zapewne rodzicami w królestwie niebieskim. Łagodzi ją również płynąca z uporządkowanej miłości zgoda małżonki na rozłąkę i bogobojny żywot „w kaźni i w cnocie”. Wreszcie synowi Eufamijana oszczędzone będzie – za sprawą potajemnej ucieczki – spotkanie z ojcem, a tym samym jawne przeciwstawienie się jego woli w imię służby Bogu.

Przedstawivszy scenę rozmowy w komnacie małżonków, *narratio* kreśli zdarzenia następnego dnia, napomykając o odejściu świętego o świcie i ukazując żalność zdumionych rodziców:

A jeko zajutra wstał,
Od obiada się precz brał;
O tym nikt nie wiedział,
Jedno żona jego,
Ta wiedziała od niego.
Nabrał sobie srebra, złota dosyć,
Co go mógł piechotą nosić;
Więc się na morze wezbrał,
A ociec w żalność<i> ostał.
I mać miała dosyć żalności,
Żonę po nim jeko spyta.

(w. 84-94)

Aleksy zabiera zatem ze skarbca tyle złota i srebra, ile zdoła dźwigać idąc piechotą, i uchodzi po kryjomu z pałacu ojca, by wyruszyć w morską podróż.

Równie zwięźle ukazane zostało przybycie młodego księcia do celu zamorskiej wyprawy. Według łacińskiej redakcji kanonicznej byłaby to Edessa, do której Aleksy miał dotrzeć po uprzednim dopłynięciu do portowej Laodycei¹⁹⁷. Być może podobny porządek peregrynacji świętego zakłada polska legenda. Pomimo bowiem, że miasto, w którym znalazł się Aleksy, nazwane zostanie w tekście Jelidocnią (Laodyceą, w. 132), *narratio* mówi najpierw o drodze morskiej („Więc się na morze wezbrał”), potem zaś o wędrownie pieszej:

¹⁹⁶ Augustinus, *De ciuitate Dei* 21, 26: „Verum qui has necessitudines sic amat carnaliter, ut tamen eas Christo domino non praeponat, malitque ipsis carere quam Christo, si ad hunc fuerit articulum temptationis adductus, per ignem erit saluus, quia ex earum amissione tantum necesse est urat dolor, quantum haeserat amor”. Przekład polski: św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 899. Cytowane słowa zawarte są w rozdziale objaśniającym, „Co to znaczy mieć za podwalinę Chrystusa i komu obiecane jest zbawienie «jakoby przez ogień» [1 Kor 3, 15]”.

¹⁹⁷ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa A/B: „Post haec accepit de substantia sua, et discessit ad mare; accedensque ad mare, ascendensque navem, Deo prosperante pervenit Laodiciam, et inde iter arripiens abiit Edessam Syriae civitatem”. Zob. też C. Verdiani, *op. cit.*, s. 116.

Więc to święte plemię
Przyszło w jedną ziemię.
(w. 95-96)

Ale że szczegóły geograficzne nie odgrywają w polskim utworze istotniejszej roli, stwierdza się, iż kresem podróży była „jedna ziemia”. Tu Aleksey rozdaje srebro i złoto „popom” i „żakom”, czyli i księżom, i klerykom, a swe szaty jałmużnikom, do których przyłącza. Jako żebrzący nędzarz zasiada przed świątynią, ostatecznie zacierając ślady książęcego pochodzenia.

Rozdał swe rucho żebrakom,
Śrzebro, złoto popom, zakom.
Więc sam pod kościołem siedział,
A o jego księ<s>twie nikt nie wiedział.
(w. 97-100)

Wszystko to, co pobożny syn księcia Eufamijana uczynił od chwili, gdy powołany przez Boga postanowił wyruszyć, aby służyć Panu, zaświadcza o jego gorliwym naśladowaniu Chrystusa i pokornym wypełnianiu Chrystusowych przykazań.

Kiedy więc diabeł po raz trzeci kusił Syna Bożego, „wziął Go [...] na bardzo wysoką górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: «Dam Ci to wszystko [...]»” (Mt 4, 8-9). Chciał bowiem, jak objaśnia św. Grzegorz, „doprowadzić Go do niewłaściwego pragnienia wielkości”¹⁹⁸. Legenda o Aleksym nie ukazuje bynajmniej wyniesienia młodego księcia na sam szczyt feudalnej hierarchii jako diabelskiej pokusy, której przyjęcie równoważne jest z oddaniem pokłonu szatanowi. Wywyższenie, jakiego zaznał święty, niosło wszakże ze sobą niebezpieczeństwo rozbudzenia „niewłaściwego pragnienia wielkości”. I Aleksey – pilny naśladowca Chrystusa – odtrącił ziemską chwałę, za co błogosławiono go w nabożnych pieśniach i modlitwach¹⁹⁹.

Jednakże wzgardzenie purpurą próżnych zaszczytów nie wystarczy. Jezus zapowiadał przecież surowo: „nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 33). Dlatego Aleksey, wezwany

¹⁹⁸ Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Mt. 4, 2: „Per gulam tentat, cum dicit dic ut lapides isti panes fiant; per vanam gloriam cum dicit si filius Dei es, mitte te deorsum; per sublimitatis avaritiam, cum regna mundi ostendit, dicens haec omnia tibi dabo” (Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* I 16, 3). Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia... Op. cit.*, s. 54.

¹⁹⁹ Zob. choćby: *De sancto Alexio*: „Mundi pompae contemptorem, / Verae doxae dilectorem / Laudemus Alexium” (AH 37, s. 105, strofa 1a); *De sancto Alexio* (inc. „Veri solis radius”): „Deo singularius / Militansque carius / Victor vanitatis, // Dum sprevisi / Heres sisti / Pompae saecularis, // Patris mores / Ac honores / Linquens pauperaris, // Malens in exsilium / Sequi Dei filium / Egestatis gressu” (AH 55, s. 67, strofy 2-5); *De sancto Alexio* (inc. „Ecclesiam Christi”): „Puer parentes, patriam / Et omnem mundi gloriam / Ac semet ipsum abnegat, / Ut Christum lucrifaciat” (AH 25, s. 37).

z godów ziemskiej miłości, wyrzeka się wszystkiego: zaszczytów i godności doczesnego świata, bogactw, domu, bliskości rodziców, bliskości żony, ojczyzny. W homilii o Aleksym św. Wojciech, przypominając ów nakaz i jego doskonałe wypełnienie przez pokornego księcia, rozważa jednocześnie Chrystusową obietnicę sowitej nagrody dla tych, co jak apostołowie opuścili wszystko i poszli za Zbawicielem: „każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19, 27-30)²⁰⁰.

Chrystus, który napominał: „Nikogo [...] na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt 23, 9), obdarzył chrześcijan „duchem przybrania za synów” (Rz 8, 15). Kto zaś zostaje synem – uczył św. Paweł – ten będzie również „dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4, 5). I otrzyma, jak zapewniał św. Piotr Apostoł, „dziedzictwo niezniszczalne i niepokalane, i niewiedzące, które jest [...] w niebie” (1 P 1, 4).

Zgodnie przeto z obietnicą Jezusa, Aleksy, dla Jego imienia porzucając ziemskiego ojca i wyrzekając się bogatego dziedzictwa „wysokiego rodu”, zasłużył jako umiłowane dziecko Ojca niebieskiego na niezniszczalne dziedzictwo w królestwie Bożym. Dlatego jeden z hymnów sławi dzień Aleksego jako radosne święto przybrania za syna, pośród oficjów zaś można znaleźć i takie, w którym ogłasza się, że błogosławiony mąż wszedł do niebiańskich pałaców, by zamieszkać w domu Pana niczym dziedzic i syn²⁰¹.

W kazaniu na uroczystość św. Cypriana Augustyn nawoływał: „Wzgardźcież światem, o chrześcijanie, pogardźcież światem, pogardźcie. Wzgardzili nim męczennicy, wzgardzili Apostołowie, wzgardził nim św. Cyprian”. I nakłaniał gorliwie: „Kochaj Boga, wzgardź tym życiem. Gardź doczesnymi sprawami jako pielgrzym w tym życiu, a nie jako stały mieszkaniec”²⁰². W wezwaniu tym porbrzmiewa echo troskliwej prośby Apostoła Piotra: „Umiłowani! Proszę, abyście

²⁰⁰ Zob. św. Wojciech, *op. cit.*, s. 221, 223.

²⁰¹ *De sancto Alexio*: „In hoc festo Alexii, / Adoptionis filii, / Gaudete cum laetitia / Ad tam sacra solemnia” (AH 4, s. 73, strofa 1); *De sancto Alexio* (inc. „Plebs Romana, de patrono”): „Domum tuam, o Domine, / Inhabitabat Alexius / Dierum longitudine / Tamquam heres et filius” (AH 25, s. 35). O dziedzictwie w niebiosach przypomina też w kazaniu o Aleksym Piotr Damiani (*op. cit.*, PL 144, kol. 655 B/C): „Cum ergo mundum insignis vir iste deseruit, nonne quodammodo tunc herba fuit? Debilis quidem adhuc per conversionis novitiae rudimentum, sed jam urens per spei coelestis, quod mente conceperat, desiderium. Nisi enim in agro meritis ejus mundus aresceret, non sprevisset; et nisi supernae spei sibi viror inesset, non ad Deum tantopere, dimissis omnibus, festinaret. In illa scilicet haereditate, quam beatus Petrus «incontaminatam, immarcescibilem, conservatam in coelis [I Petr. I]» appellat; et Dominus pascua nominat [Joan. X]: herba ista radicem fixerat, atque ideo supernae gratiae virore vernabat”.

²⁰² Augustinus, *Sermones* 311 (PL 38, kol. 1415; kol. 1419): „Contemnite ergo saeculum, Christiani; contemnite saeculum, contemnite. Contempserunt martyres, contempserunt apostoli, contempsit beatus Cyprianus, cuius hodie memoriam celebramus”; „Ama Deum, contemne ista. Despice res humanas, quandocumque hinc iturus: non enim hic futurus semper”. Przekład polski: św. Augustyn, *Wybór mów (Kazania święteczne i okolicznościowe)*, s. 169, 176.

jak obcy i przybysze powstrzymywali się od cielesnych pożądań, które walczą przeciwko duszy” (1 P 2, 11). Jak bowiem pouczał św. Paweł: „Nasza [...] ojczyzna jest w niebie” (Flp 3, 20) i „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6).

Wędrowka Aleksego, który – ożywiany miłością do Boga i nadzieją na wiekuiste dziedzictwo – opuścił nie tylko umiłowanych bliskich, ale i doczesną ojczyznę, staje się zatem ucieleśnieniem biblijnej wizji ludzkiego żywota jako pielgrzymki utęsknionych wędrowców, zmierzających do ojczyzny niebios. To zaś, że rodzinną ziemią szlachetnego księcia było serce świata, Wieczne Miasto Rzym, podnosi jeszcze wartość jego wyboru i zaświadcza o sile pragnienia, by znaleźć się w murach Miasta Świętego – Jerozolimy niebiańskiej. Przy czym wolno sądzić, iż w obrazie Aleksego, czczonego jako patron pielgrzymów, nie bez znaczenia okazało się to, że opuściwszy dom wyruszył w podróż morską, która przypominać może żeglugę ludzkiego życia²⁰³.

Piotr Lombard, przywołując postać świętego, co nie zawahał się odpowiedzieć na wezwanie Bożej łaski, podkreślił, iż pobożny mąż „zaczął nagi służyć Chrystusowi”²⁰⁴. W polskiej legendzie ostateczne огоłocenie Aleksego z dóbr tego świata następuje u celu jego pierwszej wędrowki, gdy „Rozdał swe rucho żebrakom, / Śrebro, złoto popom, żakom” (w. 97-98). Młody książę posłusznie wypełnił więc nakaz Chrystusowy, który w Ewangeliach zasmucił bogatego młodzieńca: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (Mt 19, 21; Mk 10, 21; Łk 18, 22)²⁰⁵. Małżonek cesarskiej córki, nagi, pozbawiony bogactw, przepychu i majestatu ziemskiej władzy naśladuje więc nagiego Boga, który z miłości do upadłego człowieka przyjął ciało, огоłacając się z potęgi i majestatu Króla niebios.

Rozdanie szat, srebra i złota poczytywano wszakże nie tylko za znak dążenia, by nago naśladować nagiego Chrystusa. W jednej ze swych homilii św. Grzegorz przekonywał bowiem: „nakazał nam Pan, byśmy się wyrzekli naszych rzeczy

²⁰³ Zob. A. Nowicka-Jeżowa, [Kilka uwag o hermeneutyce symbolów w tekstach literackich, głos w dyskusji], s. 304: „Wędrowka Aleksego po morzu (symbolu złych mocy przenikających z sąsiedniego szeolu) jest figurą zagrożenia, jakim podlega *homo viator*, a równocześnie nadziei, że wędrowiec, podróżujący bez własnej busoli, lecz posłuszny odmiennemu wichrowi Ducha, znajdzie bezpieczny port”.

²⁰⁴ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Lib. IV*, dist. 27, cap. VI, par. 2: „Beatus etiam Alexius, similiter ex nuptiis diuina gratia uocatus, sponsam deseruit et nudus Christo famulari coepit”.

²⁰⁵ Zob. choćby Mefret, *Sermones de tempore et de sanctis*, k. N3r (*Sermo LXVIII. De sancto Alexio Confessore*): „Ideo [beatus Alexius] signatur per adolescentem Mat. XIX. Qui venit ad Christum dicens: «Magister bone, quid faciam, ut vitam aeternam possideam». Respondens Iesus: [...] «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus et habebis thesaurum magnum in caelo et veni sequere me». Unde scrutare legendam, an Alexius non sit ille, qui iussum Domini integraliter adimplevit”.

– bo wszyscy, którzy udajemy się w bój wiary, idziemy w zapasy przeciwko złym duchom. Tymczasem złe duchy nie posiadają na tym świecie nic własnego. Z nagimi więc powinniśmy się zmagać nadzy. [...] Kto zatem podąży do walki przeciw diabłu, niech odrzuci szaty, żeby nie uległ. Niech niczego w tym świecie poprzez ukochanie nie posiada, niech nie poszukuje żadnych przyjemności w rzeczach, które padają”²⁰⁶. Wizję chrześcijanina, który staje do zapasów z diabłem, zaczerpnął Grzegorz z listów św. Pawła, ukazujących wiernego wyznawcę Chrystusa jako zapaśnika, ale też biegacza, boksera i żołnierza (1 Kor 9, 25-27; 2 Tym 2, 3-5). Aleksy, oddając swe szaty i zabrane z rzymskiego domu bogactwa, ostatecznie przypieczętował gotowość do pokornego znoszenia trudów nędzy, a tym samym do zmagania ze światem, ciałem i szatanem. I jego zwycięskie naśladowanie Chrystusa – „potężnego zapaśnika”, który pokonał kusiciela-diabła²⁰⁷, opiewa łacińska redakcja „małżeńska”, hymny, oficja i modlitwy. Wysławia się w nich bogobojnego księcia i jako Chrystusowego zapaś-

²⁰⁶ Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* II 32, 2: „Ad se autem nobis uenientibus dominus praecepit ut renuntiemus nostris, quia quicumque ad fidei agonem uenimus, luctamen contra malignos spiritus sumimus. Nihil autem maligni spiritus in hoc mundo proprium possident. Nudi ergo cum nudis luctari debemus. [...] Qui ergo contra diabolum ad certamen properat, uestimenta abiciat, ne succumbat. Nihil in hoc mundo amando possideat, nullas rerum labentium delectationes requirat, ne unde ad uotum tegitur, ad casum inde teneatur”. Przekład polski: św. Grzegorz Wielki, *op. cit.*, s. 284-285. Por. Ubertino z Casale, *Drzewo życia*, s. 97: „Widzimy, że wiele jest stopni i zróżnicowań nagości: jedna nagość serca, inna nagość serca i ciała. Nagość serca jest przez ogołocenie ducha ze wszystkiego niedoskonałego afektu chciwości i pożydlivosti. O takiej nagości mówi Grzegorz w *Homilii*: «Nadzy z nagim winniśmy walczyć» [...]. Nagość cielesna i nagość serca ma trzy stopnie: jeden dotyczy odrzucenia wszelkiego zbytku i własnego posiadania [...]. Inna nagość jest większa i polega nie tylko na tym, co poprzednio, ale i na wyrzeczeniu się władzy nad ludem i na wyzbyciu się własnej woli [...]. Jest i trzecia nagość, największa, która polega na wyrzeczeniu się wszelkich środków utrzymania, połączonym z niedostatkiem i brakiem odpowiedniego zaopatrzenia. I to przynależy Apostołom i mężom apostołskim”; Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 3, 9: „Quibus videmus quod est multiplex gradus et differentia nuditatis. Alia est cordis alia est cordis et corporis. Nuditas cordis est per exspoliationem spiritus ab omni imperfecto affectu avaritiae et cupiditatis. Et de hac Gregorius in *Homilia Nudi cum nudo luctari debemus*. [...] Nuditas corporalis et cordis triplicem habet gradum. Nam quaedam est magna quae attenditur in abiectioe omnis superfluitatis et proprietariae possessionis. [...] Est et alia nuditas maior quae non solum consistit in his verum etiam in abnegatione potestatis possidendi populum et abnegatione propriae voluntatis. [...] Est et tertia nuditas maxima quae consistit in his quae dicta sunt et insuper in abdicatione omnis transitoriae facultatis cum penuria et indigentia opportuna sustentationis. Et hoc competit apostolis et apostolicis viris”.

²⁰⁷ Zob. Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Mt. 4, 2: „Sicut autem Diabolus omnes excaecabat, sic modo invisibiliter a Christo est excaecatus. Post quadraginta enim dies esurientem sensit, et per quadraginta non esurientem non intellexit. Cum suspicatus est eum non esse filium Dei, non cogitavit quoniam fortis athleta ad ea quae infirma sunt descendere potest”. Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia... Op. cit.*, s. 54: „Diabeł wszystkich zaślepił, a oto przez Chrystusa został zaślepiony. Zauważył, że po czterdziestu dniach łaknął, a zapomniał, że przez czterdzieści dni nie łaknął. Nie wziął pod uwagę, że potężny zapaśnik może się zniżyć do tego, co słabe” (św. Jan Złotousty).

nika, boksera, co powalił szalejącego wroga, i jako triumfującego żołnierza, co uzbrojony w wiarę, nadzieję, miłość, zwyciężył w walce z trzema przeciwnikami²⁰⁸.

Jak zaś pouczyły *Verba Seniorum*, przekazujące łacińskiej Europie mądrość Ojców Pustyni, najpotężniejszą bronią w boju z szatanem jest pokora. Wyznał to abbie Makaremu sam diabeł, bezsilny wobec mocy pobożnego mnicha: „Strasznie cierpię z twego powodu, Makary, gdyż nie mogę cię pokonać. Czynię to wszystko, co i ty: ty pościsz, a ja wcale nie jadam. Ty czuwasz, a ja w ogóle nie śpiam. W jednym tylko mnie przewyższasz. [...] W pokorze, dzięki której nie mogę cię pokonać”²⁰⁹. Głosa przytoczona w *Catena aurea* św. Tomasza z Akwinu upewnia przy tym, że pokornego Chrystusowego zapaśnika wspiera post i modlitwa. „Modlitwa bowiem umacnia ducha, post zaś osłabia złe skłonności ciała”²¹⁰.

Łacińska wersja „małżeńska” przedstawia Aleksego jako pokornego jałmużnika, który dniami i nocami oddawał się postom, modlitwom i czuwaniu²¹¹. Redakcja kanoniczna napomyka o jego nieustannej świętej gorliwości i surowości życia, jakie przez siedemnaście lat wiodł w przedsionku kościoła Matki Bożej²¹². Polska legenda kładzie nacisk na korne uniżenie wysoko urodzonego pątnika, na wyrzekanie się snu, żarliwe modły i wytrwałe znoszenie słoty i chłodu:

²⁰⁸ Łacińska redakcja „małżeńska”: „Deo dignus athleta” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 306); *In sancti Alexii* (inc. „Cantemus omnes arbitro”): „Justum suum qui [sc. Christus] moribus / Ornavit ac virtutibus, / Alexium fortissimum, / Athletam alium, inclitum” (AH 14a, s. 103, strofa 2); *De sancto Alexio* (inc. „Fraudis commentum sternitur”): „Pugil dirus, victor mirus, / Te canimus invictum”; „Magnificemus omnium, / Caeli terraeque Dominum, / Qui vincendi robur mundum / Indidit mirandum / Alexio, qui furibundum / Hostem stravit nefandum”; „Iubilemus summo regi, / Resistere qui carnis legi / Fecit atletam fortem, / Alexium, qui mortem / Sprevit, ut angelorum / Se faceret consortem” (AH 25, s. 30); *De sancto Alexio* (inc. „Ut inter spinas lilium”): „Hic in praesenti stadio / Cum hoste trino dimicat, / Accinctus Christi gladio / Fortiter et superat. // Spe, fide caritateque / Viriliter armatus, / Quarum firmo tutamine / In bello confortatus. // In tali sic militia / Hostes suos stravit” (AH 33, s. 34, strofy 6-8); *De sancto Alexio* (inc. „Laetare, Sion inclita”): „Agens Christi militiam / Hostes supplantat pedibus, / Assecutus victoriam / Congregat in caelestibus” (AH 52, s. 90, strofa 2). Por. Mefret, *op. cit.*, k. N3r (*Sermo LXVIII. De sancto Alexio Confessore*): „[...] corpus eius [sc. beati Alexii] fuit vas plenum balsamo sapientiae, quia diabolus et mundum vicit”.

²⁰⁹ *Druga Księga Starców. Verba Seniorum*, s. 162 (XV 26{464}).

²¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia...* *Op. cit.*, s. 234 (komentarz do Mt 17, 20).

²¹¹ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 308: „[...] ipse ieiuniis et oracionibus et vigiliis vocabat nocte et die, et insolenci laborum fractus egrotare aliquantulum cepit, de hoc eciam letus, quia in sudore vultus panem quotidie accipiens et imutatus, infirmitate quoque ad perfectam sui probacionem temptari merebatur, ut quasi ex toto a se ipso factus non solum aliis, sed et sibi ipsi iam esset alienus”.

²¹² *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa C: „Ille namque homo Dei in eodem, quo dictum est atrio permansit in sancta conversatione, et vitae austeritate per decem et septem annos incognitus”.

Więc sam pod kościołem siedział,
A o jego księ<s>twie nikt nie wiedział.
Więc to zawsze wstawał reno,
Ano kościół zamknięto,
Więc tu leżał podle proga
Fałę, proszę swego Boga.
Ano z wirzchu szła przygoda:
Niegdy mroz, niegdy woda,
(w. 99-106)

W dziele *Do sióstr o doskonałości życia* św. Bonawentura († 1274), objaśniając oblubienicy Chrystusa, jak „osiągnąć szczyt doskonałości”, zalecał:

Powinnaś sobie przypominać, że Chrystus został poniżony aż do najhaniebniejszego rodzaju śmierci [por. Flp 2, 8] i tak został poniżony, że był uważany za trędowatego. Dlatego właśnie prorok Izajasz powiedział: „Poczytaliśmy go za trędowatego i poniżonego przez Boga” [Iz 53, 4]. Co więcej, tak Go poniżono, że w jego czasach nic nie uważano za gorsze od Niego. [...] „Jeżeli więc sam nasz Pan i Nauczyciel” [J 13, 14] mówi: „Sługa nie jest większy od swego pana” [J 13, 16] „i uczeń nie jest nad mistrza” [Mt 10, 24], jeżeli jesteś służebnicą Chrystusa, jeżeli jesteś uczennicą Chrystusa, powinnaś zasługiwać na poniżenie i wzgardę i powinnaś być pokorna.²¹³

W polskim poemacie Aleksy, ochoczy sługa Pana, Chrystusowy uczeń, co wyrzekł się wszystkiego, dąży do doskonałości naśladowując pokorę poniżonego Zbawcy. I dobrowolne ukorzenie się rzymskiego księcia objawia wyraziście jego leżenie „podle proga” świątyni. Wieńczy ono zarazem zamorską podróż świętego, przypominającą o obcości w doczesnym świecie i ustawicznym zmierzaniu do ojczyzny niebieskiej. A ponieważ gmach kościoła symbolizuje niebiańską Jerozolimę, bramę niebios, dom Boga²¹⁴, leżący u progu żebrak stanowi wymowny znak pragnienia, by przez zaparcie się samego siebie, przez opuszczenie bliskich, przez naśladowanie Chrystusa w Jego pokorze i ostatecznym uniżeniu przekroczyć próg domu niebieskiego Ojca.

Zapowiedź spełnienia tej świętej tęsknoty niesie cud, za sprawą którego Aleksy wprowadzony zostanie do wnętrza świątyni. W łacińskiej redakcji kanonicznej przydarza się to po siedemnastu latach jego przebywania w przedsionku kościoła. Wówczas obraz Bogarodzicy przemówił do klucznika, nakazując, aby wprowadził „człowieka Bożego, albowiem stał się on godny królestwa niebieskiego, spoczął na nim Duch Boży, a modlitwa jego jak kadzidło wznosi się przed

²¹³ Św. Bonawentura, *Do sióstr o doskonałości życia*, s. 239 (2, 4).

²¹⁴ Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 371-372 (na s. 372 słowa *Introitu* z Mszy św. na poświęcenie kościoła: „hic domus Dei est, et porta coeli!”); J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 27-33.

Oblicze Pana”²¹⁵. W łacińskiej wersji „małżeńskiej” głos dobywa się z obrazu Zbawiciela, polecając kościelnemu, żeby odnalazł Aleksego pośród tłumu nędzarzy i przywiódł go przed cudowne malowidło, albowiem święty mąż jest tego godzien. I skoro tylko stopy pobożnego żebraka dotknęły progów świątyni, rozdzwoniły się wszystkie dzwony, tak jak stanie się to po latach w Rzymie – w chwili, gdy dusza Aleksego wkroczy do królestwa niebios²¹⁶.

Narratio polskiego poematu nie uściśla, kiedy wydarzył się cud, zaświadczaający o szczególnej świętości pokornego księcia. I podkreśla nie tyle ujawnione w nadprzyrodzonym zdarzeniu uznanie Aleksego za godnego ojczyzny niebieskiej, ile pełną matczynej troski dbałość Bogarodzicy o człowieka, co z miłości do wiekuistego Ojca i tęsknoty za wiekuistym domem nie zawahał się opuścić ziemskiego ojca i ziemskiego domu:

Eż się <z>stało w jeden czas,
Wstał z obraza Matki Bożej obraz.
Szedł do tego człowieka,
Jen się kluczem opieka,
I rzekł jest tako do niego:
„Wstań, puści człowieka tego,
Otemkni mu kościół Boży,
Ać na tym mrozie nie leży”.
Żak się tego barzo lęknął,
Wstawszy, kościół otemknął.

(w. 107-116)

Odmienne niż inne wersje, redakcja polska zaznacza, że cud wprowadzenia do świątyni nie był jedynym Bożym znakiem świętości Aleksego, gdyż „To się

²¹⁵ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 253, kol. lewa C: „Ille [...] homo Dei in [...] atrio permansit [...] per decem et septem annos incognitus. [Postea vero volens Deus revelare causam ipsius] imago, quae in honore sanctae Dei Genitricis Mariae ibidem erat, paramonario ecclesiae dixit: Fac introire hominem Dei, quia dignus est regno caelorum, et spiritus Dei requiescit super eum; et oratio ejus sicut incensum in conspectu Dei ascendit”.

²¹⁶ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 308-309: „Per quinquennium ergo ibi [sc. Pisae] moratus Jerosolimam contendit, ubi nichilominus septennium faciens inde ad Luccam navigio devenit civitatem magnam et inclitam, ubi imago Domini nostri Jesu Christi a Nicomedeo secundum eius expressam similitudinem facta narratur et ab universo orbe ibidem colitur et adoratur. Cum itaque venerabilis Alexius aliquamdiu ibi comoratus inter ceteros nocte quadam pauperes ad hostium cubaret ecclesie, vox de ipsa imagine salvatoris ad mansionarium facta est dicens: «Vade, inquit, exquire in turba pauperum foris ecclesiarum pauperem unum capite crispo, barba modica, oculis stellantibus, manibus decoris, statura equali, indutum sago cilicino et birro laneo, et introduc ipsum ad me, quia dignus est». Exurgens ille hostium ecclesie aperuit invenit hominem et apprehensum illum intus duxit, ut ei fuerat imperatum. Cumque limina basilice tetigisset, omnes eiusdem ecclesie et per circuitum campae concrepauerunt nutu Dei sine ministerio hominum”. Opis cudownego bicia dzwonów w chwili śmierci Aleksego przytoczony został w przyp. 95.

nie jedno dziejało, / Ale się często dziejało” (w. 117-118)²¹⁷. Aura zaś cudowności, jaka opromieniła postać nieznanego żebraka, stała się przyczyną jego rosnącej sławy:

Więc żak powiedział każdemu,
I staremu, i młodemu.
A gdyż to po nim uznali,
Wielką mu fałę dali.
Za świętego ji trzymano
I wiele mu prze Bog dawano.
(w. 119-124)

Rzymski książę, który zstąpił z wyżyn na samo dno doczesnej hierarchii, aby uniknąć „niewłaściwego pragnienia wielkości” i chwały próżnych zaszczytów, po raz drugi musi zmierzyć się z pokusą nagłego wyniesienia i chwały. Po raz drugi zatem pokorny naśladowca Chrystusa kuszony jest tak, jak Syn Boży po czterdziestu dniach postu. I ta kolejna próba nierozzerwalnie wiąże się z jego postępowaniem w doskonałości. Jak bowiem głosi *Drzewo życia* Ubertino z Casale († po 1325), porządek, w jakim Łukasz opisuje kuszenie Jezusa, „wydaje się wielce pouczający [...]. Bo diabeł najpierw kusi do grzechów cielesnych: wpierv do obżarstwa, które jest bramą do wszelkich nieczystości. A kiedy natknie się na człowieka, który mu się opiera, to kusi go ambicją doczesnego panowania. [...] A kiedy diabeł widzi, że człowiek odrzuca zaszczyty i potępia pokusy cielesne, wtedy zasadza się na niego, by go postawić na szczycie świątyni, czyli kusi go sławą świętości u ludzi”. „Przyczynami pokus” – objaśnia Ubertino – „są przychyny pożądliwości: przyjemność ciała, chciwość dóbr doczesnych, pragnienie władzy i zaszczytów, pragnienie sławy świętości”²¹⁸. Aleksy, który poskromił już pragnienie cielesnych rozkoszy, bogactwa, władzy i zaszczytów, musi stawić czoła pokusie sławy świętości.

O podobnych aniołom ludziach świętych, którzy pokusie tej nie ulegli, Augustyn mówił: „Kiedy spotkasz jakiegoś człowieka świętego, sługę Boga, gdybyś chciał jemu zamiast Bogu oddać cześć, powstrzyma cię. Nie chce sobie przywłaszczyć nieprawnie chwały Bożej, nie chce być dla ciebie zamiast Boga,

²¹⁷ C. Verdiani (*op. cit.*, s. 116-118) przypuszcza, że formuła zawarta w w. 117-118 stanowi próbę uprawdopodobnienia sekwencji zdarzeń innej niż w redakcji kanonicznej.

²¹⁸ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 3, 4: „Ordo autem quem tenuit Lucas multum nostrae instructioni servire videtur. Nam primo diabolus tentat de peccatis carnalibus. Et primo de gula quae est ianua omnis spurcitiae. Quod si [...] invenerit hominem resistentem sibi, tentat de ambitione temporalis dominii. [...] Postquam autem diabolus vidit hominem refutare honores et carnalitem contemnere, tunc sibi insidiatur ut ponat illum in pinnaculum templi scilicet in famam hominum de gloria sanctitatis. [...] Causae autem tentationum sunt causae cupiditatis, sicut delectatio carnis et aviditas temporalium et potestatis appetitus, gloriae et famae sanctitatis”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 87.

ale wraz z tobą ulegać Bogu”²¹⁹. Traktat *O naśladowaniu Chrystusa* zaś pouczał: „W istocie próżna chwała to nieszczęście, to największa marność, ponieważ odwodzi od chwały prawdziwej i pozbawia łaski niebieskiej. Bo kiedy człowiek sam sobie się podoba, nie podoba się Tobie, kiedy żąda pochwał ludzkich, traci wartości prawdziwe. Prawdziwa chwała i radość to chlubić się Tobą, nie sobą, cieszyć się Twoim imieniem, nie własną cnotliwością, jeżeli czym się zachwycać, to tylko Tobą”²²⁰.

Zanim wszakże polska legenda ujawni, jakiego wyboru dokona nęcony chwałą świętości pokorny książę, ukazuje go w ogniu innej próby. Nakreśliwszy najpierw cudowne wyróżnienie Aleksego, potem dopiero – inaczej niż łacińska wersja kanoniczna czy „małżeńska”, a podobnie jak redakcja z IX w., przypisywana Symeonowi Metafrastowi²²¹ – przedstawia przybycie do „Jelidocni” sług Eufamijana. Wysłani na poszukiwanie zaginionego dziedzica

Tu ji nadjeli
W jednym mieście, w Jelidocni.
Nie znał go jeden, jeko drugi,
A on poznał wszystkie swe sługi.
(w. 131-134)

Los Aleksego, przybranego za syna i dziedzica przez niebieskiego Ojca, miłego Bogu i „rado” Mu służącego, potwierdza słuszość przestrogi św. Pawła, że „kogo miłuje Pan, tego karze, chłoscze zaś każdego, którego za syna przyjmuje” (Hbr 12, 6), i przestrogi Eklezjastyka: „Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj swą duszę na doświadczenie!” „Bo w ogniu doświadcza się złoto, a ludzi miłych Bogu – w piecu utrapienia” (Syr 2, 1; 2, 5).

Niespodziane pojawienie się poddanych Eufamijana, którzy w odległej zamorskiej ziemi rozpytują o syna rzymskiego możnowładcy, stanowi dla Aleksego kolejną próbę. Świadczy bowiem o niegasnącej – pomimo upływu czasu i jego nieobecności – tęsknocie umiłowanych rodziców za swym jedynym potomkiem. Niesie żywe przypomnienie ziemskiego domu i dawnego w nim pobytu wśród bliskich. Kusi możliwością powrotu do wszystkiego, czego pobożny pielgrzym

²¹⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 96, 12: „Cum inveneris hominem aliquem sanctum servum Dei, si volueris illum colere et adorare pro Deo, prohibet te: non vult sibi arrogare honorem Dei, non vult tibi esse pro Deo, sed tecum esse sub Deo”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102. Op. cit.*, s. 289. O poglądach Augustyna na związki cudu i chwały zob. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 54-55, 58-59.

²²⁰ Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* 3, 40: „Vere inanis gloria mala pestis vanitas maxima; quia a vera trahit gloria: et caelesti spoliatur gratia. Dum enim homo complacet sibi displicet tibi: dum inhiat laudibus humanis privatur veris virtutibus. Est autem vera gloria et exultatio sancta, gloriari in te et non in se: gaudere in nomine tuo non in propria virtute: nec in aliqua creatura delectari nisi propter te”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu...* *Op. cit.*, s. 158.

²²¹ Zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 117-118.

wyrzekł się, uchodząc z Rzymu nazajutrz po ceremonii zaślubin. Rozpoznając zatem „wszyscy swe sługi”, Aleksy poddany został próbie, której ogień odsłoni, czy nadal miłość do Ojca niebieskiego przedkłada nad miłość do ojca Eufamijana.

„Bez próby nie ma oczyszczenia” – oznajmiał św. Augustyn – „Nie modlimy się [...] o odwrócenie próby, ale żebyśmy w próbie nie upadli. Jeśli ktoś musi być wypróbowany w ogniu, nie modli się, żeby mu ognia oszczędzono, ale żeby w ogniu nie spłonął”²²². Św. Paweł dodawał jednak otuchy, gdy w liście do Koryntian zapewniał: „Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać” (1 Kor 10, 13).

Miłosierdzie i łaskawość Boga wobec Aleksiego objawiły się w tym, że jakkolwiek sprawił, iż ksiązę przyjął datki od własnych poddanych, to zarazem nie dopuścił, by rozpoznali oni swego pana. Nie przekazali mu więc ojcowskiego nakazu, by powrócił, nie prosili i nie zaklinali w imię Eufamijana, by poniechał obranej przez siebie drogi do Boga. Tym samym – podobnie jak w chwili potajemnej ucieczki z domu – Aleksemu oszczędzone zostało jawne przeciwstawienie się woli doczesnego ojca.

We francuskim poemacie z lat 30. XIV stulecia opis zetknięcia świętego z szukającymi go sługami powiązany został z obszerną dygresją. Anonimowy autor rozważa w niej, czy Aleksy, nie dając się rozpoznać, wystąpił przeciw czwartemu przykazaniu. I dowodzi, że pokorny sługa Boga – niczym mnich umarły dla świata – wyżej od przyrodzonej miłości do rodziców położyć musiał, w duchu miłości uporządkowanej, miłość do Boga. Dlatego właśnie, a nie z powodu niegodziwości, milczał wtedy, gdy za sprawą przybycia posłańców miłość do rodziców kusiła go ku złu – ku porzuceniu wiernej służby Panu²²³.

W polskim poemacie rozziw między miłością uporządkowaną a miłością nieuporządkowaną zobrazony został poprzez ukazanie przeciwstawnych odczuć – Aleksiego, który z rąk swoich poddanych otrzymuje jałmużnę, oraz Eufamijana i Aglijas, którzy pojmują, że ich wysiłki odnalezienia syna były daremne:

Brał od nich jałmużny jich,
Więc wesoł był,
Iż jį tym Bog nawiedził.
Tu są jechali od niego,
A nie poznał żadni jego,

²²² Augustinus, *De sermone Domini in monte* 2, 30; 2, 32: „sine temptatione probatus esse nullus potest”; „non ergo hic oratur ut non temptemur, sed ut non inferamur in temptationem; tamquam si quispiam cui necesse est igne examinari non oret ut igne non contingatur, sed ut non exuratur”. Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia...* *Op. cit.*, s. 93 (komentarz do Mt 6, 13).

²²³ Zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 135, 160-180.

A oócu są powiedzieli:
„Nigdziejsmy go nie widzieli”.
A gdy to ociec usłyszał ta słowa,
Tedy jego żałość była nowa.
Tu jął płakać, narzekać,
Mać nie mogła płaczu przestać.
(w. 135-145)

Rodzice, na próżno pragnący – wbrew Bogu – odzyskać jedynego dziedzica, rozpaczają tak, jakby utracili go na nowo. Miłość nieuporządkowana wiedzie ich do wielkiej żałości, gorzkiego płaczu i narzekania. Aleksey, ożywiany miłością, której porządku nie zachwiało spotkanie z wysłannikami ojca, „wiesioł był” – tak jak w łacińskiej redakcji „małżeńskiej”, napomykającej o jego radości, gdy przyjął błogosławieństwo jałmużny z rąk swoich sług²²⁴. I owa radość, jakiej zaznaje bogobojny książę w godzinie utrapienia i próby, stanowi zapowiedź radości niebios i świadczy o jego postępie na drodze ku niebieskiemu dziedzictwu. „Płacz” bowiem, przekonywał św. Augustyn, „jest smutkiem po stracie czegoś drogiego. Przychodząc do Boga, nawróceni porzucają wszystko, co było im drogie na tym świecie. Nie cieszy już ich to, co cieszyło niegdyś. I dopóki trwa w nich miłość tego, co wieczne, nie cierpią z tego powodu. Pociesza ich bowiem Duch Święty, który głównie dlatego nazywa się Parakletem, czyli Pocieszycielem. Opuszczając więc radość doczesną, zażywają wiecznej. Dlatego Pan powiada: będą pocieszeni”²²⁵. Brunetto Latini zaś nauczał: „Skoro cnota jest tak dobrą nauczycielką, a jej owoce przynoszą tyle pożytku, jak twierdzą wszyscy mędrzy, powiadam, że dusza napełniona cnotą cieszy się radością raju ziemskiego; tak bowiem jak cztery rzeki opływały ten raj, dając mu urodzaj, podobnie duszę zraszają cztery cnoty, wspierając ją przeciw pożądliwości ciała, bo jak mówi Biblia, im wyższe cnoty, tym większe męstwo”²²⁶.

Przedstawwszy zwyczajnie przetrwanie pokusy powrotu do bliskich, *narratio* polskiego poematu odsłania, co uczynił „wielebny” książę kuszony chwałą świętości:

²²⁴ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 308: „Mittit ex consilio amicorum Eufemianus in diversas partes terrarum servos et ministros, ut requirant et reducant filium. Quorum duo Pisam veniunt et agniti ab Alexio non eum tamen agnoscunt ipsi. Accepit de manibus ipsorum elemosinam, in hoc quoque gaudens quia de manibus, inquit, servorum suorum hodie benedictionem accepi”.

²²⁵ Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Mt. 5, 3: „Luctus est tristitia de amissione carorum. Conversi autem ad Deum ea quae in hoc mundo cara habebant amittunt: non enim gaudent his rebus quibus ante gaudebant; et donec fiant in illis amor aeternorum, nonnulla moestitia sauciantur. Consolabuntur ergo spiritu sancto, qui maxime propterea Paraclitus nominatur, idest consolator, ut temporalem amittentes, aeterna laetitia perfuantur, et ideo dicit quoniam ipsi consolabuntur” (Augustinus, *De sermone Domini in monte* 1, 5). Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia...* *Op. cit.*, s. 66.

²²⁶ Brunetto Latini, *op. cit.*, s. 267 (II 53, 4).

A więc świętemu Aleksemu,
Temu księdzu wielebnemu,
Nieluba mu fała była,
Co się mu ondzie wodziła.
Tu się w<e>zbrał jeko mogę,
Wsiadł na morze w kogę,
(w. 146-151)

Aleksy – tak samo jak wówczas, gdy wywyższył go ślub z córką cesarza – wyrusza w morską podróż. Obie ucieczki pokornego naśladowcy Chrystusa nierozzerwalnie wiążą się z kuszeniem, jakiego doznał także Zbawiciel. Obie poświadczają właściwy wybór pobożnego męża: wtedy Aleksy, wyniesiony na szczyt doczesnej hierarchii, uciekł od próżnej chwały ziemskich zaszczytów; teraz, gdy jako nieznany żebrak zyskał sławę i wyniesiony został nad innych mocą swej pokory, pobożności i potwierdzających ją cudów, uchodzi od chwały świętości. I tak jak wtedy, według polskiej legendy, gorliwy sługa Pana „się na morze wezbrał” (w. 91), tak teraz „się wezbrał jeko mogę, / Wsiadł na morze w kogę”. Paralełę pomiędzy obiema ucieczkami Aleksiego wyraziście rysuje też łacińska redakcja „małżeńska”. Tu bowiem i za pierwszym, i za drugim razem szlachetny pątnik wymyka się nocą, by wejść na okręt i odpłynąć w zamorską podróż²²⁷. W wersji kanonicznej zaś zaznacza się, że z Edessy święty ucieka potajemnie, a w Laodycei wsiada na statek, by dobić do Tarsu w Cylicji i tam pozostać jako nieznany jałmużnik u wrót kościoła św. Pawła²²⁸.

Zamiar dotarcia do jasno określonego celu wyeksponowany został również w polskim poemacie:

Brał się do ziemie, do jednej,
Do miasta <Tarsa w> Syr<yj>ej.
Tam był czuł świętego Pawła,
Tu była jego myśl padła.
(w. 152-155)

I owo mocne podkreślenie zamysłu świętego pielgrzyma uświadamia, że nagła zmiana kursu dokona się całkowicie wbrew niemu i że nie spodziewał się on,

²²⁷ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 307, 309: „Egressus autem post multa edificacionis et consolacionis verba, tradidit vestimenta sua pauperibus, et ipse vilissimo indutus habitu navem conscendit et vento prospero nocte illa et die sequenti deportatus, inventus est in portu Pisano”; „Qui cum se tantis laudibus iudicaret indignum timens quoque ne omnem diu habitum pro Deo laborem inani favore perderet, nocte inde perfugit et navim conscendit”.

²²⁸ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa D: „[...] dum [...] isdem homo Dei ab hominibus venerari coepisset, humanam fugiens gloriam, occulte exiit de civitate Edessa, et venit Laodiciam, ibique navem ascendens volebat in Tharsum Ciliciae ire, ut in templo S. Pauli, quod ibidem est, maneret incognitus”.

do jakiego portu przywiodą go wyroki Stwórcy. A przywiodły go do ziemskiej ojczyzny, którą w imię służby Królowi niebios opuścił przed siedemnastu laty:

Więc się wiatr obrocił,
Ten ci <ji> zasię nawrocił.
A gdy do Rzymu przyjął, Bogu dziękował,
Iż ji do swej ziemie przygnał.

(w. 156-159)

W dygresji towarzyszącej scenie zetknięcia ze sługami ojca anonimowy autor francuskiego poematu z XIV w. dowodził, że gdyby Aleksy dał się rozpoznać, mógłby ulec pokusie, która wielu mnichów stęsknionych za rodziną skłoniła do porzucenia klasztoru²²⁹. I właśnie tradycja monastyczno-ascetyczna, nierozdzielnie spleciona z tradycją legendy o Aleksym²³⁰, ukazuje pragnienie powrotu do ojczyzny i ponownego spotkania z bliskimi jako szczególne zagrożenie dla chrześcijanina, co dla imienia Chrystusowego opuścił dom, braci, siostry, ojca i matkę. W spisany przez Hieronima *Żywocie mnicha Malchusa* świątobliwy starzec, który w młodości odszedł od rodziców, aby uniknąć małżeństwa i zachować czystość, wyznaje:

Po wielu latach przysła mi myśl, by wrócić do ojczyzny i – jeśliby żyła jeszcze matka – pocieszyć ją we wdowieństwie (powiedziano mi bowiem, że ojciec już nie żył). Zamierzałem następnie sprzedać mająteczek i część pieniędzy rozdać ubogim, część przeznaczyć na założenie klasztoru, a część [...] zachować na zaspokojenie moich wydatków.

Mój opat zaczął krzyczeć, że jest to pokusa diabła i że pod pozorem szlachetnej sprawy kryje się chytrość odwiecznego wroga [...]. W ten sposób liczni mnisi zostali zwiedzeni; diabeł nie ujawnia nigdy prawdziwego oblicza.²³¹

W *Historia Lausiaca* Palladiusza Jan z Lykopolis, pobożny mnich, co „Po trzydziestu latach pobytu w zamknięciu [...] otrzymał dar przewidywania przyszłości”, pociesza mnicha dręczonego wątpliwościami:

Czeka cię wiele utrapień, zaznasz wielu pokus skłaniających cię do opuszczenia pustyni [...]. Demon roznieci w tobie na nowo tę pokusę podsuwając ci pobożne i słuszne preteksty. Technie w ciebie tęsknotę za ojcem, a także pragnienie udzielenia pouczenia o wierze bratu i siostrze. Oto więc przynoszę ci dobrą nowinę: oni oboje zostali zbawieni, gdyż porzucili życie świeckie,

²²⁹ Zob. Ch. Kriele, *op. cit.*, s. 165.

²³⁰ Zob. R. Strecke, *op. cit.*, s. 11-35; L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 20-21, 39-40.

²³¹ Hieronimus, *Vita Malchi* 3 (PL 23, kol. 55 A): „Post multos annos incidit mihi cogitatio ut ad patriam pergerem, et dum adhuc viveret mater (iam enim patrem mortuum audieram) solarer viduitatem eius; et exinde venundata possessiuncula partem erogarem pauperibus, ex parte monasterium construerem [...] partem in sumptuum meorum solatia reservarem. Ob hoc clamare coepit abbas meus diaboli esse temptationem, et sub honestae rei occasione antiqui hostis astutias. [...] Sic multos monachorum esse deceptos; numquam diabolus aperta fronte se prodere”. Przekład polski: Hieronim, *Żywot Malchusa – mnicha wziętego do niewoli*, s. 180.

a twój ojciec ma jeszcze przed sobą wiele lat życia. Wytwaj więc na pustyni i niechaj wspomniane powody nie ciągną cię do ojczyzny. Napisano bowiem: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa niebieskiego” [Łk 9, 62].²³²

Być może zatem właśnie dlatego, że w tradycji monastycznej tęsknotę za ojcem i ojczystą ziemią poczytywano za podstępny pokusę demona, polska legenda tak silnie podkreśla, że myśl Aleksiego kierowała się ku – zgoła odległej od Rzymu – krainie. Kiedy wszelako wbrew woli pobożnego księcia wiatr „przygnał” go „do swej ziemi”, święty rozważyć musiał sens tego cudownego zrządzenia Stwórcy.

Traktat *O naśladowaniu Chrystusa* głosi: „Człowiek nie może być bezpieczny od pokus, dopóki żyje, ponieważ to w nas samych tkwi źródło pokusy, jako że urodziliśmy się z pożądania. Ledwo odrzucimy jedną pokusę i udrukę, a już nadciąga druga i ciągle mamy powód do cierpienia [...]. Niektórzy, uciekając od pokus, wpadają w nie jeszcze głębiej. Ucieczka nie prowadzi do zwycięstwa; tylko cierpliwością i pokorą możemy okazać się silniejsi od tych naszych wrogów”²³³.

Aleksy, pokorny naśladowca Chrystusa, dwukrotnie już odpowiadał na pokusę ucieczką. Teraz zaś, powrócony przez Boga do miejsca, jakie porzucił u początku tułaczki, pojmując, że Stwórca żąda od niego, by w rodzinnym domu – uzbrojony w Chrystusową pokorę i cierpliwość – podjął się najcięższych zmagania: walki z pokusami, od których przed laty umknął. Przy czym walka Bożego zapaśnika będzie tym cięższa, im bardziej Aleksy miłuje swych bliskich i im goręcej oni sami, pomimo upływu czasu, miłują nieobecnego syna i małżonka.

Gdy przeto łacińska wersja „małżeńska” opisuje niespodziewaną przez świętego zmianę kursu, zaznacza, że z tajemnego wyroku Boga znalazł się on

²³² Palladiusz, *op. cit.*, s. 162, 165 (XXXV 2, 8-9), por. s. 182-183 (XXXIX 1-2). Por. Hieronimus, *Epistulae* 64, 4: „Quanti monachorum, dum patris matris que miserentur, suas animas perdidit! Super patre et matre pollui nobis non licet, quanto magis super fratre, sororibus, consobrinis, familia, seruis! Genus regale et sacerdotale sumus”; *Regula Stephani Muretensis auctore Stephano de Liciaco* 63: „Item quia carnalis cognatorum affectus, plerosque religiosos ab amore diuino plurimum reuocare et bona ecclesiarum ualde solet dissipare, huius religionis prior omnino caueat, ne propriis cognatis, excepto hospitalitatis beneficio et quolibet parui pretii munusculo, aliquid largiatur”; Hieronimus, *Epistulae* 14, 2: „Licet paruulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis uestibus ubera, quibus nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad uexillum crucis uola! Pietatis genus est in hac re esse crudelem”. Por. *ibidem*, 60, 9. Zob. też Kriele, *op. cit.*, s. 169, 175-176.

²³³ Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* 1, 13: „Non est homo securus a temptationibus totaliter quamdiu vixerit; quia in nobis est unde temptamur: ex quo in concupiscentia nati sumus. Una temptatione seu tribulatione recedente alia superuenit; et semper aliquid ad patiendum habebimus [...] Multi quaerunt temptationes fugere: et grauius incidunt in eas. Per solam fugam non possumus vincere: sed per patientiam et veram humilitatem omnibus hostibus efficitur fortiores”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu... Op. cit.*, s. 36.

w rzymskim porcie, aby poddany był jeszcze trudniejszej próbie niż te, jakich już doświadczył. Przedstawia również głęboką boleść Aleksego, który – spostrzegłszy, że wrócił do ojczyzny – płacze i pośród westchnień woła: „Biada mi!”²³⁴ Św. Wojciech, sławiąc stałość i cierpliwość pokornego pielgrzyma, głosi, że w sercu swym ścierpiał on niewypowiedziane pokusy i niepokoje, jakie budził widok ojca pogrążonego w żalobie i matki, dniem i nocą oplakującej syna²³⁵. Honoriusz z Autun († ok. 1150) stwierdza, że Aleksey cierpliwie, ale wylewając łzy, zniósł smutek rodziciela, żalobę matki, westchnienia ukochanej żony i lamenty sług, ogarniętych żalem po jego odejściu²³⁶. Piotr Damiani zaś oznajmia, że tak jak Chrystus zstąpił do piekieł, tak jego bogobojny naśladowca i żołnierz powrócił do domu – nie dlatego, że uległ diabelskiej pokusie, lecz by zwieść i pokonać szatana. I wprost dodaje, że walka ponad ludzkie siły, jaką stoczył tu Aleksey, stanowi nowy rodzaj męczeństwa. Dostrzegana bowiem codziennie miłość tęskniących za nim rodziców była dla niego bardziej bolesna niż katowskie tortury dla dręczonych chrześcijan. Oni musieli wytrzymać straszliwą wściekłość sędziów, on natomiast – widok czarownej, łagodnej i wdzięcznej twarzy swej żony²³⁷. W słowach tych, jak się zdaje, pobrzmiwa echo Augusty-

²³⁴ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 309: „[...] nocte inde perfugit et navim conscendit et in Africam ire disponens secreto Dei iudicio, ut amplius probaretur in portu romano post multos dies eiectus est. Qui cum notam sibi patriam cerneret, ingemiscens et ex alto corde trahens suspiria, «heu me», inquit, «en habeo rursus implicari seculo [...]»”.

²³⁵ Zob. przyp. 28.

²³⁶ Zob. Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae* 27 (PL 172, kol. 1046 A): „[Alexius] patris dolorem, matris moerorem, dulcis sponsae suspiria, lugentis familiae pro se lamenta flebiliter et pacienter sustinuit, acceptas elemosinas pauperibus erogavit, post diuturna jejunia tenui victu corpus recreavit, talique modo XXXVIII annis certavit”. Zob. też N. Cartlidge, *op. cit.*, s. 84-85.

²³⁷ Zob. Petrus Damianus, *Sermones* 28 (PL 144, kol. 658 C-659 A): „Salvator noster descendit in tartarum, non ut illud velut habitator incolet, sed ut destructor potius et eversor diabolicae nequitiae latebras dissiparet. Sic et B. Alexius, dum paternam domum tanquam retrogradus abrenuntiator ingreditur, decepti mundi principem, omnisque fraudis atque malitiae fefellit auctorem. Unde novum martyrii genus, novum praebet in admiratione spectaculum. Martyribus enim carcer erat poena, catena pressura; isti vero propria domus auratis decorata tricliniis erat materia tentationis. Illos torquebat manus armata carnificum; istum gravius puniebat conspecta quotidie pietas genitorum. In martyrem quemlibet fremebat horrenda rabies iudicis, hunc blanda, mitis atque venusta facies impugnabat uxoris. Martyribus in aula principum ingerebatur poena tortorum; hic autem in domo proprii juris invisibiliter torquebatur, velut in area tribunalis. Illis fuerat poena supplicium; huic e contrario blandimenta tormentum”. Por. też łacińską redakcję „małżeńską” w scenie jednej z rozmów nie rozpoznanego nędzarza z jego małżonką, Adiatyką, o Aleksym: „«Quid quo se, ait, nomine appellabat?» «Alexius», inquit. «Et nostri, ait, illum solebat facere mencionem?» «Frequenter», inquit. «Nam adeo se mihi familiarem predebat, ut nichil de se ipso qualiter te annuente fugerit michi negare soleret». «Et patris et matris gemitum et mea, ait, suspiria nunc cogitabat?» «Omnia», inquit, «et hec ipsa suo cordi exilio graviora firmabat. Attamen se omnia propter Deum ad perfectam sui probationem et retributionis eterne cumulum patienter sustinere et usque in finem latere velle dicebat»” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 310-311). O męczeństwie Aleksego zob. też L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 38-39, 63-69.

nowej pochwały umęczonych, którzy – rozpaleni miłością do Jezusa – wytrwali najcięższe doświadczenie: pokusę poddania się uczuciom do bliskich:

Takim, których miłość Chrystusa i prawdy doprowadziła do męczeństwa, co mogą zrobić usiłowania srożących się? Większy gwałt zadają im płaczące oczy najbliższych niż prześladowania napastników. Iluż bowiem powstrzymywały dzieci, żeby nie cierpieli! U iluż kolan tarzały się żony, żeby nie zostawiali ich wdowami! Jak wielu rodzicom dzieci nie pozwalały umierać [...]. Ale czyż łzy potrafią zalać miłość niezależnie od tego, ile by ich wylano [...]?²³⁸

Także Aleksy, przekonywał św. Wojciech, mógł wycierpieć wszystko, co przyniósł mu powrót do rodzinnego domu, ponieważ jego serce płonęło ogniem Boskiej miłości²³⁹.

Dziękczynienie, jakie w polskim poemacie składa Bogu święty, „coż miłował Boga swego”, jest wyrazem zrozumienia i pokornego przyjęcia Bożego nakazu, tożsamego dlań z koniecznością poddania się męce. Dziękuje Panu w myśl słów listu Pawła do Rzymian: „chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość” (Rz 5, 3)²⁴⁰, ale zapewne i dlatego, że dana mu została łaska naśladowania Chrystusa w męczeństwie²⁴¹. Jezus, poruszony trwogą nadchodzącej Pasji, modlił się: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!” (Łk 22, 42). Aleksy,

²³⁸ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 47, 13: „[...] tales quos vere Christi et veritatis caritas perduceret ad passionem, quid eis fecerunt tentationes saevientium? Maiorem violentiam habuerunt oculi flentium suorum, quam persecutiones insectantium. Quam multos enim tenebant filii ne paterentur! Quam multorum genibus provolvebantur uxores, ne viduae relinquerentur! Quam multos parentes filii prohibebant mori [...]! Sed lacrimae quantaelibet et quantolibet impetu fluerent, quando ardorem caritatis extinguerent?” Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57. Op. cit.*, s. 217.

²³⁹ Zob. przyp. 28.

²⁴⁰ Por. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150. Op. cit.*, s. 148. Przeciwwstawia się tu duchową radość cierpiącego i nietrwałą radość rozkoszującego się przemijającymi dobrami: „Posłuchaj radującego się w utrapieniu: «Chlubimy się także z ucisków» [Rz 5, 3]. [...] Natomiast niech każdy zwraca uwagę na swoje własne szczęście, które napelnia jego duszę i niejako rozsada go radość, z jej powodu wynosi się i powiada: Jestem szczęśliwy. Niech uważa, czy to szczęście nie płynie, czy może w nim być pewny, że będzie ono trwało na wieki. A jeżeli pewnym nie jest, ponieważ widzi, iż to, czym się cieszy, jest płynne, niech wie, że jest to rzeka Babilonu. Niech nad nią usiądzie i płacze. A będzie siedział i płakał, o ile wspominał Syjon”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 136, 5: „Audi in maerore laetantem: gloriamur, inquit, in tribulationibus. [...] Adtendat quisque ipsam felicitatem suam, qua exsultavit anima eius, et tumuit quodammodo gaudio, et extulit se et dixit: Felix sum. Adtendat si non fluit illa felicitas, si potest certus esse de illa quia manet in aeternum. Si autem non est certus, et videt fluere unde gaudet; fluvius Babylonis est: sedeat supra et fleat. Sedebit autem et plorabit, si recordatus fuerit Sion”.

²⁴¹ Por. *De sancto Alexio* (inc. „Phaleratus vitiis”): „Servi tamen peccato servientes, / A vetitis cavere non valentes / Coquinae squaloribus, / Iniuriis, doloribus / Omnigenis sanctum lacessarunt. / Qui patienter sustinens, / Grates Deo referens, / Quod pati pro eo dignus fuit, / Qui mortis saevae crucem non effugit, / His se tradens, / Qui fel, acetum sibi propinarunt” (AH 37, s. 104, strofa 5a).

w modlitwie poprzedzającej jego długotrwałą mękę, również wyraża ostateczne wyrzeczenie się własnej woli – pragnie teraz tego, co zgodne z wolą Boga²⁴². Bóg zaś nie dał mu dopłynąć do ziemi św. Pawła:

[...] Bogu dziękował,
Iż ji do swej ziemi przyznał.
A rzekąc: „Już tu chcę cirzpieć
Mękę i wsztki zle file jimieć
U mego occa na dworze,
Gdym nie przebył za morze”.
(w. 158-163)

Owo modlitewne wyznanie bliskie jest słowom, jakie bogobojny pielgrzym wypowiada w greckiej redakcji z IX stulecia, przypisywanej Symeonowi Metafrastowi, odmienne natomiast od najbardziej rozpowszechnionej tradycji, poświadczonej przez najstarszą wersję łacińską, redakcją kanoniczną i łacińską wersję „małżeńską”²⁴³.

Również odmiennie niż w innych opracowaniach polska legenda umiejscawia spotkanie Aleksego z Eufamianem. Jak bowiem głosi *narratio*, ubogi wędrowiec „potkał” „oCCA swego” „na żoraw<iu> przed grodem” (w. 164-165). Scena na moście, symbolizującym przecięcie przejście pomiędzy ziemią wyobcowania i bezdomności, z której przybywa Aleksy, a ziemią ojczystą, sercem świata, rozpoczyna ostatni, najtrudniejszy etap drogi pokornego księcia do królestwa

²⁴² Zob. L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 68: (o starofrancuskiej *Pieśni o świętym Aleksym*) „Mit dem Gebet um das lebenslängliche Unerkanntsein im väterlichen Haus beginnt die Passion des Alexius, in welche er wider den eigenen Willen einwilligt. Übrigens wiederum ein Zug, der den Legendenhelden auf Christus hin transparent werden läßt und ihn im Analogieverhältnis als «alter Christus» kennzeichnet”.

²⁴³ Redakcja grecka, przypisywana Symeonowi Metafrastowi: „Z łaski Boskiej nie będę już ciężarem nikomu z obcych, lecz wejść do domu mego ojca, gdzie nie pozna mnie nikt z jego mieszkańców” (cyt. za: C. Verdiani, *op. cit.*, s. 119). Najstarsza redakcja łacińska: „Melius ergo erit ut a patre proprio elemosinam accipiam quam ab estraneis atque incognitis” (*ibidem*). Redakcja kanoniczna: „Ut autem ipse homo Dei se illuc [sc. Romam] venire perspexit, dixit in corde suo: Vivit Dominus, quia alicui onerosus non ero, neque alibi ibo, nisi in domum patris mei, quia cognitus illic non ero” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa D). Łacińska redakcja „małżeńska”: „«heu me, inquit, en habeo rursus implicari seculo, nisi forte facies mutata et habitus illos eciam latere me faciant qui secudnum carnem me genuerunt. Et qui ad hoc sub celo tam idonei, ut egentem pascant, infirmum sustinent, quam illi, qui ex iure carnis pre omnibus mei sunt debitores»” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 309). Zob. też C. Verdiani, *op. cit.*, s. 119-120. Zdaniem uczonego, „Aleksy przeczuwa grubiaństwo, okrucieństwo i drwiny sług, które czekają go w domu ojca, i wydaje się [...] z tego zadowolony: to nowa próba, którą Bóg chce go doświadczyć” (*ibidem*, s. 119).

niebios – otwiera okres jego pasji²⁴⁴. I już u początku swej męki święty przetrzymać musi dotkliwą próbę, odsłaniającą, czy zdoła zachować właściwy porządek miłości i czy – wiedziony miłością do Ojca niebieskiego – przewycięży pokusę poddania się przyrodzonym uczuciom do ziemskiego ojca, opuszczonego przed siedemnastu laty. Wprawdzie Aleksy ufa zapewne, o czym wprost mówi w innych wersjach, że po takim czasie nie zostanie już rozpoznany, ale będzie musiał nie tylko stanąć twarzą w twarz z umiłowanym rodzicem, lecz i prosić go o miłosierdzie, odwołując się, jak zgodnie głoszą różne redakcje, do troski Eufamijana o dobro jedynego potomka. „Potkał” zatem

Oóca swego i jał go prosić:
„W jimię Syna Bożego
I dla syna twego, Aleksego,
A racz mi swą jemużnę dać,
Bych mógł ty odrobiny brać,
Co będą z twego stoła padać”.
(w. 165-170)

W polskim poemacie, inaczej niż choćby w opracowaniach, w jakich z ust tajemniczego nędzarza także pada imię Aleksego, w pierwszych dwu wersach wypowiedzi pątnika zestawiony został Syn Boży i syn Eufamijana²⁴⁵. Aleksy,

²⁴⁴ Powrót Aleksego do domu przedstawia jako ostatni, najtrudniejszy etap jego duchowego wzrastania i doskonalenia Piotr Damiani (*Sermones* 28, PL 144, 655 A-655 D): „Primum est, quod mundum et mundana quaeque contempsit; secundum, quod peregrinus, et in omni facultate nudatus, per decem et septem annos in Edessae Mesopotamiae civitate omnium rerum penuriam pertulit: jam vero tertium est, quod domum propriam felici postlimio rediens, durumque certamen aggressus, inter uxorem et utrumque parentem, inter vernaculos diversamque familiam, ut soli Deo fieret veraciter notus, omnium fefellit aspectus. Postremo quartum est, quod illic post alapas ac verbera servulorum, post subsannationes et contumelias irradientium, post cachinnantium ac saevientium plagas, post intolerabiles denique patientissime toleratae calamitatis injurias, tandem feliciter obiit, tantique laboris immensa certamina beato fine complevit. [...] Postmodum vero cum per infusionem sancti Spiritus, intimi roboris vigore concepto, paternam domum acerrima et ultra humanas vires gravia certamina toleraturus intravit; quid aliud, quam ad plenum frumentum dives haec spica pervenit? Haec nimirum spica in statum jam tanti roboris convaluerat, ut ex ore servulorum probrosae contumeliae flabra profluerent nec obruerent; de quotidiano conjugis, parentumque conspectu tentationum fluctus impingerent, nec sternere potuissent”.

²⁴⁵ Jak dowodzi C. Verdiani, w scenie tej imię Aleksego nie pada ani w łacińskiej redakcji kanonicznej, ani w „małżeńskie”, pojawia się natomiast w dwu rękopisach francuskich, w pieśniach z Rusi i w *Alexius* [B] – zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 120-121 (tu także cytaty). Zestawienia Syn Boży – syn Eufamijana nie ma też w głównych redakcjach łacińskich, w których Aleksy nie wspomina swego imienia. Zob. *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa D/E: „Serve Dei respice in me, et fac mecum misericordiam; quia pauper sum, et peregrinus, et jube me suscipi in domo tua, ut Deus benedicat annos tuos, et ei, quem habes in peregre, misereatur”; *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 309: „«Miserere, inquit, domine Eufemiane, pauperis nudi et egentis atque infirmi et suscipe me sub mensa tua, ut comedam micam sub pedibus tuis et pasce me de cetero propter Deum et ob amorem unici tui quem habes in exilio»”.

który miłość do Ojca wiecznego przedłożył nad miłość do ojca ziemskiego, ukazuje tu hierarchię zgodną z należnym porządkiem miłości: najpierw miłość do Syna Bożego, a potem miłość do jedyne go syna winny skłonić Eufamijana, by przyjął nieznanego żebraka. Słowa te wszakże muszą sprawić, że stary książę ujawni, czy wciąż kocha i jak mocno kocha nieobecnego potomka. Wypowiadając je przeto Aleksy potęguje utrapienie, jakie ma wycierpieć.

Sama prośba o jałmużnę i okruchy ze stołu ojca, o których napomykają też dwie redakcje greckie, łacińska redakcja „małżeńska” czy choćby żywot spisany przez Jakuba de Voragine († 1293), wiąże się z postacią ewangelicznego Łazarza, co leżał „u bramy [...] pałacu” i „Pragnął [...] nasycić się odpadkami ze stołu bogacza” (Łk 16, 20-21)²⁴⁶. Powstały w IX w. grecki kanon Józefa Hymnografa sławi Aleksego, który – rozpalony ogniem miłości Bożej i pragnieniem dóbr niebiańskich – uniżył się do żebractwa na podobieństwo Łazarza²⁴⁷. Piotr Damiani zaś podkreśla, że syn Eufemiana bardziej zasłużony był niż Łazarz, albowiem stał się nędzarzem, dobrowolnie wzgardziwszy przysługującym mu bogactwem i chwałą²⁴⁸. Łazarzowa prośba o „odrobiny” spod stołu ojca wyraża więc ostateczną pokorę naśladowcy Chrystusa. Syn Boży, władca świata, przyszedł na ziemię jako ubogi człowiek. Aleksy, dziedzic dóbr Eufamijana, przybywa do swej własności jako najpokorniejszy żebrak.

Przy czym błaganie pobożnego pielgrzyma ma wymiar nie tylko symboliczny. Jak bowiem przekonuje łacińska redakcja kanoniczna, poruszony możnowładca nakazał, by nieznanego nędzarza karmić pożywieniem z jego stołu²⁴⁹. Tym samym każdy posiłek Aleksego, w szczególny sposób dzielony z bliskimi, może mu przypominać czas sprzed ucieczki z Rzymu, gdy zasiadał pośród tych, których kocha. I może stanowić kolejną pokusę, z jaką dobrowolny jałmużnik będzie musiał się ustawicznie zmagać.

²⁴⁶ O motywie prośby o okruchy w tradycji żywotów Aleksego zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 121. Na związek prośby Aleksego z Łk 16, 20-21 w polskim poemacie jako pierwszy zwrócił uwagę F. Schmidbauer, *op. cit.*, s. 130.

²⁴⁷ „Exantlasti adinstar Lazari inopiam, ad mendicitatem redactus: divinus etenim amor cor tuum pupugit, flagrans desiderio bonorum caelestium” (Józef Hymnograf, *op. cit.*, s. 248, kol. lewa A).

²⁴⁸ Zob. Petrus Damianus, *Sermones* 28 (PL 144, kol. 659 A/B): „Lazarus plane, qui jacebat ad januam divitis, invitus esuriebat, et cadentes de mensa micas, quae tamen sibi minime dabantur, optabat [Luc. XVI]; unde potioris procul dubio meriti fuit pauper iste, quam Lazarus. Ille nimirum non modo parum quid accipere, sed et saturari, sicut Veritas perhibet, cupiebat, cui tamen alimenta nemo misericorditer indulgebat; iste vero cum sibi sumptuosa divitiarum omnium copia ultro suppeteret, cum omnis hujus mundi gloria se sibi dignaretur, gratis offerret, imo etiam nolenti se violenter ingereret, omnia repulit, cuncta contempsit, irrevocabiliter aversatus abiecit. O strenuum Christi militem! o prorsus invictum, et nimis insignem coelestis militiae bellatorem!”

²⁴⁹ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa E: „Pater vero ejus haec audiens, rememoratus est de filio suo, et compunctus jussit eum venire ad se [...]. Et deputato ei ministro, jussit eum recipi, et facere ei grabatum in atrio domus suae, ut intrans, et exiens videret eum, praeciens ut de mensa ejus pasceretur”.

Miarą ciężaru próby i zarazem porządku miłości pokornego księcia jest ogrom bóleści ojca, ujawniający jego nie gasnącą miłość do jedyne go syna. *Narratio* zaznacza, że Eufamijan przyjął wędrowca „dla Boga”, ukazuje jednak przy tym, że szlachetny starzec daleki był od hierarchii uczuć, przyznającej pierwszeństwo miłości nie do własnego syna, ale do Syna Bożego. Oto na oczach tajemniczego żebraka na sam dźwięk imienia Aleksego Eufamijan wybuchu rzewnym płaczem i poddaje się żalości tak głębokiej, że ogarnia go „zamęt”, który niemal odbiera mu świadomość. U początku swej męki święty musiał zatem wytrwać gwałt zadany przez płaczące oczy jednego z najbliższych, co – zaślepiony nieuporządkowaną miłością – pragnąłby powstrzymać syna, żeby nie cierpiał.

Kreśląc obraz bezkrwawego męczeństwa, jakie Aleksy przyjął w rodzinnym domu, łacińska redakcja kanoniczna głosi, że słudzy wyśmiewali przybyłego nędzarza, wylewali mu na głowę pomyje i wyrządzali mu liczne krzywdy, on zaś – człowiek Boży – znosił to chętnie, umacniany miłością Pana. Wiedział bowiem, że zniewagi, doznawane od własnych sług, są podstępami diabła²⁵⁰. Padające tu miano „człowieka Bożego”, które pojawiło się już w najstarszym, syryjskim żywocie świętego, stanowi wyraźne nawiązanie do Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza²⁵¹:

korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary [...]. Ty natomiast, o człowiecze Boży, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością! Walcz w dobrych zawodach o wiarę, zdobądź życie wieczne: do niego zostałeś powołany [...].

(1 Tym 6, 10-12)

W walce Chrystusowego zapaśnika z podstępnym diabłem pomocne są przeto cnoty miłości, cierpliwości i łagodności²⁵². Aleksy zaś – człowiek Boży – czczony był, o czym świadczy choćby homilia św. Wojciecha, właśnie jako wzór cierpliwości²⁵³. Ona to, nauczał Grzegorz Wielki, pozwala wiernemu słudze Bożemu dostąpić męczeństwa bez rozlewu krwi: „Możemy bez żelaza miecza stać się męczennikami, jeśli prawdziwie cierpliwość zachowujemy w duchu”. Przy czym „Prawdziwą cierpliwością jest spokojne znoszenie krzywd i niezyczenie żadnej urazy w stosunku do tego, kto je wyrządził”²⁵⁴.

²⁵⁰ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa E: „Pueri quoque coeperunt deridere eum, et aquam, qua discos lavabant, super caput ejus fundebant, et multas injurias inferebant; quae omnia homo Dei propter amorem Domini libenter sustinebat; sciebat enim quod antiquus humani generis inimicus has ei parabat insidias”.

²⁵¹ Zob. H. Lausberg, *Das Proömium (Strophen 1-3) des altfranzösischen Alexiusliedes*, s. 45.

²⁵² Wg Wulgaty (1 Tm 6, 11): „caritas”, „patientia”, „mansuetudo”.

²⁵³ Św. Wojciech, *op. cit.*, s. 222: „Jakże [...] ten, którego od zawsze otaczało słabe ciało, owe tak liczne niedogodności były w stanie znieść, gdyby jego serce pobudzone od wewnątrz nie płonęło miłością Bożą? Lecz tych wszystkich rzeczy dokonywała Boża Opatrzność, aby przymnożyła mu chwały, a przykład jego cierpliwości był nam wskazówką w naśladowaniu tych samych [czynów]”.

²⁵⁴ Defensor z Ligugé, *op. cit.*, s. 27 (Rozdz. 2. *O cierpliwości*, sentencje 25, 24).

Aleksy, jak oznajmia jedno z oficjów, policzki i zniewagi służby znosił w cierpliwości, pomny, że podobne krzywdy wycierpiał Chrystus. Zgodnie bowiem choćby ze stwierdzeniem Augustyna, „Nie ma wspanialszego przykładu cierpliwości niż sam Pan. [...] kiedy Go uderzono w policzek, nie nadstawił drugiego policzka, ale powiedział: «Czemu mnie bijesz?»» (J 18, 23). W ten sposób pouczył nas, że trzeba być duchowo przygotowanym do zniesienia drugiego policzka. A był gotów nie tylko przyjąć drugi policzek, ale i całe ciało oddać na ukrzyżowanie²⁵⁵.

Miłosne naśladowanie Jezusa wieńczy wieloletnia męka bez wylania krwi – Aleksy, *alter Christus*, jak mówi o nim poemat starofrancuski, doświadcza cierpień, które jego udrekom nadają wymiar Chrystusowej Pasji²⁵⁶. W łacińskiej wersji kanonicznej śmierć świętego następuje w Wielki Piątek. Gdy zaś redakcja ta ukazuje lamentsy rodziców i małżonki nad zwłokami Aleksego, żale jego matki upodabnia do żalów Matki Bożej nad umęczonym Chrystusem. Słowa zbolełej rodzicielki dopełniają też znamienne wcześniejszy obraz ponizienia Aleksego: okazuje się oto, że słudzy znieważali go również policzkując i plując na jego oblicze²⁵⁷.

Męczeństwo pokornego księcia polski poemat opisuje z właściwą sobie zwięzłością. Przedstawiwszy gwałtowny żal Eufamijana, rozbudzony wspomnieniem syna, odslania paradoks tragicznej omyłki zbolełego starca, który – rozpalony żarliwą miłością do Aleksego – nie rozpoznaje swego jedyne go potomka, a przydzielając mu w akcie miłosierdzia „szafarza swego”, nie jest świadom, iż „ten” będzie jego upragnionemu dziedzicowi „czynił wiele złego” (w. 179-180). Szafarz wszakże, co zamiast otoczyć opieką krzywdził, nie jest jedynym dręczycielem bogobojnego pielgrzyma. Ów bowiem:

Tu pod wschodem leżał,
Każdy nań pomyje łą.
A leżał tu sześnaście lat,
Wszystko cierpiał prze Bog rad;
(w. 181-184)

²⁵⁵ Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Mt. 5, 20: „Exemplum autem patientiae nullum quam ipse domini excellentius invenimus; et ipse cum alapa percussus esset, non ait: ecce alteram maxillam, sed ait: si male dixi, exprobra de malo; si autem bene, quid me caedis? Ubi ostendit illam praeparationem alterius maxillae in corde faciendam” (Augustinus, *De mendacio* 15, 27); „Paratus enim fuit Dominus non solum in alteram maxillam caedi pro salute omnium, sed in toto corpore crucifigi” (Augustinus, *De sermone Domini in monte* 59). Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia... Op. cit.*, s. 82.

²⁵⁶ Zob. L. Gnädinger, *op. cit.*, s. 57, 63, 68.

²⁵⁷ *Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”). *Op. cit.*, s. 253, kol. prawa D: „Et iterum atque iterum prosternebat se super corpus, et nunc brachia super illud expandebat, nunc manibus vultum angelicum contrectabat, osculansque calmabat: Plorate mecum omnes, qui adestis; [...] servi ejus injuriabant, alapis percutiebant eum, et sputa in faciem ejus jactabant. Heu me! Quis dabit oculis meis fontem lachrymarum? ut plangam die, ac nocte dolorem animae meae”. Zob. też S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska... Op. cit.*, s. 103.

Po opisanu wybuchu uczuć Eufamijana „na żorawiu” *narratio* polskiej legendy nie wraca już – zgoła inaczej niż łacińska wersja „małżeńska” – do utrapień, jakich zaznawał Aleksy oglądając żal bliskich, bolejących nad jego utratą. Mieszczą się one, być może, wraz z wszelkimi znoszonymi przez szesnaście lat cierpieniami w najogólniejszej i skrótowej formule: „Wsztko cirpiał”.

Polska redakcja zaznacza natomiast, pomijając szczegóły o ciasnym pomieszczeniu pod schodami i o nędznym posłaniu jałmużnika, że święty „pod wschodem leżał” w strugach pomyj, wylewanych na niego przez niegodziwą służbę. Tym samym szkicuje obraz paralelny do tego, jaki ukazywał pokorę i cierpliwość Aleksego u bram kościoła w „Jelidocni”. Tam przecież człowiek Boży „leżał podle proga” świątyni, a „z wirzchu szła przygoda: / Niegdy mroz, niegdya woda” (w. 103, 105-106). Paralela pojawia się również w łacińskiej wersji kanonicznej, w której w Edessie Aleksy przesiaduje w „przedsionku” kościoła Bogarodzicy, a w Rzymie otrzymuje posłanie w „przedsionku” pałacu Eufemiana²⁵⁸. Tekst polski kładzie jednak nacisk na podobieństwo udręczeń, jakich doświadcza korny wędrowiec w obcej i w rodzinnej ziemi. I tam, i tu leży on cierpliwie, nie bacząc na wodę deszczów i „złą wodę” pomyj²⁵⁹. Ziemską matką i ziemskim ojcem wszelako, gorzko oplakujący odejście swego jedynego dziecka, nie uczynią tego, co Matka Boża, która z matczyną czułością i troską nakazała wprowadzić leżącego przed progiem nędzarza do domu Bożego. Wizja nie rozpoznanego księcia, spoczywającego „pod wschodem” ojcowskiego domu, może przeto uzmysławiać, że doczesna ojczyzna i dom ziemskiego ojca nie są prawdziwą ojczyzną i prawdziwym domem pielgrzyma, zmierzającego do Ojca niebios i niebieskiego dziedzictwa.

„Synu”, napominał Eklezjastyk,

jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj swą duszę na doświadczenie! Zachowaj spokój serca i bądź cierpliwy, a nie trać równowagi w czasie utrapienia! Przyłgnij do Niego, a nie odstępuj, abyś był wywyższony w twoim dniu ostatnim. Przyjmij wszystko, co przyjdzie na ciebie, a w zmiennych losach utrapienia bądź wytrzymały!

(Syr 2, 1-4)

Aleksy, co „służył Bogu rad” (w. 37) i opuścił bliskich, by „Służyć temu, coż ci jest w niebie” (w. 67), przyjmuje utrapienia ostatniego etapu drogi do wiecznej ojczyzny nie tylko w pokorze i cierpliwości, ale i ochoczo. Tak więc, jak wcześniej „rado” służył Panu, tak też w czasie swej męki, dopełniając wiernej służby, „Wsztko cirpiał prze Bog rad”. Zapowiadająca niebiańskie radości duchowa radość, ożywiająca Aleksego – pomimo cierpień – już w godzinie próby na wygnaniu (w. 136-137), nie gaśnie i w trakcie długiej pasji świętego.

²⁵⁸ *Vita* (inc. „Fuit Romae vir magnus”). *Op. cit.*, s. 252, kol. lewa B, kol. prawa E: „[Alexius] coepit sedere [...] ad atrium sanctae Dei Genitricis Mariae”; „[Euphemianus] jussit [...] facere ei grabatum in atrio domus suae”. Na paralelę tę zwraca uwagę Reinhart Strecke (*op. cit.*, s. 24).

²⁵⁹ W w. 182. do słowa „pomyje” kopista dopisał gloskę: „złą wodę”.

Czas zaś jej trwania *narratio* polskiego poematu łączy z uwagą o czasie przebywania bogobojnego księcia na zamorskiej obczyźnie: „A leżał tu sześćnaście lat, / [...] Siodmegonaście lata za morzem był” (w. 183, 185). I jeśli słowa te należałoby rozumieć jako, wiążące się z kresem ziemskiej wędrówki, zsumowanie dwu głównych etapów pielgrzymowania Aleksego: siedemnastu lat „za morzem” i szesnastu w domu ojca, to polska legenda mówiłaby o trzydziestu trzech latach, dzielących dzień wyjścia z rodzinnego miasta od dnia przejścia do chwały niebieskiej²⁶⁰. Czas gorliwego naśladowania Jezusa, liczony od powołania Aleksego z godów doczesnej miłości, byłby więc równy czasowi ziemskiego życia Syna Bożego, który – jak wierzą – ukrzyżowany został w wieku 33 lat.

Długoletnie bezkrwawe męczeństwo pokornego księcia nie zamyka się jakąś szczególną kulminacją udręk i niegodziwości ze strony grzesznych i ślepych poddanych. Ostatnim aktem pobożnego żywota jest spisanie listu, mającego ujawnić tożsamość i dzieje tajemniczego nędzarza. I akt ów poprzedza i przygotowuje ciąg cudownych zdarzeń, poprzez które Bóg odkryje przed światem sens życia i śmierci Aleksego. O tym zaś, że list ów stanowi ogniwo planu samego Stwórcy, przekonuje spokrewniony z polskim poemat niemiecki. Tu bowiem zapisaną już kartę wkłada do rąk umierającego jałmużnika anioł²⁶¹.

Scenę sporządzania listu *narratio* polskiego poematu odmalowuje tak, jak łacińska redakcja kanoniczna czy „małżeńska”. Pomija jedynie szczegóły objaśniające, skąd w rękę świętego znalazły się papier, atrament i pióro²⁶²:

A więc gdy już umrzeć miał,
Sam sobie list napisał
I ścisnął ji twardo w ręce,

²⁶⁰ O trudnościach z ustaleniem sensu w. 185-186, być może spowodowanych błędem kopisty, pisze C. Verdiani (*op. cit.*, s. 122-123). Przytacza tu propozycje odczytania przedstawione przez Nehringa, Wierczyńskiego, Kuraszkiewicza i – za Brücknerem – przychyliła się do interpretacji, że „Aleksy przeżył 16 lat w domu ojca, spędziwszy uprzednio 17 lat «za morzem»”.

²⁶¹ Zob. *Alexius* [B], *op. cit.*, s. 173, w. 324-325: „dô kom ein engel unt brâhte im dar / ein brief unt legtn im in die hant”. Zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 123-124.

²⁶² Redakcja kanoniczna: „Cum autem completum sibi tempus vitae suae cognovisset, postulavit a deputato sibi ministro tomum chartae, et calamarem, et scripsit per ordinem omnem vitam suam, qualiter respuerit nuptias, et qualiter conversatus fuerit in peregrinatione, qualiterque contra voluntatem suam redierit Romam, et in domo patris sui opprobria multa sustinuerit” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 252, kol. prawa E/F). Podobnie łacińska redakcja „małżeńska”. Pojawia się w niej jednak jeszcze prośba o ofiarowanie Bogu ziemskiego dziedzictwa, które Aleksy porzucił już niegdyś przez wzgląd na Stwórcę: „Per idem tempus egrotavit Alexius et deputatum sibi vocans ministrum et pergamentum peciit et atramentarium et per ordinem totam causam suam descripsit in membrana ad ultimum hoc adiungens, ut pater et mater debitam sibi hereditatem, quam pro Deo ipse caruisset, Deo offerrent ex integro ad salutem animarum suarum et sui nominis perpetem in futuram memoriam. [...] Et tenens manu cartulam amisit spiritum” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus Alexius”}. *Op. cit.*, s. 312).

Popisawszy swoje wsztki męki
I wsztki s<k>utki, co je płodził,
Jako się na świat narodził.
(w. 187-192)

O tym, czy śmierć Aleksego nastąpiła w Wielki Piątek, polska redakcja milczy. Przedstawia natomiast – zgodnie z łacińską wersją „małżeńską”²⁶³ – cud, który poruszył cały Rzym w godzinie, gdy dusza strudzonego pielgrzyma powróciła do ojczyzny niebios:

A gdy Bogu duszę dał,
Tu się wielki dziw zstał:
Samy zwoy zwoiły,
Wsztki, co w Rzymie były.
(w. 193-196)

Przy czym dziecko, odsłaniające z woli Boga, czyj zgon obwieszcza cudowne bicie dzwonów, wiąże je z chwałą, jakiej dostąpił święty nędzarz: „U Eufamija<na>ć leży, / O jimże ta fała bieży” (w. 205-206). Sługa Boży zatem, co odrzucił niegdyś pokusę sławy świętości, teraz opromieniony został jej blaskiem – w myśl słów Eklezjastyka: „Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu, [...] Przyłgnij do Niego, a nie odstępuj, abyś był wywyższony w twoim dniu ostatnim” (Syr 2, 1; 2, 3), i w myśl nauki, którą powtarza traktat *O naśladowaniu Chrystusa*: „Bóg [...] miłuje pokornego i pociesza, pochyla się nad pokornym, zsyła pokornemu swoją łaskę, a potem przemienia jego ponizienie w chwałę”²⁶⁴. Cierpliwość, pokora i ponizienie wiernego naśladowcy Jezusa przywiodły go do wiekuistej chwały królestwa niebios. Znakiem zaś chwalebego zwycięstwa Aleksego – Chrystusowego zapaśnika – jest „wieki dziw” samobijających dzwonów.

I być może Bożym heroldem, który w polskim poemacie zastępuje cudowne głosy z łacińskiej redakcji kanonicznej i „małżeńskiej”, nie bez przyczyny uczynione zostało „młode dziecko”. Ewangelia Mateusza głosi, że gdy uczniowie pytali Jezusa: „Kto właściwie jest największy w królestwie niebieskim?”, Mesjasz odpowiedział: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. Kto się więc unieży jak to dziecko, ten jest największy w królestwie niebieskim” (Mt 18, 1; 18, 3-4). Św. Hieronim, rozważając słowa Pana, przekonywał: „Nie możemy mieć lat dziecka, ale możemy mieć dziecięcą niewinność. To, co dzieci mają z racji swego wieku, my

²⁶³ Zob. przytoczenie w przyp. 95.

²⁶⁴ Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* 2, 2: „Humilem Deus protegit et liberat: humilem diligit et consolatur. Humili homini se inclinat; humili largitur gratiam magnam: et post suam depressionem levat ad gloriam”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu...* *Op. cit.*, s. 70.

mamy osiąść przez pracę”. I oznajmiał: „Sam Chrystus jest przyjmowany w takim, kto naśladuje Chrystusa w pokorze i niewinności”²⁶⁵.

W Ewangelii Łukasza Jezus poucza: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im: do takich bowiem należy królestwo Boże. Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Łk 18, 16-17). Komentując te wersety, św. Ambroży pyta: „Dlaczego [...] mówi, iż dzieci nadają się do otrzymania królestwa niebieskiego? Może dlatego, iż zła nie znają, oszukiwać nie umieją, nie odważają się odpłacać za uderzenie, nie umieją zbierać bogactw, nie pragną zaszczytów, sławy”. I wnioskuje: „Nie idzie [...] tu o dziecięstwo, lecz o takie dobro, które naśladuje prostotę dziecięstwa. Nie jest bowiem cnotą nie móc, lecz nie chcieć grzeszyć i w takiej stałości utrzymywać wolę, aby wola naśladowała dziecięcość”²⁶⁶.

Dlatego zapewne w polskiej legendzie to właśnie dziecię ogłasza, że oto do królestwa niebieskiego wszedł uniżony pielgrzym, naśladujący dziecięcą i Chrystusową zarazem czystość, pokorę i niewinność, nie odpłacający za zniewagi, gardzący bogactwem, zaszczytami i sławą.

Za wskazówką Bożego posłańca ku domostwu Eufamijana wyrusza „z choraągwiemi” świetna procesja, odzwierciedlająca hierarchiczny ład doczesnego świata. „Papież z kardynały”, „cesarz <z> swymi kapłany”, najpewniej arystokracja, rycerstwo oraz „wielka ciszcza” plebejuszy – orszak symbolizujący całą społeczność chrześcijańską – staje u zwłok wzgardzonego wcześniej żebraka, by wśród nieustannego bicia dzwonów oddać mu hołd (w. 209-214). W opuszczonym niegdyś przez Aleksego Rzymie, stolicy cesarstwa i papieżstwa, w matce miast, która „wznosi się ponad wszystkie królestwa ziemi w Piotrze”, pokorny książę, co wyrzekł się przed laty wyniesienia na szczyty hierarchii, ma teraz u stóp papieża, cesarza i cały doczesny świat. To ostateczne wywyższenie dobrowolnego nędzarza i pątnika stanowi znak dla żyjących w doczesności, że prawdziwe, wieczne wywyższenie dokonuje się tylko przez pokorę, a prawdziwą, wiekiustą chwałę osiąga się w królestwie Chrystusa.

²⁶⁵ Thomas Aquinas, *Catena aurea*, cat. in Mt. 18: „Non praecipit apostolis ut aetatem habeant parvulorum, sed innocentiam; et quod illi per annos possident, hi possideant per industriam”. „Qui enim talis fuerit ut Christi imitetur humilitatem et innocentiam, in eo Christus suscipitur” (Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* 3). Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia... Op. cit.*, s. 237, 238 (komentarz do Mt 18, 2-4 i 18, 5).

²⁶⁶ Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 8, 57: „Cur autem pueros aptos regno dicit esse caelorum? Fortasse quia malitiam nesciant, fraudare non nouerint, referre non audeant, scrutari ignorent opes, honorem, ambitionem non appetant. [...] Non igitur pueritia, sed aemula puerilis simplicitatis bonitas designatur. Non enim uirtus est non posse peccare, sed nolle atque ita tenere perseuerantiam uoluntatis, ut uoluntas infantiam [...] imitetur”. Przekład polski: św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, s. 374-375.

O świętości Aleksego zaświadcza wszakże nie tylko cudowny dźwięk dzwo-
nów, ale i uzdrawiająca woń, bijąca od jego zwłok, oświetlanych świętym ogniem
czterech świec (w. 219-220)²⁶⁷:

Kogokole para zaleciała
Od tego świętego ciała,
Który le chorobę miał,
Natemieść<ie> zdrow ostał.
(w. 215-218)

W łacińskiej redakcji kanonicznej twarz odnalezionego jałmużnika jaśniej-
niebiańskim blaskiem jak twarz anioła. O anielskim obliczu Aleksego wspomina
też wersja „małżeńska”, a jedna z sekwencji zaznacza, że kwitło ono jak róża,
zdumiewało anielskim pięknem i mieniło się niczym kwiaty raj²⁶⁸. Słodki
zapach natomiast pojawia się w łacińskiej wersji kanonicznej dopiero wówczas,
gdy po uroczystym pogrzebie zwłoki świętego spoczną w drogocennym sarko-
fagu²⁶⁹. Jednakże oba te cudowne znaki: anielska jasność twarzy i piękna woń,
potwierdzają, że pokorny książę dostąpił chwały rajskiego obcowania z Bogiem,
oraz zapowiadają przyszłą chwałę zmartwychwstania. Uzmysławia to choćby list
Sulpicjusza Sewera († po 414) do Bassuli, opisujący śmierć św. Marcina:

[...] oddał ducha niebu. Ci, którzy przy tym byli, zaświadczyli nam, że widzieli jego twarz
jakby oblicze anioła. Zaś jego członki wydawały się białe jak śnieg, tak iż mówiono: „Któż by
uwierzył, że on kiedykolwiek nosił włosienicę czy też leżał w popiele?” Widziano go bowiem
już tak, jakby się okazał w przyszłej chwale zmartwychwstania i w naturze przemienionego ciała.²⁷⁰

²⁶⁷ O wersach 219-220 A. Brückner (*op. cit.*, s. 296) pisał: „o wierszach 219 i 220 zdaje się nikt
nigdy nie słyszał, czy nie zmyślił ich nasz autor?” C. Verdiani natomiast wyznał najpierw (*op. cit.*, s.
130): „Sądziłem początkowo, że kopista lub może skryba, który zapisał tekst z pamięci, podał
wcześniej pewne szczegóły pogrzebu świętego”, po czym dodał: „lecz w pieśni z Alteta (Marche)
już przed przekazaniem listu żonie: «Allora il pellegrino già spirava, / Sett'angeli dal cilo lo
guardava, / Sette torce appicciate gli teneva, / E un cero da pie e un altro da capo, / Un libretto alle
mani giunto e piegato»”.

²⁶⁸ Łacińska redakcja kanoniczna: „Euphemianus [...] vidit vultum ipsius velut lampadem lucentem,
vel sicut vultum angeli Dei” (*Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 253, kol. lewa B).
Łacińska redakcja „małżeńska”: „Eufemianus [...] admiratur faciem angelicam et quasi divinum aliquid
videret, accedere propius non audebat” (*Vita sancti Alexii Confessoris* {inc. „Talis nimirum beatus
Alexius”}. *Op. cit.*, s. 313). Por. *De sancto Alexio* (inc. „Phaleratus vitiis”): „Qui inventus vultu ut rosa
floret. / Currunt ad hoc spectaculum / Papa cum Innocentio, imperatores, / Mortis cernentes iaculum
/ Angelica sub forma latitare, / Coruscare / Mortuum ut paradisi flores” (AH 37, s. 104, strofa 6a).

²⁶⁹ *Vita* {inc. „Fuit Romae vir magnus”}. *Op. cit.*, s. 253, kol. prawa E/F: „[...] illic [sc. in templo
sancti Bonifacii] per septem dies in Dei laudibus persistentes operati sunt monumentum de auro, et
gemmis pretiosis, in quo sacratissimum illud corpus cum magna veneratione collocaverunt [...]. De
ipso quoque monumento ita suavissimus odor fragravat, acsi esset omnibus aromatibus plenum”.

²⁷⁰ Sulpicius Severus, *Epistulae III* 3, 17: „[...] spiritum caelo reddidit. Testatique nobis sunt qui
ibidem fuerunt vidisse se vultum eius tamquam vultum angeli, membra autem eius candida tamquam
nix videbantur; ita ut dicerent *Quis istum umquam cilicio tectum, quis in cineribus crederet
involutum?* Iam enim sic videbatur quasi in futurae resurrectionis gloria et natura demutatae carnis
ostensus esset”. Przekład polski: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie...* *Op. cit.*, s. 104.

Dowodzi tego również opowieść o zgonie abby Sisoesa, zawarta w *Verba Seniorum*. „[...] w dniu jego śmierci [...] «twarz jego zajaśniała jak słońce» [Mt 17, 2]” i promieniała coraz mocniej w miarę przybywania po duszę starca chóru proroków, chóru apostołów i aniołów.

I nagle znowu twarz jego rozjaśniła się jak słońce, a wszyscy złekli się. On zaś powiedział: „Patrzcie, oto Pan przychodzi i mówi: «Podajcie mi naczynie wybrane pustyni»”. I natychmiast oddał ducha. Rozległ się grzmot, a całe owo miejsce napelniło się słodkim zapachem.²⁷¹

Narratio polskiego poematu nie napomyka o anielskim blasku twarzy Aleksego. Poprzestaje na cudownej, uzdrawiającej woni, która – podobnie jak w XIV-wiecznym żywocie angielskim – unosi się ze zmarłego ciała już wówczas, gdy spoczywa ono na posłaniu „pod wschodem”²⁷².

W pierwszej *Homilii* o Pieśni nad pieśniami Orygenes odkrywa duchowy sens słów o upajającym zapachu. Ukazuje przeto spotkanie oblubienicy z wyteścinnym kochankiem: „ujrzawszy Tego, o którego przyjście prosiła, [...] zwraca się wprost do Oblubieńca: «Albowiem piersi twoje są lepsze od wina, a woń pachnideł twoich ponad wszelkie aromaty» [Pnp 1, 2-3]. Zatem zesłany przez Ojca Oblubieniec, Chrystus, przybywa namaszczonej do Oblubienicy, a ona mówi mu: «Umiłowałeś sprawiedliwość i znieprawność; dlatego namaścił cię Bóg, Bóg twój, olejkami wesela bardziej niż współuczestników twoich» [Ps 45 (44), 8]”. Po czym teolog uzmysławia słuchaczom: „Jeśli dotknie mnie Oblubieniec, wówczas i ja mieć będę piękny zapach, ja również będę namaszczonej wonnościami, dojdą i do mnie jego pachnidła, tak że będę mógł powiedzieć wraz z Apostołem: «Jesteśmy miłą wonią Chrystusową na każdym miejscu» [2 Kor 2, 15]. My jednak słuchając tych słów cuchniemy jeszcze grzechami i występkami, o których pokutnik tak mówi u proroka: «Gniły i ropiały moje rany na skutek szaleństwa mojego» [Ps 38 (37), 6]. Grzech ma zgniły zapach, cnota zaś wonieje pachnidłami”²⁷³.

²⁷¹ *Druga Księga Starców. Op. cit.*, s. 219 (XX 6{827, 817}).

²⁷² Zob. C. Verdiani, *op. cit.*, s. 130: „Motyw uzdrawiającej pary [...] jest bez wątpienia przesunięty w tekście jednym z końcowych epizodów legendy: [...] [redakcja kanoniczna] mówi, że z sarkofagu Aleksego «suavissimus odor fragavit»; także w [...] [wersji «małżeńskiej»]: «suavissimus odor fragavit ac si esset aromatibus plenus» [...]. Jednakże wcześniejsze wystąpienie tego epizodu nie jest odosobnione, powraca w [...] [*Alexius. A Gude Tale*]; kiedy Eufemian unosi płachtę, która okrywa ciało świętego wyciągnięte jeszcze na barłogu: «And swilk a smell als he pare smellid / Neuer nane before he fellid»”.

²⁷³ Orygenes, *Homiliae in Canticum canticorum* 1, 2: „Videns illa eum cuius deprecabatur adventum, orare desistit, et ad eum cominus loquitur: Quoniam bona ubera tua super vinum: et odor unguentorum tuorum super omnia aromata. Sponsus igitur Christus missus a Patre, venit unctus ad sponsam, et dicitur ad eum: Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo exsultationis, prae participibus tuis. Si me tetigerit sponsus, et ego boni odoris ero: et ego linior unguentis, et ad me usque ejus unguenta perveniunt, ut possim cum Apostolis dicere: Christi bonus odor sumus in omni loco. Nos autem cum haec audimus, adhuc peccatis, vitiisque foetemus, de quibus propheta poenitens loquitur: Putruerunt et corruptae sunt cicatrices meae, a facie insipientiae meae. Peccatum odoris est putidi: virtus spirat unguenta”. Przekład polski: Orygenes, *Homilie... Op. cit.*, s. 198.

Cudowny, uzdrawiający aromat zwłok świętego może być więc znakiem miłosnego zespolenia jego duszy z niebiańskim Oblubieńcem i ostatecznego zwycięstwa cnotliwego pielgrzyma nad zgnilizną grzechu. Pozwala tak sądzić i kazanie Mefreta na dzień Aleksiego, o temacie: „Oto woń mego syna jak woń pola, które pobłogosławił Pan!” (Rdz 27, 27). Średniowieczny kaznodzieja głosi tu, że Aleksy-hyzop wydał dla Chrystusa – miłośnika czystości – kwiat niepokalanego dziewictwa. Podkreśla, że tak jak roztarty hyzop, tak i święty, doświadczony udrekaniami, rozlał silniejszy zapach. I tak, jak ogród z Pieśni nad pieśniami wypełniały wonne drzewa, tak duszę Aleksiego – szlachetne cnoty. Będąc zaś, za sprawą dziewiczej czystości, najdoskonalszym kadzidłem, pokorny miłośnik Chrystusa przezwyciężył ohydny odór świata, w którym grzesznicy, niby bydło gnijące w gnoju, kończą swój żywot w rozkoszach. Pamiętał bowiem, że chwała doczesna to gnój i robactwo²⁷⁴.

W kolejnej odsłonie niezwykłych wypadków, które poruszyły całe Wieczne Miasto, *narratio* polskiego poematu przedstawia pełną rosnącego napięcia scenę przejmowania listu z zaciśniętej dłoni Aleksiego (w. 221-236). Przebieg i zamknięcie tej sceny wynosi małżonkę świętego ponad cesarza, papieża i całą hierarchię tego świata. Na oczach wszystkich zebranych ta, która w pokorze podeszła do zwłok żebraka jako ostatnia – nawet po ubogich mieszkańcach Rzymu, okazuje się pierwsza i najgodniejsza. Cud przekazania jej listu, poprzedzony żarliwymi modłami o Bożą pomoc w rozświetleniu zdumiewającej tajemnicy, potwierdza przy tym nie tylko wartość pokory.

Karta upada w rękę Famijany dlatego, „iż był jeden do drugiego czyst”. I tym samym owo cudowne zdarzenie uświadamia, że godność małżonki, złączonej z mężem duchową więzią czystej miłości, przewyższa majestat i papieża, co to na ziemi „nie ma nikogo nad sobą”, i cesarza, zwierzchnika panów

²⁷⁴ Mefret, *op. cit.*, k. N2r-N2v, N3r (*Sermo LXVIII. De sancto Alexio Confessore*, [Temat:] „Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus. Gen. XXVII”): „Mistice per hysopus Alexius Romanus nobilis potest hic optime designari, quia sicut hysopus est brevis herba et modica, ita beatus Alexius, quamvis esset ortus ex nobilissimo et alto sanguine senatorum, verumtamen tenuit humilitatem et modicitatem [...]. Illa est vera et perfecta humilitas, cum quis gloriam exhibitam contemnit, nec appetit exhibendam. Sic beatus Alexius fecit. Cui puella de domo regali electa fuit et magna gloria exhibit. Ipse autem hanc contempsit et de mane clarus decessit, nec etiam petiit exhibendam, quia advertit illud primi Machabeo: «Gloria eius», scilicet mundana, «stercus et vermis est – hodie extollitur et cras non invenitur». Iste hysopus beatus Alexius produxit florem mundissimae castitatis et virginitatis, quem collegit Christus, qui est amator puritatis”; „Et sicut hysopus bene redolet, contrita autem magis, ita beatus Alexius odorem vitae odofere [sic!] habuit, sed cum contritus fuerit tribulationibus, odore suo totum mundum replevit”; „Illud tus est optimum, quod est album, et probatur carbone, si statim ardeat et inflammetur, si dentem non recipit et statim frangitur in pulverem vel micam. Tale tus fuit Alexius, quia fuit albus per munditiam virginalem et hoc ideo, ut foetidum mundum suo odore recrearet, quia erat per immunditiam carnalem infectus secundum illud Johelis primo: «Conputerunt iumenta in stercore suo». Iumenta in stercore putrescere est in luxuria vitam finire [...].”; „Hortus plenus aromaticis arboribus est anima beati Alexii plena nobilissimis virtutibus”.

świata. Oddanie listu dowodzi, że oblubieńcy, odrzuciwszy zmysłową namiętność i pragnienie bliskości, przetrwali próbę ziemskiej rozłąki. Przekonuje, iż drogę doskonałego, świętego związku na wzór związku między Kościołem a Chrystusem, na którą wkroczyli w dniu zaślubin, Aleksey już przeszedł. Teraz zaś – zgodnie ze słowami ich ostatniej rozmowy – oczekuje Famijany w królestwie niebios, by przekazała mu znów ślubny pierścień. Cud dowodzi, że małżonka dotrzymała złożonej mężowi obietnicy: „chowała się” „we czci i w kaźni”. Potwierdza również, że oboje, wierni słudzy Boga, nie zapomnieli zarazem o koniecznym porządku miłości i teraz, z woli Stwórcy przecież, który jest sprawcą cudów, świat poznaje, że umiłowanie Boga nie oznacza odrzucenia miłości do człowieka, lecz konieczność zachowania hierarchii uczuć. Tak szczególne uwznioślenie miłości Aleksego i Famijany nie pozwala wątpić, iż ból jego długiego męczeństwa potęgowany był przez bliskość umiłowanych. Jednocześnie gest umarłego poucza dobitnie, że ważniejsze od doczesnej bliskości jest obcowanie z bliskimi przed obliczem Boga.

Zdumiewający dla zebranych i wstrząsający dla Eufamijana akt rozpoznania polska legenda ukazuje w słowach, po których pada ostatnie, urwane zdanie rękopisu („A gdy to ociec”, w. 241):

A gdy ten list oglądano,
Natemieście uznano,
Iż był syn Eufamijanow,
A księdza rzymskiego cesarzow.
(w. 237-240)

Zgodnie z Bożym zamysłem, list odkrywa przed światem tajemnicę nieznanego nędzara. I rozpoznanie konieczne jest, by ujawnić, jakie znaczenie dla społeczności miało życie i cierpienia Aleksego. Symboliczna reprezentacja całego chrześcijańskiego ludu dostrzega, że książę, który uciekł od doczesnej chwały, doczesnych zaszczytów i dostojeństwa, zaznaje chwały wiekuistej i płynącego z niej uwielbienia ze strony ziemskiej hierarchii. Poprzez żywot Aleksego Stwórcą poucza zatem i zachęca, by dążyć nie do złudnej i krótkotrwałej chwały tego świata, lecz do prawdziwej i wiecznej chwały królestwa niebios. Skoro zaś w liście Aleksey zapisał wszystkie wydarzenia swego życia, obecni mają przyjąć i przestrożę przed pokusą doczesnej sławy świętości – przestrożę przed pychą, co zrodzić się może z pokory i pobożności. I tym samym przykład świętego uzmysławia, że wędrówka do ojczyzny niebieskiej wymaga od pielgrzyma ciągłego doskonalenia i nieustającej walki z pokusami, w której wspiera cnota cierpliwości.

Rozpoznanie służy także objawieniu chwalebного zwycięstwa miłości uporządkowanej, ożywiającej Aleksego i Famijanę, oraz tragicznej klęski miłości nieuporządkowanej, zaślepiającej Eufamijana. Zebrani pojmują, że ci, którzy – wbrew dotkliwym cierpieniom – z Abrahamową pokorą zachowali właściwą

hierarchię uczuć, zwycięsko przeszli wszelkie próby i święcą teraz triumf, będący nikłym odbłaskiem szczęścia niebieskiego. Eufamijan zaś, który burząc należyty ład miłości wyżej postawił miłość do syna od miłości do Boga; możnowładca, który chciał przeciwstawić się Bożym wyrokom i w imię doczesnych pragnień zawrócić syna z obranej drogi, ogląda teraz na oczach całego doczesnego świata żalosne skutki swego zaślepienia.

A ponieważ Aleksy podarowany został Eufamijanowi przez Stwórcę jako cudowny znak łaski i wynagrodzenie „radej” służby Panu, rozpoznanie uczy też zgromadzonych chrześcijan, by obsypani przez Boga darami nie zaczęli uważać ich za droższe od samego niebiańskiego Dawcy.

Akt rozpoznania przypomina wreszcie słowa Chrystusa Króla, sędziego świata, o konieczności pełnienia dzieł miłosierdzia: „byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie [...]. Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 35-36; 25, 40). Losy Aleksego nadają nauce Zbawiciela wymiar bliski i rozumiały dla każdego z uczestników cudownego odsłonięcia prawdy o nieznanym nędzarzu. Tym, którzy winni pamiętać, że w każdym ubogim przyjmują Syna Bożego, uświadamiają oto, że obcy żebrak może okazać się świętym naśladowcą Chrystusa, księciem, który zaślubił córkę cesarza, czy wręcz ich umiłowanym, dawno zaginionym synem.

Nie wiemy, jak polska legenda szkicowała dalsze zdarzenia związane z dziejami świętego. Nie wiemy, czy napomykała o ufundowaniu klasztoru przez bliskich Aleksego, o śmierci rodziców i pogrzebaniu ich po bokach jedyne go syna. Nie wiemy, czy mówiła o zgonie Famijany i cudzie czulego przyjęcia jej ciała przez szczątki męża. Nie wiemy, czy wspominała o połączeniu Aleksego, jego małżonki i rodziców w królestwie niebieskim.

Nie wiemy także, jak przedstawiało się *conclusio* polskiego tekstu oraz czy łączyło się – na prawach klamry – z *exordium*. Nie wiemy, czy w zakończeniu padały słowa wprost objaśniające, jaki cel przyświecał opowiadającemu, który przedstawił słuchaczom koleje życia Aleksego.

Na tyle wszakże, na ile w ogóle uprawnione są wnioski o całym utworze, oparte na lekturze jego obszernej, ale jednak – części, można sądzić, że w polskiej legendzie o świętym, „coż miłował Boga swego”, szczególny nacisk położony został na problem miłości: miłości do Boga i miłości do bliskich. Poemat konsewentnie kreśli obraz dwóch dróg – miłości uporządkowanej i nieuporządkowanej. Pierwszym z tych traktów podążają Aleksy i Famijana, drugim – Eufamijan (z Aglijas). A skoro ład uczuć lub jego zmaczenie dotyczy hierarchii ważności, jaką chrześcijanin wyznacza swojej miłości do Boga i miłości do człowieka, to w polskiej redakcji istotną rolę odgrywa obraz pobożnego

ukochania Stwórcy oraz wyraziście odmalowany obraz uczuć łączących z bliskimi: ojca z synem (Eufamijan), syna z ojcem, męża z małżonką (Aleksy) i wreszcie żonę z mężem (Famijana). Słuszność lub błąd wyboru, dokonanego przez każdą z tych trzech głównych postaci, odsłaniają zdarzenia wynikłe ze splotu ich losów. I splot ten oraz uczucia, ujawniające się w węzłowych momentach, przedstawione zostały z niezachwianą konsekwencją.

Przy czym polska legenda zdaje się podkreślać, że żarliwe umiłowanie Chrystusa i wierna służba Bogu nie oznacza odrzucenia czy podeptania miłości do bliskich. Wydaje się też pouczać – przedstawiając bolesny upadek Eufamijana – iż to złudna i przemijająca doczesność sprawia, że jeśli miłości do człowieka nie zakorzeni się w niebiosach, jeśli nie podporządkuje się jej miłości do Boga, to właśnie tu, na ziemi, doznać można gorzkiej klęski i dojmujących cierpień.

ROZDZIAŁ III

CHAOS I ŁAD *LAMENT ŚWIĘTOKRZYSKI*

1. Zamęt

Św. Bonawentura († 1274), wielki teolog, mistyk i filozof XIII stulecia, przypominał, że człowiek godnością swą przewyższa anioły. Bóg bowiem uczynił go celem całego stworzenia i dla niego wyłonił z nicości harmonijny, przeniknięty Boskim porządkiem wszechświat. A ponieważ utworzenie istoty ludzkiej wieńczyło akt kreacji, pierwszy człowiek dopełniał i zarazem jako mikrokosmos odzwierciedlał doskonałość i ład świata. Rychło jednak – za namową diabła – zapragnął dorównać Stwórcy i wypowiedział Mu posłuszeństwo. Popadając w grzech, odwrócił się od Boga, który jest źródłem światła, mocy i życia. Nerozdzielnie złączony z makrokosmosem, pogrążył w chaosie i siebie, i – harmonijny dotąd – świat¹.

Nastał czas mroku, niemocy i śmierci. Utraciwszy pierwotną godność i wewnętrzny ład, dzieci Adama i Ewy zostały poddane cierpieniom, zepsuciu i zwierzęcym namietnościom². Istotę, stworzoną na obraz i podobieństwo Boże, powołaną do panowania nad ziemią (Rdz 1, 27-28), ogarnęły, jak pisał św. Bernard († 1153), „gęsta mgła, cień śmierci i nieprzeniknione ciemności”³.

Bóg wszakże, w swej bezbrzeżnej miłości do upadłego człowieka, postanowił odkupić rodzaj ludzki. I aby wypełnić przedwieczny plan zbawienia, uczynił

¹ Zob. M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, s. 27-28, 41 (w obu miejscach liczne odsyłacze do dzieł Bonawentury). O średniowiecznych ujęciach człowieka jako mikrokosmosu zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, s. 271-310.

² Zob. EK 6, s.v. *Grzech pierworodny*, kol. 284-285 (oprac. Cz. Bartnik); M. Szram, *Nauka o grzechu Adama w „Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian” Orygenes*, s. 51-54; A. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna*, zwłaszcza s. 111, 113-117, 119, 121-124.

³ Bernardus, *Sermo in nativitate beatae Mariae Virginis* 6: „Tolle Mariam, hanc maris stellam, maris utique magni et spatiosi: quid nisi caligo involvens et umbra mortis ac densissimae tenebrae relinquuntur?” Polski przekład: TMB 5, s. 60 (Słowa św. Bernarda przytacza Konrad z Saksonii {† 1279}). Zob. też S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, s. 344.

Maryję, co podkreśla Opat z Clairvaux, „N a p r a w i c i e l k ą c h a o s u w y w o ł a n e g o p r z e z g r e c h p i e r w o r o d n y”⁴. Na Zachodzie św. Augustyn († 430), rozwijając wyrażoną po raz pierwszy przez św. Justynę († ok. 165) myśl o przeciwieństwie posłusznej, pokornej Matki Jezusa i pełnej pychy, zbuntowanej wobec Stwórcy, pramatki Ewy, głosił: „Kobieta zwodząc mężczyznę podała mu zatruty kielich, kobieta naprawiając mężczyznę podaje mu kielich zbawienia”. „Kobieta nakłoniła nas do grzechu, który powodował śmierć, i kobieta urodziła dla nas życie”⁵. Na Wschodzie św. Efreem († 373) oznajmiał:

Dwie panny
ma ludzkość.
Jedna była przyczyną życia,
druga śmierci.
Przez Ewę śmierć przyszła,
przez Maryję życie. [...]
Przez Maryję wstała światłość,
co rozproszyła
przez Ewę rozlaną na świat ciemność.
Pokryta nią ziemia
przez Maryję
nappełniła się światłem.⁶

Chrystus – Nowy Adam – przyjął ciało z dziewicy, by odrodzić skażoną upadkiem ludzką naturę, rozświetlić noc śmierci i grzechu, pokonać chaos i otworzyć zamknięte bramy raju. Przewyciężenie mrocznego zamętu, w który wtrącili świat i człowieka pierwsi rodzice, dokonać się miało poprzez mękę ukrzyżowania. Dlatego krzyż – znak nadziei na przywrócenie pierwotnej, Boskiej harmonii – stanął, jak przekonywał św. Bonawentura, „pośrodku ziemi”, w centrum (postrzeganego przez pryzmat Ptolemejskiego geocentryzmu) wszechświata⁷.

⁴ Cyt. za: S. Kiełtyka, *op. cit.*, s. 340.

⁵ Augustinus, *Sermones* 51 (PL 38, kol. 335): „Nuntiavit viro suo mortem femina in paradiso: nuntiaverunt et feminae salutem viris in ecclesia”; *Sermones* 184 (PL 38, kol. 996): „Mortem nobis persuaserat femina: vitam nobis peperit femina”. Przekład polski: TMB 2, s. 114, 115. Przeciwwstawienie Maryi jako nowej Ewy pierwszej Ewie pojawiło się u św. Justyna, uszczegółowił je zaś św. Ireneusz z Lyonu († ok. 202) – zob. choćby: R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 65-68; L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących*, s. 58-61; M. Maciołka, *Ewa – Maryja* [hasło w:] EK 4, kol. 1370.

⁶ TMB 1, s. 38-39. Por. też s. 49.

⁷ Zob. M. Sulej, *op. cit.*, s. 33-34. Jak pisał Bonawentura, „Hoc medium fuit Christus in crucifixione. In Psalmo: «Rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae». Terra enim plane centrum est, et ideo infima et ideo modica; et quia infima et modica, ideo suscipit omnes influentias caelestes, et ideo facit mirabiles pullulationes. Sic Filius Dei infimus, pauperculus, modicus, humum nostram suscipiens, de humo factus, non solum venit ad superficiem terrae, verum etiam in profundum centri, scilicet operatus est salutem in medio terrae, quia post crucifixionem anima sua ad infernum descendit et restauravit caelestes sedes” (cyt. *ibidem*, s. 51-52). Zob. też S. C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm według św. Bonawentury*, s. 242. O usytuowaniu krzyża w centrum świata mówił już św. Ambroży († 397): „Co do umiejscowienia krzyża, to był on w środku, aby go wszyscy widzieli, lub, jak utrzymują Żydzi, stał on nad grobem Adama. Przysłało

Nim jednak Syn Boży, zmartwychpowstając, rozproszył mroki śmierci, musiał umrzeć. W dobie wielkiego przesilenia księżę ciemności, władca tego świata (J 12, 31; 14, 30) zatriumfował po raz ostatni. Słowami modlitwy do Jezusa mówi o tym przypisywany św. Bonawenturze traktat *Meditationes vitae Christi*: „Słońce sprawiedliwości powstrzymało swe promienie. Dlatego nastąpiła ciemność, a noc zwyciężyła dzień”⁸. Według upowszechnionego w średniowieczu przeświadczenia, Adam i Ewa zjedli owoc z drzewa śmierci w szóstym dniu istnienia świata, około godziny szóstej, a z raju wygnani zostali około dziewiątej. Gdy przeto szóstego dnia tygodnia (zgodnie z rachubą przedchrześcijańską) Nowy Adam konał na drzewie życia, około szóstej zaległy nad ziemią ciemności. Dzieło odkupienia dopełniło się zaś o godzinie dziewiątej: wówczas Chrystus umarł, otworzywszy przedtem ufnemu łotrowi zamknięte dotąd wrota raju⁹. W chwili krzyżowej kaźni Zbawiciela kosmiczny chaos, powstały za sprawą grzechu pierworodnego, ujawnił swą niszczącą siłę. Anonimowa *Homilia paschalna* z początku V w. głosi:

wówczas niebiosa doznały wstrząsu, Potęgi, nadniebne Trony i Prawa zachwiały się widząc, że powieszony został Najwyższy Wódz Wielkiej Mocy; gwiazdy niebieskie omal nie pospadały ujrawszy, że rozpostarty został Ten, który istniał przed Jutrzenką; omal nie zagasł ogień słoneczny widząc, jak zaćmiewa się wielka światłość świata; [...] cały świat uległby zagładzie

bowiem, aby tam były umieszczone pierwociny naszego życia, gdzie śmierć wzięła początek” (św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, s. 444-445); Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 10, 9: „Ipse autem crucis locus uel in medio ut conspicuus omnibus uel supra Adae, ut Hebraei disputant, sepulturam. Congruebat quippe ut ibi uitae nostrae primitiae locarentur, ubi fuerant mortis exordia”. O tradycji ukazywania krzyża jako znaku powtórnego stworzenia (*re-creatio*) i odnowienia (*re-integratio*), znaku zwycięstwa nad chaosem spowodowanym przez grzech pierworodny zarówno w mikrokosmosie, jak i w makrokosmosie zob. S. Kobielski, *Krzyż Chrystusa*, s. 205-214 (rozdz. *Porządkujące wobec Universum działanie krzyża*, tu liczne cytaty ze źródeł i odwołania do literatury przedmiotu).

⁸ Jan de Caulibus, *Rozmyślenia o życiu Jezusa Chrystusa*, s. 234.

⁹ Zob. Łk 23, 39-46; J. Delumeau, *Historia raju*, s. 24 (tu przywołany fragment *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais {† 1264}: „Adam i Ewa – jak się zdaje – już w dniu stworzenia, czyli w szóstym dniu istnienia świata, popełnili swój grzech około południa. Wkrótce potem około godziny dziewiątej zostali wygnani”; Vincentius Burgundus, *Speculum historiale* 1, 56: „Adam et Eva, sicut creditur, ipsa die creationis suae, id est sexta die mundi, in paradiso circa meridiem praevaricati sunt et paulo post circa horam nonam eiecti sunt”); M. Sulej, *op. cit.*, s. 43; Pelbartus de Themeswar, *Aureum sacrae theologiae rosarium iuxta quattuor Sententiarum libros quadripartitum*. T. 1, k. 274r: „Tandem hora sexta, qua fit meridies in aequinoctio computando a mane sex horas ad meridiem, tunc Adam extendit manum ad lignum et decerpsit fructum vetitum. Sicut et pro mysterio hora sexta, id est in meridie, Christus extensis manibus suspensus est elevatus in ligno crucis, ut dicit Hieronymus [...], et tunc cum latronibus deputatus est, sicut Adam ea hora latrocinium fecit etc. Postea, ut dicitur Genesis 3. venit Deus in paradysum «ad auram post meridiem», inquit, id est hora nona [...] et sic eiect Adam de paradiso, ideo et pro mysterio hora nona expirans descendit in limbum et visionem suae deitatis animabus sanctis praestitit, et tandem etiam hora nona in coelum ascendens paradysum coelestem in Adam amissum restituit”.

i rozpadłby się oszołomiony Męką [...]. Wszystko bowiem uległo zamieszanu i zamętowi pod wpływem przerażenia, świat cały uległ wstrząsowi [...].¹⁰

Ów straszliwy zamęt ogarnia nawet, stojącą pod krzyżem swego Syna, „Naprawicielkę chaosu” – Maryję. W napisanych przez św. Efrema *Żalach Najświętszej Panny nad cierpiącym Jezusem* skarży się ona gorzko:

Dlaczego umierasz na krzyżu, mój Synu, mój Boże! Słońce zaciemniło swe światło [...]. Jasny księżyc zamienił się w ciemność, pękły skały, otworzyły się groby, rozdarła się zasłona w świątyni. [...]

Śmierć Twa ścisła me serce – rozerały się me wnętrzości – me oczy się zaciemniły, mą pierś przeszył miecz ostry.¹¹

Bolesne, wewnętrzne wzburzenie udęczonej Matki odzwierciedla przejawy chaosu porażającego wszechświat w godzinie ukrzyżowania. Jak bowiem stwierdził św. Albert Wielki († 1280), „Wówczas sama nawet Oświecicielka [...] doznała zaciemnienia smutnym płaczem i znikającą radością”¹².

Ten stan głębokiego poruszenia i zamętu wyraża skarga Maryi w *Lamencie świętokrzyskim*. Zbolała Matka najpierw prosi tu ludzi – „miłą brać” – by zechcieli ze współczuciem wysłuchać jej żalów, których istotę określa w wezwaniu:

¹⁰ Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna*, s. 69-70 (55). Por. powszechnie znane w średniowieczu dzieło *Paschale carmen* Seduliusza († 449/450): „Nec tellus sine clade fuit, quae talia cernens / Funditus intremuit, dubioque in fine supremum / Expavit natura modum, ne cogeret omnem / Summus apex inferna petens succumbere molem, / Auctoremque sequens per tartara mundus abiret. / Sed pietas immensa vagas properabat ad umbras, / Perdita restituens, non consistentia perdens” (V 245-251). Cyt. z tomu: Sedulius Caelius, *Opera omnia*, s. 206. O popularności *Paschale carmen* zob. H. Wójtowicz, *Wstęp. Ibidem*, s. 19. Por. też śląską sekwencję *In festo paschae*: „Dum mortem / Perimis, hostia patris, / Tellus tremuit, sol nigrescit, / Pavet umbras centurio, / Chaos antiquum, / Mundus trepidat”. Cyt. z tomu: *Cantica medii aevii Polono-Latina*. T. 1, s. 46; czy utwór *De Passione Domini* (AH 31, s. 61): „Sol in nube tegitur, / dies obscuratur, [...] / Disciplina caeditur, / salus vulneratur, / Vita crucifigitur, / ordo conturbatur”.

¹¹ TMB 1, s. 74. Pierwszym z Ojców Kościoła, który w prorocztwie Symeona o mieczu bólesci (Łk 2, 35) dostrzegł zapowiedź cierpień Maryi na Golgocie, był Orygenes († 253/4). Jednakże dramatu Matki u stóp krzyża nie poczytywał za wyraz współcierpienia z Jezusem, lecz za znak osłabienia Jej wiary na widok śmierci Syna, co zwiastowany był przecież Dziewicy jako Syn Boży (por. Origenes, *Homiliae in Lucam* 17). Za Orygenesem poszli inni Ojcowie greccy (np. Bazyl, † 379, {*Epistulae* 260, 9}, Jan Chryzostom, † 407, {*In Matthaem homiliae* 44, 2; *In Iohannem homiliae* 21, 2}). Na Zachodzie natomiast św. Ambroży, nie godząc się na obraz słabej, złamanej cierpieniem i wątpliwej Maryi, ukazał Ją zgoła przeciwnie: „Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris, stabat intrepida. Videte utrum pudorem mutare potuerit mater Jesu, quae animum non mutavit. Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemptionem. Stabat non degeneri mater spectaculo, quae non metuebat peremptorem. Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat” (*De institutione virginis et s. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium*, PL 16, kol. 318 C); „Durum quidem funus videtis; sed stabat et sancta Maria juxta crucem Filii, et spectabat Virgo sui unigeniti passionem. Stantem illam lego, flentem non lego” (*De obitu Valentiniani consolatio*, PL 16, kol. 1371 B). W piśmiennictwie Zachodu żale Matki Boskiej pod krzyżem pojawiły się i upowszechniły szeroko (jak przypuszczają badacze, nie bez wpływu tradycji bizantyńskiej) dopiero w XII w., w dobie wypraw krzyżowych. O zagadnieniach tych zob. choćby syntetyczne, oparte na niemieckiej literaturze przedmiotu, ujęcie H. Bühler, *Die Marienlegenden als Ausdruck mittelalterlicher Marienverehrung*, s. 27-30.

¹² TMB 4, s. 26.

Usłyszycie [= usłyszcie] moj z a m ę t e k,
Jen mi się <z>stał w Wielki Piątek.
(w. 3-4)¹³

Potem zaś, gdy ujawni, że przyczyną jej cierpienia jest utrata jedyne Syna (w. 7-8), powraca do rozdzierających przeżyć słowami: „Z a m ę t ciężki dostał się mie, ubogiej żenie” (w. 9).

W dawnej polszczyźnie oba te wyrazy – „zamętek” i „zamęt” – oznaczały ‘strapienie, udręczenie, ucisk’¹⁴. Ściśle wiązały się z rzeczownikiem „zamące- nie”, ponieważ i jego używano, by nazwać ‘niepokój, zmartwienie, strapienie, udręczenie, ucisk’. Słowem tym oznaczano zarazem ‘wytrącenie ze stanu równowagi, spoczynku, wzburzenie, poruszenie’¹⁵. „Zamęt” z *Lamentu świętokrzyskiego* jest więc nie tylko określeniem smutku i bólu Bożej Matki¹⁶. Być może wskazuje też, że w czasie Chrystusowej karni dotknął ją chaos, który zagroził wtedy kosmicznej harmonii wszechświata. W polskim plankcie Maryja pragnie „skorzyć krwawą głowę” (w. 2), znękaną przez rozdzierające doznania, udreżo- ną ludzkim cierpieniem srogo doświadczanej matki. Chrystus, „nadzieja miła”, odchodzi (w. 19). Dla Jego Rodzicielki, pogrążonej w zamęcie, nastaje zatem czas rozpacz, mroku i śmierci. „Pełna smutku i żalości” odczuwa, że „Sproch- niało” w niej „ciało i [...] wszystkie kości” (w. 31-32). Przyczyną tego wewnętr- znego obumierania jest nie tylko *compassio* – ostateczne współcierpienie Maryi z konającym Synem¹⁷. Traktat *Meditationes vitae Christi* opisuje, jak gorzko rozpaczła, gdy po raz pierwszy utraciła na trzy dni Jezusa, wtedy dwunastolet- niego (Łk 2, 41-50). Jej ówczesny lament stanowi zapowiedź skargi na Golgocie:

Czemuż mnie opuściłeś? [...] Dziecię, nie zwlekaj z przybyciem do mnie! Od Twego uro- dzenia miałam Cię zawsze ze sobą [...]. Ty wiesz dobrze, że jesteś moją nadzieją, życiem i całym moim dobrem, bez Ciebie żyć nie mogę.¹⁸

¹³ Tekst *Lamentu świętokrzyskiego* cytowany jest z tomu: *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*. T. 1, s. 124-127 (transliteracja, transkrypcja, komentarz).

¹⁴ Zob. *Słownik staropolski*. T. 11, s. 122-123.

¹⁵ *Ibidem*, s. 119.

¹⁶ Komentarz do *Lamentu świętokrzyskiego*, zawarty w tomie *Polskie pieśni pasyjne... Op. cit.*, s. 126-127, objaśnia, iż „zamętek” to „smutek”, zaś „zamęt ciężki” to „ciężkie strapienie”.

¹⁷ O współcierpieniu Maryi z Ukrzyżowanym zob. zwłaszcza J. Pietrkiewicz, *Jednoczesność w sekwencji*, s. 50-51.

¹⁸ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 58-59. Por. Thomas a Kempis, *Sermones de vita et passione Domini* 10: „Nam si perditus est Iesus, quae tunc laetitia poterit esse in corde hominis? Qui enim perdidit Iesum, perdidit plusquam universum mundum. Nonne melius fuisset domi remansisse quam Iesum in via perdisse? Heu, qualis est haec festivitas quam obscurat tanta calamitas. Nam nulla maior gravitas quam ut perdita dicatur maerentium iucunditas”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Maryi. [Antologia]*, s. 39: „Bo jeśli zginął Jezus, to jaka jeszcze może być radość w sercu człowieka? Kto bowiem zgubił Jezusa, zgubił więcej niż świat cały. Czy nie lepiej byłoby pozostać w domu niż Jezusa zgubić w drodze? Och, cóż to za święto, które zaciemnia tak ciężka strata. Bo nie ma większego udreżenia nad to, gdy głosi się, że zginęło smutnych pocieszenie”.

Żaląc się „braci miłej” zmartwiła Matka wyznaje, że „zamęt ciężki” opłonała ją, kiedy ujrzała Chrystusa broczącego krwią pod razami „niewiernego Żydowina” (w. 9-13). *Rozmyślanie przemyskie* ukazuje Jezusa wydanego w ręce „niewiernym katom” i okrutnie bitego „miotłami albo biczmi u słupa”¹⁹, po czym przytacza słowa zbolełej Maryi: „kiedym uźrała, iż już biorą miotłę, ja ku pirwemu razu jako sercem urażonem odwiedziona jestem od rozumow”²⁰. Wewnętrzny chaos paraliżuje więc wolę i umysł, oddając Matkę we władanie wzburzonych uczuć. Dowodzi tego również inny fragment *Rozmyślania*, w którym „błogosławiona dziewica” na widok „nędzno udęczonego” Chrystusa „od si l n e g o z a m ę t u i silnej żalości nie mogła przemówić długą chwilę ni słowa”, a swoją trwożę o umiłowanego Syna wyraziła dopiero – „otrzeźwiałwszy”²¹.

Ten sam dramat poruszonych i nieokiełznanych namiętności rozgrywa się w *Lamencie*. Oddala Maryję od trzeźwej, rozumowej zgody na kaźń Jezusa, bez której przecież Boży plan zbawienia nie może się ziścić. I czyni Ją przede wszystkim pełną bólu cielesną, człowieczą matką, bezradnie patrzącą na krwawą mękę zrodzonego przez siebie Syna²².

Wewnętrzny zamęt powoduje, że rozdzierające zdarzenia Pasji ożywają w Jej pamięci równocześnie, wbrew rzeczywistemu następstwu w czasie²³. Swą skargę osierocona Rodzicielka otwiera gorzkim stwierdzeniem, które pozwala sądzić, iż bolesne misterium Krzyża już się dokonało:

Jednegociem Syna miała
I tegociem ożalała.

(w. 7-8)

Ostatnie wszakże zdanie lamentu przeczy temu: złamana cierpieniem Maryja nie opłakała jeszcze Jezusa – wciąż stoi na Golgocie, wyznając swemu ukrzyżowanemu, jednemu dziecku bezmiar matczynej miłości i osamotnienia:

Nie mam ani będę mieć jinego,
Jedno ciebie, Synu, na krzyżu rozbitego.

(w. 37-38)

Ów dramatyczny symultanimizm wspomnień ogarnia nie tylko sceny Chrystusowej męki. Pogrążona w chaosie Matka odczuwa na nowo również wszystkie

¹⁹ *Rozmyślanie przemyskie*. T. 2, s. 778.

²⁰ *Ibidem*, s. 784.

²¹ *Ibidem*, s. 658. Por. też zawarty w polskiej *Legendzie o św. Aleksym* opis skutków zamętu, ogarniającego Eufamijana w czasie spotkania z synem „na żorawiu” (w. 177-178): „Tu się był weń zamęt wkrađł, / Mało eże z mostu nie spadł”.

²² Por. S. Sawicki, *Matka Boska w poezji średniowiecza i renesansu*, s. 16-17; J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, s. 86; S. Nieznanowski, *Średniowieczna liryka religijna*, s. 22.

²³ Por. J. Pietrkiewicz, *op. cit.*, s. 46-52, 58.

chwile swojego macierzyństwa. Jej piękny, miły Syn, niewinnie dręczony przez oprawców (w. 25-26), jest zarazem wciąż drogim Synkiem (w. 14) i „nadzieją miłą” Rodzicielki (w. 19). U stóp krzyża, na którym Jezus umiera, przywołuje Ona z goryczą radosny moment poczęcia (w. 26-29) i przypomina czas, gdy stanowili oboje cielesną jedność, gdy „nosiła” Go „w swem sercu” (w. 16)²⁴. Ociekający krwią, bity i dręczony Zbawiciel to w oczach Maryi Jej „miłe narodzenie” (w. 10), które niegdyś troskliwie piastowała.

Boleści Chrystusa ranią Matkę. Apogeum cierpień Najświętszej Panny wyznaczone jest więc przez apogeum Jego krzyżowej męki. Jan Ewangelista postrzega bliskiego agonii Jezusa jako Mesjasza, Syna Bożego, który „Pragnę” woła po to, „aby się wypełniło Pismo” (J 19, 28). Udręczona nad miarę Maryja z *Lamentu świętokrzyskiego* widzi zaś przybite do krzyża bezradne dziecko, które daremnie wzywa matczynej pomocy. Bezsilna, znękana zamętem macierzyńskich uczuć tłumaczy przeto:

Synku, bych cię nisko miała,
Niecoć bych ci wspomagała.
Twoja główka krzywo wisa, tęć bych ja podparła,
Krew’ po tobie płynie, tęć bych ja utarła,
Picia wołasz, picia-ć bych ci dała,
Ale nie lza dosiąć twego świętego ciała.

(w. 20-25)

Nie może ulżyć Chrystusowi w przedśmiertnej męczarni, bo Jego zbolące ciało nie jest tylko ludzkim, zrodzonym przez Nią ciałem. Jest święte, gdyż w nim Bóg zstąpił na ziemię jako człowiek, aby wypełnić przedwieczny plan Odkupienia. Rozpięte na drzewie życia, wywyższone w zbawczej Pasji ku niebiosom, staje się niedostępne dla swej ziemskiej Matki²⁵. „Nie lza”, czyli nie

²⁴ Por. *ibidem*, s. 47-48 (o postrzeganiu umęczonego Jezusa jako dziecka); S. Graciotti, „Lament świętokrzyski” a średniowieczna tradycja „*Planctus Beatae Mariae Virginis*”, s. 56 (o „biologicznym związku” Matki z Synem).

²⁵ Por. *Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej*, s. 99-100: „Potym Maryja Dziewica dotknąć się chciała Jego, ale prze<d> wysokością krzyża nie mogła”; *Rozmyślania dominikańskie (Transliteracja i przypisy)* [w:] *Rozmyślania dominikańskie*. T. 1, s. 81: „Dziewica naświętsza chciała przystąpić ku krzyżu bliżej, żądając się dotknąć ciała Syna Bożego i swego, ale prze wysokość krzyża nie mogła”. S. Graciotti (*op. cit.*, s. 57) wskazał, że o tym daremnym pragnieniu Matki napomyka się w słynnym dziele Pseudo-Bernarda *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus Matris ejus* (PL 182, kol. 1138 B-1138 C): „Juxta crucem stabat Maria [Joan. XIX, 25] considerans vultu benigno Christum pendentem in crucis ligno, stipite saevo, pedibusque flexis, junctisque manibus levabat in altum, amplectens crucem, ruens, et oscula ejus, Christi qua parte sanguis nuda rigabat, ut Christum valeret amplecti, quae non poterat sursum volebat tendere manus. Sperat amor multa, quae raro, vel neque fieri possunt sibi concedi. Cuncta amor impatiens credit, volebat amplecti Christum in alto pendentem; sed manus inde frustra tensae in se complexae redibant. Se levans a terra sursum se erigebat ad Christum, et quia tangere nequibat illum, male collidebatur ad terram; ibi prostrata jacebat doloris immensitate depressa, sed eam erigere compellebat vis magni amoris incensam. Impetu amoris surgebat intensis manibus attractare cupiens Christum”. Por. także Pseudo-Anselmus Cantuariensis, *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de*

można, ale i nie wolno Jej go „dosiać”. Maryja, choć ogarnięta przez chaos wzburzonych namiętności, nie zapomina, że Jezus to Syn Boży. Dlatego dramatyczna prośba:

Synku miły i wybrany,
Rozdziel z matką swoją rany

(w. 14-16)

nie jest jedynie świadectwem porażenia bólem, który każe domagać się tego, co niemożliwe. Stanowi równocześnie modlitewne błaganie kierowane do wszechmogącego Boga. Strapiona Rodzicielka pragnie przyjąć na siebie część Jego cierpienie i tę najgorętszą matczyną chęć niesienia ulgi usprawiedliwia po dwakroć – najpierw jako Matka Syna Człowieczego, potem jako Matka Syna Bożego. Swemu ludzkiemu, cielesnemu dziecku przypomina:

A wszakom cię, Synku miły, w swem sercu nosiła,

(w. 16)

Ufa bowiem, że skoro przed narodzeniem Chrystus stanowił z Nią jedność, przed śmiercią zechce złączyć się z Matką w odczuwaniu udręki ciała²⁶. Jezusowi-Bogu zaś mówi:

A także tobie wiernie służyła.

(w. 17)

Żywi bowiem nadzieję, że wejrzy On łaskawie na pokorę Służebnicy Pańskiej, która – jak przekonują *Meditationes vitae Christi* – już w betlejemskiej szopie „z głęboką czcią dotykała się Tego, o którym wiedziała, że jest Jej Panem i Bogiem. [...] Służyła Mu pilnie, zawsze i wszędzie, czy gdy czuwał, czy w czasie snu”²⁷.

passione Domini (PL 159, kol. 283 A/B): „gladius Simeonis cor meum et animam meam transfixit. Post haec erexerunt eum cum magno labore, et fuit adeo alte suspensus quod ejus pedes nusquam attingere poteram”. Za autora *Liber de passione Christi* uznaje się obecnie cystersa Ogiera de Locedio († 1214) – zob. S. Graciotti, *op. cit.*, s. 36. O roli zaś, jaką oba cytowane utwory łacińskie odegrały w kształtowaniu się średniowiecznej literatury pasyjnej, zob. E. Reiners-Ernst, *Das freudvolle Vesperbild und die Anfänge der Pietà-Vorstellung*, s. 11-14 (tu jednak – s. 12, przyp. 14 – omyłkowa lokalizacja dzieła Pseudo-Bernarda w PL), s. 16-19 (w rozdz. *Die lateinischen Marienklagen*); L. Kalinowski, *Geneza Piety średniowiecznej*, s. 184; T. Dobrzeński, „Rozmyślania dominikańskie”. *Próba charakterystyki*, s. 320-321 (tu także na s. 334 zestawione zostały fragmenty *Rozmyślań dominikańskich* i *Sprawy chędogiej*, ukazujące Maryję, która pragnie, ale nie może dotknąć Ukrzyżowanego).

²⁶ Por. S. Graciotti, *op. cit.*, s. 56.

²⁷ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 41. O wiernej służbie Chrystusowi zob. też *ibidem*, s. 251: „Wiernie, moje Dziecię, służyłam Tobie, a Ty Mnie”; *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 107: (słowa Matki do umarłego Chrystusa) „wiernieśwa sobie pospołu służyła”; *Anjeli słodko śpiewali* – pieśń z rękopisu bernardyńskiego, w której Jezus, gdy „w niebo je wstapował”, przemówił do Maryi: „Dziękuję-ć, matucho miła, / Coś mi przez ten czas służyła, / Wszytkę pilność przy mnie miała” (w. 39, 61-63) (W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku {z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie}*. [Cz. 1], s. 120).

Jezus jednakże milczy. I choć, według świadectwa św. Jana (J 19, 26-27), spełni ostatnią, skromną prośbę Maryi – „Przemów’ k matce, bych się ucieszyła” (w. 18), w *Lamencie świętokrzyskim* również i to błaganie pozostaje bez odpowiedzi. Konsekwentnie monologowa struktura polskiego utworu eksponuje opuszczenie, osamotnienie Bożej Rodzicielki, na którą spadło brzemię „ciężkiego zamętu”²⁸.

A ponieważ nadludzkie cierpienia Niewiasty są następstwem szczególnej łaski, jaką obdarzył Ją Stwórca wybierając na Matkę Zbawiciela, Maryja wyrzuca niegdysiejszemu zwiastunowi tej niezwykłej nowiny:

O anjele Gabryjele,
Gdzie jest ono tve wesele,
Cożeś mi go obiecował tako barzo wiele
A rzekący: „Panno, pełna jeś miłości!”
A ja pełna smutku i żałości.
Sprochniało we mnie ciało i moje wszytki kości.²⁹
(w. 26-31)

W skardze tej pobrzmiewa rozpacz człowieka, który podjął trud uczestnictwa w Bożym planie odkupienia świata – przyjął zadanie ponad miarę ludzkiego rozumu i ludzkich uczuć. W traktacie pasyjnym Jakuba z Vitry († 1240) Jezus, wyruszając do Jerozolimy na śmierć krzyżową, nakazuje Matce zapomnieć,

²⁸ Obraz żalącej się Maryi, która nie uzyskuje odpowiedzi na swe skargi, zgodny jest ze średniowieczną tradycją planktów Najświętszej Panny. Dowodzi tego choćby XV-wieczny *Planctus BMV* (inc. „O dulcis virgo Maria”, AH 15, s. 80-85), w którym Matka zwraca się do Jezusa: „Tu me vides desolatam, / Semivivam, anxiatam / Et mihi non loqueris?” (strofa 3); po skardze do anioła Gabriela wyznaje: „Ita clamo desolata, / Non est auris mihi data / A nato vel angelo” (strofa 12); bezskutecznie żali się Żydom: „Sic lamentor desolata, / Non auditur vox clamata / In crudeli populo” (strofa 17); daremnie skarży się drzewu krzyża: „Crucis lignum non respondet” (strofa 25), i Bogu Ojcu (strofy 28-30). W plankcie tym jednak – inaczej niż w *Lamencie świętokrzyskim* – pojawia się u końca pocieszenie Jezusa dla bolejącej Matki (strofy 34-41).

²⁹ O nierozdzielnie związanych z tradycją planktów wyrzutach, jakie bolejąca Matka czyni aniołowi Gabrielowi, zob. T. Dobrzeńcki, *op. cit.*, s. 326-328 (tu cytowana dysputa Maryi z Gabrielem z pasji Jakuba z Vitry); tenże, *Łacińskie źródła „Rozmyślania przemyskiego”*, s. 472-474 (tu fragment traktatu Jakuba z Vitry oraz uwagi o rozmowie Maryi z aniołem w polskich pasjach średniowiecznych); J. Pietrkiewicz, *op. cit.*, s. 49-52 (tu nadto polemika z ideologiczną i anachroniczną interpretacją K. Budzyka); S. Graciotti, *op. cit.*, s. 60-63; por. też choćby: *Planctus BMV* (inc. „O dulcis virgo Maria”), strofy 7-11 (AH 15, s. 81); *De Compassione BMV* (inc. „Omnis aetas defleat”): „Ave, plena gratia, / mihi protulisti, / Nunc amaritudine / sum repleta tristi, / Subsequenter inquires: / Dominus est tecum; / Heu, jacet in tumulo, / modo non est mecum; / Omnis benedictio, / quam tu spondidisti, / Est nunc in contrarium / propter mortem Christi” (AH 24, s. 145); *De Compassione Beatae M. V.* (inc. „Maestae parentis Christi”): „Est istane gratia, / Quam sic mihi retulisti, / Gabriel, dicens: «Ave, Maria, / Gratia plena»? // Sunt mihi contraria, / Quae prius promisisti, / Cum mihi nunc pro gratia / Sint dolor et poena. // Inter omnes mulieres / me dixisti benedictam; // Omnes nunc videre possunt / megementem et afflictam” (AH 54, s. 319, strofy 9-12).

iż Go zrodziła: „Myśl, że nie jestem twoim synem!”³⁰ Św. Roman Melodos († po 550) wkłada w usta Maryi gorzki wyrzut:

– Dlaczego mówisz, Synu: „nie płacz z innymi kobietami”?
Jak one nosiłam Cię w łonie
i mleko Ci dawałam ze swych piersi.
Jak możesz żądać, abym nie płakała,
gdy musisz pójść na śmierć niesprawiedliwą
Ty, co umarłym przywracałeś życie [...]?

Patrz, Synu, jak z oczu płacz spędzam,
swe serce pokonuję,
lecz umysł mój nie może milczeć. [...]

Masz wszystko na usługi, boś wszystko stworzył,
odrzuć przeto śmierć, mój Synu, mój Boże!³¹

W *Sprawie chędogiej o Męce Pana Chrystusowej* znękana Matka pyta: „czemu Tobie samemu, jednemu Synowi, studnica Ojcowego miłosierdzia [...] jest zamknięta, któraż w niebiesiech grzesznym wypłynęła miłosierdzim barzo obficie?”³²

Mądrość Przedwieczna, Boski Architekt i Geometra, co „wszystko urządził według miary i liczby, i wagi”³³, Ten, który wydał na śmierć swego Syna, by pokonać chaos rozpetany przez grzech pierworodny, nie odpowiada na skargi i błagania Rodzicielki dotkniętej przez „zamętek”. Dlatego zwraca się Ona do dzieci Adama i Ewy: do „braci miłych”, „starych, młodych”, do miłych matek (w. 1, 5, 32). Poddani „zepsuciu, śmierci i namiętnościom”³⁴, pogrążeni w niemocy i mroku, zagubieni w sobie³⁵ mogą bowiem spełnić prośbę Maryi (w. 5) i uzalić się nad swą siostrą, którą ogarnia zamęt na widok bezbronnego dziecka przybitego do krzyża³⁶.

³⁰ „Cogita, quod non sum filius tuus!”, cyt. za: T. Dobrzeński, *Łacińskie... Op. cit.*, s. 481.

³¹ TMB 1, s. 112-113 (*Maryja pod krzyżem*). O wpływie hymnu Romana Melodosa na XIII-wieczny utwór *Vita beatae virginis Mariae rhythmica*, stanowiący jedno z głównych źródeł *Rozmyślenia przemyskiego*, zob. T. Dobrzeński, *Łacińskie... Op. cit.*, s. 332.

³² *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 96.

³³ Mdr 11, 20 (Wulgata: 11, 21).

³⁴ TMB 1, s. 120 (św. Sofroniusz, *Mowa na zwiastowanie Bogarodzicy*).

³⁵ Zob. M. Sulej, *op. cit.*, s. 28.

³⁶ Por. pierwsze dwie strofy spisane w XIII w. *Planctus Mariae Virginis*: „Flete, fideles animae, / Flete, sorores optimae, / Ut sint multiplices / Doloris indices / Planctus et lacrimae. // Fleant materna viscera / Mariae matris vulnera, / Materne doleo, / Quae dici soleo / Felix puerpera” (AH 20, s. 155). S. Sawicki (*op. cit.*, s. 16) stwierdza, iż w skardze Maryi zachodzi „zrównanie się niejako w momencie bólu z innymi ludźmi”. Natomiast według E. Ostrowskiej („*Posłuchajcie, bracia miła*” {*Artyzm kompozycji i języka pieśni*}, s. 165), „bracia miła” to jedynie „grzecznościowy zwrot występujący w zabytkach średniowiecznych”. J. Pietrkiewicz (*op. cit.*, s. 46), S. Graciotti (*op. cit.*, s. 52), T. Michałowska („*Posłuchajcie, bracia miła...*” {*Szczątek polskiego misterium?*} [w:] *też*, *Średniowiecze*, s. 453) kładą zaś nacisk na więz wezwania „Posłuchajcie, bracia miła” z tradycją średniowiecznej kultury oralnej.

Pragnąc od ludzi współczucia, Najświętsza Panna ukazuje, że „zamęt ciężki” czyni Ją z Błogosławionej między niewiastami – „ubogą żoną” (w. 9), „niebogą” (w. 34). W istocie jednak boleści godziny Ukrzyżowania nie zrównują Jej z cierpiącymi potomkami Ewy. Wówczas przecież – paradoksalnie – najdoskonalsza z dziewic, wybrana przez Stwórcę na Rodzicielkę Mesjasza, staje się najnieszczęśliwszym z ludzi³⁷. Swą ostateczną, tragiczną samotność ujawnia radząc serdecznie innym matkom:

Proścież Boga, wy miłe i żądne maciory,
By wam nad dziatkami nie były takie to pozory,
Jele ja, nieboga, ninie dziś zeżrzała
Nad swym, nad miłym Synem krasnym,
Iż on cirpi męki nie będąc w żadnej winie.

(w. 32-36)

Człowiecze matki mogą ufać w miłosierdzie Pana. Jedynie Ona – Matka Boga – nie może żadną modlitwą uzyskać Bożego zmiłowania nad dręczonym niewinnie dzieckiem.

2. Ład

Lament świętokrzyski nie mówi wszakże tylko o „zamięcie ciężkim”, który „dostał się” Maryi w dniu Ukrzyżowania. Oprócz chaosu wzburzonych ludzkich uczuć wyraża bowiem i doskonałą harmonię Bożej mądrości. Ramy sekwencji pozwoliły wyeksponować dramat macierzyńskich przeżyć, ponieważ strofy złożone z wersów o zmiennej liczbie sylab przekonująco oddają drgnienia bolesnych namiętności³⁸. Pozwoliły też jednak zespolić liryczny żywioł z krystalicznym porządkiem symetrycznej struktury³⁹. I ład ów, wbrew pozorom, ogarnia

³⁷ Por. przywołane już utwory – *Planctus BMV* (inc. „O dulcis virgo Maria”): „Non est mulier in mundo / Quae dolorum in profundo / Sit demersa velut sum; / Vere mihi primum ave / Dulce fuit et suave, / Nunc dat mihi gemitum” (AH 15, s. 81, strofa 9); *De Compassione Beatae M. V.* (inc. „Maestae parentis Christi”): „Inter omnes mulieres / me dixisti benedictam; // Omnes nunc videre possunt / megementem et afflictam” (AH 54, s. 319, strofy 11-12). Por. też choćby *De compassione BMV* (inc. „Virgo passa filio”): „Mortem Dei / videns, quem aluit, / Nulla mater / unquam sic doluit”; „Non est dolor / ut matris virginis, / Mortem flentis / Dei et hominis” (AH 24, s. 146, 147).

³⁸ Zob. J. Woronczak, *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, s. 370.

³⁹ J. Woronczak (*ibidem*) ukazał, że sześciowersowe strofy 4, 5 i 6 odznaczają się podobną strukturą wersyfikacyjną, a okalają je dwie strofy pięciowersowe (trzecia i siódma), również odpowiadające sobie schematem wersyfikacyjnym. E. Ostrowska (*op. cit.*, s. 152) dostrzegła podobieństwa między kompozycją *Lamentu* i średniowiecznego tryptyku malarskiego. T. Obiedzińska (*Topografia wizerunków kultowych Ukrzyżowanego w średniowiecznej i renesansowej kulturze Polski*) przedstawia „Model literackiego poliptyku *Planktu*” (s. 118, przyp. 129) i objaśnia: „Spojone klamrami cząstki kompozycyjne odtwarzają doskonałą harmonię świata wyrażoną w adaptowanej przez chrześcijaństwo pitagorejskiej symbolice liczb, ale również prezentują czas perpetualny, gdyż podobnie jak piktogramy, przenoszą narrację w sferę symbolu i wzorca, nie wyodrębniają rzeczywistego dziania się, lecz dopełniają nauki o cnotach i zasługach «Mater Christi» i «Mater christianorum» w dziele Zbawienia” (s. 118).

nie tylko zwrotki od trzeciej do siódmej. Przenika cały utwór: zarówno wstęp, w którym Maryja wzywa „miłą brać” do wysłuchania Jej żalów, jak i właściwą opowieść osieroconej Matki o Jej „zamętku”.

Część wprowadzająca *Lamentu* obejmuje nie dwie, a półtorej strofy i składa się z trzech dwuwersowych członów⁴⁰. Każdy z nich otwiera prośba Najświętszej Panny do ludzi:

1. P o s ł u c h a j c i e, bracia miła,
Kcęc wam skorzyć krwawą głowę;
2. U s ł y s z y c i e m o j z a m ę t e k,
Jen mi się <z>stał w Wielki Piątek.
3. P o ż a ł u j m i ę, stary, młody,
Boć mi przyszły krwawe gody.
(w. 1-6)

Kolejność tych trzech wezwań nie jest przypadkowa. Odzwierciedla naturalne następstwo gestów współczucia, jakich pragnie opuszczona Rodzicielka. Najpierw więc pada prośba o zwrócenie uwagi na Jej słowa, potem dopiero o wysłuchanie skargi, na końcu zaś o wynikające z niego współcierpienie.

Trzy człony wstępu ułożone są zarazem według zasady symetrii. Drugi z nich – centralny – zapowiada temat pieśni („zamętek”)⁴¹ i umiejscawia ją w porządku roku liturgicznego („Wielki Piątek”). Człony pierwszy i trzeci zaś odpowiadają sobie budową: w obu po prośbie Maryi wymieniony jest adresat Jej wezwania (1: „bracia miła”, 3: „stary, młody”) i oba zamykają się podobnymi brzmieniowo związkami wyrazowymi, w których występuje ten sam przymiotnik (1: „krwawą głowę”, 3: „krwawe gody”). Różnice między apostrofami zawartymi w tych członach ujawniają dążność do nasilania perswazji. Na początku Matka woła do wszystkich: „Posłuchajcie, bracia miła” (w. 1), by – pomni na to, że jest Ona ich siostrą w człowieczeństwie – zechcieli nakłonić uszu na Jej skargi. Później, gdy prosi o współczucie, zwraca się już do każdego z osobna: „Pożałuj mię, stary, młody” (w. 5)⁴². Wzmaga to bowiem skuteczność bolesnej prośby.

Ład symetrii panuje również w drugiej, głównej części *Lamentu*. Otwiera ją wyznanie, które streszcza dramat osieroconej Matki:

⁴⁰ Inaczej o tym: E. Ostrowska (*op. cit.*, s. 150), J. Lewański (*op. cit.*, 83), S. Graciotti (*op. cit.*, s. 51, przyp. 73). Uznali oni pierwsze dwie strofy (w. 1-8) za wyrażenie wyodrębniony wstęp, prolog *Lamentu*.

⁴¹ Por. S. Graciotti, *op. cit.*, s. 49-50: „Początek polskiej pieśni [...] Przypomina [...] *propositio* w poemacie epickim”.

⁴² Przykłady wezwania do starych i młodych z poezji niemieckiej i polskiej przytacza (odwołując się zarazem do badań E. Ostrowskiej) S. Graciotti (*op. cit.*, s. 52-53). Por. też wezwanie w utworze *De Compassione BMV* (inc. „Sion sancta, gratulare”): „Senes et juvenes, / alacres venite, / Virginis angores / cordibus haurite, / Ferventer plorate, / Christum adorate” (AH 24, s. 130); oraz *De Compassione BMV* (inc. „Consurgat hodie”): „Omnis aetas defleat / mortem salvatoris, / Gloriosae virginis / praetextu doloris” (AH 24, s. 141). Ta ostatnia formuła otwiera pieśń *De Compassione BMV* (inc. „Omnis aetas defleat”, AH 24, s. 142).

Jednegociem Syna miała
I tegociem ożała.

(w. 7-8)

Zamyka zaś gorzkie echo tego stwierdzenia⁴³:

Nie mam ani będę mieć jinego,
Jedno ciebie, Synu, na krzyżu rozbitego.

(w. 37-38)

Wyznaczają one ramy symetrycznej struktury. Pomiędzy nimi rozciąga się pięć strof: dwie pięciowersowe i trzy – centralne – sześciowersowe.

Po słowach ukazujących osamotnienie Maryi (w. 7-8) następuje pierwsza ze strof pięciowersowych (w. 9-13). Odpowiada jej, zarówno liczbą wersów, jak i schematem ich rozpiętości sylabicznej – druga (w. 32-36), umieszczona przed końcowym dystychem pieśni (w. 37-38). Paralelizm przejawia się wszakże nie tylko w budowie⁴⁴: obie zwrotki odsłaniają paradoks Matki Zbawiciela, która jest zarazem i błogosławiona, i najnieszczęśliwsza między niewiastami, obie też podkreślają, że Jej boleści potęgowało bezradne oglądanie kaźni Jezusa. W pierwszej z tych strof Najświętsza Panna nazywa się zatem „ubogą żoną” (w. 9), w drugiej mówi o sobie: „nieboga” (w. 34). W pierwszej wspomina, jak dotkliwie cierpiała „Widząc [= widząc] rozkrwawione [...] miłe narodzenie” (w. 10) i „Widząc niewiernego Żydowina”, co „bije, męczy [...] [Jej] miłego Syna” (w. 12-13). W drugiej zaś nakłania inne matki do modlitwy o to, by nie musiały oglądać takiej męki swych dzieci, jaką Ona „ze r z a ł a” w dniu śmierci Chrystusa (w. 32-35)⁴⁵.

⁴³ Por. J. Pietrkiewicz, *op. cit.*, s. 47: „Jedyny syn» to słowa do zapamiętania. Zostaną one powtórzone w ostatniej strofie w wersji: «Nie mam ani będę mieć inego». Por. też S. Graciotti, *op. cit.*, s. 65.

⁴⁴ Por. E. Ostrowska, *op. cit.*, s. 150.

⁴⁵ W średniowiecznych planktach i – szerzej – w utworach pasyjnych często powraca obraz Najświętszej Panny, która doznaje rozdzierających boleści na widok kolejnych cierpień Jezusa. Zob. choćby *De Compassione BMV*: „O Maria, mater Christi, / Quem dolorem habuisti, / Cum in cruce conspexisti / Contemplando filium!” „Quem tu, virgo, dum vidisti, / Prae dolore defecisti, / Sed nec loqui potuisti / Per cordis martyrium; / Corde vero tu dolebas / Et amare nimis flebas / Propter natum, quae videbas / Verberatum nimium. // Tantis dolor abundavit, / Qui te totam conquassavit, / Sed et mente laniavit / Scindens tuum animum, / Tu videbas patientem / Christum [...]”; „Quam tu flebas tunc amare / Videns unigenitum!” (AH 31, s. 148-149, strofy 1, 4-5, 8). Por. też utwór *De Compassione BMV* (inc. „Dic, Maria, quid vidisti”), w którym każda z szesnastu strof obejmujących wyznanie Maryi rozpoczyna się słowem „Vidi” (*ibidem*, s. 168-169, strofy 1-16), czy polską pieśń *Daj nam, Chryste, wspomóżenie...*: „Daj nam, Chryste, wspomóżenie, / Daj boleści wysławienie / Panny Maryjjej, Matki swej; / Którą boleść w on czas miała, / Kiedy na cię poglądała / Na krzyżu zawieszono”; „O jako barzo płakała / Miła Matka, gdy widziała / Męki Syna swojego” (w. 1-6, 13-15) [w:] W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. 3, s. 136-137. W tradycji tej pojawiają się także – jak w *Lamencie świętokrzyskim* – porównania Maryi, oglądającej kaźń swego Dziecka, z innymi matkami – zob. *De Compassione Beatae M. V.* (inc. „Maestae parentis Christi”): „Quae mater unquam, / quaeve puerpera / Nati dilecti / tanta supplicia / Videre simul / et ultra vivere possit?” (AH 54, s. 319, strofa 8).

Strofy pięciowersowe stanowią obramowanie dla trzech, położonych w centrum symetrycznej struktury, strof sześciowersowych, które zbudowano według jednego wzorca sylabicznego. Zgodnie z zasadą symetrii pierwsza z nich winna odpowiadać trzeciej. Gdy zatem w pierwszej Maryja wspomina u stóp Ukrzyżowanego szczęśliwe chwile swej brzemienności (w. 16), w trzeciej powraca do dnia, w którym anioł zwiastował Jej, że stanie się brzemienna (w. 26-29)⁴⁶. Obie strofy zderzają tym samym grozę bezsilnego oczekiwania Matki na śmierć cierpiącego Syna z niegdysiejszą radością oczekiwania na Jego narodziny. Ów jaskrawy kontrast pogłębia rozpacz i boleść Niewiasty.

Apogeum bólu znękaney zamętem Maryi wyraża jednak druga spośród strof sześciowersowych (w. 20-25). Szczytowe natężenie cierpień Rodzicielki, która widzi rozpięte na krzyżu dziecko, jest więc wpisane w sam środek symetrycznie rozplanowanej drugiej części *Lamentu*⁴⁷. Ład przenika nawet te słowa Matczynej skargi, w jakich Jezus ukazany został jako osłabły od męki, broczący krwią i dręczony pragnieniem mały chłopiec:

Twoja główka krzywo wisa, tęć bych ja podparła,
Krew' po tobie płynie, tęć bych ja utarła,
Picia wołasz, picia-ć bych ci dała,

(w. 22-24)

Każde kolejne z tych trzech zdań złożonych jest krótsze, jakby narastająca rozpacz bezradnej Matki tamowała Jej oddech. Zbudowano je wszakże równolegle⁴⁸, a wrażenie zanikania głosu stanowi efekt matematycznej wręcz precyzji autora, który pierwszy człon każdego zdania zmniejsza kolejno o dwie sylaby, zachowując stałą ich liczbę w członie drugim (w. 22: 8 + 6; w. 23: 6 + 6; w. 24: 4 + 6).

W zgodzie z panującą w *Lamencie* zasadą symetrii ukształtowany został również *Żołtarz Jezusow* Władysława z Gielniowa – pieśń pasyjna z kręgu duchowości franciszkańskiej, powstała w roku 1488⁴⁹. Porządek przejawia się nie tylko w jej architekturze, ale nawet w następstwie określeń, jakimi wyraża tajemnicę Bożego i człowieczego synostwa Chrystusa oraz Jego władzę nad światem:

⁴⁶ Zapewne nie jest też przypadkiem, że i w pierwszej, i w trzeciej strofie sześciowersowej pojawiają się dwa sąsiadujące ze sobą wersy, które – w zgodzie z zasadą aliteracji – otwiera spółnik *a*: „A wszakom [...] / A także [...]” (w. 16-17); „A rzekący [...] / A ja [...]” (w. 29-30). Występujące w średniowiecznych traktatach definicje i przykłady aliteracji podaje L. Arbusow (*Colores rhetorici*, s. 76-78). Zob. też E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 289-290.

⁴⁷ Por. S. Graciotti, *op. cit.*, s. 56-57.

⁴⁸ Por. E. Ostrowska, *op. cit.*, s. 140, 161.

⁴⁹ Interpretacja tego utworu zawarta jest w rozdziale IV niniejszej książki.

Syn (w. 2);
Pan niebieski (w. 11);
Pan niebieski (w. 23);
Synaczek (w. 40);
miłosierny Pan (w. 44);
Pan miły (w. 50);
Syn (w. 58).⁵⁰

Ład symetrii powstał tu dzięki temu, że Jezusowe miano „Syn” powtórzone zostało trzykrotnie, a „Pan” – czterokrotnie. Liczba określeń Zbawiciela stanowi więc o harmonii; zarazem jednak odsyła ku treściom symbolicznym. Jak bowiem twierdził św. Augustyn: „nikt chyba nie będzie na tyle niedorzeczny, by utrzymywać, że obecność [...] liczb w Piśmie św. jest bez znaczenia i że ich wymienianie jest pozbawione racji mistycznych”⁵¹. Dociekanie tych racji, inspirowane tradycją pitagorejską i platońską, pozwoliło Ojcom Kościoła dostrzec w trójce odzwierciedlenie Trójcy, a zatem wszystkiego, co Boskie, doskonałe i święte; w czwórce – świata i ciała, a zatem tego, co stworzone; w siódemce zaś znak pełni, gdyż liczba ta powstaje z połączenia trójki i czwórki⁵². Być może więc trzykrotne przywołanie w *Żołtarzu Jezusowym* słowa „Syn” objawia prawdę o przedwiecznej, Boskiej naturze Chrystusa – jednej z trzech Osób Trójcy. Możliwe, że nazwanie Zbawiciela cztery razy „Panem” przypomina o Jego władzy nad wszelkim stworzeniem. Niewykluczone wreszcie, iż harmonia tych siedmiu określeń wyraża tajemnicę Wcielenia: cudownego złączenia tego, co Boskie, z tym, co ludzkie.

Podobny porządek panuje w *Lamencie świętokrzyskim*. Jako skarga udręczonej matki, podkreśla on miłosną więź Maryi z cierpiącym Jezusem. Najświętsza Panna mówi przeto o swym dziecku „Syn” i – czule – „Synek”. Słowa te padają w drugiej, głównej części utworu, a w ich kolejności ujawnia się ład symetrii:

Syn (w. 7);
Syn (w. 13);
Synek (w. 14);
Synek (w. 16);
Synek (w. 20);
Syn (w. 35);
Syn (w. 38).

⁵⁰ Tekst utworu publikuje W. Wydra (*Władysław z Gielniowa*, s. 259-274).

⁵¹ Augustinus, *De Trinitate* 4, 6: „[...] frustra tamen eos [scil. numeros] esse in scripturis positos et nullas esse causas mysticas cur illic isti numeri commemorentur nemo tam stultus ineptusque contenderit”. Przekład polski: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 164.

⁵² Zob. choćby: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, s. 36 (*Homilia 1 o Księdze Liczb*); św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, s. 67-68 (6, 2); tenże, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, s. 16-17 (78, 16); M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, s. 129-131; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 43-45, 46-48; LMZ, s.v. *Drei*, kol. 214-229; s.v. *Vier*, kol. 332-340; s.v. *Sieben*, kol. 479-484, 489-491.

I tu zatem – jak w *Żołtarzu* – harmonijną strukturę tworzy siedem elementów. I tu pieśń odczytuje określenie Zbawiciela umieszczone zostało w centrum. I tu istotną rolę odgrywają liczby: trzy i cztery. Gdy jednak pieśń Władysława z Gielniowa akcentuje synostwo i wszechwładzę Jezusa, *Lament* skupia się tylko na synostwie. Odślania bowiem dramat uczuć Matki, która zrodziła Boga-Człowieka. Czterokrotne powtórzenie słowa „Syn” może więc wyrażać – językiem symbolu – prawdę o człowieczeństwie Chrystusa. Trzykrotne „Synek” przypomina zapewne, że dziecko Maryi jest Bogiem. Suma zaś tych określeń może odzwierciedlać tajemnicę Wcielenia.

W trzeciej *Homilii na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny* św. German († ok. 734) włożył w usta Bogarodzicy wyznanie:

[Jezus] Bogiem moim i chwalić Go będę, Boga mego, i wysławiać Go będę. Synem jest zrodzonym ze mnie według ciała, Ojcem, Stwórcą i Bogiem swej Matki. Jeśli wy, matki śmiertelnych synów, nawet na chwilę nie chcecie być daleko od nich, to czyż ja mogę Bożego Syna, z którym jestem niepodzielnie złączona, którego w dziewiczy sposób poczęłam, bardziej od was nie kochać?⁵³

Żarliwa miłość Maryi do Zbawiciela przerasta miarę ludzkich uczuć, ponieważ Chrystus to Jej jedyne dziecko i zarazem Bóg. Prawdopodobnie dlatego pieśń odczytuje, pełne czułości miano „Synek” powtarza się w *Lamencie* trzy razy (liczba trzy symbolizuje bowiem boskość) i wpisane jest w środek symetrycznej struktury siedmiu określeń Mesjasza.

Polski plankt zatem – skarga Matki znękaną przez „zamęt ciężki” – wyraża wprawdzie ból, rozpacz, mówi o chaosie namiętności, ale podlega ścisłym, matematycznym regułom harmonii. Krystaliczny ład panuje nawet tam, gdzie słowa gorzkiego lamentu ujawniają skrajne napięcie wzburzonych uczuć. Św. Augustyn, którego pisma – wraz z późniejszymi o stulecie dziełami Pseudo-Dionizego (V/VI w.) – wywarły największy wpływ na średniowieczne wyobrażenia o pięknie, głosił, iż jest ono od porządku nieodłączne⁵⁴. W sferze wrażeń wzrokowych rozum najwyżej ceni „piękno, w pięknie [...] – kształty, w kształtach proporcje, a w proporcjach – liczby”⁵⁵. Liczby zaś stworzył Bóg, najdoskonalszy Geometra, Architekt i Artysta. Posługują się nimi jego ziemscy naśladowcy⁵⁶. Nie dziwi przeto, że „Piękne dzieła, które dusza odtwarza rękami artystów, mają źródło w owej piękności, wyższej ponad dusze” i pożądanej w utęsknieniu przez żarliwych chrześcijan⁵⁷. „Wszelkie rzeczy [zatem] im więcej

⁵³ TMB 1, s. 196.

⁵⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. T. 2, s. 58, 60.

⁵⁵ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 60.

⁵⁶ Zob. *ibidem*. O powszechnym w średniowieczu wyobrażeniu artysty jako naśladowcy Boga zob. R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, s. 36-39.

⁵⁷ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 63.

w nich umiaru, kształtu i ładu, tym większymi są dobrami”⁵⁸ i tym większą budzą miłość⁵⁹. Pseudo-Dionizy, wierny – podobnie jak Augustyn – tradycjom pitagorejsko-platońskim, twierdził, iż Bóg jest najwyższym i nieskończonym Dobrem, „światłem intelektualnym”, „pięknem i pięknnością, miłowaniem i umiłowaniem”⁶⁰. I dodawał, że „Piękno nadsubstancjalne nazywa się pięknnością, ponieważ samo z siebie, na miarę właściwą każdemu, rozdziela pięknność, stwarza harmonię i świetność bytów i – tak jak światło – obdziela wszystko rodzącymi piękno darami swojej promieniującej jasności”⁶¹.

Lament świętokrzyski ukazuje mroczną potęgę chaosu, który wstrząsa światem i uczuciami Maryi w godzinie Ukrzyżowania. Za sprawą wszakże matematycznego wręcz ładu struktury – w myśl średniowiecznych przekonań – polską pieśń przenika światło Boskiego piękna. Jego źródłem jest tożsama z Miłością i Dobrem Mądrość Boga, co „wszystko urządził według miary i liczby, i wagi”⁶². Nieskończone dobro i miłość Stwórcy do upadłych istot objawiła zaś ofiara Chrystusa, utwierdzająca zagrożony zamętem grzechu pierworodnego Boży porządek wszechświata. I zapewne dlatego lament Matki bolejącej nad kaźnią Syna poddany został ścisłym regułom harmonii.

Współtworzy ją szereg trzech podobnie brzmiących związków wyrazowych, w jakich powraca ten sam przymiotnik:

krwawa głowa (w. 2);
krwawe gody (w. 6);
krwawa godzina (w. 11).

Triada ta kryje prawdy teologiczne, objaśniające głęboki sens osobliwego, paradoksalnego złączenia w *Lamencie* pierwiastków chaosu i ładu.

Gdy udręczona Maryja woła do „braci miłej”: „Kćć wam skorzyć krwawą głowę” (w. 2), jej gorzkie słowa zapowiadają żale Niewiasty, której głowę nęka bolesny „zamęt”. Jednakże od czasów św. Piotra Damianiego († 1072) w teologii maryjnej umacniało się przeświadczenie o współcierpieniu (*compassio*)

⁵⁸ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 60.

⁵⁹ Zob. *ibidem*, s. 61. O problemie „miary, liczby, wagi” oraz więzi liczby i piękna w nauce św. Augustyna zob. E. Hellgardt, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur*, s. 195-201, 213-247 (w części *Philosophische und ästhetische Bedeutung der Zahl bei Augustin*); I. Peri, „*Omnia mensura et numero et pondere dispoisti*”, s. 5-14.

⁶⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 82, 83 (4, 6; 4, 7).

⁶¹ *Ibidem*, s. 83 (4, 7).

⁶² Mdr 11, 20 (Wulgata: 11, 21). O nierozdzielnym związku porządku liczbowego, piękna, miłości i światła w średniowiecznych poglądach na piękno zob. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 254-259; R. Assunto, *op. cit.*, s. 93-99 (w rozdz. *Die gotische Interpretation des christlichen Platonismus*), 102-108 (rozd. *Schönheit und Kunst bei Thomas und Bonaventura*); W. Stróżewski, *O kształtowaniu się doktryn estetycznych w XIII wieku*, s. 11-21.

Najświętszej Panny, ściśle związane z krzewiącym się od schyłku X stulecia przekonaniem o Jej współdziałaniu w Odkupieniu (*corredemptio*)⁶³. W cielesnych i duchowych katuszach Matki upatrywano odzwierciedlenie mąk cierpiącego i umierającego Chrystusa – tak dalece, że Rogier van der Weyden († 1464), malując ok. 1443 r. *Zdjęcie z krzyża*, upodobnił pozę omdlewającej z bólu Maryi do układu bezwładnych zwłok Jezusa⁶⁴. W polskim plankcie zatem określenie „krwawa głowa” dotyczyć może i znękanej Rodzicielki, i umęczonego Syna.

Rozmyślania dominikańskie z początku w. XVI, silnie zakorzenione w tradycjach średniowiecznej literatury pasyjnej⁶⁵, opisują, jak po śmierci Zbawiciela Święta Niewiasta, ogarnięta boleścią i smutkiem, nie odstępowała skrwawionej głowy swego dziecka dopóty, dopóki Jego ciało nie zostanie złożone w grobie. Z „płaczem i gorzkością serca” zdejmując cierniową koronę. Łzami obmywa twarz Syna. Łkając namaszcza Jego poranioną głowę. Kiedy zaś Jan, Nikodem i Józef upomnieli Ją, że czas pochować martwego Chrystusa,

jęła kłaść główkę swoją ku głowie Jezusowej, narzekając, i oblicze przykładła ku obliczu Jezusowemu, silno płacząc, usta i oczy całując.⁶⁶

W drugim wersie *Lamentu świętokrzyskiego* Maryja uskarża się więc braciom na swe cierpienia i zarazem na zbrodnię, którą popełniono na Jej niewinnym dziecku⁶⁷. Ból, raniący głowę Matki, spowodowany jest męką, jakiej zaznała ukoronowana cierniem głowa Chrystusa.

Jednakże sformułowanie „krwawa głowa” nie tylko dosłownie przypomina o pasji Zbawiciela. Może również odsyłać do symboliki paschalnej, nierozzerwalnie związanej z tajemnicą Ukrzyżowania. Prawa święta Paschy, zawarte w 12. rozdziale Księgi Wyjścia, ustanowił i przekazał narodowi wybranemu sam Bóg. Pisarze wczesnego chrześcijaństwa, szukający w nich zapowiedzi Odkupienia, głosili, że baranek paschalny symbolizuje Chrystusa, namaszczenie jego krwią drzwi domów żydowskich zapowiada chrzest, uczta paschalna zaś – Eucharystię⁶⁸. Pseudo-Hipolit w swej homilii z początku V w. objaśnia: „(G ł o w a [baranka] to Bóg, wnętrzości) to niewidzialna wola, nogi – to człowiek. [...]

⁶³ R. Laurentin, *op. cit.*, s. 110-111; 102-103. L. Melotti, *op. cit.*, s. 110-113.

⁶⁴ Zob. reprodukcję w: J.-C. Frère, *Frühe flämische Malerei*, s. 64, 65, 67, lub M. Levey, *Od Giotta do Cézanne'a*, s. 73. Por. T. Dobrzeński, *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce – Chrystofania Marii*, s. 46-47.

⁶⁵ T. Dobrzeński, „*Rozmyślania dominikańskie*”... *Op. cit.*, s. 324-339; tenże, „*Rozmyślania dominikańskie*” na tle średniowiecznej literatury pasyjnej, s. XXXIX-XLII.

⁶⁶ *Rozmyślania dominikańskie (Transliteracja i przypisy)* [w:] *Rozmyślania dominikańskie*. *Op. cit.*, s. 83, 84-85.

⁶⁷ Komentarz do *Lamentu świętokrzyskiego (Polskie pieśni pasyjne... Op. cit.*, s. 126) objaśnia, że „Kcęć wam skorzyć krwawą głowę” znaczy „chcę wam opowiedzieć o krwawym zabójstwie, poskarżyć się w związku z nim”.

⁶⁸ S. Kalinkowski, *Wstęp* [do:] *Pisma paschalne*, s. 5.

«Głowa z nogami i wnętrznościami» – to Bóg, Słowo i Człowiek na ziemi”⁶⁹. W świetle symboliki paschalnej określenie „krwawa głowa” objawia zatem prawdę o krwawej ofierze Syna Bożego, który dla zbawienia świata przyjął ciało z Dziewicy i poprzez mękę krzyża wyzwolił upadłą ludzkość z oków śmierci i grzechu.

Określenie to wreszcie przywołuje Pawłową teologię ciała mistycznego. W Liście do Efezjan Apostoł Narodów stwierdził bowiem, iż Bóg ustanowił Jezusa „Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem” (1, 22-23). Decyzja Stwórcy – przekonywał św. Augustyn – była wyrazem hojnej, bezgranicznej miłości do zbląkanego człowieka, ponieważ dawała mu, poprzez Chrystusa, udział w Bóstwie, odradzała i uświęcała to, co z winy prarodziców skażone zostało grzechem:

Bóg nie mógł ludziom użyczyć większego daru niż żeby swoje Słowo, przez które stworzył wszystko, uczynić ich Głową, a ich natomiast żeby zjednoczyć z Nim jako członki, żeby On był Synem Bożym i Synem Człowieczym, jeden Bóg z Ojcem i jeden człowiek z ludźmi.⁷⁰

By wszakże dostąpić zjednoczenia z Bogiem, trzeba żarliwie współcierpieć z ukrzyżowanym Bogiem-Człowiekiem. Dlatego św. Bonawentura wzywał:

my, którzy pragniemy dostać się z ziemi do nieba, zwiążmy się najpierw więzami męki z naszą Głową, abyśmy przez to doszli do związania się więzami miłości i stali się z Nim kimś jednym.⁷¹

⁶⁹ *Pisma paschalne...* *Op. cit.*, s. 61. Por. uwagi św. Cyryla Jerozolimskiego († 386): TMB 1, s. 81. Zob. też Hieronimus, *De exodo, in uigilia Paschae*: „*Caput cum pedibus et intestinis comeditis* [Exod. XII, 9]. *Caput mihi uidetur esse agni illud quod in Euangelio Iohannis scribitur: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat in principio apud Deum* [Joan. I, 1-2]; *pedes autem, homo quem pro nostra salute dignatus est adsumere*”; św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, s. 194: „*głowę z nogami i z trzewiami jego zjecie* – bo Odkupiciel Nasz jest Alfą i Omegą – a więc Bogiem przed czasem i Człowiekiem u kresu wieków. A jak żeśmy to już, bracia, głosili, świadectwo Pawła pouczyło nas, że *głową Chrystusa Bóg* [1 Kor 11, 3]. Zjadać więc głowę baranka – to przyjmować wiarą Jego Boskość. Natomiast zjadać nogi baranka – to dokładnie zgłębiać znamiona Jego Człowieczeństwa poprzez kochanie ich i naśladowanie”; Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia* II 22, 8: „*Caput cum pedibus et intestinis uorabitis, quia redemptor noster est Alpha et Omega, Deus uidelicet ante saecula, et homo in fine saeculorum. Et sicut iam praediximus, fratres, Paulo attestante didicimus quod caput Christi Deus est. Caput ergo agni uorare, est diuinitatem illius fide percipere. Pedes uero agni uorare, est uestigia humanitatis eius amando et imitando perquirere*”.

⁷⁰ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 85, 1: „*Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut uerbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret, ut esset filius Dei et filius hominis, unus Deus cum patre, unus homo cum hominibus*”. Przekład polski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102. Op. cit.*, s. 87.

⁷¹ Bonawentura, *Vitis mystica* 4, 5: „*Nos [...], qui de terris trahi desideramus ad coelum, prius passionis vinculum nostro capiti colligemus, ut per hoc ad charitatis vincula pertinentes unum efficiamur cum ipso*”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew winny, czyli traktat o Męce Pańskiej*, s. 170.

Przewodnikiem na tej drodze, najdoskonalszym wzorem współodczuwania z cierpiącym Jezusem jest Maryja. Chrześcijanie winni przeto naśladować bolesną Matkę i, jak napominał św. Leon Wielki († 461):

dążyć całą siłą serca do upodobnienia się z[e] [...] Zbawicielem. On bowiem wszystko uczynił i wycierpiał dla naszego odkupienia, aby moc, która była w Głowie, przeszła również i w ciało. [...] To nasze ciało spoczywało martwe w grobie, a trzeciego dnia zmartwychwstało i wstąpiło ponad wszelkie wysokości nieba, aby zasiąść po prawicy Ojca.⁷²

Zamęt, trapiący Niewiastę u stóp krzyża, współmęka Rodzicielki, która w godzinie śmierci swego Dziecka wyrzekła: „Sprochniało we mnie ciało i moje wszystkie kości” (w. 31), stanowi więc rękojmię przyszłego szczęścia, radości zmartwychwstania⁷³. Być może również dlatego polską pieśń – gorzki lament udęczonej Matki – przenika Boskie piękno harmonii. Pobudza ono bowiem, zgodnie z powszechnym wówczas przeświadczeniem, do radości. Autor *Księgi o cudach św. Jakuba* (z przełomu XI i XII w.) zapewnia, że kościół, zaprojektowany i wzniesiony „w sposób godny podziwu i niewypowiedzianie doskonały”, rozprasza smutek i napełnia weselem każdego, „kto idzie przez jego nawy”⁷⁴. XIII-wieczny zapis w kronice klasztoru St. Germain D’Auxerre głosi, iż „Miłe piękno budowli [...] serca raduje i wzmacnia”⁷⁵. *Liber de calamitate ecclesiae Mogontinae* przekonuje zaś, że „doskonałość roboty i piękno dzieł sztuki, budząc podziw, cieszą dusze tych, którzy je oglądają”⁷⁶.

Umęczony Chrystus – „krwawa” Głowa mistycznego Ciała – pozwala jego członkom żywić nadzieję zmartwychwstania. W liturgii uroczystą radość z Jezusowego triumfu nad potęgą śmierci wyraża podniosły śpiew „Alleluja”. U swych początków gatunek, do którego przynależy polski *Lament*, był z nim nierozdzielnie związany. Część sekwencji otwierała się radosnym „Alleluja”, wskutek czego powstał obyczaj komponowania poszczególnych odcinków tekstu tak,

⁷² Leo Magnus, *Sermones* 66, 4 (PL 54, kol. 367 A-367 C): „Nec ita nos nunc anxie, nunc superbe praesentis vitae occupent actiones, ut non toto cordis affectu conformari Redemptori nostro per illius exempla nitamur. Nihil enim non ad nostram salutem aut egit aut pertulit, ut virtus quae inerat capiti inesset etiam et corpori. [...] Nostrum est quod exanime in sepulcro iacuit, et quod die tertia resurrexit, quodque super omnes altitudines coelorum ad dexteram paternae majestatis ascendit”. Przekład polski: Sz. Pieszczoł, *Patrologia*. T. 2, s. 214.

⁷³ Por. *De beata Maria Virgine* (inc. „Stabat juxta Christi crucem”): „Eja mater, eja laeta, / Fletus tui nox expleta / Lucescit in gaudium, // Nostrae quoque laetum mane / Nocti plus quam triduanae / Tuum redde filium” (AH 8, s. 56, strofa 11a-11b); *De Compassione BMV* (inc. „Maria, quae Iesu Christi”): „Sed, Maria, iam laetare, / Quia Christus tam amare / Passus probra mortis, / Sicut antea praedixit, / Die tertia revixit / Ille leo fortis. // Laetare, nam qui descendit, / Ipse est, et qui ascendit / Super omnes caelos, / Ubi secum collocatam / Laudat cunctis te praelatam / Angelorum melos” (AH 31, s. 154, strofy 10-11). Zob. też J. Pietrkiewicz, *op. cit.*, s. 51-52.

⁷⁴ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 158.

⁷⁵ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 159.

⁷⁶ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 140.

by kończyło je słowo zamknięte samogłoską *a*. Zwyczaj ów przetrwał oderwanie utworów sekwencyjnych od triumfalnego, liturgicznego okrzyku radości i choć już w XIII stuleciu zanikło poczucie pierwotnej więzi gatunku z radosnym nastrojem, regułę stałego umieszczenia *a* w wygłosie stosowano niekiedy, zwłaszcza we Francji, aż do w. XV⁷⁷. Echo dawnego sekwencyjnego „Alleluja” porzmiewa i w *Lamencie świętokrzyskim*⁷⁸. Samogłoską *a* kończy się bowiem 13 spośród 38 wersów polskiego planktu, przy czym 10 z nich (w. 16-25) tworzy zwarty blok, wpisany niemal ściśle w centrum pieśni (poprzedza go 15, a następuje po nim 13 linijek tekstu). Jedyłą zaś strofą, w której głoska ta zamyka wszystkie rymy, jest zwrotka ukazująca apogeum cierpień bezradnej Matki i wyznaczająca środek symetrycznej struktury w drugiej, głównej części utworu. Uroczysty wygłos został tu wzmocniony przez usytuowanie samogłoski *a* również w przedostatniej sylabie każdego wersu:

Synku, bych cię nisko miała,
Niecoć bych ci wspomagała.
Twoja główka krzywo wisa, tęć bych ja podparła,
Krew' po tobie płynie, tęć bych ja utarła,
Picia wołasz, picia-ć bych ci dała,
Ale nie lza dosiąć twego świętego ciała.

(w. 20-25)

Nawet jeśli anonimowy autor *Lamentu* nie był świadom, że umieszczenie *a* w klauzuli wersowej przywołuje dawną tradycję sekwencji przepelnionej świętym weselem, to z pewnością uznawał ów zabieg artystyczny za istotny element tworzenia harmonijnej konstrukcji, której piękno tchnie i napawa radością.

Drugie ogniwo triady związków wyrazowych zawierających przymiotnik „krwawy” i odznaczających się podobnym brzmieniem stanowią „krwawe gody” (w. 6). Ta paradoksalna formuła odsyła ku biblijnej symbolice zaślubin, oblubieńczej więzi Boga i grzesznego rodzaju ludzkiego⁷⁹. Przypomina o świętej, bezbrzeżnej miłości Stwórcy do upadłych istot, przypieczętowanej krwią ukrzyżowanego Chrystusa. Ukazuje też szczególną rolę, jaką w dziele zbawienia odegrała Maryja – Oblubienica Boga. W traktacie *Meditationes vitae Christi* Pseudo-Bonawentura, odwołując się do rozważań św. Bernarda z Clairvaux, głosił:

⁷⁷ Zob. J. Woronczak, *op. cit.*, s. 339-342. Por. też J. Pikulik, *Śpiewy Alleluja o Najświętszej Maryi Pannie w polskich graduatach przedtrydenckich*, s. 5-6 oraz przyp. 2 na s. 5 (tu odesłanie do literatury przedmiotu).

⁷⁸ Przykłady utworów pasyjnych (także skarg Najświętszej Panny), które mają charakter śpiewów allelujacyjnych, przytacza z polskich graduatów i omawia J. Pikulik (*op. cit.*, s. 254-255: „Alleluia. O vos omnes, qui transit per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus!”; 304-307: „Alleluia. Salve, Virgo, o Maria, / In quantis es amaricata, / Dum videres, / Quod filius in cruce expansis manibus moritur, / Nullus dolor amarior, / Quia nulla proles carior”).

⁷⁹ Por. S. Graciotti, *op. cit.*, s. 54.

Trójca Święta, poruszona Boskim miłosierdziem [...] postanowiła ród ludzki ratować przez wcielenie Słowa. [...] Pan Bóg przywołał do siebie archaniola i rzekł do niego: „Idź do kochanej mej córki Marii [...], którą więcej kocham nad inne stworzenie i powiedz Jej, że Syn mój upodobał sobie w Jej piękności i pragnie Ją mieć za matkę. Proś, aby łaskawie Go przyjęła. Przez Nią bowiem postanowiłem zbawić całą ludzkość”.⁸⁰

Ponieważ zaś „wzniosłe dzieło Wcielenia jest dziełem Trójcy Świętej”⁸¹, nie dziwi, że tradycja teologiczna przydała Maryi chwalebne miano Oblubienicy Boga, Chrystusa i Ducha Świętego⁸². W Jej łonie Syn Boży mocą nieskończonej miłości zjednoczył się z ludzką naturą. Zaślubin tych wszakże dopełnił umierając na krzyżu. Dlatego w polskim plankcie znękana Matka wyrzeka na ból „krwawych godów” (w. 5-6). Dlatego średniowieczne utwory pasyjne ukazywały odchodzącą od zmysłów Maryję jako Oblubienicę z Pieśni nad pieśniami, rozpaloną uczuciem silniejszym od nakazów rozumu⁸³. „Zamęt”, na który uskarża się Najświętsza Panna w *Lamencie świętokrzyskim*, może być więc znakiem niepomahowanej, ostatecznej miłości do umierającego Oblubieńca – Jezusa.

Ojcowie Kościoła opisywali jednak Matkę Chrystusa nie tylko jako Oblubienicę Boga. Grecki hymn *Akathistos*, początkiem swym sięgający V w., sławi Ją: „Zdrowaś, komnato / zaślubin czystych. / [...] Ty zaślubiasz / dusze wierne Panu. / [...] weselna przyjaciółko dusz świętych”⁸⁴. Dzięki pokornej zgodzie Maryi, w Jej dziewiczym ciele Przedwieczny stał się śmiertelnym człowiekiem: zaślubił ludzką naturę i równocześnie Kościół. Jak bowiem objaśniał św. Augustyn,

Słowo jest Oblubieńcem, a oblubienicą Jego ciała. Jedno i drugie tworzy jednego Syna Bożego, który jest Synem Człowieczym. Zbawiciel został głową Kościoła w łonie Dziewicy, które stało się Jego komnatą. Stąd wyszedł jako Oblubieniec zgodnie z zapowiedzią Pisma świętego. On „jako oblubieniec wychodzi z komnaty swojej, rozweselił się jak olbrzym na biegnięcie drogą” [Ps 19, 6]. Z komnaty wyszedł jako Oblubieniec i przybył zaproszony na wesele.⁸⁵

⁸⁰ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 19. Por. św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, s. 59, 79, 147-148, 153.

⁸¹ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 19-20.

⁸² Zob. choćby: S. Kiełtyka, *op. cit.*, s. 332, 356; TMB 2, s. 129 (św. Piotr Chryzolog, *Homilia na zwiastowanie Najświętszej Panny* [1]); bł. Henryk Suzo, *Księga miłości*, s. 183; *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 99; TMB 2, s. 164 (św. Ildefons z Toledo, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*); R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, s. 77; Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 22.

⁸³ Zob. *Rozmyślanie przemyskie. Op. cit.* T. 2, s. 636; *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 62.

⁸⁴ TMB 1, s. 278.

⁸⁵ TMB 2, s. 105 (*Homilie na Ewangelię św. Jana, Homilia 8*). Por. W. Kania, *Wstęp, ibidem*, s. 12; TMB 4, s. 130, 131, 135 (św. Antonin z Florencji, *Summa teologiczna*); Sz. Pieszczoł, *op. cit.*, s. 235 (św. Sofroniusz, *Kazanie II: O zwiastowaniu*).

Wesele to, niosące grzesznym potomkom Ewy Boskie światło i radość⁸⁶, dokonało się w męce i krwi Ukrzyżowania. Nim jednak nastąpiły „krwawe gody” Golgoty, Chrystus, rozpoczynając swą mesjańską działalność, uczestniczył w godach w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-2). „Cóż dziwnego” – pisał św. Augustyn – „że na wesele przybył do tego domu Ten, który przychodząc na świat zjawiał się na gody”⁸⁷. Św. Roman Melodos ukazał zaś Maryję, co w drodze na Kalwarię

Jak owca ze swym na zabicie wiedzionym jagnięciem
szła [...] i w płaczu pytała:
– Dokąd idziesz, Synu, czemu się tak spieszysz?
Czy to na drugie gody w Kanie,
by tam przemienić wodę w wino?⁸⁸

Wesele kanejskie otwierało bowiem, a gody Ukrzyżowania zamykały czas mesjańskiego posłannictwa Syna Bożego⁸⁹.

Sformułowanie „krwawe gody”, z pozoru wewnętrznie sprzeczne, uzmysławia więc, że w dniu zaślubin Zbawiciela z Kościołem i każdą wierną duszą śmiertelna groza nierozzerwalnie splata się z podniosłą radością. Jezus – przekonanywał św. Bonawentura – zaręczył swą oblubienicę doznając „zniewagi i bluźnierstwa, [...] udręczenia i nędzy, [...] ran i bólu, [...] więzów i śmierci”, „jako oblubieniec wyszedł» [Ps 18, 6] ukoronowany nie złotem, nie perłami, lecz cierniemi”. „Korona szyderstwa” wszakże uwieńczyła głowę Chrystusa „w dniu radości jego serca» [Pnp 3, 11]”⁹⁰. Z powodu tego wesela, jak głosi hymn Melodosa, umęczony Jezus napomina Maryję:

⁸⁶ Zob. choćby uwagi św. Jana Chryzostoma w antologii: Sz. Pieszczoł, *op. cit.*, s. 135.

⁸⁷ TMB 2, s. 105 (*Homilie na Ewangelię św. Jana, Homilia 8*).

⁸⁸ TMB 1, s. 110 (*Maryja pod krzyżem*). Por. też *Chrystus cierpiący*, s. 61 (w. 454-457): „Dokąd podążasz, Dziecko? [...] / Dlaczego bieg ten tak śpiesznie odbywasz? / Czy znów są gody w Kanie i tam biegniesz, / Żeby cudownie zrobić wino z wody?”

⁸⁹ Por. M. Czajkowski, *Maryja (2,1-11; 19, 25-27)* [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, s. 27. Zob. też [Pseudo-]Albertus Magnus, *Sermones de tempore et de sanctis*, k. e7v (*Sermo XVI*: „Die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae” [J 2, 1]): „[...] per has nuptias Christi et Ecclesiae coniunctio figuratur. [...] «gaudeamus et exultemus» etc., «quia venerunt nuptiae agni» [Ap 19, 7], id est Christus sanctam Ecclesiam, quam per sanguinem suum desponsavit, cito sibi universaliter in gloria copulabit”.

⁹⁰ Bonaventura, *Vitis mystica* 4, 14-15: „Corona derisionem, spinae ingerunt punctionem. Egredimini, filiae Sion, et videte regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater ejus in die desponsationis ejus, et in die laetitiae cordis ejus [...] Dies enim desponsationis illius, dies ista est, dies indignationis et blasphemiae, dies tribulationis et miseriae, dies percussiois et doloris, dies vinculorum et mortis, dies desponsationis illius est. Hac arrha, o fidelis anima, sponsus tuus pretiosus subarrhavit te; et ipse tanquam sponsus hodie coronatus processit. Coronatus, inquit, non auro, non gemmis, sed spinis”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew...* *Op. cit.*, s. 169.

Nie, nie rozpaczaj już, Matko!
 Nie przystoi Ci płakać, [...]

nie upodabniaj się do niemądrych kobiet, Panno mądra!
 Jesteś w domu moich godów,
 więc nie stój na uboczu smutna [...].⁹¹

Znękana Maryja, bolejąca u stóp krzyża, jest więc roztropną panną, która wyszła „na spotkanie pana młodego” (Mt 25, 1). On zaś, pisze św. Bonawentura, umarł z miłości, gdyż Jego serce, „Serce Oblubieńca Jezusa” „otrzymało ranę miłości”⁹². Ludzie, twierdził św. Augustyn, mogą swym oblubienicom „ofiarować żywe ziemie, złoto, srebro, drogocenne kamienie, konie, niewolników, majątki i pola. Czy znajdzie się ktoś, by ofiarować swoją krew?” Tylko Chrystus „umierając wylał krew za tę, którą miał pojąć po zmartwychwstaniu”⁹³. Dlatego krew i woda z przebitego boku Zbawiciela, jak objaśnia Pseudo-Hipolit, to „doskonałe znaki duchowych zaślubin”⁹⁴.

Zawarte w polskim plankcie określenie „krwawe gody” wyraża zatem nie tylko tajemnicę paradoksalnej, cudownej więzi żalości i wesela, rozpacz i nadziei, smutku i radości Ukrzyżowania. Przypomina też, że Jezus swe zaślubiny z człowieczeństwem, Kościołem i duszą każdego chrześcijanina przypieczętował krwią – świętą krwią Nowego Przymierza.

Ostatnim ogniwem triady, do której należą „krwawa głowa” i „krwawe gody”, jest „krwawa godzina”. Dotknięta „zamętem” Maryja skarży się, że czas rozdzierającej boleści nastał dla niej, gdy oglądała cierpienia biczowanego Chrystusa:

Ciężka moja chwila, krwawa godzina,
 Widzę [= widząc] niewiernego Żydowina,
 Iż on bije, męczy mego miłego Syna.
 (w. 11-13)

⁹¹ TMB 1, s. 111.

⁹² Bonawentura, *Vitis mystica* 3, 7: „Possedit vulnus amoris, possedit mors amoris Domini cor sponsi Iesu”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 166.

⁹³ TMB 2, s. 105 (*Homilie na Ewangelię św. Jana, Homilia 8*).

⁹⁴ *Pisma paschalne... Op. cit.*, s. 69. Por. ujęcie Godfryda z Admont († 1165), który mówi zarazem o radości godów, jakie dopełniły się w dniu męki krzyżowej: „Fuit sine dubio dies passionis dies laetitiae cordis ejus, in qua sponsam suam, humanam naturam, quam in utero Virginis carnem assumendo desponsavit, moriendo in cruce pro ejus amore sibimetipsi copulavit. Ante susceptam enim humanitatis formam sponsus non erat, quia cum solis tantum angelis in coelo gaudebat. At ubi divinitati suae humanam naturam nascendo univit, et in eadem humanitate sua moriendo in cruce obdormivit, ex latere Adae fabricata est Eva, quia aperto lancea militis latere Christi exivit sanguis et aqua, qua lavit et dotavit, mundavit et justificavit sponsam suam, quod est sancta Ecclesia” (*Homiliae festuales* 28, PL 174, kol. 760 D). Zob. też Petrus Damianus, *Sermones* 18 (PL 144, kol. 604 B): „ex latere ejus sanguis et aqua profluxit. Sed aqua nos abluit, sanguine redemit, nimirum ut exhiberet sibi sponsam non habentem maculam, neque rugam (Ephes. V)”.

Cierpienia Matki odzwierciedlają bowiem kaźń Dziecka. Bolesna godzina Niewiasty nierozdzielnie łączy się z godziną męki Jezusa.

Tę zaś w Ewangelii św. Jana Odkupiciel zapowiada wielokrotnie. Wyzaczył ją Bóg Ojciec jako godzinę uwielbienia i wywyższenia Syna Bożego na drzewie krzyża (J 12, 23. 32). Nim zaś Chrystus został pojmany, objawił swym uczniom, iż Jego odejście pograży ich w smutku podobnym do tego, który odczuwa rodząca. Rzekł wówczas: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina” (J 16, 21).

Słowa Jezusa teologia średniowieczna odniosła do Maryi. Rupert z Deutz († 1130) stwierdził: „Istotnie, na Kalwarii, w męce Syna swego jednorodzonego, cierpiała jak prawdziwa położnica, rodząc w ten sposób zbawienie nas wszystkich. Dlatego jest prawdziwie naszą matką”⁹⁵. W r. 1268 św. Bonawentura objaśniał już szczegółowo:

Powiedziano u Jana: „Niewiasta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina” [J 16, 21]. Właściwie niewiasta rodząca cierpi przed wydaniem na świat dziecka. Natomiast błogosławiona Dziewica nie przeżywała bólów poprzedzających poród, ponieważ nie poczęła w grzechu jak Ewa, na której ciążyło przekleństwo. Nie cierpiała przed, lecz po porodzie. [...] Przeżywała bóle rodzenia przy krzyżu. Czytamy u Łukasza: „A Twoją duszę miecz przeniknie” [Łk 2, 35]. Ból innych niewiast zlokalizowany jest w ciele, Maryi natomiast w sercu; ból tamtych jest owocem grzechu, tej zaś bólem współcierpienia i miłości. [...] I podobnie jak Ewa jest matką [...] nas wszystkich, tak lud chrześcijański ma za matkę Dziewicę.⁹⁶

W gorzkiej skardze Maryi sformułowanie „krwawa godzina” ujawnia więc nie tylko dramat Rodzicielki, która bezradnie ogląda męki swego niewinnego dziecka i współodczuwa jego udrękę. Przypomina też, że poprzez to ostateczne i najpełniejsze współcierpienie z Jezusem Najświętsza Panna – Nowa Ewa – stała się Współodkupicielką (*Coredemptrix*) i Matką chrześcijan (*Mater christianorum*). Bolesć zatem, jaką zwierza w swym lamencie „braci miłej” – grzesznym ludziom, wyznacza szczególną, świętą więź między Nią a słuchaczami. Określenie „krwawa godzina” objawia wreszcie tajemnicę radości zapowiadanej przez cierpienie i smutek Ukrzyżowania. Chrystus, choć rzekł: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina”, zarazem pocieszał: „Gdy

⁹⁵ Cyt. za: L. Melotti, *op. cit.*, s. 121. Tekst łac. przytoczony zostanie w przyp. 97.

⁹⁶ Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* 6, 18-21: „Dicitur in Ioanne: Mulier, cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius. Propter parturitionem habet mulier dolorem, scilicet antecedentem ad partum. Sed beata Virgo non habuit dolorem antecedentem ad partum; quia non concepit ex peccato, sicut Eva, cui maledictio data est; sed habuit dolorem post partum. [...] In cruce parturivit; unde in Luca: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*. In aliis mulieribus est dolor corporis, in ista est dolor cordis; in aliis est dolor corruptionis, in ista est dolor compassionis et caritatis. [...] Et sicut Eva mater est Abel et omnium nostrum, ita populus Christianus habet matrem Virginem”. Przekład polski: TMB 5, s. 50-51. Datowanie *Konferencji VI* na podstawie: S. Kafel, *Aneks* [do:] św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 344.

jednak urodzi dziecko, już nie pamięta bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16, 21)⁹⁷.

Triada podobnie brzmiących związków wyrazowych, które zawierają przymiotnik „krwawy”, współtworzy krystaliczny ład polskiego planktu. Jej elementy: „głowa”, „gody”, „godzina” – są ze sobą nierozdzielnie związane w teologicznej refleksji nad misterium krzyża. Nie bez przyczyny w centrum tego trójczłonowego łańcucha znalazło się określenie wyrażające bezgraniczną miłość Boga do upadłego stworzenia. To dzięki niej przecież Syn Boży przyszedł na świat w człowieczym ciele jako Głowa mistycznego Ciała, by w godzinie uwielbienia i wywyższenia na krzyżu dopełnić zaślubin z ludzką naturą i Kościołem. Środkowy element triady silnie wiąże się też ze średniowieczną ideą piękna – Boskiej, matematycznej harmonii. „Krwawe gody” mogą bowiem przywoływać „Gody Baranka” i wizję Jego Oblubienicy z *Apokalipsy* św. Jana:

I przyszedł jeden z siedmiu aniołów [...] i tak się [...] odezwał: „Chodź, ukazać ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka”. I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, i ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga [...].

(Ap 21, 9-10)

⁹⁷ Por. Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Euangelium sancti Iohannis* 13: „Si enim apostolos suos in illa hora suae passionis Dominus mulieri parturienti recte comparauit dicens: *Mulier cum parit tristitiam habet quia uenit hora eius cum autem peperit puerum iam non meminit pressurae propter gaudium quia natus est homo in mundum* et: *Vos igitur nunc quidem tristitiam habetis iterum autem uidebo uos et gaudebit cor uestrum* [Joan. XVI] quanto magis hanc stantem iuxta crucem suam mulieri parienti talem matrem talis filius recte similem recte dixit. Quid autem dico similem cum uere sit mulier et uere mater et ueros habet in illa hora partus sui dolores. Non enim habuit haec mulier hanc poenam ut in dolore pareret sicut ceterae matres quando sibi infans natus est. Sed nunc dolet cruciatur et tristitiam habet quia uenit hora eius illa uidelicet hora propter quam de Spiritu sancto concepit propter quam grauida facta est propter quam completi sunt dies ut pareret propter quam omnino de utero eius Deus homo factus est. Cum autem haec hora praeterierit cum totus iste gladius parturientem eius animam pertransierit *iam non erit memor pressurae propter gaudium quia natus erit homo in mundum* quia declaratus erit nouus homo qui totum renouet genus humanum totius que mundi sempiternum obtineat imperium. Natus inquam id est immortalis atque impassibilis factus et angustias uitae huius in aeternae patriae amplitudine supergressus mortuorum primogenitus. Proinde quia uere ibi dolores ut parturientis [Psal. XLVII] et in passione unigeniti omnia nostrum salutem beata Virgo peperit plane omnium nostrum mater est”. Ów splot bólu i radości Maryi leży u podstaw artystycznego wyobrażenia Najświętszej Panny, która z uśmiechem piastuje zwłoki swego ukrzyżowanego Syna (Pietà radosna) – zob. E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, s. 48-59 (podrozdziały *Das freudvolle Vesperbild und die Mutter der Erlösung; Die geistesgeschichtliche Erfassung des freudvollen Vesperbildes*) oraz ilustracje 1-4, 12-13, 15; L. Kalinowski, *op. cit.*, s. 248 oraz ilustracje 6 (s. 172), 11 (s. 179). Por. *De compassione BMV*: „Congaudentes condolete, / Adoptionis filii, / Et gementes congaudete / Sanctae Dei genitrici” (AH 4, s. 55, strofa 1); *Meditationes vitae Christi*: „Moje Dziecię, oto trzymam Cię martwe na łonie! Jak bolesnym dla mnie to rozstanie! [...] Sam się oddałeś z miłości dla rodu ludzkiego, który chciałeś zbawić. Twarde to i bolesne zbawienie, wszelako cieszy mnie, gdyż ludzie znaleźli ratunek” (Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 251-252). Por. też wypowiedź Engelberta z Admont († 1331): „Hanc pulchritudinem dilectionis Beata Virgo habuit in summo erga suum filium: quia in passione filii simul habuit summum gaudium et exultationem spiritulaem de humani generis redemptionem et summum dolorem et compassionem naturalem de filii passione et morte” (cyt. za: T. Dobrzeńcki, *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, s. 143).

Opis niebiańskiej Oblubienicy Chrystusa (Ap 21, 12-21) akcentuje matematyczną doskonałość jej architektury i symboliczną wymowę liczbowych proporcji. Św. Bonawentura zaś głosił: „Wielkie jest piękno w budowie świata, lecz jeszcze większe w Kościele, ozdobionym zasługami świętych; największe jednak w Niebieskim Jeruzalem”⁹⁸.

W *Lamencie świętokrzyskim* skargę Maryi przenika precyzyjnie zaplanowany ład. Został on wszakże ukryty głębiej, niejako pod powierzchnią tekstu, który z wielką siłą eksponuje zamęt uczuć i natrętą wręcz cielesność doznań zbolalej Matki. Skarży Ona „krwawą głowę”; żali się, że przyszło Jej oglądać „rozkrwawione [...] miłe narodzenie”; wspomina błogosławione chwile, gdy nosiła w łonie – rozpiętego teraz na krzyżu – Jezusa; wyrzeka, iż nie może osiągnąć „świętego ciała” swojego Dziecka; wyznaje, że wskutek ostatecznego współcierpienia z konającym Synem „sprochniało” Jej „ciało i [...] wszystkie kości”.

Czemu polska pieśń tak mocno akcentuje cielesny wymiar matczynej udręki?

Maryja, znękana „zamętem ciężkim”, zanosí swą skargę przed miłych „braci”, dzieli się bólem z ludźmi zrodzonymi w grzechu. Jak bowiem stwierdzał św. Atanazy († 373): „jest naszą siostrą, gdyż wszyscy jesteśmy dziećmi Adama”⁹⁹. W swym lamencie Rodzicielka Jezusa zwraca się też bezpośrednio do człowieczych matek (w. 32). Św. Bernard zaś w jednej z homilii o Najświętszej Pannie wołał:

Biegnijcie matki [...], biegnijcie wszystkie, [...] któreście po Ewie i z Ewy i zrodzone jesteście, i rodzicie ze smutkiem! [...] wstąpcie [...] do skromnego siostry waszej [tj. Matki Boskiej] mieszkania!¹⁰⁰

Ciało Maryi, cielesnej siostry ludzi, było – według słów św. Bazylego – „narzędziem [...] zbawczego planu”¹⁰¹. Pokorna Dziewica wydała na świat Syna Bożego. „Stwórca wszechrzeczy” – przekonuje św. Bonawentura – „stał się naszym bratem”¹⁰². Narodzony w ludzkim ciele zachował pełnię Bóstwa: prawdziwy człowiek i zarazem prawdziwy Bóg.

Przyczyną „zamętu”, na który uskarża się w polskim plankcie Matka Zbawiciela, jest właśnie cudowna, cielesna więź między Nią a Jezusem. Ponieważ nie miał On cielesnego ojca, każda cząstka Jego ciała pochodziła z ciała Maryi. „Caro Christi, caro Mariae” – pisał św. Augustyn¹⁰³. Dlatego w *Rozmyślaniach dominikańskich* Najświętsza Panna wyjawia: „ciało moje od smętku uszło na

⁹⁸ Cyt. za: W. Tatariewicz, *op. cit.*, s. 213.

⁹⁹ Sz. Pieszczoł, *op. cit.*, s. 106 (*List do Epikteta*).

¹⁰⁰ Bernardus, *Homiliae super „Missus est”* 2, 2: „Currite, matres; currite, filiae; currite, omnes quae post Evam, et ex Eva, et parturimini cum tristitia, et parturitis. Adite virginalium thalamum, ingredimini, si potestis, pudicum sororis vestrae cubiculum”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *op. cit.*, s. 41.

¹⁰¹ TMB 1, s. 76 (*Kazanie na Boże Narodzenie*).

¹⁰² TMB 5, s. 52 (*Homilia IV. Na zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny*).

¹⁰³ Cyt. za: L. Melotti, *op. cit.*, s. 96.

mnie. Abowiem ciało moje biczowano. Bo syn moj przyjął ciało [...] z mego ciała”¹⁰⁴. Dlatego też boleje w *Lamencie*: „Sprochniało we mnie ciało i moje wszystkie kości” (w. 31).

Zamęt ogarnia Maryję w dobie walki Ukrzyżowanego z potęgą księcia ciemności. Nowy Adam, przybity do drzewa życia, zмага się ze śmiercią i chaosem: skutkami upadku pierwszych rodziców. Matka Odkupiciela – Nowa Ewa – uczestniczy w tym boju mocą doskonałego współcierpienia. Pokonując następstwa grzechu Ewy, doznaje jednak ich siły. Grzech ten pogrążył człowieka w mrokach śmierci i spowodował w nim wewnętrzny zamęt – oddał go we władanie namiętnościom.

W czasie Pasji chaos wzburzonych uczuć poraził wszakże nie tylko Maryję, cielesną siostrę ludzi. Musiał z nim walczyć również Jezus – Bóg, ale i cielesny brat człowieka. Albowiem, głosi traktat *Meditationes vitae Christi*, „Czworaka wola wówczas była w Chrystusie: pożądanie ciała, i to opierało się cierpieniu; pożądanie niższej duszy, i to czuło obawę i lękało się; wola rozumnej duszy, i ta była posłuszna i zgadzała się [...]; i wreszcie znajdowała się w Nim Boska wola, i ta nakazała i wypowiedziała wyrok śmierci”¹⁰⁵.

W *Lamencie świętokrzyskim* „zamęt ciężki” i wręcz natrętna cielesność doznań Maryi przypominają więc o świętej tajemnicy Wcielenia. Dzięki niemu Zbawiciel powołał do życia i zaślubił Kościół, swą Oblubienicę¹⁰⁶. Dzięki niemu „natura ludzka została podniesiona do godności Boskiej”¹⁰⁷, jako że – według św. Grzegorza Teologa († ok. 390) – Chrystus „przyjmuje ubóstwo [...] ciała, aby [...] [człowiek] dostąpił bogactwa Jego Bóstwa”¹⁰⁸. Dzięki niemu wreszcie Stwórca wszechrzeczy, niepojęty i nieogarniony, budzący bojaźń i drżenie, zniweczył niewyobrażalny dystans między sobą a ludźmi: „przyszedł w ciele

¹⁰⁴ *Rozmyślenia dominikańskie. Op. cit.*, s. 56.

¹⁰⁵ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 230.

¹⁰⁶ Por. choćby A. Pompei, *Sakramenty tworzą Kościół – fundament sakramentów*, s. 334.

¹⁰⁷ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 22.

¹⁰⁸ Sz. Pieszczoł, *op. cit.*, s. 122 (*Kazanie XLV*). Por. św. Augustyn, *Wybór mów (Kazania święteczne i okolicznościowe)*, s. 52-53: „Albowiem któż z ludzi pozna wszystkie skarby mądrości i wiedzy ukryte w Chrystusie i schowane w ubóstwie ciała jego. Ponieważ «będąc bogatym, stał się dla nas ubogim, abyśmy ubóstwem jego bogatymi się stali» [2 Kor 8, 9]. Kiedy bowiem wziął na siebie śmiertelną naturę i śmierci zakosztował, objawił się w ubóstwie. Ale bogactwa rozległe obiecał i nie odszedł od porzuconych. [...] Obyśmy zdolni byli ogarnąć słodycz, że On równy Ojcu w postaci Boga stał się sługą do nas podobnym i kształtuje nas na podobieństwo swoje. I stał się jednorodzony Syn Boży synem człowieczym i uczynił synami Bożymi wielu spośród ludzi, a sługi swe, żywione widzialną postacią sługi, uczynił zdolnymi do oglądania postaci Boga”; Augustinus, *Sermones* 194 (PL 38, kol. 1016): „Quis enim hominum omnes thesauros sapientiae et scientiae noverit in Christo occultos atque in paupertate carnis eius absconditos? *Quia propter nos pauper factus est, cum dives esset, ut illius paupertate ditaremur. Cum enim mortalitatem assumeret, mortemque consumeret, in paupertate se ostendit: sed diuitias dilatas promisit, non ablatas amisit. [...] Cui capiendo ut idonei praestaremur, ille aequalis patri in forma Dei, in forma serui factus similis nobis, reformat nos ad similitudinem Dei: et factus filius hominis unicus filius Dei, multos filios hominum facit filios Dei; et nutritos servos per visibilem formam servi, perficit liberos ad videndam formam Dei”.*

i stał się człowiekiem, bo inaczej byśmy Go nie pojęli” – objaśniał św. Cyryl Jerozolimski¹⁰⁹. Wszystkie te prawdy polska pieśń może przybliżać „braci miłej”, ku której kieruje swą skargę Maryja. Ze szczególną siłą zdaje się jednak uzmysławiać, iż – zgodnie z przeświadczeniem św. Bonawentury – samo wcielenie Syna Bożego nie pobudza do miłości tak bardzo, jak Jego ukrzyżowanie¹¹⁰.

Głębokie teologiczne uzasadnienie ma również zawarty w polskim plankcie obraz Jezusa – bezradnego dziecka umierającego na krzyżu i daremnie wzywającego matczynej pomocy (w. 20-25). W greckim dramacie *Chrystus cierpiący*, przypisywanym św. Grzegorzowi z Nazjanzu, a powstałym zapewne w XII w.¹¹¹, udęczone Niewiasta woła do przebitego włócznią, martwego Syna: „Dziecko najmiłsze, Głowo ukochana”¹¹²; objawszy zaś Jego święte zwłoki, lamentuje: „Mam Cię w ramionach martwego, o Dziecko, / I gorzko płaczę, i jęczę, lży leję”¹¹³. W *Drzewie życia* św. Bonawentura ukazuje bezmiar bólu Maryi zestawiając Jej radosne odczucia z czasów Jezusowego niemowlęstwa z dramatycznymi przeżyciami czasu męki i ukrzyżowania:

Jaki język potrafi wypowiedzieć lub jaki umysł potrafi zrozumieć ciężar Twojego osamotnienia, błogosławiona Dziewico? [...] Własnymi, cielesnymi oczyma patrzyłaś na to błogosławione i święte ciało, które jako Dziewica poczęłaś, z czułością własną piersią karmiłaś, tak często brałaś je w swoje ramiona i całowałaś usta. Teraz widzisz, jak rozrywają je uderzenia biczów, przekuwają ostre ciernie, jak biją je trzcina, wałą dłońmi i pięściami, gwoźdźmi przybijają do krzyża.¹¹⁴

W *Rozmyślaniach dominikańskich*, w scenie zdejmowania Chrystusa z drzewa kaźni znękana Matka wyciąga dłoń „po Syna, chcąc go przyjąć na swe ręce umarłego, jako go trzymała, kiedy był dzieciątkiem”¹¹⁵.

¹⁰⁹ TMB 1, s. 86 („Który przyjął ciało i stał się człowiekiem”).

¹¹⁰ Zob. M. Sulej, *op. cit.*, s. 32.

¹¹¹ M. Starowieyski, *Wstęp* [do:] *Chrystus cierpiący*. *Op. cit.*, s. 27, 25-29.

¹¹² *Chrystus cierpiący*. *Op. cit.*, s. 83 (w. 1110).

¹¹³ *Ibidem*, s. 95 (w. 1374-1375).

¹¹⁴ Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, s. 275. Por. *Rozmyślania dominikańskie*. *Op. cit.*, s. 41: [słowa Maryi, oglądającej Syna poniewieranego przed obliczem Kajfasza] „Synu miły, jam cie w pieluszki wiązała porodziwszy, a ten raz cie widzę łańcuchy związane”; s. 44: [gdym Jezusa „u Kajfasza w ciemnicy u słupa uwiązano”], „Matka boleściwa patrzyła na Syna oknem, a on tak sprosnie wisi u słupa głową na dół. O, rada by była główkę jego podparła”.

¹¹⁵ *Rozmyślania dominikańskie*. *Op. cit.*, s. 82. Również *Sexta tristitia* w słynnym dziele *Speculum humanae salvationis* przynosi wspomnienie dzieciństwa Ukrzyżowanego: „Quando ipsum brachiis tuis, mitissima Virgo Maria, / Mortuum et lividum imposuit Joseph ab Arimathia; / Quem olim crebro dulciter et laetanter vivum portaveras, / Nunc, heu! nunc mortuum et cum magna tristitia portabas” (cyt. za: E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, s. 32-33). Por. zdanie zaczerpnięte z 55. kazania św. Bernardyna ze Sieny († 1444) w wielkopostnym cyklu *De christiana religione*: „Nunc vero ad doloris augmentum tenet ipsum in suo materno et virginali gremio reclinatam et officiosa pro funere cogitur involvere mortuum ex aliena ope sibi prestitis lintheis quem natum infantem involvit vilibus pannis et ad amaritudinis cumulum contra morem matrum ipsum cogitur ponere in alieno sepulcro, quem puerum vagientem in paupere presepio reclinavit” (cyt. za: E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, s. 71). Zob. też św. Bonawentura, *Do sióstr o doskonałości życia*, s. 134 (VI 5); bł. Henryk Suzo, *Księga miłości*. *Op. cit.*, s. 179.

Przedstawienie Maryi-Rodzicielki, która w Ukrzyżowanym dostrzega bezbronne, małe dziecko, uświadamia wiernym, że – jak pisał Tomasz a Kempis († 1471) – Jej „macierzyńskie uczucie przewyższyło we współczuciu ogólną miarę dusz pobożnych”¹¹⁶. Przypomina grzesznym, iż śmierć ich Zbawiciela była ofiarą niewinnego baranka, czystego dziecięcia, nowego Izaaka¹¹⁷. Uzmysławia też nierozzerwalną więź między tajemnicą Wcielenia i tajemnicą Męki. Na znak bowiem, że Najświętsza Dziewica „poczęła Ukrzyżowanego, polecił Bóg, aby poczęła Chrystusa w tym samym dniu, a być może również w tej samej godzinie, w której On został umęczony” – twierdził XIII-wieczny franciszkanin, Piotr Jan Olivi († 1298)¹¹⁸. W malarstwie średniowiecznym od schyłku XIV stulecia upowszechniają się wizje Zwiastowania, w jakich Dzieciątko zstępuje

¹¹⁶ Thomas a Kempis, *Sermones ad novicios* 24: „Notum est amatibus Iesum quia maternus affectus excessit in condolendo generalem devotorum modum”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *op. cit.*, s. 62.

¹¹⁷ L. Kalinowski (*op. cit.*), referując poglądy historyków sztuki na temat genezy Piety, stwierdza: „U podstaw Piety leży zasada łączenia przeciwieństw: Matka Boska oplakuje Dzieciątko” (s. 174) oraz dodaje, że część badaczy określa „Pietę jako syntezę Matki Boskiej z Dzieciątkiem i matki lamentującej w temacie Rzezi Niewiniątek, na podstawie podobieństwa [...] między układem formalnym Piety lirycznej a niektórymi matek oplakujących dzieci zamordowane przez żołnierzy Heroda” (s. 175). O przedstawieniach wiążących początek i kres życia Syna Bożego zob. *ibidem*, s. 172-175 (o Piecie *corpusculum*) oraz s. 204-229 (rozdz. *Zasada łączenia dzieciństwa i męki Chrystusa*). Por. E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, s. 70-77; M. Piwocka, *Pietà w polskiej rzeźbie gotyckiej*, s. 10-14, 27-30, 50-56; G. Jurkowlaniec, *Chrystus Umęczony*, s. 151-153. Zob. też L. Sinanoglou, *The Christ Child as Sacrifice*, s. 491-509 (zwł. zaś s. 491-493, 502-504); T. Dobrzeniecki, *Wybrane... Op. cit.*, s. 139-140 (o ukazywaniu w średniowiecznych dziełach sztuki związku ukrzyżowania z ofiarowaniem Izaaka) oraz R. Woolf, *The Effect of Typology on the English Mediaeval Plays of Abraham and Isaac*, s. 806-808 (o wyobrażeniu ofiary Abrahama jako typu Ukrzyżowania), s. 814 (o figurze dziecka jako typie Chrystusa). Jako niewinne dziecko opisuje cierpiącego Chrystusa św. Ambroży: „Jakież więc jest to dziecko, które apostołowie Chrystusa winni naśladować? Czy jedno z niemowląt? [...] Może to, o którym mówi Izajasz: «Dziecię się nam narodziło, syn jest nam dany» [Iz 9, 6] To bowiem dziecko samo ci mówi: «Weź krzyż swój i idź za mną» [Mt 16, 24]. A oto, abyś poznał to dziecko, gdy mu złorzeczono, nie złorzeczyło, gdy je bito, nie uderzało [1 P 2, 23]. To jest doskonałą cnotą. A więc i w dziecięctwie jest pewnego rodzaju starość obyczajów, a i w starości niewinne dziecięctwo” (św. Ambroży, *Wykład... Op. cit.*, s. 373); Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 8, 5: „Quis est ergo puer imitandus apostolis Christi? Num unus ex parulis? [...] Ne forte ille de quo Esaias dicit: *puer natus est nobis, filius datus est nobis*? Ipse enim tibi puer dixit: *tolle crucem tuam et sequere me. Et ut agnoscas puerum: cum malediceretur, non remaledixit; cum percuteretur, non repercussit; haec est enim perfecta virtus. Itaque et in pueritia est quaedam venerabilis morum senectus et in senectute innocens pueritia*”.

¹¹⁸ TMB 5, s. 110 (*Quaestiones quattuor de Domina*). Pogląd ten wiąże się z tradycją poświadczoną już przez św. Augustyna, który pisał: „Przyjmuje się [...], że tak poczęcie, jak i męka miały miejsce ósmego dnia kalend [sic!] kwietniowych [25 marca]; podobnie jak się przyjmuje, że «nowy grobowiec, w którym jeszcze nikt nie był złożony» [J 19, 41] ani przedtem, ani potem, a w którym pochowano Jezusa, jest odpowiednikiem dziewiczego łona, w którym został poczęty [...]” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej. Op. cit.*, s. 162); Augustinus, *De Trinitate* 4, 5: „Octavo enim Kalendas Aprilis conceptus creditur quo et passus; ita monumento nouo quo sepultus est ubi nullus erat positus mortuorum nec ante nec postea congruit uterus uirginis quo conceptus est ubi nullus seminatus est mortalium”. O tradycji tej zob. L. Kalinowski, *op. cit.*, s. 217-218, przyp. 13.

z niebios do łona Maryi z krzyżem na ramionach¹¹⁹. „Narodziny krzyża” – przekonywał św. Bonawentura – „miały [...] miejsce wraz z Jego narodzinami”¹²⁰. Prawdę tę Rogier van der Weyden wyraził w scenie pokłonu Trzech Króli z *Ołtarza św. Kolumby*, malując w centrum obrazu, ponad głowami Niewiasty i małego Jezusa, niewielkie ukrzyżowanie – krucyfiks na ścianie betlejemskiej szopy¹²¹.

Harmonii, która w *Lamencie świętokrzyskim* odzwierciedla doskonały ład mądrości i miłości Bożej, nie mąci nawet boleść ostatecznego i tragicznego osamotnienia Maryi – człowieczej matki, dźwigającej nadludzkie brzemie uczestnictwa w przedwiecznym planie zbawienia świata, błogosławionej i zarazem najniezwyklejszej między niewiastami.

Po Ostatniej Wieczerzy Chrystus zapowiedział swym uczniom: „Wy wszyscy zwątpicie we Mnie tej nocy. Bo jest napisane: *Uderzę pasterza, a rozproszą się owce stada*” (Mt 26, 31). Wkrótce potem, dotknięty już smutkiem i trwogą (26, 37-38), „wydany w ręce grzeszników” (26, 45), został sam. Apostołowie, którzy zapewniali, że gotowi są z Nim umrzeć, „opuścili Go i uciekli” (26, 56). Osamotnienie, obok człowieczego lęku i cielesnych cierpień, stanowiło nieodłączną część ofiary Odkupiciela. Dlatego w godzinie śmierci, wśród ciemności, jakie ogarnęły „całą ziemię” (27, 45), wołał słowami psalmu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (27, 46).

Tragiczne osamotnienie Maryi podobne jest więc – w zgodzie z przeświadczeniem o Jej doskonałym, najpełniejszym współcierpieniu z Synem – do opuszczenia Jezusa. Wynika zaś ze szczególnej więzi między człowieczą Matką a Bogiem, którego zrodziła. Tracąc Go, traci wszystko. W żalach pod krzyżem, przedstawionych przez św. Efrema, błaga przeto umierającego Zbawcę:

Zmiłuj się nad opuszczoną Maryją, najśłodszy! [...] Nie mam gdzie nawet głowy skłonić. Nie ma już nikogo znajomego, ani ojca i matki, ani brata i siostry, którzy by mi dodali otuchy. Tyś mym ojcem, bratem i synem. Tyś mym życiem, otuchą, nadzieją i obroną. Tyś mą pociechą. Tyś mym Panem i Bogiem. Tyś mym Stwórcą.¹²²

¹¹⁹ Zob. L. Kalinowski, *op. cit.*, s. 217. Zob. też *Goldgrund und Himmelslicht*, s. 106 (kwatery ołtarza z Grabowa mistrza Bertrama z Minden {† ok. 1414}, 1379-1383), s. 125 (kwatery ołtarza z Buxtehude, Bertram z Minden, ok. 1400). O średniowiecznych przedstawieniach Dzieciątka z krzyżem lub narzędziami męki zob. L. Kalinowski, *op. cit.*, s. 209-211; E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, s. 75-76. Zob. też *The Illustrated Bartsch* 163 (Supplement), s. 76-97 (ilustracje .796-.816-1).

¹²⁰ Bonawentura, *Vitis mystica* 17: „[...] profecto a nativitatis exordio passio crucis simul exorta est”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 182.

¹²¹ Zob. reprodukcję w: J.-C. Frère, *op. cit.*, s. 81 lub M. Levey, *op. cit.*, s. 73.

¹²² TMB 1, s. 74-75 (*Żale Najśw. Panny nad cierpiącym Jezusem*). Por. *Meditationes vitae Christi* (o Maryi, po złożeniu Chrystusa do grobu): „Królowa niebios nie ma, gdzie by głowę skłonić mogła. I te smutne dni osierocenia musi spędzić w obcym domu. Istotnie to dni osierocenia; Jezus bowiem był Jej Synem i Oblubieńcem, Ojcem i Matką, słowem: pojęciem wszelkiego dobra. Wszystko to utraciła wraz z Jego śmiercią. Istotnie jest sierotą opuszczoną i nie ma własnego przytułku” (Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 253).

W *Rozmyślaniu przemyskim* gorzko wyrzeka: „Ku komu się ubogie matce uciec? Wszystko mi ucieszenie opuściło, niebieski ociec milczy, syn idzie na śmierć, anjeli ucichli”¹²³.

Im większa jednak straszliwa samotność Niewiasty, do której Chrystus miałby nawet rzec: „Myśl, że nie jestem twoim synem”¹²⁴, tym większą miłością chrześcijanie winni darzyć Ukrzyżowanego. Tak gorąco bowiem ukochał grzeszny, upadły rodzaj ludzki, iż poniósł dobrowolnie śmierć, nie bacząc na lzy, ból i prośby swej Matki. Opuszczenie, jakiego w godzinie męki doznali oboje – i Jezus, i Jego Rodzicielka, winno też napawać otuchą wiernych w czasie najdotkliwszych prób, gdy udręka rodzi pokusę rozpacz. „Czy Ojciec mógł opuścić swego jedynego Syna?” – pytał św. Bonawentura. I przekonywał:

Najłaskawszy Jezus, nasza Głowa, mówi tak w imieniu całego ciała, to znaczy całego Kościoła. [...] «Woła», że został opuszczony ten, który nie mógł być opuszczony, ponieważ wiele Jego członków będzie musiało przeżyć taką mękę, że będzie się wydawało, iż są zupełnie opuszczone przez Boga.¹²⁵

Opisując osamotnienie Chrystusa podkreślano zarazem, że jedynie Maryja, choć nie mogła zmniejszyć ciężaru Jego zbawczych cierpień, nie odstąpiła swego dziecka. „Apostołowie uciekli, a ona stała pod krzyżem i miłującym spojrzeniem oglądała rany Syna” – pisał św. Ambroży¹²⁶. Henryk Suzo († 1366) wyrażał wdzięczność Jezusa dla Matki słowami: „dziękuję Ci za wszystko, co dla mnie uczyniłaś, a szczególnie za Twoją wierność w tych ostatnich godzinach, jaką okazałaś przez wierne towarzyszenie Temu, którego opuścił cały świat”¹²⁷. Tylko Maryja „wytrwała w wierze w czasie męki”. Teologowie średniowieczni głosili przeto, iż w dobie trwogi i ciemności „w samej tylko Pannie ocalał Kościół”¹²⁸.

¹²³ *Rozmyślanie przemyskie. Op. cit.* T. 2, s. 194-196.

¹²⁴ Zob. przyp. 30.

¹²⁵ Bonawentura, *Vitis mystica* 10, 1: „Caput enim nostrum Dominus Iesus volens unitatem commendare et charitatem suam quam habet ad Ecclesiam sponsam suam se quoque omnibus membris suis passurum ostendit. [...] Clamat autem se derelictum, qui derelinqui non poterat, quia multa membrorum suorum ad tantam tribulationem erant ventura, ut a Deo derelicta penitus viderentur”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 177. Por. św. Ambroży, *Wykład... Op. cit.*, s. 180: „Przyjął [...] ludzką słabość, toteż i co do tego nie wzbraniał się przyjąć skutków ludzkiej słabości. Chciał być opuszczony. Chciał, aby Go zdradzono, chciał, aby zdradził Go apostoł, abyś i ty, opuszczony przez swego towarzysza, przez towarzysza zdradzony, spokojnie znosił, jeśli twój sąd się pomyli, jeżeli stracisz majątek”; Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 5, 5: „Susceperat enim hominis fragilitatem et ideo nec has partes recusavit infirmitatis humanae. Voluit deseri, uoluit prodi, uoluit ab apostolo suo tradi, ut tu a socio desertus, a socio proditus, moderate feras tuum errasse iudicium, perisse beneficium”.

¹²⁶ W *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*: „fugientibus apostolis ante crucem stabat et piis spectabat oculis Filii uulnera” (Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 10, 9). Przekład cytowany z: Sz. Pieszczoł, *op. cit.*, s. 169. Tłumaczenie W. Szołdrskiego (św. Ambroży, *Wykład... Op. cit.*, s. 451) pomija słowa „fugientibus apostolis”.

¹²⁷ Bł. Henryk Suzo, *Księga miłości. Op. cit.*, s. 180-181.

¹²⁸ TMB 5, s. 36 (Aleksander z Hales, *Summa teologiczna*).

Zawarta w *Lamencie świętokrzyskim* wzmianka o „niewiernym Żydowinie” (w. 12) ściśle wiąże się z opuszczeniem Maryi i Chrystusa. Ukazuje osamotnienie Syna Bożego, który nie doznał „czci we własnej ojczyźnie” (J 4, 44; Mt 13, 57; Mk 6, 4; Łk 4, 24). Przypomina, że wzgardzili Nim bracia, bo przecież – jak utrzymywał św. Hieronim († 420) – słowo „brat” oznacza m.in. „przynależność do tego samego narodu”¹²⁹. Może też uświadamiać bezradność Matki, skoro w *Sprawie chędogiej* bezskutecznie błaga Ona biczujących Żydów: „Proszę was, bracia moi, odpuście temu Synu memu”!¹³⁰

Skarga na „niewiernego Żydowina” rozdziela przy tym wyraziście bezwzględnych oprawców od wspólnoty wiernych, ku której osamotniona Niewiasta kieruje swój lament. Akcentuje zatem eklezjalny sens Jej wezwania: „Posłuchajcie, bracia miła” (w. 1). Maryja bowiem to nie tylko cielesna siostra grzesznych ludzi. Jest również – co objaśniał św. Augustyn – „częstką Kościoła, jest członkiem świętym, najwspanialszym, najwznioślejszym, ale jednak członkiem całego Ciała”¹³¹. Św. Hieronim przypominał: „Dzięki duchowej miłości wszyscy chrześcijanie nazywają się braćmi”¹³². Znekana i opuszczona Siostra woła więc do braci w Chrystusie, by wysłuchali Jej żalów i współodczuli boleść „krwawych godów” (w. 1-6). W jednym zaś z hymnów pasyjnych św. Romana Melodosa Zbawiciel nakazuje Maryi:

Nie, nie rozpaczaj już, Matko!
[...] Panno mądra!
Jesteś w domu mych godów,
więc nie stój na uboczu smutna,
wezwiw jego mieszkańców, bo sługami są Twymi!¹³³

Ów „dom godów” to Kościół, jego mieszkańcy – słudzy Maryi – to chrześcijanie. Słowa Dziewicy w polskim plankcie wydają się swoistym wypełnieniem tego Jezusowego polecenia. Głoszą smutek i ból, ale kryją również tajemnicę radości zaślubin Syna Bożego z Kościołem i tajemnicę radości Zmartwychwstania.

Nierozzerwalną więź Rodzicielki Chrystusa z członkami mistycznego Ciała ukazuje w *Lamencie* nie tylko siostrzane wezwanie do „braci miłej”. Przywołana w Jej skardze „krwawa godzina” objawia prawdę o mękach rodzenia, jakie Matka Odkupiciela wycierpiała na Golgocie, by stać się także Matką chrześcijan. „Duch Święty wylał na Jej serce tak wielką boleść” – tłumaczył Ubertino z Casale († po 1325) – „dlatego, że miała być orędowniczką świata”, „pośredniczką, pojednawczynią, obrończynią i tą, która usprawiedliwia wszystkich

¹²⁹ TMB 2, s. 93 (*Przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie błogosławionej Maryi*).

¹³⁰ *Sprawa chędogo...* *Op. cit.*, s. 84.

¹³¹ Sz. Pieszczoch, *op. cit.*, s. 200 (*Kazanie CCLVII*).

¹³² TMB 2, s. 94 (*Przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie błogosławionej Maryi*).

¹³³ TMB 1, s. 111.

grzeszników”¹³⁴. W kazaniu *De aqueductu* św. Bernard objaśniał wiernym sens wstawiennictwa Maryi:

Do Ojca bałeś się przystąpić... dał ci przeto Jezusa za pośrednika. Czegoż nie osiągnie Syn u swego Ojca? Ale może czujesz lęk i przed Nim [...], bo jakkolwiek został Człowiekiem, nie przestał być Bogiem. Pragniesz zatem mieć pośrednika u Niego? Udaj się do Maryi! W Niej jest bowiem czyste człowieczeństwo [...]. I nie waham się twierdzić, że Ona zostanie wysłuchana ze względu na swoją godność; wszelako Syn wysłucha prośby Matki, jak Syna wysłucha Ojciec.¹³⁵

Matka chrześcijan zatem „ustanowiona jest między Kościołem a Chrystusem”¹³⁶. Przez Nią płyną ku grzesznym wszelkie łaski, albowiem „Bóg chciał, by nie było nic, co nie przechodzi przez ręce Maryi”¹³⁷.

W *Lamencie świętokrzyskim* Niewiasta ze współczuciem doradza człowieczym matkom:

Proścież Boga, wy miłe i żądne maciory,
By wam nad dziatkami nie były takie to pozory,
Jele ja, nieboga, ninie dziś zeżrzała
Nad swym, nad miłym Synem krasnym,
Iż on cirpi męki nie będąc w żadnej winie.
(w. 32-36)

W słowach tych zboleła Rodzicielka ujawnia nie tylko serdeczną łączność ze swymi cielesnymi siostrami, ale również – skoro wszelkie łaski przechodzą przez Jej ręce – oferuje swą pomoc jako miłosierna i skuteczna pośredniczka. „Najdobrotliwsza bowiem Matka Jezusa umie życzliwie współczuć udręczonym, a z tego, co sama wycierpiała, nauczyła się litować nad biedakami; Ona nie zapomni o swoich ubogich, będzie blisko modlących się. Pomoże w porę tym, którzy Ją wzywają, i będzie łaskawa dla sług swoich” – przekonywał Tomasz a Kempis¹³⁸.

¹³⁴ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 4, 15: „Sicut ipse fuit omnium redemptor, ita ipsa fuit omnium genitrix, mediatrix, reconciliatrix, excusatrix et advocata omnium peccatorum. Et ideo, cum ipsa esset advocata mundi, tantum dolorem Spiritus sanctus suis infudit visceribus”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *Drzewo życia*, s. 218.

¹³⁵ Cyt. za: S. Kiełtyka, *op. cit.*, s. 344.

¹³⁶ Św. Bernard z Clairvaux, *op. cit.*, s. 160.

¹³⁷ Św. Bernard, *Sermo III. In Vigilia Nativitatis Domini*. Cyt. za: L. Melotti, *op. cit.*, s. 122. O kształtowaniu się i upowszechnianiu idei pośrednictwa Najświętszej Maryi Panny zob. choćby: R. Laurentin, *op. cit.*, s. 92-96, 98-101, 105-118; L. Melotti, *op. cit.*, s. 119-122. Zob. też S. Kiełtyka, *op. cit.*, s. 340-346; E. Panofsky, „*Imago pietatis*”, s. 247-258; Th. J. Heffernan, *The Virgin as an Aid to Salvation in Some Fifteenth-Century English and Latin Verses*, s. 229-238.

¹³⁸ Thomas a Kempis, *De vita et beneficiis Salvatoris* 2, 26: „Benignissima etenim mater Iesu novit afflictis pie compati, didicit ex his, quae passa est, miseris affectuose misereri, non obliviscetur pauperum suorum, aderit orantibus, auxiliabitur maturius se invocantibus, propitia erit omnibus sibi servantibus”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *op. cit.*, s. 49.

Również dlatego skarga Maryi w polskim plankcie stanowi opowieść o zamęcie, przerażeniu, dotkliwej bolesti, ostatecznym osamotnieniu. Im dramatyczniejszą prawdę o przeżyciach Niewiasty przekazuje grzesznym i cierpiącym, tym większą winna wzbudzać w nich nadzieję pomocy ze strony Tej, która w godzinie Męki stała się ich Matką. *Lament* ucieleśnia przeświadczenie, że Rodzicielka Chrystusa jest ostoją Bożego ładu i harmonii, ponieważ wycierpiała i przetrwała straszliwy chaos wzburzonych ludzkich uczuć. Zwycięską moc ujarzmielki zamętu ukazywał wiernym w swych kazaniach o Najświętszej Pannie Bernard z Clairvaux, by przekonać błądzących i słabych o skuteczności Jej pośrednictwa:

Imię Panny Maryja... Powiedzmy nieco więcej o tym imieniu, które oznacza „gwiazdę morską” [...]. O, ktokolwiek jesteś i widzisz, jak na drodze życia miotają tobą nawałnice i burze [...], nie odwracaj spojrzenia od tej gwiazdy promiennej! Inaczej przepadniesz w odmętach! Kiedy przeto porywają cię wichry namiętności lub spadasz na skaliste rafy cierpień – podnieś oczy na gwiazdę, [...] wzywaj imienia Maryi! [...] Gdy cię przyciska ogrom grzechów, [...] ogarnia nawet bezdeń rozpacz i smutku – pomyśl o Maryi!¹³⁹

Krystaliczny ład *Lamentu świętokrzyskiego*, porządkujący skargę, która wydaje się nieokiełznanym wybuchem matczynego żalu, może więc także wyrażać przeświadczenie, że Maryja jest „N a p r a w i c i e l k ą c h a o s u wywołanego przez grzech pierworodny”¹⁴⁰ i dzięki Niej „naprawiają się zwałiska Niebieskiego Jeruzalem”¹⁴¹.

Podstawową zasadą budowy *Lamentu* wydaje się przeciwstawianie chaosu i ładu. Przy czym utwór został skomponowany tak, aby u powierzchni tekstu dominował chaos: bolesna Matka użala się na „zamęt ciężki”, a Jej skarga ujęta została w ramy sekwencji, której strofy (wyjawszy pierwsze dwie) złożone są z wersów o zmiennej liczbie sylab. Głębsze wniknięcie w strukturę polskiego planktu dowodzi wszakże, iż pieśń wyrażającą wzburzone uczucia precyzyjnie rozplanowano według reguł symetrii. Doskonała, matematyczna harmonia stanowi więc niewzruszony fundament pasyjnego liryku. I taka relacja między chaosem a ładem odzwierciedla zarazem teologiczny sens *Lamentu*.

„Zamęt” Rodzicielki Jezusa przypomina o Jej pokrewieństwie z ludźmi poddanymi słabości. Im właśnie Maryja uskarża się na swą rozpacz, ostateczne osamotnienie, nadludzki ciężar uczestnictwa w Bożym planie zbawienia świata. Chaos i boleść godziny Ukrzyżowania są jednak nierozdzielnie związane z Boskim porządkiem i radością. Wynikają z przedwiecznego zamysłu odkupienia i wpisują się w niebiańską harmonię miłości i mądrości Stwórcy, których wyrazem jest Wcielenie i ofiara krzyża. Polski plankt uświadamia wiernym,

¹³⁹ Cyt. za: S. Kiełtyka, *op. cit.*, s. 361-362.

¹⁴⁰ Cyt. za: S. Kiełtyka, *op. cit.*, s. 340.

¹⁴¹ Św. Bernard z Clairvaux, *Kazania... Op. cit.*, s. 154.

że na Golgocie dokonały się krwawe, ale zarazem radosne gody – zaślubiny Syna Bożego z ludzką naturą i Kościołem. Przypomina, iż Jezus przyszedł na świat, by umrzeć z miłości do grzesznego człowieka i tym samym rozpalić w nim miłość wzajemną. Uzmysławia, że w krwawej godzinie uwielbienia Chrystusa – Głowy mistycznego ciała – współcierpiąca Maryja została Matką ludu Bożego. Ukazuje Ją zarazem jako siostrę chrześcijan, doskonałą, godny naśladowania wzór wyznawcy Jezusa. Opisując ogrom męki, jakiej doświadczyła u stóp krzyża, przybliży wiernym prawdę o Jej doskonałym pośrednictwie. Umiejscawiając zdarzenia Pasji w czasie liturgicznym („Usłyszycie moją zamętek, / Jen mi się <z>stał w Wielki Piątek”), podkreśla wagę liturgii, wspólnej modlitwy, w której chrześcijanie łączą się w bólu z Maryją i Chrystusem.

Przy czym – wbrew wielokrotnie wyrażanemu przez badaczy pogładowi – przejmujący liryzm nie zaciera ani nie zagłusza teologicznego sensu polskiego planktu¹⁴². Przeciwnie, ma najgłębsze teologiczne uzasadnienie, gdyż wyraziście przybliży wiernym tajemnicę Wcielenia. Uzmysławiając zaś, że człowieczeństwo łączy Syna Bożego z grzesznymi dziećmi Ewy, *Lament świętokrzyski* nie tylko nie wyraża kryzysu religijnego późnego średniowiecza¹⁴³, ale stanowić

¹⁴² O liryzmie *Lamentu*, uzasadniającym niezmiennie wysoką ocenę tej pieśni, zob. choćby Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, s. 152: „Żale Matki Boskiej pod krzyżem to przejmująca skarga na widok cierpienia ukochanego jedynaka, wyrażona w sposób prosty, naturalny, szczerzy, bezpośredni, rozrzewniający. Słusznie uznaje się ten utwór za perłę polskiej liryki średniowiecznej”. O liryzmie, który stanowi tak dalece dominujący rys *Lamentu*, iż zagłusza czy wręcz podaje w wątpliwość jego sens teologiczny, zob. S. Sawicki, *op. cit.*, s. 16-17: „Sam fakt śmierci Chrystusa [...] jest naturalnie faktem [...] wpisanym w dogmat o odkupieniu, ale ani o dogmat ten, ani o samą śmierć Chrystusa nie chodzi tu przede wszystkim. Całe zdarzenie wielokopiatkowe ukazane zostało ze względu na przeżycie bolesnej Matki. O nią tu chodzi przede wszystkim, ale znowu nie o jej dogmatyczne określenie, nie o pojęciowe nazwanie, ale o ukazanie konkretne jako nieszczęśliwego, płaczącego i żalącego się w cieniu krzyża człowieka”; J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, s. 247: „Doskonałości poetyckiej *Żalów*, stanowiących jedno ze szczytowych osiągnięć liryki religijnej polskiego średniowiecza, nie dorównuje treść [mariologiczna – P.S.], na ogół bardzo uboga i nieurozmaicona”; E. Ostrowska, *op. cit.*, s. 171: „Zważmy: poza wiadomą sytuacją pieśń nie zawiera nic, co by informowało, że idzie o sprawę sakralną. Nawet nie ma wołacza do Boga”; J. Lewański, *op. cit.*, s. 86: [w *Lamencie*] „brak aparatu teologicznego [...]. Wykład materii religijnej uległ [...] zupełnej niemal laicyzacji. Na pierwszym planie znalazło się wyrażenie stosunku uczuciowego zbolącej matki do jej [...] syna. O tym, że jest to Zbawiciel, Pan Zastępów, Odkupiciel w ogóle się nie wspomina. Nie wspomina się też ani słowem o największych prawdach wiary chrześcijańskiej”. Por. też T. Michałowska, *op. cit.*, s. 453: „Tragedia, którą Maria pragnie przedstawić słuchającym, polega na stracie jedyne Syna; motyw «jedyności» zdaje się gubić w utworze swój głęboki sens teologiczny, stając się argumentem psychologicznym, motywującym w ludzkim wymiarze cierpienie Matki”. Aby ujawnić bezzasadność interpretacji przypisujących *Lamentowi* zeświecczenie lub upatrujących jego źródła w kryzysie religijnym XV stulecia, Sante Graciotti podjął się wykazania silnych więzi polskiej pieśni z bogatą i wielowiekową tradycją planktu. Mocno jednak podkreślił, że utwory tego gatunku „z natury swej zawierały treści liryczno-emocjonalne, a ich autorzy, będący nierzadko znanymi teologami, celowo zacierali doktrynalną warstwę myślową, by roztopić się w poezji bólu i miłości” (S. Graciotti, *op. cit.*, s. 32). Wcześniej interpretacje Budzyka i Lewańskiego, przypisujące *Lamentowi świętokrzyskiemu* „zeświecczenie”, poddał krytyce J. Pietrkiewicz (*op. cit.*, s. 50, 54).

¹⁴³ O związkach polskiej pieśni z kryzysem XV w. pisał S. Nieznanowski (*op. cit.*, s. 20-21). Z ujęciem tym polemizował S. Graciotti (*op. cit.*, s. 32-33).

może wprost jedną z prób jego przezwyciężenia. Uderza bowiem w charakterystyczne dla pobożności ludowej tego czasu przekonanie o nie dającej się usunąć niegodziwości człowieka i całkowitej niedostępności dalekiego, potężnego Boga¹⁴⁴. Wykracza też poza horyzont średniowiecznego doloryzmu, pobudzającego chrześcijan do współczucia poprzez szczególnie intensywne eksponowanie krwawej, cielesnej udręki Chrystusa i cierpień Maryi¹⁴⁵. Poruszenie słuchaczy nie jest jedynym celem polskiego utworu.

Lament świętokrzyski to pieśń umacniająca nadzieję. Wymierzona przeciw osamotnieniu, rozpacz, obsesji grzechu i poczuciu nieprzezwyciężonej transcendencji Boga. Jest dziełem, które dowodzi, że w poezji średniowiecznej głęboka myśl teologiczna, przejmujący liryzm i matematyczna precyzja konstrukcji nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale mogą tworzyć doskonałą harmonię.

¹⁴⁴ Zob. P. Chaunu, *Czas reform*, s. 185-188.

¹⁴⁵ O doloryzmie zob. K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, s. 317-318; tenże, *Znaczenie „Rozmyślań dominikańskich” dla kultury polskiej przełomu XV i XVI w.*, s. 205-207. Zob. też J. J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, s. 126.

ROZDZIAŁ IV

STOPNIE DO NIEBA ŻÓLTARZ JEZUSOW WŁADYSŁAWA Z GIELNIOWA

1. „Jezusow żóltarz czcicie...”

„Mój miły” – wyznaje oblubienica – „jest mi woreczkiem mirry wśród piersi mych położonym”¹. W tych czułych słowach średniowieczna tradycja wykładu Pieśni nad pieśniami odnajdywała zapewnienie Chrystusowej wybranki (a zatem bądź to rozmiłowanego Kościoła, bądź kochającej duszy), że rozpamiętuje ona nieustannie gorzyc człowieczego żywota i męki swego Boskiego Oblubieńca².

Bonawentura († 1274), zapisując koleje życia św. Franciszka z Asyżu († 1226), zaznaczał, iż „Ukrzyżowany Jezus Chrystus jak «wiązka mirry spoczywał zawsze na piersiach» [Pnp 1, 12] jego wnętrza”. Po czym dodawał, że czcigodny założyciel zakonu braci mniejszych „Przez żar największej miłości pragnął przemienić się zupełnie w Ukrzyżowanego”³. I ta żarliwa miłość,

¹ Pnp 1, 13, Wulgata: 1, 12 („fasciculus murrae dilectus meus mihi inter ubera mea commorabitur”).

² Zob. choćby: Gregorius Magnus, *Expositio super Cantica canticorum* (PL 79, kol. 493 A): „(Vers. 12.) *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur*. Mortuorum corpora myrrha condiri solent, ne putrescant. Myrrham quippe corporibus ne putrescant adhibemus, dum membra nostra in Christi exemplum, per eorumdem mortificationem a putredine luxuriae restringimus; ne dum ea sine condimento dimiserimus, dissoluta putredine escam vermibus aeternis nostra corpora faciamus. Sed quid est quod dilectum suum sponsa non myrrham, sed fasciculum myrrhae nominat, nisi quod dum sancta mens Christi vitam ex omni parte considerat, contra omnia vitia ex ejus imitatione repugnantes virtutes congregat; ex quibus sibi fasciculum aptat, quo carnis suae putredinem sempiternam abstergat?”; *Glossa ordinaria* (PL 113, kol. 1134 B): „Vers. 12. *Fasciculus*. Mors dilecti mei, quam pro mea salute subiit, semper in mea memoria commorabitur. Item fasciculo myrrhae comparatur, dum propter nos crucis injurias toleravit. Myrrha arbor est Arabiae, altitudinis quinque cubitorum, similis spicae quam acanthum dicunt, cujus gutta viridis atque amara, unde nomen accepit myrrha. Gutta ejus sponte manans, pretiosior est, corticis vulnere vilior, quae medendis infirmitatibus est salubris: unde, et myrrhatum vinum a militibus accepit”. Zob. też E. Reiners-Ernst, *Das freudvolle Vesperbild und die Anfänge der Pietà-Vorstellung*, s. 63-64; L. Kalinowski, *Geneza Piety średniowiecznej*, s. 235, przyp. 1; J. Leclercq, *Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*, s. 138.

³ Św. Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, s. 67.

nierozzerwalnie złączona z pamięcią o Męce, sprawiła, że biedaczyna Boży „stał się wzorem” „dla doskonałych naśladowców Chrystusa”. Oto bowiem „otrzymał [...] «pieczęć podobieństwa» [Ez 28, 12] Boga żyjącego, a mianowicie Chrystusa ukrzyżowanego. Została ona wyciśnięta na jego ciele [...] mocą Ducha Boga żywego”⁴.

Sam zaś św. Franciszek, objawiwszy się bratu Janowi z Alwerni († 1322), odsłonić miał tajemnicę pragnień, których spełnienie przyniósł mu cudowny dar stygmatów:

Modliłem się [...] i prosiłem o dwie łaski Pana mojego, Jezusa Chrystusa. Pierwszą było, by mi za życia mojego pozwolił uczuć w duszy mej i ciele moim, o ile to możliwe, całą boleść, którą czuł w sobie samym czasu swej męki najgorszej. Drugą łaską, o którą prosiłem, było podobnie, bym czuł w sercu swoim tę miłość niezmierną, którą płonął, by znieść taką mękę za nas grzeszników.⁵

Krwawe znamiona Męki krzyżowej poświadczałyby przeto, że święty naśladowca Chrystusa upodobił się do Syna Bożego – „o ile to możliwe dla zwykłego stworzenia”⁶ – w pokorze i miłosierdziu: w cierpieniu hańbiącej śmierci i w miłości do grzeszników. Stygmaty wszakże nie były jedynym nadprzyrodzonym znakiem ścisłego zespolenia z Ukrzyżowanym. Jak bowiem głosił Bonawentura, świętego Franciszka „widziano [...] modlącego się w nocy z rozkrzyżowanymi rękoma, uniesionego nad ziemią i otoczonego jakby błyszczącą mgiełką”⁷.

Podobnego zachwycenia miał doznać błogosławiony Władysław z Gielniowa († 1505), duchowy „potomek Franciszka”⁸, gdy w Wielki Piątek 1505 roku głosił kazanie o Męce. Wielu wówczas – zapewniał zakonny historyk, Jan z Komorowa († 1536) – widziało, jak świątobliwy bernardyn porwany został w ekstazie i uniesiony nad ambonę⁹.

Obaj święci mężowie, Franciszek i Władysław, podążali tą samą ścieżką wewnętrznego doskonalenia – ścieżką głębokiego rozważania i przeżywania Chrystusowych cierpień. I obaj pragnęli, aby tym szlakiem, dawnym i mocno ugruntowanym w tradycji mniszej¹⁰, kroczył każdy chrześcijanin, także świecki i nieuczony. Rozpamiętywanie boleści Zbawiciela (*meditatio*) winno budzić

⁴ *Ibidem*, s. 65.

⁵ *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, s. 154-155.

⁶ *Ibidem*, s. 155.

⁷ Św. Bonawentura, *Życiorys większy...* *Op. cit.*, s. 70.

⁸ „Serve Dei, Simon, tu Francisci proles” – tymi słowy sam Władysław otwiera modlitwne epitafium ku czci świątobliwego współbrata z zakonu bernardynów, Szymona z Lipnicy. Tekst utworu w: W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 221.

⁹ „Et cum ultime ante mortem predicasset in ecclesia passionem Dominicam, visus est raptus et elevatus super ambonam a multis”. Cyt. za: W. Wydra, *op. cit.*, s. 158, przyp. 119.

¹⁰ Zob. choćby: J. Leclercq, *op. cit.*, s. 200-205, 217-220; M. Bernards, *Speculum virginum*, s. 181.

w nim współcierpienie (*compassio*) i rodzić chęć naśladowania Jezusa (*imitatio*). Biedaczyna z Asyżu, wzór „dla doskonałych naśladowców Chrystusa”, nauczał w *Liście do wiernych*: „Wola [...] Ojca była taka, aby Syn Jego [...] ofiarował siebie [...] na ołtarzu krzyża nie za siebie [...], ale za nasze grzechy, zostawiając nam przykład, abyśmy wstępowali w Jego ślady”¹¹.

Wezwanie do naśladowania cierpiącego Chrystusa odnajdywano w Biblii. Słowa Franciszka, kierowane do „wszystkich wiernych”, nawiązują do listu św. Piotra, który przekonywał uswięconych w Duchu i pokropionych krwią Jezusa Chrystusa, że „to się Bogu podoba, jeżeli dobrze czynicie, a przetrzymacie cierpienia. Do tego bowiem jesteście powołani. Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami” (1 P 1, 2; 2, 20-21). Sam Jezus mówił: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24)¹². Św. Paweł w Liście do Galatów ogłaszał: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża”, i żarliwie zapewniał „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 2, 19; 6, 14). Zachęty do naśladowania Ukrzyżowanego Jordan z Quedlinburga († 1380) upatrywał w wersecie Księgi Wyjścia: „Zobacz, i uczyn według wzoru, który został ci ukazany na górze” (Wj 25, 40)¹³. Potrzebę zaś nieustannego rozważania cierpienia Jezusa uzmysławiały słowa Pieśni nad pieśniami o woreczku mirry między piersiami oblubienicy.

Bracia mniejsi gorliwie kultywowali i zalecali wiernym rozpamiętywanie udręczeń, jakich wcielony Bóg zaznał z miłości do upadłego stworzenia. Św. Antoni z Padwy († 1231) nawoływał do ciągłej pamięci o dobrowolnym bólu i upokorzeniu Syna Bożego: „O czymkolwiek myślisz” – uczył – „cokolwiek robisz, wszystko powinieneś łączyć z ubóstwem i poniżeniem Pana w tajemnicy Wcielenia, a także z boleścią jego Męki”. Na znak wdzięcznej miłości do Boskiego Oblubieńca chrześcijanin winien rozmyślać o tych zdarzeniach Chrystusowego życia, w których ze szczególną siłą odsłania się cierpienie podjęte dla odkupienia jego duszy – grzesznej, a mimo to umiłowanej ofiarną miłością samego Boga:

¹¹ *Epistola ad fideles (Recensio posterior)*, 11-13: „Cuius Patris talis fuit voluntas, ut filius eius [...] se ipsum per proprium sanguinem suum sacrificium et hostiam in ara crucis offerret; non propter se [...], sed pro peccatis nostris, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius” (Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma*, s. 232, przekład polski: s. 233). Zob. J. J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, s. 45. O pobożności pasyjnej franciszkanów (także medytacyjnej) zob. choćby: *ibidem*, s. 44-48 oraz J. J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, s. 92-106.

¹² Por. Mt 10, 38; 19, 28; Mk 10, 28-31; Łk 18, 28-30; J 8, 12; 12, 26.

¹³ J. J. Kopeć, *Nurt... Op. cit.*, s. 55. W Wulgacie werse Wj 25, 40 brzmi: „inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est”. Przytoczone tłumaczenie pochodzi z tekstu Kopia.

Dusza, oblubienica Jezusa Chrystusa, ukochanego Syna Boga Ojca, dla siebie przygotowuje wiązkę mirry z całego życia jej Ukochanego. Rozpamiętywa, jak był złożony w żłobie, owinięty w pieluchy, jak uciekał do Egiptu – wygnany, ubogi, obcy; jak często był obrażany obelgami i bluźnierstwami Żydów; jak został zdradzony przez ucznia, związany przez przywódców kohorty, wiedziony do Annasza i Kajfasza, przywiązany do słupa, na rozkaz Piłata ubiczowany, cierniem ukoronowany, policzkowany, oplwany i przybity do Krzyża wśród łotrów i zabójców. Zebrawszy to wszystko w jedno i węzłem pobożności mocno zawiązawszy, robi dla siebie wiązkę mirry, tj. goryczy i bólu, i kładzie między piersiami, gdzie znajduje się serce. Taka powinna być zawsze wiązka mirry na sercu oblubienicy.

A skoro celem wcielenia była odkupieńcza śmierć Boga-Człowieka, to pośród rozważanych boleści i trudów Jezusa szczególne miejsce winny zajmować te, które bezpośrednio wiążą się z ofiarą krzyża. Albowiem „jak serce jest pochylone nieco ku lewej piersi”, przekonywał św. Antoni, „tak współcierpienie i pobożność serca powinna skłaniać się ku goryczy Męki Pana”¹⁴.

Św. Bonawentura zaś przypominał, że ustawiczne rozpamiętywanie Pasji przybliży do doskonałego naśladowania Ukrzyżowanego. Każdy więc, kto pragnie powiedzieć „z Chrystusem zostałem przybity do krzyża”, musi wpiery rozważać z wdzięcznością „trud, boleść i miłość ukrzyżowanego Jezusa”. I należy to czynić „z taką świeżością pamięci, z tak wielką bystrością umysłu, z tak wielką miłością woli”, by słowa oblubienicy o woreczku mirry można było wyrzec jako własne. Wiernych wszakże, spragnionych współcierpienia z Synem Bożym, franciszkański teolog nie pozostawia bez pomocy – w swym *Drzewie życia* przekazuje im ów woreczek mirry, zebrany „z bogactwa świętej Ewangelii, w której szeroko mówi się o życiu, męce i chwale Jezusa Chrystusa”¹⁵.

Nie jedyna to pomoc. By pogłębić rozmyślanie o cierpieniach Zbawcy i uczynić je bardziej owocnym, chrześcijanin winien nie tylko przypomnieć sobie bolesne wydarzenia Pasji, ale i skupić uwagę na osobie Umęczonego, na przyczynach i celu Jego dobrowolnej ofiary¹⁶. W *Trzech drogach* zatem Bonawentura zachęcał: „rozważ, kim jest Ten, kto cierpi”, i przypominał, „że Chrystus prawdziwie jest Synem Bożym, Zasadą wszystkich rzeczy, Zbawicielem ludzi, Nagrodzicielem wszystkich zasług”; nakłaniał: „rozważ, jakim jest Ten, kto cierpi”, i zagrzewał do współczucia „najniewinniejszemu, najcichszemu, najdogodniejszemu i najbardziej kochanemu”; namawiał: „rozważ, z jakiej przyczyny cierpi”, i polecał: „zapomnij o samym sobie w zachwycie pobożności, ponieważ cierpi On dla twego odkupienia, oświecenia, uświęcenia, uwielbienia”¹⁷.

¹⁴ AMF 1, s. 136-137 (*Sermones dominicales et in festivitate Sanctorum*).

¹⁵ Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, s. 260-261.

¹⁶ Zob. T. Dobrzeński, „Rozmyślania dominikańskie”. Próba charakterystyki, s. 338.

¹⁷ Bonawentura, *De triplici via* 3, 3: „Considera quis est qui patitur [...] ut credas firmissime veraciter esse dei filium aeternum. [...] Considera qualis est qui patitur et ei coniungere per compassionis affectum ut compatiaris innocentissimo, mitissimo, nobilissimo. [...] Considera quare Deus moritur et te ipsum obliviscere per devotionis affectum sive excessum, quia passus est pro tua salute, redemptione, illuminatione, sanctificatione, glorificatione”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Trzy drogi albo inaczej ogień miłości*, s. 25.

Duchowi przewodnicy pouczali również, aby rozpamiętywać udręki Jezusa tak, jakby było się przy nich obecnym i jakby oglądało się je na własne oczy. Nakazuje to choćby niewielki a powszechnie znany utwór, łączony i z postacią Bedy († 735), i Bernarda z Clairvaux († 1153), *De meditatione passionis Christi per septem horas libellus*¹⁸. Wskazówka ta powraca też w jednym z najsłynniejszych dzieł religijnych średniowiecza – we franciszkańskich *Rozmyślaniach o życiu Jezusa Chrystusa*, spisanych w drugiej połowie XIII lub w początkach XIV w. i przez kilka stuleci przysądzanych Bonawenturze¹⁹. Oto w przedmowie nieznany z imienia zakonnik tłumaczy pewnej klarysce, dla której ułożył tę księgę rozważań:

Jeśli [...] chcesz odnieść dużo owoców z rozmyślania, to musisz wszystko, co Pan Jezus mówi lub czyni, tak żywo sobie uobecnić, jak gdybyś słyszała na własne uszy i widziała naocznie; serce twe powinno przytem pozostać pełne radosnej i skupionej uwagi; wtedy musisz wszystkie rozragnienia i troski ziemskie porzucić.²⁰

Kiedy zaś pobożna siostra zbliży się już do rozpamiętywania cierpień Ukrzyżowanego, autor zachęca: „Rozmyślaj zatem nad męką Chrystusa od początku aż do końca! [...] Przypatruj się wszystkiemu, jakbyś sama była naocznym świadkiem!”²¹

W odmalowywaniu bolesnych zdarzeń przed oczyma wyobraźni pomocne były opowieści ewangelistów. Jednakże woreczek mirry, zebrany „z bogactwa świętej Ewangelii”, nie wystarczał. Jak bowiem przestrzegali w *Rozmyślaniach...* Pseudo-Bonawentura: „Nie myśl, [...] że wszystko znajduje się w Piśmie świętym”²². Dlatego twórcy traktatów pasyjnych posiłkowali się apokryfami, ale też odtwarzali pominięte szczegóły w oparciu o proroctwa Starego Testamentu. Skoro przecież Syn Boży ogłosił: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44), to tam właśnie szukano wiedzy o tym, czego nie wspomniano w Ewangeliach²³.

¹⁸ „Necessarium etiam esse, ut aliquando ista cogites in contemplatione tua, ac si praesens tum temporis fuisses, quando passus fuit. Et ita te habeas in dolendo, ac si Dominum tuum coram oculis tuis haberes patientem, et ita ipse Dominus praesens erit, et accipiet tua vota” (PL 94, kol. 561 D-562 C). W PL 94 *De meditatione passionis Christi per septem horas libellus* opublikowany został pośród dzieł niepewnego autorstwa, łączonych z imieniem Bedy. Utwór przypisywano także św. Bernardowi jako *Contemplationes* – zob. T. Dobrzeniecki, *op. cit.*, s. 321, przyp. 9. O roli, jaką tekst ów odegrał w kształtowaniu się średniowiecznej literatury pasyjnej, także polskiej, zob. *ibidem*, s. 320-321.

¹⁹ O popularności, problemie autorstwa i czasu powstania traktatu *Meditationes vitae Christi* zob. T. Dobrzeniecki, *op. cit.*, s. 321-322; TMB 5, s. 70-71; P. Dinzlbacher, *Pseudo-Bonawentura* [hasło w:] *Leksykon mistyki*, s. 272.

²⁰ Jan de Caulibus, *Rozmyślania o życiu Jezusa Chrystusa*, s. 10.

²¹ *Ibidem*, s. 226.

²² *Ibidem*, s. 10.

²³ Zob. T. Dobrzeniecki, *op. cit.*, s. 320 (o przedstawianiu w *historia passionis* wydarzeń, odtworzonych „metodą typologicznej «interpolacji» ksiąg starotestamentowych”).

Wszelako ani Nowy Testament, ani apokryfy, ani proroctwa i zapowiedzi ksiąg Starego Przymierza nie mogły wyręczyć wyobraźni. Tam przeto, gdzie nie dawały pewności, jak przebiegało rozważane wydarzenie, wolno było wesprzeć się mocą fantazji²⁴. Gdy więc Pseudo-Bonawentura spisywał rozdział rozmyślań o godach w Kanie, oznajmiał: „Jakkolwiek nie wiadomo, czyje gody weselne odprawiały się w Kanie Galilejskiej, to jednak wyobraźmy sobie, jakoby to był Jan Ewangelista [...]”. Rozpamiętywanie słów „oto aniołowie przystąpili i usługiwali Mu”, zamykających scenę kuszenia Chrystusa (Mt 4, 11), rozpoczął stwierdzeniem: „Możemy sobie wyobrazić tę ucztę zwycięską dowolnie”. Kiedy zaś kreślił obraz ukrzyżowania, czynił to na dwa sposoby, pozwalając, by nabożna czytelniczka skupiła uwagę na tym opisie, który jej „więcej odpowiada”²⁵.

Rozważania bowiem nie zmierzały bynajmniej ku odtworzeniu historycznej prawdy zdarzeń, związanych z życiem i kaźnią Zbawiciela. Unaocznienie cierpień, jakich Syn Boży zaznał z miłości do grzesznego człowieka, powinno być wyrazem wdzięcznej, wzajemnej miłości do niebiańskiego Oblubieńca. I powinno miłość tę rozpalać, o czym przekonują rady Pseudo-Bonawentury głoszącego, że

wszystkie myśli muszą się zwrócić ku rozmyślaniu Męki Pana Jezusa [...]. Wszystko zaś razem wzięte i poszczególne rysy, dotyczące Męki i Śmierci Pana Jezusa, należy unaocznić sobie przez gorącą miłość i wytrwałą uwagę. [...] Teraz bowiem ujawnia się w całej pełni Jego miłość, na wspomnienie której serce nasze całkiem powinno rozgorzeć wzajemną miłością.²⁶

Przeświadczenie o potrzebie nierozzerwalnej więzi rozważań pasywnych z żarliwą miłością do Odkupiciela żywił także Władysław z Gielniowa. W swym łacińskim wierszowanym komentarzu do Pieśni nad pieśniami przekonywał zatem, że gdy dusza – oblubienica – rozmyśla, wówczas umiłowany Jezus – woreczek mirry – chętnie przebywa między jej piersiami. A rozpamiętywać z miłością winna dobrodziejstwa Oblubieńca, który za nią wylał swą świętą krew i który ciało swoje dał jej jako życiodajny pokarm²⁷. Jak zaś ukazuje łaciński wiersz Władysława o stygmatach Franciszka, płomienne ukochanie Ukrzyżowanego wiedzie ku Jego doskonałemu naśladowaniu. Krwawe znamiona Męki były bowiem cudownym wyrazem prawdziwej miłości do Chrystusa, której ogień ogarnął świętego²⁸.

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 338.

²⁵ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 88; 81; 239-240.

²⁶ *Ibidem*, s. 223.

²⁷ *Ad Cantica canticorum verto me, nam dulcor horum...*: „Yesus fasciculus mirre inter vbera anime / Quam libenter commoratur, quando sponsa meditat. / Zelum sponsi amorosum et sanguinem preciosum, / Quem sponsus pro sponsa fudit et carnem in cibum dedit. / Amor sponse comendatur, que in sponso delectatur / Sponsique beneficia retinet in memoria” (W. Wydra, *op. cit.*, s. 239, w. 89-94).

²⁸ *Metra de Stigmatibus sancti Francisci*: „Totus amore Dei Franciscus tunc sacer ardet, / Verus amor Christi sacra stigmata contulit isti” (*ibidem*, s. 253, w. 10-11).

W duchu przepelnionych miłością rozmyślań pasyjnych utrzymany jest najślynniejszy utwór Władysława z Gielniowa – *Żoltarz Jezusow*. Napisany po polsku, upowszechniać miał rozważanie cierpień Zbawiciela wśród wszystkich wiernych. I w wypełnianiu tego zbożnego zadania odegrał rolę tak istotną, że Jan z Komorowa, wybitny brat zakonny Władysława i kronikarz bernardynów, uznał za właściwe odnotować datę powstania i wprowadzenia *Żoltarza* do świątyń bernardyńskich: „W [...] [1488] roku ojciec Władysław, wikariusz prowincji, ułożył pieśń, która zaczyna się słowami: *Jezusa Judasz sprzedał...* i którą u braci wspólnie śpiewa się po kazaniu”²⁹. Utwór ten kilkusetletnią popularność zdobył jako pieśń, ale był nie tylko pieśnią.

Władysław z Gielniowa napisał go wówczas, gdy przeżywszy już z górą ćwierć wieku w zakonie braci mniejszych obserwantów, obdarzony został wysoką godnością wikariusza polskiej prowincji zakonu³⁰. Trudno orzec, czy piastowanie urzędu wzmogło poczucie odpowiedzialności Władysława za działalność duszpasterską współbraci. Z pewnością wszakże wydatnie przyczyniło się do upowszechnienia jego polskich utworów w kościołach bernardyńskich. Obok *Żoltarza Jezusowego* zaczęto bowiem śpiewać wspólnie z ludem i inne pieśni Gielniowczyka. Za przykładem zaś wikariusza prowincji – jak głosi świadectwo Jana z Komorowa – poszli „Liczni [...] bracia kaznodzieje” i „różne inne pieśni ułożyli, które po kazaniach były śpiewane [...]”³¹.

Ów rozkwit bernardyńskiej literatury religijnej w języku polskim przyniósł nie tylko pieśni, ale i – zgodnie z relacją Jana z Komorowa o spuściźnie Władysława – „różne liczne wierszowane nabożeństwa, psalterze, koronki do Najświętszej Panny”³². Takie formy modlitwy, tworzone na wzór modlitw liturgicznych, franciszkanie szerzyli wśród ludzi świeckich, by mogli oni modlić się podobnie jak duchowni sprawujący liturgię i tym samym pogłębiać swą pobożność³³.

²⁹ „Eodem anno pater Ladislaus, vicarius provincie, composuerat cantilenam, que incipit: *Iezvsza ludasz przedal*, que post sermonem apud fratres communiter cantatur”. Cyt. za: W. Wydra, *op. cit.*, s. 197, przyp. 1.

³⁰ Zob. W. F. Murawiec, *Bernardyni warszawscy*, s. 113; W. Wydra, *op. cit.*, s. 36-37.

³¹ Cyt. za: W. Wydra, *op. cit.*, s. 97 („Multi enim et alias diversas cantilenas fratres predicantes ediderant, que post sermones cantabantur”, *ibidem*, s. 197, przyp. 1). O zainicjowanym przez Władysława rozkwicie pieśni religijnej w języku polskim zob. *ibidem*, s. 97-98.

³² Cyt. za: W. Wydra, *op. cit.*, s. 43 („multas alias devociones rittmis, psalteria, coronas Virginis”, *ibidem*, s. 162, przyp. 1).

³³ Przedstawiając duchowość pasyjną XIII i XIV w., J. J. Kopeć (*Nurt... Op. cit.*, s. 47) pisze o nowym „profilu pobożności, który zaproponowały zakony żebracze ludziom świeckim, starając się ich życie duchowe powiązać z codziennymi praktykami dewocyjnymi, opartymi na osobistym spotkaniu z Chrystusem. Te formy religijności tworzyły swoistą liturgię człowieka świeckiego, nasyconą licznymi praktykami, jak np.: godzinki, różaniec, nowenny, koronki, akty strzeliste i liczne formuły modlitewne”. J. Wojtkowski (*Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, s. 233, przyp. 93) stwierdza: „Kultem paraliturgicznym można nazwać cześć wzorowaną na formułach liturgicznych. Np. staropolskie przekłady oficjów brewiarzowych, czyli tzw. godzin-ki”. Zob. też M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 583-585.

Żołtarz Jezusow, czyli „psalterz Jezusowy”, zaplanowany został przez Władysława z Gielniowa jako pieśń o Męce, a zarazem właśnie jako nabożeństwo paraliturgiczne. Dlatego też składa się z dwu wyraziście wyodrębnionych części: pierwsza obejmuje 15 strof, które przedstawiają zdarzenia Pasji począwszy od Ostatniej Wieczerzy, a skończywszy na złożeniu do grobu; druga liczy 2 strofy, w których autor poucza wiernych, w jaki sposób *Żołtarz Jezusow* odmawiać:

Jezusow żołtarz czcicie i często śpiewajcie,
Maryję pozdrawiajcie, k tej sie uciekajcie:
„Maryja, przez boleści, ktore jeś cirpiała,
Oddal od nas złości, daj wieczne radości”.

Trzykroć pięćdziesiąt mowcie: „Zdrowaś bądź, Maryja”,
A jeden pacieryz pojcie za każdym dziesią<t>kiem;
Piętnaście rozmyślenia w Bożym umęczeniu
Są do nieba stopienie, duszne oświecenie.

Amen³⁴
(w. 61-68)

Zespolenie w jedną całość i tekstu, nazwanego przez Władysława *Żołtarzem Jezusowym*, i owego szczególnego komentarza, dowodzi, że wikariusz prowincji dążył do krzewienia wśród wiernych zarówno pieśni, jak i paraliturgicznego nabożeństwa, którego rdzeniem były „rozmyślenia w Bożym umęczeniu”. W tej mierze *Żołtarz* pokrewny jest Władysławowej *Pieśni o koronce Panny Maryi*, również ujawniającej troskę o rozpalenie pobożności medytacyjnej. Prokurator beatyfikacji Gielniowczyka, Wincenty Morawski, zaznaczał: „Ćwiczył też i zaprawował ludzie, gdy bywał kaznodzieją, do nabożnego odprawowania i klękania koronki Naświętszej Panny Maryjej [...]. Pospolicie tych piosneczek i koronek nauczał po kazaniu i stąd się wprowadził zwyczaj u bernardynów, iż po obiednim kazaniu zabawiają ludzi śpiewaniem”³⁵. *Pieśń o koronce Panny Maryi*, podobnie jak *Żołtarz* odśpiewywana z wiernymi po kazaniu, poucza, jak i po co odmawiać oparte na rozmyślaniu nabożeństwo paraliturgiczne³⁶.

Skoro zatem *Żołtarz Jezusow* Władysława z Gielniowa jest pieśnią, a jednocześnie stanowi rodzaj pasyjnej modlitwy, próbę zrozumienia tego utworu rozpocząć trzeba od uważnego rozpatrzenia tego, co sam autor powiedział o nim w dwustrofowym komentarzu.

³⁴ Tekst *Żołtarza* cytowany jest – z niewielkimi modyfikacjami interpunkcyjnymi i ortograficznymi (pisownia wielką literą) – z: W. Wydra, *op. cit.*, s. 272-274 (transkrypcja przekazu, przechowywanego w Bibliotece Raczyńskich w Poznaniu). Kursywą zaznaczone zostały emendacje wydawcy.

³⁵ Wincenty Morawski, *Opisanie żywota i cudów błogosławionego ojca Ładysława z Gielniowa* [...]. Kraków 1612, k. E2. Cyt. za: W. Wydra, *op. cit.*, s. 121.

³⁶ „Kto chce Pannie Maryi służyć, / A jej osobliwym miłośnikiem być, / Ma ją nabożnie pozdrawiać, / A koronkę zawsze uczciwie mawiać. [...] Kto tę koronkę mawiać będzie, / Łaski sobie wieczny Boży nabędzie: / Co pożąda, to otrzyma, / Przez prośbę Panięską Bog mu wszystko da” (W. Wydra, *op. cit.*, s. 276, 279, w. 1-4, 101-104).

Komentarz zaś wiąże nierozzerwalnie piętnaście rozważań o Męce z gorącą czią dla Matki Chrystusa. Wezwaniem „Maryję pozdrawiajcie” napomina wiernych, by w ramach żoltarzowego nabożeństwa odmówili „Trzykroć pięćdziesiąt” razy Pozdrowienie Anielskie. Zachęca też, by uciekali się do Najświętszej Panny słowami krótkiej modlitwy, przypominającej udrękę Matki w czasie Pasji i niosącej prośby o zachowanie od grzechu i dostąpienie niebiańskich radości:

„Maryja, przez boleści, które jeś cirpiała,
Oddal od nas złości, daj wieczne radości”.
(w. 63-64)

Przy czym tak silna obecność Maryi w pasyjnym nabożeństwie medytacyjnym wynika i z właściwego franciszkanom żarliwego umiłowania Matki Boskiej, i z głębokiego zakorzenienia *Żoltarza* w tradycji rozmyślań o umęczeniu Jezusa.

Bezgrzeszna Maryja, która rodząc Syna Bożego nie zaznała boleści, na Golgocie „cierpiała jak prawdziwa położnica” i w bólach „współcierpienia i miłości” stała się Nową Ewą – matką wszystkich chrześcijan³⁷. Pod krzyżem – drzewem życia – poprzez pokorę i dotkliwą mękę naprawiła zło, jakie pośród rozkoszy rajy pramatka Ewa, wiedzona pychą, wyrządziła ludzkości pod drzewem śmierci. Gorzki płacz bolejącej Matki otworzył wygnanym drogę do rajy i niebiańskich radości, co Milon od św. Amanda († 871) zawarł w dziękczynnych wersach:

Ty otwierasz bramy rajy, które Ewa zamknęła
zerwawszy z zakazanego drzewa zło śmiertelne.
Gdy jednak drzewo krzyża dające owoc zbawienia
dźwigało Dziecię Twego ciała, towarzyszyłaś swym płaczem,
przez który radość na świat przyszła, odnalazłaś klucze
i prowadzisz przybrane dzieci na wysokości nieba.³⁸

W *Arbor vitae crucifixae Jesu* franciszkanin Ubertino z Casale († po 1325) uświadamiał zaś, że tak jak ukrzyżowany Chrystus „był odkupicielem wszystkich, tak Ona była rodzicielką wszystkich, pośredniczką, pojednawczynią, obrończynią i tą, która usprawiedliwia wszystkich grzeszników. I dlatego, że miała być orędowniczką świata, Duch Święty wylał na Jej serce tak wielką boleść”³⁹.

³⁷ Przywołane formuły pochodzą z komentarza Ruperta z Deutz († 1130) do Ewangelii św. Jana oraz z *Konferencji VI „O siedmiu darach Ducha Świętego”* św. Bonawentury. Zob. przyp. 95, 96 i 97 w rozdz. III niniejszej książki.

³⁸ „Tu portas paradisi aperis, quas clauserat Eva. / Letiferum vetita dum carpit ab arbore malum, / Sed crucis in ramis pomo pendente salubri / Progenito de carne tua, tu planctibus instans, / Gaudia quis [= quibus] mundo veniunt iam clave recepta / Ducis adoptivos ad caeli culmina natos”. Cyt. (zarówno tekst łac., jak i przekład) za: R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 100, przyp. 55.

³⁹ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 4, 15: „[...] sicut ipse fuit omnium redemptor ita ipsa fuit omnium genitrix, mediatrix, reconciliatrix, excusatrix et advocata omnium peccatorum. Et ideo cum ipsa esset advocata mundi tantum dolorem spiritus sanctus suis infudit visceribus”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *Drzewo życia*, s. 218. Uważnym czytelnikiem Ubertinowego *Arbor vitae* był Bernardyn ze Sieny – zob. TMB 5, s. 127.

Uświęcone ową boleścią wstawiennictwo Maryi przedstawia XIV-wieczne *Speculum humanae salvationis*. Najświętsza Dziewica, orędowniczka świata, ukazuje Synowi Bożemu piersi, które ssał, i prosi o zmiłowanie nad grzesznikami. Chrystus natomiast, jedyny „pośrednik między Bogiem a ludźmi” (1 Tm 2, 5), wstawia się za nimi u Ojca, ukazując rany, które poniósł w trakcie Męki dla ich zbawienia⁴⁰.

Taki obraz wstawiennictwa Maryi, wielokrotnie przypominany począwszy od XII stulecia⁴¹, objaśniał Humbert z Romans († 1277):

[...] im kto bliższy panu, od którego chce się coś uzyskać, tym lepsze jest jego poparcie. Czy może istnieć większa bliskość niż Matki w stosunku do Syna? Powiada Bernard: Jakże bliska stałaś się Bogu, Pani! Najbliższa! I najściślej z Nim zespolona! Toteż czytamy w Ps 45, 10: „Królowa stoi po Twojej prawicy” – bo jest Ci bliższa niż ktokolwiek inny na tym dworze.

Następnie: im bardziej skuteczny sposób ktoś znajdzie na przedstawienie prośby i przeprowadzanie danej sprawy, tym lepsze jest jego poparcie. Otóż odnosi się to właśnie do Maryi. Powiada Bernard: Matka wskazuje Synowi swe łono i piersi – żeby na pewno być wysłuchaną. Co za przemyślność!⁴²

Św. Bonawentura z kolei przypominał, iż Chrystus zmartwychwstały zechciał zachować rany po gwoździach i ostrzu włóczni, aby stanowiły świadectwo Jego wywyższenia na krzyżu, umacniały pamięć chrześcijan o bolesnej ofierze na odkupienie grzechów, ale też po to, by nieustannie orędownowały u Boga Ojca⁴³. O orędownictwie tym mówi również pieśń *Anieli słodko śpiewali*, zanotowana w pierwszej połowie XVI w. być może w klasztorze bernardynów we Lwowie. Oto wstąpiwszy w chwale do niebios,

Namięłociwszy zbawiciel,
Jezus duszny pocieszyciel
Ku Bogu Ojcu przystąpił. [...]

⁴⁰ Zob. E. Panofsky, „*Imago pietatis*”, s. 247-249 oraz ilustracja 27 do tego studium; G. Jurkowlaniec, *Chrystus Umęczony*, s. 86-88. Wyobrażenie Maryi, ukazującej piersi Jezusowi, i Chrystusa, ukazującego rany Ojcu, nazywano *Scala salutis* bądź *Scala peccatorum* – zob. *ibidem*, s. 86-87. *Speculum humanae salvationis* opisuje owo podwójne wstawiennictwo słowami: „Christus ostendit Patri cicatrices vulnerum, quae toleravit, / Maria ostendit Filio ubera, quibus eum lactavit” (cyt. *ibidem*, s. 87). Zob. też. M. Włodarski, *Obraz i słowo*, s. 71-78.

⁴¹ Zob. E. Panofsky, *op. cit.*, s. 248, przyp. 76: „najstarsze przedstawienie wstawiennictwa poprzez ukazywanie ran lub piersi występuje u Arnolda z Chartres († 1156)”.

⁴² TMB 4, s. 44-45 (*Expositio super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*). Por. też pouczenie św. Bonawentury: „O duszo, [...] Czy nie wiesz, że według Bernarda «tam masz bezpieczny przystęp do Boga, gdzie Matkę masz przed Synem, a Syna przed Ojcem? Matka, prosząc za tobą, okazuje Synowi piersi i łono, a Syn Ojcu bok i rany. Myślę, że wobec tych oznak miłości nie może tu zdarzyć się żadne odrzucenie»” (św. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, s. 45); Bonawentura, *Soliloquium* 1, 23: „O anima [...] an ignoras quia secundum Bernardum securum habes accessum ad Deum ubi matrem habes ante filium, filium ante patrem? Mater pro te ostendit filio pectus et ubera, filius patri latus et vulnera. Putas quod ulla poterit esse repulsa ubi tot caritatis indicia sunt?”

⁴³ W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* 20, 64 oraz *Komentarzu do Ewangelii św. Łukasza* 24, 52). Zob. M. Sulej, *Świętego Bonawentury teologia krzyża*, s. 136-137.

Ręce, nogi, bok ukazał,
Jako dla grzesznych bojował,
Aby się już Bog smiłował.

Przy czym wcześniej – zaznacza bernardyński autor – jeszcze na ziemi, żegnając się czule z Najświętszą Maryją Panną, Chrystus oznajmił:

Wszystkim cię wiernym polecam
I za matkę też zostawiam,
Na pociechę jim cię dawam. [...]

By w tobie nadzieję mieli
I k tobie się uciekali,
Nabożnie się polecali.⁴⁴

Sam Jezus przeto, uczyli bernardyni, polecił chrześcijanom Maryję jako matkę, pociechę i nadzieję oraz przykazał, by uciekać się do niej w kornych modlitwach. A ponieważ matką, obrończynią i orędowniczką ludu Bożego stała się w boleściach u stóp krzyża, na boleści te – błogosławione dla grzeszników odkupionych krwią Zbawcy – powoływali się wierni w nabożnych prośbach o wstawiennictwo. W XV-wiecznej zapewne modlitwie do Maryi można zatem przeczytać: „Pamiętaj, Matko, iżeś pod krzyżem stała, gdyś Synka rzewno płakała, kiedy ciekły krwawe strumienie grzesznym ludzkiem na zbawienie, by za nami orędownała, dar i nam Boży otrzymała”⁴⁵. Stąd i Władysław zachęca, by prośby chrześcijan, uciekających się do Maryi, poprzedzało przywołanie udręki doznanej przez nią w czasie Pasji: „przez boleści, które jeś cirpiała”.

Przywrócenie raj, utraconego wskutek grzechu Adama i Ewy, dokonało się w męce Nowego Adama – Chrystusa i Nowej Ewy – Maryi. Radość zmartwychwstania i wniebowstąpienia nastąpiła po bólu kaźni i matczynej współcierpienia. Pełną chwały i świętego wesela wizję Jezusa wstępującego do niebios roztacza przywołana już bernardyńska pieśń *Anieli słodko śpiewali*. Ukazuje wiernym, że po grozie i smutku Golgoty przyszło „Niewymowne pocieszenie” (w. 99), a sam Zbawiciel wyjawiał nierozdzielny więź bólu i radości. Oto bowiem „Namilszą matkę swą cieszył”, tuląc ją do piersi i mówiąc: „matko moja miła, / Już bądź wielmi pocieszona, / Jakoś była zasmęcona” (w. 53-59)⁴⁶.

Drogę, wiodącą przez gorycz boleści do wesela i chwały, przemierzać winni śladami Chrystusa pobożni chrześcijanie, oddając się żarliwemu rozmyślaniu o Męce. Najdoskonalszym zaś wzorem współcierpienia i naśladowania Syna

⁴⁴ W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. [Cz. 1], s. 122 (w. 129-135), 120 (w. 69-75). O miejscu i czasie powstania rękopisu, który zawiera cytowaną pieśń, zob. *ibidem*, s. 113-114, 115.

⁴⁵ Cyt. za: J. Wojtkowski, *op. cit.*, s. 236.

⁴⁶ W. Wydra, W. R. Rzepka, *op. cit.*, s. 121, 120.

Bożego, o czym przypominali im autorzy utworów medytacyjnych, była Najświętsza Maryja Panna.

W *Mistycznym krzewie winnym* św. Bonawentura pytał więc rozważającego: „Ileż razy, jak myślisz, Ona stojąca, jak sądzę, z odkrytą głową ze względu na dziewiczą skromność, a zarazem z powodu niezmiernego bólu, wzdychała, oplakując Syna i mówiąc: Jezu! mój Synu! Jezu! «Kto by mi dał, abym ja» z Tobą i «za Ciebie zmarła, mój Synu» [2 Sm 18, 33], najśłodszy Jezu!” I dodawał, że Matka, znekana widokiem ukrzyżowanego Syna, „Żyjąc – współumiera, znosząc za życia ból sroższy od śmierci”⁴⁷. Jeszcze dobitniej uzmysławiały to *Rozmyślenia...* Pseudo-Bonawentury, odwołując się do słów Pawła o współukrzyżowaniu (Ga 2, 19): „Ona razem z Synem wisi na krzyżu i wołałaby raczej umrzeć niż nadal żyć”⁴⁸.

Im bardziej chrześcijanin, rozpamiętując Mękę, zbliżał się do tego doskonałego upodobnienia, które płynęło z miłości do Zbawcy, tym bardziej oddalał się od grzechu. Im głębiej przez współczucie zanurzał się w ranach Odkupiciela, tym bardziej przybliżał się do wiekuistych radości rajy. Dlatego w traktacie *Stimulus amoris* franciszkanin Jakub z Mediolanu (2 poł. XIII w.) pouczał:

[...] chodzi o to, żebyś się starał, jak tylko potrafisz, współczuć Chrystusowi w Jego Męce i wszędzie nosić ją z sobą w sercu. Jeżeli nie umiemy z Nim cierpieć przez współczucie, nie będziemy mogli się z Nim weselić. Jeżeli bowiem dobrze zastanowisz się nad Jego Męką i głęboko zanurzysz się w Jego boku, wnet dojdiesz do Jego serca. O szczęśliwe serce, które tak słodko przygłębło do serca Chrystusowego, [...] że jest jakby oblubienicą z oblubieńcem w jednym pomieszczeniu.

I dodawał:

Godna to miłości Męka, która człowieka rozmyślającego nad nią wewnątrz przemienia i nie tylko upodabnia do aniołów, ale nawet do Boga! Przez rozmyślenia bowiem wnikając w katusze Chrystusowe człowiek zapomina o sobie, a widzi jedynie Boga, ustawicznie wpatruje się w swojego Pana umęczonego, pragnie razem z Nim dźwigać krzyż i sam w sercu nosi Tego, który ręką swą podtrzymuje niebo i ziemię.⁴⁹

Gdy rozpamiętujący chrześcijanin wraz z Maryją oplakuje boleści Ukrzyżowanego, łązy współcierpienia stają się zarazem łzami skruchy. Stąd *Drzewo życia* św. Bonawentury za wzór współodczuwania daje wiernemu i Najświętszą Dziewicę, i Magdalenę, polecając mu modlić się do Chrystusa słowami: „Daj,

⁴⁷ Bonaventura, *Vitis mystica* 9, 1: „Quoties ipsam propter verecundiam virginali pariter et immensitatem doloris stantem, ut aestimo, capite cooperto ingemuisse putas lugendo filium, et dicendo, Fili mi Iesu, Iesu fili mi! Quis mihi det ut tecum et propter te moriar, fili mi dulcis Iesu? [...] Moriebatur vivens, vivendo ferens dolorem morte crudeliorem”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew winny*, s. 176.

⁴⁸ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 241.

⁴⁹ Jakub z Mediolanu, *Stimulus amoris*, s. 112 (4), 127 (14).

abym doznał takiego cierpienia razem z Tobą, moim Bogiem, jakiego w godzinie Twojej męki doznała niewinna twoja Matka i pokutująca Magdalena⁵⁰.

Podobne gorące prośby o łaskę współcierpienia powracają w rozmyślaniach pasyjnych niejednokrotnie. Dotkliwy ból, łączący z Maryją i umęczonym Chrystusem, odwracał przecież od grzechu i kierował ku wiekuistym radościom niebios dlatego, że stanowił świadectwo miłości. W *Mistycznym krzewie winnym* św. Bonawentura, przywołując wyznanie Oblubieńca: „Zraniłaś moje serce, moja siostrze, oblubienico, zraniłaś moje serce”⁵¹, tłumaczył: „Martwe jest serce najśłodszego Pana, mojego Jezusa, ponieważ zostało zranione. Otrzymało ranę miłości [...], poniosło śmierć z miłości”⁵². Gorzkie proroctwo Symeona przepowiedziało Matce Zbawiciela, iż duszę jej przeniknie miecz (Łk 2, 35). W jednym z kazań o Pieśni nad pieśniami św. Bernard dopowiadał, że duszę Maryi nie tylko miecz, ale i „strzała, jaką jest miłość Chrystusa [...], przebiła na wylot [...] do tego stopnia, że nie było najmniejszej cząstki Jej dziewiczego serca, której nie wypełniłaby miłość”⁵³.

Pokorne modlitwy o zranienie współcierpieniem i miłością zanoszono przeto tak do Jezusa – źródła łaski, jak i do Maryi – cudownego akweduktu łaski, doskonałej pośredniczki między jej Synem i grzesznymi dziećmi, których Matką stała się pod krzyżem. W *Pozdrawianiu wszystkich członków Pana Jezusowych* pobożny chrześcijanin prosił Chrystusa: „racz mi to dać, aby twoje wszystkie rany były zapalenie miłości twej w duszy i sercu mojem, aby strzała miłości twej Boskiej przestrzeliła i zraniła duszę i serce moje [...]”⁵⁴. W bernardyńskiej pieśni o krzyżu wierni wołali do Maryi: „Ciebie [...] prosimy, Panno nad pannami, / Racz zranic serca nasze twymi boleściami, / Bychmy Tve boleści spominali / I nad Tobą lutość okazali. / Twojego Syna żalować / I Jemu nabożnie dziękować / Uproś nam tu łaskę Jego. / Po śmierci racz nas domieścić do krolestwa niebieskiego”⁵⁵. W innej pieśni pasyjnej śpiewano: „Matko boleściwa, / Wielebna Panno Maryja, / Nasze serca raczy zranic, / A z twym smętkiem raczy złączyć, / Aby męka Syna twego / Jęła się serca naszego, / A nasz żywot naprawiła, / W łasce Bożej pomnożyła”⁵⁶. Jedną z łacińskich pieśni o współcierpieniu Maryi

⁵⁰ Św. Bonawentura, *Drzewo...* *Op. cit.*, s. 277 (32).

⁵¹ Pnp 4, 9, Wulgata: „vulnerasti cor meum soror mea sponsa vulnerasti cor meum”.

⁵² Bonaventura, *Vitis mystica* 3, 2: „Vulnerasti, inquit in Canticis amoris sponsus, cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum. [...] An ignoratis quod uno vulnere tactum cor emoritur, et fit insensibile mortuum Domini Jesu, quia vulneratum? Possedit vulnus amoris, possedit mors amoris Domini cor sponsi Jesu”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew...* *Op. cit.*, s. 166.

⁵³ Bernardus, *Sermones super Cantica Canticatorum* 29, 8: „Est etiam sagitta electa amor Christi, quae Mariae animam non modo confixit, sed etiam pertransivit, ut nullam in pectore virginali particulam vacuum amore relinqueret”. Przekład polski: S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, s. 348.

⁵⁴ M. Korolko, „Pozdrawianie wszystkich członków Pana Jezusowych”, s. 136.

⁵⁵ [K.] Kantak, *Z poezji bernardyńskiej w. XV i XVI*, s. 420.

⁵⁶ *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*. T. 1, s. 118-119 (*O krzyżu święty, bądź pozdrowion*, w. 13-20).

zamyka prośba, by miecz jej bólu zranił także wiernych, złaknionych udziału w wiecznej radości⁵⁷. Zapisany zaś na przełomie XIV i XV w. łaciński utwór o siedmiu boleściach Dziewicy nazywa wprost miecz Symeona mieczem miłości i modlitwę o zranienie jego ostrzem wiąże z pragnieniem osiągnięcia niebios⁵⁸.

Próśb o przeniknięcie serca strzałą czy mieczem miłości i współcierpienia Władysława modlitwa do Najświętszej Panny nie zawiera. Gdy wszakże świątobliwy bernardyn zachęca do wołania: „Maryja, przez boleści, które jeś cirpiała, / Oddal od nas złości, daj wieczne radości”, nie porzuca tradycji, która prośby te zrodziła. Nakłania bowiem, by z pragnieniem ocalenia od zła grzechu i pozyskania rajskiego wesela uciekać się do Maryi – akweduktu życiodajnej łaski, do Matki Chrystusa, co „przez boleści” Golgoty stała się miłosierną Matką wszystkich chrześcijan. A ponieważ modlitwa ta towarzyszyć ma rozważaniu Męki, z pewnością kierowana jest do Maryi pojmowanej zarazem jako wzór doskonałego współczucia i pełna łaski przewodniczka na drodze naśladowania Ukrzyżowanego – drodze, która poprzez płynący z miłości ból współcierpienia wyzwala z grzechu i wiedzie ku wiecznym radościom. Dlatego też prośba o oddalenie „złości” jest, jak się zdaje, w istocie swej tożsama z prośbą o złączenie serc ze smętkiem Maryi, by mogła wnikać do nich męka jej Syna i naprawić żywot grzeszników.

Przy czym ową krótką modlitwę do Najświętszej Dziewicy Władysław ujął w znamiennej klamrze: u początku przywołał boleści Pasji, u końca wspomniął o wiekustej radości. Tym samym początek i koniec modlitwy odsyła ku pełni czasu i ku końcowi czasu – ku Ukrzyżowaniu i ku Sądowi Ostatecznemu, otwierającemu sprawiedliwym drogę do rajskiego wesela. Boleści Kalwarii uczyniły z Maryi najdoskonalszą orędowniczkę i obrończynię grzesznych chrześcijan. I właśnie w dniu Sądu Nowa Ewa prosić będzie Chrystusa-Sędziego o miłosierdzie dla swoich dzieci. Ból, jakiego zaznała u stóp krzyża, niesie grzesznym nadzieję na radość nieba.

Skoro zaś kierowana do miłosiernej Matki prośba o „wieczne radości” dołączona została do piętnastu „rozmyśleń w Bożym umęczeniu”, to można przypuszczać, że tożsama jest z prośbą o zranienie mieczem jej boleści, których odczuwanie da wiernym udział w jej obecnym wiekustym weselu.

Nabożeństwo paraliturgiczne, pozwalające zaznać owej błogosławionej, przemieniającej mocy współcierpienia, składa się, jak poucza w komentarzu Włady-

⁵⁷ *De Compassione BMV* (inc. „In templo Ierusalem Iesu praesentato”): „Iesu poena vulneret / tuique doloris / Gladius nos qualibet / die septem horis, / Ut sic tuo gaudio / filii que tui / In aeterna gloria / mereamur frui” (AH 31, s. 153, strofa 18); por. *De Compassione BMV* (inc. „In templo Ierusalem Christo praesentato”): „Te precamur supplices / Tuique doloris / Gladius nos vulneret / Die septem horis, // Ut sic tuo gaudio / Filii que tui / In aeterna gloria / Mereamur frui” (*ibidem*, s. 154, strofy 11-12).

⁵⁸ *De VII Doloribus BMV* (inc. „Ave, virgo, genuisti”): „Fac nos, pia, vulnerari / Amoris tui gladio / Et post mortem collocari / In caelesti stadio” (*ibidem*, s. 173, strofa 7).

ślaw, z piętnastu strof – rozmyślań, stu pięćdziesięciu Pozdrowień Anielskich i piętnastu *Ojczy nasz*. Po odmówieniu czy też odśpiewaniu każdej kolejnej strofy należało dziesięciokrotnie zmówić *Zdrowaś* oraz odśpiewać jeden pacierz, czyli Modlitwę Pańską. Tak skomponowana całość stanowiła „żoltarz Jezusow” i ściśle wiązała się z tradycją średniowiecznych nabożeństw psalterzowych. Podobnie też jak one wyrastała z głębokiej wiary w szczególną świętość, siłę i cudowną skuteczność psalmów.

Wiare tę odzwierciedla choćby prolog *Psalterza floriańskiego*, oparty na wstępie do *Wykładu psalmów* Ludolfa z Saksonii († 1378)⁵⁹. Przekonuje bowiem, że „pienie psalmowe” „rozum otwarza. Wszystko złe zabija, stateczności naucza”. To, co niebiańskie, „pokazuje, żądę krolewstwa niebieskiego daje. [...] ogień duchowny w sercu podżega. [...] Korzenie wszech złych wypędza”. Duszę „jako pancerz” i „jako hełm” chroni, a przy tym „nadzieja zbawienia jest, uciecha boleści jest, poznanie wiernej światłości jest, studnia świętości jest”. Więcej – „Krolewstwo Boże na ziemi daje”. Nie dziwi przeto, że ten, „Kto miłuje pienie psalmowe ustawiczne, nie może grzecha stroić”⁶⁰.

W gorących pochwałach Księgi Psalmów już starożytni Ojcowie zaznaczali, że streszcza ona wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu⁶¹. Powszechnie uznawano ją za skarbiec proroczych zapowiedzi narodzin, życia, zbawczej śmierci i Boskiej chwały Chrystusa⁶². Odnajdywano w niej także pieśni, którymi

⁵⁹ Na związek prologu *Psalterza floriańskiego* z wstępem do *Wykładu psalmów* Ludolfa z Saksonii zwrócił uwagę Aleksander Brückner (*Psalterze polskie do połowy XVI wieku*, s. 6-7).

⁶⁰ Cyt. za: S. Vrtel-Wierczyński, *Wybór tekstów staropolskich*, s. 16. U Ludolfa z Saksonii: „Canticum psalmodum [...] sensus aperit, omne malum occidit, perfectionem instruit, excelsa demonstrat, desiderium regni coelestis donat, [...] ignem spiritualem in corde succendit, [...] radices omnium malorum expellit, sicut lorica induit, sicut galea defendit, spes est salutis, consolatio dolorum, [...] notitia veri luminis, fons sanctitatis, [...] regnum coelorum super terram dat, [...] qui diligit canticum psalmodum assiduum non potest amare peccatum” (cyt. za: A. Brückner, *op. cit.*, s. 7). Por. też uwagi św. Atanazego o cudownej mocy psalmów, zapisane w *Liście do Marcelina o wyjaśnieniu Psalmów*: „Kto zatem odmawia te słowa, nabiera ufności, że dzięki nim Bóg rychło wysłucha tych, co Go błagają. Jeśli modlący się cierpi udrękę, słowa te przyniosą mu wielką pociechę. Jeśli doznaje kuszenia lub prześladowania, przez śpiew psalmów okaże się wypróbowanym, i ustrzeże go Pan, jak już niegdyś ustrzegł ich autora. Z ich pomocą odpędzi diabła i jego demony przepłoszy. Choćby ktoś grzeszył, to jeśli odmawia psalmy, dozna skruchy i grzeszyć przestanie. A jeśli nie zgrzeszył, doświadczy radości, «dażąc ku temu, co przed nim» [Flp 3, 13]” (św. Atanazy, *List do Marcelina o wyjaśnieniu Psalmów*, s. 254 {PG 27, kol. 44}).

⁶¹ Zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 123: „Na początku komentarza (73d) Euzebiusz [† 339] zauważa, że w Psalterzu znajduje się wszystko [...]. Idea, że Psalterz jest rodzajem kompendium całego Starego Testamentu będzie cieszyć się ogromnym powodzeniem i uczyni Psalterz najbardziej poczytną księgą całego Starego Testamentu, a może i całej Biblii”; s. 206: „[w *Liście do Marcelina*] Atanazy rozwija [...] euzebiańską koncepcję na temat Psalmów jako kompendium całego Pisma św.”

⁶² Zob. A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 146-147; R. Scherschel, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, s. 42 (tu cytowana wypowiedź Baltazara Fischera, który dowiódł, że dla Kościoła Męczenników „cały Psalterz jest [...] proroczą księgą spełnioną w Chrystusie”). Świadectwem wykładni chryścocentrycznej psalmów są tzw. argumenty *Psalterza puławskiego*. Zob. A. Brückner, *op. cit.*, s. 10; S. Słoński, *Psalterz Puławski*, s. 1-253 (*Tekst [z rękopisu Muzeum ks. Czartoryskich w Krakowie]*).

sam Syn Boży słaWi swego Ojca⁶³. Jak świadczą Ewangelie, Jezus przybity do krzyża przemawiał do Boga słowami psalmów (Mt 27, 46; Mk 15, 34; Łk 23, 46). Stąd polska pasja z pierwszej połowy XV w. (a za nią *Rozmyślanie przemyskie*, opis Męki w dziele Opeca i *Rozmyślania dominikańskie*) głosi, że w Ogrodzie Oliwnym Zbawca modlił się śpiewając psalmy: „piał ten jest psalm, rzekąc: Gospodnie, Gospodnie, czemuś mnie opuścił? I spiał ty wszytki psalmy aże do tego psalmu: W tobiem, Gospodnie, imiał nadzieję. Tego psalmu spiał na poły, a tu ji przestał, bo wtenczas krwawy pot opięć z niego barzo poszedł, aże uciekł na ziemię”⁶⁴.

Wszelako Księgę Psalmów uważano za zbiór modlitw doskonałych nie tylko dlatego, że wypowiadał je Chrystus. Jak stwierdzał św. Atanazy († 373), „Księga Psalmów uczy, jak należy pokutować i jakich słów używać przy pokucie. [...] psalmy [...] uczą, co człowiek winien mówić w dziękczynieniu. [...] z psalmów dowiadujemy się, jak należy wielbić Pana i jakimi słowy godnie Go wyznawać”. Chrześcijanin może więc czytać psalmy „jako własne słowa. A słuchacza ogarnia skrucha, jakby sam to mówił, i tak jest uderzony słowami pieśni, jakby to były jego własne słowa”. Albowiem „psalmy są dla śpiewającego jakby zwierciadłem, w którym rozpoznaje on samego siebie i poruszenia swej duszy. Także ten, kto słuha śpiewu psalmu, odbiera go jako pieśń dotyczącą siebie”. Tak przecież „każdy psalm [...] skomponowany jest i wyrażony przez Ducha, byśmy w nim mogli rozważać poruszenia własnej duszy, i aby wszystkie psalmy stały się naszą osobistą modlitwą”⁶⁵.

Psalterz zatem – będący fundamentem liturgii, nierozdzielnie złączony z brewiarzem, niezbędny w posłudze kapłańskiej, nieodzowny w życiu zakonnym – służył tak modlitwom wspólnoty, jak i modlitwie prywatnej⁶⁶. Modlono się zaś sięgając po pełny zbiór 150 psalmów, ale też wykorzystując grupy psalmów (np. siedmiu pokutnych, piętnastu gradualnych), odmawiając czy śpiewając poszczególne psalmy, a nawet wybrane wersety i formuły. W przedmowie do swego *Wykładu psalmów* Kasjodor († 580) upewniał, iż w psalterzu odnaleźć można „takie [...] piękno myśli i lekarstwo sączących się słów”, że słusznie księgę tę określić można jako „ogród zamknięty i źródło zapieczętowane, raj pełen wszelkich owoców”⁶⁷. Z tego rajskiego ogrodu pobożni autorzy zrywali więc

⁶³ Zob. A. Tronina, *op. cit.*, s. 148; 133-137.

⁶⁴ Cyt. za: T. Dobrzeniecki, *op. cit.*, *Zestawienie II* (tu również teksty paralelne *Rozmyślania przemyskiego*, *Żywota Pana Jezu Krysta* Baltazara Opeca i *Rozmyślań dominikańskich*).

⁶⁵ Św. Atanazy, *op. cit.*, s. 232, 233, 234, 235 (PG 27, kol. 21; kol. 24). Atanazy, jak podkreśla Simonetti (*op. cit.*, s. 206), wyraża w *Liście do Marcelina* przeświadczenie, „iż Psalmy winny stanowić księgę pobożności osobistej chrześcijanina”; wcześniej zaś Orygenes uczył, „że to, co Psalmy mówią o Chrystusie, może być odniesione do [...] wiernych” (*ibidem*, s. 207).

⁶⁶ O znaczeniu psalterza w liturgii, modlitwach wspólnotowych i prywatnych zob. choćby: A. Tronina, *op. cit.*, s. 145-151, 154-159; M. Kunzler, *op. cit.*, s. 533-545; U. Borkowska, *Królewskie modlitewniki*, s. 20-21; W. Danielski, *Brewiarz* [hasło w:] EK 2, kol. 1064-1066, 1070.

⁶⁷ Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*, *Praefatio*: „Tanta enim illic est pulchritudo sensuum et stillantium medicina uerborum, ut merito hic illud Salomonis aptetur, quod dixit in Cantico canticorum: *Hortus conclusus et fons signatus, paradisus plenus omnium pomorum* [Cant. IV, 12]”.

kwiaty słów także po to, by układać z nich swoiste skróty Księgi Psalmów, łatwiejsze do odmówienia niż cały psalterz, a równie życiodajne dla dusz spragnionych łaski⁶⁸.

Obok tych psalmicznych florilegiów powstawały także psalterze rymowane. Bujnie krzewiące się w XIII, XIV i XV stuleciu, podporządkowane były pierwotnie regule odpowiedniości, która w każdej kolejnej ze 150 strof nakażywała umieścić aluzję do odpowiadającego jej kolejnego psalmu. Z czasem jednak zasada ta straciła moc koniecznego wymogu i zaczęły pojawiać się psalterze, w których głównym znamieniem podobieństwa do biblijnej Księgi Psalmów była liczba strof. W *Żoltarzu Jezusowym* pada zachęta: „Trzykroć pięćdziesiąt mowcie: «Zdrowaś bądź, Maryja»”. Odzwierciedla ona powszechny w średniowieczu porządek odmawiania psalterza, rozstrzygający także o kształcie psalterzy rymowanych. Dzieleno je bowiem na trzy części obejmujące po 50 strof i nazywane niekiedy „rózańcami” (*rosarium*)⁶⁹.

A taki podział Księgi Psalmów przyjmowano już w starożytności. Zna go choćby Orygenes († 253/4), utwierdza Augustyn († 430), później – w początkach średniowiecza – przywołuje m.in. Kasjodor⁷⁰. Przy czym upatrywano w nim głębokich znaczeń symbolicznych. Św. Augustyn przekonywał, że „liczba pięćdziesięciu zawiera w sobie wielką tajemnicę” i „aż do tego stopnia posiada wielkie znaczenie, że po upływie tylu właśnie dni od zmartwychwstania Pańskiego [...] zstąpił Duch Święty na tych, którzy byli zgromadzeni w imię Chrystusa”. Liczba zaś „stu pięćdziesięciu zawiera trzykrotnie ową liczbę pięćdziesięciu, jakby ją pomnożyła trójca”⁷¹. Pięćdziesiąt uznawano więc za znak łaski. Trzykrotność pięćdziesięciu przywodziła na myśl Trójcę. Mogła też – jak u Ruperta z Deutz – wskazywać na cnoty wiary, nadziei, miłości lub przypominać – jak u Honoriusza z Autun († ok. 1150) – o trzech etapach dziejów:

⁶⁸ Do najpopularniejszych należały stanowiące wybór wersetów psalmowych *Psalterium s. Hieronymi*, *Breviarium Psalterii* biskupa Prudencjusza († 861), *Psalterium parvum* Bedy, *Psalterium abbreviatum Vercellense* Pseudo-Einharda, *Psalterium Aurelii Augustini*. O tych formach modlitwy psalterzowej zob. A. Gurowska, „*Psalterz św. Augustyna*”, s. 181-185. O kwiatach psalmów napomyka biskup Prudencjusz z Troyes w *Prologu* do swego *Breviarium Psalterii*: „ego [...] hoc opusculum parvitatatis meae, veluti ex immanissimo prato summatim breviatimque studui psalmodum carpere flores” (PL 115, kol. 1449 C/D).

⁶⁹ O zasadach budowy psalterzy rymowanych zob. G. M. Dreves, *Vorwort* [w:] *Gereimte Psalterien des Mittelalters*. AH 35, s. 5-6; A. Manser, *Psalter* [hasło w:] LThK 8, kol. 863; *Secretum Psalterii. Rymowany Psalterz średniowieczny „Ligni vite dulcis fructus”*. Z rękopisów wyd. i oprac. H. Kowalewicz, s. 5-7, 9; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. 3, s. 134-135.

⁷⁰ Zob. R. Scherschel, *op. cit.*, s. 63; W. Haubrichs, *Ordo als Form*, s. 100.

⁷¹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 150, 1: „Qui numerus quinquagenarius usque adeo magnae significationis est, ut ex Domini resurrectione tot diebus completis, ipso quinquagenario die uenerit super eos qui in Christo fuerant congregati spiritus sanctus [...] hunc quinquagenarium triplum habet centesimus et quinquagesimus numerus, tamquam eum multiplicauerit trinitas”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, s. 398, 399. Zob. też H. Meyer, *Die allegorische Deutung der Zahlenkomposition des Psalters*, s. 217-220.

przed Prawem (do czasów Mojżesza), pod panowaniem Prawa (do narodzin Chrystusa) i pod panowaniem Łaski (aż do skończenia świata)⁷².

Odmawianie psalterza w trzech częściach świat zachodniego chrześcijaństwa zawdzięczał wszakże nie tyle uczonym teologom, ile irlandzkim mnichom. To w Irlandii Księgę Psalmów opatrywano mianem „trzech pięćdziesiątek” i to stąd ów obyczaj modlitewny przeniknął do krajów kontynentu⁷³. I właśnie trójdzielność, podkreślana wyraziście przez autorów i kopistów rymowanych psalterzy⁷⁴, umacniała więź tych utworów z psalterzem biblijnym, nawet wówczas, gdy nie przestrzegano odpowiedniości kolejna strofa – kolejny psalm.

Pośród licznych tekstów tego gatunku znaleźć można niejedną *Psalterz o Panu naszym Jezusie Chrystusie* czy *Psalterz świętej Maryi Dziewicy*. Każdy z nich dotyka zapowiedzianej w Księdze Psalmów najświętszej tajemnicy wcielenia i ukrzyżowania Syna Bożego. Powstawały wszelako i psalterze skupione na zbawczej męce Chrystusa, jak choćby *Psalterz krzyża świętego* czy przypisywany już to Bernardowi z Clairvaux, już to Anzelmowi z Canterbury († 1109) *Psalterz o męce Pańskiej*⁷⁵. Owo ostatnie dzieło nosi cechy żarliwego rozpamiętywania Jezusowych cierpień i dlatego wiązano je z imionami obu sławnych teologów, uznawanych za mistrzów rozważań pasyjnych⁷⁶. Podobny charakter ma też zanotowany w XV-wiecznym rękopisie franciszkańskim *Planctus de Passione Domini*. Utwór ten, ujęty w 50 strofach *rosarium*, wzywa braci mniejszych, by zgodnie z ustanowioną przez Franciszka tradycją wspominali, rozpamiętywali i oplakali z miłością krzyż i rany Chrystusa⁷⁷.

⁷² Zob. H. Meyer, *op. cit.*, s. 215-216, 219-221. Rupertus Tuitiensis, *De sancta Trinitate et operibus eius* 25 (*In librum Psalmodum*): „Eandem fidei spei et caritatis intelligentiam quam in David secuti sumus ecce et in Salomone ostio patente satis euidenter conspicimus. Tres enim ille libros scripsit. Parabolas Ecclesiastem Cantica canticorum. Primus id est Parabolarum liber uocat ad fidem. Secundus id est Ecclesiastes inuitat ad spem. Tertius id est Cantica canticorum sine dubio allicit ad caritatem”; Honorius Augustodunensis, *Expositio in Cantica canticorum* (PL 172, kol. 351 B/C): „Omnis liber sacrae Scripturae habet proprias divisiones et proprias numeri significationes, verbi gratia, Psalterium dividitur in tria, et praefert tria saeculi tempora, videlicet, ante legem, sub lege, sub gratia, quibus omnes iusti contra vitia et peccata pugnaverunt, quorum victorias psalmi canunt”.

⁷³ Zob. R. Scherschel, *op. cit.*, s. 63-64; A. Enard, *Różaniec*, s. 22; *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 3, kol. 468 (s.v. *Psalmen, Psalterillustration*).

⁷⁴ Jako przykład wskazać można polską parafrazę *Psalterium Beatissime ac Gloriosissime Virginis Marie* św. Edmunda z Canterbury, zanotowaną w rękopisie bernardyńskim w 1 poł. XVI w. Pierwszą pięćdziesiątkę otwiera tu formuła: „prima Quinquagena incipit”, zamykają zaś słowa: „Explicit prima Quinquagena”; nadto pierwsza i druga pięćdziesiątka kończy się doksologią (w. 301-306; 551-555) – zob. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. 2, s. 131, 139, 147.

⁷⁵ *Psalterium sanctae Crucis* (inc. „Digni regis”, AH 35, s. 11-25); *Psalterium de Passione Domini, dictum Granum passionis* (inc. „Te ut in memoriam”, AH 35, s. 26-43).

⁷⁶ Psalterz ten zapisywano jako „planctus sancti Bernhardi abbatis”, „Florida compassio beati Bernhardi”, „granum devotionis beati Bernhardi abbatis” czy „Meditatio Anselmi de passione” – zob. AH 35, s. 43.

⁷⁷ „Hoc est proprium Minoris, / Recordari vim doloris, / Quam rex Christus pertulit, / Et sectari vias moris, / Quas repletum vas amoris / Franciscus hic intulit. // Opus erat hoc Francisci / Crucis Christi reminisci / Et plagas recolere, / Nunquam planctus oblivisci, / Sed in cruce revivisci / Corde, ore, opere. // Cum Francisco patrizemus, / Septem horis replicemus / Planctum unigeniti, / Crucifixum dum videmus, / Planctum magnum geminemus / Quasi modo geniti” (*Planctus de Passione Domini*, inc. „Regem Christum deplangamus”, AH 36, s. 216-219, strofy 4-6).

Piętnastostrofowa pieśń Władysława o Męce, zrąb medytacyjnego psalterzowego nabożeństwa, nieodległa jest przeto od rymowanych psalterzy, ożywianych duchem pasyjnych rozmyślań. Z niektórymi z wierszowanych psalterzy o Chrystusie łączy ją również i to, że każda z jej piętnastu zwrotek otwiera się imieniem Jezus. Oto bowiem w *Psalterzu o Panu naszym Jezusie Chrystusie* opata Engelberta z Admont († 1331) każdą ze stu pięćdziesięciu strof rozpoczyna pozdrowienie „Ave, Iesu”, w psalterzu zaś uczonego mnicha Hieronima de Werdea – tak jak w *Żoltarzu Jezusowym* – imię Zbawiciela jest pierwszym słowem każdej strofy⁷⁸.

W modlitwie rymowanymi psalterzami posiłkowano się rozmaicie. Wierni mogli je odśpiewywać bądź odmawiać. Jeśli śpiewali, to niekiedy na melodię jakiejś znanej pieśni (gdy autor układał strofy z myślą o istniejącej muzyce), a niekiedy na melodię skomponowaną do psalterza – czasem nawet odrębną dla poszczególnych pięćdziesiątek. Modlitwa mogła ograniczać się do zaśpiewania lub wygłoszenia nabożnego utworu. Bywało wszakże i tak, że jego kolejne strofy traktowano jako swoiste antyfony, po których śpiewano czy odmawiano odpowiadające im psalmy z Biblii. Wolno było także, zapewne w miejsce psalmu, dodawać do każdej zwrotki po jednym *Zdrowaś*⁷⁹. Wówczas, podobnie jak w *Żoltarzu* Władysława, psalterzowe nabożeństwo obejmowało i słowa spisane przez poetę, i 150 Pozdrowień Anielskich.

Zwyczaj zastępowania psalmu albo modlitwą *Zdrowaś Mario*, albo – jak czyniono już znacznie wcześniej – *Ojcze nasz*, wywodził się z głębokiej wiary w świętość i cudowną moc psalterza oraz z przekonania, że jego dobrodziejstw winni dostępować również nieuczni. Gdy zatem irlandzcy duchowni mieli nakładać na świeckich pokutę w postaci zmówienia jednej, dwu lub trzech pięćdziesiątek psalterza, nakazywali (co zaświadcniają źródła z VIII w.) odmawiać zamiast psalmów Modlitwę Pańską⁸⁰. O równej psalterzowi skuteczności takiego nabożeństwa upewniała choćby klęska Saracenów, którzy w 847 złupili bazylikę św. Pawła za Murami, a dwa lata później pobici zostali na morzu pod Ostią. To bowiem żarliwe odmawianie *rosarium* złożonego z 50 *Ojcze nasz* – jak wierzone – ocaliło Rzym przed zdobyciem przez pogan⁸¹. Modlitwę Pańską zamiast psalmu zalecano także niepiśmiennym zakonnikom. W XI w.

⁷⁸ Zob. AH 35, s. 79-90 (*Psalterium de D. N. Iesu Christo* auctore Engelberto Admontensi, inc. „Ave Iesu, Iesu ave”); s. 64-78 (*Psalterium de D. N. Iesu Christo* auctore Hieronymo de Werdea, inc. „Iesu, da quod canimus”).

⁷⁹ Zob. G. M. Dreves, *op. cit.* AH 35, s. 6. Przykładem psalterza rymowanego o melodii różnej dla każdej z trzech pięćdziesiątek jest wspomniana już polska parafraza *Psalterium Beatissime ac Gloriosissime Virginis Marie* św. Edmunda z Canterbury – zob. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie... Cz. 3. Op. cit.*, s. 134.

⁸⁰ Zob. R. Scherschel, *op. cit.*, s. 64.

⁸¹ Zob. TMB 4, s. 136 (J. Salij, [Wprowadzenie] do *Różańca świętego Dominika* Alana de la Roche). O zagrożeniu i obronie Rzymu za czasów Leona IV zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży, s.v. Leon IV (847-855)*, s. 53.

benedyktynom w Cluny wolno było modlić się za umarłych braci pięćdziesiątką psalmów lub pięćdziesiątką *Ojcie nasz*⁸². Franciszkanin Anioł Clareno († 1337), wykładając regułę braci mniejszych, przypomina, że w liturgii godzin bracia nie-klerycy odmawiać mogą w miejsce psalmów Modlitwę Pańską⁸³.

Praktyka ta wynikała z przeświadczenia o najwyższej godności i doskonałości modlitwy, którą przekazał ludziom sam Chrystus. Objasniając *Ojcie nasz*, franciszkański mistyk Ubertino z Casale pouczał: „ponieważ Bóg sprawiedliwy i miłosierny nie powinien wysłuchiwać czegokolwiek, ale tylko tego, co dotyczy Jego czci i naszego zbawienia, o czym jednak nie wiemy bez Jego pouczenia, dlatego najłaskawszy Jezus, byśmy nie błakali się niepewni, dał nam formę modlitwy, której nas nauczył”. Po czym – wciąż zgodnie z ponad tysiącletnią już wówczas tradycją wykładu *Ojcie nasz*⁸⁴ – dodawał:

W tej modlitwie pod siedmioma prośbami mieści się całość próśb. Otwarcie widać, że to Jezus ułożył tę najświętszą modlitwę, ponieważ nikt inny nie mógł ułożyć modlitwy bardziej mądrej, składnej, żarliwej, skutecznej i bardziej zbawiennej. [...]

A ponieważ cała nasza lichota ma za zadanie doskonale czcić Boga [...], przeto tak ułożył tę modlitwę, że odmawiając ją, najbardziej czcimy Boga. Dlatego też nie ma wątpliwości, że jest to najdoskonalsza modlitwa i ponad wszystkie inne winna być najdoskonalej rozważana i jak najżarliwiej i z największą ufnością przedstawiana Ojcu przedwiecznemu, w oparciu o zasługę i miłość Jezusa.⁸⁵

⁸² Zob. A. Enard, *op. cit.*, s. 22.

⁸³ Anioł Clareno, *Wykład reguły braci mniejszych*, s. 70: „[...] braciom nie-klerykom wolno mieć psalterz, jeśli umieją czytać. [...] Bracia nie-klerycy niech odmawiają *Wierzę w Boga* i dwadzieścia cztery *Ojcie nasz* oraz *Chwała Ojcu* za jutrznię; za laudesy pięć; za prymę *Wierzę w Boga* i siedem *Ojcie nasz* oraz *Chwała Ojcu*; za tercję, sekstę, nonę i za każdą godzinę po siedem; za niespory dwanaście; za kompletę *Wierzę w Boga* i siedem *Ojcie nasz* oraz *Chwała Ojcu*; za zmarłych siedem *Ojcie nasz* oraz *Wieczny odpoczynek* i za uchybienia i zaniedbania braci co dzień trzy *Ojcie nasz*”.

⁸⁴ Wykład *Ojcie nasz* można znaleźć już u Tertuliana († ok. 220) w dziele *O modlitwie*, w którym poucza, że „modlitwa Pańska jest [...] streszczeniem całej Ewangelii”; Tertulianus, *De oratione* I: „neque enim propria tantum orationis officia complexa est, vel venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut re vera in oratione breviarium totius evangelii comprehendatur”. Komentarze zachodnich Ojców Kościoła z IV i V w. zestawia antologia *Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV-V w.* (komentarz Chromacjusza z Akwilei {† ok. 408} – s. 10-20; Ambrożego z Mediolanu {† 397} – s. 22-27; Augustyna – s. 31-149; Hieronima {† 420} – s. 152-156; Juwenkusa {† 1 poł. IV w.} – s. 158). O tradycji objaśniania *Ojcie nasz* zob. też J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, s. 155.

⁸⁵ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 3, 13: „Rursus quia Deus iustus et misericors exaudire non debet nisi in his quae spectant ad suum honorem et nostram salutem, quae quidem nescimus nisi doceamur ab ipso, ideo piissimus Iesus ne vagaremur incerti formam nobis posuit in oratione quam docuit. In qua sub septenario petitionum universitas comprehenditur petendorum. Si autem consideretur quis hanc orationem sanctissimam composuit: Iesus aperte videbitur, quia nec sapientius nec ordinatius nec ferventius nec efficacius nec salubrius possit ab alio quam ab ipso ea nostrae orationis componi. [...] Et quia tota nostra vilitas fuit et est Deum colere perfecte [...] idcirco hanc orationem illo modo composuit quo magis dicendo in ea Deus colatur a nobis. Et ideo nulli dubium esse debet quin ista perfectissima sit oratio et super omnes alias perfectissime ruminanda, et aeterno Patri freventissime et confidentissime proponenda in merito et charitate instruentis Iesu”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 134.

O cudownej skuteczności *Ojciec nasz* przekonywał św. Tomasz z Akwinu († 1274), przywołując w *Złotym łańcuchu* słowa św. Cypriana († 258): „Łatwiej nas Ojciec wysłucha, gdy modlimy się do Niego słowami, których nas nauczył Syn. [...] Gdy modlimy się, Ojciec rozpoznaje słowa swego Syna, który wstawia się u Niego za nami. A gdy błagamy o odpuszczenie grzechów, zanosimy słowa naszego obrońcy”⁸⁶.

Wierzono więc, że siedem prośb Modlitwy Pańskiej stanowi oręż przeciwko siedmiu grzechom głównym, zyskuje wiernym siedem darów Ducha Św., siedem cnót i siedem błogosławieństw ewangelicznych⁸⁷. Na ziemiach polskich statuty synodów nakazywały, by księża nie tylko odmawiali wspólnie z wiernymi *Ojciec nasz* po polsku, ale i wykładali znaczenia każdej z siedmiu prośb⁸⁸, spośród których – jak powtarza za *Historia scholastica Rozmyślanie przemyskie* – „trzy pirwe [...] przysługują ku żywotowi przychodzącemu”, a cztery kolejne „ku bojowaniu tego świata”⁸⁹. Gdy Władysław z Gielniowa zachęcał, by do każdej strofy o „Bożym umęczeniu” dołączyć dziesięć Pozdrowień Anielskich i jeden

⁸⁶ Thomas Aquinas, *Catena aurea* in Mt. 6, 3: „Qui fecit uiuere docuit et orare, benignitate ea scilicet qua et cetera dare et conferre dignatus est, ut dum prece et oratione quam filius docuit apud patrem loquimur, facilius audiamur. [...] Agnoscat pater filii sui uerba, cum precem facimus: qui habitat intus in pectore ipse sit et in uoce, et cum ipsum habeamus apud patrem aduocatum pro peccatis nostris, quando peccatores pro delictis nostris petimus, aduocati nostri uerba promamus” (Cyprianus, *De dominica oratione* 2-3). Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*, s. 89 (komentarz do Mt 6, 9).

⁸⁷ Zob. J. Wolny, *op. cit.*, s. 155: „Według św. Augustyna przez Modlitwę Pańską zasługuje się na otrzymanie 7 darów Ducha Świętego i 7 błogosławieństw” [*De sermone Domini in monte* 11, 38, PL 34, kol. 1286]; s. 181-182: „Pierwszy Anzelm z Laon († 1117) podał wykład o darach Ducha Świętego i cnotach w związku z komentarzem do *Pater noster*. Przez siedem prośb *Ojciec nasz* otrzymujemy 7 darów Ducha Świętego, które znów sprowadzają 7 błogosławieństw ewangelicznych. Ten temat podjął i rozbudował Hugon ze św. Wiktora († 1141). [...] w traktacie *De quinque septenis* łączy 5 części, składających się z 7 punktów, w arytmetyczną konstrukcję, w której istnieje ścisła korespondencja. Przeciw 7 grzechom głównym modlimy się 7 prośbami *Ojciec nasz*, te zaś sprowadzają 7 darów Ducha Świętego, z których wynika 7 cnót, sposobiących nas na przyjęcie 7 błogosławieństw ewangelicznych”.

⁸⁸ Zob. *ibidem*, s. 192; P. Sczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, s. 132; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, s. 23.

⁸⁹ *Rozmyślanie przemyskie*. T. 1, s. 548, 550. O zależności wykładu Modlitwy Pańskiej w *Rozmyślaniu przemyskim* od *Historia scholastica* Piotra Comestora († 1179 lub 1189) (*Historia Evangelica*, rozdz. XLIX. *De Oratione Dominica*, PL 198, kol. 1564 C-1565 B) zob. T. Dobrzeński, *Łacińskie źródła „Rozmyślania przemyskiego”*, s. 397-400. Trzy prośby dotyczące życia wiecznego i cztery związane z życiem na ziemi wyodrębnia spośród prośb *Ojciec nasz* już św. Augustyn: „prośby odnoszące się do pierwszych trzech przedmiotów przetrwają wieczność, choć początek mają w tym doczesnym świecie [...]. Boć i święcenie imienia Bożego jest wieczne, i Królestwu Jego nie będzie końca, i my mamy przyrzeczone życie wieczne w doskonałej szczęśliwości. W tamtym życiu nam przyrzeczonej pozostaną te trzy dobra spełnione i skupione. Natomiast pozostałe cztery prośby [...] odnoszą się do tego życia doczesnego” (*O kazaniu Pana na górze* 10.36-10.37 [w:] *Modlitwa Pańska*. *Op. cit.*, s. 50-51).

„pacierz”, obyczaj objaśniania Modlitwy Pańskiej był już silnie upowszechniony⁹⁰.

Przy czym – w myśl wielokrotnie powtarzanych biskupich napomnień – duchowni objaśniali parafianom zarówno *Ojcze nasz*, jak i *Zdrowaś*⁹¹. Ta druga modlitwa, obejmująca pierwotnie powitalne słowa anioła Gabriela (Łk 1, 28) oraz błogosławieństwo Elżbiety dla Matki Zbawiciela (Łk 1, 42), szerzyła się w przeciągu XII stulecia, a o jej niezwyklej mocy zaświadczały opisy objawień i cudów⁹². Począwszy zaś od schyłku wieku XII uchwały synodalne wiązały ją z *Ojcze nasz* jako jedną z modlitw, którą winien znać, rozumieć i często odmawiać każdy chrześcijanin. Statut biskupa paryskiego Odon z 1198 r. głosił: „Kapłani mają wciąż zachęcać lud do odmawiania Modlitwy Pańskiej, Wierzę w Boga i Pozdrowienia Najświętszej Panny”⁹³. Podobnie brzmiały rozporządzenia wielu synodów XIII stulecia, w tym także synodu łęczyckiego (1285), na którym arcybiskup Jakub Świnka zalecił, aby w niedziele i święta księża odmawiali z wiernymi i objaśniali po polsku *Ojcze nasz*, *Zdrowaś* i *Skład Apostolski*⁹⁴. Tak ściśle zespolenie z Modlitwą Pańską i krzewiąca się wiara w szczególną skuteczność Pozdrowienia Anielskiego sprawiły, że również i ono – tak jak *Ojcze nasz* – uznane zostało za modlitwę, którą zmówić można zamiast psalmu. Obok psalterzy i różańców złożonych z *Pater noster* pojawiły się zatem psalterze i różańce *Ave Maria*⁹⁵.

W drugiej połowie XIII i w XIV wieku dotychczasową formułę Pozdrowienia Anielskiego coraz powszechniej wzbogacano o słowa „Jezus [bądź „Jezus Chrystus”]. Amen”⁹⁶. Świadectwem dokonywania się tej przemiany w Polsce są choćby dwa zapisy z początku XV stulecia. W jednym z nich modlitwa do Matki Bożej zachowała kształt dawniejszy: „Zdrowa Maryja, miłości pełna, Bog z tobą, błogosławiona ty między niewiastami, eż błogosławiony owoc żywota twego”. W drugim przyjęła już formę: „Zdrowa Maryja, miłości pełna, Bog z tobą, błogosławiona między niewiastami, a błogosławion owoc żywota twego Jezus Krystus. Amen”⁹⁷.

⁹⁰ Zob. J. Wolny, *op. cit.*, s. 194, 204-205 (tu w przyp. 53: „W rękopisach polskich bibliotek znajdują się liczne teksty do wykładu *Pater noster*”). Zob. też W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia... Op. cit.*, s. 23.

⁹¹ Zob. P. Sczaniecki, *op. cit.*, s. 132; J. Wolny, *op. cit.*, s. 204.

⁹² Zob. I. Węsierska, *Pozdrowienie Anielskie jako modlitwa*, s. 109-110; R. Scherschel, *op. cit.*, s. 54-65; R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, s. 283. Zob. też Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, s. 188-190 (*Legenda na dzień Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny [w wyborze]* – komentarz i tekst legendy).

⁹³ Cyt. za: R. Scherschel, *op. cit.*, s. 66.

⁹⁴ Zob. P. Sczaniecki, *op. cit.*, s. 132; J. Wolny, *op. cit.*, s. 192.

⁹⁵ Zob. A. Enard, *op. cit.*, s. 22.

⁹⁶ Zob. R. Scherschel, *op. cit.*, s. 86-91; I. Węsierska, *op. cit.*, s. 110-111.

⁹⁷ W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia... Op. cit.*, s. 24 (rkps BJ 1297, powstały w pierwszej ćwierci XV w.); s. 25 (rkps BJ 825, powstały w 1407, w tym samym czasie zapisano w nim modlitwy *Ojcze nasz* i *Zdrowaś*).

Wielką wagę tego niewielkiego dodatku uzmysławiał w pierwszej połowie XV w. kartuz Dominik z Prus († 1460), przywołując zarazem wspomnienia o obyczajach modlitewnych w Polsce:

wielki odpust wysłuży sobie, kto zwykł odmawiać różaniec, a to dzięki świętym imionom Jezusa Chrystusa, które teraz wymawia się w *Ave Maria*. Przedtem nie wymawiało się ich i jeszcze za moich czasów w Krakowie w Polsce ani nie mówiło się, ani nie wypisywało dzieciom w szkole przy nauce *Ave Maria*. Ale pewien papież, jak czytamy, pierwszy nadał za to 30 dni odpustu. A potem inny papież zatwierdził, że ma się mówić Jezus Chrystus, i dodał jeszcze 30 dni. [...] zatem jeden człowiek pozyskuje 60 dni odpustu za każde *Ave Maria*, nie tylko w różańcu, ale kiedykolwiek mówi jedno *Ave* ze słodkimi imionami Jezusa Chrystusa.⁹⁸

Obecność „słodkich imion Jezusa Chrystusa” w Pozdrowieniu Najświętszej Panny wiązała się z bujnie rozkwitającym od XII wieku kultem imienia Jezus i – jak można sądzić – odgrywała istotną rolę w *Żoltarzu Jezusowym*, ułożonym przez jednego z żarliwych krzewicieli tego kultu.

Głębokiej czci dla imienia Zbawcy towarzyszyła wiara w cudowną skuteczność jego wypowiedziania. W *Meditationes* św. Anzelma grzesznik, który na Sądzie Ostatecznym stanął przed obliczem Chrystusa-Sędziego, woła: „Jezu, Jezu, ze względu na Twoje święte Imię postępuj ze mną, jak temu Imieniu przystoi. Jezu, Jezu, przebacz [...] i spojrzij na biednego, który wzywa Twego słodkiego, niosącego pociechę Imienia, tego Imienia, które umacnia grzesznika błogą nadzieją. Bo kimże jest Jezus, jeśli nie Odkupicielem? Toteż, o Jezu, ze względu na siebie samego bądź mi Jezusem”⁹⁹. Te pokorne prośby chrześcijanie XV w. powtarzali w opartej na tekście Anzelma *Modlitwie do Imienia Jezus*, włączonej do wielu ówczesnych modlitewników i *Ksiąg godzin*¹⁰⁰. Innym tekstem, który utwierdzał ufność w moc Chrystusowego imienia i po który często sięgali pobożni pisarze, było słynne *Kazanie 15*. o Pieśni nad pieśniami św. Bernarda z Clairvaux, zawierające wykład słów: „olejek rozlany – imię twe”¹⁰¹. Obszernie cytował je choćby Pseudo-Bonawentura w zamknięciu *Rozmyślań o życiu Jezusa Chrystusa*:

⁹⁸ Cyt. za: R. Scherschel, *op. cit.*, s. 87. Według odzwierciedlającej XV-wieczną tradycję świadectwa Michała ab Insulis z 1476 r.: „Urban IV [† 1264] udzielił wszystkim, którzy dołączą w zakończeniu Pozdrowienia Anielskiego Imię Jezus, każdorazowo 30 dni odpustu, co jego następca Jan XXII [† 1334] zatwierdził, dodając dalsze 30 dni” (cyt. za: R. Scherschel, *op. cit.*, s. 86, przyp. 265).

⁹⁹ *Meditatio II* (PL 158, kol. 724 C-725 A): „Jesu, Jesu, propter hoc nomen tuum, fac mihi secundum hoc nomen tuum. Jesu, Jesu, obliviscere superbum provocantem, respice miserum invocantem nomen dulce, nomen delectabile, nomen confortans peccatorem, et beatae spei. Quid est enim Jesus, nisi Salvator? Ergo Jesu, propter temetipsum esto mihi Jesus”. Przekład polski: R. Scherschel, *op. cit.*, s. 71.

¹⁰⁰ Zob. R. Scherschel, *op. cit.*, s. 71 oraz s. 72, przyp. 212.

¹⁰¹ Pnp 1, 3, Wulgata: 1, 2 („oleum effusum nomen tuum”).

Olej wznieca płomień, wzmacnia ciało i koi boleści. Jest zatem światłem, pokarmem i lekarstwem. Dopatrz się tego i w imieniu Oblubieńca! Gdy się o nim mówi – oświeca, gdy się o nim myśli – nakarmia, gdy się go wzywa – uśmierza i łagodzi.

[...] Czyż w świetle tego imienia nie powołał nas Bóg do swego cudownego światła? [...] Jaka myśl tak rozwesela duszę, co tak pokrzepia wyczerpane ciało, wzmacnia cnoty, przyczynia się do dobrego i godnego postępowania i wspiera czystą miłość? [...] Jezus jest miodem w uściech, dźwiękiem dla ucha, radosnym śpiewem serca.

[...] Jeśli ktoś popadnie w grzech i stacza się zawrotnie w przepaść śmierci: czy on znowu nie powróci do życia, skoro tylko przywoła imię Jezus? Komu zabłysło to imię zbawcze przed oczyma, a mimo to pozostał w dotychczasowej zatwardziałości serca i tchórzliwej beczynności, w szaleńczej zawziętości i beznadziejnym zwątpieniu? Komu wyschło źródło łez, a po wezwaniu Jezusa nie trysnęło znowu pełniej i obficiej?¹⁰²

Nabożeństwo do najświętszego imienia Jezus gorliwie upowszechniali franciszkanie, a ze szczególnym zapałem – bracia mniejsi obserwanci. Kroczyli oni śladami sławnego propagatora kultu imienia Zbawcy – św. Bernardyna ze Sieny († 1444), patrona pierwszych konwentów obserwanckich w Polsce. Do zwyczaju bernardynów należało m.in. wzywanie wspólnie z ludem imienia Jezus w czasie kazania. Z pewnością czynił tak Szymon z Lipnicy († 1482), o którego beatyfikację Władysław z Gielniowa zabiegał jako wikariusz prowincji¹⁰³. O tym, czy on sam stosował się do tego obyczaju, źródła milczą. Ponad wszelką wątpliwość wszakże – jak głosi kronika brata Jana z Komorowa – „Przez wiele lat jako temat swoich kazań, tak *de tempore*, jak i *de sanctis*, wykorzystywał «Ihesus Nazarenus Rex Iudeorum» i według tłumaczenia wspomnianego napisu układał swoje kazania ku pobożności i zbudowaniu ludu”¹⁰⁴. Imionami „Iesus Christus Maria Ladislaus” opieczętował wiele swoich pieśni akrostychicznych, a w pieśni

¹⁰² Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 303-304. Por. Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* 15, 6: „Fovet ignem, nutrit carnem, lenit dolorem; lux, cibus, medicina. Vide idem nunc et de sponsi nomine. Lucet praedicatum, pascit recogitatum, invocatum lenit et ungit. [...] Nonne in huius nominis luce Deus nos vocavit in admirabile lumen suum [...]? [...] Quid aeque mentem cogitantis impinguat? quid ita exercitatos reparat sensus, virtutes roborat, vegetat mores bonos atque honestos, castas fovet affectiones? [...] Iesus mel in ore, in aure melos, in corde iubilus. [...] Labitur quis in crimen, currit insuper ad laqueum mortis desperando? Nonne si invocet nomen vitae, confestim respirabit ad vitam? Cui aliquando stetit ante faciem salutaris nominis duritia, ut assolet, cordis, ignaviae torpor, rancor animi, languor acediae? cui fons forte siccatus lacrimarum, invocato Iesu, non continuo erupit uberior, fluxit suavior?”

¹⁰³ Zob. K. Kantak, *Bernardyni polscy*. T. 1, s. 107, 138, 143-144. Krakowska kapituła katedralna zganiała Szymona z Lipnicy za zachęcanie wiernych do wspólnego wołania imienia Jezus w trakcie kazania (*ibidem*, s. 144). Te same zarzuty towarzyszyły nauczaniu Bernardyna ze Sieny i jego wczesnych naśladowców pośród polskich franciszkanów – zob. P. Kielar, *Polemika Piotra Wichmana z Mikołajem Turgaw na temat nabożeństwa do imienia Jezus*, s. 392-419 (tu m.in. uwagi na temat kultu imienia Jezus i jego rozwoju za czasów Bernardyna). O „krótkości, niezmierzoności i słodyczy” imienia Jezus w modlitwie *Zdrowaś* głosił św. Bernardyn ze Sieny w *Kazaniu 52.*, objaśniającym Pozdrowienie Anielskie – zob. TMB 5, s. 144-145.

¹⁰⁴ „Et per multos annos sue predicacionis utebatur temate tam de tempore, quam de sanctis, Ihesus Nazarenus rex Iudeorum et secundum ethimologiam prefati tituli, predicaciones suas cum devocione et populi edificacione perficiebat”. Cyt. za: W. Wydra, *Władysław... Op. cit.*, s. 43 (przekład), s. 162, przyp. 1 (tekst łaciński).

– modlitwie o siedem darów Ducha Św. każdą z siedmiu strof rozpoczął od wezwania „Jezu”¹⁰⁵.

Gorąca cześć dla imienia Odkupiciela i wiara w jego cudowną moc przenika również *Żoltarz Jezusow*. Wszystkie strofy pieśni o Męce otwiera tu święte imię Jezus, które dziesięciokrotnie powracało w Pozdrowieniach Anielskich, odmawianych po odczytaniu bądź odśpiewaniu kolejnej zwrotki. Imię Chrystusa przeto – wspierające czystą miłość, dające zatwardziałym sercom skruchę, a oczom łyż pokuty, niosące grzesznikom pociechę i błogą nadzieję, dźwigające upadłych z przepaści grzechu i śmierci, wzmacniające cnoty i wspomagające w dobru – nieustannie obecne było w rozpamiętywaniu Pasji, które winno wypływać z miłości do niebiańskiego Oblubieńca i miłość tę rozpalać i które poprzez współcierpienie z Maryją, nauczycielką doskonałego upodobnienia do Jezusa, miało prowadzić grzesznika do łez skruchy i do przemiany w naśladowcę Ukrzyżowanego.

O tym zaś, że nad każdą z odmalowanych w 15 strofach scen „Bożego umęczenia” należało rozmyślać odmawiając dziesięć Pozdrowień Anielskich i jedną Modlitwę Pańską, każe sądzić Władysławowa *Pieśń o koronce Panny Maryi*¹⁰⁶. Opisuje ona nabożeństwo medytacyjne o siedmiu boleściach i siedmiu radościach Matki Jezusa, które sama „Panna słudze swojemu / Zjawiła, pustelnikowi jednemu” (w. 5-6). W koronce zatem, płomiennie umiłowanej przez Bernardyna ze Sieny (w. 9-12) i szerzonej przez braci bernardynów, „ustawca położył sześćdziesiąt i trzy” modlitwy *Zdrowaś*, „Bo tyle lat Panna [...] na tym świecie [...] mieszkała” (w. 23-24). I jak pouczał wiernych Władysław, właśnie wtedy, kiedy „Te modlitwy [...] mawiamy, / Panny miłej smutki w nich rozmyślamy” (w. 25-26). Podobnie też, gdy „siedm pacierzy” (czyli *Ojcie nasz*) „mawiamy, / Siedmioro wylanie krwi wspominamy / Jezusa, Pana naszego” (w. 81-83). Tak zatem w duchu wskazań samej Maryi bernardyni zachęcali, by nierozzerwalnie łączyć rozważania, także o Męce, z odmawianiem Pozdrowienia Anielskiego i Modlitwy Pańskiej.

Zgodna z nakazem Matki Chrystusa miała być i proporcja obu tych modlitw, zalecana w *Żoltarzu Jezusowym* Władysława, a objawiona przez Maryję światobliwemu kartuzowi Henrykowi Egherowi z Kalkar († 1408). Ułożony bowiem przez niego *Psalterz Błogosławionej Panny Maryi* również liczył 15 *Ojcie nasz* i 150 *Zdrowaś*. W takim kształcie przejął go i z zapalem upowszechniał od lat 60. XV stulecia dominikanin Alanus de Rupe († 1475), a papież Sykstus IV zalecił odmawiać w bulli wydanej w r. 1479, na dziewięć lat przed powstaniem *Żoltarza Jezusowego*¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Zob. W. Wydra, *Władysław... Op. cit.*, s. 57-58 oraz 109; 305-306.

¹⁰⁶ *Pieśń o koronce Panny Maryi* cytowana będzie z tomu: W. Wydra, *Władysław... Op. cit.*, s. 276-280.

¹⁰⁷ Zob. A. Enard, *op. cit.*, s. 23-24, 27-29, 30-31. W takiej formie *Psalterz NMP* odmawiany był – za sprawą dominikanów – na ziemiach polskich już w latach 80. XV w. Zob. K. Zalewska, *Modlitwa i obraz*, s. 16-18. O dziejach *Psalterza NMP*, od 1520 r. powszechniej nazywanego też różańcem, zob. także: LThK 9, kol. 45-49: *Rosenkranz* (zwłaszcza kol. 46-47).

O pieśni Władysława, stanowiącej trzon psalterzowego nabożeństwa, Jan z Komorowa zapisał, że jej wprowadzenie skłoniło bernardynów do zaniechania modlitwy chóralnej po kazaniu i od 1488 r. bracia odchodzili od dotychczasowego zwyczaju odmawiania (zapewne po łacinie) siedmiu psalmów pokutnych¹⁰⁸. Swym psalterzem Jezusowym czcigodny wikariusz prowincji sprawił więc, że nieuczni mogli włączyć się w chóralną służbę Bożą duchownych¹⁰⁹. Miejsce psalmów pokutnych zastąpił przy tym utwór psalterzowy, wiodący wiernych do skruchy i wyrzeczenia się grzechu pychy poprzez naśladowanie pokory Ukrzyżowanego.

Szerzeniu się nabożeństw paraliturgicznych sprzyjały obietnice i świadectwa ich mocy i skuteczności¹¹⁰. W jednym z XV-wiecznych przekazów *Psalterza o męce Pańskiej*, przypisywanego niekiedy Bernardowi lub Anzelmowi, znaleźć można zapewnienie, że każdy, kto trzy pięćdziesiątki tego psalterza odmawiać będzie przed krzyżem przez wszystkie piątki Wielkiego Postu, bez wątpienia doświadczy nawiedzenia i oświecenia, łaski i pociechy Ducha Świętego. Dar zbawiennej łaski skruchy pozwoli mu uzyskać odpuszczenie grzechów. Więcej: łaska wspierać go będzie także w godzinie śmierci i skona szczęśliwie, powierając swą duszę – na podobieństwo Syna Bożego – w ręce Ojca¹¹¹.

Również Władysław, wzywając wiernych do częstego odmawiania *Żołtarza Jezusowego*, zaznaczał, że

¹⁰⁸ „Eodem anno pater Ladislaus [...] composuerat cantilenam [...] *Ieszvsza Iudasz przedal*, que post sermonem apud fratres communiter cantatur, cuius cantus occasione et eciam eiusdem patris in aliquibus inductione, septem psalmi maxime tempore estivali et diebus dominicis ac Minoribus duplicibus fratres cessaverunt in unisono dicere in choro, licet psalmi penitenciales illo tempore et diebus prefatis non fuerint de debito, ergo sine culpa obmitti poterant”. Cyt. za: W. Wydra, *Władysław... Op. cit.*, s. 197, przyp. 1. Zob. też *ibidem*, s. 97. O bernardyńskim zwyczaju chóralnego odmawiania psalmów po kazaniu zob. K. Kantak, *Bernardyni... Op. cit.*, s. 109.

¹⁰⁹ Por. uwagę Alberta Enarda o *Psalterzu Maryi* Henryka z Kalkar: „Dzięki tej modlitwie analafabeci – «ubodzy» aktywnie uczestniczą w chóralnej «służbie Bożej» swoich braci kapłanów” (A. Enard, *op. cit.*, s. 24).

¹¹⁰ Zob. choćby Władysławową *Pieśń o koronce Panny Maryi*, w. 101-104 (cytowane w przyp. 36 niniejszego rozdziału) czy zapewnienia dodawane do szeroko upowszechnionych w XV w. piętnastu modlitw łączonych z imieniem św. Brygidy – U. Borkowska, *op. cit.*, s. 91: [na karcie 16r modlitewnika Aleksandra Jagiellończyka] „W dodanej po modlitwie rubryce umieszczono obietnicę, że ktokolwiek będzie pobożnie odmawiał te modlitwy przez cały rok, wybawi z czyśćca piętnaście dusz «ex ipsius progenie», piętnastu sprawiedliwych ugruntuje w cnocie, nawróci piętnastu grzeszników, a sam osiągnie wysoki stopień poznania i zdolność oplakiwania własnych grzechów”. Zob. też *Tajemnica szczęścia*, s. 43-45.

¹¹¹ „Experimentum probatum est. Si quis huius psalterii de passione Domini tres quinquagenas, quod etiam granum devotionis dicitur, omnibus sextis feriis coram crucifixo per quadagesimam devote dixerit in honore passionis Domini, absque dubio visitationem et illuminationem, gratiam et consolationem sancti spiritus sentiet et gratiam saluberrimam compunctionis et indulgentiam peccatorum consequetur. Et in ultima hora mortis huius praecipuam gratiam merebitur. Et sano sensu et bona ratione in fide, spe et caritate in oratione positus memor mortis Christi ad instar filii Dei animam suam in manus patris commendans et beato fine ex hoc mundo transiens feliciter morietur” (AH 35, s. 43).

Piętnaście rozmyślenia w Bożym umęczeniu
Są do nieba stopienie, duszne oświecenie.
(w. 67-68)

Oświecenie duszy, przyobiecane tym, którzy będą modlić się i rozmyślać o Męce, wiązano ściśle – w duchu tradycji wywiedzionej od Pseudo-Dionizego (V/VI w.) – z jej oczyszczeniem i nadzieją na zjednoczenie z Bogiem¹¹². I jak przekonuje przedmowa do *Rozmyślań o życiu Jezusa Chrystusa* (a przekonanie to podzielał też Władysław), oświecenie, oczyszczenie i zjednoczenie dostępne jest każdemu, nawet nieuczonemu chrześcijaninowi. Ten bowiem, kto pragnie naśladować Chrystusa,

Częstym rozmyśleniem o Jego życiu zachęcony będzie i zagrzany do naśladowania i nabycia Jego cnót. Zaczynając przez cnotę oświecony, tak że cnotę niejako ucieleśni i odróżni zło od dobrego. Tak już niejedną niewykształcony wniknął w tajemnice Boże. Jakże mógłby św. Franciszek dojść do tak podniosłego życia cnotliwego? Skąd posiadałby tak niezwykle rozumienie Pisma św. [...], gdyby siły do tego nie czerpał z poufnego obcowania z Chrystusem w rozmyśleniu?

Biedaczyna z Asyżu, umocniony przeto żarliwym rozważaniem życia i męki Jezusa, naśladował Go aż do pełnego z Nim zjednoczenia w bólu stygmatów. „Stąd możesz widzieć” – podkreśla Pseudo-Bonawentura – „jak do wielkiej doskonałości prowadzi rozmyślanie o życiu Chrystusa”. I dodaje, że w medytacji „znajduje człowiek ową łaskę, która systematycznie oczyszcza jego duszę, wiedzie ku wzniosłościom i poucza o wielu rzeczach [...]”¹¹³. Rozważaniom winna zaś towarzyszyć usilna modlitwa. Pobożny autor zagrzewa zatem: „wytrwaj w rozmyśleniu nad życiem Jezusa Chrystusa i modlitwie! Te dwa ćwiczenia cię oświecą, abyś mogła odróżnić błędy od cnót i więcej niż wszystko inne pomogą ci do osiągnięcia czystości serca. [...] dusza oczyszcza się przez

¹¹² Zob. T. Stępień, *Przedmowa* [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, s. 21-23. Zob. też AMF 1, s. 169: „Dusza [...] zmierza 3 drogami do doskonałości; drogi są zhierarchizowane [...], a ich praktykowanie rozpoczyna się równocześnie: 1° droga oczyszczenia polega na aktywnym oczyszczeniu duszy głównie przez rozmyślanie, modlitwę, kontemplację, praktykę cnoty pokory, rozpamiętywanie męki Chrystusa; 2° droga oświecenia polega na poznaniu Chrystusa i Bożej ekonomii zbawienia w świetle wiary i daru mądrości; zasadniczym środkiem jest naśladowanie Chrystusa [...]; 3° droga zjednoczenia polega na praktyce i rozwijaniu miłości aż do zjednoczenia mistycznego” (S. Kafel, [Wprowadzenie] do tekstów św. Bonawentury); s. 173: „Modlitwa jest [...] matką i początkiem przekraczania siebie. Dlatego właśnie Dionizy, chcąc nas przysposobić do duchowych zachwyty, w swoim dziele *Mystica Theologia* najpierw poleca modlitwę. [...] Podczas tej modlitwy otrzymujemy oświecenie potrzebne, by poznać stopnie boskiego wstępowania” (św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*; Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum* 1, 1: „Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius in libro *De mystica theologia* volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. [...] In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus”). Por. także św. Bonawentura, *Trzy drogi... Op. cit.*, rozdz. I: *O medytacji, która duszę oczyszcza, oświeca i doskonali*, s. 16-20.

¹¹³ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 9.

rozmyślanie o życiu Jezusa Chrystusa, przede wszystkim jednak o Jego Męce. Również oczyszcza się modlitwą, która jest bliska kontemplacji i z nią spokrewniona”¹¹⁴.

O życiodajnym darze Bożego światła, spływającym na duszę każdego chrześcijanina za sprawą modlitwy i rozważania, uczyła także błogosławiona Aniela z Foligno († 1309), siostra trzeciego zakonu św. Franciszka, napominając, że

bez Bożego światła nikt nie może być zbawiony. Toteż Boże światło daje człowiekowi początek. Boże światło pomaga człowiekowi rozwijać się duchowo i Boże światło wprowadza go na szczyt doskonałości. I dlatego jeśli chcesz zacząć otrzymywać to Boże światło, módl się. Jeśli jesteś na drodze doskonalenia się i pragniesz, aby wspomniane światło wzmacniało się w tobie, byś mógł osiągnąć cel, módl się! Jeśli zaś doszedłeś do szczytu doskonałości i pragniesz doznać nadprzyrodzonego oświecenia, abyś mógł na tym szczycie bezpiecznie pozostać, módl się! [...] A módl się czytając w Księdze Życia, to jest w życiu Boga i Człowieka Jezusa Chrystusa, który był ubóstwem, bólem, wzgardą i prawdziwym posłuszeństwem.

Po czym świętobliwa mistyczka zapewniała: „Dzięki modlitwie [...] doznajesz oświecenia! Dzięki modlitwie uwalniasz się od pokus! Dzięki modlitwie zostajesz oczyszczony! Dzięki modlitwie jednoczysz się z Bogiem!”¹¹⁵

„Piętnaście rozmyślenia w Bożym umęczeniu”, złożone w psalterzowym nabożeństwie z odmawianiem Pozdrowienia Anielskiego i Modlitwy Pańskiej, nieść więc miały duszy Boże światło, a zarazem – jak głosi Władysław – stanowiły dla niej „stopień” „do nieba”.

Jako szczeble duchowej drabiny przedstawiał rozmyślanie o życiu i męce Chrystusa także Pseudo-Bonawentura. Powoływał się przy tym na autorytet św. Bernarda, objaśniającego, iż niewidzialny Bóg dlatego przyjął ciało człowieka, że „pragnął ludzi, którzy mogli tylko cielesne rzeczy miłować, pociągnąć wprawdzie do umiłowania swego człowieczeństwa, a następnie całkiem stopniowo przywieść ich do miłości ducha”. Stąd „rozmyślanie o człowieczeństwie Chrystusa” – stwierdza Pseudo-Bonawentura – staje się „drabiną, po której” można wspiąć się „do kontemplacji ojczyzny niebieskiej i majestatu Bożego”¹¹⁶.

Przeświadczenie to z pewnością żywił i Władysław z Gielniowa. Słowa o „piętnastu rozmyśleniach” – „stopniach do nieba” dowodzą wszakże nie tylko pojmowania medytacji jako drogi „przez Chrystusa-człowieka do Chrystusa-Boga”. Odsłaniają jednocześnie kolejny rys, wiążący *Żołtarz Jezusow* z psalterzem biblijnym.

Gdy św. Augustyn wskazywał na najgłębszą zasadność podziału Księgi Psalmów na trzy równe części, podkreślał, „że nie bez racji jest to, iż [psalm] pięćdziesiąty poświęcony jest pokucie, setny miłosierdziu i sądowi, a sto pięćdziesiąty chwale Boga w jego świętych. W taki bowiem sposób zmierzamy do

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 180.

¹¹⁵ AMF 2, s. 230, 231.

¹¹⁶ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 300, 301.

życia wiecznego i szczęśliwego, najpierw potępiając swoje grzechy, następnie żyjąc dobrze, żeby po potępieniu życia złego i prowadzeniu dobrego zasłużyć na wieczne”¹¹⁷. W trójdzielnej budowie psalterza upatrywał przeto – a za nim teologowie średniowiecza – odzwierciedlenia trzech etapów drogi, wiodącej od grzechu do szczęśliwości niebios. I nie była to jedyna tajemnica, ukryta w liczbowym porządku Księgi Psalmów.

Oto przecież „liczba piętnastu, z pomnożenia której przez dziesięć powstaje” pełna liczba psalmów, „przedstawia zgodność obu Testamentów. (Albowiem ile znaczy liczba piętnaście w porządku jednostek, tyle znaczy sto pięćdziesiąt w porządku dziesiątek, gdyż powstaje z piętnastu pomnożonych przez dziesięć. [...]). Otóż w tamtym (Starym) przestrzegano świętowania szabatu, które to słowo znaczy odpoczynek; w tym natomiast niedzielę oznaczającą zmartwychwstanie. Szabat to dzień siódmy; dzień Pański natomiast [...] ósmy. [...] Otóż siedem i osiem daje piętnaście. Tyle także jest kantyków noszących nazwę stopni, gdyż tyle było również stopni prowadzących do świątyni”¹¹⁸.

Piętnaście psalmów stopni (Ps 120 {119}-Ps 134 {133}) ówczesna tradycja wykładu Pisma wiązała ściśle tyleż ze stopniami świątynnych schodów, ile ze stopniami, po których dusza wstępuje do pałacu niebios. Orygenes oznajmiał, że jeśli wnikliwy czytelnik sięgnie po „piętnaście «pieśni stopni>”, to

analizując znaczenie poszczególnych pieśni i wyprowadzając z nich stopnie, na których dusza czyni postępy, oraz w sensie duchowym układając porządek i logiczne następstwo rzeczy, będzie mógł wykazać, jak wspaniałymi krokami stąpa po nich Oblubienica, aby dojść do komnaty Oblubieńca, wkraczając „do przedziwnego namiotu, do domu Bożego, wśród głosów radości i dziękczynienia, w świątecznym orszaku” [Ps 42 (41), 5].¹¹⁹

¹¹⁷ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 150, 3: „Non enim frustra mihi uidetur quinquagesimus esse de paenitentia, centesimus de misericordia et iudicio, centesimus quinquagesimus de laude Dei in sanctis eius. Sic enim ad aeternam beatamque tendimus uitam, primitus peccata nostra damnando, deinde bene uiuendo, ut post condemnatam uitam malam gestam que bonam, mereamur aeternam”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia... Op. cit.*, s. 401.

¹¹⁸ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 150, 1: „Primum quindenarius numerus, ex quo iste multiplicatur (quod enim ualent quindecim in ordine singulorum, hoc ualent centum quinquaginta in ordine denariorum, quoniam quindecies deni eos faciunt [...]); quindenarius ergo numerus concordiam significat duum testamentorum. In illo enim obseruatur sabbatum, quod significat quietem: in isto dominicus dies, qui significat resurrectionem. Sabbatum autem est dies septimus; dominicus uero post septimum, quid nisi octauus, idem qui primus habendus est? [...] Septem porro et octo quindecim sunt. Tot sunt et cantica quae appellantur graduum, quoniam totidem fuerant etiam templi gradus”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia... Op. cit.*, s. 398.

¹¹⁹ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, Prol. 5: „Iunget enim ceteris etiam quindecim simul graduum cantica et requirens singulorum virtutes canticorum atque ex his proficientis animae gradus colligens ac spiritali intelligentia ordinem rerum consequentiamque componens ostendere poterit, quam magnificis gressibus incedens sponsa per haec omnia perueniat usque ad thalamum sponsi digrediens in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, in voce exultationis et confessionis, sonus epulantis”. Przekład polski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, s. 31.

Św. Hieronim, objaśniając werseł Księgi Eklezjastesa „Rozdaj część między siedmiu czy nawet ośmiu, bo nie wiesz, co może się złego przydarzyć na ziemi” (Koh 11, 2), przywoływał wizję proroka Ezechiela (Ez 40, 26; 40, 31) i piętnaście psalmów stopni. I stwierdzał: „Również u Ezechiela jest mowa o siedmiu i ośmiu stopniach, które prowadzą do świątyni. Po tak zwanym zaś *Psalmie moralnym*, to znaczy 118, następuje piętnaście *Psalmów gradualnych*, z których pierwszych siedem uczy nas o prawie, a następnych osiem wprowadza nas do Ewangelii”¹²⁰. Droga zaś piętnastu stopni Starego i Nowego Testamentu – jak pisał św. Ambroży – pozwala chrześcijanom osiągnąć życie wieczne¹²¹.

Sam Augustyn przestrzegał, by w psalmach stopni nie doszukiwać się „wchodzenia nogami ciała”, albowiem odczytywać je trzeba w duchu słów Psalmu 84 (83), 6-7: „Wznoszące się wejście w sercu jego przygotował, w dolinie płaczu, do miejsca, które przygotował”¹²². Tłumacząc sens tego zdania, a zatem i psalmów gradualnych, pokrzepiał każdego z wiernych: „miej [...] ufność, że istnieje jakieś niewymowne miejsce szczęśliwości, które przygotował ci ten, kto przygotował wznoszące się wejście w sercu twoim”. I przypominał, że ów łaskawy Pan – Syn Boży zstąpił z niebios i narodził się człowiekiem, by poprzez Mękę i uniżenie stać się drogą dla chrześcijanina: „Został spoliczkowany, oplwany, cierniem ukoronowany, ukrzyżowany. Oto jest dolina płaczu, z której powinieneś wchodzić do góry”. A zmierzać trzeba przez pokornego i umęczonego Chrystusa-człowieka do pełnego chwały i potęgi Chrystusa-Boga. „Otóż tam należy wstępować, tam właśnie” – upewnia Augustyn – „Za jego przykładem do jego bóstwa”¹²³.

¹²⁰ Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* 11, 2: „Et in Ezechiele septem et octo gradus ad templi leguntur ascensum. Et post ethicum illum psalmum, id est centesimum octauum decimum, quindecim graduum psalmi sunt, per quos primum erudimur in lege et septenario numero expleto, postea per ogdoadem ad euangelium scandimus”. Przekład polski: św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, s. 135.

¹²¹ Ambrosius, *Epistulae* IX 68, 8 i 10: „Septimus ergo dies legis mysterium signat, octavus resurrectionis, sicut habes in Ecclesiaste: *Da partem illis septem et illis octo*. [...] Nec otiose quindecim anabathmorum psalmos davidicos legimus et quindecim gradibus ascendisse solem, cum Ezechias, iustus rex, vitae huius acciperet commeatum. Significabatur enim esse venturus sol iustitiae, qui gradus quindecim veteris et novi testamenti illuminaturus esset praesentiae suae lumine, quibus nostra fides ad vitam adscendit aeternam”. W istocie wg Iz 38, 8 słońce miało cofnąć się nie o 15, lecz o 10 stopni na zegarze Achaza.

¹²² Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 119, 1: „Intellegamus ergo tamquam adscensuri; nec adscensiones pedibus corporalibus quaeramus, sed sicut in alio psalmo scriptum est: adscensiones in corde eius disposuit, in conualle plorationis, in locum quem disposuit”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, s. 345.

¹²³ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 119, 1: „Spera aliquem ineffabilem beatitudinis locum, quem tibi disposuit qui adscensiones etiam in corde tuo disposuit. [...] Quid est uallis plorationis? Praebuit percutienti se maxillam, saturatus est opprobriis. Quid est uallis plorationis? Colaphizatus est, sputis illinitus, spinis coronatus, crucifixus est. Haec est uallis plorationis unde tibi adscendendum est. [...] Hinc ergo adscendendum est, illuc adscendendum; ab exemplo ipsius, ad diuinitatem ipsius”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, s. 345-346.

Ukazując więc wpisana w psalmy stopni „drogę postępu duchowego”¹²⁴, wewnętrzne wspinanie się ku niebu sprzął Augustyn z pamięcią o Męce i z naśladowaniem Chrystusa uniżonego i cierpiącego. W myśl takiego ujęcia wyobrażenie piętnastu stopni do niebios można było złączyć z obrazem krzyża jako drabiny, zapowiedzianej przez senne widzenie Jakuba (Rdz 28, 12-13)¹²⁵. Dlatego też rymowany *Psalterz krzyża świętego* w strofie odpowiadającej pierwszemu z psalmów gradualnych głosi pochwałę krzyża – drabiny, po stopniach której wierny winien – naśludując niebiańskiego Oblubieńca – wstępować do nieba¹²⁶. Dlatego *Planctus de Passione Domini, rosarium* zanotowane w rękopisie franciszkańskim z XV w., sławi Jezusa ukrzyżowanego jako prawdziwą drabinę Jakubową, co pozwala duszy wybranej wznosić się do pałacu niebios. I nie przypadkiem zapewne przedstawienie to pojawia się w piętnastej z pięćdziesięciu strof utworu¹²⁷. Być może śladem nałożenia się wizji piętnastu stopni na wizję drabiny krzyża jest również miara jego długości, o której wspomina *Dialog o Męce* Pseudo-Anzelma i *Rozmyślenia...* Pseudo-Bonawentury. W obu tych szeroko upowszechnionych tekstach drzewo krzyża mierzy 15 stóp¹²⁸.

Wydaje się przeto, że piętnaście rozważań o „Bożym umęczeniu” – piętnaście „stopni do nieba” – stanowić może nawiązanie do piętnastu psalmów gradualnych, a zarazem swoiste odzwierciedlenie całego psalterza. Zgodnie przecież ze słowami Augustyna „tyle znaczy sto pięćdziesiąt”, „ile znaczy liczba piętnaście”¹²⁹, podobnie zaś jak cała Księga Psalmów wskazywać ma swą budową drogę „do życia wiecznego i szczęśliwego”, tak i psalmy stopni przedstawiać mają wstępowanie z ziemi do „niewymownego miejsca szczęśliwości”. Tym samym miano „żoltarza” obejmować mogło i 15-strofową pieśń o Męce, i oparte na niej psalterzowe nabożeństwo paraliturgiczne.

¹²⁴ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, s. 348: „Otóż skoro człowiek zacznie w taki sposób przygotowywać się do wstępowania, a powiem wyraźniej, kiedy chrześcijanin zacznie myśleć, żeby wejść na drogę postępu duchowego, zaczyna cierpieć z powodu języków sprzeciwiających się”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 119, 3: „Cum ergo sic homo coeperit disponere adscensum, hoc dico apertius, cum coeperit homo Christianus cogitare proficere, incipit pati linguas aduersantium”.

¹²⁵ O tradycji postrzegania krzyża jako nowej drabiny Jakuba zob. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa*, s. 44-51 (rozdz. *Drabina Jakuba*, tu liczne cytaty ze źródeł).

¹²⁶ „Salve, crux, ascensio / gloriosa caeli, / Scala, quam monstraverat / Deus Israeli, / Tuos gradus scandere / passu det fidei, / Per quem cantum graduum / dulcis cantant meli” (AH 35, s. 23).

¹²⁷ „Hic est Iacob scala recta, / Per quam scandit mens electa / Ad caeli palatium, / Hic est Iesus crucifixus / Velut Domino innixus, / Maestorum solacium” (AH 36, s. 217).

¹²⁸ Pseudo-Anselmus Cantuariensis, *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*: „Crux vero adeo magna erat, quod habebat quindecim pedes in longitudine” (PL 159, kol. 281 B); Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 237: „Krzyż Zbawiciela miał być 15 stóp długi”.

¹²⁹ Również objaśniając Ps 90 (89), Augustyn zaznacza: „Co do znaczenia sto pięćdziesiąt odpowiada liczbie piętnastu” (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 89, 10: „Hanc enim habent in significatione rationem centum quinquaginta, quam quindecim”). Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, s. 167 {89, 10}.

Komentarz, jakim Władysław opatrzył *Żołtarz Jezusow*, uczył wiernych psalterz ów odmawiać, zachęcał, by odmawiać go często, i przekonywał o błogosławionych następstwach jego odmawiania. Dowodzi przy tym głębokiego zakorzenienia tego dzieła zarówno w tradycji rozmyślań pasyjnych, jak i w tradycji średniowiecznych nabożeństw psalterzowych. Ujawnia wiarę w wewnętrzną przemianę, która dokonuje się w grzeszniku poprzez rozważanie Męki. Poświadcza ufność w szczególną pomoc, jaką niesie rozważającemu Maryja – doskonała pośredniczka, orędowniczka, łaskawa nauczycielka współcierpienia i naśladowania Chrystusa. Odsłania wreszcie przekonanie o świętości i cudownej mocy psalterza, której powinni doznawać wszyscy, także nieuczeni chrześcijanie. Również oni – dzięki nieustannemu rozpamiętywaniu Męki, dzięki wsparciu Pośredniczki łask i dzięki nieustannej modlitwie powiązanej z psalterzem i eksponującej święte imię Jezus – mogą odnieść zwycięstwo nad grzechem, pozyskać „duszne oświecenie” i po piętnastu stopniach „rozmyśleń” dojść do wiecznych radości nieba.

2. „Piętnaście rozmyślenia w Bożym umęczeniu...”

Powracający w tekstach medytacyjnych obraz duszy jako oblubienicy, dla której ukrzyżowany Oblubieniec „jest [...] woreczkiem mirry wśród piersi [...] położonym”, przypominał, że rozważania winien przenikać duch żarliwej miłości do Boga, który tak ukochał grzeszników, że przyjął człowiecze ciało i dla ich zbawienia wycierpiał boleść i grozę męczeńskiej śmierci. Umiłowanie Chrystusa, podsycane rozmyślaniami o Męce, wiodło do odrzucenia grzechu i do naśladowania Syna Bożego w Jego pokorze i miłosierdziu. Rodziło czyste pragnienie czynienia dobra, niosąc prawdziwe nawrócenie duszy. Nawrócenie, którego nie mógłby spowodować lęk przed wiekuiłą karą. Jak bowiem głosił św. Ambroży, „mały jest postęp i nikłe zasługi, jeśli się tylko grozą kary powstrzymuje od błędu, a większym jest [...], jeśli się to czyni z miłości i przyjaźni”¹³⁰. Św. Bernard z Clairvaux pouczał zaś, że „Ani bojaźń, ani miłość własna nie nawracają duszy. Zmieniają niekiedy okoliczności albo działanie, lecz nie serce. [...] Natomiast miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra”¹³¹.

Przeświadczenie o zbawiennej sile miłości bliskie było Władysławowi z Gielniowa. Dlatego pieśń, w której skłaniał wiernych do piętnastu rozmyślań o Męce,

¹³⁰ Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 7, 11: „[...] sed quia exiguus est profectus et parua meritorum gratia supplicii metu ab errore reuocari maiorque praerogatiua caritatis et amoris”. Przekład polski: św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, s. 303.

¹³¹ Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 34: „Nec timor quippe nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum vel actum; affectum numquam. [...] Charitas vero convertit animas, quas facit et voluntarias”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*. T. 1, s. 82-83.

otworzył wstępem, uzmysławiającym każdemu z nich niezmierną miłość Boga i tą drogą pobudzającym do jej wdzięcznego odwzajemnienia:

Jezusa Judasz sprzedał za pieniądze nędzne,
Bog Ociec Syna wydał na zbawienie duszne;
(w. 1-2)

Pierwszy wers pieśni skupiał myśl chrześcijanina na nikczemnym akcie zdrady, ujawniającym nieskończoną nędzę, zło i niewdzięczność człowieka. Jak pisał Bonawentura, „Tego, kto chce pobożnie rozważać mękę Jezusa Chrystusa, uderza przede wszystkim przewrotność zdrajcy, który był tak pełny jadu zdrady, że wydał Mistrza i Pana. Płonął w nim taki ogień żądz yzysku, że najlepszego Boga sprzedał za srebrniki, a najdroższą Krew Chrystusa cenil tylko, co nędzną zapłatę. Był wreszcie człowiekiem tak niewdzięcznym, że przyczynił się do śmierci tego, który całkowicie mu zawierzył i doprowadził go do najwyższej, apostołskiej godności”¹³².

Zmiana szyku zdania, wynikła z dążności, by każdą strofę rozpoczynać świętym imieniem Zbawcy, wydaje się podkreślać zdumienie, że uczeń i apostoł, obcujący z wcielonym Bogiem i czerpiący ze źródła Jego mądrości, okazał się mimo to tak niegodziwy, by za trzydzieści srebrników sprzedać Mesjasza – Chrystusa, którego jedna kropla krwi mogłaby odkupić cały świat¹³³. Oto bowiem w miejsce naturalnego porządku słów „Judasz sprzedał Jezusa” pojawia się przestawnia, przykuwająca uwagę do Osoby, która została sprzedana: „Jezusa Judasz sprzedał”.

Dodane po średniowiecze dopowiedzenie: „za pieniądze nędzne”, odsłania nie tylko żalną lichotę sumy, jaką zdrajca zyskał za Odkupiciela. Może również wskazywać – poprzez podobieństwo brzmieniowe obu wyrazów: rzeczownika i określającego go przymiotnika – że pieniądze same w sobie nie są żadną wartością. Paronomazja „pieniądze nędzne” nawiązywałaby zatem do sięgającej

¹³² Św. Bonawentura, *Drzewo... Op. cit.*, s. 270 (17).

¹³³ Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*. Cz. 2, s. 438: „Słuchajcie, wszyscy chciwi, którzy popadliście w chorobę Judasza. Słuchajcie i strzeżcie się tej choroby! Jeśli uczeń Chrystusa, który zarówno czynił cuda, jak i słuchał takiej nauki, runął w tak głęboką przepaść, ponieważ nie uwolnił się od tej choroby, to tym bardziej wy, którzy nie słuchacie Pisma świętego, którzy zawsze przywiązujecie się do rzeczy doczesnych, jeśli nie będziecie ciągle nad sobą czuwać. Każdego dnia przebywał z Tym, który nie miał miejsca, gdzie by skłonić głowę [por. Mt , 8, 20], każdego dnia uczył się od Niego, na podstawie słów i czynów, by nie mieć ani złota, ani srebra, ani dwóch szat [por. Mt 10, 10]” (*Homilia LXXX: Mt 26, 6-16, 3*); *Rozmyślenie przemyskie. Op. cit.* T. 2, s. 164: „O, ganiebny łotrze, kto cie takim kupcem uczynił? Nikt, jedno twe łakomstwo i twoja niemilość, i twe przekłete złodziejstwo. I kto cie przywiódł k temu [...] Zaprawdę nic, jedno twa niewierność. Wszakos tego nie nalazł w szkole twego mistrza, Pana naszego Jesukrysta”. O zbawczej mocy kropki krwi Jezusowej zob. *ibidem*, s. 142, 144: „Wtora prośba dziewice Maryjej ku miłemu Jesukrystowi, aby sie nie dał tako trudno męczyć. [...] Twa krew boska tako jest droga, iże przelanim jednej kropie twej święte krwie Bog ociec będzie miłościw wykupić człowieka z jego wielikiej nędze”.

pierwszych wieków chrześcijaństwa i nieobcej bernardynom tradycji postrzegania pieniądza jako zgubnej pokusy dla słabego człowieka¹³⁴.

Sprzedanie Jezusa „za pieniądze nędzne” miało dokonać się – jak głoszą choćby *Rozmyślenia... Pseudo-Bonawentury* – w środę, na dzień przed Ostatnią Wieczernią¹³⁵. Władysław wszakże przypomina o nim u początku pieśni nie tyle dla zachowania następstwa opisywanych zdarzeń, ile dla rozpalenia miłości wiernych. Stąd najgorszy czyn Judasza, świadczący o nędzy, złości i niewdzięczności człowieka, zestawia z błogosławionym, ofiarnym czynem Boga Ojca, świadczącym o niezgłębionym miłosierdziu i miłości, którymi ogarnia upadłe stworzenie nie bacząc na jego grzechy. W tym przecież „przejawia się miłość” – uczy list św. Jana – „że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10).

Zderzenie ludzkiej niegodziwości z nieskończoną dobrocią Boga uwydatnione zostało poprzez wyrazisty paralelizm składniowy. Przed średniówką pierwszego wersu padają słowa „Jezusa Judasz sprzedał”, przed średniówką drugiego natomiast: „Bog Ociec Syna wydał”. Obie ściśle równoległe i zrymowane formuły mówią o dwu zdarzeniach – w porządku ziemskim i w porządku niebiańskim – których skutkiem była męka i śmierć Chrystusa. To wszakże, co dopowiedziane zostało po średniówce, odkrywa cele, jakie przyświecały Judaszowi i Bogu, i ukazuje najistotniejszą różnicę pomiędzy zbrodnią i ofiarą. Zdradziecki uczeń sprzedał Jezusa „za pieniądze nędzne” – zaślepiony chciwością potraktował więc wcielonego Boga jak rzecz, za którą zdobyć chciał dla siebie trzydzieści srebrników. Miłosierny „Bog Ociec” wydał Syna „na zbawienie duszne” – przepełniony miłością do grzesznych dzieci Ewy złożył ofiarę ze swego jedyne go i umiłowanego Syna, by dusze niegodnych mogły otrzymać zbawienie.

Paralelizm składniowy związłego, dwuwersowego wstępu do *Żołtarza* dobitnie akcentował tożsamość skutku i skrajną rozbieżność przyczyn najstraszliwszego grzechu człowieka i najwznioślejszego aktu ofiary Boga. Nim przeto Władysław przeszedł do przedstawiania historii Jezusowego umęczenia, kierował myśl wiernych ku wiekuistemu źródłu bolesnych zdarzeń, aby u początku rozważań dostrzegli, że cierpienia i śmierć Jezusa są dziełem miłości uprzedzającej, która obejmuje każdego grzesznika i domaga się odwzajemnienia.

Pobudzającą do miłości Abrahamową ofiarę Boga Ojca nierozdzielnie łączono z dobrowolną ofiarą Chrystusa. W *Mistycznym krzewie winnym* św. Bonawentura woła: „Wydał Cię Ojciec Niebieski, który «wydał Ciebie za nas wszystkich» [Rz 8, 32]. I Ty wydałeś samego siebie, jak to radośnie ogłasza jeden z twoich sług, który mówi: «Ten, który mnie umiłował, wydał samego siebie za mnie»

¹³⁴ O stosunku greckich Ojców Kościoła do pieniądza jako źródła zła pisze I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku*, s. 121-123.

¹³⁵ Zob. Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 210; por. *Rozmyślenie przemyskie. Op. cit.* T. 2, s. 162: „czcienie o tem, jako Judasz odszedł od Jesukrysta w Wielką Środę do Żydów w radę i sprzedał ji za trzydzieści pieniędzy”.

[Ef 5, 2]. O naprawdę godna podziwu zamiana! Pan wydał siebie za sługę, Bóg – za człowieka, Stwórca – za stworzenie, Niewinny – za winnego”¹³⁶. W innym miejscu ten sam franciszkański teolog pyta: „Cóż [...] bardziej pobudza człowieka do miłowania Boga niż tak wielka łaskawość, dzięki której Syn Boga najwyższego za nas i bez naszych zasług, co więcej – za nasze winy, «odał duszę swoją» [J 10, 15]”? I ogłasza:

Jest to dzieło tak wielkiej łaskawości, że nic łaskawszego, nic życzliwszego, nic bardziej przyjaznego nie można nawet pomyśleć. Ta łaskawość okazuje się tym większa, im cięższe i gorsze męczarnie zechciał przetrzymać i wycierpieć dla nas. Bowiem „Bóg, który nawet własnemu Synowi nie przepuścił, ale go wydał za nas wszystkich, jakżeby nam nie darował razem z nim wszystkiego” [Rz 8, 32]. To wszystko zachęca nas do miłowania go, a umiłowanego – do naśladowania.¹³⁷

Dążąc do rozpalenia wdzięcznej miłości do Ukrzyżowanego, która rodzi pragnienie naśladowania niebiańskiego Oblubieńca, także Władysław wiąże przypomnienie ofiary Boga Ojca z obrazem ofiary składanej przez Chrystusa. Dlatego opowieści o „Bożym umęczeniu” nie rozpoczyna tak, jak czyni to w swym dziele medytacyjnym Pseudo-Bonaventura czy choćby Pseudo-Bernard w „książeczce” *De meditatione passionis Christi per septem diei horas*. I chociaż narrację zamyka odmalowaniem tego, co stało się „o kompletnej godzinie”¹³⁸ (w. 59-60), to wbrew obyczajowi opisywania Męki według siedmiu godzin kanonicznych nie sięga u początku do zdarzeń pierwszej z nich, czyli jutrzni¹³⁹. Te odmaluje począwszy od drugiej strofy pieśni. Przedtem ukazuje zaś nieco

¹³⁶ Bonaventura, *Vitis mystica* 5, 5: „Tradidit te Pater tuus coelestis; quia, sicut dictum est, pro nobis omnibus tradidit te. Sic enim quidam servorum tuorum gratulando dicit de te: *Qui dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis*. O vere admirabile commercium! Tradidit se rex pro servo, Deus pro homine, creator pro creatura, innocens pro nocente”. Przekład polski: św. Bonaventura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 172.

¹³⁷ Św. Bonaventura, *Do sióstr o doskonałości życia*, s. 136 (6, 9). Por. Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 226-227, 261: „Ojciec chce, żeby umarł, i jakkolwiek był to Jego Jednorodzony, «nie przepuścił własnemu Synowi swemu, ale Go za nas wszystkich wydał. Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał» [J 3, 16]. [...] Rozważ następnie nieograniczoną miłość Ojca, jako też Syna wobec nas, zasługującą na współczucie, podziw i uwielbienie! Dla nas wydaje Ojciec wyrok śmierci na swego Syna i dla nas On przyjmuje na siebie wyrok z wielkiej ku nam miłości”; „Może powie ktoś: bez tego cierpienia nie mógłby Stwórca swego dzieła uratować. Owszem, mógłby, ale wolał to uczynić przez swe cierpienie, aby ludzie nie mieli już żadnego uniewinnienia swych występnych nałogów i swej niewdzięczności. Jezus wziął na siebie tak wielkie cierpienia, aby Mu człowiek tym większą miłość był dłużny, a trudu pełne dzieło Odkupienia miało człowieka popchnąć do wdzięczności [...]”.

¹³⁸ *Jezus Chrystus, Bog Człowiek, mądrość Ojca swego*, w. 25. Utwór ten cytowany będzie z tomu: *Polskie pieśni pasyjne. Op. cit.*, s. 88-89.

¹³⁹ Tak natomiast otwierają opowieść o Pasji liczne utwory, rozplanowane zgodnie ze schematem godzinkowym – zob. choćby: *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus* (PL 94, 561 C-568 C); Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 226-252; por. też *Jezus Chrystus, Bog Człowiek, mądrość Ojca swego. Op. cit.*, s. 88-89, w. 1-4.

wcześniejszą scenę Ostatniej Wieczerzy. Scena ta bowiem przedstawia Chrystusa jako kapłana, który nas „umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 2):

Jezus kiedy wieczerzał, swe ciało rozdawał,
Apostoły swe smętne swoją krwią napawał.
(w. 3-4)

„[...] rozważmy tu” – zachęcał w *Drzewie życia* Ubertino z Casale – „niezmierzoną dobroć ustanawiającego Sakrament, w którym uczynił się naszym kapłanem, hostią i ofiarą”. I uzmysławiał, że „nasza miłość w pełni się tu karmi, skoro tak bardzo czuje się kochaną i drogą Chrystusowi. [...] Chrystus całe swoje cielesne życie wydał na mękę i z miłości do nas je stracił, iżby nasza miłość prawdziwie poznała, że jest kochaną przez Niego w tak wielkim porywie, że już bardziej stworzenie nie może być kochane”¹⁴⁰.

Otwarcie ciągu zdarzeń pasyjnych, które rozważający winien mieć jakby przed oczyma, obrazem Ostatniej Wieczerzy, z pewnością pobudzać miało do odwzajemnienia miłości Chrystusa, co nie tylko został złożony, ale i sam złożył siebie w ofierze dla zgładzenia grzechów i zbawienia ludzi. Zarazem też wiązało rozmyślenia o Męce – zwłaszcza, gdy bracia bernardyni śpiewali wraz z ludem *Żołtaz* po kazaniu – z Eucharystią, w której według Ubertina „jest [...] gorycz ze względu na pamiętkę męki” i jednocześnie „największa słodycz ze względu na miłość”¹⁴¹. Przy czym powiązanie to zgodne było z powszechnym w średniowieczu przekonaniem, że – jak pisał św. Bonawentura – „cokolwiek dzieje się podczas Mszy, cały wystrój i ceremonie nie przedstawiają nic innego, jak tylko mękę Chrystusa. We Mszy trzeba więc pamiętać przede wszystkim o śmierci Chrystusa”¹⁴².

¹⁴⁰ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 4, 5: „Ideo consideremus hic infinitissimam bonitatem instituentis sacramentum in quo se fecit nostrum sacerdotem hostiam et sacrificium. [...] Charitas etiam nostra plene satiatur dum se tantum sentit amatam et Christo caram, quod, ut ipsa posset spiritualiter Deo vivere et cum ipso frui perfecte, Christus in morte voluit suam corporalem vitam in passione totam exponere et pro amore nostro consumere, ut sic charitas nostra vere cognosceret se amatam a Christo in tanto excessu quod plus non potest creatura amari”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 195, 198.

¹⁴¹ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 4, 5: „Licet enim ibi sit amaritudo [...] per memoriam passionis, est tamen ibi summa dulcedo propter summam experientiam divini amoris”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 202.

¹⁴² Św. Bonawentura, *Traktat o przygotowaniu do Mszy świętej*, s. 252 (1, 10). O powszechności takiego objaśniania mszy w średniowieczu, zapoczątkowanego komentarzem Amalariusza z Metz († ok. 850), zob. P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św. [Seria 1]*, s. 31-32; 147-162; J. J. Kopeć, *Męka...* *Op. cit.*, s. 118-119 (tu m.in. wzmianki o polskich XV-wiecznych komentatorach liturgii); tenże, *Nurt...* *Op. cit.*, s. 38, 54; T. Dobrzeniecki, *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, s. 147, 149-150. Por. też G. Jurkowlanec, *op. cit.*, s. 101-117.

Gorliwa dbałość, by rozważania o ofierze Krzyża przepelniała miłość, ujawnia się u początku *Żołtarza* i określa cały jego kształt. Gdy zatem Władysław składania wiernego do namysłu nad tym, co rozegrało się w ogrodzie Getsemani, czyni to tak, by uświadomić rozpamiętującemu, że wszystkie boleści Pasji były wyrazem zbawczej miłości i że miłość tę cierpiący Chrystus kieruje również ku niemu:

Jezus w ogródek wstąpił <z> swymi miłosnikami,
Trzykroć sie Oćcu modlił za wszytki grzeszniki;
Krwawy pot s niego płynął dla boju silnego,
Duszo miła, oglądaj miłosnika twego.

(w. 5-8)

Glossa objaśniała, że Jezus pojmany został w ogrodzie, aby pokonać grzech popełniony w ogrodzie rozkoszy¹⁴³. Samo zdrobnienie „ogródek” na określenie ogrodu Getsemani pada – bez nawiązań do ksiąg Starego Testamentu – w szeroko upowszechnionej w XV w. sekwencji *De Passione Domini Nostri*¹⁴⁴. W *Żołtarzu* wszakże zdrobnienie to, wpisane w zdanie „Jezus w ogródek wstąpił <z> swymi miłosnikami” i zawarte w strofie wzywającej do oglądania Chrystusa – „miłosnika” duszy, wydaje się przywoływać ogrody Pieśni nad pieśniami (Pnp 4, 12; 4, 15; 4, 16; 5, 1; 6, 2; 6, 11; 8, 13). Dążąc więc do rozpalenia w rozważającym miłości do Syna Bożego, Władysław – w zgodzie z bogatą tradycją interpretacji tej księgi – przedstawia Jego cierpienia jako znak żarliwej miłości niebiańskiego Oblubieńca do oblubienicy, którą jest ludzka dusza.

W traktacie *O miłowaniu Boga* św. Bernard z Clairvaux twierdził, że „wierni zdają sobie sprawę, w jakim stopniu winni kochać Jezusa, Jezusa ukrzyżowanego. Ogarniając i podziwiając ogrom Jego miłości, przechodzący wszelką miarę, czuliby się zawstydzeni, nie umiając choć w części wynagrodzić tę bezprzykładną miłość”¹⁴⁵. By lepiej uzmysłowić chrześcijaninowi ów ogrom niezmiernie miłości, Władysław zaznacza, że w ogródku Chrystus „Trzykroć sie Oćcu modlił za wszytki grzeszniki”. Uwydatnia przeto nie człowieczy lęk Jezusa przed śmiercią, ale miłość do upadłego stworzenia, która prowadzi Go na Golgotę. Podobnie o modlitwie w ogrodzie mówiła też Aniela z Foligno czy choćby

¹⁴³ „[*Evangelium secundum Joannem*] Caput XVIII. Vers. 1. – *Ubi erat*. In horto capitur ut deleret peccatum commissum in horto deliciarum, in quem hujus saeculi torrentem transiens discipulos introduxit” (PL 114, 418 A).

¹⁴⁴ „Et auctorem sceleris / Iudam demonstrasti / Et egressus protinus / hortulum intrasti” (*De Passione Domini Nostri*. In *Missa de Quinque Vulneribus D. N.*, inc. „Cenam cum discipulis”, AH 54, s. 180, strofa 2).

¹⁴⁵ Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 7: „Contra quod plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Jesum, et hunc crucifixum: dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae charitatem in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*. T. 1. *Op. cit.*, s. 42.

Ubertino z Casale. Czcigodna siostra Aniela pouczała, przytaczając słowa Ewangelisty: „«A kiedy długo się modlił, pot Jego stał się jak krople krwi spływającej na ziemię» [Łk 22, 43-44]. Postaw sobie przed oczy to zwierciadło i staraj się całym sobą oddać modlitwie, gdyż On modlił się za ciebie, a nie za siebie samego”¹⁴⁶. Ubertino zaś głosił, że pot Chrystusa „stał się [...] jak krople krwi spływające na ziemię”, „kiedy najmiłościwszy Jezus z niesłychanym porywem żarliwości za nas się modlił i konał”¹⁴⁷.

Rozpamiętywanie obrazu Boskiego Oblubieńca opływającego krwawym potem Władysław poleca wiernemu ze szczególnym naciskiem:

Krwawy pot s niego płynął dla boju silnego,
Duszo miła, oglądaj miłośnika twego.

(w. 7-8)

Każdy z odmawiających *Żołtarz* ma uświadomić sobie, że jego grzeszna dusza jest oblubienicą samego Boga, który modląc się za nią rozpoczyna zmagania ze śmiercią. Widzialnym znakiem zaś Jego miłości i bólu jest wylanie krwawego potu. Co więcej, stanowi ono drugie z siedmiu wylań świętej krwi Zbawiciela i pierwsze z tych, jakie nastąpiły w czasie Męki. A życiodajną krew Jezusa, siedmiokrotnie płynącą dla zbawienia człowieka, franciszkanie otaczali gorącą czcią i kult jej szerzyli wśród wiernych. Bernardyński wierszowany poradnik, podpowiadający zakonnikom, jak zachowywać się i o czym rozmyślać przy stole, zalecał: „Krwie obficie płynącej z ran Zbawicielowych / Tej sie w piątek napijaj” (w. 25-26)¹⁴⁸. Brat Ubertino przypominał i nakłaniał: „O duszo, z Chrystusem w Jego krwi zaślubiona, patrz na twarz twojego Chrystusa”¹⁴⁹. W *Pieśni o koronce Panny Maryi* Władysław z Gielniowa objaśniał, że gdy w nabożeństwie tym „siedm pacierzy mawiamy, / Siedmioro wylanie krwi wspominamy / Jezusa, Pana naszego, / Miłośnika ludu chrześcijańskiego” (w. 81-84).

Wezwanie do rozważającej duszy, które pojawia się w drugiej strofie, powracać będzie w *Żołtarzu* jeszcze trzykrotnie (w. 24, 37, 47). Przy czym zwroty „duszo miła” i „duszo moja” łączy Władysław z zachętami: „ogłędaj”, „patrzy”, „patrzy pilnie” oraz „wzdychaj” i „płaczy rzewno”. Apostrofy te i serdeczne nakazy zakorzenione są głęboko w tradycji utworów medytacyjnych. Odzwierciedla się w nich zarówno przekonanie, że w rozmyślaniach „Wszystko

¹⁴⁶ AMF 2, s. 232.

¹⁴⁷ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 3, 13: „[...] cum quanto autem fervore nos vellet orare, exemplo monstravit dum inaudito fervoris excessu factus est sudor orantis et agonizantis pro nobis piissimi Iesu sicut guttae sanguinis decurrentis in terram”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 137.

¹⁴⁸ W. Wydra, W. R. Rzepka, *Teksty polskie...* Cz. 3. *Op. cit.*, s. 131 (*Modus preparandi se ad mensam et de obiectis assumendis*).

¹⁴⁹ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 4, 23: „Mens Christo in sanguine suo desponsata, respice in faciem Christi tui”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 235.

[...] należy unaocznic sobie przez gorącą miłość i wytrwałą uwagę¹⁵⁰, jak i wiara w przemianę, która dokonuje się w wiernym, gdy współcierpienie wiedzie go ku odrzuceniu grzechu i naśladowaniu Chrystusa. Wezwania do duszy, by przyglądała się wskazanym szczegółom Pasji i współodczuwała z udreżonym Jezusem, po wielokroć powtarzają się zatem w tekstach Pseudo-Anzelma, Pseudo-Bernarda czy Bonawentury¹⁵¹.

Wplatając w opowieść o Męce pełne serdecznego ciepła apostrofy do duszy, Władysław kieruje przeżyciami każdego z medytujących niczym duchowy przewodnik. Zarazem jednak poprzez słowa „duszo moja” sprawia, że rozmyślający zwraca się niejako sam do siebie i sam pobudza się do wyteżonej uwagi

¹⁵⁰ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 223.

¹⁵¹ Zob. Pseudo-Anselmus Cantuariensis, *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini* (PL 159, 288 C): „anima dixit: Ecce vox sanguinis sponsi mei Jesu dilecti clamat ad me de cruce: O sponsa mea unica, vide dolorem meum. Ad hoc sponsa. Jesu, mi dilecte, factus es pro me opprobrium hominum, qui est Dominus angelorum. Attende, o anima, iste est dilectus tuus, cujus pedes pallidos clavo perfossos, sanguine perfusos intueris. Vide non sine amaro planctu et lacrymis, non positum suaviter, sed distentum crudeliter in ligno duro corpus Jesu delicatum”; Pseudo-Bernard, *Lamentatio in passionem Christi* (PL 184, kol. 769 A-769 C): „Quis me consolabitur, Domine Jesu Christe, qui te vidi in cruce suspensum [...]? Heu mihi, Domine, heu animae meae! recessisti consolator animae meae, nec valedixisti mihi! Quid dicam? quid faciam? quo vadam? ubi te Dominum meum quaeram? ubi te inveniam? quem interrogabo? quis annuntiabit dilecto meo quia amore languo? Renuit consolari anima mea, nisi te, dulcedo mea sancta, attenderem et ad osculum oris tui. [...] Attende, anima mea, quis est iste habens imaginem quasi regis, et nihilominus servi despectissimi confusione repletus. Coronatus incedit, sed corona ejus cruciatus est illi”; Św. Bonawentura, *Mystyczny krzew...* *Op. cit.*, s. 169: „Zobacz Go, o wierna duszo, «w koronie, którą ukoronowała Go jego matka», to jest synagoga, [...] takim darem zaręczynowym zaręczył ciębie, o wierna duszo, twój Oblubieniec” (4, 3); *ibidem*, s. 174: „O duszo chrześcijańska! «Wejrzyj na oblicze twego Chrystusa» [Ps 83, 10] [...] i zwróć nie bez łez twoje oczy i nie bez łkania skruszone serce na Jego męczarnie” (6, 3); św. Bonawentura, *Drzewo...* *Op. cit.*, s. 274: „Przypatrz się teraz, duszo moja, jak Ten, który jest «ponad wszystko błogosławionym Bogiem» [...] zanurza się cały w wodach cierpienia” (26). Zob. też Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 265: „Obudź się, duszo moja, podnieś się z prochu i przypatrz się Temu czcigodnemu Mężowi [...]. Patrz, duszo moja, jak dla tego Męża są tylko męczarnie i urągania! [...] Duszo moja, czy widziałas gdzieś tak słodkiego i dobrego człowieka? Jednak przypatrz się jeszcze bliżej; na jaki podziw i współczucie Pan Jezus zasługuje! [...] Oczy moje, lejcie gorzkie łzy i niech ze współczucia umiera dusza moja nad cierpieniami tego drogiego człowieka [...]”. (Jest to fragment *Liber meditationum et orationum* św. Anzelma {*Meditatio IX*, PL 158, kol. 755 B-756 A}, przytaczany przez Pseudo-Bonawenturę jako tekst św. Bernarda). Wezwania do duszy pojawiają się również w pieśniach bernardyńskich z kancjonałów puławskiego oraz kórnickiego, opublikowanych przez Mikołaja Bobowskiego (tenże, *Polskie pieśni katolickie*, s. 179-330). Zob. *Druga pieśń [...] o pierwszym krwie wylaniu Pana Jezusowej*: „Zapłacz dziś, duszo wierna, / Męki Bożego Syna” (*ibidem*, s. 209, w. 63-63); *Piosnka nabożna o umęczeniu Pana naszego*: „Płacz dzisiaj, duszo wszelka, / Łzy wylewaj obficie, / Rozmyśl mękę wielką / Pana swego serdecznie [...]. // Wejrzyj na krzyż okiem swoim, / Na Jezusa krwawego, / Żałuj sercem barzo gorzkim / Stworzyciela swojego” (*ibidem*, s. 310, w. 1-10) Por. też choćby utrwaloną w kodeksach rękopiśmiennych XV w. pieśń *De Passione Domini*, której pierwsza strofa brzmi: „Plange, fidelis anima, / Amica crucis intima, / Cerne Iesu gravissima / Tormenta crudelissima”. Wezwanie do duszy, by oglądała i oplatkiwała cierpienia swego Boskiego Oblubieńca, powtarza się tu wielokrotnie (AH 31, s. 64-65).

i współcierpienia. I ta właśnie formuła – „duszo moja” – potwierdza związek *Żołtarza Jezusowego* również z Księgą Psalmów. To bowiem psalmista pyta: „Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo, i czemu jęczysz we mnie?” (Ps 42 {41}, 6; 42 {41}, 12; 43 {42}, 5), woła: „Zbudź się, duszo moja” (Ps 57 {56}, 9), czy choćby nakłania: „Błogosław, duszo moja, Pana” (Ps 103 {102}, 1-2, 22; 104 {103}, 1, 35)¹⁵². I zapewne m.in. ten zwrot powoduje, że – jak pisze Smaragdus we wstępie do wykładu psalterza – ktokolwiek słowa psalmów śpiewa bądź wygłasza, czy to w modłach o obmycie z grzechów popełnionych, czy to w prośbach o pozyskanie cnót, czy to w dziękczynieniach za już otrzymane, nie jakby cudze proroctwa, lecz niczym swoje własne słowa śpiewa i wygłasza¹⁵³.

Trzecia strofa *Żołtarza* kreśli scenę pojmania Syna Bożego i zawleczenia Go do Jerozolimy:

Jezusa miłosnego gdy Żydowie jęli,
Baranka niewinnego rwali i targali;
Opak ręce swięzali Panu niebieskiemu,
Pędem rychłym bieżeli do miasta świętego.
(w. 9-12)

Przed oczyma duszy staje tu „Jezus miłosny”, pochwycony przez „wielką zgraję z mieczami i kijami”, przysłaną przez „arcykapłanów i starszych ludu” (Mt 26, 47). Chrystusowa gotowość do zbawczej ofiary, Jego cicha pokora i doskonała niewinność skontrastowane zostały z dziką gwałtownością i okrucieństwem tłumu. Kontrast ten uwyraźniło ukazanie Jezusa jako „Baranka niewinnego”, przypominające, że jest on „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1, 29), Barankiem złożonym w „ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), „Barankiem niepokalanym i bez zmazy” (1 P 1, 19), sprawiedliwym, o którym proroctwo Izajasza głosiło: „Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją” (Iz 53, 7)¹⁵⁴.

Obok tego wersetu przywoływano z Księgi Izajasza także słowa Sługi Pańskiego: „Podąłem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym Mi brodę”

¹⁵² Por. także: „Spocznij jedynie w Bogu, duszo moja, bo od Niego pochodzi moja nadzieja” (Ps 62 {61}, 6); „Wróć, moja duszo, do swego spokoju, bo Pan ci dobrze uczynił!” (Ps 116 {114-115}, 7); „Alleluja. Chwal, duszo moja, Pana” (Ps 146 {145}, 1).

¹⁵³ „Est et aliud in psalmodum thesauro mirabiliter ab Spiritu sancto compositum atque reconditum, ut quicumque psalmodum verba cantat aut recitat, sive in orationibus pro peccatis praeteritis abluendis, sive in obsecrationibus pro virtutibus adipiscendis, sive in gratiarum actionibus pro iam adeptis, non quasi aliena prophetia, sed quasi sua et propria verba cantat et recitat” (PL 129, kol. 1024 B). W słowach tych powraca zatem przywołana już myśl św. Atanazego, że „każdy psalm [...] skomponowany jest i wyrażony przez Ducha, byśmy w nim mogli rozważać poruszenia własnej duszy, i aby wszystkie psalmy stały się naszą osobistą modlitwą” (zob. przyp. 65).

¹⁵⁴ Zob. EK 2, s.v. *Baranek*, kol. 5 (oprac. W. Danielski).

(Iz 50, 6). Stąd choćby *Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej* mówi o brutalnych pachołkach: „Drudzy ji policzkowali, a drudzy jego święte włosy z głowy targali. Niektorzy włosy z jego świętego podbrodka z wielkim rado-
wanim i jadowistwem targali. Niektorzy tego baranka miłościwego jako jedno zwierzę k sobie [...] targali”¹⁵⁵. Skoro zaś w psalmie zapowiadającym cierpienia Chrystusa czytano: „sfora psów mnie opada, osacza mnie zgraja złoczyńców” (Ps 22 {21}, 17), to siepaczy arcykapłanów przedstawiano jako stado wilków, szarpiących baranka¹⁵⁶.

Ich zajadłość Władysław oddaje dwoma rymującymi się czasownikami: „rwali i targali”. By spotęgować wrażenie gwałtowności i wielokrotności uderzeń zadawanych „Barankowi niewinnemu”, stosuje zatem ten sam zabieg, którym posłużył się autor jednego z łacińskich oficjów o współcierpieniu Najświętszej Maryi Panny:

Jesus dum nocte capitur,
Ut latro ferox rapitur,
Cor matris laceratur,
Vellunt, pellunt atrocius,
Mactant, tractant ferocius,
Maria vulneratur.¹⁵⁷

Z wersem ukazującym pojmanego Chrystusa jako bezbronnego Baranka sąsiaduje wers, w którym ukazany został jako wszechwładny Pan niebios. Oto złoczyńcy „Opak ręce swięzali Panu niebieskiemu”.

Nie wspomniane w Ewangeliach skrepowanie rąk Jezusa na plecach pojawia się w rozważaniach pasyjnych. Pisze o nim Pseudo-Bonawentura¹⁵⁸, a w *Sprawie*

¹⁵⁵ *Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej*, s. 47. Podobny obraz pojawia się choćby u św. Bonawentury: „«Ciało moje dałem bijącym, policzki moje szczypiącym» [Iz 50, 6]. [...] Widzę, że godna podziwu i naśladowania cierpliwość owego «Baranka niepokalanego» [1 P 1, 19] nadstawiła z wszelką łagodnością najniewinniejsze policzki drapieżnym pazurom, które miały je porozrywać” (św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 184 {20}).

¹⁵⁶ Zob. choćby: *De Passione Domini* (inc. „Iesus patri oboediens”): „Cumque ad hortum venisset / Et turbam ad te duxisset, / Tunc agno miti basia / Lupus dedit venenosa” (AH 31, s. 58, strofa 6); *Carmen de Passione Domini* (inc. „Ad honorem nominis”): „Velut lupi saeviunt / agnum vincientes, / Trahunt, trudent, feriunt / plagas inferentes” (AH 31, s. 74, strofa 13). Świadcstwo zastosowania Ps 22 (21), 17 do opisu prześladowców Zbawcy przynoszą *Rozmyślenia o życiu Jezusa Chrystusa* Pseudo-Bonawentury. Uderkę Chrystusa cierpiącego naigrwania oddają tu słowa zaczerpnięte z Ps 69 (68), 2, Ps 22 (21), 17, Ps 64 (63), 3: „strumienie utrapienia przenikły aż do duszy. Albowiem obstały mnie psy mnogie, żądne krwi i dzikie, zbór złoźników obległ mnie” (Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 225). Por. też *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 48: „I wiedzion jest baranek od wilkow ku Jeruzalem”; czy choćby s. 82: „Żydzi jako wilcy jadowici uchwacili baranka śmiernego”.

¹⁵⁷ *De Compassione BMV* (inc. „Eja, nunc fideles Christi”), AH 24, s. 134.

¹⁵⁸ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 231: „okrutni siepacze wiodą Go na miejsce stracenia i [...] Pan Jezus, podobny do cichej owieczki, bez oporu idzie za nimi. Przypatrz się, jak nielitościwi siepacze wiodą Go śpiesznie od Cedronu ku Jeruzolimie, ręce Mu związali na plecach”.

chędogiej szczegól ten łączy się z przypomnieniem o przedwiecznym Bóstwie Jezusa: „Niktorzy ręce jego, któreż wszytek świat stworzyły, [...] z wielką barzością i gniewem obrocili zasię, jeż okrutnie i przeze wszej miłości wiązali”¹⁵⁹. W *Żołtarzu* poprzez paradoks związania rąk Panu zastępów anielskich rozmyślająca dusza może uzmysłowić sobie, że Ten, co „podobny do cichej owieczki”, w pokorze znosi boleść i poniżenie, nie jest słabym człowiekiem, ale Stwórcą i Władcą świata, wszechmocnym Bogiem, który dobrowolnie – z miłości do grzesznej oblubienicy – idzie na śmierć.

Połączenie w opisie jednej sceny trzech określeń Chrystusa: „Jezus miłosny”, „Baranek niewinny” oraz „Pan niebieski” zgodne jest także z tym wymogiem, jaki rozmyślającemu stawiał św. Bonawentura:

[...] rozważ, jakim jest Ten, kto cierpi, i łącz z Nim uczucie współcierpienia, abys współczuł najniewinniejszemu, najcichszemu, najdogodniejszemu i najbardziej kochanemu.

[...] rozważ, jak wielkim jest Ten, kto cierpi, i wyjdź do Niego wejrzeniem podziwu i pomyśl, że jest niezmierny w potędze, pięknie, szczęściu, wieczności. Podziwiaj, że niezmierny w potęgę unieścienia się, że piękność się oszpeca, że szczęście cierpi katusze, że wieczność umiera.

[...] rozważ, z jakiej przyczyny cierpi, i zapomnij o samym sobie w zachwycie pobożności, ponieważ cierpi On dla twego odkupienia, oświecenia, uświęcenia, uwielbienia.¹⁶⁰

Kolejna strofa *Żołtarza* nakłania do rozpamiętywania okrucieństw i poniżenia, jakich Syn Boży zaznał przed obliczem arcykapłanów, uderzony w twarz przez sługę Annasza (J 18, 22), a u Kajfasza bity i wyszydzany jako bluźnierczy – według najwyższego kapłana – fałszywy Mesjasz (Mt 26, 57-68):

Jezus jest policzek wziął u Annasza wielki,
Do Kajfasza posłan, a tamo jest upłwan;
Oczy mu zawiązali Żydowie okrutni,
Poszyjki mu dawali, w lice jego bili.

(w. 13-16)

Następna zaś odsłona dziejów Chrystusowego umęczenia przedstawia to, co wydarzyło się już nazajutrz, począwszy od „pirwej godziny”¹⁶¹, gdy przywieziono Go do rzymskiego starosty – Piłata:

Jezus staroście wydan, łajncuchem swiązany,
Piłat Żydow jest pytał, ktore jego winy;
Widząc jego przez winy, do Heroda posłał,
Żydowie go soczyli, ale Jezus milczał.

(w. 17-20)

¹⁵⁹ *Sprawa chędoga... Op. cit.*, s. 46-47.

¹⁶⁰ Bonawentura, *De triplici via* 3, 3: „Considera quare Deus moritur et te ipsum obliviscere per devotionis affectum sive excessum, quia passus est pro tua salute, redemptione, illuminatione, sanctificatione, glorificatione”. Tam również pozostałe cytowane ustępy. Przekład polski: Św. Bonawentura, *Trzy drogi... Op. cit.*, s. 25.

¹⁶¹ *Jezus Chrystus, Bog Człowiek, mądrość Ojca swego. Op. cit.*, s. 88, w. 6.

Wzmianka o przekazaniu Piłatowi Jezusa związanego pojawia się w Ewangeliach (Mk 15, 1; Mt 27, 2). O łańcuchu jednakże Marek i Mateusz milczą. Szczegółów, ukazywanych oczom rozmyślającej duszy, powraca natomiast w utworach medytacyjnych¹⁶², a jego genezę objaśnia *Rozmyślanie przemyskie*. Głosi ono, że Chrystusa skrępować miano „wielikim wrzeciądzem”, czyli łańcuchem, „aby się napełniło pismo, które pisano o Samsonie, iżże więzany powrozmi i rzeciądzmi”¹⁶³. Co znamienne, z obrazem związanego Chrystusa Władysław łączy – podobnie jak w strofie o pojmaniu – przypomnienie o Jego niewinności. Pogański prokurator Judei bowiem „Żydów jest pytał, które jego winy”, by dostrzec, że Jezus oskarżony został „przez winy”. Owo skupienie uwagi rozmyślającego na niewinności i uciążliwych więzach Syna Bożego także zgodne jest z tradycją medytacyjną. Przekonuje o tym choćby *Mistyczny krzew winny* św. Bonawentury:

O jakżeż wrogie były więzy owych okrutników, którymi wiazali Ciebie, najłagodniejszego Baranka! Panie Jezu, widzę oczyma duszy, na ile mogę, Ciebie związanego tak twardymi więzami niby łotra prowadzonego na sąd do najwyższego kapłana, a następnie do Piłata. Widzę i prerażenie mnie ogarnia, a z podziwu zemdlalbym, gdybym jasno nie poznał, że Ty najpierw w sercu zostałeś związany więzami miłości [...]. O dobry Jezu! Dzięki Ci za Twoje więzy, które z taką mocą rozrywają nasze więzy!¹⁶⁴

Więzy, rozrywane więzami Nowego Adama, to te, którymi – według słów *Rozmyślania przemyskiego* – „pirwego człowieka prze grzech w jęctwo [...] położono i wielmi trudno związano”¹⁶⁵.

Scenę u Heroda *Żoltarz* odmalowuje w znacznym skrócie, przywołując w jednym wersie zarówno gwałtowne oskarżenia arcykapłanów i uczonych w Piśmie, jak i milczenie Jezusa. Przy czym milczenie to przedstawione zostało, inaczej niż w Ewangelii Łukasza, nie jako odpowiedź na pytania władcy, zaciekawionego Chrystusową mocą czynienia cudów (Łk 23, 9-10), ale jako odpowiedź pokornego Zbawcy na zarzuty kapłanów i znawców Pisma.

Pomijając zniecierpliwienie i wzdargę Heroda oraz przekazanie Piłatowi Jezusa odzianego na pośmiewisko w białą szatę, Władysław przechodzi do biczowania:

¹⁶² Zob. choćby *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus* (PL 94, kol. 565 A): „Considera etiam quomodo postea duxerint eum ad Pilatum, manibus post tergum ligatis vel ante, et, ut dicitur, catenam in collo ejus, quae postea ostendebatur in Hierusalem peregrinis pro magna devotione, quae submittebatur in ea colla”.

¹⁶³ *Rozmyślanie przemyskie*. *Op. cit.* T. 2, s. 448.

¹⁶⁴ Bonaventura, *Vitis mystica* 4, 1: „O quam immitia fuerunt illorum immitissimorum vincula, quibus Agnum mitissimum vinciebant! Video oculis mentis te, Domine Iesu, tam duris nexibus astrictum, tanquam latronem trahi ad iudicium principis sacerdotum, et inde ad Pilatum video et perhorresco et admiror et admirando deficerem, nisi quod liquide cognosco te prius in corde charitatis nexibus fuisse constrictum [...]. Gratia sit vinculis tuis, bone Iesu, quae nostra tam potenter diruperunt”. Przekład polski: Św. Bonawentura, *Mistyczny krzew...* *Op. cit.*, s. 168.

¹⁶⁵ *Rozmyślanie przemyskie*. *Op. cit.* T. 2, s. 450.

Jezus swleczon z odzienia, u słupa uwiązany,
A tak przez miłosierdzia okrutnie biczowan;
Krew z ciała jest płynęła, Pan niebieski zranion,
O duszo moja, patrzy, płaczą rzewno, wzdychaj.
(w. 21-24)

Wyobraźnia rozważającego podążać ma tutaj od haniebnego obnażenia, poprzez przytwierdzenie do słupa kaźni i bezlitosną brutalność chłosty, aż do kolejnego wylania krwi Odkupiciela. I właśnie z trzecim z siedmiu wylań krwi Jezusowej¹⁶⁶ Władysław wiąże kolejne wezwanie do duszy, które modlący się chrześcijanin poczytać może i za własne: „O duszo moja, patrzy, płaczą rzewno, wzdychaj”. Raz jeszcze zatem dusza-oblubienica pobudzana jest do skupienia uwagi na płynącej krwi Boskiego Oblubieńca. Spływanie krwi stanowi bowiem widomy znak Jego cierpienia i miłości.

Tym razem wszakże *Żołtarz* nie nazywa Chrystusa „miłosnikiem” duszy, lecz Panem niebieskim. Miano to, połączone ze słowami o zranieniu i krwi broczącej „z ciała”, zdaje się – dla mocniejszego rozpalenia miłości – uwydatniać tajemnicę Wcielenia. Oto nieogarniony, przedwieczny Pan nieba i ziemi z miłości do grzesznego człowieka ogołocił się i przyjął ludzkie ciało, aby w godzinie Męki przelać swą krew dla jego zbawienia. Obdarowana tak hojnie dusza zachęcana jest, by patrząc płakała rzewnie i wzdychała. Westchnienia i płacz winny rodzić się z miłosnego współcierpienia z Jezusem, a zarazem zaświadczać o dokonującej się w grzeszniku przemianie. Odpowiedzią na płynącą krew Oblubieńca powinny być płynące łzy miłości i skruchy¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Kolejność siedmiu wylań krwi podawana jest zgodnie z Władysławową *Pieśnią o koronce Panny Maryi*.

¹⁶⁷ Zob. choćby św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 180: „Czy słyszysz, serce nie z ciała, lecz z kamienia, że [...] Jezus «za dni swego ciała» [...] zalewał się łzami, a ty jeszcze pozostajesz suche? O twarde serce, słyszysz? Ze względu na ciebie aż do łez zostaje doprowadzony ten, który «na wieki nie poruszy się», a ciebie to jeszcze nie pobudza do łez? Dodam i ogień miłości, i krew męki; być może rozgrzejesz się, być może zmięknie, abyś dla najśłodszego Jezusa przynajmniej uroniło parę łez, za Jego łzy i wylaną krew. Jeszcze dodam także ciężki młot i żelazne gwoździe ci wbiję, aby cię poruszyło przynajmniej to! Gdybyś bowiem było «jak wyschnięta ziemia», łatwo mogłobyś zmięknąć złane samymi łzami najśłodszego Jezusa; gdybyś natomiast było zatwardziało aż do stopnia twardości kamienia z powodu mrozu wielu nieprawości, używam mocniejszych narzędzi: młot krzyża i ostrość żelaznych gwoździ, abyś nimi przebite pękło i wylało zbawienny potok”; Bonawentura, *Vitis mystica* 15, 1: „Audis, cor non carneum, sed lapideum, illum magnum Iesum et optimum in diebus carnis suae [...] lacrimis immaduisse, et adhuc aridum permanens? O cor durum! audis commoveri pro me ad lacrimas illum, qui in aeternum stat et non commovebitur; nec adhuc tu ad lacrimas commoveris? Addam et ignem charitatis et passionis sanguinem, si forte calefias, si emolliaris, ut dulcissimo Iesu pro lacrimis suis et sanguinis effusione solas saltem lacrimas rependas. Adhuc addam et malleum gravem et cuneos ferreos incutiam tibi, ut scindaris. Nam si tu, cor, sicut terra sine aqua, exaruisse, utique vel leviter posses emolliri solis perfusum lacrimis lacrymantis Iesu. Si autem a facie frigoris iniquitatum induratum es in rigorem lapidis, addo instrumenta fortia, malleum crucis et cuneos clavorum ferreorum, ut illis tibi incussis scindaris et fontem lacrimarum salubrem effundas”. Por. *Piosnkę bardzo nabożną o umęczeniu Pana*

Siódme rozmyślenie *Żołtarza* dotyka udreki Chrystusa ukoronowanego cierniem. Jak pisze Mateusz, rzymscy żołnierze „zabrali Jezusa [...]. Rozebrali Go z szat i narzucili na Niego płaszcz szkarłatny. Uplótszy wieniec z ciernia włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali Mu trzcinę. Potem przyklękali przed Nim i szydzili z Niego, mówiąc: Witaj, królu żydowski! Przy tym pluli na Niego, brali trzcinę i bili Go po głowie” (Mt 27, 27-30). Obraz tej bolesnej i prześmiewczej ceremonii, zgotowanej Jezusowi przez „rycerzy niewiernych”, zawarł Władysław w strofie:

Jezus gdy ubiczowan, na stolcu posadzon,
Cirnim jest koronowan, a przeto jest wzgardzon;
Przed Jezusem klękali rycerze niewierni
S niego sie naśmiewali, na oblicze plwali.
(w. 25-28)

Opis ten eksponuje wzgardę okazaną przez pogańskich żołnierzy Królowi świata. Pomija jednak szczegół tak istotny, że jego nieobecność wydaje się zagadkowa – nie wspomina o kolejnym, czwartym z siedmiu wylań krwi Zbawiciela. W *Mistycznym krzewie winnym* św. Bonawentura pisał: „Czwarte wylanie krwi nastąpiło przy nałożeniu ostrej korony cierniowej” i dodawał: „i tutaj nie zabrakło strumieni krwi, ponieważ z głowy szydlerczo i nienawistnie ukoronowanej spływały na szyję, a także na twarz najśłodsze Jezusa”¹⁶⁸. Pseudo-Bonawentura polecał: „Patrz, jak pogrążony jest w niezmiernych cierpieniach. [...] Ciernie coraz głębiej wciskają się w jego świętą głowę, tak że cała pokryła

naszego, zapisaną w bernardyńskim kancjonaie kórnickim: „Płaczy dzisiaj, duszo wszelka, / Łzy wylewaj obficie, / Rozmyśl mękę wielką / Pana swego serdecznie. [...] Wejrzy na krzyż okiem swoim, / Na Jezusa krwawego, / Żałuj sercem barzo gorzkim / Stworzyciela swojego. [...] O serce me, czemuś twarde, / Barzo nielutościwe, / Nie rozmyślasz męki wielkiej / Pana swego miłego. / Miły Panie, wspomóż mię, / Daj zapłakać nabożnie” (*Polskie pieśni pasyjne. Op. cit.*, s. 149-150, w. 1-4, 7-10, 55-60); modlitwę: „O panie Jezu Chryste, prosimy Cię pokornie, daj nam dzisiaj spomożenie, męki Twojej oplakanie, abyśmy śmierci Twojej lutowali, grzechów naszych żałowali, miłosierdzie Twoje otrzymali. Raczy zranić serca twarde, byśmy uznali Twoje umiłowanie, któreś na krzyżu ukazał, gdyś taką mękę okrutną cierpiał” (E. Land, *Z dziejów literatury pasyjnej w Polsce*, s. 505). Por. też słowa pieśni śpiewanej przez Marię Magdalenę w trzynastowiecznym dramacie *Ludus de passione*: „Ibo nunc ad medicum turpiter egrot / Medicinam postulans; lacrimarum vota / Huic restat ut offeram, et cordis plangores, / Qui cunctos, ut audio, sanat peccatores” (M. Rudick, *Theme, Structure, and Sacred Context in the Benediktbeuern „Passion” Play*, s. 280). Według Piotra Czcigodnego († 1156), opata w Cluny, zjednoczenie człowieka z Chrystusem dokonuje się „przez sakramenty: chrzest i pokuta oczyszczają nas z wszelkiego grzechu; łzy są jakby drugim chrztem i podobnie jak pierwszy, działają przez Ducha, którego Chrystus nam posyła i który nas ponownie jednoczy z Ojcem” (J. Leclercq, *Chrystus... Op. cit.*, s. 197-198).

¹⁶⁸ Bonaventura, *Vitis mystica* 21: „Quartam sanguinis purissimi effusionem in corona invenire possumus, in corona spinea, non tamen leviter imposita sed valide impressa capiti dulcissimo capitis mei dulcis Jesu. [...] Nec hic puto quidem rivos sanguinis defuisse, qui a capite irrisorie et invidie coronati defluent in collum simul et in faciem dulcis Iesu”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 184.

się strumieniami krwi”¹⁶⁹. *Sprawa chędogo* zaś zaznacza: „A jako święty Biernat mowi, krew płynęła z Jego świętej głowy po obliczu zeplwanym ślinami”¹⁷⁰. *Żołtarz Jezusow* natomiast, który nierozdzielnie spaja wylania krwi Oblubieńca z wezwaniami do duszy, w ogóle nie napomyka o krwi ciekącej po twarzy koronowanego Chrystusa.

Nie jedyne to znaczące i osobliwe pominięcie istotnych szczegółów medytacyjnej opowieści o Męce. Zgodnie z tradycją apokryficzną, z której czerpali autorzy rozważań pasyjnych, apostoł Jan zaniósł Maryi wieść o pojmaniu Jezusa i odtąd aż do Jego śmierci krzyżowej Najświętsza Panna towarzyszyć miała cierpiącemu Synowi¹⁷¹. A ponieważ rozmyślający chrześcijanie winni kierować się najdoskonalszym wzorem współcierpienia i naśladowania Chrystusa, przed oczyma duszy stawiano im bolejącą Matkę, jak czyni to choćby Pseudo-Bonaventura, ukazując Zbawcę wiedzionego do Piłata:

Jego Matka, Jan i pobożne niewiasty wyszły wcześniej z domu, aby spotkać Jezusa; i spotkały Go na skrzyżowaniu dróg. Gdy zobaczyli Go [...], ogarnął ich niewypowiedziany ból. Matka i Syn spojrzeli wtedy na siebie, a niewymowne cierpienie przejęło ich oboje. [...] Przypatruj się i rozważaj wszystko poszczególnie, to i ciebie ogarnie smutek, współczucie i rozrzewnienie.¹⁷²

Tymczasem Władysław z Gielniowa, choć przecież całe nabożeństwo psalterzowe nierozdzielnie spaja z osobą najświętszej pośredniczki i orędowniczki, przez siedem strof nic nie mówi o Jej podążaniu za udręczonym Synem. Maryja pojawi się w *Żołtarzu* dopiero w strofie ósmej i Jej obecność wspomagać będzie duszę wiernego w rozważaniach i współodczuwaniu aż do ostatniego, piętnastego rozmyślenia. Przy czym pojawienie się Matki Zbawiciela sprawia wrażenie oświetlenia postaci pozostającej dotąd w cieniu, ale – co oczywiste i dla autora, i dla modlących się – towarzyszącej Jezusowi już wcześniej.

Owo zagadkowe wprowadzenie Maryi dopiero do drugiej, ośmiostrofowej partii utworu nie stanowi bynajmniej świadectwa nieudolności czy niekonsekwencji Władysława. Przeciwnie – wydaje się kolejnym dowodem jego dążności do silnego związania *Żołtarza* z symbolicznym porządkiem psalmów stopni i, co za tym idzie, całego psalterza. Takie bowiem wyodrębnienie dwóch części, z których pierwsza obejmuje siedem, a druga osiem strof dzieła, przypomina przecież powszechnie wówczas przyjmowany podział psalmów gradualnych i Księgi Psalmów – podział zgodny z tradycją egzegetyczną, znaczoną imionami

¹⁶⁹ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 235.

¹⁷⁰ *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 83.

¹⁷¹ Zob. S. Vrtel-Wierczyński, *Przedmowa* [w:] *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. XI; *Rozmyślenia dominikańskie (Transliteracja i przypisy)* [w:] *Rozmyślenia dominikańskie*. T. 1, s. 36-38, 41, 42, 44, 45, 46-47, 49, 50-51 nn.

¹⁷² Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 233.

Ambrożego, Hieronima, Augustyna czy Bedy¹⁷³. Skoro zaś piętnaście stopni, rozumiane jako suma siedmiu i ośmiu, symbolizować miało m.in. przejście od Starego do Nowego Testamentu, przejście od Prawa do łaski, duchowe wznoszenie się z doliny płaczu do niebios, z grzechu do cnoty i łaski¹⁷⁴, to ukazanie Maryi w drugiej, ośmioczłonowej sekwencji piętnastu „rozmyśleń” – stopni do nieba (w. 67-68) może podkreślać Jej znaczenie jako przewodniczki na tej drodze, przewodniczki nierozdzielnie związanej z tajemnicą Nowego Przymierza łaski i miłości.

Strofa, w której uwidoczniła zostaje Matka Jezusa, zwięźle szkicuje wydarzenia „trzeciej godziny” – sąd Piłata nad Mesjaszem. Już Ewangelie akcentują wątpliwości rzymskiego namiestnika, co to nie chciał być „winny krwi [...] Sprawiedliwego” (Mt 27, 24), ale nakłoniony przez arcykapłanów i zgromadzony tłum, skazał Go jednak na ukrzyżowanie. Ujęcia apokryficzne wątpliwości te wyjaskrawiły jeszcze silniej. *Rozmyślenia dominikańskie* głoszą przeto:

Widząc Piłat, iż już Jezusa osądził na śmierć na wolą żydowską i ich prośbę ustawiczną, rozmyślił się, iż żadnej przyczyny śmierci nie znalazł w Jezusie. A widział jego pokorę i rozczytał w sercu Jezusowe słowa, które ku niemu mówił. O, tedy widząc onę okrutność, co nad Jezusem czynią, wpadł w silny smutek i rozpacz. Wstawszy <ze> stolca, szedł do łożnicy i zamknął się tam. Ten cały dzień nie jadł ani pił, tylko rzewno płakał.¹⁷⁵

Podobnie o głębokim poruszeniu Piłata opowiada *Sprawa chędogo*: „I wydał im Pana Jezukrysta, aby go ukrzyżowali. A natemieście Piłat z wielką boleścią i żałością, i ze łzami rozmaitymi <z>stąpił <z> stolca a wstąpił w komorę swą,

¹⁷³ Zob. list Ambrożego cytowany w przyp. 121; przywoływany już komentarz św. Hieronima do Koh 11, 2 (zob. przyp. 120); św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150. Op. cit.*, s. 398 (150, 1) – zob. przyp. 118; tenże, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102. Op. cit.*, s. 167: „Liczba [piętnaście] [...] powstaje z połączenia siedmiu z liczbą ośmiu. Pierwsza z nich ze względu na święcenie szabatu wskazuje na Stary Testament, druga na Nowy Testament z powodu zmartwychwstania Pana. Stąd też w świątyni jest piętnaście stopni; stąd też w psalmach piętnaście pieśni gradualnych; tak też o piętnaście łokci woda pokryła szczyty najwyższych gór; a w innych uświęconych miejscach liczba ta występuje”; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 89, 10: „[...] quindecim; qui numerus fit septem et octo coniunctis; quorum primus insinuat propter sabbati observationem testamentum vetus, secundus testamentum novum propter domini resurrectionem. Hinc sunt in templo quindecim gradus; hinc sunt in psalmis quindecim cantica graduum; hinc quindecim cubitis summos montes aqua diluvii superavit; et si quibus aliis locis sacratus commendatur hic numerus”; Beda, *In Lucae Euangelium expositio* 1, 1: „Non autem frustra primus Noui Testamenti praeco in octavae sortis uice nascitur quia sicut septenario saepe numero propter sabbatum Vetus Testamentum sic Nouum aliquoties octonario propter sacramentum uel dominicae uel nostrae resurrectionis exprimitur. Vnde quia non aliter quam per obseruantiam utriusque Testamenti regni caelestis aula penetratur recte et in templo Salomonis mysticus quindecim graduum ascensus fuisse narratur. Et is qui ad Dominum in tribulatione clamans exauditur totidem graduum psalmis ad superna perducitur quod tandem in atriis domus Dei positus audire possit: *Benedicat te Dominus ex Sion* [Psal. CXXXIII]”. Zob. LMZ, kol. 654-655 (s.v. 15).

¹⁷⁴ Zob. LMZ, kol. 654 (s.v. 15).

¹⁷⁵ *Rozmyślenia dominikańskie. Op. cit.*, s. 67.

nie jadł ani pił tego dnia wszystko”. Wszelako wspomniawszy o żalu prokuratora Judei, od razu dorzuca się tutaj, iż nic go nie usprawiedliwia. Albowiem „w tym rozmaicie zgrzeszył”. Po pierwsze dlatego, że po myśli arcykapłanów „niewinnego potępił”. „Wtore, iż więcej się bojał człowieka niż Boga. Trzecie, iż ji mógł wybawić, a tego nie uczynił”. Po czwarte wreszcie dlatego, że skazując Jezusa na natychmiastową kaźń, złamał prawo, pozwalające oskarżonemu dowieść swej niewinności w ciągu dziesięciu dni. „A przeto” – pyta autor *Sprawy* – „kto może abo śmie wymówić z grzechu Piłata?”¹⁷⁶

Na grzech rzymskiego urzędnika, który ośmielił się sprawować niesprawiedliwy sąd nad Sędzią świata, wskazuje również *Żołtarz*:

Jezus potem osądzon, Piłat jego sądził,
Od Żydów jest nawi<e>dzon [= namówiony], a w tym Piłat zgrzeszył;
Maryja, Matka Boża, tedy sie smęciła,
Wzdychała a płakała i wszytka semgłała.

(w. 29-32)

Kierując uwagę chrześcijanina ku Maryi, oglądającej z bólem kolejne etapy Chrystusowej męki, uwyraźnia Władysław rolę, jaką Matka Boża odgrywa w rozważaniach pasyjnych. Ponieważ w Niej właśnie pobożna dusza winna upatrywać najdoskonalszego wzoru miłości do Jezusa i współcierpienia z Ukrzyżowanym, odczucia Maryi znajdują odzwierciedlenie w wezwaniach do duszy. Gdy zatem *Żołtarz* (i sam modlący się jego słowami) zachęca: „O duszo moja, patrzy, płaczy rzewno, wzdychaj”, to Najświętszą Pannę ukazuje jako tę, co na widok Jezusowej boleści i poniżenia „Wzdychała a płakała”.

Przywołane przez Władysława omdlenie Matki, którego doznała w czasie sądenia Chrystusa, znamionuje najgłębsze współodczuwanie Jego cierpień. I nastąpiło być może tuż po wyprowadzeniu ubiczowanego Jezusa lub też po ogłoszeniu wyroku śmierci. Jak bowiem podają *Rozmyślenia dominikańskie*, kiedy w pierwszej z tych gorzkich chwil „Matka [...] boleściwa [...] Syna oglądała”, „Padła za martwe pod wietnicą”. Widząc zaś „Syna już osądzonego i tak nędzno ze wschodu zepchnionego, o silnym głosem pokornem krzyknęła i za głowę się wzięwszy, na ziemię padła od smętku ciężkiego”¹⁷⁷.

Przykład boleściwej Matki wspomaga rozważającego również w rozmyślanii o tym, co nastąpiło „szostej godziny”. A wówczas to

Jezus s miasta wywiedzion krzyżem uciążony,
A łotrom jest przyłączon jak robak wzgardzony;
Matka mu zabieżała, chcąc jego oglądać,
A gdy jego uźrzała, jęła rzewno płakać.

(w. 33-36)

¹⁷⁶ *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 82.

¹⁷⁷ *Rozmyślenia dominikańskie. Op. cit.*, s. 63, 67.

Obraz Chrystusa obarczonego brzemieniem krzyża i ze złoczyńcami wiedzionego z Jerozolimy na Golgotę uzmysławiać ma duszy ostateczną pokorę jej Oblubieńca. Miarą tej pokory, która leczy chorobę spowodowaną przez pychę Adama, jest – tak jak uwydatniała to strofa o koronowaniu cierniem – wzgarda okazana Synowi Bożemu. Pełne miłości dobrowolne uniżenie Boga eksponuje Władysław w wersie, zaświadcującym zarazem o wypełnieniu się prorocत्व Izajasza i Dawida. Zdanie „łotrom jest przyłączon jak robak wzgardzony” nawiązuje i do Izajaszowej pieśni o Słudze Pańskim, co „Siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców” (Iz 53, 12), i do psalmu, w którym udęczoney Mesjasz wyznaje: „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek, pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu. Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą” (Ps 22 {21}, 7-8).

Na wzgardzonego Jezusa dusza ma wszakże spoglądać oczyma Matki. Zagrzewana wcześniej zachętą: „Duszo miła, oglądaj miłośnika twego” oraz „duszo moja, patrzy, płaczą rzewno, wzdychaj”, może teraz pojąć jeszcze głębiej, że to Maryja – nauczycielka współcierpienia – pokazała jej, jak z miłością „ogłądać” Jezusa i jak „rzewno płakać” na widok Jego boleści. Powinna przy tym zapewne pamiętać o rozpalającej miłości prawdy, którą ogłasza dusza w *Dialogu o Męce* Pseudo-Anselma: „O Jezu umiłowany, Boże chwały niezmierzonej, nie wzdragałeś się dla mnie stać się robakiem wzgardzonym, o zwierciadło, o jasność aniołów”¹⁷⁸.

Sama zaś scena, gdy to „Matka [...] zabieżała” drogę Synowi prowadzonemu na Golgotę, powraca w utworach medytacyjnych, czerpiących z tradycji apokryficznej. Opisana jest choćby w *Sprawie chędogiej*¹⁷⁹, a Pseudo-Bonawentura kreśli ją słowami: „Matka Jego, głęboko zasmucona, nie mogła się doń zbliżyć i ujrzeć Go z powodu liczego tłumu, dlatego obrała krótszą drogę i z Janem i pobożnymi niewiastami wyprzedziła pochód, by tym sposobem zbliżyć się do Jezusa. Przed bramą miasta spotkała Go na skrzyżowaniu dróg. Spostrzegłszy Go obarczonego ciężkim krzyżem, omdlała niemal z bólu”¹⁸⁰. Ze spotkaniem

¹⁷⁸ „O Jesu mi dilecte, et Deus immensae gloriosae, vermis contemptibilis propter me fieri non despexisti! O speculum! O claritas angelorum!” (PL 159, kol. 289 A).

¹⁷⁹ *Sprawa chędogaja... Op. cit.*, s. 85-86. Por. też Pseudo-Anselmus Cantuariensis, *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini* (PL 159, kol. 282 A-282 B): „Cum autem educeretur filius meus principalis, cum duobus sceleratis extra portam civitatis, cum ingenti pressura irruentis populi et insultantis, volui eam sequi et videre, sed non potui prae maxima multitudine populi, quae ad opprobrium filii mei convenerat. Sed tandem cum Maria Magdalena deliberavi quod per viam adjacentis plateae circa quemdam fontem circumiremus, quatenus illi obviaremus. Et cum venissemus juxta fontem, obvium habuimus meum filium deformatum, pressum omni dolore; qui benigne inclinabat se ad me”.

¹⁸⁰ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 237. Pseudo-Bonawentura napomyka przy tym o gruzach kościołów w Jerozolimie, „zbudowanych na [...] pamiątkę” spotkania Jezusa z Matką oraz spotkania z płaczącymi nad Nim niewiastami. I dodaje: „Dowiedziałem się o tym od mego współbrata, który to widział” (*ibidem*). W. Smereka (*Studium pasyjne*) przywołuje relację ze schyłku XIII w., w której dominikanin Ricoldo z Monte Crucis wspomina o czterech stacjach drogi krzyżowej w Jerozolimie

tym powiązana jest również czwarta spośród siedmiu boleści Chrystusowej Matki, których kult gorliwie upowszechniali franciszkanie. W *Pieśni o koronce Panny Maryi* Władysław z Gielniowa pouczał zatem wiernych, zachęcając do rozmyślania o smutkach „Panny miłej” (w. 25-28), że „Czwarty smutek Panna cierpiała, / Gdy się z swym Synem przed miastem potkała” (w. 61-62).

Następne zdarzenie Męki – przybicie Chrystusa do krzyża – Pseudo-Bonaventura nakazuje rozważać ze szczególnym natężeniem wyobraźni: „przypatrz się teraz uważnie ukrzyżowaniu Pana Jezusa! [...] przypatrz się, jak oprawcy [...] rzucają Go na drzewo krzyża; patrz, jak [...] Jego ramiona [...] okrutnie przybijają! Podobnie wyobraź sobie przybicie nóg [...]. Patrz! [...] Strumieniem toczy się krew Jego z otwartych ran rąk i nóg na ziemię”¹⁸¹.

Silniejszego skupienia uwagi na obrazie ukrzyżowania domagała się tyleż udręka Odkupiciela, ile znaczenie tego aktu w misterium zbawienia – oto Najwyższy Kapłan i zarazem żertwa spoczywa „na ołtarzu krzyża”, aby ofiarować się „za rodzaj ludzki”¹⁸²; oto Nowy Adam przytwierdzany jest do drzewa życia, aby zgładzić grzech popełniony pod drzewem śmierci; oto Syn Boży, który oznajmił „Ja jestem bramą”, „drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 10, 9; 14, 6), przybijany jest do krzyża, który stanie się kluczem do raję i drabiną do nieba.

Do pilnego rozpamiętywania tego wydarzenia nawołuje i Władysław:

Jezusa już krzyżują, patr<=>y, duszo, pilnie,
Ręce i nogi ranią, krew s ran jego płynie;
Matka gdy to widziała, na ziemię upadła,
Dla Synaczka miłego rada by umarła.

(w. 37-40)

Po raz trzeci więc poleca się duszy, by spoglądała na Boskiego Oblubieńca właśnie wtedy, gdy spływa krwią. Po raz pierwszy natomiast pojawia się w tej samej strofie i wezwanie do duszy, i postać Maryi. Zabieg ów podkreśla – jak się zdaje – wagę szóstego i ostatniego za życia Jezusa wylania Jego świętej krwi. W *Mistycznym krzewie winnym* Bonaventura pisze: „Szóste wylanie krwi występuje najobficiej przy wbijaniu gwoździ”. I uświadamia chrześcijaninowi:

i zaznacza, że trzecią z nich ustanowiono na pamiątkę spotkania Jezusa z Najświętszą Maryją Panną. Informację tę potwierdza *Liber de Terra Sancta* franciszkanina Odoryka z Pardenone († 1331) (s. 22). Według badaczy stacja spotkania Syna z Matką na drodze krzyżowej mogła pojawić się już w VII w. (s. 23). Ok. r. 1509 wydrukowano łaciński opis Ziemi Świętej, sporządzony przez bernardyna Anzelma z Krakowa, który przebywał w Jerozolimie w r. 1507 (s. 45). Książka ta poucza m.in., że „Idąc niżej od domu Piłatowego w pół stajania jest miejsce, gdzie Błogosławiona Panna, widząc Syna swego drzewem krzyżowym obciążonego, padłszy na ziemię omdlała. Na tym miejscu był zbudowany kościół, który nazwano św. Maryja ze mdłości” (przekład z 1595) (s. 46).

¹⁸¹ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 239-240.

¹⁸² *Rozmyślania dominikańskie. Op. cit.*, s. 74.

„W strumieniach tej krwi nasza róża zabarwiła się na purpurowo, ponieważ tutaj jest rzeczywiście najgorętsza miłość, tutaj jest najkrwawsza męka. W tej wielkości męki jest ukazana wielkość miłości”. Dlatego zagrzewa rozmyślającego: „Oglądaj i wpatruj się w różę krwawej męki, w jaki sposób czerwieni się na dowód najgorętszej miłości”¹⁸³.

Władysław, nakłaniając niegodną oblubienicę, by patrzyła, jak Jezus z miłości do niej wyciąga ręce na ołtarzu krzyża, nie dodaje już żadnych zachęt, choć czynił to w strofie o biczowaniu. W to miejsce stawia przed oczyma duszy przykład Maryi, która także „widziała” przybicie do krzyża. I – poprzez doskonały wzór miłości, naśladowania i współcierpienia – pokazuje chrześcijaninowi, do jakiego odwzajemnienia Bożej miłości winien usilnie zdążyć.

Najgłębsze ukochanie Jezusa przez Maryję Władysław uwydatnia przeto słowem „Matka” i, użytym w *Żołtarzu* tylko ten jeden raz, czułym mianem „Synaczek miły”. Przywołuje też omdlenie zbołałej Matki, odmalowane choćby w *Sprawie chędogiej*: „A gdyż nasmětliwsza Matka jego usłyszała zwięk młotow bijących, zawoławszy jedwo smętliwie, padła jest na ziemię i omdlała w mocy swojej z truchłością serca i płaczem dusze swojej, i leżała jest na ziemi jakoby skończyła, tako iż nijedno znamię żywota jej nie ukazało się”¹⁸⁴. Omdlenie to zaświadcza o ostatecznym współodczuwaniu i ogarnia Matkę na znak, że najpełniej ucieleśniły się w Niej słowa św. Pawła: „z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” (Ga 2, 19). Stwierdzenie zaś: „Dla Synaczka miłego rada by umarła” jest echem lamentu Dawida nad martwym Absalomem (2 Sm 19, 1¹⁸⁵) – lamentu w setkach dzieł pasyjnych wkładanego w usta Maryi. „Ileż razy, jak myślisz” – pytał św. Bonawentura – „wzdychała, oplakując Syna i mówiąc: Jezu! mój Synu! Jezu! «Kto by mi dał, abym ja» z Tobą i «za Ciebie zmarła, mój Synu», najśłodszy Jezu!”¹⁸⁶ To gorzkie serdeczne pragnienie Matki uzmysławia wiernemu, że na miłość Chrystusa powinien odpowiedzieć umiłowaniem tak gorącym, by gotów był nawet – niczym męczennicy naśladowający Ukrzyżowanego – ponieść śmierć z miłości do Jezusa. Jak bowiem przekonywał Pseudo-Bonawentura, „Największą chlubą oblubienicy jest stać się podobną oblubi-

¹⁸³ Bonaventura, *Vitis mystica* 23, 1: „Sexta effusio sanguinis, quae rosam passionis rubricavit, in fossione clavorum copiosissime invenitur. [...] In torrentibus huius sanguinis rosa nostra purpurata est, quia vere hic ardentissima charitas, hic rubicundissima passio invenitur. In hac magnitudine passionis magnitudo consideretur charitatis [...]. Intuere et respice rosam passionis sanguineae, quomodo rubet in indicium ardentissimae charitatis”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 185.

¹⁸⁴ *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 90.

¹⁸⁵ Wulgata: 2 Sm 18, 33.

¹⁸⁶ Bonaventura, *Vitis mystica* 9, 1: „Quoties ipsam propter verecundiam virginalem pariter et immensitatem doloris stantem, ut aestimo, capite cooperto ingemuisse putas lugendo filium et dicendo Fili mi Iesu, Iesu fili mi! *Quis mihi det ut tecum et propter te moriar, fili mi dulcis Iesu?*” Przekład polski: św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 176.

cowi. Dlatego nic chlubniejszego, jak znosić zelżywości, jakich doznał Chrystus”¹⁸⁷.

W rozważaniu o Jezusie podniesionym już na drzewie krzyża Władysław z Gielniowa porzuca napomnienia kierowane do pobożnej duszy i stawiające ją samą wobec umęczonego dla niej Oblubieńca. I zwraca się do zbiorowości wszystkich chrześcijan:

Jezus z krzyżem podniesion, patrzcie, krześcijani,
Miedzy łotry postawion, drogą krzwią skropion<y>;
Od Żydow jest pośmiewan, gdy na krzyżu wisiał,
Jezus, miłosierny Pan, wszystko skromnie cirqiał.
(w. 41-44)

W scenie podniesienia krzyża *Sprawa chędogo* również eksponuje z mocą święty znak chrześcijańskiej wiary w odkupienie i zwycięstwo nad grzechem i śmiercią: „Obejrzy mię, każdy krześcijan, chorągiew krzyża dzisia podniesioną, pod którą ku boju poruszyć się ma”¹⁸⁸.

Władysław wszelako, nie wspominając o krzyżu jako chrześcijańskiej chorągwi w boju ze światem, szatanem i ciałem, a jedynie nawołując chrześcijan do spoglądania na Jezusa wywyższonego na drzewie krzyża, nawiązywać może do słów samego Zbawcy: „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego” (J 3, 14). Zgodnie bowiem z komentarzem Augustyna:

Ukąszenia żmij na pustyni powaliły lud Izraela; wielką klęskę spowodowała śmierć wielu. Bóg bowiem karał i chłostał, aby pouczyć lud. Ukazana została wielka tajemnica tego, co w przyszłości stać się miało. Sam Pan to poświadcza [...], aby nikt nie mógł sobie tego inaczej tłumaczyć, lecz przyjął to, co sama Prawda o sobie podaje. Powiedział bowiem Pan Mojżeszowi, aby uczynił węża miedzianego i wywyższył go na drzewie na pustyni, i upomniał lud Izraela, aby każdy, kto przez węża był ukąszony, wejrzał na owego węża, wywyższonego na drzewie [Lb 21, 6]. I tak się stało. Ludzie pokąsani spoglądali (na węża) i byli uzdrawiani. Kim są te kąsające żmije? Grzechy popełnione przez śmiertelne ciało. A co jest wywyższonym wężem? Śmierć Pana na krzyżu. Ponieważ śmierć spowodował wąż, dlatego ta w postaci węża została wyobrazona. Ukąszenie węża śmiertelne, śmierć Pana ożywiająca! Spogląda się na węża, aby wąż nic nie zdołał. [...] przez śmierć Chrystusa śmierć umarła, bo umarłe życie śmierć zabiło; pełnia życia pochłonęła śmierć. [...] Tak i my będziemy mówili na zmartwychwstanie, gdy z triumfem śpiewać będziemy: „Gdzie jest zwycięstwo tve, o śmierci, gdzie jest, o śmierci, oścień twój?” [1 Kor 15, 54]. Tymczasem teraz, bracia, spoglądajmy na ukrzyżowanego Chrystusa, abyśmy z grzechu zostali uleczeni, albowiem powiedziano: „Jako Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, kto uwierzy weń, nie zginął, ale miał życie wieczne”. Jak ci, którzy spoglądali na owego węża, nie zginęli z powodu ukąszeń węży, tak i ci, którzy z wiarą patrzą na śmierć Chrystusa, są uzdrawiani z ukąszeń grzechów.

¹⁸⁷ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 262.

¹⁸⁸ *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 91.

Lecz tamci byli ocaleni od śmierci dla doczesnego życia. Ten zaś mówi, „aby mieli życie wieczne”.¹⁸⁹

Chrześcijanom, mającym gwoli życia wiecznego spoglądać na wywyższonego Odkupiciela, na Władcę, co to „zakrólował z drzewa”¹⁹⁰, *Żołtarz* przypomina zarazem, że jest to „drogą krzwią skropion<y>” „miłosierny Pan”, który w imię uniżenia, pokory i posłuszeństwa „wszystko skromnie cirpiał” – i boleść krzyża, i prorokowane przez Izajasza policzenie „miedzy łotry”, i przepowiedziane w psalmie szyderstwa przechodniów, arcykapłanów i uczonych w piśmie (Mt 27, 39-43, Ps 22 {21}, 8-9). Każdy przeto, kto pragnie królować z Nim na wieki, winien Go naśladować w pokorze i miłosierdziu.

¹⁸⁹ Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus* 12, 11: „Prosternebatur in eremo populus Israel morsibus serpentum, fiebat magna strages multarum mortium: plaga enim Dei erat corripientis et flagellantis ut erudiret. Demonstratum est ibi magnum sacramentum rei futurae, ipse Dominus testatur in hac lectione, ut nemo possit aliud interpretari quam quod ipsa ueritas de se indicat. Dictum est enim ad Moysen a Domino ut faceret aeneum serpentem et exaltaret in ligno in eremo et admoneret populum Israel, ut si quis morsus esset a serpente, illum serpentem in ligno exaltatum attenderet. Factum est: mordebantur homines, intuebantur, et sanabantur. Quid sunt serpentes mordentes? Peccata de mortalitate carnis. Quis est serpens exaltatus? Mors Domini in cruce. Quia enim a serpente mors, per serpentis effigiem figurata est. Morsus serpentis lethalis, mors Domini uitalis. Attenditur serpens, ut nihil ualeat serpens. [...] Sed in morte Christi mors mortua est; quia uita mortua occidit mortem, plenitudo uitae deglutiuit mortem. [...] Sic et nos dicemus in resurrectione, quando iam triumphantes cantabimus *Ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus?* Interim modo, fratres, ut a peccato sanemur, Christum crucifixum intueamur; quia *sicut Moyses*, inquit, *exaltauit serpentem in eremo, ita exaltari oportet Filium hominis ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat uitam aeternam*. Quomodo qui intuebantur illum serpentem, non peribant morsibus serpentum; sic qui intuentur fide mortem Christi, sanantur a morsibus peccatorum. Sed illi sanabantur a morte ad uitam temporalem: hic autem ait *ut habeant uitam aeternam*”. Przekład polski: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*. Cz. 1, s. 191-192. Por. też choćby *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus*: „Considera qualiter ipse est exaltatus, sicut praedixerat: *Oportet exaltari Filium hominis*, etc. *Et sicut Moyses*, etc. Et qualiter mordebantur a serpente inspiciente sanabantur (sic); sic contra morsum et tentationem diaboli non est medicina tam bona, sicut in cruce pro nobis passum aspicere” (PL 94, 566 C).

¹⁹⁰ Ps 96 (95), 9-10: „Niechaj się wzruszy cała ziemia przed obliczem jego. Powiedźcie pośród narodów: Pan zakrólował z drzewa. Albowiem poprawił okrąg ziemi, który się nie poruszy”. Cyt. za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*. *Op. cit.*, s. 275; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 95, 11: „Commoueat a facie eius uniuersa terra; dicite in nationibus: dominus regnavit a ligno. Etenim correxit orbem terrae, qui non commouebitur”. W Septuagincie werset 10 otwierają słowa: „Mówcie wśród narodów: Pan zakrólował!” „W tym miejscu” – zaznacza Antoni Tronina – „stare świadectwa chrześcijańskie mają sławny dodatek: *apó xylou* – «z drzewa (krzyża)»” (*Psalterz Biblii greckiej*, s. 172). Dodatek ten budził wątpliwości uczonych już w XIV w., czego świadectwem jest traktat Roberta z Basevorn *Forma praedicandi*, pouczający kaznodziejów: „vitosum reputatur si quis in themate litteram accipiat translationis alterius quam communiter usitatae. Unde, si de Passione acciperetur pro themate littera vera quae ponitur in Ps. *Cantate*, i. *Dicite [in] nationibus, quia Dominus regnavit a ligno*, vitiosum reputaretur, quia littera translationis usitatae est: *Dicite in gentibus quia Dominus regnavit, sine pluri*” (Robert z Basevorn, *Forma praedicandi* [w:] Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*, s. 251 {XVI}).

Strofa dwunasta poddaje pod rozagę duszy – znów wyodrębnionej ze zbiorowości wiernych – słowa, które ukrzyżowany Oblubieniec wypowiedział pomiędzy szóstą a dziewiątą godziną. Bogatą tradycję wykładu „siedmiu słów Chrystusa na krzyżu” współtworzyli autorzy dzieł medytacyjnych, a czerpie z niej również Władysław z Gielniowa. Spośród wypowiedzi umęczonego Jezusa wybiera wszakże te, które ze szczególną siłą uświadamiają grzesznej oblubienicy miłość i miłosierdzie jej „miłośnika”:

Jezus Oócu sie modlił za swe krzyżowniki,
Smętną Matkę ucieszył, łotra i grzeszniki;
„Pragnę grzesznych zbawienia!” duszo moja miła,
Już Oócu polecam, wołał wszytką siłą.

(w. 45-48)

Z „siedmiu słów” Odkupiciela przywołane zostały tu najpierw (ale nie przytoczone) pierwsze trzy, o których *Rozmyślania dominikańskie* głoszą:

Pierwe słowo rzekł z wielkiego miłosierdzia widząc, a oni sie naśmiewają i radość mieli, iż jii ukrzyżowali. Rzekł: „Ojczy, odpuści im, boć nie wiedzą, co czynią”. Wtore słowo było z wielkiej szczodrości, kiedy łotr, wisząc podłe Jezusa, uznawszy jii być Bogiem, obrocił sie ku Jezusowi, rzekąc: „Panie, pamiętaj na mie, gdy będziesz w twem krolestwie!” Rzekł mu Jezus: „Dziś będziesz ze mną w raju”. Trzecie słowo było z synowskiej miłości, widząc Matkę płacząc, rzekł, ukazawszy jej Jana, głową skinąwszy: „Oto syn twój”. A wejrzawszy na Jana, rzekł, skinąwszy głową ku Matce: „Oto matka twoja”.¹⁹¹

Te trzy Chrystusowe „słowa” *Żołtarz* przedstawia tak, by uwyraźnić miłość i miłosierdzie Syna Bożego, którymi ogarnia i swoich katów, i najświętszą Matkę, i przestępcę sprawiedliwie skazanego na śmierć, i grzeszników. Chryścijanin, rozważający boleść ukrzyżowania, ma przeto poznać z całą jasnością – o czym pouczał Bernard z Clairvaux – „w jaki sposób, w jakiej mierze, albo raczej bez miary, Bóg zasługuje na miłość naszych serc. Ten Bóg, który [...] umiłowal nas pierwszy. Umiłowal bezgranicznie, On, Nieskończony – nas, nędznych i niegodnych. Dlatego [...] miarą miłości Boga jest miłość bez miary”¹⁹². Przy czym w *Żołtarzu* grzesznik, pobudzany do odwzajemnienia miłości Jezusa, umacniany jest jednocześnie w ufności w Jego miłosierdzie. Pocieszając łotra, Syn Boży „ucieszył” bowiem i „grzeszniki”, co wyklada pochodząca zapewne z XV w. pieśń *Mękę Bożą spominajmy*:

¹⁹¹ *Rozmyślania dominikańskie. Op. cit.*, s. 77.

¹⁹² Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 16: „Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit; qui [...] prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillo, et tales. En quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*. T. 1. *Op. cit.*, s. 55.

Wtore słowo tam przemowił,
Gdy go łotr o łaskę prosił:
„Zaprawdę, toć tobie powiem,
Dzisiaj będziesz w raju mojem”.

W tem naukę Chrystus nam dał,
By żaden z nas nie rozpaczał,
Ale aby w Bodze dufał,
Za swe grzechy pokutował.¹⁹³

Dążność do rozplomienia zbawiennej, przemieniającej miłości do Oblubieńca, który cierpiał z miłości do każdego grzesznika, wyraziście ujawnia się w sposobie ukazania kolejnych „słów” Jezusa na krzyżu. Władysław pomija zatem czwartą wypowiedź – gorzkie wołanie słowami psalmu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46; Ps 22 {21}, 2). Pomija też szóste „słowo” – „Wykonało się!” (J 19, 30). Jako jedyne zaś spośród przywołanych przez siebie przytacza piąte „słowo”, które – wbrew przyjętemu następstwu wypowiedzi Pańskich – wiąże z ostatnim, w którym Syn Boży powierzył swego ducha w ręce Ojca (Łk 23, 46):

„Pragnę grzesznych zbawienia!” duszo moja miła,
Już Ojcu polecając, wołał wszytką siłą.

(w. 47-48)

Interpretacja Chrystusowego „Pragnę” (J 19, 28) jako wyrazu żarliwego pragnienia, by zbawić grzeszników, powraca w utworach medytacyjnych – tak sens tego słowa tłumaczy Pseudo-Anzelm, Pseudo-Bernard, Bonawentura, Pseudo-Bonawentura, *Rozmyślenia dominikańskie czy Sprawa chędogo*, która głosi: „Zaprawdę, miły Jezu Kryste, nie jest telko pragnienie i żądza picia, ale pragniesz i żądasz zbawienia nędznych grzeszników”¹⁹⁴. Władysław jednakże

¹⁹³ *Polskie pieśni pasyjne*. *Op. cit.*, s. 122, w. 13-20.

¹⁹⁴ Pseudo-Anselmus Cantuariensis, *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini* (PL 159, kol. 284C): „Postea sciens Jesus quia omnia consummata essent, dixit: Sitio [Joan. XIX, 28]. Quid, Domine, sitis? Salutem peccatorum”; Pseudo-Bernard, *Meditatio in passionem et resurrectionem Domini* (PL 184, kol. 744B/C): „Sitio, inquit [Joan. XIX, 28], Domine, quid sitis? Ergone te plus cruciat sitis, quam crux? De cruce siles, et de siti clamas. Sitio. Quid? Vestram fidem, vestram salutem, vestrum gaudium; plus animarum vestrarum, quam corporis mei cruciatus me tenet”; św. Bonawentura, *Mistyczny krzew...* *Op. cit.*, s. 177: „Ukazując [...] nam w pragnieniu pożądanie owej rzeczywistości, której najżarliwiej się pożąda, przez nią w sposób obrazowy okazuje żar swojej miłości. [...] pragnął najżarliwiej naszego zbawienia”; Bonawentura, *Vitis mystica* 11, 2: „In se ergo ostendens Dominus Iesus desiderium illius rei quae ardentissime concupiscitur, per illam figurari ardorem suae charitatis ostendit”; Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 242: „Piątym słowem było: «Pragnę». [...] Można [...] to słowo w ten sposób zrozumieć, że pragnął zbawienia dusz”; *Rozmyślenia dominikańskie*. *Op. cit.*, s. 78: „więcej Jezus pragnął dokonać zbawienia ludzkiego i przeto pragnął”; *Sprawa chędogo...* *Op. cit.*, s. 101. Por. też: *De Corpore Christi* (inc. „Gaude, felix”): „Sitiebat Christus / salutem hominum, / Suo sanguine sitis / nostrae sedans incendium” (AH 24, s. 27); *De Passione Domini Nostri. In Missa de Quinque Vulneribus D. N.* (inc. „Cenam cum discipulis”): „Tu de siti conquerens / de cruce silebas. // Numquid hanc doloribus / magis sentiebas, / Aut salutem potius / nostram sitiebas?” (AH 54, s. 181, strofa 25-26).

nie tyle dodaje objaśnienie do wypowiedzi Jezusa, ile objaśnienie to wkłada w usta samego Zbawcy. Więcej – zaznacza, że to właśnie słowa „Pragnę grzesznych zbawienia!” Syn Boży „wołał wszystką siłą” w chwili ostatecznego nasilenia Męki, gdy polecał już ducha „Oćcu”.

Wszystko to zaś winno przekonać rozmyślającą duszę, że najgłębszym pragnieniem udręczonego i zmagającego się ze śmiercią Jezusa było zbawienie grzeszników i że niebiański Oblubieniec umarł na krzyżu dla jej ocalenia, i to pomimo grzechu i niegodziwości. By przeto głęboko poruszyć grzeszną oblubienicę, *Żołtarz* skupia jej uwagę na tym dowodzie gorącej miłości konającego Zbawcy¹⁹⁵. Wagę Chrystusowego wołania podkreśla więc wezwanie do duszy: „duszo moja miła”. I zwrot ów, pojawiający się w apogeum i zarazem zamknięciu Męki, jest ostatnią z czterech apostrof do duszy, padających w „piętnastu rozmyśleniach”. Poprzednie trzy wezwania powiązane były z wylaniami krwi Jezusa i zachęcały do spoglądania na ten widomy znak Jego cierpień: „Duszo miła, oglądaj miłownika twego” (w. 8), „O duszo moja, patrzy, płacze rzewno, wzdychaj” (w. 24), „patrzy, duszo, pilnie” (w. 37). Apostrofa ostatnia nie łączy się już z żadnym nakazem, ale winna – jak się zdaje – skłonić rozważającego do szczególnie silnego natężenia myśli i uczuć. Dlatego też o ile wcześniej wezwanie „duszo” opatrywane było epitetem „miła” bądź „moja”, o tyle teraz – by nadać mu większą moc – duchowy przewodnik (i sam medytujący) używa obu tych serdecznych określeń: „duszo moja miła”.

O precyzyjnie zaplanowanym porządku perswazji świadczy także klamra obramowująca ciąg czterech zwrotów do duszy. Pierwszy z nich towarzyszy pierwszemu aktowi umęczenia Pana niebieskiego, co z miłości do człowieka przyjął podatne na ból ciało (por. w. 23). Ostatni – aktowi ostatniemu, w którym duch Syna Bożego rozłącza się już z udręczonym ciałem. Pierwsza z apostrof nakłania grzeszną oblubienicę Boskiego „miłownika”, by oglądała boleść Jezusa, który „Trzykroć się Oćcu modlił za wszystki grzeszniki”. Ostatnia przykuwa uwagę do umierającego Zbawcy, którego nie opuszcza miłość do grzeszników i który „Oćcu się modlił za swe krzyżownicy”, „ucieszył” „łotra i grzeszniki” i wreszcie wołał w agonii: „Pragnę grzesznych zbawienia”.

Wszystkie te zabiegi, zgodnie z tradycją rozważań pasyjnych, pobudzają do współcierpienia i – wiążąc nierozzerwalnie ból Jezusa z przypomnieniem celu Jego męki – rozpalają wzajemną miłość do Odkupiciela, która „nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra” poprzez naśladowanie Syna Bożego w Jego pokorze i miłosierdziu.

Obraz świata, zachwianego w posadach wskutek śmierci Pana niebieskiego, który stworzył niebo i ziemię, odmalowany został w strofie trzynastej:

¹⁹⁵ Por. *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 101: „Potem rzekł jest pan Jezukryst słowo piąte, któreż było zażegające miłość: «Pragnę picia»”.

Jezusa umarłego stworzenie płakało,
Pana swego miłego barzo żałowało;
Słońce się zacimiło, ziemia barzo drżała,
Opoki się ściepały, groby otwarzały.
(w. 49-53)

Wizję *planctus naturae* ukazał Władysław również w *Pieśni o koronce Panny Maryi*:

Słońce się jasne zaćmielo,
A przez trzy godziny nie świeciło.

Płacząc Pana swego miłego,
Powściągnęło promień świecenia swego,
Ziemia także bardzo drżała,
Obyczajem swym Jezusa płakała.
(w. 71-76)

W dziełach o Męce ów płacz stworzenia nad umarłym Chrystusem przeciwstawiano nierzadko nieczułości niewdzięcznego człowieka, który nie tylko uczyniony został na obraz i podobieństwo Boże, aby władać innymi stworzeniami, ale też po upadku odkupiony został krwią Syna Bożego. Ten zawstydzający kontrast uzmysławia wiernym *Sprawa chędogo*:

[...] ziemia poruszyła się jest, i opoczne gory pękły się na dwie części, tłukąc się jedna o drugą, a tako wszystko stworzenie żałować ukazowało nad śmiercią Jezukrystową. Bo słońce zaćmiło się jest, [...] ziemia drżała, opoki się padały, groby się otwarzały, jedno sam nędzny człowiek nie zlutował się ani żałuje śmierci Jezukrustowej, za ktoregoż ją przyjął.¹⁹⁶

Jeszcze dobitniej zaś ludzką nieczułość piętnuje brat Ubertino z Casale:

Duszo zła i niegodziwa, zdumiewająca będzie niewrażliwość na twe obciążenie skłonnością do złego, jeśli nie poruszą cię tak nadzwyczajne wołania umierającego Jezusa, co kruszą skały, wstrząsają ziemię, kierują światłami nieba, a nawet samą śmierć pochłaniają, jeśli cała nie zanurzysz się w potoku łez, czyniąc żałobę nad śmiercią swego jedyne go i ukochanego Jezusa i gorzki płacz nad żalonymi Jego skargami. A jeśli nie ugniesz się na tak wielkie wołania i nie zmiękczyysz się miłosnym współczuciem na wspomnienie tak wielkiej ofiary, to nie uważaj się już za stworzenie rozumne, a nawet nie za wrażliwą skałę, ale za istotę, w której tkwi piekielna złość i diabelski upór w niewdzięczności zatwardziałej.¹⁹⁷

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 103-104.

¹⁹⁷ Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae* 4, 21: „Stupenda autem erit, anima nequam et impia, insensibilitas tuae obdurationis malignae si ad tam excessivos clamores morientis Iesu, qui etiam lapides scindunt, terram concutunt, caeli luminaria feriunt et, quod terribilius est, mortem ipsam absorbendo deglutunt, non tota profundaris in lacrimarum profluvium, luctum unigeniti faciens tibi super mortem dilecti Iesu et amarum planctum super querulosos lamentationibus vocis suae; nec te ipsam creaturam rationalem reputes vel saltem insensibilem petram sed infernalem malitiam et diabolicam pertinaciam in tua ingratitude obduratam, si ad tanti clamoris vocem non frangeris et ad tanti piaculi recordationem non compassiva pietate molliris”. Przekład polski: Ubertino z Casale, *op. cit.*, s. 234.

Władysław z Gielniowa jak najdalszy jest od czynienia gorzkich wyrzutów rozważającemu i rozbudzania w nim poczucia winy. W zgodzie przecież ze słowami św. Bernarda, że „Ani bojaźń, ani miłość własna nie nawracają duszy”, *Żołtarz* konsekwentnie przybliży chrześcijaninowi bezmiar miłości uprzedzającej, którą Bóg obdarowuje każdego grzesznika i która zagrzewa do przemieniającej i owocującej dobrem miłości wzajemnej. Gorzki płacz i żałość stworzenia po śmierci „Pana swego miłego” uświadamia więc raczej, o ileż większą miłość winien jest Chrystusowi człowiek, nie tylko stworzony z miłości i postawiony na szczycie stworzenia, ale i z miłości odkupiony w boleściach ukrzyżowania. A ponieważ „miłośnik” duszy nie odczuwa już cierpień, obraz *planctus naturae* skłania już nie do współczucia, ale do żalu nad martwym Synem Bożym.

I to swoiste wyciszanie emocji, których apogeum nastąpić winno w ukazanym strofę wcześniej ostatnim akcie Męki, widoczne jest w kolejnym rozmyślanii:

Jezusowa Matuchna gdy u krzyża stała,
Bok jego włócznią zbudzion i wielko otworzon;
Krew i woda płynęła z boku naświętszego,
Matuchna jego miła żałowała tego.

(w. 53-56)

W *Dialogu błogosławionej Maryi i Anzelma o Męce Pańskiej* Najświętsza Panna wyznaje, że ujrawszy przebicie włócznią, popadła najpierw w omdlenie, potem zaś wybuchła krzykiem i zawodzeniem, lamentując nad umarłym dzieckiem¹⁹⁸. Pseudo-Bonawentura również zaznacza, że gdy wskutek uderzenia włócznią „powstała wielka otwarta rana” i „poląła się krew z wodą”, „Na widok tego Matka bezwładnie upadła na ręce Magdaleny”. A kiedy oprzytomniała, „jedno spojrzenie na otwartą ranę w boku Jej Syna znów napełniło ją śmiertelną boleścią”¹⁹⁹.

Władysław z Gielniowa natomiast odczucia Maryi w tej scenie ukazuje zgoła inaczej. Przebicie „boku naświętszego” i ostatnie, siódme wylanie krwi Chrystusa powoduje jedynie, że „Matuchna [...] miła żałowała tego”, choć poprzednie wylanie krwi sprawiło, że „gdy to widziała, na ziemię upadła, / Dla Synaczka miłego rada by umarła” (w. 39-40). Przeżycia Maryi bowiem – najdoskonalszej nauczycielki współcierpienia – przedstawiane są w *Żołtarzu* w ścisłym powiązaniu z uczuciami, do których zachęcana jest dusza rozmyślającego. Ta zaś wzywana była do oglądania Jezusa i łączenia się z Nim w bólu, gdy z Jego

¹⁹⁸ „Cumque hoc viderem, quod talem crudelitatem in jam mortuum exercerent, et examinibus facta fui, et tunc vere impleta est prophetia Simeonis, quae dicit: Et tuam ipsius, etc. Et tunc coepi clamare, et ejulare; sed jam omnino lacrymae in me defecerunt; tantum fleveram nocte praeterita et die illa; et dicebam: Eia, dulcissime fili mi, ubi est nunc consolatio quam semper in te habui? Quis mihi det ut ego moriar pro te, fili mi Jesu? His, et aliis similibus, dulcissimi unici filii mei mortem deplanxi” (PL 159, kol. 286 A).

¹⁹⁹ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 246.

cierpiącego ciała płynęła krew. A skoro boleści Męki nie nurtują już umarłego Chrystusa, to – pomimo kolejnego wylania krwi – nie pada już apostrofa do duszy. I z tej samej przyczyny Maryja, płacząca „rzewno” i współumierająca wcześniej z najdroższym Synem, ukazana jest teraz jako pogrążona już tylko w żalu.

Zarazem jednak w strofie tej nazywa się ją czule „Matuchną” i „Matuchną miłą”. Jak zatem przy poprzednim wylaniu krwi zdrobniałe miano „Synaczek” uwydatniało czułą miłość matki wobec cierpiącego dziecka, tak tutaj pełne ciepła określenie „Matuchna” rozbudza bądź eksponuje serdeczne uczucia wiernych wobec Maryi. I stanowić ma zapewne już to wyraz współodczuwania ze zbolełą Matką, już to znamię serdecznej bliskości z Tą, która właśnie stała się Matką wszystkich chrześcijan²⁰⁰.

Jak bowiem pisał Bonawentura, zestawiając narodziny pramatki Ewy z narodzinami Kościoła,

Dlaczego [Bóg] [...] podczas snu wyjął jedno z [...] żeber [Adama]? Czyż nie mógł tego uczynić na jawie? W tym właśnie tkwi tajemnica. Bo czyż Kościół nie został utworzony z boku Chrystusa właśnie wtedy, gdy był On pogrążony we śnie na krzyżu? Wtedy z Jego boku wypłynęły krew i woda, to jest sakramenty odradzające Kościół. Z boku Adama została uformowana Ewa, która złączyła się z nim w małżeństwie. Podobnie jak mężczyzna został utworzony z dziewiczej ziemi, tak Chrystus z chwalebnej Dziewicy. I jak z boku śpiącego Adama była utworzona niewiasta, tak również z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu został utworzony Kościół. Od Adama i Ewy wywodzi się Abel i jego potomkowie, zaś z Chrystusa i Kościoła cały lud chrześcijański. I podobnie jak Ewa jest matką Abela i nas wszystkich, tak lud chrześcijański ma za matkę Dziewicę.²⁰¹

Ostatnie wylanie krwi nie unaoacza więc już cierpień Odkupiciela, ale – nie mniej niż poprzednie – świadczy o Jego żarliwej miłości do grzeszników. Dopełnia bowiem życiodajnego misterium Męki, dając początek Kościołowi, a zarazem „moc udzielania życia i łaski” poprzez „dwa najważniejsze sakramenty” – wodę chrztu i krew Eucharystii. Za znak gorącego umiłowania ludzi

²⁰⁰ Tę czułą i świadczącą o szczególnej bliskości więź poświadczają inne teksty średniowieczne. Oto np. na kartce doklejonej do inkunabułu z 1487 r. zapisano polskie Pozdrowienie Anielskie, w którym po słowie „Jezus” pojawia się prośba: „Modl się za nami, za grzesznymi, / Święta Maria, Matuchno Boża najśłodsza, / ninie i czasu śmierci naszej. Amen” (cyt. za: I. Węsierska, *op. cit.*, s. 111).

²⁰¹ Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* 6, 20: „Et quare, eo dormiente, tulit unam de costis eius? Nonne potuit facere hoc ipso vigilante? Hoc est mysteriale. Numquid formata est Ecclesia de latere Christi, donec Christus obdormivit in cruce? Et de latere eius refluxit sanguis et aqua, id est sacramenta, per quae renascitur Ecclesia. De costa Adam formata est Eva, quae ei copulata est in coniugium. Sicut homo formatus est de terra virginea, sic Christus de Virgine gloriosa. Et sicut de latere Adae dormientis formata est mulier, ita Ecclesia de Christo in cruce pendente. Et sicut de Ada et Eva formatus est Abel et successores sui, sic de Christo et Ecclesia totus populus Christianus. Et sicut Eva mater est Abel et omnium nostrum, ita populus Christianus habet matrem Virginem”. Przekład polski: TMB 5, s. 51.

poczytywano przy tym zarówno wypłynięcie krwi i wody, jak i otwarcie boku Chrystusa. „Ostrożnego słowa użył ewangelista” – podkreślał Augustyn – „Nie powiedział: przebił bok jego lub zranił, lub co innego, lecz «otworzył», aby tam niejako drzwi życia zostały otworzone”²⁰². W traktacie *Stimulus amoris* brat Jakub z Mediolanu upewniał: „Oto brama raju została otwarta, a włócznia Longina skruszyła «połyskujące ostrze miecza»” – ostrze, które po wygnaniu pierwszego Adama strzegło drogi do ogrodu Eden i do drzewa życia (Rdz 3, 24). „Oto otwarty skarbiec Bożej mądrości i wiecznej słodyczy. Wchodź zatem przez otwarte drzwi ran” – namawiał Jakub – „a razem z mądrością dostąpisz i rozkoszy”²⁰³. „O rozkrojone serce, o bokowa rano”, modlili się bernardyni, „Weźmi w sie i zachowaj mnie grzesznego tamo. / W tej skale opoczystej odpoczynę śmie. / Nie będę się więcej bał nieprzyjaciół wiele”²⁰⁴. Gdy przeto Władysław z Gielniowa stawia przed oczyma rozmyślającej duszy obraz „boku naświetszego”, który został nie tylko „otworzon”, ale „wielko otworzon”, uwyrażnia tym samym miłość i miłosierdzie Syna Bożego – oto pobożny chrześcijanin

²⁰² Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus* 120, 2: „Vigilanti uerbo Euangelista usus est ut non diceret *Latus eius percussit* aut *uulnerauit* aut quid aliud, sed *aperuit*: ut illic quodammodo uitae ostium panderetur, unde Sacramenta Ecclesiae manauerunt, sine quibus ad uitam quae uera uita est non intratur. Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum: aqua illa salutare temperat poculum; haec et laucrum praestat et potum”. Przekład polski: św. Augustyn, *Homilie... Op. cit.* Cz. 2, s. 344-345. Zob. też choćby: św. Bonawentura, *Drzewo... Op. cit.*, s. 276: „Po otwarciu boku, z głębi serca, jakby ze źródła, wypłynęła krew i woda jako zapłata za nasze zbawienie. Sakramentem Kościoła dało to moc udzielania życia i łaski, a dla żyjących w Chrystusie stało się napojem ze «źródła wody żywej tryskającej na życie wieczne» [J 4, 14]” (30) (por. św. Bonawentura, *Mistyczny krzew... Op. cit.*, s. 186 {23, 2}); św. Antonin z Florencji († 1459): „Z Jego boku utworzona została małżonka, czyli Kościół. Stało się to symbolicznie, kiedy z przebitego włócznią Jego boku wypłynęły krew i woda, oznaczające dwa najważniejsze sakramenty. Chodzi mianowicie o wodę chrztu, który jest pierwszym sakramentem i przewyższa swą skutecznością pozostałe, oraz o Eucharystię, która jest jakby ostatnim spośród sakramentów i największym ontycznie. One właśnie kształtują Kościół” (TMB 4, s. 131 {*Suma teologiczna* IV 15, 38}). Zob. też *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 105: „święty Jan Ewangelista świadczy to, abyście wy też temu wierzyli. Zmówił k temu też święty Augustyn, iż nie rzekł Ewangelista «ranił jego bok», ale «otworzył». Bo przez otworenie boku jego świętego dźwierze wiecznego żywota otworzyły sie, przez koreż otworenie świętości cerkiewne wypłynęły, przez kore k wiecznemu żywotu jest każdemu przyście”.

²⁰³ Jakub z Mediolanu, *Stimulus... Op. cit.*, s. 129 (14).

²⁰⁴ *Jezu Kryste wszechmogący, wejrzyj dzisia na mię* [modlitwa z bernardyńskiego kancjonału kórnickiego] [w:] M. Bobowski, *op. cit.*, s. 330, w. 37-40. Por. też wierszowany komentarz Władysława do Pieśni nad pieśniami: „«Columba mea, iam surge, amica mea, exurge, / Veni, carissima sponsa, vide foramina fossa». / Dico foramina petre et cauernas macerie / Vvlnera Cristi pendentis in cruceque morientis. / Ecclesia est columba et hec est Cristi amica, / Quam multum sponsus amaui, nam peccata eius lauit. / Fac, columba, tibi nidum, vide tuum sponsum nudum, / Confossum pro te in cruce, in cauernis te absconde! / Gloriatu apostolus in hijs cauernis absconsus, / Ibi sit gloriacio, ibi cara absconsio. / Hic velud columba gemam Cristique stigmata feram, / Hic saluator me clamabit, me in se prorsus mutabit. / Iesus in hoc delectatur dum crux eius memoratur; / «En!», dicit sponsus ad sponsam in vvlneribus suis absconsam: / «Karissima, me attende, faciem mihi ostende / Et vox tua in auribus meis personet vocibus [...]»” (W. Wydra, *Władysław... Op. cit.*, s. 243, *Ad Cantica canticorum verto me, nam dulcor horum...*, w. 233-248).

może dostrzec, że za sprawą świętej Męki szeroko rozwarły się przed nim drzwi życia wiecznego, brama raj, drzwi skarbcza Bożej mądrości i słodczy, a zarazem bezpieczna dla oblubienicy-gołąbki szczelina skały „opoczystej”.

Dwie ostatnie z siedmiu godzin kanonicznych, w jakie ujmowano przebieg Pasji, następują już po rozłączeniu się Chrystusowego ducha z umęczonym ciałem. Kres udręki Jezusa nie oznacza wszakże końca cierpień Maryi. Odma-
lowywane szczegółowo w tekstach medytacyjnych zdarzenia niesporu (zdjęcie z krzyża) oraz komplety (złożenie do grobu) nasycone są rozdzierającym bólem osieroconej Matki. Wiele mówią o nim choćby *Rozmyślenia dominikańskie* czy *Sprawa chędogo*²⁰⁵. Uzmysławia go Pietà, którą Pseudo-Bonawentura stawia przed oczyma rozmyślającej duszy, wkładając w usta Maryi skargę: „Moje Dziecię, oto trzymam Cię martwe na łonie! Jak bolesnym dla mnie to rozstanie! [...] cierpienie Twoje i śmierć napęłnia mnie gorzką boleścią. [...] Już nasze współżycie na ziemi zakończone i muszę Cię żegnać. Pogrzebię Cię ja – Twoja bolesna Matka. Ale dokąd pójdę? [...] Gdzież mogę żyć bez Ciebie? Najchętniej chciałabym być z Tobą pogrzebaną! [...] Duszę mą złożę w grobie przy Twym świętym Ciele [...]. Synu, jak bolesne to rozstanie!”²⁰⁶ Władysław zaś w *Pieśni o koronce Panny Maryi* głosi:

Siodmy smutek Maryja miała,
Gdy ciało z krzyża zjęte piastowała,
Nieutulnie narzekając,
Maściami i łzami je oblewając.

(w. 77-80)

Inaczej jednakże – bez jakiegokolwiek wzmianki o bólu i lamentach Najświętszej Panny – Gielniowczyk oddał to, co stało się w czas niesporu i komplety, w ostatnim, piętnastym „rozmyśleniu” *Żołtarza*:

Jezus z krzyża sejmowan w niesporną godzinę,
Maryja piastowała ciało swego Syna;
Ciało maścią mazali Jozef s Nikodemem,
W prześcirađło uwili, potym w grob włożyli.

(w. 57-60)

Strofa ta przekonuje, że po śmierci Chrystusa – począwszy od wizji *planctus naturae* – Władysław konsekwentnie „wycisza” ukazywane uczucia. O ile zatem w strofie trzynastej „stworzenie płakało” i „barzo żałowało”, o tyle w kolejnej „Matuchna [...] miła” już tylko „żałowała”, a w strofie ostatniej w ogóle milczy się o emocjach. Dowodzi to, że „żołtarzowe” rozmyślenia precyzyjnie nakierowane są na rozbudzenie współcierpienia z „miłośnikiem” duszy i temu celowi podporządkowane jest również przedstawianie uczuć Maryi.

²⁰⁵ *Rozmyślenia dominikańskie. Op. cit.*, s. 81-89; *Sprawa chędogo... Op. cit.*, s. 106-109.

²⁰⁶ Jan de Caulibus, *op. cit.*, s. 251-252.

W ostatniej odsłonie dziejów Jezusowego umęczenia pojawia się Pietà i wierny ma ujrzyć w wyobraźni, jak „Maryja piastowała ciało swego Syna”. Uroczysty spokój, wypełniający ten wers i całą ostatnią strofę *Żoltarza*, pozwala mniemać, że rozważający winien skupić się nie tyle na dotkliwych cierpieniach Matki, co to nie chce złożyć w łono grobu owocu swego łona²⁰⁷, ile na Jej pokornej zgodzie na zbawczą śmierć Chrystusa. Wyrazem tej pokornej zgody i ofiary, jaką ze swego Dziecka złożyła Maryja, była w sztuce średniowiecznej właśnie Pietà²⁰⁸.

Św. Bonawentura uczył, że stojąca na Golgocie Matka „Zgadzała się, by cena Jej łona została ofiarowana za nas na krzyżu”. Objąśniał, że słowami „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19, 26) Jezus tłumaczył niejako Maryi: „Potrzeba, abyś Ty była mnie pozbawiona, a ja Ciebie, i tak jak mnie w świętości poczęłaś, tak również byś i pobożnie ofiarowała”²⁰⁹. Wskazywał też, że zapowiedź tej ofiary kryje się w przyrzeczeniu Anny i posłuszeństwie Abrahama. Wszelako Anna, matka Samuela, ofiarowała swe dziecko na służbę Panu Zastępów (1 Sm 1, 11), a Abraham, choć chciał złożyć w ofierze umiłowanego potomka, to zamiast niego ofiarował barana (Rdz 22, 1-13). Najświętsza Dziewica zaś złożyła ofiarę ze swego Syna²¹⁰.

²⁰⁷ Paralełę „łono Matki – grób Chrystusa” kreśli Augustyn: „«[...] a w ogrodzie grobowiec nowy, w którym nikt jeszcze nie był złożony» [J 19, 41]. Jak bowiem w łonie Marii dziewicy nikt ani przed Nim, ani po Nim nie był poczęty, tak też i w tym grobowcu nikt ani przed Nim, ani po Nim nie był pochowany” (św. Augustyn, *Homilie... Op. cit.* Cz. 2, s. 346); Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus* 120, 5: „*Erat autem in loco ubi crucifixus est, hortus, et in horto monumentum nouum, in quo nondum quisquam positus erat. Sicut in Mariae uirginis utero nemo ante illum, nemo post illum conceptus est, ita in hoc monumento nemo ante illum, nemo post illum sepultus est*”.

²⁰⁸ Zob. T. Dobrzeński, *Średniowieczne źródła „Piety”*, s. 11-31, zwłaszcza zaś 18-31. Dowodem na „związek przyczynowy pomiędzy trzymaniem przez Marię ciała Chrystusa a obrazowym przedstawieniem tematu *Pietas Marii*” jest wypowiedź paryskiego franciszkanina Oliviera Maillarda († 1502): „Joseph et Nicodemus [...] deposuerunt eum de cruce et posuerunt corpus Iesu in gremio benedictae matris Christi. Et ideo depingitur nostra domina de pietate” (*ibidem*, s. 16-18).

²⁰⁹ Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* 6, 15: „Secundo, persolvit istud pretium ut mulier fortis et pia, scilicet quando Christus passus est in cruce ad persolvendum pretium istud, ut nos purgaret, lavaret et redimeret; tunc beata Virgo fuit praesens, acceptans et concordans voluntati divinae. Et placuit ei, quod pretium uteri sui offerretur in cruce pro nobis. Unde in Ioanne: *Stabat iuxta crucem Iesu mater eius et soror matris eius, Maria Clophae, et Maria Magdalena. Cum vidisset ergo Iesus matrem et discipulum stantem, quem diligebat, dicit matri suae: Mulier ecce filius tuus, scilicet qui tradetur in pretium redemptionis generis humani; ac si diceret: oportet, te carere me, et me carere te – et tu ipsa sicut sancta ipsum concepisti et sicut pia eum offers – placeat tibi, Virgo, quod genus humanum redimo et Deum placo. Et ne destituta esset, dixit discipulo: Ecce, mater tua; hominem virginem dedit Virgini*”. Przekład polski: TMB 5, s. 50.

²¹⁰ Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* 6, 17: „Laudata fuit Anna, quia obtulit Samuelem [...]. Ipsa obtulit filium ad serviendum; sed beata Virgo obtulit filium suum ad sacrificandum. – Abraham, voluisti offerre filium tuum, sed obtulisti arietem! Sed Virgo gloriosa filium suum obtulit”. Wypowiedź tę przytacza, przedstawiając średniowieczne rozważania o ofierze Maryi, T. Dobrzeński (*Średniowieczne... Op. cit.*, s. 18-20). O ukazywanej poprzez Pietę *corpusiculum* ofierze Najświętszej Panny oraz o obecnej od IV w. w tradycji Kościoła wschodniego idei Dzieciątka-chleba, składanego przez Matkę w ofierze odkupienia, zob. L. Kalinowski (*op. cit.*, s. 228-229, 235-237). Por. też E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, s. 72 oraz ilustracja 18.

Po raz pierwszy Maryja ofiarowała Jezusa jako dzieciątko w dniu oczyszczenia. Ofiarę ową św. Bernard z Clairvaux opatrzył mianem ofiary porannej i powiązał z ofiarą krzyża – ofiarą wieczorną: „to ofiarowanie [...] wydaje się [...] dość niepozorne, gdyż ofiara składana samemu tylko Bogu wykupiona zostaje ptaszętami i natychmiast zabrana z powrotem. Przyjdzie wszakże czas, że nie w świątyni będzie złożony na ofiarę i nie na ramionach Symeona, ale poza miastem na ramionach krzyża. [...] Tamto będzie ofiarą wieczorną, to zaś jest ofiarą poranną”²¹¹. Wyobrażenie Maryi, która w wieczorną „nieszporną godzinę” piastuje na swym łonie martwego Syna, łączono przeto ze starotestamentową ofiarą wieczorną, ukazując Matkę jako kapłana i zarazem święty ołtarz, na którym spoczywa składana przez Nią ofiara²¹².

Ostatnie z piętnastu „rozmyśleń” *Żołtarza* mogło więc nakłaniać do rozpamiętywania, jak wielką miłość do grzesznych żywi Najświętsza Panna, skoro – w co nie pozwalał wątpić Bonawentura – i Ona pragnęła wydać Syna na zbawienie rodzaju ludzkiego, aby Matka we wszystkim podobna była Ojcu²¹³. I być może tak, jak pierwsza strofa uświadamiała chrześcijaninowi, że zbawcza Męka dokonała się dzięki ofierze Ojca i ofierze Syna, tak – prawem klamry – strofa ostatnia powracała do płynącej z miłości ofiary, złożonej także przez Matkę.

Przypuszczenie to zdaje się poświadczać również sposób, w jaki Władysław z Gielniowa wiąże obie strofy. Tylko tu w całym tekście, u początku i u końca utworu, pada słowo Syn (w. 2, w. 58). Określenie to, eksponujące więc z rodzicielami, występuje raz jeszcze, w opisie ukrzyżowania, ale przybiera tam postać czulego zdrobnienia („Dla Synaczka miłego”, w. 40). I w strofie pierwszej, i w piętnastej o Synu wspomina się w tym samym, drugim wersie, łącząc w nim Chrystusa już to z Bogiem Ojcem, już to z Maryją, Matką Jego człowieczeństwa. A ponieważ ów wers strofy pierwszej mówi o Abrahamowej ofierze Boga Ojca, można sądzić, że również wers strofy ostatniej, przed-

²¹¹ Bernardus, *Sermones in purificatione beatae Mariae Virginis* 3, 2: „Sed oblatio ista [...] satis delicata videtur, ubi tantum sistitur Domino, redimitur avibus et illico reportatur. Veniet, quando non in templo offeretur nec inter brachia Simeonis, sed extra civitatem inter brachia crucis. [...] Illud erit sacrificium vespertinum, istud est matutinum”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, s. 94-95. Zob. też L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących*, s. 111-112 (tu o ofierze Maryi w ujęciu św. Bernarda i Arnolda z Chartres).

²¹² Zob. reprodukcję miniatury z *Grandes Heures des Rohan* (początek XV w.), która zestawia ofiarę Maryi, trzymającej na kolanach ciało Ukrzyżowanego o rozmiarach dziecka, ze starotestamentową ofiarą wieczorną, w: E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, ilustracja 18; L. Kalinowski, *op. cit.*, s. 236, ilustracja 30; T. Dobrzeniecki, *Średniowieczne... Op. cit.*, s. 27, ilustracja 15. Por. też *ibidem*, s. 18: „Część środkowa ołtarza późnogotyckiego z Ossebygarn przedstawia Marię dwukrotnie: stoi pod krzyżem jako świadek Ukrzyżowania Chrystusa i jako *sacerdos pariter et altare* trzyma zwłoki Syna w Piecie pod krzyżem” (ilustracja 4 na s. 19).

²¹³ „Nullo tamen modo est dubitandum, quin virilis eius animus et ratio constantissima vellet etiam tradere Filium suum pro salute humani generis, ut Mater per omnia conformis esset Patri” (cyt. za: T. Dobrzeniecki, *Średniowieczne... Op. cit.*, s. 22).

stawiający Pietę, kierować miał myśl ku ofierze Matki: „Bog Ociec Syna wydał na zbawienie duszne” (w. 2), „Maryja piastowała ciało swego Syna” (w. 58).

Być może zatem tak początek, jak i koniec „rozmyśleń w Bożym umęczaniu” przypominał wiernemu, że Męka Odkupiciela była ofiarą, złożoną z miłości do grzesznego człowieka przez wiekuistego Ojca, przez samego Syna Bożego oraz przez Jego bezgrzeszną, dziewiczą Matkę. A pamięć o tym najświętszym ofiarowaniu winna pobudzać do odwzajemnienia niezmiernych, uprzedzającej miłości w zgodzie ze stwierdzeniem św. Bernarda: „Zaiste, więcej kochają ci, którzy wiedzą, że są więcej umiłowani; komu zaś mniej dano, mniej miłuje”²¹⁴.

W ostatnich dwu wersach pierwszej strofy *Żołtarza* nakreślona została scena ustanowienia Eucharystii – sakramentu, w którym Chrystus z miłości do człowieka uczynił się „kapłanem, hostią i ofiarą”. Z obrazem tym ostatnie dwa wersy strofy piętnastej („Ciało maścią mazali Jozef s Nikodemem, / W prześcieradło uwili, potym w grob włożyli”) na pozór niewiele mają wspólnego. W istocie jednak ściśle łączą się z Eucharystią. Jak bowiem objaśniał Honoriusz z Autun, korporał, którym w czasie mszy przykrywa się dary ofiarne i kielich, przypomina czysty całun, w jaki Józef z Arymatei owinął ciało Chrystusa. Sam kielich zaś oznacza grób Pański, a patena – zamykający go kamień²¹⁵. W zgodzie z tą powszechnie wówczas przyjmowaną symboliką i w myśl przeświadczenia, że „cokolwiek dzieje się podczas Mszy, cały wystrój i ceremonie nie przedstawiają nic innego, jak tylko mękę Chrystusa”, scena złożenia do grobu wiąże się z obrazem Ostatniej Wieczerzy. Tym samym początek i koniec pasyjnego utworu obramowuje swoista „eucharystyczna” klamra.

Rozważając budowę biblijnego psalterza, św. Augustyn wyznawał: „porządek psalmów [...] wydaje mi się zawierać tajemnicę wielkiego sakramentu”. Nie inaczej mniemali tak starożytni, jak i średniowieczni komentatorzy Pisma. I chociaż wraz z Augustynem mogliby dodać: „jeszcze tego całego porządku głębi nie potrafimy przeniknąć bystrością swojego umysłu”, to jednak – podobnie

²¹⁴ Bernardus, *Liber de diligendo Deo* 7: „Facile proinde plus diligunt, qui se amplius dilectos intelligunt: cui autem minus donatum est, minus diligit”. Przekład polski: św. Bernard z Clairvaux, Pisma. T. 1. *Op. cit.*, s. 42.

²¹⁵ Honorius Augustodunensis, *Gemma animae, sive De divinis officiis et antiquo ritu missarum, deque horis canonicis et totius annis solemnitatibus* (PL 172, kol. 558 B/C): „Dicente sacerdote Per omnia saecula saeculorum, diaconus venit, calicem coram eo sustollit, cum favone partem ejus cooperit, in altari reponit et cum corporali cooperit, praeferens Joseph ab Arimathia, qui corpus Christi deposuit, faciem ejus sudario cooperuit, in monumento deposuit, lapide cooperuit. Hic oblata, et calix cum corporali cooperitur, quod sindonem mundam significat, in quam Joseph corpus Christi involvebat. Calix hic, sepulcrum; patena, lapidem designat, qui sepulcrum clauserat” (*Cap. XLVII. De Joseph*). Przytaczany tu rozdział traktatu Honoriusza z Autun przywołał T. Dobrzeński, objaśniając genezę średniowiecznych wyobrażeń Chrystusa eucharystycznego w sarkofagu bądź kielichu – zob. T. Dobrzeński, *Wybrane... Op. cit.*, s. 147-148.

jak biskup Hippony – tajemnicę tę próbowali rozświetlić, a pomocne były im dociekania nad duchowymi znaczeniami liczb²¹⁶.

Tradycja postrzegania ukrytego ładu Księgi Psalmów przez pryzmat symboliki liczbowej odzwierciedla się i w *Żoltarzu* – w liczbie stu pięćdziesięciu ujętej jako trzykrotne pięćdziesiąt, w liczbie piętnaście kryjącej te same sensy co sto pięćdziesiąt oraz w uwydatnieniu dwu partii utworu: siedmio- i ośmio-członowej. Władysław z Gielniowa rozplanował wszakże swe dzieło tak, by panował w nim inny jeszcze, głębiej ukryty porządek.

Jak pisał św. Bonawentura, „wśród wszystkich pamiątek po Chrystusie na szczególne wspomnienie zasługuje najświętsza Ostatnia Wieczerza”. Wówczas to bowiem dał Jezus „swoje najświętsze Ciało i prawdziwą Krew jako pokarm i napój, aby to, co miało być za chwilę miłą Bogu ofiarą i bezcenną zapłatą za nasze zbawienie, było także naszym wzmocnieniem i pokarmem w drodze”²¹⁷.

Nakreślona w pierwszej strofie *Żoltarza* scena Ostatniej Wieczerzy otwiera opowieść o umęczeniu Chrystusa i u jej początku akcentuje zarówno dobrowolną ofiarę Syna Bożego, jak i jej nieustanne odnawianie w sakramencie Eucharystii, który świadczy o niegasnącej miłości Jezusa do grzeszników. Rozpoczęcie narracji o Męce ukazaniem Odkupiciela, co „Apostoły swe smętne swoją krwią napawał” (w. 4), nie pozwala zapomnieć, że krew Oblubieńca duszy, wypływająca z Jego udręczonego ciała, jest krwią nowego i wiecznego przymierza, przelaną na odpuszczenie grzechów, „dla pobudzenia ludzkiego serca, dla obmycia go, [...] dla jego zmiękczenia”²¹⁸. To szczególne znaczenie świętej krwi, która brocząc obrazuje zbolełe człowieczeństwo Jezusa i jednocześnie symbolizuje zbawczą moc męki Syna Bożego, przesądziło o precyzyjnie rozmiarzonej konstrukcji *Żoltarza*. Wzmianki o płynącej krwi Chrystusa Władysław zawarł bowiem:

- w strofie 2. w opisie modlitwy w Ogrójcu („Krwawy pot s niego płynął”, w. 7);
- w strofie 6. w opisie biczowania („Krew z ciała jest płynęła”, w. 23);
- w strofie 10. w opisie przybicia do krzyża („krew s ran jego płynie”, w. 38),
- w strofie 14. w opisie przebicia włócznią („Krew i woda płynęła z boku naświętszego”, w. 55).

²¹⁶ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 150, 1: „Quamuis ordo psalmodum, qui mihi magni sacramenti uidetur continere secretum nondum mihi fuerit reuelatus, tamen quia omnes centum quinquaginta numerantur, etiam nobis qui totius ordinis eorum altitudinem adhuc acie mentis non penetrauimus (insinuant aliquid, unde non impudenter, quantum Dominus adiuuat, disputare possimus)”. Przekład polski: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150. Op. cit.*, s. 397-398. Zob. H. Meyer, *Die allegorische... Op. cit.*, s. 212-216 (tu o komentarzach Honoriusza z Autun, Gerhoha z Reichersbergu {† 1169}, Remigiusza z Auxerre {† 908}, Alkuina {† 804}, Ruperta z Deutz).

²¹⁷ Św. Bonawentura, *Drzewo... Op. cit.*, s. 269 (16).

²¹⁸ Bonawentura, *De triplici via* 1, 7: „[...] stimulus conscientiae acuitur dum considerat sanguinem Christi effusum pro humano corde excitando abluendo mollificando”. Przekład polski: św. Bonawentura, *Trzy drogi... Op. cit.*, s. 17.

Owe cztery strofy, przedstawiające wylania krwi Jezusowej, zostały więc tak rozmieszczone, by pomiędzy nimi pojawiały się (trzykrotnie) po trzy strofy, które o płynięciu krwi nie mówią. I to właśnie ten precyzyjny projekt architektury *Żołtarza* spowodował – na pierwszy rzut oka zagadkowe – pominięcie wylania krwi przy koronowaniu cierniem. Scena ta przecież, łączona z czwartym spośród siedmiu wylań krwi Odkupiciela, odmalowana została w strofie 7., a zatem bezpośrednio po tej, w której padają słowa: „Krew z ciała jest płynęła” (w. 23). Skoro zaś reguła budowy utworu przyjęta przez Władysława wymaga, by pomiędzy strofami z obrazem cieknącej krwi biegły trzy strofy bez wzmianki o jej wylaniu, to w opisie koronowania cierniem wzmianka taka – konsekwentnie, choć na pozór osobliwie – została pominięta. Dla zachowania symetrii o broczeniu krwi milczy się również u początku i końca *Żołtarza*, czyli przed pierwszą i po ostatniej z czterech strof, w których płynie krew Zbawiciela.

Jeśli przeto każde z piętnastu „rozmyśleń” oznaczmy kolejną liczbą i wyodrębnimy te, które kierują uwagę duszy ku wylaniom świętej krwi Oblubieńca, to odsłoni się ukryty porządek *Żołtarza*:

1 **2** 3 4 5 **6** 7 8 9 **10** 11 12 13 **14** 15

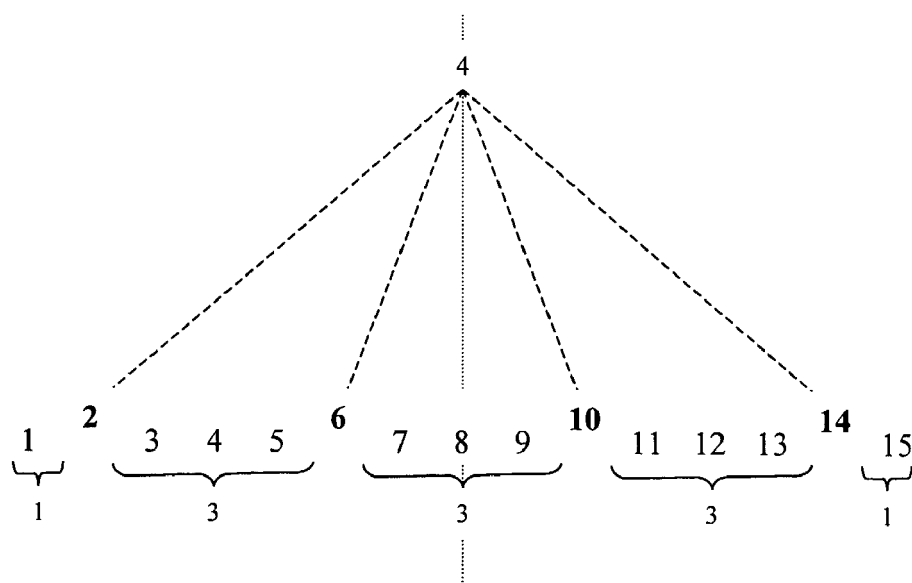
Ład ów uwydatnia znaczenie i świętość życiodajnej krwi Odkupiciela, przelanej z miłości do człowieka, dla jego zbawienia i obmycia z grzechów. Zarazem też, eksponując pierwszą i ostatnią strofę, zdaje się potwierdzać symetryczną odpowiedniość wyobrażenia Ojca, który ofiarowuje Syna, i Matki piastującej martwe ciało swego Dziecka.

Precyzja tej ściśle zaplanowanej konstrukcji ujawnia się również w symetrii, wiążącej pierwszą i trzecią strofę każdej z trzech triad, wpisanych między strofy z obrazem wylań krwi. Znamieniem tego porządku są określenia cierpiącego Chrystusa. Gdy zatem w strofie trzeciej nazywa się Go „Barankiem niewinnym” (w. 10), to w strofie piątej mówi się, iż był „przez winy” (w. 19). Gdy strofa siódma ukazuje, jak został „wzgardzon” (w. 26), to w strofie dziewiątej porównuje się Go do „robaka wzgardzonego” (w. 34). Gdy zaś w strofie jedenastej (w. 44) wspomina się, że Jezus to „miłosierny Pan” (a więc i litościwy, i przepełniony miłością), to w strofie trzynastej (w. 50) nadaje mu się miano „Pana [...] miłego” (czyli drogiego, miłowanego)²¹⁹. Te trzy określenia dobitnie uzmysławiają rozważającemu bezmiar miłości Syna Bożego. Przekonują bowiem, że bez najmniejszej winy, z miłości do grzesznych wydał się na mękę i śmierć krzyżową; że będąc wiekuistym Bogiem w pokorze przyjął szyderstwa i poniżenie; że wreszcie jest umiłowanym i miłującym Panem miłosierdzia.

²¹⁹ Zob. *Słownik staropolski*. T. 4, s. 255-257, 269-273 (s.v. *Miłosiernie, Miłosierny, Miłosierdzie, Miły*).

Ład symetrii ogarnia także strofy z opisem wylań krwi Jezusa. Dwa – u początku i u końca Męki – wyróżniały się spośród wszystkich innych, ponieważ krew płynęła w nich bądź z obfitym potem, bądź z wodą. Wodę wiązano z wodą chrztu, pot natomiast – wraz z wodą z boku – przedstawiano niekiedy jako „łzy” udreżonego Chrystusa²²⁰. I te właśnie dwa wylania krwi, znaczące początek i kres Pasji, zawarte zostały w symetrycznie rozmieszczonych strofach *Żołtarza* – w drugiej i przedostatniej.

Ścisłe i szczegółowo zaplanowana struktura utworu Gielniowczyka cechuje się przeto pełną symetrią, a przy tym mocno zakorzeniona jest w tradycji symboliki liczbowej. Ukryty porządek *Żołtarza* opiera się na liczbach 1, 3, 4 oraz 9 (3×3):



Liczba jeden, uwyrażniona na początku i końcu tak zaprojektowanego tekstu, uznawana była za początek i zasadę wszystkich liczb. Średniowieczni autorzy postrzegali ją więc jako symbol Stwórcy, widząc w niej przy tym znak jedności Trójcy Świętej czy też przypomnienie prawdy, że „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5)²²¹. Liczbę trzy powszechnie łączono z Trójcą, toteż poczytywano ją za symboliczny wyraz tego, co Boskie, święte i doskonałe. Dziewięć – ujmowane jako potrójna

²²⁰ Zob. LMZ, kol. 222 (s.v. *Drei*, pkt II 3 d).

²²¹ Zob. LMZ, kol. 1-2 (s.v. *Eins*).

trójka – również wskazywało często na tajemnicę Trójcy²²². W strukturze *Żołtarza*, uświadamiającego bezmiar Bożej miłości i zagrzewającego do jej odwzajemnienia, obie te liczby symbolizować mogą Boską naturę Jezusa i Jego uczestnictwo w Trójcy Przenajświętszej, która – jak za św. Augustynem pouczał choćby franciszkański teolog Duns Szkot († 1308) – stanowi jedność Trzech: Miłującego, Miłowanego, Miłości²²³.

Liczba cztery natomiast, powiązana przez Władysława z Gielniowa z obrazem płynącej krwi Chrystusa, oznaczać może złożone w ofierze, udreżone człowieczeństwo Syna Bożego, co to – według *Rozmyślań dominikańskich* – tak się „rozmiłował człowieka, iż umarł z miłości”²²⁴. W czwórce bowiem upatrywano symbol świata i ciała. Zarazem miała ona odsyłać ku świętej tajemnicy krzyża, złożonego z czterech części i niosącego zbawienie czterem stronom świata. Jak bowiem pisał Seduliusz († 449/450), „Znak krzyża [...] Niech obejmie / [...] swą potęgą i mocą cztery strony świata! / Z wierzchołka głowy jaśnieje Wschód w swoim blasku, / A święte stopy pieści i dotyka blask Zachodu, / Północ trzyma prawica, Południe wznosi lewica”²²⁵. Tak rozumianą czwórkę wprowadził do rozważań o ostatnim wylaniu krwi Jezusa św. Bonawentura. W *Drzewie życia* zachęcał bowiem duszę: „przyjaciółko Chrystusa, [...] przyłóż usta, aby «pić ze zdrojów Zbawiciela» [Iz 12, 3]. On jest bowiem «rzeką wypływającą ze środka raj», która «podzielona na cztery odnogi» [Rdz 2, 10], rozlewając się w serca pobożnych, użyźnia i nawadnia całą ziemię”²²⁶. Liczba cztery, uwydatniona w budowie *Żołtarza*, mogła więc symbolizować też zbawczą dla grzesznego świata moc krzyża i życiodajnej krwi Odkupiciela.

O tym zaś, że liczby trzy i cztery łączył Władysław z Jezusem ukazany jako Syn Boży i Syn Człowieczy oraz Pan nieba i ziemi, przekonuje łańcuch określeń, których następstwo również poddane jest prawom ścisłej symetrii:

Syn (w. 2);
 Pan niebieski (w. 11);
 Pan niebieski (w. 23);
Synaczek (w. 40);
 miłosierny Pan (w. 44);
 Pan miły (w. 50);
Syn (w. 58).

²²² Zob. LMZ, kol. 583 (s.v. *Neun*, pkt IV 1).

²²³ Zob. L. Veuthey, *Jan Duns Szkot*, s. 56.

²²⁴ *Rozmyślenia dominikańskie. Op. cit.*, s. 79.

²²⁵ „Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam, / Quae Dominum portavit ovans, ratione potenti / Quattuor inde plagas quadrati colligat orbis. / Splendibus auctoris de vertice fulget Eous, / Occiduo sacrae lambuntur sidere plantae, / Arcton dextra tenet, medium laeva erigit axem, / Cunctaque de membris vivit natura creantis, / Et cruce complexum Christus regit undique mundum” (*Paschale carmen* V 188-195). Cyt. z tomu: Sedulius Caelius, *Opera omnia*, s. 202 (tekst łac.), 203 (przekład).

²²⁶ Św. Bonawentura, *Drzewo... Op. cit.*, s. 276 (30).

Trzykrotne powtórzenie miana „Syn” może ujawniać prawdę o wiekuistej, Boskiej naturze Chrystusa i Jego uczestnictwie w Trójcy Świętej. Czterokrotne przywołanie słowa „Pan” może wyrażać – także poprzez symbolikę czwórki – władzę Jezusa nad wszystkim, co stworzone. Harmonijny ład w szeregu tych siedmiu określeń i umieszczenie pośrodku pełnego matczynej czułości zdrobnienia może wreszcie kierować ku tajemnicy Wcielenia, w którym to, co Boskie, zespoliło się z tym, co ludzkie²²⁷.

Jednakże wszystkie te głębiej ukryte znamiona architektury *Żołtarza*, precyzyjnie obmyślanej i bogatej w treści symboliczne, pozostawały z pewnością niedostrzegalne dla wiernych, nawet najżarliwiej odmawiających Władysławowe nabożeństwo²²⁸. Ale też w utworze, który rozbudzać miał miłość do Chrystusa i prowadzić ku niebu, liczbowa harmonia i symetria utworu nie służyły bynajmniej przykuwaniu uwagi do kunsztownej budowy dzieła. Stanowiły raczej – w zgodzie ze średniowiecznym wyobrażeniem – o pięknie *Żołtarza*.

„A jakież rzeczy możemy kochać, jeśli nie piękne”, pytał św. Augustyn i dawał: „rzeczy piękne podobają się nam dzięki zawartej w nich liczbie, której celem [...] jest równość”²²⁹. Św. Bonawentura – za Augustynem – objaśniał, że „piękno [...] nie jest niczym innym jak równaniem liczbowym”. I powtarzał: „Piękno pociąga, a to co piękniejsze, bardziej pociąga”²³⁰. A skoro Bóg, jak głosi Księga Mądrości, „wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!”²³¹, to z Boga właśnie – uczył Augustyn – z „Najwyższego Piękna”, „najwyższego i pierwszego źródła liczb, symetrii, równości i porządku” wypływa wszystko, co piękne. Piękne, czyli oparte na równości i symetrii²³².

Władysław z Gielniowa zatem, układając *Żołtarz Jezusow* według praw harmonii liczbowej, równości i symetrii, tworzył dzieło, którego piękno wypływa z Boskiego źródła. Co więcej, rozpala miłość i pociąga duszę ku Najwyż-

²²⁷ Liczbę siedem łączy z Wcieleniem i Eucharystią np. ilustrowana ksylograficzna książka *Canticum canticorum*, zawierająca wykład Pieśni nad pieśniami – zob. H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, s. 252 (opis ilustracji 13b).

²²⁸ Dowodem niedostrzegania precyzyjnie rozplanowanej architektury *Żołtarza* są przeróbki tej pieśni, burzące jej ukrytą harmonię. Zob. W. Wydra, *Władysław... Op. cit.*, s. 324-327 (*Pieśni o Bożym umęczeniu nabożna i barzo piękna, wszelkiemu krześcijaninowi potrzebna*. Kraków 1558), 327-330 (wersja zapisana w aktach procesu beatyfikacyjnego), 331-333 (wersja opublikowana w zbiorze Stanisława Serafina Jagodyńskiego *Pieśni katolickie* [...]. Kraków [ok. 1638]).

²²⁹ Augustinus, *De musica* VI 13, 38 (PL 32, kol. 1183-1184): „Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra? [...] Haec igitur pulchra numero placent, in quo iam ostendimus aequalitatem appeti”. Przekład polski: św. Augustyn, *O muzyce*, s. 705-706.

²³⁰ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* 2, 5: „[...] pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa”; *Commentarius in I librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dist. 1, art. 3, q. 1: „[...] pulcrum delectat et magis pulcrum magis delectat”. Przekład polski: W. Tatariewicz, *Historia estetyki*. T. 2, s. 214, 213.

²³¹ Mdr 11, 20, Wulgata: 11, 21.

²³² Św. Augustyn, *O porządku*, s. 231 (II 51); tenże, *O muzyce*. *Op. cit.*, s. 720 (VI 57); 710 (VI 44): „[Dusza] poszukuje [...] równości i symetrii”. „[...] radością dla duszy są wielkie budowle”, których „Piękno [...] wypływa [...] ze stosunków liczbowych”.

szemu Pięknemu. Jak bowiem stwierdza św. Bonawentura, „Harmonia po to jest, by zachwycać nie wzrok cielesny, lecz duchowy”, a „Piękno z natury swej pobudza duszę do miłości”²³³. Utwór więc, który winien zagrzewać do odwzajemnienia miłości Bożej i który – na podobieństwo psalmów gradualnych – stanowić miał „do nieba stopień”, zachwycał duchowy wzrok rozważającego i pobudzał do miłości także pięknem. Ukryty, krystaliczny ład *Żołtarza* pomagał rozniecić w duszach głęboką tęsknotę do królestwa niebios – w myśl wyrażonego przez Bonawenturę przeświadczenia, że „Wielkie jest piękno w budowie świata, lecz jeszcze większe w Kościele, ozdobionym zasługami świętych; największe jednak w Niebieskim Jeruzalem”²³⁴.

Kronika brata Jana z Komorowa przekonuje o szczególnej roli, jaką *Żołtarz Jezusow* odegrał w dziejach bernardyńskiego duszpasterstwa. Władysław z Gielniowa, piastując urząd wikariusza polskiej prowincji zakonu, z pewnością przyczynił się do wprowadzenia zwyczaju, by w świątyniach obserwanckich utwór ten śpiewany był po kazaniu przez braci i lud. Godził się przy tym – jak można sądzić – na wyparcie przez jego psalterz siedmiu psalmów pokutnych, odmawianych dotychczas (zapewne po łacinie) w ramach modlitwy chóralnej zakonników. Interpretacja *Żołtarza* skłania do przypuszczeń, że dzieło, które spowodować miało tak istotne zmiany, napisane zostało z wielką pieczołowitością i ze świadomością wagi zadania, jakie ma wypełnić.

Czcigodny ojciec wikariusz nadał mu kształt i pieśni pasyjnej, i psalterzowego nabożeństwa paraliturgicznego. Głęboko zakorzenił swój utwór w silnie upowszechnionej a bliskiej zwłaszcza franciszkanom tradycji rozpamiętywania Męki. W zgodzie z tą tradycją – ufny w przemieniającą moc miłości – przepełnił rozważania duchem obłubieńczej miłości Chrystusa i duszy; ukazał Najświętszą Pannę jako wzór współcierpienia z Jezusem, wzór miłowania i naśladowania Ukrzyżowanego; odwołał się też do teologii mistycznej, ugruntowanej przez św. Bonawenturę, a czerpiącej z myśli Pseudo-Dionizego. Zarazem wpisał swoje dzieło medytacyjne w bogatą tradycję średniowiecznych nabożeństw psalterzowych. Podzielając gorącą wiarę w świętość i cudowną moc biblijnego psalterza, powiązał z nim swój *Żołtarz Jezusow* bynajmniej nie powierzchownie – tak poprzez ukrytą strukturę utworu, jak przez odsyłającą do psalmów gradualnych

²³³ *Commentarius in IV librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dist. 49, p. 2, sec. 2, art. 2, q. 1: „harmonia visum debet delectare; dicendum, quod harmonia illa nata est delectare visum, non corporalem, sed spirituale”; *ibidem*, dist. 30, dub. 6: „pulcritudo naturaliter attrahit animum ad amorem”. Przekład polski: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 214.

²³⁴ *Breviloquium*, Prol. 3: „Est enim pulcritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine sanctorum charismatum adornata, maxima autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima”. Przekład polski: W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 213.

liczbę strof czy wprost wyrażone zapewnienie, że po 15 stopniach „rozmyśleń” dusza wstępować będzie ku niebu. Co więcej, obie te tradycje: rozważań pasyjnych i nabożeństw psalterzowych, zespolił w swym dziele w organiczną całość, podporządkowaną symbolice liczb i poddaną – zgodnie ze średniowieczną teologiczną koncepcją piękna – prawom symetrii i równości liczbowej.

Żołtarz Jezusow ucieleśnia swego rodzaju projekt pobożności, jaki wikariusz polskiej prowincji bernardynów proponował każdemu, także nieuczonemu chrześcijaninowi. W formie psalterzowego nabożeństwa paraliturgicznego *Żołtarz* umożliwiał wiernym włączenie się w służbę Bożą, sprawowaną przez duchownych. Otwarty obrazem ustanowienia sakramentu Eucharystii, pogłębiał – w myśl powszechnego wówczas przeświadczenia, że „we Mszy trzeba [...] pamiętać przede wszystkim o śmierci Chrystusa” – rozumienie ścisłej więzi między Mszą a Męką. Przede wszystkim jednak rozpalać miał w grzesznych duszach wdzięczną miłość do Ukrzyżowanego, niosącą nawrócenie, odrzucenie grzechu i – poprzez naśladowanie Jezusa – wiodącą do niebios.

Bliskie Władysławowi przekonanie Bernarda z Clairvaux, że to właśnie miłość, a nie bojaźń czy miłość własna nawraca duszę, określa precyzyjnie przemysłaną perswazję *Żołtarza*. Zwroty do duszy, nawiązujące i do utworów medytacyjnych, i do psalmów, sprawiają, że wierny może uznać słowa i zachęty przewodnika duchowego za swoje własne, kierowane do siebie samego. Do żarliwej i gotowej do ofiar miłości ku Chrystusowi nakłania przykład Najświętszej Maryi Panny. Brak natomiast jakichkolwiek wyrzutów wobec grzesznego człowieka czy prób rozbudzania poczucia winy. Brak również w dołączonym do pieśni komentarzu obietnic odpustów, nierzadkich przecież w ówczesnych psalterzach. Ich miejsce zajmuje obietnica oświecenia duszy i zachęta do wznoszenia się do niebios po stopniach rozmyślań.

Atmosfera strachu, przeświadczenie o obcości dalekiego Boga, przeświadczenie o nieprzewycięzonej grzeszności człowieka, doloryzm, przykuwający uwagę do pełnych grozy szczegółów Jezusowej karni – wszystko to, co znamionuje kryzys religijności późnego średniowiecza, obce jest dziełu Władysława z Gielniowa. Przy czym zachowuje ono powściągliwość nie tylko w obrazach krwawych cierpień Jezusa, ale i w ukazywaniu emocji, czego dowodem jest ściśle rozplanowane narastanie i ściszenie uczuć.

W *Żołtarzu Jezusowym* – nie inaczej niż w *Lamencie świętokrzyskim* – głęboka myśl teologiczna, dążność do rozbudzenia głębokich uczuć i matematyczna precyzja konstrukcji tworzą pełną harmonię poetyckiego dzieła religijnego.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione tu studia pozwalają wyrazić przekonanie o przydatności przyjętej metody badania utworów religijnych polskiego średniowiecza. Wzajemnie dopełniające i weryfikujące się sposoby lektury – odczytanie, które docieka spójności i wewnętrznego ładu dzieła, oraz odczytanie, które uwzględnia kontekst zbiegających się w nim różnych nurtów tradycji – umożliwiły odsłonięcie nie odkrytych dotąd znaczeń oraz cech budowy czterech interpretowanych tekstów. Umożliwiły też objaśnienie genezy wielu zawartych w nich formuł, symboli czy różnych aspektów ich struktury. Zasadne okazało się przy tym nierozzerwalne sprzężenie działań interpretacyjnych z postępowaniem filologicznym. Interpretacja utworu średniowiecznego bez szczegółowych i często porównawczych badań filologicznych rychło bowiem prowadzi na manowce anachronizmów i nieporozumień. Postępowanie zaś filologiczne bez jednoczesnego dążenia do zrozumienia dzieła jako odrębnej całości skutkować może potknięciami, jakich przykładem są choćby nietrafne koniektury Łosia w okaleczonym tekście *Kazania na dzień św. Katarzyny*.

Zastosowana metoda, uwzględniająca złożoność i wielowymiarowość utworów religijnych – szczególnych świadectw kultury średniowiecznej, pozwoliła ukazać, że głęboka myśl teologiczna, matematyczna precyzja konstrukcji, sięgające najdrobniejszych szczegółów rozplanowanie treści oraz dążność do wyrażania i wzbudzania najzarliwszych nawet uczuć mogą łączyć się w nich w harmonijną jedność. Przeprowadzone badania przekonują również, że projektowanie dzieła dla najszerzej (a zatem przeważnie nieuczzonej) rzeszy chrześcijan nie musiało bynajmniej oznaczać spłykania czy upraszczania wyrażanych w nim idei bądź rezygnacji z matematycznej ścisłości w rozmierzaniu jego ukrytej struktury. Ujawnienie z kolei owego głębokiego, krystalicznego ładu, który przenika *Kazanie na dzień św. Katarzyny*, *Lament świętokrzyski* i *Żołtaz Jezusow*, uzmysławia wagę teologicznej, neoplatońskiej z ducha koncepcji piękna, pomocnej pobożnym autorom w tworzeniu dzieł rozpalających miłość do Boga – wiecznego źródła piękna i harmonii. Oświelenie tego istotnego

a ukrytego rysu rozpatrywanych tekstów nie byłoby możliwe bez badań szczegółowych, nakierowanych na określenie odrębności i wewnętrznego porządku utworu.

Badania te zdają się potwierdzać przyjęte w tej książce założenie o autonomii dzieła literackiego – także średniowiecznego dzieła religijnego, które – choć silnie zakorzenione w tradycji, choć budowane z gotowych formuł, choć poddane wielu rygorom, m.in. rygorowi prawomyślności teologicznej – wymaga gruntownej analizy i interpretacji jako zjawisko odrębne, o swoistej strukturze i swoistym znaczeniu. I być może wnikliwe rozważanie spójności i konsekwencji utworu winno stanowić probierz autorskiej niezawisłości, zwłaszcza wówczas, gdy mamy do czynienia z parafrazą czy też tekstem silnie spokrewnionym z innym dziełem. Przykładowo bowiem: odsłonięcie ukrytej architektury *Żołtarza Jezusowego*, odkrycie precyzyjnego rozplanowania znaczeń na kilku organicznie zespolonych poziomach struktury tego utworu, wykazanie konsekwentnego wpisania go w tradycję medytacji pasywnych oraz tradycję psalterzowych nabożeństw paraliturgicznych – wszystko to każe ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że dzieło Władysława z Gielniowa nie powstało jako adaptacja pieśni *Umučeni našeho Pána milostného...*, mimo że prawie połowa polskiego tekstu jest tożsama lub niemal tożsama z tekstem czeskim¹.

Nowe interpretacje czterech utworów religijnych polskiego średniowiecza skłaniają do przypuszczenia, że każdy z nich – na tle ówczesnych dzieł bliskich mu tematycznie czy gatunkowo – może uchodzić za dokonanie istotne także w skali szerszej niż wyznaczona przez zachowane teksty literatury polskiej. Aby jednak przypuszczenie to zweryfikować, należałoby jasno określić kryteria oceny oraz ustalić porządek i zakres dalszych badań porównawczych. To zaś – podobnie jak badania, których potrzebę ujawniły przedstawione tu studia – wykracza już poza ramy niniejszej książki.

¹ Za adaptację tekstu czeskiego uznał pieśń Władysława Wiesław Wydra – zob. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*, s. 63-71, 78, 119-121. Polemikę z tym ujęciem, odwołującym się do konstatacji Stanisława Dobrzyckiego, zawiera artykuł P. Stępnia „*Żołtarz Jezusow*” *Władysława z Gielniowa – tylko adaptacja czy arcydzieło liryki religijnej?*, s. 86-103 (tu analiza porównawcza obu tekstów – *Umučeni...* i *Żołtarza Jezusowego*).

BIBLIOGRAFIA

Wykaz skrótów

- AH = *Analecta hymnica medii aevii* 1-56. Wyd. G. M. Dreves, C. Blume, H. M. Bannister. Leipzig 1886-1922.
- AMF = *Antologia mistyków franciszkańskich* 1-5. Red. S. Kafel. Warszawa-Kraków 1985-1991.
- CM = *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Continuatio Mediaevalis*. Turnhout 1971-
- CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 1-88. Wien 1866-1986.
- EK = *Encyklopedia katolicka*. Lublin 1973-
- LMZ = H. Meyer, R. Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. München 1987.
- LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche* 1-10. Freiburg i. Br. 1957-1965.
- MGH = *Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500*. Berlin, Weimar 1826-
- PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 1-161. Wyd. J.-P. Migne. Paris 1857-1866.
- PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 1-217. Wyd. J.-P. Migne. Paris 1878-1890.
- POK = *Pisma Ojców Kościoła*. Red. J. Sajdak. Poznań 1924-
- PSP = *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*. Warszawa 1969-
- SCH = *Sources chrétiennes*. Paris 1941-
- SL = *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina*. Turnhout 1954-
- TMB = *Beatam me dicent... Teksty o Matce Bożej*. Red. S. C. Napiórkowski. Niepokalanów 1981-
- VL = *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Berlin – New York 1978-
- ŻM = *Źródła monastyczne*. Red. M. Starowieyski. Kraków 1993-
- ŻMT = *Źródła myśli teologicznej*. Red. H. Pietras. Kraków 1996-

Źródła

- Abraham – tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22, 1-14.*
Zebrał i oprac. K. Bardski. Kraków 1999 (*Ojcowie żywi* 16).
- Aelredus Rieuallensis, *De Iesu puero duodenni*. Ed. A. Hoste [w:] tegoż, *Opera omnia*.
Vol. 1: *Opera ascetica*. Turnhout 1971 (CM 1).
- Aelredus Rieuallensis, *De speculo caritatis*. Ed. C. H. Talbot [w:] tegoż, *Opera omnia*.
Vol. 1.
- Aelredus Rieuallensis, *De spiritali amicitia*. Ed. A. Hoste [w:] tegoż, *Opera omnia*. Vol. 1.
- Aelredus Rieuallensis, *Sermones I-XLVI (Collectio Claraeuallensis prima et secunda)*.
Recensuit G. Raciti. Turnhout 1989 (CM 2A).
- AH 3¹: Konrads von Haimburg und seiner Nachahmer *Reimgebete*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1888.
- AH 4: *Liturgische Hymnen des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1888.
- AH 8: *Liturgische Prosen des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1890.
- AH 14a: *Das Hymnar der Abtei S. Severin in Neapel*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1893.
- AH 15: *Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1893.
- AH 20: *Lieder und Motetten des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1895.
- AH 24: *Liturgische Reimofficien des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1896.
- AH 25: *Liturgische Reimofficien des Mittelalters*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1897.
- AH 26: *Liturgische Reimofficien des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1897.
- AH 29: *Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1898.
- AH 31: *Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1898.
- AH 33: *Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1899.
- AH 34: *Liturgische Prosen des Mittelalters*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1900.
- AH 35: *Gereimte Psalterien des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1900.
- AH 36: *Gereimte Psalterien des Mittelalters*. Hrsg. von G. M. Dreves. Leipzig 1901.
- AH 37: *Liturgische Prosen des Mittelalters*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1901.
- AH 40: *Liturgische Prosen des Mittelalters*. Hrsg. von H. M. Bannister. Leipzig 1902.
- AH 52: *Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus H. A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1909.
- AH 54: *Liturgische Prosen des Übergangsstiles und der zweiten Epoche*. Hrsg. von C. Blume und H. M. Bannister. Leipzig 1915.
- AH 55: *Liturgische Prosen zweiter Epoche auf Feste der Heiligen*. Hrsg. von C. Blume. Leipzig 1922.
- Alanus de Insulis, *Compendiosa in Cantica canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio*, PL 210.
- Alanus de Insulis, *Liber de planctu naturae*, PL 210.
- Alanus de Insulis, *Summa de arte praedicatoria*, PL 210.
- Alexius. A Gude Tale* (inc. „In Rome was anes a riche mane”) [w:] Verdiani C., *Problemy wzorców polskiej „Legendy” o świętym Aleksym*.

¹ Wymienione zostaną tylko te tomy AH, które cytowane były w rozprawie.

- Alexius [B] (inc. „In einem buoche man uns las”) [w:] C. Verdiani, *Problemy...*
- Alexius [P] (inc. „Ich wil uch eyn gedichte geben”) [w:] I. M. Hester, *A Hitherto Unpublished Version of the Alexius Legend*.
- Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz*. Mit Einleitung, Übersetzung und Wortverzeichnis. Hrsg. von P. Diels. Berlin 1921.
- Ambrosius, *Apologia Daudid altera* [w:] tegoż, *Opera*. P. 2. Recensuit C. Schenkl. Wien 1897 (CSEL 32, 2).
- Ambrosius, *De Abraham* [w:] tegoż, *Opera*. P. 1. Recensuit C. Schenkl. Wien 1896 (CSEL 32, 1).
- Ambrosius, *De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium* [w:] tegoż, *Verginità e vedovanza*. Introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori. Vol. 2. Milano – Roma 1989.
- Ambrosius, *De Isaac uel anima* [w:] tegoż, *Opera*. P. 1. Recensuit C. Schenkl. Wien 1896 (CSEL 32, 1).
- Ambrosius, *De obitu Valentiniani consolatio*, PL 16.
- Ambrosius, *Epistulae*. T. 2. Post O. Faller recensuit M. Zelzer. Wien 1990 (CSEL 82).
- Ambrosius, *Exameron* [w:] tegoż, *Opera*. P. 1. Recensuit C. Schenkl. Wien 1896 (CSEL 32, 1).
- Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam*. Cura et studio M. Adriaen [w:] tegoż, *Opera*. P. 4. Turnhout 1957 (SL 14).
- Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* [w:] tegoż, *Opera*. P. 1-2. Cura et studio R. Weber. Turnhout 1975 (CM 27-27A).
- Ambrosius Autpertus, *Libellus de conflictu uitorum atque uirtutum* [w:] tegoż, *Opera*. P. 3. Cura et studio R. Weber. Turnhout 1979 (CM 27B).
- Ambroży św., *Heksaameron*. Tłum. W. Szoldrski. Warszawa 1969 (PSP 4).
- Ambroży św., *O Izaakub o duszy* [w:] tegoż, *Wybór pism*. Cz. 2. Oprac. red. K. Obrycki. Warszawa 1986 (PSP 35).
- Ambroży św., *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*. Tłum. W. Szoldrski. Oprac. i wstępem opatrzył A. Bogucki. Warszawa 1977 (PSP 16).
- Amedeus Lausannensis, *De Maria Virginea Matre homiliae octo*, PL 188.
- AMF 1: *Wiek XIII*. Warszawa 1985.
- AMF 2: *Wiek XIII-XIV*. Warszawa 1986.
- AMF 3: *Wiek XIV*. Warszawa 1987.
- AMF 4: *Wiek XIII/XIV. Ubertino z Casale (1259-1329?)*. Kraków 1991.
- AMF 5: *Wiek XIV [...]*. Kraków 1990.
- Andreas de Sancto Victore, *Expositiones historicae in libros Salomonis*. Ed. R. Berndt, Turnhout 1991 (CM 53B).
- Aneks* [w:] W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*.
- Anioł Clarenio, *Wykład reguły braci mniejszych* [w:] AMF 5.
- Anselmus Cantuarensis, *Liber meditationum et orationum*, PL 158.
- Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*. [Oprac.] L. Małunowiczówna. Pracę ukończył i do druku przygotował L. Gładyszewski. Lublin 1993.
- Antonius Paduanus, *Sermones hactenus inediti de sanctis et de diversis*. Avenione 1684.
- Apponius, *Expositio sancti Hieronimi presbiteri in libro Cantici canticorum (Expositio breuis I)* [w:] tegoż, *In Canticum canticorum expositio*. Ed. B. de Vregille, L. Neyrand. Turnhout 1986 (SL 19).

- Atanazy św., *List do Marcelina o wyjaśnieniu Psalmów* [w:] A. Tronina, *Teologia Psalmów*.
- Augustinus, *Confessionum libri XIII*. Quos post M. Skutella iterum ed. L. Verheijen. Turnhout 1981 (SL 27).
- Augustinus, *De ciuitate Dei*. Curauerunt B. Dombart et A. Kalb. Turnhout 1955 (SL 47-48).
- Augustinus, *De doctrina christiana*. Cura et studio J. Martin [w:] tegoż, *De doctrina christiana. De vera religione*. Turnhout 1962 (SL 32).
- Augustinus, *De musica*. PL 32.
- Augustinus, *De ordine*. Cura et studio W. M. Green [w:] tegoż, *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Turnhout 1970 (SL 29).
- Augustinus, *De sermone Domini in monte*. Post Maurinorum recensionem denuo ed. A. Mutzenbecher. Turnhout 1967 (SL 35).
- Augustinus, *De Trinitate libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain. Turnhout 1968 (SL 50-50A).
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*. Post Maurinos textum edendum curauerunt E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout 1956 (SL 38-39-40).
- Augustinus, *Epistulae*. Recensuit A. Goldbacher. Wien 1895-1898 (CSEL 34,1; 34,2; 44; 57; 58).
- Augustinus, *In Iohannis Euangelium tractatus CXXIV*. Post Maurinos textum edendum curavit R. Willems. Turnhout 1954 (SL 36).
- Augustinus, *Sermones*, PL 38-39.
- Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento*. Recensuit C. Lambot. Turnhout 1961 (SL 41).
- Augustinus, *Sermones post Maurinos reperti*. Studio ac diligentia G. Morin. Rome 1930.
- Augustyn św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski. Warszawa 1989.
- Augustyn św., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*. Tłum. W. Szoldrski, W. Kania. Wstęp, oprac. E. Stanula. Cz. 1-2. Warszawa 1977 (PSP 15).
- Augustyn św., *O muzyce* [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*. Oprac. W. Seńko. Kraków 1999.
- Augustyn św., *O porządku* [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*.
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*. Tłum. M. Stokowska. Wprowadzenie J. Tischner. Posłowie i przypisy J. M. Szymusiak. Kraków 1996.
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*. Tłum. i wstęp J. Sulowski. Oprac. E. Stanula. Warszawa 1986 (PSP 37).
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57*. Warszawa 1986 (PSP 38).
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77*. Warszawa 1986 (PSP 39).
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*. Warszawa 1986 (PSP 40).
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*. Warszawa 1986 (PSP 41).
- Augustyn św., *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*. Warszawa 1986 (PSP 42).
- Augustyn św., *Państwo Boże*. Przeł. W. Kubicki. Wstęp J. Salij. Kęty 1998.
- Augustyn św., *Wybór mów (Kazania święteczne i okolicznościowe)*. Tłum. J. Jaworski. Wstęp i oprac. E. Stanula. Warszawa 1973 (PSP 12).
- Augustyn św., *Wyznania*. Przeł., wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak. Warszawa 1992.
- Ausonius, *Ordo urbium nobilium* [w:] *The works of Ausonius*. Ed. R. P. H. Green. Oxford 1991.

- Autre histoire du même Homme de Dieu* [przekład francuski drugiej redakcji syryjskiej] [w:] A. Amiaud, *La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu*.
- Balduinus de Forda, *Tractatus de Sacramento altaris* [w:] Baudouin de Ford, *Le sacrement de l'autel*. Introd. par J. Leclercq. Texte latin établi par J. Morson. Traduction française par E. de Solms. Paris 1963 (SCH 93-94).
- Beda, *Homeliarum Euangelii libri II* [w:] tegoż, *Opera*. P. 3: *Opera homiletica*. Ed. D. Hurst. Turnhout 1955 (SL 122).
- Beda, *In Cantica canticorum libri VI*. Cura et studio D. Hurst [w:] tegoż, *Opera*. P. 2: *Opera exegetica* 2 B. Turnhout 1983 (SL 119B).
- Beda, *In Lucae Euangelium expositio*. Cura et studio D. Hurst [w:] tegoż, *Opera*. P. 2: *Opera exegetica* 3. Turnhout 1960 (SL 120).
- Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV. Nomina locorum*. Ed. D. Hurst [w:] tegoż, *Opera*. P. 2: *Opera exegetica* 2. Turnhout 1962 (SL 119).
- Beda, *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (siue Hexaameron)* [w:] tegoż, *Opera*. P. 2: *Opera exegetica* 1. Cura et studio C. W. Jones. Turnhout 1967 (SL 118A).
- Bernardus, *Epistulae* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 7-8. Ad fidem codicum rec. J. Leclercq et H. M. Rochais. Roma 1974-1977.
- Bernardus, *Homiliae super „Missus est” (In laudibus Virginis Matris)* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 4. Roma 1966.
- Bernardus, *Liber de diligendo Deo* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 3. Roma 1963.
- Bernardus, *Sententiae* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 6, 2. Roma 1972.
- Bernardus, *Sermo de duodecim praerogativis B.V. Mariae (Sermo in dominica infra octauam assumptionis beatae Mariae Virginis)* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 5. Roma 1968.
- Bernardus, *Sermo in nativitate beatae Mariae Virginis* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 5.
- Bernardus, *Sermones de diuersis* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 6, 1. Roma 1970.
- Bernardus, *Sermones in purificatione beatae Mariae Virginis* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 4. Roma 1966.
- Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum* [w:] tegoż, *Opera*. Vol. 1-2. Roma 1957-1958.
- Bernard z Clairvaux św., *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*. Poprzedzone encykliką Ojca Świętego Piusa XII *Doctor mellifluus* o św. Bernardzie z Clairvaux w osiemsetną rocznicę Jego śmierci. Z łacińskiego tłum. i zaopatrzył słowem wstępnym I. Bobicz. Warszawa 2000.
- Bernard z Clairvaux św., *Pisma*. T. 1: *O miłowaniu Boga*. Tłum. z jęz. łacińskiego S. Kiełtyka. Kraków 1991.
- Bernard z Clairvaux św., *Pisma*. T. 4: *O rozważaniu*. Tłum. z jęz. łacińskiego S. Kiełtyka. Kraków 1992.
- Bernard z Utrechtu, *Wprowadzenie do „Eklogi” Teodula* [w:] *Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*.
- Biblia Sacra cum Glossis interlineari et ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla et Moralitatibus, Burgensis Additionibus et Thoringi Replis*. Lugundi 1545.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja [...] i wstępy J. Frankowski. Warszawa 1999.
- Bíos kai politeía tou antrópou tou theou Allekséou...* (inc. „Hoútos anér hyiós prótou tes synklétou hóte ebasíleusan en Róme”) [w:] M. Rösler, *Alexiusprobleme*.

- Bober A., *Antologia patrystyczna*. Kraków 1966.
- Bober A., *Studia i teksty patrystyczne*. Kraków 1967.
- Bobowski M., *Polskie pieśni katolickie. Od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*. Kraków 1893.
- Bonaventura, *Breviloquium* [w:] tegoż, *Opera omnia*. Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. T. 5. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891.
- Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* [w:] tegoż, *Opera omnia*. T. 5.
- Bonaventura, *De triplici via alias incendium amoris* [w:] tegoż, *Opera omnia*. T. 8. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1898.
- Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* [w:] tegoż, *Opera omnia*. T. 5.
- Bonaventura, *Sermones dominicales*. Ad fidem codicum nunc denuo editi studio et cura I. G. Bougerol. Grottaferrata 1977.
- Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* [w:] tegoż, *Opera omnia*. T. 8.
- Bonaventura, *Vitis mystica seu tractatus de passione Domini* [w:] tegoż, *Opera omnia*. T. 8.
- Bonawentura św., *Do siostr o doskonałości życia* [w:] tegoż, *Pisma ascetyczno-mistyczne*.
- Bonawentura św., *Droga duszy do Boga* [w:] AMF 1.
- Bonawentura św., *Drzewo życia* [w:] tegoż, *Pisma...*
- Bonawentura św., *Kazania o Najświętszej Pannie Maryi*. Z jęz. łacińskiego przeł. C. Niezgoda. Kraków 1999.
- Bonawentura św., *Kazanie trzecie na Zmartwychwstanie Pańskie* [w:] tegoż, *Pisma...*
- Bonawentura św., *Mistyczny krzew winny, czyli traktat o Męce Pańskiej* [w:] tegoż, *Pisma...*
- Bonawentura św., *Pisma ascetyczno-mistyczne*. Przedmowa P. A. Dudycz. Wprowadzenie C. Niezgoda. Warszawa 1984.
- Bonawentura św., *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej* [w:] tegoż, *Pisma...*
- Bonawentura św., *Traktat o przygotowaniu do Mszy świętej* [w:] tegoż, *Pisma...*
- Bonawentura św., *Trzy drogi albo inaczej Ogień miłości* [w:] tegoż, *Pisma...*
- Bonawentura św., *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu* [w:] AMF 1.
- Brunetto Latini, *Skarbiec wiedzy*. Przeł. i oprac. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska. Warszawa 1992.
- Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha żywot drugi* [w:] *W kręgu żywotów św. Wojciecha*.
- Brunon z Kwerfurtu, *Żywot pięciu Braci Męczenników*. Tłum. E. Szwarcenberg-Czerny. Wstęp J. Spież, R. Witkowski. Tyniec 2002.
- Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*. Wyd. W. R. Rzepka i W. Wydra. Wstęp napisała M. Adamczyk. Warszawa – Poznań 1996.
- Cantica mediæ aevi Polono-Latina*. T. 1: *Sequentiae*. Ed. H. Kowalewicz. Varsoviae 1964.
- Cassiodorus, *Expositio psalorum*. Post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen. Turnhout 1958 (SL 97-98).
- Chest le uie s. Katerine* (inc. „Chil qui le bien set e entent”) [w:] *Dvě verse staro-francouzské legendy o sv. Kateřině Alexandrinské*.
- Chrystus cierpiący. Pierwszy chrześcijański dramat grecki przypisywany św. Grzegorzowi z Nazjanzu*. Przekład J. Łanowski. Wstęp i oprac. M. Starowieyski. Kraków 1995.

- Česká středověká lyrika. K vydání připravil a úvodní studii napsal J. Lehár. Vyšehrad 1990.
- De s. Alexio* [w:] *Fest- und Heiligenpredigten des „Schwarzwälder Predigers“*. Hrsg. von P. Schmitt, U. Williams, W. Williams-Krapp. München 1982.
- [*De sancta Katherina*] [w:] Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*.
- Defensor z Ligugé, *Księga iskierek*. Przekład i oprac. R. Wasiński. T. 1. Kraków 2000.
- Dhuoda, *Liber manualis quem ad filium suum transmisit Wilhelmum* [w:] tejsze, *Manuel pour mon fils*. Introduction, texte critique, notes par P. Riché. Traduction par B. de Vregille et C. Mondésert. Paris 1991 (SCH 225 bis).
- Duxit Romanus vir nobilis Eufemianus...* [w:] S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska Legenda o św. Aleksym na porównawczym tle literatur słowiańskich*.
- Druga Księga Starców. Verba Seniorum*. Przekład M. Kozera. Wstęp M. Starowieyski, L. Regnault. Oprac. M. Starowieyski. Kraków 1996.
- Dva plankty svatojirské* [w:] J. Vilikovsky, *Písemnictví českého středověku*. Praha 1948.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* [w:] tegoż, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*. Z greckiego tłum., zaopatrzył wstępem, objaśnieniami, skorowidzami A. Lisiecki. Poznań 1924 (POK 3).
- Evagrius Monachus, *Sententiae*, PL 20.
- Franciszek i Klara z Asyżu św.św., *Pisma*. Wyd. łacińsko-polskie. Tekst łaciński: *Fontes Franciscani*. Przekład polski: K. Ambrożkiewicz. Wprowadzenie historyczno-krytyczne i duchowe oraz indeksy: M.-F. Becker, Th. Desbonnets, J.-F. Godet, Th. Matura. Kraków – Warszawa 2002.
- Fulgentius, *De fide ad Petrum seu de regula fidei* [w:] tegoż, *Opera*. Cura et studio J. Fraipont, Turnhout 1968 (SL 91A).
- Galterus a Sancto Victore et quidam alii, *Sermones ineditos triginta sex*. Recensuit J. Châtillon. Turnhout 1975 (CM 30).
- Galterus a Sancto Victore et alii, *Sermones anonymi VIII* [w:] tychże, *Sermones ineditos triginta sex*.
- Gillebertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum Salomonis*, PL 184.
- Glossa ordinaria*, PL 114.
- Godefridus Admontensis, *Homiliae in festa totius anni*, PL 174.
- Godfryd z Vinsauf, *Documentum de arte versificandi* [w:] E. Faral, *Arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*.
- Godfryd z Vinsauf, *Poetria nova* [w:] E. Faral, *Arts poétiques...*
- Godfryd z Vinsauf, *Summa de coloribus rhetoricis* [w:] E. Faral, *Arts poétiques...*
- Gregorius Magnus, *Expositio super Cantica canticorum*, PL 79.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*. Cura et studio M. Adriaen. Turnhout 1971 (SL 142).
- Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Evangelia libri duo*, PL 76.
- Gregorius Magnus, *In librum primum Regum expositionum libri VI* [w:] tegoż, *Expositiones in Canticum canticorum, in librum primum Regum*. Recensuit P. Verbraken. Turnhout 1963 (SL 144).
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*. Cura et studio M. Adriaen. Turnhout 1979-1981 (SL 143-143B).
- Grzegorz Wielki św., *Homilie na Ewangelie*. Poprzedzone encykliką Ojca Świętego Piusa X *Iucunda sane* o św. Grzegorzu Wielkim papieżu. Przekład i oprac. Oficyna Wydawnicza Viator. Warszawa 1998.

- Guibert z Nogent, *Liber quo ordine sermo fieri debet*, PL 156.
- Guillelmus de Sancto Theoderico, *Super Cantica canticorum* [w:] Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des cantiques*. Texte latin, introduction et notes de J.-M. Déchanet. Traduction française de M. Dumontier. Paris 1962 (SCH 82).
- Heiricus Autissiodorensis, *Homiliae per circulum anni*. Cura et studio R. Quadri. Turnhout 1992-1994 (CM 116-116A-116B).
- Henryk Suzo bł., *Księga miłości* [w:] tegoż, *Księga Prawdy i inne pisma*.
- Henryk Suzo bł., *Księga Prawdy i inne pisma*. Przeł. i oprac. W. Szymona. Poznań 1989.
- Hermannus de Runa, *Sermones festiuales e codice Runensi*. Ed. E. Mikkers. Iuvamen praestantibus I. Theuws, R. Demeulenaere. Turnhout 1986 (CM 64).
- [Herolt J.], *Sermones Discipuli de tempore et sanctis. Eiusdem Quadragesimale et Speculum exemplorum*. Moguntiae 1612.
- Hieronim św., *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*. Przekład i komentarz K. Bardski. Kraków 1995.
- Hieronim św., *Żywot Malchusa – mnicha wziętego do niewoli* [w:] tegoż, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*. Przekład, wstęp i oprac. B. Degórski. Kraków 1995 (ŻM 10).
- Hieronymus, *Commentarii in Esaiam*. Cura et studio M. Adriaen. Turnhout 1963 (SL 73-73A).
- Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores*. Post D. Vallarsi textum edendum curavit M. Adriaen. Turnhout 1969 (SL 76).
- Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*. Cura et studio M. Adriaen [w:] tegoż, *Opera exegetica*. Turnhout 1959 (SL 72).
- Hieronymus, *De exodo, in uigilia Paschae* [w:] tegoż, *Opera homiletica*. Ed. G. Morin. Turnhout 1958 (SL 78).
- Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos libri III*. Cura et studio C. Moreschini. Turnhout 1990 (SL 80).
- Hieronymus, *Epistulae I-LXX*. Recensuit I. Hilberg. Wien 1910 (CSEL 54).
- Hieronymus, *Praefatio in Origenis homiliis II in Canticum canticorum* [w:] Origenes, *Werke*. Hrsg. von W. A. Baehrens. Bd. 8. Berlin 1925.
- Hieronymus, *Tractatus siue Homiliae in Psalmos* [w:] tegoż, *Opera homiletica*. Ed. G. Morin. Turnhout 1958 (SL 78).
- Hieronymus, *Vita Malchi*. Ed. C. C. Mierow [w:] *Classical Essays presented to J. A. Kleist*. Ed. with an introduction by R. E. Arnold. Saint Louis 1946.
- Histoire de l'Homme de Dieu* [przekład francuski pierwszej redakcji syryjskiej] [w:] A. Amiaud, *La Légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu*.
- Honorius Augustodunensis, *Expositio in Cantica canticorum*, PL 172.
- Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, PL 172.
- Hugo de Prato Florido, *Sermones dominicales super Evangelia et Epistolas per totum annum* [b. m. i r.].
- Hugo de S. Victore, *De B. Mariae virginitate libellus epistolaris*, PL 176.
- Iacobus de Voragine, *Sermones de sanctis per anni totius circulum [...]*. Venetiis 1589.
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*. Edizione critica a cura di G. P. Maggioni. Tavarnuzze 1998.
- Isaac de Stella, *Sermones* [w:] Isaac de l'Étoile, *Sermons*. Texte et introduction critiques par A. Hoste, G. Raciti. Introduction, traduction et notes par G. Salet, G. Raciti. Paris 1967 (SCH 130).

- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, PL 83.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarvm sive Originvm libri XX*. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit. W. M. Lindsay. Oxford 1911.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiarum libri tres*, PL 83.
- Iohannes de Forda, *Super extremam partem Cantici canticorum sermones CXX*. Ed. E. Mikkers et H. Costello. Turnhout 1970 (CM 17-18).
- Ivo Carnotensis, *Decretum*, PL 161.
- Ivo Carnotensis, *Epistolae*, PL 162.
- Jakub de Voragine, *Złota legenda*. W przekładzie i ze wstępem L. Staffa. Wrocław 1994.
- Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*. Tłum. z jęz. łacińskiego J. Pleziowa. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia. Wyd. 2, zmienione. Warszawa 1983.
- Jakub z Mediolanu, *Stimulus amoris* [w:] AMF 2.
- Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*. Cz. 1-2. Z jęz. greckiego przeł. A. Baron, J. Krystyniacki. [...] Oprac. tekstu i przypisy A. Baron. Kraków 2000-2001 (ŻMT 18, 23).
- Jan de Caulibus, *Rozmyślenia o życiu Jezusa Chrystusa*. W oprac. A. Lubika. Wyd. 2. Kraków [1936].
- Jan Tauler, *Kazania*. Przeł. i oprac. W. Szymona. Poznań 1985.
- Jaśniejsza tysiąc nad słońce... Pieśni i modlitwy maryjne z Kancjonału kórnickiego*. Wstęp, transkrypcja tekstu i komentarze R. Mazurkiewicz. Kraków 2000.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*. Z jęz. greckiego przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki. Wstęp E. Dąbrowski, W. Madej. Komentarzem opatrzył J. Radożycki. Warszawa 1997.
- Józef Hymnograf, *Ad matutinum canon, cujus acrostichis Hominem Dei, o Beate, te metro canam* [przekład z jęz. greckiego] [w:] *Acta Sanctorum Iulii [...]*. T. 4, quo dies 15, 16, 17, 18 et 19 continentur. Parisiis et Romae 1868.
- Katarzyna ze Sieny św., *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej nauki*. Przeł. L. Staff. Poznań 1987.
- Katonova dvojverší* [w:] *Ezopovy bajky. Katonova dvojverší. Rada otce synovi*. [Wyd. E. Petru]. Brno 1999.
- Kazania tzw. świętokrzyskie*. Wyd. i oprac. J. Łoś i W. Semkowicz. Kraków 1934.
- Konrad z Hirschau, *Dialog o autorach* [w:] *Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*.
- Korolko M., „Pozdrawianie wszystkich członków Pana Jezusowych”. Z dziejów późno-średniowiecznej literatury pasyjnej w Polsce [w:] *Z przeszłości. „Silva Medii et Recentioris Aevi” 5*. Warszawa 1977.
- Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*. W przekładzie i ze wstępem L. Staffa. Warszawa 1993. [Die lateinische Alexius-Legende. Fassung G] (inc. „Tempore archadii et honorii imperatorum euphemianus cum uxore”) [w:] R. Löffler, *Alexius*.
- Legenda na dzień św. Aleksego* [w:] Jakub de Voragine, *Złota legenda*.
- Leo Magnus, *Sermones*. PL 54.
- Leon Wielki, *Mowy*. Przeł. wstępem i objaśnieniami zaopatrzył K. Tomczak. Poznań 1958 (POK 24).
- Leonardus de Utino, *Sermones de sanctis*. Strassburg 1483.

- Liber sacramentorum Engolismensis: manuscrit B.N. Lat. 81: Le sacramentaire Gélasien d'Angoulême.* Ed. par P. Saint-Roch. Turnhout 1987 (SL 159C).
- Liber sacramentorum Gellonensis.* Cura A. Dumas editus. Turnhout 1981 (SL 159).
- Lochmair M., *Sermones de sanctis [...] cum vigintitribus sermonibus magistri Pauli Wann annexis.* Hagenaw 1516.
- Mefret, *Sermones de tempore et de sanctis.* [Basel, non post 1483].
- Metody z Olimpu św., *Uczta, Orygenes, Homilie o Pieśni nad pieśniami, Zachęta do męczeństwa.* Przekład S. Kalinkowski. Wstęp i oprac. E. Stanula. Warszawa 1980 (PSP 24).
- Martinus Polonus, *Sermones de tempore et de sanctis cum Promptuario exemplorum.* Strassburg 1488.
- Matthaeus Vindocinensis (Mateusz z Vendôme), *Ars versificatoria* [w:] E. Faral, *Arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle.*
- Męczennicy.* Wstępy, oprac. i wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski. Kraków 1991 (*Ojcowie żywi* 9).
- Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV-V w.* Red. K. Bielawski. Kraków 1994.
- Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale.* Przeł. i oprac. B. Kürbis. Kraków 1998.
- Nieznany autor, *O dwunastu stopniach nadużyć* [w:] *Krótkie moralia chrześcijańskie. Cnoty, wady, nadużycia i upomnienia.* Red. A. Andrzejuk. Warszawa – Londyn 2000.
- Nieznany autor, *O wadach i cnotach* [w:] *Krótkie moralia...*
- O życiu świętego Aleksego* [w:] *Gesta Romanorum. Historie rzymskie.* Spolszczył P. Hertz. Warszawa 2001.
- Olomoucká legenda o sv. Alexiovi* [niem. (B)] (inc. „In eynem buch man vns laß”) [w:] Zatočil L., *Olomoucká legenda o sv. Alexiovi (B) a poznámky k legendě polské.*
- Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* [w:] tegoż, *Werke.* Hrsg. von W. A. Bae-hrens. Bd. 8. Berlin 1925.
- Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum* [w:] tegoż, *Werke.* Bd. 8.
- Origenes, *In Numeros homiliae* [w:] tegoż, *Werke.* Bd. 7, 1. Berlin 1921.
- Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów.* Przekład i oprac. S. Kalinkowski. Wstęp E. Stanula. Warszawa 1986 (PSP 34, z. 1).
- Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami* [w:] tegoż, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami.* Z jęz. łacińskiego przeł. i przypisami opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 1994.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami* [w:] tegoż, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie...*
- Orygenes, *Zachęta do męczeństwa* [w:] Św. Metody z Olimpu, *Uczta, Orygenes, Homilie o Pieśni nad pieśniami, Zachęta do męczeństwa.* Przekład S. Kalinkowski. Wstęp i oprac. E. Stanula. Warszawa 1980 (PSP 24).
- Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca).* Przekład S. Kalinkowski. Wstęp i oprac. M. Starowieyski. Kraków 1996 (*ŻM* 12).
- Paschasius Radbertus, *De assumptione sanctae Mariae uirginis (uel Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione).* Cura et studio A. Ripberger [w:] tegoż, *De partu virginis. De assumptione Sanctae Mariae virginis.* Turnhout 1985 (CM 56C).

- Passio* (inc. „Maxentius imperator anno regni sui”) [w:] Bronzini G. B., *La leggenda di S. Caterina d’Alessandria*.
- Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”) [w:] *Dvě verše starofrancouzské legendy o sv. Kateřině Alexandrinské*.
- Passio sancte Catherine* (inc. „Regnante igitur Maxentio”) [w:] Bronzini G. B., *La leggenda di S. Caterina d’Alessandria*.
- Passio sancte Catherine* (inc. „Regnante impio et iniquo”) [w:] Bronzini G. B., *La leggenda...*
- Passio sancte Heccatherine* (inc. „Anno trecesimo quinto”) [w:] Bronzini G. B., *La leggenda...*
- Passio sancte Katherine virginis et martyris* (inc. „Sanctam ecclesiam apostolorum”) [w:] Bronzini G. B., *La leggenda...*
- Peeters P., *Une version arabe de la Passion de sainte Catherine d’Alexandrie*. „Analecta Bollandiana” 26 (1907).
- Pelbartus de Themeswar, *Aureum sacrae theologiae rosarium iuxta quattuor Sententiarum libros quadripartitum. Ex doctrina Doctoris Subtilis, divi Thomae, divi Bonaventurae, aliorumque sacrorum doctorum*. T. 1. Brixiae 1590.
- Pelbartus de Themeswar, *Pomerium sermonum de sanctis. Pars aestivalis*. Noribergae 1519.
- Pelbartus de Themeswar, *Pomerium sermonum [...] de tempore [...], de sanctis, Quadragesimale triplex, Stellarius beatae Virginis*. Hagenaw [1515-1516].
- Peregryn z Opola, *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*. Red. naukowy J. Wolny. Przekład z jęz. łacińskiego J. Mrukówna. Kraków – Opole 2001.
- Peregryn z Opola, *Sermones de tempore et de sanctis*. E codicibus manu scriptis primum ed. R. Tatarzyński. Warszawa 1997.
- Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198.
- Petrus Damianus, *Sermones*, PL 144.
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*. T. 1-2. Grottaferrata 1971-1981.
- Petrus de Palude, *Sermones sive enarrationes in Evangelia de tempore ac sanctorum festis, qui Thesaurus Novus vulgo vocantur. [...] Pars aestivalis*. Coloniae Agrippinae 1602.
- Pierwsza Księga Starców. Gerontikon*. Przekład M. Borkowska. Wstęp, oprac. i red. M. Starowieyski. Kraków 1999.
- Pieszczoch Sz., *Patrologia*. Wyd. nowe. T. 2: *Ojcowie mówią. [Antologia]*. Gniezno 1994.
- Pieśń o świętej Katarzynie* [w:] *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*.
- Pisma paschalne*: Orygenes, *O święcie Paschy*, Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna*, Pseudo-Chryzostom, *Homilie paschalne*. Z jęz. greckiego przeł., wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 1993.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. [Biblia tysiąclecia]*. W przekładzie z jęz. oryginalnych. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. Wyd. 3, poprawione. Poznań 1980.
- Platon, *Timajos* [w:] tegoż, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*. Przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek. Warszawa 1986.
- Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*. Pod red. J. Nowaka-Dłużewskiego. T. 1: *Teksty i komentarze*. Zebrał i oprac. M. Korolko. Oprac. językowe J. Puzynina przy współudziale T. Dobrzyńskiej. Oprac. paleograficzne H. Kowalewicz, Warszawa 1977.

- Polskie wierszowane legendy średniowieczne*. Wyd. i oprac. S. Wierczyński i W. Kuraszkiewicz ze współudziałem A. Sławskiej (oprac. ikonograficzne). Wrocław 1962.
- Postilla maiores totius anni [per Guillelmum Parisiensem et alios]*. Lugundi 1525.
- Prudentius Trecensis, *Breviarium Psalterii*, PL 115.
- Psalterz Biblii greckiej*. Przełożył według wersji Septuaginty, wprowadzeniem i komentarzem opatrzył A. Tronina. Lublin 1996.
- [Pseudo-]Albertus Magnus, *Sermones de tempore et de sanctis* [ok. 1475].
- Pseudo-Anselmus Cantuariensis, *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*. PL 159.
- Pseudo-Bernardus (lub Pseudo-Beda), *De meditatione passionis Christi per septem horas libellus*, PL 94.
- Pseudo-Bernardus, *Lamentatio in passionem Christi*, PL 184.
- Pseudo-Bernardus, *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus Matris ejus*, PL 182.
- Pseudo-Bernardus, *Meditatio in passionem et resurrectionem Domini*, PL 184.
- [Pseudo-]Bonaventura, *Sermones de tempore et de sanctis*. [Ulm] 1481.
- Pseudo-Chryzostom, *Homilie paschalne*. Z jęz. greckiego przeł., wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 1993.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* [w:] tegoż, *Pisma teologiczne [I]*.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne [I]: Imiona Boskie, Teologia mistyczna*. Listy. Tłum. z jęz. greckiego M. Dzielska. Przedmowa T. Stepiń. Kraków 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II: Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*. Tłum. z jęz. greckiego M. Dzielska. Przedmowa T. Stepiń. Kraków 1999.
- Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna* [w:] *Pisma paschalne...*
- Rada otce synovi* [w:] *Ezopovy bajky. Katonova dvojverší. Rada otce synovi*. [Wyd. E. Petru]. Brno 1999.
- Radbodus Ultraiectensis, *Vita Bonifatii* [w:] *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*. Recognovit W. Levison. Hannoverae et Lipsiae 1905 (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 57).
- Regula Stephani Muretensis auctore Stephano de Liciaco* [w:] *Scriptores ordinis Grandimontensis*. Recensuit I. Becquet. Turnhout 1968 (CM 8).
- Das rheinische Marienlob. Eine deutsche Dichtung des 13. Jahrhunderts*. Hrsg. von A. Bach. Leipzig 1934.
- Ritmo su Sant'Alessio* (inc. „Dolce, nova consonanza”) [w:] C. Verdiani, *Problemy...*
- Robert z Basevorn, *Forma praedicandi* [w:] Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*.
- Rozmyślenia dominikańskie*. T. 1. Wyd. i oprac. K. Górski i W. Kuraszkiewicz. Z. Rozanow (Oprac. ikonograficzne), T. Dobrzeński (Wstęp komparatystyczny). Wrocław 1965.
- Rozmyślanie przemyskie*. Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład. Wyd. F. Keller i W. Twardzik. T. 1. Freiburg i. Br. 1998; T. 2. Freiburg i. Br. 2000.
- Rudolf z Biberbach, *Siedem dróg do wieczności* [w:] AMF 3.
- Rufinus, *Praefationes in libros Origenis Periarchon* [w:] tegoż, *Opera*. Recognovit M. Simonetti. Turnhout 1961 (SL 20).
- Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Canticum canticorum*. Ed. R. Haacke. Turnhout 1974 (CM 26).

- Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Euangelium sancti Iohannis*. Ed. R. Haacke. Turnhout 1969 (CM 9).
- Rupertus Tuitiensis, *De Sancta Trinitate et operibus eius*. Ed. R. Haacke, Turnhout 1971 (CM 22).
- Sant Alexius [A] (inc. „Nû wil ich beginnen”) [w:] G. Eis, *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik*.
- Secretum Psalterii*. Rymowany Psalterz średniowieczny „Ligni vite dulcis fructus”. Z rękopisów wyd. i oprac. H. Kowalewicz [w:] *Z przeszłości*. „Silva Medii et Recentioris Aevi” 5. Warszawa 1977.
- Sedulius Caelius, *Paschale carmen* [w:] tegoż, *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Wójtowicz. Lublin 1999
- Sedulius Scotus, *Carmina*. Ed. L. Traube [w:] MGH: *Poetae Latini medii aevi* III. Berlin 1896.
- Słoński S., *Psalterz Puławski*, Warszawa 1916.
- Smaragdus, *Wykład Psalterza*. PL 129.
- Speculum uirginum*. Primitus ed. J. Seyfarth. Turnhout 1990 (CM 5).
- Sprawa chędogo o Męce Pana Chrystusowej [...]*. Z rękopisu wyd. S. Vrtel-Wierczyński. Poznań 1933.
- Sulpicius Severus, *Epistulae III* [w:] Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*. Introd., texte et trad. par J. Fontaine. Paris 1967 (SCH 133).
- Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours: Żywot, Listy, Dialogi*. Przekład P. J. Nowak. Wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski. Posłowie H. Malewska. Kraków 1995 (ŻM 8).
- Škarka A., *Roudnický plankt*. „Listy filologické” 79 (1956).
- Tajemnica szczęścia*. Oprac. W. Moroz. Kraków 1992.
- Tauler J., *Kazania*. Przeł. i oprac. W. Szymona. Poznań 1985.
- Tertulian*. Oprac. i wybór tekstów W. Turek. Kraków 1999 (*Ojcowie żywi* 15).
- Tertullianus, *De oratione*. Ed. G. F. Diercks [w:] tegoż, *Opera*. P. 1. Turnhout 1954 (SL 1).
- Thomas Aquinas, *Catena aurea in quatuor Evangelia*. Cura P. A. Guarienti. Vol. 1-2. Taurini-Romae 1953.
- Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* [w:] tegoż, *Opera omnia*. Ed. M. I. Pohl. Vol. 2. Freiburg i. Br. 1904.
- Thomas a Kempis, *De vita et beneficiis Salvatoris Iesu Christi devotissimae meditationes cum gratiarum actione* [w:] tegoż, *Opera omnia*. Vol. 5. Freiburg i. Br. 1902.
- Thomas a Kempis, *Libellus de recognitione propriae fragilitatis* [w:] tegoż, *Opera omnia*. Vol. 2.
- Thomas a Kempis, *Sermones de vita et passione Domini, scilicet ab adventu Domini* [w:] tegoż, *Opera omnia*. Vol. 3. Freiburg i. Br. 1904.
- Thomas a Kempis, *Sermones ad novicios regulares* [w:] tegoż, *Opera omnia*. Vol. 6. Freiburg i. Br. 1905.
- Thomas de Chobham, *Sermones*. Cura et studio F. Morenzoni. Turnhout 1993 (CM 82A).
- Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi*. Cura et studio F. Morenzoni. Turnhout 1988 (CM 82).
- Thomas Waleys, *De modo componendi sermones* [w:] Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*.

- Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*. Przeł. A. Kamińska. Warszawa 1994.
- Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Maryi. [Antologia]*. Wprowadzenie B. Widła. Przekład M. Bednarz. Warszawa 1993.
- Tomasz z Akwinu św., *Ewangelia Ojców Kościoła*. Wyboru i przekładu dokonał J. Salij. Poznań 2001.
- Tomasz z Akwinu św., *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*. W tłum. i oprac. J. Salija. Poznań 1987.
- TMB 1: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*. Przeł. i poprzedził wstępem W. Kania. Niepokalanów 1981.
- TMB 2: *Ojcowie Kościoła łacińscy*. Przeł. W. Eborowicz, W. Kania. Poprzedził wstępem W. Kania. Niepokalanów 1981.
- TMB 4: *Dominikanie średniowieczni*. Przeł. i wstępami poprzedził J. Salij. Niepokalanów 1992.
- TMB 5: *Franciszkanie średniowieczni*. Oprac. M. S. Wszótek. Poprzedził wstępem S. C. Napiórkowski. Niepokalanów 1992.
- Three Medieval Rhetorical Arts*. Edited by J. J. Murphy. Berkeley, Los Angeles and London 1971.
- Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae – tegoż, Liber, qui intitulatur Arbor vitae crucifixae Iesu [...]*. Venetiis 1485.
- La vie Saint Alexi* (inc. „Bonne parzole boen leu tient”) [w:] C. Verdiani, *Problemy... La vie de saint Alexis. Texte d'après le manuscrit L* [„Bons fut li secles al tens anciënur”] [w:] Ch. Storey, *Saint Alexis. Étude de la langue du manuscrit de Hildesheim suivie d'une édition critique du texte d'après le manuscrit L avec commentaire et glossaire*. Paris 1934.
- Vincentius Burgundus, *Speculum historiale* [w:] tegoż, *Bibliotheca mundi seu Speculi maioris Vincentii Burgundi... Tomus quartus*. Duaci 1624.
- Viola sanctorum seu Martyrologium*. Hagenaw 1508.
- Vir quidam magnus Rome fuit Euphemianus...* [w:] S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska Legenda o św. Aleksym na porównawczym tle literatur słowiańskich*.
- Vita Arabica [sancti Alexii]*. Ex Syriaca auctoris ac synchroni narratione, aliunde interpolata, et ex Ms. Arabico Vaticano LV, pag. 53 Latine reddita a P. Benedetti [w:] *Acta Sanctorum Iulii [...]*. T. 4.
- Vita metrica [sancti Alexii]* (inc. „Praestans magnatis, summae vir nobilitatis”) [w:] *Acta Sanctorum Iulii [...]*. T. 4.
- Vita [sancti Alexii]* (inc. „Fuit Romae vir magnus”) [w:] *Acta Sanctorum Iulii [...]*. T. 4, quo dies 15, 16, 17, 18 et 19 continentur. Parisiis et Romae 1868.
- Vita sancti Alexii Confessoris* (inc. „Talis nimirum beatus Alexius”) [w:] G. Eis, *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik*.
- Vrtel-Wierczyński S., *Wybór tekstów staropolskich. Czasy najdawniejsze do roku 1543*. Wyd. 4. Warszawa 1969.
- W kręgu żywotów św. Wojciecha*. Autorzy przekładów B. Kürbis, J. Pleziowa, M. Wojciechowska, M. Plezia, M. Grzelak, M. Wylęgała. Red. naukowy J. A. Spież. Kraków 1997.
- Władysław z Gielniowa, *Utwory* [w:] W. Wydra, *Władysław z Gielniowa*.
- Wojciech św., *Homilia na święto narodzin świętego Aleksego Wyznawcy* [w:] *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*.

- Wydra W., Rzepka W. R., *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*. Wyd. 2, popr. i uzup. Wrocław 1995.
- Wydra W., Rzepka W. R., *Teksty polskie z pierwszej połowy XVI wieku (z rękopisu nr 19/R Biblioteki Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie)*. Cz. 1-3. „Slavia Occidentalis” 35-37 (1978-1980).
- Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*. Wstęp, wybór, przekład i komentarze M. Brożek. Warszawa 1989.
- Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce. Średniowiecze – Renesans – Barok*. Wstęp, wybór i oprac. M. Cytowska i T. Michałowska. Warszawa 1999.
- Život svatě Kateřiny*. K vydání připravil a poznámkami opatřil V. Vážný [w:] *Dvě legendy z doby Karlovy. Legenda o svatém Prokopu. Život svatě Kateřiny*. Praha 1959.

Literatura przedmiotu

- Adamczyk M., *Współczesny poetycki dialog ze średniowieczną „Legendą o świętym Aleksym”*. „Studia Polonistyczne”. T. 18/19 (1990-1991). Wrocław 1992.
- Altman Ch. F., *Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saint's Lives* [w zbiorze:] *Medieval Hagiography and Romance*. Ed. by P. M. Clogan. Cambridge 1975 („Medievalia et Humanistica”. New series number 6).
- Amiaud A., *La Légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu*. Paris 1889.
- Arbusow L., *Colores rhetorici. Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten*. 2., durchgesehene und vermehrte Auflage hrsg. von H. Peter. Göttingen 1963.
- Assion P., *Katharina von Alexandrien* [hasło w:] VL 4.
- Assunto R., *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*. Köln 1963.
- Attwater D., John C. R., *Dykcjonarz świętych*. Przeł. T. Rybowski. Wrocław 1997.
- Auerbach E., *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. i wstępem opatrzył Z. Żabicki. T. 1. Warszawa 1968.
- Aumann J., *Zarys historii duchowości*. Tłum. J. Machniak. Kielce 1993.
- Baldwin Ch. S., *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400). Interpreted from Representative Works*. Gloucester 1959.
- Bartula Cz., *Ze studiów nad składnią Kazan Świątokrzyskich*. „Studia z filologii polskiej i słowiańskiej”. T. 2 (1952).
- Beatie B. A., *Saint Katharine of Alexandria: Traditional Themes and the Development of a Medieval German Hagiographic Narrative*. „Speculum. A Journal of Mediaeval Studies”. Vol. 52 (1977), nr 4.
- Belcarzowa E., *Glosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*. Cz. 1-3. Wrocław-Kraków 1981-1997.
- Bernards M., *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*. 2., unveränderte Auflage. Köln – Wien 1982.
- Bernath K., *Mensura fidei. Zahlen und Zahlenverhältnisse bei Bonaventura* [w zbiorze:] *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*. 1. Halbband. Hrsg. von A. Zimmermann. Für den Druck besorgt von G. Vuillemin-Diem. Berlin – New York 1983.
- Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*. Ed. Socii Bollandiani. Vol. 1: A-I. Bruxellis 1898-1899.

- Bobbe H., *Mittelhochdeutsche Katharinen-Legenden in Reimen. Eine Quellenuntersuchung*. Berlin 1922.
- Bober A., *Studia i teksty patrystyczne*. Kraków 1967.
- Bobowski M., *Die polnische Dichtung des XV. Jahrhunderts. I. Mariengedichte*. Breslau 1883.
- Borkowska U., *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*. Lublin 1999.
- Brogi-Bercoff G., *La leggenda di S. Alessio in Russia e la tradizione occidentale*. „Ricerche slavistiche”. Vol. 20-21 (1973-1974).
- Bronzini G. B., *La leggenda di S. Caterina d'Alessandria. Passioni greche e latine*. „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei”. Anno CCCLVII: 1960. Serie 8. „Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche”. Vol. 9.
- Brożek M., *Wstęp [do:] Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*. Wstęp, wybór, przekład i komentarze M. Brożek. Warszawa 1989.
- Bruchnalski W., *O źródłach niektórych utworów poetycznych polskich XV i XVI wieku. Przyczynek do historii wpływu literatury obcej na staropolską*. „Przegląd Powszechny” 4 (1884), s. 60-91 (s. 67-76: 4. *Legenda o św. Aleksym*).
- Brückner A., *Kazania świętokrzyskie*. „Prace Filologiczne”. T. 17 (1937).
- Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*. T. 1: *Kazania i pieśni*. *Szkice literackie i obyczajowe*. Warszawa 1902.
- Brückner A., *Psalterze polskie do połowy XVI wieku*. Kraków 1902 [Osobne odbicie z t. 34 *Rozpraw Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie*].
- Brückner A., [recenzja] *Stefan Vrtel-Wierczyński, Staropolska legenda o św. Aleksym na tle porównawczym literatur słowiańskich*. Poznań 1937 [...]. „Pamiętnik Literacki” 35 (1938).
- Brückner A., [Wstęp do:] *Kazania świętokrzyskie*. Wyd. i objaśnił A. Brückner. „Prace Filologiczne”. T. 3 (1891).
- Brzuszek B., *Recepcja pism św. Bonawentury w Polsce [w zbiorze:] Św. Bonawentura. Życie i myśl*. Pod red. S. C. Napiórkowskiego, E. I. Zielińskiego. Niepokalanów 1976.
- Bühler H., *Die Marienlegenden als Ausdruck mittelalterlicher Marienverehrung*. Köln 1965.
- Bukofzer M. F., *Speculative Thinking in Mediaeval Music*. „Speculum. A Journal of Mediaeval Studies”. Vol. 17 (1942), nr 2.
- Cantalamessa R., *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*. Przekład z włoskiego J. Królikowski. Słowo wstępne A. Kiejza. Warszawa 1994.
- Caplan H., *Medieval „Artes Praedicandi”*. *A Hand-List*. Ithaca – New York 1934.
- Cartlidge N., *Medieval Marriage. Literary Approaches, 1100-1300*. Cambridge 1997.
- Charland Th.-M., *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*. Paris – Ottawa 1936.
- Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*. Przeł. J. Grosfeld. Warszawa 1989.
- Chmielowska B., *Ars praedicandi Stanisława ze Skarbimierza [w zbiorze:] Retoryka w XV stuleciu*.
- Cruel R., *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*. Detmold 1879.
- Curtius E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Tłum. i oprac. A. Bórowski. Kraków 1997.

- Curtius E. R., *Zur Interpretation des Alexiusliedes*. „Zeitschrift für romanische Philologie”. Bd. 56 (1936).
- Czajkowski M., *Maryja (2,1-11; 19, 25-27)* [w zbiorze:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*. Pod red. F. Gryglewicza. Lublin 1992.
- Daniel-Rops, *Kościół pierwszych wieków*. Przeł. K. Ostrowska. Warszawa 1997.
- Dąbrowski E., *Kodeksy, wydania i przekłady „Anitquitates Judaicae”* [w:] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*.
- Dąbrówka A., *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia – cywilizacja – estetyka*. Wrocław 2001.
- Delumeau J., *Historia rajy. Ogród rozkoszy*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1996.
- Derwich M., „*Kazania świętokrzyskie*” a benedyktyni tysogórcy [w zbiorze:] *Źródłoznawstwo i studia historyczne*. Pod red. K. Bobowskiego. Wrocław 1989.
- Dobner J., *Die mittelhochdeutsche Versnovelle „Marien Rosenkranz”*. Leipzig 1928.
- Dobrzeńcecki T., *Chrystus bolesny na Drzewie Życia* [w zbiorze:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*.
- Dobrzeńcecki T., *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce – Chrystofania Marii* [w zbiorze:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. 2. Red. naukowy J. Lewański. Wrocław 1965.
- Dobrzeńcecki T., *Łacińskie źródła „Rozmyślania przemyskiego”* [w zbiorze:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. 4. Red. naukowy J. Lewański. Wrocław 1969.
- Dobrzeńcecki T., „*Rozmyślania dominikańskie*” na tle średniowiecznej literatury pasyjnej [w:] *Rozmyślania dominikańskie*.
- Dobrzeńcecki T., „*Rozmyślania dominikańskie*”. *Próba charakterystyki*. „Pamiętnik Literacki” 55 (1964), z. 2.
- Dobrzeńcecki T., *Średniowieczne źródła „Piety”* [w zbiorze:] *Treści dzieła sztuki. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Gdańsk, grudzień 1966*. Warszawa 1969.
- Dobrzeńcecki T., *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej* [w zbiorze:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*. Pod red. H. D. Wojtyłki, J. J. Kopia. Lublin 1981.
- Dobrzycki S., *Z dziejów literatury polskiej*. Kraków 1907.
- Dobrzycki S., *Z dziejów średniowiecznego piśmiennictwa polskiego*. „Prace Filologiczne”. T. 5 (1895).
- Dreves G. M., *Vorwort* [w:] AH 35.
- Duby G., *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*. Przeł. K. Dolatowska. Warszawa 1997.
- Duby G., *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*. Przeł. H. Geremek. Warszawa 1986.
- Eckmann A., *Grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna* [w zbiorze:] *Grzech pierworodny*. Red. H. Pietras. Kraków 1999 (ŻMT 12).
- Eis G., *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte*. Berlin 1935.
- Elżanowska M., *Władysław z Gielniowa – poeta polskiego średniowiecza* [w zbiorze:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*. Red. S. Nieznanowski, J. Pelc. Lublin 1994.
- Enard A., *Różaniec. Modlić się z Maryją*. Przeł. J. Grosfeld. Warszawa 1999.
- Evans G., D’Avray D., *An Unusual Ars Praedicandi*. „Medium Aevum”. Vol. 49 (1980), nr 1.

- Faral E., *Arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*. Paris 1924.
- Feistner E., *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995.
- Fijałek J., [recenzja] Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. I. Kazania i pieśni [...] „Pamiętnik Literacki” 2 (1903)*.
- Fischer-Wollpert R., *Leksykon papieży*. Przekład B. Białecki. Uzupełnienia dotyczące Kościoła w Polsce Z. Mazur. Kraków 1997.
- Fiske A., *Paradisus Homo Amicus*. „Speculum. A Journal of Mediaeval Studies”. Vol. 40 (1965), nr 3.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekład i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska. Warszawa 1990.
- Frère J.-C., *Frühe flämische Malerei*. In Deutsche übersetzt von D. H. Klein. Verona 1997.
- Fros H., *Bibliotheca Hagiographica Latina – Novum Supplementum*. Bruxellis 1986.
- Fros H., Sowa F., *Księga imion i świętych*. T. 1-4. Kraków 1997-2000.
- Gehl P. F., *Mystical Language Models in Monastic Educational Psychology*. „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 14 (1984), nr 2.
- Gieysztor A., *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego [w zbiorze:] Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*. Warszawa 1972.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1958.
- Giorgi R., *Santi*. Milano 2002.
- Gnädinger L., *Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jahrhunderts*. Tübingen 1972.
- Godyń J., *Retoryka w pieśni pasyjnej Władysława z Gielniowa, „Psalterzu Floriańskim” i „Kazaniach tzw. świętokrzyskich”*. „Ruch Literacki” 37 (1996), z. 6.
- Goldgrund und Himmelslicht. Die Kunst des Mittelalters in Hamburg*. Katalog zur Ausstellung der Hamburger Kunsthalle [...] vom 19. November 1999 bis 5. März 2000. Hrsg. von U. M. Schneede. Hamburg 1999.
- Górski K., *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku [w zbiorze:] Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. 2. Red. naukowy J. Lewański. Wrocław 1965.
- Górski K., *Znaczenie „Rozmyślań dominikańskich” dla kultury polskiej przełomu XV i XVI w. [w zbiorze:] Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*. Praca zbiorowa pod red. T. Michałowskiej. Wrocław 1989.
- Graciotti S., *„Lament świętokrzyski” a średniowieczna tradycja „Planctus Beatae Mariae Virginis” [w zbiorze:] Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. Włoskie studia o literaturze staropolskiej. Pod redakcją G. Brogi Bercoff i T. Michałowskiej. Warszawa 1995.
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*. Przeł. Z. Dobrzyński. Warszawa 1987.
- Gurowska A., *„Psalterz św. Augustyna”. O barokowych przekładach średniowiecznej modlitwy i o jej tradycji*. „Pamiętnik Literacki” 93 (2002), z. 3.
- Hanczakowski M., *Kazania świętokrzyskie [w zbiorze:] Lektury polonistyczne. Średniowiecze – renesans – barok*. Pod red. J. S. Gruchały. T. 3. Kraków 1999.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*. Przeł. A. Q. Laviqne. Kraków 1994.

- Hansen M., *Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler*. Hamburg 1972.
- Hanusiewicz M., *Ciało jako symbol w „Kazaniach o Maryi Pannie czystej” Jana z Szamotuł Paterka* [w zbiorze:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*.
- Haskins Ch. H., *The Early Artes Dictandi in Italy* [w:] tegoż, *Studies in Medieval Culture*. Oxford 1929.
- Haubrichs W., *Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfried von Weifenburg und in karolingischer Literatur*. Tübingen 1969.
- Heffernan Th. J., *The Virgin as an Aid to Salvation in Some Fifteenth-Century English and Latin Verses*. „Medium Aevum”. Vol. 52 (1983), nr 2.
- Hellgardt E., *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur. Mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendenkens*. München 1973.
- Hester I. M., *A Hitherto Unpublished Version of the Alexius Legend: University of Pennsylvania Manuscript Ger. 4*. Pennsylvania 1981.
- Hrabak J., *Úvod* [do:] *Legenda o svatém Prokopu*. K vydání připravil, úvodem a poznámkami opatřil J. Hrabak [w:] *Dvě legendy z doby Karlovy. Legenda o svatém Prokopu. Život svatě Kateřiny*. Praha 1959.
- Jarník J. U., *Předmluva* [do:] *Dvě verse starofrancouzské legendy o sv. Kateřině Alexandrinské*. Vyd. J. U. Jarník. Praha 1894.
- Jurkowlaniec G., *Chrystus Umęczony. Ikonografia w Polsce od XIII do XVI wieku*. Warszawa 2001.
- Kaftal G., *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*. Florence 1952.
- Kalinkowski S., *Wstęp* [do:] *Pisma paschalne: Orygenes, „O święcie Paschy”, Pseudo-Hipolit, „Homilia paschalna”, Pseudo-Chryzostom, „Homilie paschalne”*. Z jęz. greckiego przeł., wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 1993.
- Kalinowski L., *Geneza Piety średniowiecznej*. „Prace Komisji Historii Sztuki” 10 (1952).
- Kantak K., *Bernardyni polscy*. T. 1: 1453-1572. Lwów 1933.
- Kantak K., *Z poezji bernardyńskiej w XV i XVI*. „Pamiętnik Literacki” 28 (1931).
- Kantak K., *Życie wewnętrzne bernardynów w dobie przedreformacyjnej*. „Przegląd Teologiczny” 10 (1929).
- Keller H. L., *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*. 6., durchgesehene Auflage. Stuttgart 1987.
- Kielar P., *Polemika Piotra Wichmana z Mikołajem Turgaw na temat nabożeństwa do imienia Jezus* [w zbiorze:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*. Pod red. J. Kłoczowskiego. T. 1. Warszawa 1975.
- Kiełtyka S., *Święty Bernard z Clairvaux*. Kraków 1983.
- Kiełtyka S., *Wprowadzenie* [do:] *Św. Bernard z Clairvaux, Pisma*. T. 1.
- Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*. Warszawa 1976.
- Knust H., *Geschichteder Legenden der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca nebst unedirten Texten*. Halle a. S. 1890.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa 2002.
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*. Warszawa 2000.

- Kopeć J. J., *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*. Warszawa 1975.
- Kopeć J. J., *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej* [w zbiorze:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*. Pod red. H. D. Wojtyłki, J. J. Kocpia. Lublin 1981.
- Kopeć J. J., *Związki myśli bonawenturiańskiej z modelem pasyjnej religijności polskiej* [w zbiorze:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*. Pod red. S. C. Napiórkowskiego, E. I. Zielińskiego. Niepokalanów 1976.
- Köpf U., *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik* [w zbiorze:] *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985*. Hrsg. von M. Schmidt in Zusammenarbeit mit D. R. Bauer. Stuttgart 1987.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1990.
- Krażyńska Z., Mika T., *Wstęp do analizy stylistycznej pieśni „Postuchajcie, bracia miła”* [w zbiorze:] *Viribus unitis. Księga poświęcona Profesor Monice Gruchmanowej w 75-lecie urodzin*. Poznań 1998.
- Kriele Ch., *Untersuchungen zur Alexiuslegende des „Tombel de Chartrose” (14. Jhd.)*. Münster 1967.
- Krul L., [Introduction] [do:] Robert of Basevorn, *The Form of Preaching (Forma praedicandi)*. Translated by L. Krul [w:] *Three Medieval Rhetorical Arts*. Edited by J. J. Murphy. Berkeley, Los Angeles and London 1971.
- Krzyżanowski J., *O artyzmie „Kazań świętokrzyskich”* [w:] *Studia nad książką poświęconą pamięci Kazimierza Piekarskiego*. Wrocław 1951.
- Kuc L., *Kaznodziejstwo a teologia według Henryka z Gandawy*. Warszawa 1968.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*. Przekład i oprac. L. Balter. Poznań 1999.
- Kürbis B., *O życiu religijnym w Polsce X-XII wieku* [w zbiorze:] *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*. Praca zbiorowa pod red. T. Michałowskiej. Wrocław 1989.
- Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie* [w:] tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem. Studia i artykuły*. Lublin 1996.
- Kwilecka I., *O swobodnych średniowiecznych przekładach biblijnych (na przykładzie tłumaczeń francuskich, czeskich i polskich)*. „Język Polski” 58 (1978), nr 2.
- Labuda A. S., *Wrocławski ołtarz św. Barbary i jego twórcy. Studium o malarstwie śląskim połowy XV wieku*. Poznań 1984.
- Ladner G. B., *Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order*. „Speculum. A Journal of Mediaeval Studies”. Vol. 42 (1967), nr 2.
- Land E., *Z dziejów literatury pasyjnej w Polsce*. „Pamiętnik Literacki” 29 (1932).
- Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*. Wyd. integralne. Z francuskiego przeł. Z. Proczek. Bibliografię oprac. W. Łaszewski. Warszawa 1989
- Lausberg H., *Das Proömium (Strophen 1-3) des altfranzösischen Alexiusliedes*. „Archiv für das Studium der neueren Sprachen”. Bd. 192 (1956), Heft 1.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski. Bydgoszcz 2002.
- Leclercq J., *Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*. Przekład M. Borkowska. Red. naukowa J. A. Spież. Kraków 2001 (ŻM 25).
- Leksykon mistyki*. Pod red. P. Dinzlbachera. Przekład B. Widła. Przekład uzupełnił i polską bibliografią opatrzył S. Urbański. Warszawa 2002.

- Levey M., *Od Giotto do Cézanne'a. Zarys historii malarstwa zachodnioeuropejskiego*. Z angielskiego przeł. M. i S. Bańkowsy. Warszawa 1987.
- Lewański J., *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*. Warszawa 1981.
- Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie*. Hrsg. von E. Kirschbaum. Bd. 1-4. Freiburg 1968-1972.
- Libera P., *Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac vel Anima”*. „Vox Patrum” 10 (1990), z. 18.
- Libera P., *Wstęp [do:] Św. Ambrożego, O Izaaku lub o duszy [w:] tegoż, Wybór pism*. Cz. 2. Oprac. redakcyjne K. Obrycki. Warszawa 1986 (PSP 35).
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford 1996.
- Linsenmayer A., *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts*. München 1886.
- Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*. Pod red. naukową P. Buchwald-Pelcowej i J. Pelca. Warszawa 1995.
- Löffler R., *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Freiburg i. Br. 1991.
- Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*. Przeł. H. Bednarek. Kraków 1997.
- Łoś J., *Początki piśmiennictwa polskiego (przegląd zabytków językowych)*. Wyd. 2, poprawione. Lwów 1922.
- Maciszewska M., *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453-1530*. Warszawa 2001.
- Manser A., *Psalter* [hasło w:] LThK 8.
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*. Przeł. z francuskiego B. Sęk. Katowice 1993.
- Mazurkiewicz R., *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*. Kraków 1994.
- Mazurkiewicz R., *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*. Kraków 2002.
- McKeon R., *Rhetoric in the Middle Ages*. „Speculum. A Journal of Medieval Studies”. Vol. 17 (1942), nr 1.
- Mehler U., *Marienklagen im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland. Textversikel und Melodietypen*. Amsterdam 1997.
- Melotti L., *Maryja, Matka żyjących. Zarys mariologii*. Przeł. T. Siudy. Niepokalanów 1993.
- Meyer H., *Die allegorische Deutung der Zahlenkomposition des Psalters*. „Frühmittelalterliche Studien”. Hrsg. von K. Hauck. Bd. 6. Berlin 1972.
- Meyer H., *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*. München 1975.
- Michałowska T., *Między słowem mówionym a pisany [w:] tejsze, Mediaevalia i inne*. Warszawa 1998.
- Michałowska T., *Średniowiecze*. Warszawa 1995.
- Michałowska T., *Świat poetycki: granice wyobraźni. O poezji polskiej XV wieku [w:] tejsze, Mediaevalia i inne*. Warszawa 1998.
- Michałowska T., *Topika pielgrzymia w literaturze polskiego Średniowiecza [w:] tejsze, Mediaevalia...*
- Milewski I., *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku. Na przykładzie pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*. Gdańsk 1999.

- Morgan M. M., *Versions of the Meditations on the Passion Ascribed to Richard Rolle*. „Medium Aevum”. Vol. 22 (1953), nr 2.
- Müller A., *Das niederrheinische Marienlob*. Berlin 1907.
- Murawiec W. F., *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864*. Kraków 1973.
- Murphy J. J., *Introduction: The Medieval Background* [w:] *Three Medieval Rhetorical Arts*.
- Napiórkowski S. C., *Chrystocentryzm według św. Bonawentury* [w zbiorze:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*. Pod red. S. C. Napiórkowskiego, E. I. Zielińskiego. Niepokalanów 1976.
- Nehring W., *Altpolnische Sprachdenkmäler. Systematische Übersicht, Würdigung und Texte*. Berlin 1886.
- Nemetz A., *Literalness and the Sensus Litteralis*. „Speculum. A Journal of Medieval Studies”. Vol. 34 (1959), nr 1.
- Niewęglowski W. A., *Leksykon świętych*. Warszawa 1998.
- Nieznanowski S., *Średniowieczna liryka religijna. Rekonesans badawczy* [w:] tegoż, *Studia i wizerunki. O poezji staropolskiej i jej badaczach*. Warszawa 1989.
- Nowicka-Jeżowa A., [Kilka uwag o hermeneutyce symbolów w tekstach literackich, głos w dyskusji] [w zbiorze:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*.
- Nowicka-Jeżowa A., „Nabożna rozmowa świętego Biernata z Panem Jezusem, nowo narodzonym Dzieciątkiem – tekst z kręgu mistyki cysterskiej [w zbiorze:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza...*
- Obiedzińska T., *Symbolika krzyża Golgoty w polskiej literaturze średniowiecza* [w zbiorze:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza...*
- Obiedzińska T., *Topografia wizerunków kultowych Ukrzyżowanego w średniowiecznej i renesansowej kulturze Polski* [w zbiorze:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*. Red. S. Nieznanowski, J. Pelc. Lublin 1994.
- Ostrowska E., „*Posłuchajcie, bracia miła*” (*Artyzm kompozycji i języka pieśni*) [w:] tejże, *Z dziejów języka polskiego i jego piękna. Studia i szkice*. Kraków 1978.
- Ostrowska E., *Kompozycja i artyzm językowy „Kazań świętokrzyskich”* [w:] tejże, *Z dziejów...*
- Ostrowska E., *O nowe odczytanie wiersza o świętym Aleksym* [w:] tejże, *Z dziejów...*
- Panofsky E., „*Imago pietatis*”. *Przyczynek do historii typów przedstawieniowych. Mąż Bolesci i Maryja Pośredniczka* [w:] tegoż, *Pisma wybrane*. T. 1: *Średniowiecze*. Przeł. G. Jurkowlaniec, A. Kozak, T. Dobrzeńcki. Warszawa 2001.
- Panuś K., *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*. Cz. 1: *Od początków do czasów rozbiorów*. Kraków 1995.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*. Cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*. Kraków 1999.
- Pearsall D., *John Capgrave's „Life of St. Katharine” and Popular Romance Style* [w zbiorze:] *Medieval Hagiography and Romance*. Ed. by P. M. Clogan. Cambridge 1975 („*Medievalia et Humanistica*”. New series number 6).
- Peri I., „*Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*”: *Die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik* [w zbiorze:] *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*. 1. Halbband. Hrsg. von A. Zimmermann. Für den Druck besorgt von G. Vuillemin-Diem. Berlin – New York 1983.

- Petrů E., *Symbolika drahokamů a barev v Životě svatě Kateřiny* [w:] tegoż, *Vzdálené hlasy. Studie o starší české literatuře*. Olomouc 1996.
- Pietras H., *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdHaer V, 23, 1-2)* [w zbiorze:] *Grzech pierworodny*. Red. H. Pietras. Kraków 1999 (ŻMT 12).
- Pietrkiewicz J., *Jednoczesność w sekwencji. Model czasowy średniowiecznego utworu poetyckiego* [w:] tegoż, *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*. Przeł. A. Olszewska-Marcinkiewicz i I. Sieradzki. Tekst wybrał, oprac. i przedmową opatrzył J. Starnawski. Warszawa 1986.
- Pikulik J., *Śpiewy Alleluja o Najświętszej Maryi Pannie w polskich gradualach przedtrydenckich*. Warszawa 1984 (*Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*. T. 6).
- Piwocka M., *Pietà w polskiej rzeźbie gotyckiej*. „Nasza Przeszłość” 24 (1966).
- Podsiad A., *Wstęp edytorski* [do:] Peregryn z Opoła, *Sermones de tempore et de sanctis*.
- Pompei A., *Sakramenty tworzą Kościół – fundament sakramentów* [w zbiorze:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*. Pod red. S. C. Napiórkowskiego, E. I. Zielińskiego. Niepokalanów 1976.
- Potkowski E., *Papiestwo a państwa europejskie (XIII-XV w.)* [w zbiorze:] *Katolicyzm średniowieczny*. Pod red. J. Kellera. Warszawa 1977.
- Rechowicz M., *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w. Studia nad komentarzem do św. Mateusza (rękopisy Biblioteki Jagiellońskiej Nr/Nr 1364-1366, 1368)*. Lublin 1958.
- Reiners-Ernst E., *Das freudvolle Vesperbild und die Anfänge der Pietà-Vorstellung*. München 1939.
- Retoryka w XV stuleciu. Studia nad tradycjami, teorią i praktyką retoryki piętnastowiecznej*. Praca zbiorowa pod red. M. Frankowskiej-Terleckiej. Wrocław 1988.
- Ringler S., *Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters* [w zbiorze:] *Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von P. Kesting. München 1975.
- Rosenfeld H., *Legende*. 4., verb. und verm. Auflage. Stuttgart 1982.
- Rosenfeld H.-F., *Alexius* [hasło w:] VL 1.
- Rösler M., *Alexiusprobleme*. „Zeitschrift für romanische Philologie”. Bd. 53 (1933).
- Rost H., *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*. Augsburg 1939.
- Rudick M., *Theme, Structure, and Sacred Context in the Benediktbeuern „Passion” Play*. „Speculum. A Journal of Medieval Studies”. Vol. 49 (1974), nr 2.
- Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München 1990.
- Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*. Przekład J. Prokopiuk, B. Zborski. Gdańsk 1996.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin 1996.
- Rybandt S., *Średniowieczne opactwo cystersów w Rudach*. Wrocław 1977.
- Sawicki S., *Matka Boska w poezji średniowiecza i renesansu* [w zbiorze:] *Matka Boska w poezji polskiej*. Oprac. M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Kłak, S. Nieznanowski, A. Paluchowski, S. Sawicki. T. 1: *Szkice o dziejach motywu*. Lublin 1959.
- Scherschel R., *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*. Tłum. E. Misiólek. Poznań 1988.
- Schmidbauer F., *Bemerkungen zum altpolnischen Alexiuslied*, „Archiv für slavische Philologie”. Bd. 39 (1925).

- Schneyer J. B., *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen*. München 1968.
- Schneyer J. B., *Geschichte der katholischen Predigt*. Freiburg 1969.
- Schneyer J. B., *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*. Heft 1: *Autoren A-D*. Münster 1969.
- Schneyer J. B., *Repertorium...* Heft 3: *Autoren I-J*. Münster 1971.
- Schneyer J. B., *Repertorium...* Heft 5: *Autoren: R – Schluß [W]*. Münster 1974.
- Schneyer J. B., *Repertorium...* Heft 7: *Ordens-, Bibel-, Pastoral- und Titelpredigten und Prothemata*. Münster 1976.
- Schneyer J. B., *Repertorium...* Heft 9: *Anonyme Predigten. Bibliotheken O bis Z*. Münster 1980.
- Schneyer J. B., *Repertorium...* Heft 11: *Index der Textanfänge M-Z*. Münster 1990.
- Schneyer J. B., *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*. München 1965.
- Schupp V., *Studien zu Williram von Ebersberg*. Bern 1978.
- Sczaniecki P., *Msza po staremu się odprawia*. Kraków 1967.
- Sczaniecki P., *Śłużba Boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św. [Seria 1]*. Poznań 1962.
- Seemüller J., *Die Handschriften und Quellen von Willirams deutscher Paraphrase des Hohen Liedes*. Strassburg 1877.
- Semkowicz W., [recenzja] *Diels Paul, Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz. Mit Einleitung, Übersetzung und Wortverzeichnis*. Berlin 1921 [...]. „Rocznik Sławistyczny”. T. 9 (1921-1922).
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.* Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1992.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*. Przekład T. Skibiński. Kraków 2000.
- Sinanoglou L., *The Christ Child as Sacrifice: a Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays*. „Speculum. A Journal of Medieval Studies”. Vol. 48 (1973), nr 3.
- Skrzyniarz R., *Kazania świętokrzyskie. Przepowiadanie w XIII wieku*. Lublin 2001.
- Sławska A., *Ikonomia polskich legend średniowiecznych [w:] Polskie wierszowane legendy średniowieczne*.
- Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze – Renesans – Barok)*. Pod red. T. Michałowskiej przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz. Wrocław 1990.
- Słownik łacińsko-polski*. Pod red. M. Plezi. T. 1-5. Warszawa 1998-1999.
- Słownik staropolski*. T. 1-11. Kraków 1953-
- Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2. ed. Oxford 1952.
- Smereka W., *Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty drogi krzyżowej*. Kraków 1968.
- Spina F., *Einleitung [do:] Die alttchechische Katharinenlegende der Stockholm-Brünner Handschrift*. Einleitung, Text mit Quellen, Wörterbuch von F. Spina. Prag 1913.
- Stanula E., *Wstęp [do:] Św. Metody z Olimpu, Uczta, Orygenes, Homilie o Pieśni nad pieśniami, Zachęta do męczeństwa*.
- Starnawski J., *Średniowiecze*. Wyd. 2, poprawione. Warszawa 1989.
- Starowieyski M., *Męczeństwo [w:] Męczennicy*.
- Stelmach-Kutruba B., *Władysław z Gielniowa – „Żołtaz Jezusów” [w zbiorze:] Lektury polonistyczne. Średniowiecze – renesans – barok*. Pod red. J. S. Gruchały. T. 3. Kraków 1999.

- Stępień P., *Chaos i ład. „Lament świętokrzyski” w świetle tradycji teologicznej*. „Pamiętnik Literacki” 89 (1998), z. 1².
- Stępień P., *Między miłością do Boga a miłością do bliskich – „Legenda o świętym Aleksym”* [w zbiorze:] *Literatura i kultura polskiego średniowiecza. Człowiek wobec świata znaków i symboli*.
- Stępień P., „Żołtarz Jezusów” Władysława z Gielniowa – tylko adaptacja czy arcydzieło liryki religijnej? „Pamiętnik Literacki” 85 (1994), z. 3.
- Stępień T., *Przedmowa* [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*.
- Strecke R., *Zur geschichtlichen Bedeutung des altfranzösischen Alexiusliedes*. Frankfurt am Main 1979.
- Stróżewski W., *O kształtowaniu się doktryn estetycznych w XIII wieku* [w zbiorze:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*. [T. 1]. Red. J. Lewański. Wrocław 1961.
- Sulej M., *Świętego Bonawentury teologia krzyża*. Niepokalanów 1994.
- Suntrup R., *Zur sprachlichen Form der Typologie* [w zbiorze:] *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von K. Grubmüller, R. Schmidt-Wiegand, K. Speckenbach. München 1984.
- Swastek J., *Święta Brygida Szwedzka i zakon Najświętszego Zbawiciela ze szczególnym uwzględnieniem klasztorów na ziemiach polskich*. Lublin 1986.
- Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 6: *Człowiek*. Warszawa 1983.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*. Lublin 2001.
- Szram M., *Nauka o grzechu Adama w „Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian” Orygenesy* [w zbiorze:] *Grzech pierworodny*. Red. H. Pietras. Kraków 1999 (ŻMT 12).
- Szymona W., *Jan Tauler – kaznodzieja XIV wieku* [w:] Jan Tauler, *Kazania*.
- Škarka A., *Roudnický plankt*. „Listy filologické” 79 (1956).
- Škarka A., *Úvod* [do:] *Život svatě Kateřiny*. K vydání připravil a poznámkami opatřil V. Vážný [w:] *Dvě legendy z doby Karlovy. Legenda o svatém Prokopu. Život svatě Kateřiny*. Praha 1959.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*. T. 2: *Estetyka średniowieczna*. Warszawa 1989.
- The Illustrated Bartsch 163 (Supplement): German Single-Leaf Woodcuts before 1500 (Anonymous Artists: 736-996-2)*. Ed. by R. S. Field. New York 1990.
- Tronina A., *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*. Lublin 1996.
- Turek W., *Grzech przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej*. Kraków 2000.
- Varnhagen H., *Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien nebst lateinischen Texten nach Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München und der Universitätsbibliothek in Erlangen*. Erlangen 1891.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*. Przeł. H. Zaremska. Gdańsk 1996.
- Verdiani C., *Problemy wzorców polskiej „Legendy” o świętym Aleksym* [w zbiorze:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. 4. Red. naukowy J. Lewański. Wrocław 1969.
- Veuthey L., *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Przeł. M. Kaczyński. Niepokalanów 1988.
- Vilíkovský J., *Předmluva* [do:] *Legenda o svatě Kateřině*. Vyd. J. Vilíkovský. Praha 1946.
- Vrtel-Wierczyński S., *Przedmowa* [w:] *Sprawa chędogo*.
- Vrtel-Wierczyński S., *Staropolska Legenda o św. Aleksym na porównawczym tle literatur słowiańskich*. Poznań 1937.

² Jest to pierwsza wersja rozdziału III niniejszej książki.

- Węsierska I., *Pozdrowienie Anielskie jako modlitwa*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951).
- Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*. Lublin 1990.
- Wielgus S., *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce*. Lublin 1990.
- Wielgus S., *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim*. Lublin 1991.
- Wierczyński S., *Wstęp historycznoliteracki* [do:] *Legenda o św. Aleksym* [w:] *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*.
- Wieruszowski H., *Ars Dictaminis in the Time of Dante*. „Medievalia et Humanistica” 1 (1943).
- Winkler E., *Von der Kunst des Alexiusdichters*. „Zeitschrift für romanische Philologie”. Bd. 47 (1927).
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa 1994.
- Wisłocki W., *Legenda o św. Aleksym. Wiersz polski z r. 1454*. „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności”. T. 4 (1876).
- Witczak T., *Kazania świętokrzyskie* [hasło w:] *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*. T. 2. Warszawa 2001.
- Włodarski M., *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.* Kraków 1987.
- Włodarski M., *Obraz i słowo. O powiązaniach w sztuce i literaturze XV-XVI wieku na przykładzie „ars moriendi”*. Kraków 1991.
- Wojtkowski J., *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*. „Studia Warmińskie” 3 (1966).
- Wolny J., *Kaznodziejstwo* [w zbiorze:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. T. 1: *Średniowiecze*. Lublin 1974.
- Wolny J., *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opoła i ich związek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi”* [w zbiorze:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*. [T. 1]. Red. J. Lewański. Wrocław 1961.
- Wolny J., *Z dziejów katechezy* [w zbiorze:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. T. 1: *Średniowiecze*. Lublin 1974.
- Woolf R., *The Effect of Typology on the English Mediaeval Plays of Abraham and Isaac*. „Speculum. A Journal of Mediaeval Studies”. Vol. 32 (1957), nr 4.
- Woronczał J., *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*. „Pamiętnik Literacki” 43 (1952), z. 1-2.
- Woronczał J., *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*. Wrocław 1994.
- Wydra W., *Historyczny i kodykologiczny opis rękopisu* [w:] *Rozmyślanie przemyskie*.
- Wydra W., *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*. Poznań 1992.
- Wyobraźnia średniowieczna*. Praca zbiorowa pod red. T. Michałowskiej. Warszawa 1996.
- Wyss U., *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*. Erlangen 1973.
- Zakrzewski S., *Malowidła w podziemnej bazylice św. Klemensa w Rzymie*. „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filologiczny”. Seria 2. T. 20 (1903).
- Zalewska K., *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa*. Warszawa 1994.
- Zatočil L., *Olomoucká legenda o sv. Alexiovi (B) a poznámky k legendě polské*. Praha 1948. „Věstník Královské České Společnosti Nauk. Třída Filosoficko-Historicko-Filologická” 1947, nr 2.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990.

INDEKS NAZWISK

Indeks obejmuje również imiona postaci biblijnych oraz wszelkich świętych, z wyjątkiem Jezusa, Maryi, św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Aleksego.

- Aaron 28, 108
Abel 245, 316
Abraham 8, 136-137, 140-144, 148, 155, 178, 184, 188, 219, 250, 291, 319-320, 332-333, 356
Absalom 154-155, 308
Achaz 287
Adam 25-26, 55, 70, 73-74, 108, 162, 177, 221-223, 230, 244, 247-248, 268, 300, 306-307, 316-317, 355
Adamczyk Maria 160-161, 167, 336, 345
Adriaen Marc 333, 336-338
Aelred z Rievaulx (Aelredus Rievallensis) 27-28, 40, 42, 79, 186, 332
Agata, św. 32
Agnieszka, św. 32, 41, 64, 87
Alan de la Roche (Alanus de Rupe) 276, 282
Alan z Lille (Alanus de Insulis) 15, 31, 59, 182, 332
Albert Wielki (Albertus Magnus), św. 64, 85, 141, 179, 224
Aleksander III (Roland Bandinelli), papież 161
Aleksander Jagiellończyk, król polski 283
Aleksander (Alexander) z Hales 252
Alkuin (Alcuinus) 322
Altman Charles F. 345
Amalariusz z Metz (Amalarius Fortunatus Trevirensis) 293
Amalek 108
Amasa, siostrzeniec Dawida 123
Ambrożkiewicz Kajetan 337
Ambroży (Ambrosius Aurelius, Mediolanensis), św. 24, 31, 69, 91, 95, 109, 122, 143, 162, 181-182, 214, 222-224, 250, 252, 277, 287, 289, 304, 333, 351
Ambroży Autpert (Ambrosius Autpertus), św. 21, 97, 184, 333
Amedeus z Lozanny (Amedeus Lausannensis) 31, 333
Amiaud Arthur 137, 335, 338, 345
Amos 66
Andrzej, apostoł, św. 35
Andrzej (Andreas) de Caro Loco 54, 87
Andrzej od św. Wiktora (Andreas de Sancto Victore) 42, 333
Andrzejuk Artur 340
Aniela z Foligno, bł. 163, 285, 294-295
Anioł (Angelo) Clareno 277, 333
Anna, matka NMP, św. 352
Anna, matka Samuela 319
Anna, matka Tobiasza 154-155
Annasz, arcykapłan 261, 299
Antoni z Padwy (Fernando de Bulhao), św. 69-70, 260-261, 333

- Antonin z Florencji (Antonin Pierozzi),
św. 242, 317
- Anzelm z Canterbury (Anselmus Cantuar-
rensis), św. 227, 275, 280, 283, 333
- Anzelm z Krakowa 307
- Anzelm z Laon (Anselmus Laudunensis)
26-27, 98, 278
- Apponius 19, 24-25, 37, 49, 97, 333
- Arbusow Leonid 58, 61, 64-65, 67, 75,
84, 88, 119, 234, 345
- Ariusz (Areios) 11
- Arkadiusz (Flavius Arcadius), cesarz
Wschodu 139, 152, 339
- Arnold z Chartres (Arnoldus Carnotensis)
267, 320
- Arnold Richard Eugene 338
- Arnulf (Arnulfus) 119
- Arystoteles (Aristoteles) ze Stagiry 92,
114, 186
- Assion Peter 35-36, 345
- Assunto Rosario 56, 236-237, 345
- Atanazjusz (Athanasius) 36
- Atanazy (Athanasios), św. 247, 272-273,
297, 334
- Attwater Donald 32, 104, 345
- Auerbach Erich 128, 146, 158-159, 185,
345
- Augustyn (Aurelius Augustinus, Hippo-
nensis), św. 46, 49, 52-54, 56-58, 60-
62, 64, 66, 68, 70-74, 78-81, 83, 85-
86, 111, 117, 121, 135-136, 141-145,
164, 176, 181-182, 187-189, 191, 197-
200, 205, 210, 221-222, 235-237, 239,
242-244, 247-248, 250, 253, 273-274,
277-278, 285-288, 304, 309-310, 317,
319, 321-322, 325-326, 334, 347-348
- Aumann Jordan 11, 345
- Auzoniusz (Decimus Magnus Ausonius)
131, 334
- Azariasz 105
- Bach Adolf 342
- Baehrens Wilhelm Adolf 338, 340
- Baldwin Charles Sears 15, 345
- Baldwin z Ford, abp Canterbury (Baldui-
nus de Forda, Balduinus Cantuariensis)
104, 335
- Balter Lucjan 350
- Bannister Henry Marriot 331-332
- Bańkowska Maria 351
- Bańkowski Stanisław 351
- Barbara, św. 35, 350
- Bardski Krzysztof 332, 338
- Baron Arkadiusz 339
- Bartkowski Bolesław 76
- Bartnik Czesław 221
- Bartula Czesław 345
- Bassula 215
- Bauer Dieter R. 350
- Bazyli (Basileios), św. 224, 247, 351
- Bąkowska Eligia 347, 354
- Beatie Bruce A. 345
- Becker Marie-France 337
- Becquet Jean 342
- Beda Czcigodny (Beda Venerabilis) 15,
19, 20-21, 25-26, 29, 40, 93, 108, 137,
177, 262, 273, 304, 335
- Bednarek Henryk 351
- Bednarz Mieczysław 344
- Belcarzowa Elżbieta 345
- Benedetti Petro 344
- Beniamin, syn Jakuba 123
- Bernard z Clairvaux (Bernardus Clarae-
vallensis), św. 12-13, 15, 28-29, 34, 40,
42, 50, 52, 58, 62-63, 65-66, 72, 79,
93, 110, 168, 185, 221-222, 241-242,
247, 254-255, 262, 267, 270, 275, 280-
281, 283, 285, 289, 294, 296, 303, 311,
315, 320-321, 328, 335, 349, 352
- Bernard z Utrechtu 125, 335
- Bernards Matthäus 259, 345
- Bernardyn ze Sieny, św. 249, 266, 281-282
- Bernath Klaus 74, 345
- Berndt Rainer 333
- Bertram z Minden 251
- Białecki Bernard 348
- Bielawski Krzysztof 340
- Blume Clemens 331-332
- Bobbe Heinrich 36, 346
- Bober Andrzej 15-16, 19-20, 80, 95, 112,
336, 346
- Bobicz Ildefons 335
- Bobowski Kazimierz 347

- Bobowski Mikołaj 296, 317, 336, 346
 Boecjusz (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius) 120
 Bogucki Andrzej 333
 Bonaguida z Arezzo 132
 Bonawentura (Giovanni Fidanza), św. 28, 31, 38, 42-43, 54, 56, 59, 76, 78, 80, 144, 179, 195, 221-223, 237, 239, 243-245, 247, 249, 251-252, 258-259, 261-262, 266-267, 269-270, 284, 290-293, 296, 298-300, 302, 304, 307-308, 312, 316-317, 319-320, 322, 325-327, 336, 341, 346, 350, 352-353, 355
 Bonifacy, św. 155, 215
 Bonifacy-Winfrid (Bonifacius Moguntinus), św. 122, 342
 Borkowska Małgorzata 341, 350
 Borkowska Urszula 273, 283, 346
 Borowski Andrzej 346
 Bougerol Jacques Guy 336
 Brogi Bercoff Giovanna 346, 348
 Bronzini Giovanni B. 36, 341, 346
 Brożek Mieczysław 88, 125, 345-346
 Bruchnalski Wilhelm 155, 346
 Brückner Aleksander 8, 27, 60, 68, 84, 100, 149, 212, 215, 272, 346, 348
 Brunetto Latini 124, 164, 168, 185-186, 200, 336
 Bruno z Kwerfurtu, św. 12, 131, 336
 Brygida, św. 283, 355
 Brzuszek Bogdan 346
 Buchwald-Pelcowa Paulina 351
 Budzyk Kazimierz 229, 256
 Bühler Hannelore 224, 346
 Bukofzer Manfred F. 346
 Cantalamessa Raniero 242, 346
 Capgrave John 352
 Caplan Harry 346
 Cartlidge Neil 157-158, 161-162, 172, 180-181, 204, 346
 Caxton William 177
 Cézanne Paul 238, 351
 Chalcydusz (Calcidius, Chalcidius, Chalkidios) 119
 Charland Thomas-Marie 30, 57, 63, 120, 310, 342-343, 346
 Châtillon Jean 337
 Chaunu Pierre 257, 346
 Chmielowska Bożena 346
 Chromacjusz (Chromatius) z Akwilei, św. 277
 Clogan Paul Maurice 345, 352
 Costello Hilarius 339
 Cruel Rudolf 279, 346
 Curtius Ernst Robert 88, 124-125, 129, 172, 234, 346-347
 Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 124
 Cyprian (Gaius Thascius Caecilianus Cyprianus), św. 46, 95, 182, 191, 278
 Cyryl (Kyrillos) Jerozolimski, św. 239, 249
 Cytowska Maria 345
 Czajkowski Michał 243, 347
 Damazy (Damasus), bp Rzymu 19
 Daniel 96, 105
 Daniel-Rops Henri 112, 347
 Daniels H. A. 332
 Danielski Wojciech 273, 297
 Daniluk Mirosław 52
 Dante Alighieri 356
 D'Avray David 347
 Dawid 42, 79, 84, 122-123, 133, 154-155, 275, 306, 308, 333
 Dąbrowski Eugeniusz 140, 339, 347
 Dąbrówka Andrzej 347
 Déchanet Jean-Marie 338
 Defensor z Ligugé 182, 185-186, 209, 337
 Degórski Bazyle 338
 Dekkers Eligius 334
 Delumeau Jean 223, 347
 Demeulenaere Roland 338
 Derwich Marek 347
 Desbonnets Théophile 337
 Dhuoda, księżna Barcelony i Septimanii 176-177, 337
 Diels Paul 14, 44, 101-102, 106, 333
 Diercks Gerardus Frederik 343
 Dinzelbacher Peter 262, 350
 Dobner Joseph 347
 Dobrzeńcki Tadeusz 228-230, 238, 246, 250, 261-262, 273, 278, 293, 319-321, 342, 347, 352

- Dobrzycki Stanisław 152, 157, 330, 347
 Dobrzyński Zdzisław 348
 Dobrzyńska Teresa 341
 Dolatowska Krystyna 347
 Dombart Bernhard 334
 Dominik, św. 276
 Dominik z Prus 280
 Dorota, św. 35
 Drączkowski Franciszek 16, 80
 Dreves Guido Maria 274, 276, 331-332, 347
 Duby Georges 11, 132, 161-163, 181, 347
 Dudycz Pacyfik Antoni 336
 Dumas Antoine 340
 Dumontier M. 338
 Dzielska Maria 342
 Eborowicz Waclaw 344
 Eckhart 56
 Eckmann Augustyn 221, 347
 Edmund z Abingdon, abp Canterbury (Edme z Pontigny), św. 275-276
 Efram (Ephraim), św. 222, 224, 251
 Egbert, abp Trewiru 12, 340
 Eis Gerhard 118, 343-344, 347
 Elżanowska Małgorzata 347
 Elżbieta, matka Jana Chrzciciela 136-137, 279
 Enard Albert 275, 277, 279, 282-283, 347
 Engelbert z Admont (Engelbertus Admontensis) 246, 276
 Ennius (Quintus Ennius) 65
 Epiktet 247
 Estera, żona króla Aswerusa 33-34, 41
 Eustochius 46, 340
 Euzebiusz (Eusebius) 182, 224
 Euzebiusz (Eusebios) z Cezarei 112-113, 272, 333, 337
 Evans Gillian 347
 Ewa 12, 25, 33, 74, 162, 177, 221-223, 230-231, 243-245, 247-248, 256, 266, 268, 271, 291, 316
 Ewagriusz Prezbiter (Evagrius Monachus) 182, 337
 Ezechiel 20, 26, 32, 40, 69, 104, 130, 287, 337
 Ezop (Áisopos) 339, 342
 Faller Otto 333
 Faral Edmond 337, 340, 348
 Feistner Edith 130, 348
 Ferrandus z Kartaginy 80
 Field Richard S. 355
 Fischer Baltazar 272
 Fischer-Wollpert Rudolf 276, 348
 Fiske Adele 348
 Fontaine Jacques 343
 Forstner Dorothea 195, 235, 348
 Fraipont Johann 334, 337
 Franciszek z Asyżu (Giovanni Bernardino), św. 258-260, 263, 275, 283, 336, 337, 339
 Frankowska-Terlecka Małgorzata 124, 336, 353
 Frankowski Janusz 335
 Frère Jean-Claude 238, 251
 Fros Henryk 35, 46, 122, 174, 348
 Fulgencjusz z Ruspe (Fulgentius Claudius Gordian) 80, 337
 Gabriel, archanioł 229, 279
 Galterus a Sancto Victore zob. Walter od św. Wiktora 337
 Gehl Paul F. 348
 Geremek Hanna 347
 Gerhoh z Reichersbergu (Gerhohus Reicherspergensis) 322
 German (Germanos), św. 236
 Gertruda, księżniczka polska 11-12, 340
 Giermak-Zielińska Teresa 124, 336
 Gieysztor Aleksander 149, 348
 Gilbert z Hoyland (Gillebertus de Hoilandia) 28, 40, 52, 72, 337
 Gilson Étienne 348
 Giorgi Rosa 104, 348
 Giotto di Bondone 238, 351
 Gładyszewski Ludwik 333
 Gnädinger Louise 167, 168, 180, 202, 204, 206, 210, 348
 Godet Jean-François 337
 Godfryd z Admont (Godefridus Admontensis) 72, 78, 91, 244, 337
 Godfryd z Vinsauf (Galfrid, Gauffridus de Vino Salvo) 8, 56, 59, 61, 65, 75, 337

- Godyń Jan 348
 Goldbacher Alois 334
 Gori Franco 333
 Gorzkowski Albert 350
 Górski Karol 257, 342, 348
 Graciotti Sante 227-230, 232-234, 241, 256, 348
 Green William McAllen 334
 Grosfeld Jan 346, 347
 Grubmüller Klaus 355
 Gruchała Janusz S. 348, 354
 Gruchmanowa Monika 350
 Gryglewicz Feliks 347
 Grzegorz I Wielki (Gregorius Magnus), papież, św. 19-20, 25-27, 29, 32, 40, 72, 74, 118, 121, 159, 161, 188, 190, 192-193, 209, 239, 258, 337
 Grzegorz z Nazjanzu (Gregorios Theologos), św. 248-249, 336, 351
 Grzelak Marek 344
 Guarenti P. Angelici 343
 Guibert z Nogent (Guibertus de Novigento) 15, 338
 Guillelmus de Sancto Theoderico zob. Wilhelm z Saint-Thierry
 Guillelmus Parisiensis zob. Wilhelm z Paryża
 Guriewicz Aron 129, 348
 Gurowska Anna 274, 348
 Haacke Rhabanus 342-343
 Hanczakowski Michał 60, 66, 348
 Hani Jean 195, 348
 Hansen Monika 56, 88, 109-110, 349
 Hanusiewicz Mirosława 349
 Haskins Charles Homer 349
 Haubrichs Wolfgang 274, 349
 Hauck Karl 351
 Heffernan Thomas J. 254, 349
 Heiricus z Saint-Germain d'Auxerre (Heiricus Autissiodorensis) 90-91, 338
 Hellgardt Ernst 56, 237, 349
 Helwidiusz (Helvidius) 253
 Henryk Egher z Kalkar 282-283
 Henryk Suzo (Seuse, Amandus), bł. 242, 249, 252, 338
 Henryk z Gandawy 15, 52, 350
 Hermann z Rein (Hermannus de Runa) 32-33, 42, 338
 Herod Wielki 250
 Herod Agryppa 98-99, 178
 Herod Antypas 299, 300
 Herolt Jan (Discipulus) 41, 338
 Hertz Paweł 340
 Hesse Benedykt 26, 353
 Hester Ingrid Margarete 157, 333, 349
 Hieronim (Hieronymus) de Werdea 276
 Hieronim (Sophronius Eusebius Hieronymus Stridonensis), św. 16, 18-19, 24, 26, 43, 46, 66, 72, 76-78, 107-108, 117, 124, 162, 178-179, 202-203, 213-214, 223, 239, 253, 274, 277, 287, 304, 333, 338, 340
 Hilarion 338
 Hilberg Isidor 338
 Hiob 20, 25, 32, 43, 74, 133, 144-145, 148, 159, 180, 337
 Hipolit (Hippolytos) 16, 50
 Homer (Homerus) 119, 125
 Honoriusz (Flavius Honorius), cesarz Zachodu 139, 152, 339
 Honoriusz z Autun (Honorius Augustodunensis) 14, 204, 274-275, 321-322, 338
 Hoste Anselme 332, 338
 Hrabak Josef 130, 349
 Hugo de Prato Florido 69, 78, 99, 338
 Hugo od św. Wiktora (Hugo de S. Victore) 161, 181, 278, 338
 Humbert z Romans (Humbertus de Romanis) 267
 Hurst David 335
 Iacopo da Varazze zob. Jakub de Voragine
 Ignacy (Ignatios) z Antiochii, św. 47
 Ildelfons z Toledo, św. 242
 Innocenty I, papież 129, 139, 152, 157, 215
 Ireneusz (Eirenaios) z Lyonu, św. 69, 178, 222, 353
 Isaac de Stella (Isaac de l'Étoile) 42, 338
 Iwo, bp Chartres (Ivo Carnotensis) 160-162, 186, 339
 Izaak 24, 31, 137-138, 140-141, 173, 176-177, 188, 250, 333, 335, 351, 356

- Izajasz 76, 108, 122, 184, 195, 250, 297, 306, 310, 338
 Izmael 137, 335
 Izydor z Sewilli (Isidorus Hispalensis), św. 65, 74, 90, 182, 339
 Jagodyński Stanisław Serafin 326
 Jakielaszek Jarosław 102
 Jakub, apostoł, św. 184, 240
 Jakub (Izrael) 137, 176, 288
 Jakub (Iacobus) de Voragine (Iacopo da Varazze) 32, 34, 44-46, 95, 100, 110-112, 139, 179-180, 208, 279, 337-339
 Jakub (Iacobus) z Mediolanu 269, 317, 339
 Jakub (Iacobus) z Vitry 54, 229
 Jakub Świnka, abp 279
 Jambri 146
 Jan Chryzostom (Ioannes Chrysostomos), św. 184, 193, 224, 243, 290, 338, 351
 Jan Chrzyciel 14, 136-138, 173, 351
 Jan (Ioannes) Duns Szkot (Scotus) 325, 355
 Jan Ewangelista, apostoł, św. 12, 26, 38, 46-47, 57, 66, 71, 73, 92, 121, 126, 151, 179, 181-182, 184, 186, 224, 227, 229, 238-239, 242-246, 263, 266-267, 291, 294, 303, 306, 310-311, 317, 319, 334, 343, 347
 Jan Kanty, św. 26, 353
 Jan XXII (Jacques Duése), papież 280
 Jan z Alwerni 259
 Jan z Calvoli (Ioannes de Caulibus) 144, 182, 179, 182, 223, 225, 228, 241-242, 246, 248, 251, 262-263, 269, 280-281, 284-285, 288, 291-292, 296, 298, 302-303, 306-309, 312, 315, 318, 339
 Jan z Ford (Iohannes de Forda) 52, 339
 Jan z Komorowa 259, 264, 281, 283, 327
 Jan (Ioannes) z Lykopolis 202
 Jan z Szamotuł Paterek 349
 Jan ze Szczekna 55
 Jarnik Jan Urban 349
 Jasińska Maria 353
 Jastrzębski Zdzisław 353
 Jaworski Jan 334
 Jeremiasz 22, 175
 John Catherine R. 32, 104, 345
 Jojada, kapłan 123
 Jonatan, brat Judy Machabeusza 146
 Jones Charles Williams 335
 Jones Henry Stuart 46, 135, 174, 351
 Jordan z Quedlinburga 42, 260
 Jozue 72, 235, 340
 Józef, mąż Maryi 108, 160-161
 Józef, syn Jakuba 137, 176
 Józef (Iosepos) Hymnograf 128, 136, 208, 339
 Józef Flawiusz (Iosephus Flavius) 140-141, 339, 347
 Józef z Arymatei 238, 249, 318-319, 321
 Juda, syn Jakuba 123
 Judasz, apostoł 81, 111, 264, 290-291, 294
 Judyta 33, 41
 Jurkowlaniec Grażyna 250, 267, 293, 349, 352
 Justyn (Iustinos), św. 222
 Justynian I Wielki (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus), cesarz Wschodu 36
 Juwenkus (Gaius Vettius Aquilinus Iuven-
 cus) 277
 Kaczyński Mieczysław 355
 Kafel Salezy 245, 284, 331
 Kaftal George 104, 349
 Kain 81
 Kajfasz, arcykapłan 249, 261, 299-300
 Kalb Alphons 334
 Kalinkowski Stanisław 19, 238, 340-342, 349
 Kalinowski Lech 228, 246, 250-251, 258, 319-320, 349
 Kamieńska Anna 344
 Kania Wojciech 242, 334, 344
 Kantak Kamil 270, 281, 283, 349
 Karol IV Luksemburski, król czeski i niemiecki, cesarz 130, 345, 349, 355
 Karol Wielki (Carolus Magnus), król Franków, cesarz rzymski 15, 351
 Kasjodor (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus) 66-67, 112, 140, 273-274, 336
 Katarzyna ze Sieny (Caterina da Siena), św. 81, 339

- Katon Starszy (Marcus Porcius Cato Censorius) 187, 339, 342
Keller Felix 342
Keller Hiltgart L. 104, 349
Keller Józef 353
Kesting Peter 353
Kiejza Andrzej 346
Kielar Paweł 281, 349
Kiełtyka Stanisław 13, 221-222, 242, 254-255, 270, 335, 349
Kirschbaum Engelbert 351
Klara z Asyżu (Chiara Offreduccio di Favarone), św. 50, 260, 337
Klein Diethardt H. 348
Kleist James Aloysius 338
Klemens, św. 135, 356
Klemensiewicz Zenon 256, 349
Kłak Tadeusz 353
Kłoczowski Jerzy 349
Knust Hermann 36, 349
Kobieliński Stanisław 167, 223, 288, 349
Kochanowski Jan 9
Kolumba, św. 251
Konrad von Haimburg 332
Konrad z Hirschau 125, 339
Konrad z Saksonii 221
Konrad z Würzburga 128, 130, 146, 171, 179, 180
Konstantyn I Wielki (Flavius Valerius Constantinus) 111-113, 132
Kopeć Józef Jerzy 257, 260, 293, 347, 350
Köpf Ulrich 13, 350
Korolko Mirosław 64, 75, 124, 270, 339, 341, 350
Kowalewicz Henryk 274, 336, 341, 343
Kozak Anna 352
Kozera Marek 337
Krażyńska Zdzisława 350
Krielle Christel 130, 146, 158, 165, 180, 182-183, 199, 202, 350
Królikowski Janusz 346
Krul Leopold 30, 350
Krystyniacki Jan 339
Krzyżanowski Julian 60, 66, 350
Kubiak Zygmunt 334, 339
Kubicki Władysław 334
Kuc Leszek 15, 52, 54, 350
Kunzler Michael 264, 273, 350
Kuraszkiewicz Władysław 212, 342
Kürbis Brygida 340, 344, 350
Kurdziałek Marian 221, 350
Kwilecka Irena 350
Labuda Adam S. 350
Ladner Gerhart B. 71, 350
Lambot Cyrille 334
Land Eugeniusz 302, 350
Laurentin René 222, 238, 254, 266, 350
Lausberg Heinrich 209, 350
Lausos 137, 340
Leclercq Jean 11, 13, 258-259, 302, 335, 350
Legrand Jacques 177
Lehár Jan 337
Leon I Wielki, papież, św. 160, 240, 339
Leon IV, papież 276
Leon IX (Bruno, hrabia Egisheim-Dagsburg), papież 172
Leonard (Leonardus) de Utino 34, 71, 103, 339
Levey Michael 238, 251, 351
Levison Wilhelm 342
Lewañski Julian 226, 232, 256, 347-348, 351, 355
Libera Piotr 24, 31, 351
Liddel Henry George 46, 135, 174, 351
Lindsay Wallace Martin 339
Linsenmayer Anton 15, 351
Lisiecki Arkadiusz 337
Lochmair (Lochmaier) Michael 34, 47, 51, 340
Löffler Roland 146, 157, 339, 351
Longin 317
Longosz Stanisław 140
Louth Andrew 16, 351
Lubik Ambroży 339
Ludolf z Saksonii 272
Łanowski Jerzy 336
Łaszewski Wincenty 350
Łazarz 208
Łoś Jan 14, 44, 84, 98-100, 101-102, 104, 106, 111, 339, 351

- Łozińska Tamara 348
 Lucja, św. 32
 Łukasz, ewangelista, św. 31, 69, 84, 89-91, 98-100, 107, 109, 197, 214, 223-224, 245, 250, 252, 267, 289, 294, 300, 333, 335
 Machniak Jan 345
 Maciołka Michał 222
 Maciszewska Małgorzata 351
 Madej Witold 339
 Maggioni Giovanni Paolo 338
 Maillard Olivier 319
 Mainhard z Bambergu 75
 Makary Egipcjanin, abba 194
 Makary, pustelnik 178
 Maksencjusz (Marcus Aurelius Valerius Maxentius) 36-37, 44, 47-48, 82, 87-89, 93-95, 103-104, 106, 110-113, 341
 Malchus 202, 338
 Malewska Hanna 343
 Małgorzata, św. 32, 35
 Małunowiczówna Leokadia 333
 Manser A. 274, 351
 Marbod (Marbodus Redonensis) 136
 Marcelin 272-273, 334
 Marcin (Martinus) z Tours, św. 124, 215, 343
 Marcin Polak z Opawy (Martinus Polonus) 41, 46, 76, 100, 340
 Marek, ewangelista, św. 84, 132, 300
 Maria, żona Kleofasa 319
 Maria Egipcjanka, św. 36, 349
 Maria Magdalena, św. 32, 42, 179, 269-270, 302, 306, 315, 319
 Martin Joseph 334
 Masson Hervé 139, 351
 Mateusz, ewangelista, apostoł, św. 47, 50, 55, 57, 90, 213-214, 224, 290, 300, 302, 339, 353
 Mateusz z Krakowa (Matthaeus de Cracovia) 81
 Mateusz z Vendôme (Matthaeus Vindocinensis) 8, 59, 65, 340
 Matura Thaddée 337
 Mazur Zygmunt 348
 Mazurkiewicz Roman 13, 339, 351
 McKeon Richard 351
 Mefret 192, 194, 217, 340
 Mehler Ulrich 351
 Melotti Luigi 31, 222, 238, 245, 247, 254, 320, 351
 Metody (Methodios) z Olimpu, św. 16, 340, 354
 Meyer Heinz 274-275, 322, 331, 351
 Michał, archanioł 94, 99, 100
 Michał (Michael) ab Insulis 280
 Michałowska Teresa 14, 60, 66, 129-130, 132, 157, 230, 256, 345, 348, 350, 351, 354, 356
 Micheasz 76-77
 Mierow Charles Christopher 338
 Migne Jacques-Paul 331
 Mika Tomasz 350
 Mikkers Edmund 338, 339
 Mikołaj, św. 35
 Mikołaj z Lyry (Nicolaus Lyranus) 76, 98, 141, 335
 Milewski Ireneusz 291, 351
 Milon od św. Amanda (Milo S. Amandi) 266
 Misiólek Edmund 353
 Mojżesz 20, 66-67, 108, 112, 126, 132-133, 262, 275, 309-310
 Mondésert Claude 337
 Morawski Wincenty 265
 Morenzoni Franco 343
 Moreschini Claudio 338
 Morgan Margery M. 352
 Morin Germain 334, 338
 Moroz Walerian 343
 Morson John 335
 Mountain William John 334
 Mrukówna Julia 341
 Müller Artur 352
 Murawiec Wiesław Franciszek 264, 352
 Murphy James J. 30, 344, 350, 352
 Mutzenbecher Almut 334
 Nabuchodonozor, król Babilonu 96, 105
 Napiórkowski Stanisław Celestyn 222, 331, 344, 346, 350, 352-353
 Nehring Władysław 149, 155, 157, 212, 352

- Nemetz Anthony 352
 Neyrand Louis 333
 Niewęglowski Wiesław A. 32, 352
 Niezgodna Cecylian 336
 Nieznanowski Stefan 226, 256, 347, 352-353
 Nikodem 196, 238, 318-319, 321
 Nowak Polikarp Jan 343
 Nowak-Dłużewski Juliusz 341
 Nowicka-Jeżowa Alina 192, 352
 Obiedzińska Teresa 231, 352
 Obrycki Kazimierz 333, 351
 Odo, bp Paryża 279
 Odoryk (Odoricus) z Pardenone 307
 Ogier de Locedio zob. Pseudo-Bernard, autor *Liber de passione Christi...*
 Olszewska-Marcinkiewicz Anna 353
 Opec (Opeć) Baltazar 273
 Orygenes (Origenes) 12-13, 15-19, 21-27, 50, 71-72, 97, 103-104, 141-143, 216, 221, 224, 235, 273-274, 286, 338, 340-342, 349, 354
 Ostrowska Ewa 9, 60, 66, 123, 125, 230-234, 256, 347, 352
 Ostrowska Kinga 347
 Otfred von Weißenburg 349
 Otwinowska Barbara 354
 Pachciarek Paweł 348
 Palladiusz (Palladios) 137, 202-203, 340
 Paluchowski Andrzej 353
 Panofsky Erwin 254, 267, 352
 Panuś Kazimierz 30, 352
 Paschasius Radbertus (Paschasius Radbertus) 46, 340
 Paula 46, 340
 Paweł (Szawel), apostoł, św. 15, 20, 35, 42, 45, 53, 69-71, 76, 78, 80, 85-86, 92, 110, 117-118, 121, 123, 131-133, 138, 144, 175, 191-193, 198-199, 201, 205-206, 209, 216, 221, 239, 260, 269, 276, 308, 344, 355
 Paweł Diakon (Paulus Diaconus) 109
 Paweł Mnich (Paulus monachus Thebaeus) 338
 Pearsall Derek 352
 Peeters Paul 341
 Pelbárt Temesvári (Pelbartus de The meswar) 34, 41, 46, 53, 69-70, 223, 341
 Pelc Janusz 347, 351, 352
 Peregryn (Peregrinus) z Opola 34, 39, 56, 85, 88-89, 95, 98-101, 108, 341, 353, 356
 Peri Israel 237, 352
 Peter Helmut 345
 Petru Eduard 339, 342, 353
 Petrus de Palude 45-46, 341
 Piekarski Kazimierz 350
 Pieszczoch Szczepan 240, 242-243, 247-248, 252-253, 341
 Pietras Henryk 69, 331, 347, 353, 355
 Pietrkiewicz Jerzy 225-226, 229-230, 233, 240, 256, 353
 Pikulik Jerzy 241, 353
 Piłat zob. Poncjusz Piłat
 Piotr (Petrus) 80
 Piotr (Petrus) Comestor (Manducator) 140, 278, 341
 Piotr (Szymon), apostoł, św. 53, 77-78, 98-100, 108, 131-132, 191, 214, 260
 Piotr Chryzolog (Petrus Chrysologus), św. 242
 Piotr Czcigodny (Petrus Venerabilis) 302
 Piotr Damiani (Petrus Damianus), św. 72, 131, 136, 178, 191, 204, 206, 208, 237, 244, 341
 Piotr Jan Olivi (Petrus Olivi) 250
 Piotr Lombard (Petrus Lombardus) 59, 81, 161, 178, 181-182, 192, 327, 341
 Pius X (Giuseppe Sarto), papież 337
 Pius XII (Eugenio Pacelli), papież 335
 Piwocka Maria 250, 353
 Platon (Plato) 119-120, 341, 351
 Plezia Marian 49, 339, 344, 354
 Pleziowa Janina 339, 344
 Podsiad Antoni 39, 88, 353
 Pohl Michael Joseph 343
 Pompei Alfonso 248, 353
 Poncjusz Piłat (Pontius Pilatus) 261, 299, 300, 303-305, 307
 Potkowski Edward 132, 353
 Proczek Zygmunt 350

- Prokop z Sazawy, św. 130, 345, 349, 355
 Prokopiuk Jerzy 353
 Prudencjusz z Troyes (Prudentius Trecensis) 273, 342
 Pseudo-Albert Wielki (Pseudo-Albertus Magnus) 32, 41, 64, 85, 87-88, 91, 141, 177, 243, 342
 Pseudo-Anzelm, autor *Dialogus beatae Mariae [...] de passione Domini* 227, 288, 296, 306, 312, 315, 342
 Pseudo-Beda zob. Pseudo Bernard, autor *De meditatione passionis Christi per septem diei horas*
 Pseudo-Bernard, autor *De meditatione passionis Christi per septem diei horas* 292, 342
 Pseudo-Bernard, autor *Lamentatio in passionem Christi* 296, 342
 Pseudo-Bernard, autor *Liber de passione Christi...* 227-228, 342
 Pseudo-Bernard, autor *Meditatio in passionem et resurrectionem Domini* 292, 312, 342
 Pseudo-Bonawentura, autor *Meditationes vitae Christi*, zob. Jan z Calvoli
 Pseudo-Bonawentura, autor *Sermones de tempore et de sanctis* 69-71, 78, 85, 89, 342
 Pseudo-Chryzostom 341-342, 349
 Pseudo-Dionizy Areopagita (Dionysios Areopagites) 59, 236-237, 284, 327, 342, 351, 355
 Pseudo-Einhard 273
 Pseudo-Hieronim, autor *Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione* zob. Paschasius
 Pseudo-Hieronim, autor *Expositio [...] in libro Cantici canticorum*, zob. Apponius
 Pseudo-Hipolit 224, 238, 244, 341-342, 349
 Pseudo-Katon 187
 Ptolemeusz (Klaudios Ptolemaios) 222
 Puzynina Jadwiga 341
 Q. Laviqne Adam 348
 Quadri Riccardo 338
 Quodvultdeus 141
 Raciti Gaetano 332, 338
 Radbodus, bp Utrechtu (Radbodus Ultraiectensis), św. 122, 124, 342
 Radożycki Jan 339
 Rechowicz Marian 26, 353
 Regnault Lucien 337
 Reiners-Ernst Elisabeth 228, 246, 249-251, 258, 319-320, 322, 353
 Remigiusz (Remigius) z Auxerre 322
 Reparata, św. 32
 Riché Pierre 337
 Ricoldo z Monte Crucis 307
 Rigaldi (Rigaud) Jan 54
 Ringler Siegfried 129-130, 140, 159, 353
 Ripberger Albert 340
 Robert z Basevorn 30, 35, 40, 53, 55, 58, 62-63, 65, 77, 92, 114, 120, 310, 342, 350
 Rochais Henri M. 335
 Rolle Richard 352
 Roman (Romanos) Melodos, św. 230, 243, 253
 Rosenfeld Hans-Friedrich 128, 155, 157, 165, 183, 353
 Rosenfeld Hellmut 130, 353
 Rösler Margarete 335, 353
 Rost Hans 26, 39, 326, 353
 Rozanow Zofia 342
 Rudick Michael 302, 353
 Rudolf z Biberbach 41, 342
 Rufin (Tyrranius Rufinus) z Akwilei 16, 19, 71, 112, 342
 Ruh Kurt 13, 353
 Runciman Steven 11, 353
 Rupert z Deutz (Rupertus Tuitiensis) 31-32, 38, 108-109, 245-246, 266, 274-275, 322, 342-343
 Rusecki Marian 353
 Rybałt Jan 348
 Rybandt Stanisław 353
 Rybowski Tadeusz 345
 Rzepka Wojciech Ryszard 14, 84-85, 98, 100, 120, 228, 233, 268, 274-276, 278-279, 295, 336, 345
 Saint-Roch Patrick 340

- Sajdak Jan 331
 Salet Gaston 338
 Salij Jacek 276, 334, 344
 Salomon, król Izraela 15-16, 27-28, 40-42, 44, 60-61, 72, 98, 123, 243, 275, 304, 333
 Samson 137, 138, 300
 Samuel 108, 136-138, 173, 319, 335
 Sara, żona Abrahama 137
 Sarnowska-Temierusz Elżbieta 354
 Sawicki Stefan 226, 230, 256, 353
 Schenkl Karl 333
 Scherschel Rainer 272, 274-276, 279-280, 353
 Schmidbauer Fritz 155, 157, 208, 353
 Schmidt Margot 350
 Schmidt-Wiegand Ruth 355
 Schmitt Peter 337
 Schneede Uwe M. 348
 Schneyer Johann Baptist 15-16, 30, 32, 41-42, 49, 54-55, 69, 87-88, 354
 Schupp Volker 354
 Scott Robert 46, 135, 174, 351
 Sczaniecki Paweł 11, 278-279, 293, 354
 Seduliusz (Sedulius Caelius) 224, 325, 343
 Seduliusz Szkot (Sedulius Scotus) 67, 343
 Seemüller Joseph 354
 Semkowicz Władysław 14, 98, 339, 354
 Seńko Władysław 129, 334, 354
 Serwiusz (Servius Maurus {bądź Marius} Honoratus) 125
 Seweryn, św. 332
 Seyfarth Jutta 343
 Sęk Bożena 351
 Sieradzki Ignacy 353
 Simon Marcel 131, 354
 Simonetti Manlio 272-273, 342, 354
 Sinanoglou Leah 250, 354
 Sisoës, abba 216
 Siudy Teofil 351
 Siwek Paweł 341
 Skibiński Tomasz 354
 Skrzyńiarz Ryszard 354
 Skutella Martinus 334
 Sławska Aniela 104, 342, 354
 Słowski Stanisław 272, 343
 Smalley Beryl 26, 354
 Smaragdus 297, 343
 Smereka Władysław 306, 354
 Sofroniusz, św. 230, 242
 Sokrates 119
 Sokrates Scholastyk (Sokrates Scholasticos) 112
 Solms Elisabeth de 335
 Sowa Franciszek 35, 46, 122, 174, 348
 Speckenbach Klaus 355
 Spież Jan Andrzej 336, 344, 350
 Spina Franz 36, 354
 Stacjusz (Publius Papinius Statius) 119
 Staff Leopold 339
 Stanisław ze Skarbimierza 346
 Stanula Emil 16, 334, 340, 354
 Starnawski Jerzy 8, 56, 353-354
 Starowieyski Marek 95, 249, 331, 336-337, 340-341, 343, 354
 Stelmach-Kutrzuba Beata 354
 Stephanus de Liciaco 203, 342
 Stephanus Muretensis 203, 342
 Stępień Paweł 330, 355
 Stępień Tomasz 284, 342, 355
 Stokowska Maria 334
 Stopniak Franciszek 139
 Storey Christopher 344
 Strecke Reinhart 158, 180, 202, 211, 355
 Stróżewski Władysław 237, 355
 Sulej Maurycy 221-223, 230, 249, 267, 355
 Sulowski Jan 334
 Sulpicjusz Sewer (Sulpicius Severus) 124, 182, 215, 343
 Suntrup Rudolf 331, 355
 Swastek Józef 355
 Swieżawski Stefan 73, 355
 Sykstus IV (Francesco della Rovere), papież 282
 Symeon 224, 228, 270-271, 315, 320
 Symeon Metafrastes 36, 198, 206
 Syrycjusz, papież 139
 Szoldrski Władysław 252, 333-334
 Szram Mariusz 221, 235, 355
 Szwarzenberg-Czerny Ewa 336
 Szymon, brat Judy Machabeusza 146

- Szymon (Simon) z Lipnicy, bł. 259, 281
 Szymona Wiesław 39, 338-339, 343, 355
 Szymusiak Jan Maria 334
 Škarka Antonín 343, 355
 Talbot Charles Hugues 332
 Tatarkiewicz Władysław 8, 56, 59, 236-237, 240, 247, 327, 355
 Tatarzyński Ryszard 341
 Tauler Jan (Johannes) 39-40, 56, 339, 343, 355
 Teodul (Theodulus) 125, 335
 Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertulianus) 343
 Theuws Joseph 338
 Thomas de Lisle 49
 Timajos (Timaios) z Lokroi 119-120
 Tischner Józef 334
 Titus 162
 Tobiasz młodszy 154-155
 Tobiasz starszy 85, 154-155
 Tomasz z Akwinu (Thomas Aquinas), św. 80-81, 83, 109, 183-184, 190, 193-194, 200, 210, 214, 237, 278, 341, 343, 344
 Tomasz z Chobham (Thomas de Chobham) 53, 57-58, 61, 114, 119, 124, 343
 Tomasz z Kempen (Thomas Hemerken a Kempis) 145, 186-187, 198, 203, 213, 225, 250, 254, 343-344
 Tomczak Kazimierz 339
 Traube Ludwig 343
 Tronina Antoni 272-273, 310, 334, 342, 355
 Turek Waldemar 80, 343, 355
 Turgaw Mikołaj 281, 349
 Turzyński Ryszard 348
 Twardzik Waclaw 14, 98, 100, 342
 Tymoteusz 45, 85, 133, 175, 209
 Ubertino z Casale 193, 197, 253-254, 266, 277, 293-294, 314, 333, 344
 Ulpian (Ulpianus Domitius) 160
 Urban IV (Jacques Pantaléon z Troyes), papież 280
 Urbański Stanisław 350
 Vallarsi Domenico 338
 Varnhagen Hermann 36, 44, 355
 Vauchez André 11, 355
 Vážný Václav 345
 Verbraken Pierre-Patrick 337
 Verdiani Carlo 9, 134, 139, 146-147, 150-153, 155, 157-158, 160, 166-167, 169, 175, 179, 187, 189, 197-198, 206-208, 212, 215-216, 332-333, 342, 344, 355
 Verheijen Lucas 334
 Veuthey Léon 325, 355
 Vilikovský Jan 337, 355
 Vregille Bernard de 333, 337
 Vrtel-Wierczyński Stefan, zob. Wierczyński Stefan
 Vuillemin-Diem Gudrun 345, 352
 Vulfengus 67
 Walentynian (Valentinianus) 95, 224, 333
 Waleys Thomas 57, 343
 Walter od św. Wiktora (Galterus de Sancto Victore) 79, 92, 337
 Wann Paulus 34, 47, 51, 340
 Wasiński Radosław 337
 Wawrzyniec (Laurentius), św. 49
 Weber Robert 333
 Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 119
 Weyden Rogier van der 238, 251
 Węsierska Irena 279, 316, 356
 Wichman Piotr 281, 349
 Widła Bogusław 344, 350
 Wielgus Stanisław 26, 39, 98, 356
 Wierczyński Stefan 8-9, 128-129, 149, 155, 157, 172, 187, 210, 212, 272, 303, 337, 342-344, 346, 355-356
 Wieruszowski Helene 356
 Wilhelm z Paryża (Guillemus Parisiensis) 342
 Wilhelm z Saint-Thierry (Guillelmus de Sancto Theoderico) 27-28, 87, 338
 Wilhelm, syn księżnej Dhuody 176, 337
 Willems Radbodus 334
 Williams Ulla 337
 Williams-Krapp Werner 337
 Williram von Ebersberg 354
 Wincenty z Beauvais (Vincentius Bellouacensis, Belvacensis, Burgundus) 223, 344
 Winkler Emil 356
 Wipszycka Ewa 131, 340, 356

- Wisłocki Władysław 149, 157, 356
Witczak Tadeusz 14, 356
Witkowski Rafał 336
Władysław (Ladislaus) z Gielniowa, bł.
10, 234-236, 259, 263-265, 268, 271-
-272, 276, 278, 281-283, 285, 288-289,
291-292, 294-296, 298, 300-303, 305-
-309, 311-312, 314-315, 317-318, 322-
-328, 330, 333, 344, 347-348, 354-356
Włodarski Maciej 81, 267, 356
Wojciech (Adalbertus), św. 12-13, 127,
131, 191, 204-205, 209, 336, 344
Wojciechowska Maria 344
Wojtkowski Julian 256, 264, 268, 356
Wojtyska Henryk Damian 347, 350
Wolny Jerzy 11, 55, 56, 131, 277-279,
341, 356
Woolf Rosemary 141, 177, 188, 250, 356
Woronczak Jerzy 231, 241, 356
Wójtowicz Henryk 224, 343
Wszółek Maurycy Stanisław 344
Wujek Jakub 33, 55, 68, 84, 85, 123, 176,
335
Wydra Wiesław 14, 84, 85, 98, 100, 120,
228, 233, 235, 259, 263-265, 268, 274-
276, 278-279, 281-283, 295, 317, 326,
330, 333, 336, 344-345, 356
Wylęgała Mirosław 344
Wyss Ulrich 128, 130, 146, 356
Zachariasz, ojciec Jana Chrzciciela 136
Zachariasz, syn kapłana Jojady 123
Zakrzewska Wanda 348
Zakrzewski Stanisław 135, 149, 356
Zalewska Katarzyna 282, 356
Zaremska Hanna 355
Zatočil Leopold 187, 340, 356
Zborski Bartłomiej 353
Zelzer Michaela 333
Zieliński Edward Iwo 350, 352-353
Zimmermann Albert 345, 352
Ziomek Jerzy 67, 75, 356
Żabicki Zbigniew 345

PODZIĘKOWANIA

Książka ta, odwołująca się niekiedy do tekstów trudno dostępnych lub zgoła niedostępnych w Polsce, nie mogłaby powstać bez niezawodnego wsparcia kolegów i przyjaciół. Za pomoc w zdobywaniu cennych i potrzebnych materiałów pragnąłbym zatem gorąco podziękować Jackowi Chmielewskiemu, Annie Gurowskiej, Radosławowi Grześkowiakowi, Mirosławie Hanusiewicz, Waldemarowi Klemmowi, Janowi Lince, Jaromirowi Lindzie, Prof. Alexandrowi Stichowi, Lucianowi Thomalli oraz Marcie Wojtkowskiej.

Chciałbym też wyrazić serdeczną wdzięczność dla Waldemara Klemma i jego żony Magdy za opiekę, pomoc i gościnę, jakich zaznałem w czasie dwu pobytów w Hamburgu. Z równą serdecznością dziękuję moim czeskim przyjaciołom – Janowi Lince, Jaromirowi Lindzie, Prof. Alexandrowi Stichowi, Martinowi Valaškowi – za zaproszenie do Pragi, gorące przyjęcie i opiekę oraz za ważne rozmowy o badaniu literatury dawnej.

Gorące podziękowania kieruję również do Prof. Aliny Nowickiej-Jeżowej i przyjaciół z Zakładu Literatury i Kultury Epok Dawnych. W ich gronie przedstawiałem kolejne fragmenty niniejszej pracy, wiele też zawdzięczam naszym wspólnym rozważaniom nad metodą czytania tekstów staropolskich.