

blask CHRISTIANITATIS

Akademia Genius loci – zapis zgromadzonych materiałów

•

album wystawy pt. Blask Christianitatis

Redaktor naczelny wydawnictw muzealnych: *Marzena Szmyt*

Redaktor tomu: *Agnieszka Stempin*

Fotografie z reportażu po Italii oraz cyklu prelekcji: *Kateriny Zisopulu*

Redakcja językowa: *Mieczysława Makarowicz*

Koncepcja i projekt graficzny: *Paweł Bleja*

Ilustracja na okładce pt. „św. Augustyn i św. Tomasz – filozofowie Christianitas”
na podstawie obrazów ze zbiorów Muzeum Archidiecezjalnego w Poznaniu
Ilustracje na wewnętrznych stronach okładki – freski Fra Angelica
z klasztoru św. Marka z Florencji.

Wydawca: *Muzeum Archeologiczne w Poznaniu*



rezerwat archeologiczny

Genius loci
przekrój poznań

POZnań*

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

„Akademia Genius loci” – projekt realizowany w Rezerwacie Archeologicznym
Genius loci dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z funduszu promocji kultury.

ISBN: 978-83-60109-59-5

Poznań 2018



CHRISTIANITAS

Kiedy byłem w Mediolanie znajdowała się na moim terenie górka prawie niedostępna. Nie było do niej żadnego dojazdu – trzeba było iść na piechotę. Poszedłem tam. Była to wieś niesłychanie biedna. Zauważyłem na twarzach nieufność. W chwili wyruszenia w powrotną drogę spotkałem się z nimi znowu i zapytałem: Czego najbardziej wam potrzeba? Odpowiedziało milczeniem. Wreszcie jeden z mężczyzn wstał i powiedział: „Najbardziej byłby nam potrzebny piec, ponieważ nie mamy pieca do pieczenia chleba”. Po powrocie do Mediolanu posłałem im pieniądze potrzebne na wybudowanie pieca. Ale nie powiedziałem jeszcze tego, co w tej historii było najdziwniejsze i co pokazuje, jak w kraju chrześcijańskim ludzie właściwie nie są materialistami, a także, na marginesie, jak bardzo podnosi ludzkiego ducha proste, ciężkie i ubogie życie. Zapomniałem już właściwie o moich wieśniakach i ich piecu, ale nadarzyła się okazja, żeby zapytać, czy go w końcu zbudowali. Ponieważ [w czasie wojny] zabrano ich wiosce dzwon, ludzie kupili za otrzymane pieniądze – dzwon.

Paweł VI

Widok wież katedry poznańskiej
od strony budynku Akademii Lubrańskiego.



Piękno architektury, droga wyznaczona przez myślicieli i ojców Kościoła, ale też sztuka z niepowtarzalną feerią barw i postaci kształtujących kulturowe bogactwo oraz uniwersalny charakter wczesnego chrześcijaństwa, stały się źródłem poszukiwania we współczesnym otoczeniu Blasku Christianitatis. Celowi temu służyła *Akademia Genius loci*, której uczestnicy poświęcali się poznawaniu, dyskutowaniu i tworzeniu na podstawie dziedzictwa kultury łacińskiej, będącej spadkobiercą i ewangelicznym dopełnieniem dorobku grecko-rzymskiego. Odwołując się do maksymy *Nos esse quasi nanos, gigantium meris insidentes* – jesteśmy jak karty siedzące na barkach olbrzymów¹, przenosiliśmy się do przeszłości, zwłaszcza wieków IV-XV po Chrystusie, pozostając otwarci na czasy wcześniejsze oraz na nowożytność. Słowa te, pochodzące z XII wieku, powodowane głęboką refleksją na temat kultury, wiary i tradycji, wskazywały już wówczas, że aktualne pokolenia czerpać powinny z dorobku wielkich poprzedników, gdyż *w ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, żeby wzrok nasz był ostrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość*. Bernard z Chartres, któremu przypisywane jest autorstwo tej sentencji, inspirował przez stulecia wielu zgłębiających arkana nauki, sztuki i religii chrześcijańskiej. W roku jubileuszu utworzenia pierwszego biskupstwa na ziemiach polskich, warto zadać sobie pytanie: jak dziś odczytujemy dorobek Christianitatis, wkraczającego 1050 lat temu przez Ostrów Tumski w Poznaniu do kraju Mieszka I i wprowadzającego młode państwo w krąg kultury łacińskiej doby średniowiecza?

W *Akademii Genius loci* uczestnicy różnych przedsięwzięć i wydarzeń, mieli okazję przeobrazić się w twórców kultury, dzielących się pod wpływem spotkań i stworzonej przez organizatorów bazy merytorycznej, własnymi przemyśleniami i doświadczeniem. Dzięki zaproszeniu do projektu wybitnych specjalistów z różnych dziedzin powstał inspirujący materiał, na który złożyły się teksty, prezentacje, zapisy spotkań z profesjonalnymi badaczami i twórcami kultury, którym chcemy w tym miejscu serdecznie podziękować za zaangażowanie we współtworzenie naszej Akademii. W skład tego grona weszli autorzy tekstów zamieszczonych w albumie: prof. Agnieszka Kijewska – filozof, prof. Jerzy Strzelczyk – historyk, dr Gabriela Kurylewicz – filozof i muzyk, prof. Hanna Kóčka-Krenz – archeolog, prof. Tomasz Jasiński – historyk, dr Maciej Przybył – historyk, o. prof. Bogusław Kochaniewicz OP – teolog, Michał Błaszczczyński – historyk sztuki, ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB – filozof, a także Kateriny Zisopulu – archeolog i fotograf oraz członkowie zespołu muzyki dawnej *Anonymous*.

Dziękujemy wszystkim, którzy odważyli się zaprezentować własne talenty i zaufali nam, powierzając swoje dzieła. Cieszymy się, że tematyka naszego cyklu – ukazanie blasku Christianitatis – znalazła oddźwięk zarówno w tym albumie, jak i na wystawie, gdzie możemy zaprezentować nadesłane prace.

Szczególne podziękowania kierujemy do naszych gości – publiczności Rezerwatu Archeologicznego Genius loci. Państwa obecność, uwaga i chęć towarzyszenia naszym przedsięwzięciom, napawa nas zawsze największą radością i pozostanie niezapomnianym doświadczeniem.

W motcie tej publikacji pojawia się motyw dzwonu – jego dźwięku. To ważny element spotkań rozpoczynających się w ramach *Akademii Genius loci*, wraz z biciem dzwonów. Ów dźwięk z wież katedry poznańskiej nie był wyłącznie

¹ Myśl przypisywana Bernardowi z Chartres przez Jana z Salisburii. R.W. Southern, *Kształtowanie średniowiecza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, tłum. H. Pręcikowska, Warszawa 1970: 247-248.



odmierzaniem czasu, czy wezwaniem do modlitwy, lecz również, a w naszym przypadku przede wszystkim, sygnałem do pracy intelektualnej, do poznawania, do twórczego przeobrażania różnych treści kultury. Wszak to – myślenie – głównie czyni nas człowiekiem i obrazem Istoty Najwyższej.

Prezentowaną książkę możemy poznawać na trzy sposoby. Wierzymy, że taka swoboda czytania zachęci do głębszego zaznajomienia się z zawartą w niej problematyką:

1) W ujęciu chronologicznym, kierując się kolejnością tematów. Tu zarysowują się dwie perspektywy: a) uniwersalna (strony białe) i b) lokalna (strony szare). Plan takiego czytania znajduje się na stronach 6 i 7.

2) Teksty mogą być zapoznawane z punktu widzenia nauk według schematu ze strony 8. Podział ten obejmuje nauki szczegółowe (historię, archeologię, historię sztuki), nauki ogólne (filozofię, teologię) oraz dopełnienie w postaci sztuk wizualnych i muzyki. Zachęcamy Państwa do korzystania z zamieszczonych linków do fotografii, koncertu oraz debaty kulturowej (z punktu widzenia historii i archeologii) w postaci wideo (z tłumaczeniem na język migowy).

3) Publikację można również zgłębiać w tradycyjny sposób, ze szczególnym zwróceniem uwagi na podział na część inspirującą i część zainspirowaną (ciemne tło).

Album stanowi także uzupełnienie wystawy, w której w sposób syntetyczny ukazujemy tematykę cyklu Blask Christianitatis. Ekspozycja podzielona została na cztery części: 1) wybrane zagadnienia kulturowo-chronologiczne Christianitatis, 2) prezentację zdjęć z fotoreportażu Kateriny Zisopulu pt. *Śladami Blasku Christianitatis*, 3) część poświęcona materiałom nadesłanym przez uczestników oraz 4) pracom eksponowanym w przestrzeni Rezerwatu Archeologicznego Genius loci.

W albumie tym staraliśmy się ukazać wybrane aspekty składające się na BLASK, jaki niosło chrześcijaństwo, dzięki najwybitniejszemu jego przedstawicielowi zarówno na ziemiach polskich, jak i w Europie. Wybór ten miał na celu wzbudzenie twórczej dyskusji i zainspirowanie do własnych poszukiwań oraz odkrywania piękna i wartości czasów, które choć minęły, są wciąż blisko nas.

Z poważaniem Organizatorzy



Agnieszka Stempin – archeolog
kierownik Rezerwatu Archeologicznego
Genius loci



Paweł Bleja – filozof
pomysłodawca *Akademii Genius loci*

PS

Zwracamy uwagę na element „ornitologiczny”, gdyż nie jest on przypadkowy. W naszej kulturze gołębie to znak pokoju i Ducha Świętego, te sfotografowane pochodzą z miejsca szczególnego dla chrześcijaństwa – z klasztoru na Monte Cassino. Pragniemy, by były one symbolem zgody między ludźmi, również badaczami o różnym światopoglądzie.



Perspektywa uniwersalna

św. Ambroży z Mediolanu
c. 337-397



św. Augustyn z Hippony
354-430

św. Benedykt z Nursji
480-547



św. Scholastyka z Nursji
480-543

Boecjusz A.M.S. Boethius
c. 477-524

św. Radegunda
518-587



Gdy tak samotnie rozmyślałem w ciszy i skargę moją pełną żalu próbowałem wiernie zapisać, zobaczyłem, że nad moją głową stanęła kobieta. Niezmiernie piękna, o oczach pełnych blasku i głębokim, przenikliwym spojrzeniu, ponad ludzkie siły, cerę miała zdrową i była pełna życia, chociaż w wieku tak dojrzałym, że mogła się wydawać nie z naszych czasów. Trudno było określić, jaki miała wzrost: raz zwykły ludzki, a raz zdawało się, że czubkiem głowy uderza w niebo, gdy zaś podniosła głowę jeszcze wyżej, przenikała samo niebo i traciło się ją z oczu. Suknia jej była uszyta subtelną sztuką z najcieńszych nici, z niezniszczalnej materii, którą podobnie jak na zakopcanych obrazach, pokrywał ciemny pył zaniedbania i starości. Na dole sukni była wyszyta grecka litera Π, na górze Θ, a między nimi były zaznaczone stopnie drabiny i po nich można było się poruszać od dolnej litery do górnej. Jednak ręce gwałtownych ludzi poszarpały jej suknię, odrywając, co się dało. Trzymała książki w prawej ręce, a w lewej berło.
O pocieszeniu, jakie daje filozofia, Boecjusz

Eadmer z Cantenbury OSB
c. 1060-1126

Irmingarda żona Ottona
974-1042



Pierwsze biskupstwo na ziemiach polskich w Poznaniu – biskup Jordan
968

św. Bernard z Clairvaux OCist.
1090-1153

Arystoteles w Europie Zachodniej



bł. Jan Duns Szkot OFM
1266-1308

św. Bonawentura z Bagnoreggio OFM
c. 1221-1274



św. Tomasz z Akwinu OP
1225-1274

Nauka sama w sobie jest dobra. Przyznaję. Jest ona nawet doskonała, kiedy ten, co ją posiada, łączy z nauką życie uczciwe i święte oraz szczerą pokorę; ale w pysznym, znieprawionym i rozwiązłym człowieku nauka jest trucizną. Taki człowiek nie ma poczucia Ewangelii; on z niej pojmuje tylko słowa.

Katarzyna ze Sieny



św. Katarzyna ze Sieny
1347-1380

Clemens non Papa (muzyk)
1510-1556



Tomasz Luis de Victoria (muzyk)
1548-1611

Giovanni Pierluigi da Palestrina (muzyk)
1525-1594



Fresk bł. Fra Angelico (1387-1455) patrona artystów i twórców kultury

Najwyżej pośród wszystkich doktorów scholastycznych wzniosł się ich książę i nauczyciel, Tomasz z Akwinu (...) Zebrał on, jak rozproszone części jakiegoś ciała, teorie Ojców Kościoła w jedną całość, usystematyzował w godnym podziwu porządku i tak znakomicie dopracował, że zdobył tym sobie, zasłużenie i sprawiedliwie mu przysługujące, miano znakomitego obrońcy i ozdoby Kościoła Katolickiego. Odnaczając się genialnym, niesłychanie przenikliwym umysłem, świetną pamięcią, nieskalaną czystością obyczajów, umiłowaniem prawdy i wielkim bogactwem wiedzy ludzkiej i boskiej, porównywany do słońca. Tomasz ogrzał ziemię żarem swych cnót i napenił ją blaskiem swej nauki.



Aeterni Patris, Leon XIII
1879



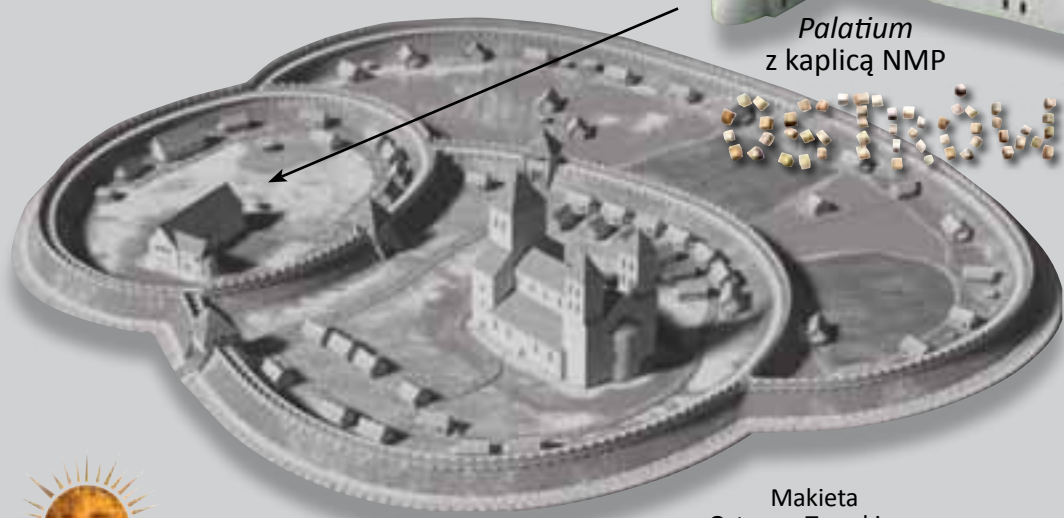
2018

2012 rezerwat archeologiczny Genius loci przekrój poznań

(ekspozycja zabytków z początków państwa polskiego z X w.)



Perspektywa lokalna (Ostrów Tumski, Poznań, Wielkopolska)



Palatium z kaplicą NMP

Makieta Ostrowa Tumskiego X-XI w.

966 Chrzest Polski

c. 912-966 Ibrahīm ibn Jakub (kronikarz, podróżnik)

c. 925-973 Widukind z Korbei OSB (kronikarz)

c. 910-981 św. Adalbert z Magdeburga OSB (biskup, kronikarz)

975-1018 Thietmar z Merseburga (biskup, kronikarz)

?-992 Mieszko I (965 – ślub z Dobrawą)

c. 930-977 Dobrawa (fundatorka kaplicy Najświętszej Marii Panny na Ostrowie Tumskim)



1127-1202 Mieszko III Stary



1253 Lokacja miasta Poznania

XIII/XIV w. powstanie pieśni Bogurodzica

1456-1520 biskup Jan Lubrański (1519 – założenie Akademii w Poznaniu)



Gmach Akademii Lubrańskiego, obecnie Muzeum Archidiecezjalne

1480-1543 Sebastian z Felsztyna (muzyk)

1524-1560 Wacław z Szamotuł (muzyk)

1535-1609 Mikołaj Gomółka (muzyk)

1665-1734 Grzegorz Gerwazy Gorczycki (muzyk)



Kościół NMP z XV w.



Katedra poznańska



Pomnik Minervy w Pawli autorstwa Francesca Messiny

Muzykujący anioł w kościele farnym w Poznaniu



Struktura tematyczna publikacji odzwierciedlająca zakres poruszanych kwestii w ramach Akademii Genius loci: BLASK CHRISTIANITATIS.

SPIS AUTORÓW

CZĘŚĆ INSPIRUJĄCA	Kateriny Zisopulu Śladami Blasku Christianitatis	10
	Agnieszka Kijewska Święty Augustyn – nauczyciel <i>doctrinae christianae</i>	13
	Jerzy Strzelczyk Kobieta wieków średnich	25
	Gabriela Kurylewicz Boecjusz – filozofia muzyki	39
	Hanna Kóčka-Krenz Archeologiczne ślady Christianitatis w przestrzeni poznańskiego Ostrowa Tumskiego	51
	Tomasz Jasiński Historyczne aspekty Christianitatis w początkach polskiej państwowości	63
	Maciej Przybył Poznań w czasach Mieszka III Starego	73
	Bogusław Kochaniewicz Najświętsza Maryja Panna w refleksji teologów średniowiecza	85
	Michał Błaszczyński Teologia w dziełach sztuki	93
	Andrzej Maryniarczyk Czy św. Tomasz z Akwinu „ochrzcił” Arystotelesa?	105
	Paweł Bleja <i>Aeterni Patris</i> – głos wołającego na puszczy?	117
	Zespół muzyki dawnej Anonymus Koncert z okazji 1050. rocznicy pierwszego biskupstwa na ziemiach polskich	128
CZĘŚĆ INSPIROWANA prezentująca nadastane prace (wybór)	Bogusław J. Żywucki Kościoły Poznania (fotografie)	130
	Paweł Napierała Malarstwo	132
	Grupa przyjaciół Wędrowki nieoczywiste (refleksja fotograficzna)	134
	Karolina Czerwińska Święty Bonifacy ścinający Dąb Donara	142
	Magdalena Siejko Rysunek	143
	Miłosz Pobiedziński <i>Evangeliorum libri</i> – instalacja	144





MEDIOLAN

Pawia

FLORENCJA

RZYM

NEAPOL

Trasa podróży po Italii, z której pochodzą zdjęcia fotoreportażu Katariny Zisopulu pt. „Śladami Blasku Christianitatis” stanowiące ilustracje w niniejszym albumie.



KORSYKA

SARDYNIA



MEDIOLAN
Podziemia katedry –
baptysterium z V w.

**św. Augustyn
(354-430)**

**retor
filozof
teolog**

**biskup Hippony
Doktor Kościoła**

Rzeźba przedstawiająca św. Augustyna
ze zbiorów Muzeum Archidiecezjalnego
w Poznaniu, 2 poł. XVII w.



Święty Augustyn – nauczyciel *doctrinae christianae*

prof. Agnieszka Kijewska
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Święty Augustyn, wielki ojciec Kościoła zachodniego, w swoim „programowym” dziele zatytułowanym *O nauce chrześcijańskiej* zarysował schemat wiedzy niezbędnej dla dojrzałego i w pełni świadomego chrześcijanina. Augustyn rozpoczął pisanie tego utworu około roku 396, już jako kapłan i biskup Hippony, dlatego jego pracy wyraźnie przyświecały zadania duszpasterskie. Jego zdaniem, celem wszelkich wysiłków poznawczych jest studium Pisma Świętego i dlatego tekst biblijny stoi w centrum Augustyńskich zainteresowań, także filozoficznych. W czwartej księdze tego dzieła Augustyn stwierdza:

„ (1) Otóż, kto naucza i objaśnia [*tractator et doctor*] Pismo Święte, jako (2) obrońca prawdziwej wiary [*defensor rectae fidei*] i (3) pogromca błędów [*debellator erroris*], powinien zarówno (4) uczyć [*docere*] dobrego, jak odzwyczajając ludzi [*dedocere*] od złego, wymową zaś (5) godzić skłóconych, pobudzać opieszłych, nieświadomych uczyć jak mają postępować i czego oczekiwać. A skoro wychowa sobie albo napotka ludzi uważnych, chętnych i życzliwych, resztą powinien pokierować w zależności od wymagań okoliczności. Kiedy trzeba (6) słuchaczy pouczyć, uczyni to sposobem prostego wykładu [*narratione*], naturalnie zakładając, że sprawa, o którą chodzi, wymaga tego dla jasności. Natomiast, aby kwestie wątpliwe stały się jasnymi, należy przeprowadzić (7) postępowanie objaśniające poparte dowodami [*rationandum est*]. Kiedy jednak słuchaczy raczej trzeba poruszyć niż pouczyć, by nie ociągali się z wykonaniem tego, co już znają, a także by w nich utrwalić przekonanie co do rzeczy już uznawanych za prawdziwe, potrzebna jest większa siła wymowy [*maioribus dicendi viribus opus est*]. Wtedy konieczne są zaklęcia, groźby, zachęty, ostrzeżenia przed karą i wszelkie inne środki zdolne poruszyć umysł [*ad commovendos animos*]”¹.

Podjęcie pisanie tego dzieła, Augustyn był już niewątpliwie tym, kto – będąc znawcą Pisma Świętego – stał się obrońcą prawdziwej wiary, pogromcą błędów, głosicielem zdrowej nauki i dobrych obyczajów (1-5). Jednakże jego własna droga do tego właśnie punktu jego biografii nie była prosta ani łatwa. Można powiedzieć, że każde zdanie Augustyńskiego tekstu jest wsparte jakimś momentem z jego własnej biografii, która w sposób pełen dramatyzmu uformowała jego poglądy.

¹ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* IV, 6, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 184-187.

Aureliusz Augustyn urodził się dnia 13 listopada 354 roku w afrykańskim mieście, Tagaście, należącym do rzymskiej prowincji Numidii. Jego ojciec, Patrycjusz, był obywatelem rzymskim i urzędnikiem miejskim, a matka – Monika – należała zapewne do rdzennej ludności berberyjskiej. Augustyn był najstarszym dzieckiem, miał młodszego brata, Nawigiusza, oraz siostrę. Adalbert Hamman jest zdania, że ta unikalna mieszanka narodowości, kultur, tradycji, religii i temperamentów spotykana wyłącznie w północnej Afryce, złożyła się na fenomen „duszy afrykańskiej”, która znalazła swoją niepowtarzalną ucieleśnienie w Augustynie: „Augustyn to syn tej właśnie Afryki, w której – niczym w prawdziwym tyglu – mieszają się Fenicjanie, Grecy i Rzymianie, Libijczycy, Getulowie i Maurowie, Numidyjczycy i Berberowie, by stworzyć istoty gwałtowne i tkliwe, o niepokonanych namiętnościach i nadmiernej żarliwości. Ziemia ta obdarzyła Augustyna ognistym, ponad miarę impulsywnym temperamentem. Bliższa mu była muzyka niż malarstwo, żywiej reaguje na dźwięk niż na piękno krajobrazu. Jest wyczulony na ironię i sarkazm, a jeszcze bardziej na zwodniczość wszystkiego, co olśniewa”².

Te naturalne zdolności, którymi został Augustyn obdarzony, postanowiono wzmocnić stosowną edukacją i choć rodzina nie była zbyt zamożna, to najstarszy syn został posłany do szkół najpierw w Madaurze, a później dzięki wsparciu Romaniana, krewnego Alipiusza, który był bliskim przyjacielem Augustyna, mógł on kontynuować naukę w Kartaginie. W tej afrykańskiej metropolii Augustyn najpierw pogłębiał swoją wiedzę, przede wszystkim z dziedziny retoryki, a później sam wykładał podstawy tej sztuki, która wówczas otwierała drzwi dla wszelkiej kariery państwowej. Entuzjazm dla literatury nie był jednak jedyną Augustyńską fascynacją. Sam Augustyn opisuje swoje pierwsze dni w Kartaginie w następujący sposób: „Przybyłem do Kartaginy, gdzie kocioł występnych namiętności huczał dookoła mnie. Jeszcze się nie zakochałem, a już kochałem samą myśl o zakochaniu [...]. To było moim marzeniem: kochać i być kochanym wzajemnie, i radować się ciałem owej istoty kochającej”³.

Te właśnie Augustyńskie pragnienia wkrótce znajdują spełnienie: wszedł on w związek z kobietą, którą w literaturze określa się mianem Bezimiennej. Trwając wiernie przy Augustynie przez kilkanaście lat, Bezimienna obdarzyła go synem, Adeodatem. Jednak czas pobytu w Kartaginie to także okres przełomowych intelektualnych pasji. Na początku lat siedemdziesiątych IV wieku Augustynowi wpadł w ręce dialog Cyserona *Hortenzjusz*, wzorowany na Arystotelesowskiej *Zachęcie do filozofii*. W tym utworze Cyseron wygłasza pochwałę filozofii, podkreślając, że jest ona najbezpieczniejszą drogą do cnoty, a jedynie cnota może zapewnić człowiekowi szczęście. Prawdziwe szczęście człowiek może zatem odnaleźć tylko w filozoficznej kontemplacji, podejmując życie wartościami ducha – czyli najlepszej części, którą odnajduje się w człowieku⁴. W swoich *Wyznaniach* Augustyn tak opisuje wpływ, jaki wywarła na niego ta lektura:

„To właśnie ona zmieniła uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed moimi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. I już się zacząłem podnosić, aby do Ciebie wrócić. Nie do kształcenia stylu [...] – posługiwałem się tą książką. Wywarła na mnie wpływ nie stosowanym w niej sposobem mówienia, ale tym, co mówiła”⁵.

² A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 17.

³ Św. Augustyn, *Wyznania* III, 1, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 65.

⁴ Por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 30 i n.

⁵ Św. Augustyn, *Wyznania* III, 4, s. 69-70.

Pragnienie odnalezienia szczęścia na drodze filozoficznej mądrości będzie właśnie tym, co Augustyn na trwałe wyniesie z lektury tekstu Cyserona. Te poszukiwania w naturalny sposób zdawały się go kierować ku lekturze Pisma Świętego, ale tutaj Augustyn napotkał na trudności, których nie był jeszcze w stanie przezwyciężyć. Kultura, w której się wychował i wzrastał, była kulturą łacińską, można zatem przypuszczać, że Augustyn znał jedynie elementy greki, a języka hebrajskiego nie znał w ogóle. Nie był zatem w stanie podjąć lektury Biblii ani w wersji hebrajskiej, ani w greckim przekładzie (Septuaginta). Zapewne wziął do ręki starołaciński przekład Pisma Świętego (*vetus latina*), który został sporządzony na podstawie wersji greckiej, a zastosowana w nim łacina była pełna barbarzyństw, kalek językowych, błędów stylistycznych tak, że w żaden sposób nie mogła się równać z „monumentalną prozą Cyserona”⁶. Lektura tego przekładu nie zachęcała Augustyna do wejścia na ścieżki biblijnej mądrości, dlatego dał się zwieść jej pozorom, które napotkał w sekcie manichejskiej. Sam Augustyn tak o tym później pisał: „I niebawem wpadłem w towarzystwo ludzi zarozumiałe bredzących, pogrążonych w sensualizmie i gadulstwie”⁷.

Początkowo jednak był pod niewątpliwym urokiem ich nauczania, skoro pozostał w sekcie manichejskiej blisko 9 lat. Manicheizm był jedną z popularnych wówczas sekt gnostyckich, noszącą nazwę od imienia swego założyciela, Manesa, urodzonego i działającego przede wszystkim na terenie Persji. Manes, Mani albo Manicheusz, jak go nazywał później Augustyn, prowadził intensywną działalność nauczycielską zarówno na obszarze Persji, jak i poza jej granicami, a w roku 277 poniósł śmierć męczeńską z rąk ówczesnego władcy Bahrama z dynastii Sasanidów. Prześladowania manichejczyków, które miały miejsce w Persji po śmierci Maniego, spowodowały ekspansję manicheizmu na teren cesarstwa rzymskiego, ale także kolejni cesarze rzymscy stosownymi dekretemi starali się wyeliminować ten ruch z życia publicznego. Peter Brown w następujący sposób charakteryzuje stosunek ówczesnego społeczeństwa do przedstawicieli manicheizmu: „Poganie odnosili się do nich ze wstrętem, ortodoksyjni chrześcijanie z lękiem i nienawiścią. Byli oni «bol-szewikami» IV wieku – «piątą kolumną» obcego pochodzenia, mającą za zadanie infiltrację Kościoła chrześcijańskiego, głosicielami skrajnej koncepcji rozwiązania religijnych problemów epoki”⁸.

Manichejczycy twierdzili, że ich wizja rzeczywistości opiera się na wiedzy, nie zaś na wierze, choć w istocie odznaczała się powierzchownym synkretyzmem religijno-filozoficznym, łączącym wpływy orientalne (buddyzm, zoroastryzm) z fragmentaryczną i zniekształconą formą chrześcijaństwa. Ich podejście do świata odznaczało się radykalnym dualizmem ontycznym, antropologicznym, teologicznym i aksjologicznym i w ten sposób było w stanie dostarczyć spójnej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, skąd się bierze w świecie zło. W jednym z manichejskich Psalmów można przeczytać: „Kiedy Duch Święty przybył i objawił nam drogę Prawdy, pouczył, że są dwie natury [*physis*] oddzielone od siebie od początku: natura Światła i natura Ciemności”⁹. Te dwa elementy o charakterze tak naprawdę materialnym są przemieszane w strukturze rzeczywistości i w strukturze bytu ludzkiego (dualizm ontyczny i antropologiczny). Za elementem Światła, który jest dobrem, stoi Bóg Ojciec Ewangelii, natomiast za element Ciemności – zła odpowiada Bóg Jahwe Starego Testamentu, twórca kosmosu. Dzieje świata są dziejami zmagania tych dwóch pierwiastków, z których raz jeden, raz drugi ma przewagę, a zadaniem członków sekty manichejskiej, zwłaszcza jej najwyższej warstwy, którą stanowili wybrani, jest uwalnianie cząstek dobra z tego stanu pomieszania. Augustyn, choć niewątpliwie obdarzony niezwykłymi zdolnościami

⁶ Por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 33-34.

⁷ Augustyn, *Wyznania* III, 6, s. 71.

⁸ P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, s. 39.

⁹ Cyt. za: M. Hauser, *The Manichean Myth According to the Coptic sources*, w: *Studies in Manichean Literature and Art*, wyd. M. Hauser, H.J. Klimkeit, Leiden-Boston-Köln 1998, s. 7.



intelektualnymi, z powodów moralnych, którymi były związek z Bezimienną i posiadanie potomka, nie mógł aspirować do kasty wybranych, ale był prostym manichejskim słuchaczem. Mimo to musiało upłynąć wiele czasu, aby przekonał się o intelektualnej jałowości manicheizmu („rozwickłe baśnie manichejczyków”) i aby powziął wątpliwości co do moralnej postawy niektórych jego członków. Jego rozstanie z manicheizmem przebiegało jednak powoli, gdyż w roku 384 Augustyn przybył do Rzymu jeszcze z referencjami od jego wyznawców.

Silne rozczarowanie co do poglądów, które wyznawał przez wiele lat, wprowadziło go na ścieżkę sceptycyzmu w wersji akademickiej. Pisał w dialogu *O życiu szczęśliwym*: „A kiedy odrzuciwszy ich, uciekłem daleko na morze próżnych zabiegów, przez czas niemały zmagalem się z wszelkimi wiatrami i na falach wzburzonych długo akademicy dzierżyli moje stery”¹⁰. Na wątpleniu, które z pewnością miało istotną funkcję oczyszczającą, nie można jednak długo budować gmachu swoich poglądów. Wpływ akademickiego sceptycyzmu zaczął wkrótce ustępować przed fascynacją platonizmem, zwłaszcza w wersji chrześcijańskiej, którą Augustyn odkrył za sprawą biskupa Mediolanu, Ambrożego, i tych, których określa się mianem „neoplatoników mediolańskich” (Symplicjana, Teodora Manliusza). Augustyn sięgnął po „księgi platoników” (*libri platoniorum*), zbiór, który zawierał fragmenty *Ennead* Plotyna (204-270), wybitnego filozofa poprzedniego stulecia i twórcy nurtu zwanego dziś neoplatonizmem. To właśnie dzięki neoplatonizmowi Augustyn wyzwolił się z manichejskiego materializmu, dochodząc do koncepcji Boga jako niestworzonej i niezmiennej substancji duchowej i do koncepcji „ja” – stworzonego ducha, który jest obrazem Boga. Na tę recepcję idei neoplatoników nałożyło się oddziaływanie chrześcijaństwa, przede wszystkim wpływ biskupa Ambrożego, który dostarczył Augustynowi klucza do lektury Biblii, zwłaszcza lektury Starego Testamentu, którego wartość podważali manichejczycy: „Z radością też słyszałem, że w kazaniach Ambrożego często powoływał się na tekst «Litera zabija, duch ożywia» – jakby to była reguła, którą szczególnie mocno chciał podkreślić. Kiedy wyjaśniał takie teksty, które wtedy, gdy je brałem według litery, zdawały się głosić naukę przewrotną i uchylając zasłony tajemnicy, odsłaniał ich sens duchowy, nic w tym, co mówił nie budziło mego sprzeciwu”¹¹.

Kazania biskupa Ambrożego uzmysłowiły Augustynowi istotną różnicę pomiędzy literalną/dosłowną lekturą tekstu biblijnego a jego interpretacją alegoryczną, która może być źródłem istotnych duchowych treści. Odczytanie dosłowne stanowi wprawdzie fundament dalszej interpretacji, ale niewątpliwie nie należy zatrzymywać się na tym poziomie, zwłaszcza wówczas, gdy może prowadzić on do absurdu, ale trzeba przekroczyć go, podążając w kierunku lektury duchowej. W późniejszych swoich dziełach, takich jak *O pożytku wiary* czy w *Niedokończonym komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*, Augustyn rozwinie tę koncepcję i będzie tam mówić o czterech sensach tekstu biblijnego: wyjaśnieniu historycznym, przyczynowym, analogicznym, czyli pozostającym w ścisłej relacji z pozostałymi fragmentami Pisma, oraz alegorycznym¹².

Ten połączony wpływ neoplatonizmu i nauki chrześcijańskiej stał się wkrótce decydującym czynnikiem, który doprowadził Augustyna do nawrócenia na chrześcijaństwo. W następujący sposób pisał on o wpływie owych ksiąg platoników: „Przeczytałem w nich – wprawdzie nie w takich słowach, ale taką właśnie treść, i to wspartą wieloma różnymi argumentami – że na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo; Ono było na początku u Boga; wszystko się przez Nie stało, a bez Niego nic się nie stało”¹³. Odczytując w książkach platoników to, co stanowiło treść Prologu Ewangelii Jana, Augustyn wyraźnie wskazał, że jego drogą będzie ścieżka chrześcijańskiego (neo-)platonizmu.

¹⁰ Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym* I, 4, tłum. A. Świderkówna, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 18.

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania* VI, 4, s. 141-142.

¹² Por. A. Kijewska, *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię... Św. Augustyn i Jan Szkot Eriugena. Pomiędzy alegorią a historią*, w: *Niebo: tradycje, przekazy, inspiracje*, red. S. Konarska-Zimnicka, P. Tambor, B. Wojciechowska, Kielce 2017, s. 53 i n.

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania* VII, 9, s. 178.

Centrum tego chrześcijańskiego nauczania jest – jak już była mowa – (1) lektura Pisma Świętego, a jego zadaniem jest (2) obrona wiary, (3) odrzucenie błędnej nauki, (4) przysposobienie do dobrego postępowania i odwyyczajenie od tego, co złe, (5) wskazanie drogi właściwego postępowania zarówno poprzez budujące opowiadanie (6), jak i racjonalną argumentację (7), czyli takie środki, które w danym momencie są w stanie wyrzucić pożądaną reakcję na odbiorcy. Ten właśnie program Augustyn nakreślił w dziele *O nauce chrześcijańskiej*, ale najdoskonalszą jego realizację odnajdujemy w jego *Wyznaniach*, dziele, które Augustyn zaczął pisać w mniej więcej tym samym czasie, co i tamto dzieło, tj. między rokiem 397 a 401. W jednym z późniejszych swoich tekstów, w którym Augustyn podjął się rewizji i oceny swojej dotychczasowej twórczości, a mianowicie w *Sprostowaniach*, tak pisał na temat *Wyznań*: „Trzynastą księgą moich *Wyznań* chwala Boga zarówno ze złych, jak i z dobrych moich uczynków; chwala Boga sprawiedliwego i dobrego i pobudza do niego ludzki intelekt oraz uczucie. A jeśli chodzi o mnie, to do tej pory tak działają te księgi, kiedy je czytam, jak oddziaływały wtedy, gdy je pisałem. [...] Od pierwszej do dziesiątej księgi piszę o sobie, w pozostałych trzech o Piśmie Świętym, od tego miejsca, gdzie napisano: «Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię»”¹⁴.

Pierwsze księgi *Wyznań* mają zatem rys wyraźnie autobiograficzny, ale Augustyn rzuca tutaj na szalę swoją biografię w ściśle określonym celu: wyznając swoje winy, chce zaświadczyć o miłosierdziu, którego doznał, aby w ten sposób głosić Bożą chwałę oraz nakłonić czytelnika do podążenia jego śladem, choć na swój własny niepowtarzalny sposób. *Wyznania* to z pewnością arcydzieło literatury osobistej, ale także stanowią one rodzaj „ćwiczenia duchowego”, którego zadaniem



Prelekcja prof. Agnieszki Kijewskiej w Rezerwacie Archeologicznym Genius loci w Poznaniu.



jest wywarcie takiego wpływu na intelekt i wolę odbiorcy, by skłonić go do wewnętrznej przemiany, do wejścia w siebie samego i popatrzenia na siebie w relacji do Boga – Stwórcy. Augustyńska biografia stanowi tutaj rodzaj wzoru, modelowego przykładu, na którym czytelnik poznaje dzieje stworzenia, upadku i odkupienia człowieka jako takiego, dlatego fragmenty o charakterze autobiograficznym kończą się egzegezą pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Aby przekonać czytelnika o konieczności zmiany dotychczasowego sposobu patrzenia na życie, Augustyn używa całego arsenału środków retorycznych: jest to zarówno opowiadanie, jak i ścisła argumentacja, przykład i perswazja, a wszystko po to, aby móc oddziaływać zarówno na rozum, jak i na emocje.

U podstaw tych wszystkich zabiegów leży przekonanie, że wszelka droga ku Bogu, więcej nawet, jakakolwiek droga pewnego poznania, biegnie przez ludzkie wnętrze. Chcąc wskazać swoim słuchaczom drogę pewności oraz niepowątpiewalny punkt, poczynawszy od którego można zacząć wznosić gmach wszelkiej wiedzy, Augustyn zwrócił się w kierunku pewności, jaką daje świadomość istnienia własnej jaźni. Pewność tego, że istniejemy, opiera się wszelkiemu wątpieniu, gdyż, aby wątpić, trzeba istnieć. Augustyn w wielu swoich dziełach nawiązuje do tego typu argumentacji, którą określa się w skrócie: *si fallor – sum* („jeśli się myślę – jestem”), ale najbardziej ciekawe jej sformułowanie można odnaleźć w jego późnym dziele *O Państwie Bożym*. Pisz tam:

„Albowiem i my istniejemy, i my wiemy o tym, że istniejemy, i my kochamy to istnienie i tę wiedzę. A w tych trzech rzeczach, które wymieniłem, nie zwodzi nas żadne fałszywe prawdopodobieństwo [...]. Co się tyczy tych prawd, żadnego lęku nie budzą we mnie dowody akademików, którzy pytają: A cóż, jeśli się mylisz? – Bo jeśli się myślę, to jestem. Przecież ten, kto nie istnieje, w żaden sposób nie może się też mylić. Jeśli więc myślę się, oznacza to, że jestem. A ponieważ jestem, jeśli się myślę, to jakże mogę się mylić co do tego, że jestem, skoro istnienie me jest pewne, jeżeli się myślę? Ponieważ tedy istniałbym, nawet popełniając omyłki, więc chociażbym się mylił, niewątpliwie nie myślę się w tym, że wiem o moim istnieniu. Wynika stąd, że się nie myślę również co do mej świadomości własnego istnienia. Jak bowiem wiem, że jestem, tak samo też wiem o samej tej mojej wiedzy. A gdy te dwie rzeczy miłuję, to również miłość mą dołączam do owych wiadomych mi rzeczy jako coś trzeciego, co bynajmniej nie ma mniejszej wartości. Bo wszak nie myślę się, że kocham, skoro nie jestem w błędzie co do rzeczy, które kocham. Zresztą, gdyby nawet owe rzeczy były fałszywe, to i tak prawdą byłoby, że kocham rzeczy fałszywe. [...] Ponieważ jednak rzeczy te są prawdziwe i pewne, któż tedy wątpiłby, że i samo umiłowanie ich, gdy są kochane, jest prawdziwe i pewne? I dalej: jak nie ma nikogo, kto by nie pragnął istnieć, tak też nie ma nikogo, kto by nie chciał być szczęśliwy. Bo jakby mógłby być szczęśliwy, gdyby nie istniał?”¹⁵.

Pewność istnienia własnego wnętrza, ja, duszy (*anima*), ducha (*animus*), umysłu (*mens*) – Augustyn używa tutaj różnych określeń – stanowi z pewnością punkt wyjścia drogi ludzkich poszukiwań szczęścia, ale nie jest ich celem. Dopiero teraz człowiek całym sobą powinien zwrócić się ku Bogu, odkryć ten punkt, ku któremu „ciąży” (*pondus*) całe jego jestestwo. Augustyn dostrzegł ten cel, w krótkim momentalnym widzeniu, zwanym w literaturze „doświadczeniem

¹⁵ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym* XI, 26, tłum. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1977, s. 36-37.



mistycznym w stylu Plotyna”, ale nie był w stanie utrzymać się na tej drodze, a rozczarowanie, zwłaszcza rozczarowanie samym sobą, było tym boleśniejsze. Pisał:

„Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górę, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną [...]. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. [...] Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej”¹⁶.

Augustyn nie był zdolny wytrwać w tym stanie kontemplacji, nie był jeszcze gotowy, aby pójść za poznaną Prawdą, gdyż krępowały go wciąż więzy „cielesnych przyzwyczajień”. Koncepcja cielesnego przyzwyczajenia (*consuetudo carnalis*), które stanowi jakby drugą naturę człowieka i istotnie ogranicza działanie jego wolnej woli, stanowi ważny element w Augustyńskim nauczaniu o grzechu i złu. Wbrew manichejczykom Augustyn twierdził, że cały materialny wszechświat, jako dzieło sztuki Bożej, jest dobry. Odrzucał istnienie substancjalnego zła jako odrębnej, agresywnej natury, sprzeciwiającej się wciąż temu, co dobre, choć takie wyjaśnienie było niewątpliwie proste i przemawiające do ludzkich przekonań. Natomiast za Plotynem Augustyn głosił, że zło jest brakiem stosownego dobra, a ten brak jest spowodowany tym, że rzeczy zostały stworzone z nicości i wyróżniającą ich cechą jest zmienność, za której sprawą niejednokrotnie osiągają stan zepsucia.

Natura ludzka, w tym tak ważny jej element, jakim jest wolna wola, jest – zdaniem Augustyna – wielkim dobrem, choć nie należy do dóbr absolutnych. Człowiek za sprawą swojego wolnego wyboru może albo wybrać Dobro Najwyższe, które jako jedyne jest źródłem szczęścia, albo zwrócić się ku temu, co niższe, a to stanowi istotę grzechu. Odwrócenie się od Boga – Najwyższego Dobra jest czymś absurdalnym i niewytłumaczalnym i ujawnia ludzką tendencję w kierunku nicości. Augustyn stwierdza: „Czyli to poruszenie, przez które człowiek odwraca się od najwyższego dobra i w którym uznajemy istotę grzechu, jest ruchem niedoskonałym; wszelka zaś niedoskonałość pochodzi z nicości [...]. Ponieważ jednak ta niedoskonałość wywołana jest przez nas dobrowolnie, jest zależna od nas”¹⁷.

Augustyn pokazuje, że grzech pierwotny jest jakby pierwotnym, paradygmatycznym odwróceniem się człowieka od Boga. Za tym pierwszym złym wyborem poszły następne i w ten sposób w dobrej naturze ludzkiej wytworzyło się przyzwyczajenie – nawyk stałego, powtarzalnego i przede wszystkim złego działania, co podkreślone zostało określeniem „cielesne” przyzwyczajenie. Ten rodzaj nawyków powoduje swoisty niedowład woli, która nie jest w stanie wybrać dobra, nawet, jeśli tego chce („kulawa wola”), a konsekwencją tego stanu rzeczy jest: lekceważenie Bożych nakazów, zwracanie się ku rzeczom stworzonym zamiast ku ich Stwórcy, pogoń za ułudnymi przyjemnościami, błąd i fałszywe wyobrażenia i przekonania¹⁸. Augustyn z niezwykłą świadomością siebie opisuje stan, w jakim się znajdował, gdy pozostawał we władzy cielesnych przyzwyczajień: „Oto Twój czar porывał mnie ku Tobie, a niebawem odrywała mnie od Ciebie moja własna siła ciężkości i znów spadałem ku rzeczom tego świata, płacząc. Owa siła ciężkości to były nawyki cielesne. Ale pamięć o Tobie nie gasła we mnie ani też w żadnej mierze nie wątpiłem, że właśnie do Ciebie powinienem przyłgnąć. Tylko jeszcze nie byłem do tego zdolny”¹⁹.

¹⁶ Św. Augustyn, *Wyznania* VII, 10, s. 180-181. Por. Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 79 i n.

¹⁷ Św. Augustyn, *O wolnej woli* XX, 54, tłum. A. Trombala, w: *Dialogi filozoficzne*, s. 579.

¹⁸ Por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 104 i n.

¹⁹ Św. Augustyn, *Wyznania* VII, 17, s. 186.



Człowiek sam o własnych siłach nie jest w stanie rozerwać skorupy cielesnych przyzwyczajęń, ale może to uczynić jedynie łaska. W jaki jednak sposób otworzyć się na nią? Augustyn, aby „uczyć dobrego i odzwyczajając od złego”, odwołuje się do mocnych środków perswazji: stawia przed oczy czytelnika stosowne przykłady zniewolenia poprzez cielesne przyzwyczajenia i opis procesu wyzwiania się z nich, jak to było w przypadku chociażby jego przyjaciela Alipiusza, który był „uzależniony” od igrzysk. Wreszcie Augustyn rzuca na szalę swoją własną biografię, którą kształtuje w formę opowiadania (6) o tym, co zdarzyło się w ogrodzie mediolańskim w roku 386. Każdy element tej opowieści pełni określoną funkcję i jego „prawda” nie polega na wiernym odtworzeniu sceny, która kiedyś miała miejsce, ale na oddaniu prawdy wewnętrznej przemiany, która wówczas radykalnie się dokonała.

Augustyn, dostrzegając wyraźnie przebliski Bożego światła, których doświadczył w stanie ekstazy, ma jednak wyraźną świadomość spętania przez cielesne nawyki. Nie jest w stanie sam się z nich uwolnić i podążyć za wzniosłymi przykładami, których dostarczył mu chociażby jego znajomy z Afryki, Pontycjan. Augustyn jest całkowicie bezradny z jednej strony wobec siły swoich pragnień, za którymi nie umie podążyć, a z drugiej strony nie może sobie poradzić z więzami cielesnych przyzwyczajęń, dlatego – jak pisze – „wreszcie zerwała się we mnie burza, niosąc deszcz łez rzęsiстых. Aby się wypłakać, podniosłem się i odszedłem od Alipiusza. Wydawało mi się, że najlepiej jest płakać w samotności [...]. A ja rzuciłem się gdzieś na ziemię u stóp drzewa figowego”²⁰.

Nie jest rzeczą istotną, czy w owym ogrodzie w Mediolanie rosła figa. To drzewo, kilkakrotnie pojawiające się na kartach Biblii, jest symbolem tego, co określa się właśnie mianem cielesnych przyzwyczajęń. Nawiązując do tego fragmentu Ewangelii św. Jana, w którym Chrystus spotyka Natanaela i mówi mu: „Znałem cię, zanim cię zawołał Filip, gdy byłeś pod drzewem figowym” (1, 48), Augustyn stwierdza: „Był pod figą, był pod warunkami cielesnymi. Jeżeli był pod warunkami ciała, ponieważ nieprawość wynikająca z pochodzenia krępowała go [...]. Cóż wielkiego zobaczyć człowieka pod figą? Gdyby Chrystus pod tą figą nie dojrzał rodzaju ludzkiego, albo całkowicie byśmy uschnęli, albo, jak faryzeusze [...] pozostałyby na nas jedynie liście, a nie owoce. Kiedy Chrystus zobaczył takie drzewo figowe, przeklął je, a ono uschło”²¹.

Augustyn znajduje się u stóp drzewa figowego w stanie silnego wzburzenia emocjonalnego – płacze. Figa symbolizuje stan wewnętrznego skrępowania cielesnymi przyzwyczajeniami, z których sam nie umie się wyzwolić. Rozwiązanie podsuwa mu „głos dziecka”, bo jest to rozwiązanie proste i pokorne tak, jak prosta i pełna pokory jest postawa dzieci. „I nagle – pisze – słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu, nie wiem, czy chłopca, czy dziewczyny, jak co chwila powtarza śpiewnie taki refren: «Weź to, czytaj! Weź to, czytaj!» [Tolle, lege]. Ocknąłem się i w wielkim napięciu usiłowałem sobie przypomnieć, czy w jakimkolwiek rodzaju zabawy dzieci śpiewają taką piosenkę. Nie przychodziło mi do głowy, żebym to kiedyś przedtem słyszał. Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży, abym otworzył książkę i czytał ten rozdział, na który najpierw natrafię. [...] Chwyliłam książkę, otworzyłem i czytałem w milczeniu słowa, na które najpierw padł mój wzrok: «[...] nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpuście i rozwiązłości, nie w zwadzie i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie ulegajcie staraniom o ciało i jego pożądliwości». Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne”²².

²⁰ Tamże VIII, 12, s. 219-220.

²¹ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów Ps 1-36*, 31 (2), 9, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 279.

²² Św. Augustyn, *Wyznania VIII*, 12, s. 220-221.

Głos dziecka skierowuje Augustyna ku lekturze Pisma Świętego, a to, co Augustyn tam odkrywa, to Chrystus, jedyny pośrednik między ludźmi a Bogiem, który wyzwala z więzów cielesnych przyzwyczajęń, jeśli tylko człowiek zechce przyjąć i przybrać Jego moc. Pokazując, w jaki sposób on sam doszedł do tego punktu uznania Jezusa Chrystusa za jedynego pośrednika i zbawiciela, Augustyn chce przekonać swojego czytelnika, że to jest jedyna, skuteczna droga wiodąca do „szczęśliwego życia”.

Święty Augustyn to wielki mistrz, wielki nie tylko za sprawą niezwykłości programu, który nakreślił, ale przede wszystkim mistrz, który swoje własne słowa wspiera przykładem swojego życia, gdyż bez tego świadectwa samo słowo pozostałoby czczym moralizatorstwem. Tymczasem Augustyńskie teksty swoją głębią, a przede wszystkim autentycznością świadectwa, inspirowały i wciąż inspirować kolejne rzesze czytelników i wyznawców.



Sztuka oratorska prof. Agnieszki Kijewskiej wywołała żywą dyskusję z publicznością.



PAWIA
Bazylika św. Piotra w „Złotym niebie”
(XII w.)
W prezbiterium grobowiec św. Augustyna.

PAWIA
Grobowiec św. Augustyna
(XIV w.).





MONTE CASSINO

Święta Scholastyka z Nursji (480-543),
bliźniacza siostra św. Benedykta –
patrona Europy.



Kobieta wieków średnich*



prof. Jerzy Strzelczyk
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Wiemy o nich niewiele. Nieczęsto bowiem przyszło im odgrywać pierwszoplanowe role, nieczęsto zatem przyciągały uwagę kronikarzy i autorów innych rodzajów źródeł, na których opiera się historyk. Wyjątkowo tylko, jak Dziewica Orleańska – Joanna d'Arc, dowodziły wojskami, nie odnosiły spektakularnych zwycięstw, rzadko panowały w swoim imieniu. Znacznie rzadziej od mężczyzn sięgały za pióro, by dać świadectwo o sobie i o sprawach je interesujących, dlatego historyk musi kształtować swój pogląd na średniowieczny „świat kobiet” najczęściej poprzez teksty napisane przez mężczyzn. Tych zaś sprawy kobiet z reguły interesowały niewiele, w dodatku męskie opinie i relacje o kobietach są aż nazbyt często skażone nie tylko męskim zadufaniem, lecz także wyraźną niechęcią do kobiet, przechodzącą niekiedy w jawną, trudno dziś dla nas zrozumiałą, nienawiść.

Mimo niesprzyjającej sytuacji badawczej, ostatnie dziesięciolecie przyniosły prawdziwy przewrót w zakresie znajomości sytuacji i losów kobiet w średniowieczu, doprowadziły też (lub prowadzą, wiele zagadnień czeka bowiem nadal na zbadanie i ocenę) do daleko idących zmian w naszym postrzeganiu tego problemu oraz wyważeniu dziejowej roli kobiet. W nieco dalszej przeszłości uczeni historycy, jeżeli już w ogóle zainteresowali się dziejami kobiet w dawnych czasach, to zainteresowania te ograniczali do nielicznych wybranych osób panujących lub przedstawicielek najwyższych kręgów społecznych, zwłaszcza wtedy, gdy dane im było, jako panującym lub regentkom, odgrywać wybitniejszą i wyraźniej dostrzegalną rolę dziejową. Teodora – wpływowa żona cesarza Justyniana Wielkiego w VI w., cesarzowa rzymsko-niemiecka Teofano, która przez kilka lat po śmierci syna – Ottona III – w trudnych okolicznościach potrafiła pod koniec X stulecia z powodzeniem sprawować rządy regencyjne w królestwach Niemiec i Italii, kilka niewieścich cesarzy wschodnich (bizantyjskich), nasza Jadwiga Andegaweńska (koniec XIV w.), Małgorzata – królowa trzech państw skandynawskich, Izabela kastylijska w XV wieku ... to tylko kilka przykładów pań, nad którymi nie można było przejść milcząco do porządku dziennego. Gdyby uporczywie szukać śladów innych kierunków zainteresowań dawniejszej, przez mężczyzn bezapelacyjnie zdominowanej, nauki historycznej problematyką kobiet w średniowieczu, to można by dojść do wniosku, że zainteresowania te dotyczyły zazwyczaj historii „ciekawostkowej”, niekiedy o zabarwieniu skandalizującym: wybitnych kurtyzan i innych *femmes fatales* czy czarownic.

* Tekst pt. *Kobieta w średniowieczu* ukazał się po raz pierwszy w publikacji *Miłość, damy i rycerze*. Opublikowany w ramach wykładów popularnonaukowych, odbywających się na V Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą (red. M. Brzostowicz. Poznań 2009. Przedruk za zgodą autora i wydawców: Stowarzyszenia Unii Nadwarciańskiej, Starostwa Powiatowego w Słupcy, Muzeum Archeologicznego w Poznaniu).

To, że źródła, jakimi dysponuje historyk, zdecydowanie zbyt rzadko, jeżeli w ogóle, informują o kobietach, wynika zatem z „męskiej” ich perspektywy, a – szukając dalej i głębiej – z niewątpliwego faktu zdominowania życia społecznego i zmonopolizowania ważnych jego dziedzin przez mężczyzn. Nie dotyczy to wyłącznie średniowiecza; także wcześniej i później (aż niemal do naszych czasów) kobietom wyznaczane były określone, oczywiście niezbędne do istnienia i elementarnego funkcjonowania całej grupy, ale rygorystycznie ograniczone role. Przekraczanie ich było bardzo trudne i niewielu jedynie paniom to się udało.

Nie znaczy to, że dzieje kobiet w średniowieczu dadzą się łatwo sprowadzić do wspólnego mianownika i że kobiety stanowiły jedynie bierną masę, przedmiot procesu dziejowego. Zmiany, i to głębokie, zachodziły nawet w obrębie naszej śródziemnomorskiej, chrześcijańskiej, cywilizacji europejskiej. Wyrosła ona na gruncie wysoko rozwiniętej cywilizacji antycznej, rozwijała się, poczynając od zarania naszej ery, pod wzmagającym się z biegiem czasu wpływem chrześcijaństwa (które z kolei wiele przejęło z tradycji judaistycznej) i Kościoła; nie bez znaczenia, choć trudniej dostrzegalne, były również elementy tradycji miejscowej, lokalnej, jeszcze przedchrześcijańskiej, z wolna dopiero ustępujące miejsca chrześcijaństwu lub w nim się roztapiające. Wszystkie one jednak miały tę wspólną cechę, że kobieta zajmowała w nich miejsce wyraźnie podrzędne – nie zawaham się stwierdzić otwarcie: upośledzone.

Pewne role i funkcje kobiety były niezmiennie, a przynajmniej niezmiernie długotrwałe. To kobieta jako rodzicielka zapewniała we wszystkich warstwach społecznych ciągłość i samo istnienie. To ona niemal wyłącznie wychowywała młode pokolenie, dopóki nie osiągnęło odpowiedniego wieku, by wyjść spod jej skrzydeł. To do niej należały sprawy domu i gospodarstwa, czy to było gospodarstwo chłopskie, czy warsztat rzemieślnika, kram handlarza w mieście, dwór szlachecki bądź możnowładczy. Gospodarcza rola kobiet, podobnie jak przed chwilą wspomniana wychowawcza, była zaś zdecydowanie większa i trudniejsza niż w społeczeństwach nowoczesnych, z gospodarką towarową i wyspecjalizowanymi instytucjami zdejmującymi z barków kobiet część obowiązków. Rola ta zwiększała się pod nieobecność mężów – panów domu: kupca w dalekiej podróży, rycerza na wyprawie wojennej, pielgrzymce czy krucjacie, wielmoży przebywającego na dworze władcy, dyplomaty w długotrwałej misji. Cechą niezmienną było wyłączenie kobiet z zakresu uprawnień politycznych, takich jak udział w gremiach decydujących czy doradczych, samorządzie czy przedstawicielstwach stanowych. Wynikało to, a przynajmniej tak to usiłowano uzasadniać, z oczywistej niemożności pełnienia przez kobietę ciężkoobrotowej służby wojskowej. Nie zapominajmy jednak, że po pierwsze – pełnię praw politycznych kobiety w Europie zyskały dopiero w XX w., i to bynajmniej nie od razu i nie na początku stulecia, a po wtóre – że mimo formalnego pozbawienia głosu w sprawach politycznych (w niektórych państwach, np. we Francji, formalnego wyłączenia od dziedziczenia tronu) niejednej damie monarszego lub wysoce arystokratycznego autoramentu przypadła, choćby jako regentkom, wybitna rola polityczna (wspomnijmy, oprócz już wymienionych, Biankę kastyljską w XIII, a u nas Rychezę – żonę Mieszka II w XI w.), a nikomu nieznaną dziewczyną z Domrémy jako Dziewica Orleańska poderwała Francuzów w wybitnie niekorzystnej sytuacji do walki z Anglikami i zapewne uratowała tron królowi francuskiemu.

Czy chrześcijaństwo poprawiło czy pogorszyło społeczny status kobiet? Odpowiedź nie jest łatwa. Z pewnością poprawiła się ich sytuacja w małżeństwie, formalnie już tylko monogamicznym i konsensualnym, to znaczy zawierającym na zasadzie dobrowolności obu stron, choć dość długo jeszcze utrzymywały się pozostałości dawniejszych form,

takich jak porwanie czy kupno żony. Małżeństwo chrześcijańskie, choć długo jeszcze forma jego zawarcia w kościele i przy udziale kapłana nie była bezwzględnie wymagana i przestrzegana, uchodziło – teoretycznie – za nierozwalne. W praktyce można tego świata, jak tego uczyć choćby przykłady tak bardzo chrześcijańskich monarchów, jak Karol Wielki i Bolesław Chrobry, często potrafili łamać tę zasadę; względy polityczne górowały nad moralnymi i nakazami kościelnymi, aczkolwiek mniej więcej od IX w. stawało się to coraz trudniejsze. Kobieta tak jak mężczyzna była stworzeniem Bożym, odkupionym przez Chrystusa i mogącym dostąpić zbawienia (pogląd, że kobieta nie ma duszy nieśmiertelnej miał posmak heretycki), ale o równości płci, nawet na poziomie rozważań filozoficznych i teologicznych, nie mogło być mowy. Tym bardziej w małżeństwie. Kobieta przez całe życie znajdowała się pod „opieką” mężczyzny: najpierw ojca, gdy tego zabrakło – brata lub najbliższego krewnego, wreszcie męża, a gdy i jego zabrakło – syna. Nie miała, względnie miała w stopniu ograniczonym, zdolność do czynności prawnych: najczęściej nie mogła samodzielnie prowadzić spraw spornych, występować w charakterze świadka, dysponować własnym majątkiem. W tej dziedzinie postępowała jednak ewolucja na korzyść kobiety. Zmiana ta była m.in. rezultatem wymierania mężczyzn w rodzie, zmianami w zakresie prawa lennego, które w miarę upływu czasu dopuściło kobiety, pod pewnymi warunkami, do dziedziczenia lenn, przede wszystkim zaś interesów Kościoła, na którego rzecz pobożne niewiasty częściej niż mężczyźni skłonne były czynić szczerze nadania. Na poprawę prawnego, a poniekąd także ogólnego statusu kobiet wpłynęły wreszcie w decydujący sposób ogólne przemiany gospodarczo-społeczne, jakie zaznaczyły się począwszy od XI w., zwłaszcza zaś powstanie i rozwój miast i życia miejskiego, w większym stopniu wolnego od tradycyjnych postaw i sprzyjającego względnej emancypacji kobiet, a nawet ją wymuszającego.

Kościół dość konsekwentnie i do pewnego czasu coraz dobitniej stał na stanowisku wyższości dziewictwa nad stanem małżeńskim. Pamiętając o tym, że w średniowieczu z różnych przyczyn założenie rodziny nie wszystkim było dane bądź łatwe, a także o trudach i zagrożeniach będących udziałem kobiet w małżeństwie (zdecydowana przewaga męża, wielość ciąż, zagrożenia okołoporodowe), wydawanych w dodatku często w bardzo młodziutkim wieku, nietrudno dojść do wniosku, że dla wielu dziewcząt i kobiet jedynie społecznie akceptowaną formą uchylenia się od niechcianego małżeństwa było wstąpienie do klasztoru bądź w późniejszym okresie do jakiejś mniej lub bardziej formalnej wspólnoty w rodzaju beginek. Zauważmy, że także prawny i społeczny status wdów był na ogół korzystniejszy niż kobiet zamężnych. Trzeba zresztą dodać, że w normalnych warunkach również kobiety mające i wychowujące dzieci cieszyły się pewnym prestiżem (pozbawione go były żony bezdzietne), a kobieta w ciąży znajdowała się pod szczególną opieką prawa.

Cechy regresu w położeniu kobiet wykazywała natomiast ważna dla ówczesnych ludzi sfera życia religijnego i miejsca kobiet we wspólnocie chrześcijańskiej. Sfera ta w starożytności, zarówno orientalnej, jak również klasycznej, skądinąd wielce kobietom nieprzychylnych, należała do niewielu nisz społecznych kobietom dostępnymi, niekiedy nawet dla nich zarezerwowanych. Stosunek twórców chrześcijaństwa do kobiet był niejednorodny i niekonsekwentny. Według tradycji ewangelicznej sam Jezus Chrystus reprezentował wobec kobiet stanowisko przychylnie (nie znalazło się dla nich wszakże miejsce w gronie dwunastu apostołów) i wiele wskazuje, że ich rola w najstarszych gminach chrześcijańskich i w ogóle w najstarszych fazach ekspansji nowej religii była nadspodziewanie znaczna. Wydaje się, że można to potraktować jako potwierdzenie szerszego zjawiska, mianowicie znaczącej roli kobiet w inicjowaniu bądź reformowaniu różnych ruchów



religijnych. Już w bardzo odległych czasach, na przykład u zarania cywilizacji helleńskiej, kobietom przypadała znaczna rola w różnego rodzaju obrzędach religijnych, zwłaszcza o charakterze misteryjnym. Podobnie było w starożytnym Rzymie, a tradycje te znalazły jak gdyby przedłużenie we wczesnym chrześcijaństwie. Rola kobiet w chrześcijaństwie zaczęła jednak stosunkowo wcześniej ulegać redukcji, a tym, który, jak się wydaje, wydatnie się do tego przyczynił, był nie kto inny, jak sam św. Paweł. Proces wypierania kobiet z oficjalnych struktur szybko rozwijającego się Kościoła trwał przez wiele wieków i dopiero w naszych czasach w dwóch z głównych nurtów chrześcijaństwa (protestantyzmie, znaczenie oporniej w katolicyzmie) zaczyna ulegać odwróceniu. Kapaństwo, szafowanie sakramentami, a nawet czynne publiczne nauczanie, nie mówiąc już o dostępie do wyższych godności kościelnych, zostały przed kobietami szczelnie zamknięte. To zamykanie się „oficjalnego” Kościoła przed kobietami było według wszelkiego prawdopodobieństwa przyczyną szczególnej popularności wśród kobiet różnych nurtów uznanych za nieortodoksyjne w jego obrębie, takich jak montanizm czy donatyzm. W różnych okresach średniowiecza nie raz możemy się spotkać z fermentem ideowym czy otwarciem konstatatorskim, jeżeli nie wywołanym, to przynajmniej współkształtowanym i popieranym przez kobiety, dość wspomnieć o katarach (albigensach), którzy początkowo skłonni byli przyznawać kobietom równe prawa jak mężczyznom, i beginkach, ale także o wybitnych reformatorkach „oficjalnego” Kościoła, takich jak Hildegarda z Bingen w XII w. czy Święte Katarzyna ze Sieny i Brygida Szwedzka w XIV w. Wybitna osobowość w połączeniu ze sprzyjającymi okolicznościami zewnętrznymi pozwoliła pierwszej z nich głosić publicznie nauki i bezkompromisowo krytykować możliwych tego świata, cesarza i papieża nie wyłączając. Także Katarzyna i Brygida potrafiły grozę budzić u swych adwersarzy, a pierwsza z nich ponoć miała się przyczynić do decyzji powrotu papieża z Awinionu do Rzymu. Wykraczając już poza wieki średnie, warto przypomnieć zaangażowanie i niepoślednią rolę kobiet we wczesnych etapach reformacji protestanckiej w Niemczech, Francji i Anglii, XVII-wieczny niepokorny Port Royal w Paryżu, XX-wieczny ruch mariawitów w Polsce czy wreszcie widoczną w naszych czasach w różnych miejscach świata chrześcijańskiego aktywność prądów feministycznych i konstatatorskich.

Wiele wskazuje na to, że także w obrębie katolickiej ortodoksji kobiety wyróżniały się na ogół żywszą i żarliwszą, przede wszystkim zaś bardziej uwewnętrzną religijnością niż przeciętni mężczyźni. Nie kwestionuję bynajmniej deklarowanej, a nawet rzeczywistej religijności tych mężczyzn, bywała ona jednak na ogół bardziej zewnętrzna, rytualna, rzadziej wpływająca na rzeczywiste działania i postępowanie.

Przyjrzyjmy się teraz możliwościom intelektualnego rozwoju średniowiecznych niewiast i ich dokonaniom w tym zakresie. Już z tego, co dotąd napisano, wynika, że nie mogły one równać się z możliwościami i dokonaniem mężczyzn. Istniały co prawda dziedziny, w których kobietom przypadła większa rola. Do tych można z pewnością zaliczyć lecznictwo „domowe”, a także rzemiosło i sakralną sztukę użytkową, zwłaszcza haft artystyczny. Imiona artystek, których ręką wytworem były wspaniałe, niekiedy do dziś zachowane, paramenty kościelne i arrasy, muszą pozostać dla nas nieznanymi. W nielicznych przypadkach możemy wprost stwierdzić, w wielu innych zaś ze znaczną dozą prawdopodobieństwa domyślać się ręki kobiet w kopiowaniu, a także zdobieniu rękopisów średniowiecznych przepysznymi miniaturami. Trudno bowiem przypuszczać, by w licznych rękopisach, powstałych dowodnie w klasztorach żeńskich, zachowały się zabytki akurat przez mężczyzn sporządzane. Gdy pytamy o rolę kobiet w dziejach piśmiennictwa średniowiecznego, należałoby

uwzględnić ich inspiracyjną, często także mecenasowską rolę. Istotnie, znamy imiona wielu władczyń i arystokratek, dla których i na których zamówienie poeci, pisarze i kronikarze pisali swoje utwory i im dedykowali. Jeszcze częściej motywy kobiece występowały niezależnie od zamówienia czy konkretnego oczekiwania, i to zarówno w pozytywnym, afirmacyjnym, niekiedy entuzjastycznym sensie (jak np. w twórczości celtyckich bardów, prowansalskich i italskich trubadurów i niemieckich minnesingerów), jak również w sensie negatywnym, często nienawistnym, mizoginicznym (jak np. w wielu traktatach teologicznych i moralizatorskich nawet najwybitniejszych ojców Kościoła i teologów czy „antykobiecych” utworach satyrycznych). Jesteśmy obecnie zresztą znacznie ostrożniejsi przy czytaniu takich niechętnych kobietom utworów. Niekiedy mogą one zadziwiać, a nawet przerażać stopniem nienawiści i nasuwać domysł o rozchwianiu psychicznym autorów, kiedy indziej jednak nasuwa się przypuszczenie gry pozorów, świadomego stosowania przez artystów jaskrawych czarno-białych przeciwieństw, różnych strategii pisarskich, polifoniczności, prowokacji artystycznej, ironii i satyry, mieszania w jednym utworze różnych gatunków literackich. Ogólnie zaś można wyrazić domysł, że im głośniejszy i radykalniej pobrzmiewający nuty mizoginizmu, tym bardziej są one wyrazem niepokoju i faktycznej bezradności mężczyzn, a pośrednio – świadectwem znacznej roli tych przynajmniej kobiet, które nie godziły się na potulne spełnianie przypisanych im ról i osiągały w tym sukcesy. Podobnie, jak się wydaje, rzecz przedstawia się w dziedzinie legislacyjnej: im bardziej i uporczywiej prawodawstwo starało się obniżyć rolę społeczną i status prawny kobiet, tym większe zachodzi podejrzenie, że rzeczywista sytuacja była odmienna.

Znamy imiona i dzieła sporego zastępu pań-literatek z okresu średniowiecza. Chociaż udział kobiet w ogólnej twórczości literackiej stopniowo wzrastał w miarę upływu czasu (zwłaszcza poczynając od XII w.), pod względem ilościowym ich liczba i dorobek zawsze stanowiły tylko drobny ułamek twórczości mężczyzn. Nie zmieni tego ogólnego obrazu obserwacja, że badania nad twórczością kobiet rozpoczęły się na dobrą sprawę dopiero około 30 lat temu i prawdopodobnie nie wszystkie przypadki zostały już ujawnione i opisane. Musimy także pamiętać, że znaczna część tego, co napisano w średniowieczu, przekazana została anonimowo, a istnieją przesłanki do wniosku, że jakaś z kolei część tej bezimiennej twórczości, zwłaszcza w dziedzinie hagiografii (żywotopisarstwa świętych, szczególnie – rzecz jasna – świętych pań) i poezji stworzonej w językach „ludowych” jest dziełem kobiet. Oczywiście, wszelkie próby uchwycenia autorstwa utworów przekazanych anonimowo są, w braku jakichkolwiek innych wskazówek, obciążone sporą dozą niepewności, niemniej niejednokrotnie udało się uczynnym, na podstawie analizy samego tekstu, udowodnić, a przynajmniej wielce uprawdopodobnić kobiece autorstwo.

Ulubioną dziedziną literackiej twórczości kobiet, podobnie jak w starożytności klasycznej, była poezja. W starożytności najślawniejszą poetką była Safona z Lesbos (przełom VII na VI w. p.n.e.); twórczość jej zachowała się co prawda nie w całości, ale przynajmniej w takiej części, która tak jak w starożytności, tak i obecnie wzrusza i dowodzi genialności sztuki poetyckiego. Twórczość innych poetek antycznych, przede wszystkim Greczynek, zachowała się jeszcze w skromniejszym stopniu. Dzieje chrześcijańskich literatek rozpoczynają się przejmującym autobiograficznym świadectwem młodej (miała około 22 lat w chwili męczeństwa) mieszkanki Kartaginy Vibii Perpetui, straconej na samym początku III w. Z IV w. pochodzi obszerne i dokładne (niestety, niezachowane w całości) itinerarium do Ziemi Świętej pióra bliżej nieznanego Egerii. Około 600 r. mniszka w Poitiers Baudoniwia napisała *Żywot św. Radegundy* – królowej Franków



i założycielki wymienionego klasztoru. Zachowała się pewna liczba listów pisanych przez uczone i pobożne niewiasty do św. Hieronima w IV w. i św. Winfryda-Bonifacego w VIII w. Anglosaskiego pochodzenia mniszka Hugeburga z Heidenheimu napisała ciekawe *Żyoty* swych braci – Willibalda i Wynnebalda, którzy odegrali pewną rolę w procesie chrystianizacji Germanii, czyli późniejszych Niemiec. Około połowy IX w. frankijska arystokratka Dhuoda napisała obszerny przewodnik dla swojego syna z macierzyńskimi radami i zachętą do życia godnego chrześcijanina. W X w. żyła i tworzyła w Saksonii utalentowana poetka Hroswita z Gandersheimu, po której pozostał, choć niekompletny, imponujący zbiór poetycki, niemający sobie równego w skali całego, tak zresztą ubogiego w twórczość literacką wieku X. Po Hroswicie wystąpiła jednak w Europie łacińskiej, jeżeli chodzi o twórczość pisarską, dłuższa przerwa, zakończona zasadniczo dopiero w wieku XII, kiedy to znamy imponujący ciąg imion kobiet-literatek, uczonych, wizjonerek itd. Passa ta trwała także w wiekach następnych. Do najważniejszych z historyczno-literackiego, intelektualnego bądź religijnego punktu widzenia należą: Heloiza (żona i korespondentka sławnego Piotra Abelarda), Hildegarda z Bingen, Maria z Francji, mistyczki: Hade-wijch z Antwerpii, Mechtylda z Magdeburga, Gertruda z Helfty, Aniela z Foligno, wspomniane Katarzyna z Sieny i Brygida Szwedzka, Margaret Kempe w Anglii. Zupełnie na uboczu głównych prądów literackich zakwitła w południowej Francji i północnej Italii przepiękna, na człowieka i uczucie bez reszty skierowana (niestety, w skromnej tylko części zachowana) twórczość „trobairitz” – żeńskiego odpowiednika trubadurów. Historiografia bizantyjska wydała w XII w. jedno, ale wybitne dzieło – *Aleksjadę* córki cesarskiej Anny Komnemy – ważne źródło do dziejów I wyprawy krzyżowej. W X i XI w., w epoce zwanej Heian, w dalekiej Japonii rozblęła twórczość całego doborowego grona poetek i pisarek z Sei Shonagon i Murasaki Shikibu na czele. Ich twórczość, rzecz jasna, była w Europie aż do XIX w. zupełnie nieznaną. Na przełomie XIV i XV stulecia we Francji żyła i rozwinęła obszerną i różnorodną pisarską twórczość pierwsza zawodowa, to znaczy żyjąca ze swej twórczości, pisarka Christine (Krystyna) de Pizan, przez niektórych uczonych uważana wręcz za pierwszą feministkę. W XV w., tym bardziej zaś w następnych, już nowożytnych czasach, pisarstwo kobiet upowszechnia się coraz bardziej; w Polsce można mówić o nim dopiero poczynając od drugiej połowy XVII w.

Na zakończenie niniejszego szkicu spróbujmy przyjrzeć się, rzecz jasna w wielkim skrócie, przykładowym historiom kilku średniowiecznych niewiast.

Pierwszą niech będzie **Radegunda**. To sam początek średniowiecza. W 531 r. królowie frankijscy Chlotar I i Teodoryk I napadli na królestwo Turyngów w środkowych Niemczech i zlikwidowali je, przyłączając do państwa Franków. Krewna królów turyngijskich młodzieńca (miała wówczas zapewne 10-12 lat) Radegunda dostała się Chlotarowi I jako łup wojenny i tak widocznie przypadła do gustu temu bitnemu i zdolnemu, lecz bezwzględnemu i nieokrzesanemu zdobywcy, że zabrał ją do Galii, by, gdy osiągnie niezbędny wiek, poślubić. Do małżeństwa doszło zapewne po osiągnięciu przez Radegundę 14 roku życia. Latorośl wygubionego przez Franków królewskiego rodu (nostalgii do ziem ojczystych dawała niejednokrotnie wyraz w nielicznych zachowanych listach) nie potrafiła chyba wykrzesać żywszego uczucia do Chlotara. Najwyraźniej jednak była osobowością na tyle wybitną, że ten mimo wszystko zachował dla swej branki wiele względów i wygląda na to, że ostatecznie pogodził się z tym, że Radegunda nie spełniła pokładanych w niej nadziei (małżeństwo pozostało bezdzietne; Chlotar, podobnie jak inni Merowingowie, miał nie tylko kilka żon, nie wiadomo, czy niekiedy nie równocześnie, nie licząc konkubin, doczekał się też liczego potomstwa). Mimo wszystko Radegunda w stanie małżeńskim przeżyła lat kilkanaście, do roku 557, po czym odeszła od męża. Bezpośrednim powodem, a może tylko pretekstem,

tej decyzji miało być zabójstwo z rozkazu Chlotara jej jedyne ocalałego z pogromu 531 r. brata, posądzonego zapewne o udział w antyfrankijskich powstaniach Sasów i Turyngów z lat 555-556.

Radegunda udała się do Noyon, prosząc tamtejszego biskupa o udzielenie jej święceń diakonissy. Biskup się wahał, wszak chodziło o osobę pozostającą oficjalnie w związku małżeńskim, przede wszystkim zaś miał powody obawiać się gniewu Chlotara. Radegunda zdołała jednak wymóc udzielenie żądanych ślubów zakonnych. Chlotar podjął jeszcze jedną próbę odzyskania małżonki, lecz później pogodził się z jej wolą, a nawet, gdy ta zapragnęła założyć w Poitiers klasztor, gromadząc wokół siebie grono chętnych i pobożnych pań, sam przyczynił się do jego powstania i uposażenia. Gdy Chlotar I, który przed śmiercią raz jeszcze zdołał zjednoczyć w swym ręku całe państwo Franków, zmarł w 561 r., Radegunda z klasztornej zacisza utrzymywała żywe kontakty z dworami swoich pasierbów, panujących w poszczególnych dzielnicach. Niewątpliwym jej osiągnięciem były – poparte przez króla Sigiberta I i zakończone powodzeniem – starania na dworze w Konstantynopolu o uzyskanie drogocennej relikwii, partykuły Krzyża Świętego. Relikwia ta stała się najcenniejszą świętością klasztoru Radegundy, odtąd noszącego wezwanie Krzyża Świętego. Założycielka klasztoru zmarła tam w 587 r.

Choć Radegunda po pewnym czasie zrezygnowała z godności przełożonej wspólnoty (ksieni), jej królewskie pochodzenie, władczość i zasługi jako fundatorki sprawiły, że pozostawała faktycznie głową wspólnoty w Poitiers. Jej niepokorny charakter spowodował konflikty z władzą kościelną, zwłaszcza z biskupem Marowechem, który odmówił przyjęcia sprowadzonych przez nią relikwii Krzyża Świętego, nadania klasztorowi reguły, nie wziął go pod swoją opiekę, a nawet odmówił urządzenia Radegundzie odpowiedniego pogrzebu (ceremonii musiał dopełnić inny biskup, wybitny dziejopis Franków Grzegorz z Tours). O nieliczeniu się przez Radegundę z pewnymi – zdawałoby się – niewzruszonymi zasadami życia zakonnego, mogą świadczyć jej liczne chyba spotkania w samym klasztorze z wybitnym poetą i pisarzem Wenancjuszem Fortunatem. Chociaż sama Radegunda prowadziła bardzo ascetyczny tryb życia, gościła poetę jak najwytworniej, dogadzając nawet wszelkim jego kulinarnym zachciankom, jak on sam niejednokrotnie zaświadczał w swych utworach. Wygląda na to, że także pod mniszym habitem zachowała Radegunda coś w rodzaju zamiłowania do życia na modłę dworską, w czym niektórzy uczeni nie wahają się dostrzegać rysów dawnej, pogańskiej jeszcze, formy, a skrajne praktyki religijne nie zniszczyły w niej zainteresowania do literatury. „Czytaj, nie ustawaj!” – upominała lektorę, która, myśląc, że słuchaczka usnęła, przerwała lekturę.

To, że o Radegundzie można by jeszcze sporo napisać, wynika ze względnej obfitości źródeł opisujących jej z pewnością nieprzeciętne życie. Hagiografia w okresie merowińskim przeżywała okres świetności, ale Radegunda wyróżnia się na tym tle przez to, że istnieją aż dwa żywoty, powstałe w czasie zbliżonym do jej życia, różniące się między sobą nie tylko w szczegółach, ale także w sensie przesłania ideowego. Autorem pierwszego z nich był wspomniany Wenancjusz Fortunat, drugiego zaś mniszka z konwentu poitierskiego Baudoniwia. Wspomnieliśmy już o niej jako o rzadkim przykładzie utworu hagiograficznego napisanego przez kobietę i kobiety dotyczącego.

Tak korzystnej sytuacji źródłowej nie będziemy mieli w odniesieniu do kolejnych naszych przypadków. Sprawa **Irmingardy**, żony Ottona z Hammersteinu, wprawdzie na początku XI w. żywo poruszyła opinię publiczną w Niemczech, znamy ją jednak w sposób niepełny. „Wybuchła” raczej niespodziewanie w 1018 r., a chodziło o to, że z inicjatywy arcybiskupa mogunckiego wszczęto postępowanie w sprawie małżeństwa wymienionej przed chwilą pary na tej podstawie,

że małżonkowie byli z sobą spokrewnieni w stopniu nieakceptowanym przez Kościół. Sprawa, jakich wiele, ale o tyle nietypowa, że ciągnęła się około 20 lat (nie możemy tutaj referować jej szczegółowo), obfitowała w epizody dramatyczne, zaangażowały się w nią najwyższe autorytety z synodami, dwoma arcybiskupami, dwoma cesarzami i papieżami, zakończyła się, jak zdaje się wynikać z materiału źródłowego, pomyślnie dla Irmingardy i Ottona (którzy pozostali w związku aż do śmierci), co było przede wszystkim zasługą Irmingardy, która niezłomie i nieustraszenie opierała się wyrokom sądów kościelnych, popieranym przez cesarza Henryka II, nie wahając się przed interwencją w Stolicy Apostolskiej. Oczywiście, najbardziej nawet nieustraszona bojowniczką o trwałość związku małżeńskiego prawdopodobnie niewiele by wskórała, gdyby nie umiejętne wykorzystanie konfliktów w łonie Kościoła niemieckiego (zwłaszcza pomiędzy rywalizującymi ze sobą potężnymi metropolitami nadreńskimi – mogunckim i kolońskim) oraz niechęci papieżstwa wobec zbyt wybujałych, z jego punktu widzenia, aspiracji Moguncji. Problem Irmingardy i Ottona należy rozpatrywać także w najbardziej chyba interesującym cesarza aspekcie układu sił i posiadłości w Niemczech oraz apogeum tendencji prawa kanonicznego do nadmiernego (i nierealnego) rozszerzania zakresu stopnia pokrewieństwa stanowiącego przeszkodę kanoniczną do zawarcia związku małżeńskiego.

Jeżeli niepozobawioną nuty romantyzmu historię Irmingardy i Ottona możemy poznać dzięki rozgłosowi, jaki wywołała, ale także dzięki szczęśliwemu zachowaniu się stosunkowo obfitej podstawy źródłowej, życie i sprawy przedstawicielek niższych, plebejskich, warstw społecznych dostępne poznaniu są jedynie wyjątkowo. Trzeba było inkwizytorskiej docieklivosti i wręcz biurokratycznej skłonności do uwieczniania na piśmie pewnego biskupa (później został papieżem), by zachowały się protokoły przesłuchań podejrzanych o sprzyjanie herezji katarskiej mieszkańcom i mieszkańek podpirenejskiej wioski Montailou; oskarżone i podejrzane mówią w nich często „własnym głosem”. Sławny (głównie ze względu na zapis w języku słowiańskim, najstarszy, jak się wydaje, na ziemiach polskich) jest epizod odnotowany w *Księdze henrykowskiej*, w którym prosty włościanin pragnął pomóc swej żonie w pracy domowej. W późniejszych fazach średniowiecza pojawiają się w większej liczbie źródła miejskiej proveniencji, jak księgi sądowe, rejestry, księgi rachunkowe. Niekiedy, prawda że rzadko, umożliwiają one dość dokładny wgląd w pracowite życie i różnorodne formy aktywności energicznych i utalentowanych żon patrycjuszów, kupców i rzemieślników. Ważne w średniowieczu naddunajskie miasto Ratzbona (Regensburg) może się poszczycić szczególnie imponującą dokumentacją źródłową, z której dowiadujemy się m.in. sporo o życiu i działalności Małgorzaty Rüntinger (druga połowa XIV w.), prawdziwej *professional woman*, dzięki której zaangażowaniu i talentowi mąż Mateusz mógł spokojnie zajmować się działalnością publiczną. W XVI-wiecznym obszernym dziele Marcina Grunewega zachowała się swego rodzaju kronika zamożnej rodziny chłopskiej Lubbe z okolic Gdańska. Jakubowi Lubbe urodziła się w 1400 r. córka Urszula. Ojciec był bardzo religijny, podjął pielgrzymkę do sanktuarium swojego patrona w hiszpańskiej Composteli, co roku pielgrzymował boso do Malborka, rygorystycznie przestrzegał ewangelicznych nakazów postów, pokory i gościnności w stosunku do ubogich. Nie przeniósł się, jak czyniło wielu zamożnych chłopów, do miasta, lecz pozostał na wsi. Syna posłał do Gdańska, wobec czego gospodarstwo odziedziczyła po ojcu córka Urszula, pierwsza niewiasta w rodzinie – jak zaznacza źródło – która umiała czytać i pisać. Właściwie pragnęła pójść do klasztoru, ale rodzina zdecydowała o wczesnym wydaniu jej za mąż za bogatego włościanina; urodziła mu troje dzieci, od ojca przejęła pobożny tryb życia, posty i dobroczynność wobec ubogich. Ciekawostka: wraz z mężem i synami odbyła pielgrzymkę do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie.

Jacek Wiesiołowski zwrócił uwagę na to, że aktywność i losy co wybitniejszych mieszczek polskich, zwłaszcza w lepiej źródłowo udokumentowanych wielkich miastach (jak Kraków, Wrocław, Gdańsk, Toruń, Poznań, Lwów), powinny zostać systematycznie zbadane. Badania nad losami i sytuacją społeczną kobiet w średniowieczu są w pełnym toku, a nawet można powiedzieć, że należą do najbardziej dynamicznie rozwijających się nurtów w mediewistyce światowej. Kobiety, przez tyle wieków „wielki niemowa”, zaczynają coraz dobitniej przemawiać własnym głosem.



Publiczność w trakcie spotkania z prof. Jerzym Strzelczykiem w Rezerwacie Archeologicznym Genius Loci w Poznaniu.

RZYM
Pomnik św. Katarzyny ze Sieny
autorstwa Francesca Messiny
(1962).



Katarzyna pozostawiła po sobie pisma (listy, modlitwy, hymny, *Dialog czyli rozmowa z Bogiem*) spisywane przez zakonników.



Katarzyna zyskała stawę jako wspomóżycielka najuboższych, wstawienniczka największych grzeszników.



Scena z życia Katarzyny – ingerencja anielska.



Katarzyna wpłynęła na papieża Grzegorza XI, aby opuścił Awinion i powrócił do Rzymu. Wspierała papieża Urbana VI.

RZYM
Bazylika Santa Maria sopra Minerva (XIII-XIV w.),
w miejscu wcześniejszej świątyni Minerwy.



Grobowiec św. Katarzyny ze Sieny (1347-1380) –
tercjarka dominikańska, mistyczka, doktor Kościoła,
patronka Europy.

Boecjusz – filozofia muzyki



dr Gabriela Kurylewicz
(Pracownia Filozofii Muzyki
Fundacja Forma
Piwnica Artystyczna Kurylewiczów)

Bardzo dziękuję Przyjaciołom Archeologom za zaproszenie do *Genius Loci* na Ostrowie Tumskim w Poznaniu – do domu Dobrawy i Mieszka. Zdaniem filozofów starożytnych, nie ma miejsc neutralnych, miejsce jest czymś, jest określone, uformowane swoją, znaną nam i nieznaną, złożoną i wciąż dziejącą się historią fizyczną i metafizyczną. Zaproszenie do grodu Mieszka i Dobrawy, a właściwie na ponadtysiącletni dach ich grodu i domu, jest dla mnie wyróżnieniem i wzruszeniem. Miejsce to nie tylko architektura, to także zarazem możliwość muzyki. Tak więc przybyłam tu w zimowy wieczór, żeby opowiedzieć o filozofii muzyki Boecjusza.

Pokonując odległość z Warszawy do Poznania, musiałam przebrnąć przez rozmaite fałdy hałasu: środków transportu, rozmów na dworcu, w pociągu, rozmów z ludźmi i z maszynami, i również hałasu, który mimowolnie wyprodukowałam sama. Przecież nie wszystko, co słychać wokół, jest muzyką. Na pewno muzyką jest cisza (ogromna jej część) i ogromna, jeśli nie nieskończona, część hałasu uporządkowanego. Wbrew pozorom słowo porządek, uporządkowanie (*ordo, ordinatio*) może oznaczać pojęcie właściwe muzyce. Całkiem możliwe, że warto przyjąć, że dopiero na pewnym poziomie uporządkowania zaczyna się muzyka. Poziom (*scala*) lub sposób (*modus*) uporządkowania jest wyznaczony poziomem lub ściślej sposobem, miarą istnienia i poznawania (*modus essendi et cognoscendi*). Założenie porządku nie jest wyrazem lenistwa, tchórzostwa czy zdawkowej grzeczności, lecz oznaką zrozumienia odkrycia, którego dokonał Platon (427-347 przed Chr.), a wieki po Platonie kontynuował jego kongenialny łaciński komentator i tłumacz pojęć, Boecjusz (480-525 po Chr.).

Boecjusz zdawał sobie sprawę, że w poznaniu ludzkim szczeroci cielesnych doznań i uczuć przeważnie nie dorównuje szczeroci intelektualnych, duchowych poznań, dlatego większość swojego intelektualnego czasu poświęcił poezji, muzyce i filozofii, a zwłaszcza badał filozofię muzyki. Uważał, zgodnie z Platonem, że filozofia muzyki jest sednem filozofii metafizycznej i jest drogą do najgłębszego ludzkiego poznania całej rzeczywistości materialnej, materialno-duchowej i duchowej.

Przyznaję, że Boecjusza nie można zrozumieć bez zrozumienia Platona i również Arystotelesa. Z Boecjusza trudno uczynić filozofa dla mas, popularyzowanie jego jest trudne, bo naraża głęboką treść jego filozofii na redukcję i splotenie. Ufam jednak, że filozofią Boecjusza można się podzielić w kameralnym gronie, w warunkach, w których można coś powiedzieć i mieć nadzieję na bezpośrednie, życzliwe przyjęcie.

PAWIA
Grobowiec Anicjusza Manliusza Seweryna Boecjusza
(łac. Anicius Manlius Severinus Boethius)
w podziemiach bazyliki św. Piotra
w „Złotym niebie”.

Dzieło najważniejsze Boecjusza, *Consolatio philosophiae* (*O pocieszeniu, jakie daje filozofia*) jest pochwałą filozofii, a ściśle poezji, muzyki i filozofii. Napisane wierszem i prozą (*prosimetrum*), składa się z pięciu ksiąg, z których w każdej proza dialogu jest przepleciona wierszami. Wiersze nie są ilustracją filozoficznych tez dialogu, przeciwnie, to one stanowią napęd intelektualny prozy. Boecjusz tak ułożył i związał całość opowieści, że proza wynika z wierszy, a wiersze z muzyki, nie muzyki historycznej, lecz z muzyki filozoficznej, metafizycznej. Poezja jest tak ważna, ponieważ formuje ludzką duszę od wewnątrz, a ma taką moc dlatego, że jest związana z muzyką.

Wiemy, że w swoich wcześniejszych tekstach, *De institutione arithmetica* (*O zasadach arytmetyki*) i *De institutione musica* (*O zasadach muzyki*) Boecjusz zaproponował uznanie nauki muzyki za dyscyplinę matematyczną w jednym zbiorze z arytmetyką, geometrią i astronomią. Co więcej, muzyka jest umieszczona najwyżej w szeregu siedmiu sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), gdyż pełna sekwencja dyscyplin to: gramatyka, retoryka, dialektyka i następnie arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka. Zdaniem Boecjusza muzyka jest sztuką wolną lub inaczej wyzwoloną (*ars liberalis*) dlatego, że wprawdzie jest przedmiotem cielesnych, zmysłowych doświadczeń, bo inaczej nie byłaby słyszalna dla ludzkich uszu, ale jej właściwe istnienie jest obok słów, zdań, argumentów, pojęć, liczb, figur geometrycznych i ruchu planet i gwiazd, więcej, istnienie muzyki jest na poziomie całkowicie wolnych od materii bytów duchowych.

W prologu *De institutione musica* są wyodrębnione trzy typy muzyki: *musica mundana*, *musica humana*, *musica instrumentalis*. Żeby jednak dowiedzieć się o wieloznaczności muzyki więcej, trzeba poznać dokładnie ostatni i najdojrzały tekst Boecjusza *Consolatio philosophiae*. Podczas gdy *De institutione musica* jest podręcznikiem akademickim, *Consolatio philosophiae* jest tekstem trudniejszym, wielowymiarowym, zbudowanym w duchu dialogów Platona, a muzyka jest w nim rzeczywistością kluczową, organizującą od wewnątrz całą konstrukcję myśli. W interpretacji Boecjusza muzyka ma związek z matematyką, etyką, kosmologią i metafizyką. W jaki sposób? Nie inaczej niż w *Fajdrose* Platona, w *Consolatio philosophiae* Boecjusza bliższe poznanie muzyki zaczyna się od słów, poruszających słów poezji. Prolog Księgi I *Consolatio philosophiae* otwiera Pieśń I:

*Pieśni, które kiedyś z radością i siłą tworzyłem,
Teraz, płacząc, w smutku zaczynam.
Tak każę mi pisać muzy bolesne, zranione
i elegii łzami szczerymi zalewają mi twarz.
Tylko ich strach złamać nie zdołał
i nie powstrzymał, gdy ze mną w drodze szły.
Były chwałą w szczęśliwej zielonej młodości
i dziś w smutnym starym życiu wspierają mnie.
Starość przyszła nagle, przyśpieszona klęskami,
ból nakazał wiekowi późnemu dłużej trwać.
Moja głowa przed czasem wybuchła siwizną,
obwisła skóra na ciele znużonym drży.
Śmierć szczęściem wtedy, gdy nie w słodkie lata,
lecz gdy w smutne przychodzi proszona.
Czemu, głucha, nie słyszy, gdy ją wołam nieszczęsnym,*



*okrutna, oczu nie daje zamknąć, gdy cierpię?
Kiedyś los był mi łaskaw, darząc błahymi dobrami,
i jedna godzina smutku przygniottałby mnie.
Teraz los odwrócony, pochmurny, zdradliwy,
moje przekłęte życie ciągnie się niechciane.
Bracia, tak pewnie mówiliście o moim szczęściu,
a przecież chwiejnie musiał iść ten, kto upadł¹.*

Filozofia wysłuchuje szczerzej pieśni bolesnej i ze zmieszaniem i gniewem (zwróconym celnie, ostrymi słowami, przeciw Muzom poezji płacziwej²) przeciwstawia pieśń współczucia i buntu:

*Ach, jak lecąc i zapadając się w głęboką przepaść,
umysł słabnie, traci własne światło
i całym sobą zmierza w zewnętrzną ciemność,
jak, w ziemskiej wichurze wzniecona,
w nieskończoność rozszerza się niszcząca troska!
Ten człowiek, niegdyś wolny, zwykł wędrować
po otwartym niebie powietrznymi ścieżkami,
patrzył na czerwone światła słońca,
poznawał blask zimnego księżycy,
zmiennie obiegi każdej gwiazdy,
jej obroty po różnych okręgach
i mistrzowsko ujmował wszystko w liczby.
Chciał wiedzieć, za sprawą czego ryczące burze
wprawiają w ruch wielki przestwór morza,
jakie tchnienie kołuje niewzruszonym światem
albo czemu słońce ginie w falach wieczorem,
a w ogniach ranka wschodzi,
co takiego ogrzewa ciche godziny wiosny,
by ziemię ozdobić kwiatami róż,
i z czyjego zrządzenia, gdy rok się wypełnia,
przychodzi szczodra jesień z kosztami winogron.
Badał i tłumaczył rozliczne przyczyny
tajemnic ukrytych w naturze.
Teraz leży, znękany, światło myśli zgasło,
na szyi obroża z ciężkich łańcuchów,
głowę opuścił, zmiądzony, bez siły,
bez woli patrzy w pustą ziemię³.*

¹ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przekł. polski i opracowanie G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006, s. 27.

² Tamże, s. 28.

³ Tamże, s. 29-30.

Filozofia diagnozuje „chorobę oszukanego umysłu”, aplikuje „przypomnienie” i „otarcie oczu nieznacznie zaćmionych oparami ziemskich spraw” mocą przejaśniającej Pieśni III:

*Przeszła noc, ciemności się rozpierzchły,
wzrok odzyskał dawną jasność.
Jak gdy gwałtowny Korus gromadzi chmury,
powietrze pęcznieje od deszczowej mgły,
słońce ucieka, na niebo nie wracają gwiazdy,
a z samej góry na ziemię splywa ciężka noc,
którą wysłany z trackiej jaskini Boreasz
wypędza, otwierając drogę dla nowego dnia,
i nagle rozbłyska Feb słoneczny, lśniący –
Zdziwione oczy moje wypełniło światło⁴.*

Trzeba przypomnieć, że Boecjusz pisał *Consolatio philosophiae* w więzieniu, skazany na śmierć. Jest bohaterem podobnym do Sokratesa w platońskim *Fedonie* i podobnie jak on, zamiast ulec słusznej rozpacz, ratunek znajduje w filozofii muzyki i filozofii metafizycznej. Uzasadnienie nieśmiertelności duszy, droga do muzyki i droga do transcendentnych idei nie są ubezpieczone pewnością absolutną, gdyż nie byłoby to w stylu Platona ani Boecjusza, ale odkrywane w rozmowie przyjaciół myśli zwrócone ku tym zagadnieniom okazują się wystarczająco ciekawym zajęciem intelektualnym w „czasie do zachodu słońca”⁵. Bardzo ważne jest to, że godna i władca Pani Filozofia w *Consolatio philosophiae* wyrzuca Muzy poezji płacziwej, historycznej, nazywa je dosadnie „teatralnymi dziwkami”, a na ich miejsce prosi Muzy filozoficzne:

Zobaczyła Muzy poezji, jak stoją u mojego łóża i pomagają mi znajdować słowa dla płaczu i wzruszona, wzburzona, z gniewem w oczach tak zakrzyknie: – Kto pozwolił tym dziwkom teatralnym zbliżyć się do chorego? Nie mają lekarstw na jego smutek, a tylko trucizną słodzą jego słabość. Urodzajny zasiew rozumu zagłuszają bezużytecznym zielskiem namiętności, umysł człowieka przyzwyczajają do chorób, a nie uwalniają od nich. Gdyby wasze wdzięczne słówka miały skusić jakiegoś durnia, jak to zwykle robicie, to jeszcze bym to zniosła, nie byłaby to aż taka szkoda dla tego, co robię. Ale ten człowiek wykarmiony jest myślą eleatów i Akademii. Wynocha, syreny, słodkie i złe! Zostawcie go mnie i moim Muzom, my się nim zajmiemy, wyleczymy go⁶.

Filozofia leczy słowami poezji, która przywraca umysłowi ludzkiemu światło i piękno. Przed Boecjuszem taką poezję Platon odkrył w eposach Homera, a zwłaszcza autorsko stosował w swoich własnych dialogach. Platon zdecydowanie rozróżnia Muzy i muzykę poezji głupiej oraz Muzy i muzykę poezji mądrej. Poezję mądrą wiąże z filozofią, którą pragnie rozumieć głębiej niż tylko umiejętność (*techne*), a odnajduje w niej przede wszystkim twórczość zrodzoną z kontemplacji rzeczywistości idei (*poiesis*) i miłość mądrości (*philosophia*). Dla Platona ludzka twórczość, w tym również muzyka minimalna, jaką jest poezja, może się znajdować w różnej odległości od prawdy. Poezja im dalej jest od prawdy, tym jest głupsza, a im bliżej, tym jest mądrzejsza. W *Fajdrosie* drogę do prawdy można odnaleźć dzięki szczęśliwemu łączeniu umiejętności (*techne*) z natchnieniem (*mania*) i miłością mądrości (*philosophia*)⁷. W *Republice* najbliższej prawdy jest

muzyka, która pociąga duszę w stronę idei dobra i piękna, a jednak znacznie dalej od prawdy są sztuki wizualne, których celem jest tylko proporcja na poziomie mniemań⁸. Wartością muzyki jest jej niemimetyczność. Muzyka przez to, że jest wolna od naśladownictwa mniemań i obrazów, potrafi wnikać w duszę słuchacza najgłębiej. Dzieje się tak dlatego, że struktura muzyki jest matematyczna i przez to najbliższa strukturze duszy (*psyche*) i umysłu (*nous*). Dla Platona muzyka jest wolnym, intelektualnym połączeniem czynników: melodii (*melos*), harmonii (*harmonia*), rytmu (*rythmos*) i myśli (*logos*). Tak rozumiana jest dziedziną radykalnie piękną i zarazem niezmiernie trudną dla człowieka. Muzyka swoją duchową i sprawczą mocą nieskończenie obdarowuje i jednocześnie przerasta człowieka. Boecjusz jest świadom mocy i niebezpieczeństwa muzyki, czego świadectwem jest wiersz o Orfeuszu, pieśń XII w księdze III w *Consolatio philosophiae*:

*Szczęśliwy, kto zobaczyć mógł
czyste źródło dobra,
szczęśliwy, kto umiał zerwać
ciężkie więzy ziemi.
Niegdyś tracki poeta
w żałobie po żonie płakał
wierszem tak mocnym, że drzewa
wzruszone za nim szły,
zatrzymał się nurt rzeki,
łania bez strachu podeszła
do ryczących lwów
i zając bez lęku patrzył
na zasłuchanego psa.
Lecz ból w sercu śpiewaka
płonął ogniem zbyt wielkim,
by pieśni najbardziej władcze
mogły go ukoić.
Dotknięty żalem do okrutnych
bogów zszedł do piekła.
Śpiewał, grał na brzmiącej lirze
pieśni czułe, słodkie,
a czerpał je z serca, z boskich
źródeł matki, Muzy.
Płynęły ze smutku bez końca
i z miłości, co wzmaga smutek.
Uderzył w drzwi Tajnaronu
i panów cieni modlitwą
szczerą poprosił o łaskę.
Trójgłowy strażnik ujęty*

*pieśnią zamilkł w zadziwieniu,
boginie zemsty, co ludzi
sumieniem i udręką,
zaniósł się od łez,
zmęczona głowa Iksjona
uwolniła się od koła,
Tantal złakniony wody
więcej nie pragnął,
a sęp urzeczony wierszem
nie rwał wątroby Tytana.
Na to: – Ulegliśmy – w żalu
sędzia podziemi odrzekł.
– Zwracamy żonę mężowi,
zapłacił za nią pieśnią.
Lecz prawo każe zastrzec:
że zanim nie wyjdzie z Tartaru,
nie może spojrzeć wstecz. –
Czy prawo zwiąże kochanków?
Dla nich prawem jest miłość.
W krańcu nocy najciemniejszej
Orfeusz Eurydykę
ujrzał, stracił, zabił.
Ta opowieść jest dla was,
Którzy pragniecie myślą dojść
na szczyt jasności dnia.
Kto przegrany wróci wzrokiem
w czeluści Tartaru,
jakikolwiek skarb by dźwigał,
straci, gdy spojrzy w dół⁹.*

⁴ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, dz. cyt., s. 30.

⁵ Platon, *Fedon*, 114d.

⁶ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, dz. cyt., s. 29.

⁷ Platon, *Fajdros*, 231a, 237a, 243d i 279c.

⁸ Platon, *Państwo*, 403 a-c i 402 a. Zob. G. Kurylewicz, *Dzieło sztuki i jego brak – Krytyka ironii jako zasady w sztuce*, Warszawa 1996, s. 8-51.

⁹ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, dz. cyt., s. 86-87.



Tylko poezja z pomocą filozofii metafizycznej daje człowiekowi możliwość muzyki zdolnej poprowadzić duszę w stronę transcendentnych idei. Szkicem takiej poezji jest pieśń I w księdze IV:

*Mam skrzydła mocne, świetne do lotu,
mogą mnie wnieść na grzbiet nieba.
Gdy tylko umysł się w nie ubierze,
z wysoka spojrz na przykrą mu ziemię,
przetnie ogromną sferę powietrza,
chmury minie, zostawi daleko,
wzbije się ponad najwyższy punkt ognia
płonący miękko ruchem eteru.
Dojdzie na koniec do gwiazdnych domów
i wejdzie na drogi Feba
lub szlakiem zimnego Starca ruszy
jako żołnierz błyszczącej gwiazdy.
Albo od razu wejdzie w sferę gwiazd,
tam, gdzie noc stroi się i świeci.
Gdy się tym wszystkim nacieszy do woli,*

*wyruszy dalej, przetnie krańce nieba,
wstąpi na krawędź czystego eteru,
dostanie udział w świętym, boskim świetle.
Tam król najwyższy trzyma berło, wodze,
którymi prowadzi w harmonii świat.
Spokojny steruje rozpedzonym wozem
sędzia jasny wszechświata.
Gdy tam cię na powrót powiedzie droga,
ta, której niepomny szukasz teraz,
powiesz: – pamiętam, to ojczyzna moja,
tu rozpocząłem, tu skończę podróż. –
A gdybyś zechciał zobaczyć noc ziemi,
ciemność, którą zostawiłeś, zobacz,
ujrzysz tyranów straszliwych dla stworzeń
jako banitów skończonych¹⁰.*

Pragnąc sięgnąć do źródeł myśli Boecjusza, muszę przyznać, że są szlachetnie Platońskie. Boecjusz był tłumaczem pism logicznych Arystotelesa i komentatorem głębokich odkryć Platona. Był świadom, że to właśnie Platon zapoczątkował filozofię metafizyczną, a także teoretyczną i praktyczną filozofię muzyki. Istotnie, Platon nazwał pisanie bajek i opowieści „muzyką popularną” (*mousike demodes*), a filozofię „muzyką największą”, absolutną (*megiste mousike*)¹¹. Oczywiście chodziło mu o filozofię opartą na teorii idei transcendentnych, filozofię pierwszą, którą można nazwać metafizyką. Zależność filozofii metafizycznej od muzyki polega na ich wzajemnym podobieństwie w odniesieniu do rzeczywistości duchowej. Metafizyka jest sztuką dochodzenia do poznania pierwszych przyczyn wszystkiego, co istnieje, i jest w samej swojej istocie badaniem istnienia (*esse*). Muzyka zaś jest poszukiwaniem liczbowych proporcji, przez które wyrażają się zasady całej rzeczywistości, w tym także zasady tego, co jest jej korzeniem, mianowicie samego istnienia. Muzyka w swoich znaczeniach podstawowych (przynajmniej trzech, które odkrył Platon), muzyka jako ważna dziedzina poznania intelektualnego, od czasów Platona rozwija się w pewnym prawdziwym związku z rozwojem metafizyki istnienia. Naturalnie zaproponowana przez Platona filozofia muzyki jest sumą wielu odkryć. Cenne zdobycze wcześniejsze: potrzebę zdefiniowania świata jako całości uporządkowanej, rządzącej się jednym prawem, pojmowanie świata jako pewnej formy i zarazem pewnego piękna (gdyż forma to piękno), Pitagorejskie twierdzenie, że zasadą wszechrzeczy jest liczba, oraz Sokratejskie założenie, że duchowego piękna i dobra człowiek może się uczyć, Platon połączył z własnym rozumieniem i własną filozoficzną (metafizyczną) wizją całej rzeczywistości. Sednem jego filozofii jest odkryta i sformułowana przez niego teoria idei, czyli teoria rzeczywistości transcendentnych, pierwszych przyczyn, zasad (form) wszystkich

¹⁰ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, dz. cyt., s. 89-90.

¹¹ Platon, *Fedon*, 60d-61c.

rzeczy: fizycznych, fizyczno-myślowych, myślowych (intelektualnych, duchowych), możliwych i realnych. Z teorią idei jest następnie związany projekt czterech przyczyn (wyrażony w *Filebie*) oraz (przedstawiona w *Sofistcie*, *Timajosie* i *Fajdrosie*) niezwykle nowatorska teoria sztuki boskiej i ludzkiej, teoria, w której zasadami twórczości są ironia, dialektyka i wszystko dopełniająca poznawcza, duchowa miłość. W ścisłym związku z tymi odkryciami pozostaje Platońska teoria muzyki w jej trzech znaczeniach podstawowych: (a) jako uprawianej przez człowieka muzyki instrumentalnej, głosowej oraz poezji, (b) jako całości wszystkich sztuk rozumianych jako służba Muzom i temu, co boskie, co jest źródłem wszelkiej muzyki, (c) jako sumy zasad (praw) istotnych dla wszystkich rodzajów twórczości boskiej i ludzkiej, która w boskiej twórczości uczestniczy. Filozofia, nie wolno tego nie zauważyć, oznacza dla Platona „miłość mądrości” (ludzką miłość boskiej mądrości), „przyjaźń mądrości”, „przyjaźń idei”, „pamięć idei” i „największą muzykę”. Platon wytyczył i zbudował trzy drogi człowieka do idei transcendentnych: dobra, prawdy, piękna, jedności, bytu, które są zasadami powstawania i poznawania wszystkiego: przez miłość, przez muzykę i przez filozofię.

Boecjusz jest kontynuatorem Platona. Podzielił muzykę na trzy: kosmiczną (*musica mundana*), ludzką (*musica humana*) i instrumentalną (*musica instrumentalis*). Jest to muzyka mieszcząca się w porządku natury. Ponad nią znajduje się jej przyczyna celowa i sprawcza – muzyka boska (*musica divina*).

Boecjusz jest współautorem i teoretykiem muzyki instrumentalnej opartej na dawnym greckim systemie modalnym. W pojęciu *modus* połączył pojęcia *melos*, *harmonia* i *rythmos* w odpowiednim schemacie tonalnym, w skali wyznaczającej tonację jedną z ośmiu podstawowych (dorycką, hipodorycką, frygijską, hipofrygijską, lidyjską, hipolidyjską, miksolidyjską i hipomiksolidyjską). Prawdopodobnie można powiedzieć, że Boecjusz w pojęciu *modus* połączył terminy *melos*, *rythmos* i *harmonia* z pojęciem *tonos* – skali albo tonacji, które zaczerpnął ze starożytnej muzyki greckiej. W swojej matematycznej teorii muzyki zakładał, że podziałowi na tonacje naturalne (wyznaczone naturalnym układem dźwięków w ludzkim głosie i w muzycznym instrumencie) odpowiada, w pewnej proporcji, podział skal, czyli schematów połączeń melodii, harmonii i rytmów według ich oddziaływań na ludzką duszę. Oznacza to, że Boecjusz przyjął, w zgodzie z dawną tradycją grecką, pitagorejską i platońską, że tworzona przez człowieka muzyka głosowa i instrumentalna, jest precyzyjną umiejętnością prowadzenia duszy człowieka w stronę idei dobra albo w stronę przeciwną. Muzyka głosowa i instrumentalna jednak, posługując się prawami matematyki, ściśle według skomplikowanych proporcji liczbowych i formalnych – jako że cały wszechświat został utworzony według liczb i form, które nadał mu Bóg-Twórca – jest częścią muzyki ludzkiej i muzyki wszechświata. I jeśli się to przyjmie, to okaże się, że moc skutecznego poznawczego i etycznego prowadzenia duszy człowieka ma tylko muzyka, która prowadzi do dobra. Inaczej mówiąc, tylko muzyka, która prowadzi do dobra, jest muzyką dobrą. Boecjusz podjął w ten sposób Platońską teorię muzyki – czyli twórczości w dziedzinie dźwięków i słów – według której ironia, czyli poznawczy i muzyczny dysonans, jest w ludzkiej sztuce i w myśleniu zasadą potrzebną (dzięki niej człowiek zdobywa samoświadomość i unika naiwności), ale ironia wymaga dopełnienia przez zasadę wyższą, jaką jest harmonia. Jest tak dlatego, że harmonia – zgodność niezgodności, połączenie strukturalnego współbrzmienia i spójności z duchową jasnością i mocą – jest jedyną drogą konwersji duszy człowieka i wraz z nim całego wszechświata, w stronę transcendentnych idei – bytu, prawdy, jedności i dobra, które dla Boecjusza są najważniejsze, bo są tożsame z istnieniem Boga.

¹² Platon, *Fajdros*, 248d.



Boecjusz stał się współautorem i teoretykiem systemu modalnego, który dał początek późniejszej, powstałej w IX w., tonalnej monodii gregoriańskiej. Być może Boecjusz spowodował tak wielki rozwój muzyki po nim, ponieważ nie rozumiał starożytnej muzyki greckiej. Być może jednak przeciwnie, wielki rozwój europejskiej muzyki średniowiecznej jest skutkiem dokonanego przez Boecjusza dzieła zrozumienia i przekładu greckich tradycji muzyki i filozofii, a także tradycji namysłu nad związkiem muzyki z filozofią.

Kontekst myśli filozoficznej Boecjusza jest wciąż otwartym obszarem badań. Chronologicznie współczesny Boecjuszowi jest Dionizy Areopagita (485-511), a poprzedzają go filozofowie, którzy – zaprzeczyć temu nie można – wywarli na niego duży wpływ: Proklos (412-485), Augustyn (396-430) i Plotyn (204-270). Przede wszystkim jednak Boecjusz jest twórczym kontynuatorem Platona.

A chrześcijaństwo? Choć wiemy, że za jego wybór Boecjusz został skazany i stracony, nie ma o nim ani słowa w *Consolatio philosophiae*. Jest za to mistrzowska rekonstrukcja najpoważniejszych metafizycznych i teologicznych pojęć greckiej filozofii. Są również wybitne odkrycia autorskie filozofii Boecjusza: pojęcie wieczności (*aeternitas*), wolności jednostkowego wyboru (*libertas arbitrium*) i opatrności (*providentia*). Prawdziwa filozofia jest bliska prawdziwej poezji dlatego, że obie są muzyką, należą do wielkiego dramatu muzycznego, muzycznej całości, jaką jest świat. W mierze, w jakiej istnieją i są dobre, mają udział w transcendentnej muzyce boskiej, która stanowi ich właściwy cel, początek, drogę i kres. Pieśń IX z księgi III jest wykładem platońskiej metafizyki i kosmologii:

*Ty, który myślą ciężłą rządysz światem, Twórcu
nieba, ziemi, każesz czasowi iść odwiecznie,
sam niewzruszony wszystko wprawiasz w ruch;
nie zewnętrzne przyczyny Ciebie zmusiły
do pracy w płynnej materii, lecz prawdziwa, Twoja,
własna, najwyższa forma dobra, bez zawiści.
Z niebieskiego wzoru wywodzisz wszystkie rzeczy,
najpiękniejszy, z myśli wysnułeś piękny świat – obraz,
i utkałeś całość najlepszą z najlepszych części.
Liczbami łączysz elementy i przez to – zimno
z gorącym, suche z mokrym zgadzają się, ogień,
płonąc, czysty znika, a ziemia nie zapada się pod sobą.
Sprawiasz, że dusza, z trzech części jedna, pośrednia,
wprowadza harmonię w ciało i cielesny świat.
Żyje podzielona w dwóch ruchach kolistych:
krążąc, wraca do siebie, obiega boski umysł
i podobny ruch okrężny podaje niebu.
Dla tego samego tworzysz i dusze mniejsze, i życia
bardziej wzniosłe, stosownie dla lżejszych zaprzęgów.*



*Te dusze rozsiewasz na niebie i ziemi i sprawiasz, że
z Twej łaski, zapatrzone w Ciebie, wracają z ogniem w górę.
Daj, Ojczy, by mój umysł wstąpił do świętego miejsca,
daj oglądać źródło dobra, daj, bym światło znalazł
i zobaczył w myśli wzrokiem czystym samego Ciebie.
Rozprosz chmury masywnej ziemi i swoim blaskiem
rozjaśnij! Tyś jest niebem przejrzystym, świętych
odpoczywaniem spokojnym, by mogli w Tobie poznać
cel, początek, woźnicę, wodza, drogę, kres¹³.*

Boecjusz dogłębnie rozumiał i podjął myśl Platona z *Timajosa*¹⁴ i *Republiki*¹⁵, myśl, jedną z najwartościowszych i najdalej sięgających w dziejach ludzkich poszukiwań, myśl o muzycznej istocie intelektualnego poznania i muzycznej budowie całego kosmosu.



Sarkofag Boecjusza. Papież Leon XIII dekretem z 15 grudnia 1883 roku zatwierdził kult Seweryna dla miasta Pawii.

¹³ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, dz. cyt., s. 74-75.

¹⁴ Platon, *Timajos*, 46e-47e.

¹⁵ Platon, *Republika*, 614b-621d.



FLORENCJA
Baptysterium (IV-VI w.,
przebudowa XI-XIII w.).



FLORENCJA
Baptysterium wewnątrz – zdobienia mozaikowe.



Debata archeologiczno-historyczna w Genius loci
 od lewej: prof. Hanna Kóčka-Krenz (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Michał Brzostowicz (Muzeum Archeologiczne w Poznaniu),
 prof. Tomasz Jasiński (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Biblioteka Kórnicka).
 Zapis wideo dostępny pod adresem: <https://rezerwat.muzarp.poznan.pl/>



Archeologiczne ślady Christianitatis w przestrzeni poznańskiego Ostrowa Tumskiego

prof. Hanna Kóčka-Krenz
 (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Tysiąc pięćdziesiąt lat temu Mieszko I, władca formującego się w Wielkopolsce państwa zwanego dziś piastowskim, podjął dalekosiężną w skutkach decyzję porzucenia wiary przodków i przyjęcia nowej, chrześcijańskiej religii. Źródła pisane nie podają daty tego wydarzenia, jednak, wnioskując z lakonicznych o nim wzmianek, można uznać, że stało się to podczas świąt Wielkiej Nocy, 14 kwietnia 966 r. Ówczesni kronikarze nie odnotowali także miejsca, w którym odbyła się ceremonia chrztu świętego księcia Mieszka. Wysuwane są przypuszczenia, że aktu tego dokonano poza piastowskimi ziemiami – na przykład w Ratzbonie¹. Jednak Mieszko przyjmował chrzest dobrowolnie, a mistyczny przebieg tego aktu miał stanowić zachętę dla jego poddanych do pójścia w ślady władcy – stąd wydaje się bardziej prawdopodobne, że stało się to na terenie jego książęcej domeny. Domysł ten znajduje oparcie w aktualnej wiedzy o sposobach chrystianizacji społeczeństw w środkowej Europie. Z badań nad tym zagadnieniem wynika, że konwersja była efektem akcji misyjnych w krajach pogańskich lub też wynikiem działalności Kościoła państwowego, powołanego i popieranego przez władzę świecką. W literaturze przedmiotu wyróżnia się cztery zasadnicze formy: chrystianizację pozorną, formalną okresową, formalną trwałą i faktyczną². Mianem chrystianizacji pozornej określa się sytuację, w której przyjmowano nowe obyczaje uznane za godne naśladowania bez znajomości zawartych w nich treści ideologicznych. Działo się to na tych terenach, których ludność kontaktowała się bezpośrednio ze światem chrześcijańskim i miała możliwość poznania jego wyższej, atrakcyjnej dla niej kultury. Miała ona miejsce także wówczas, gdy członkowie lokalnych elit społecznych przyjmowali wiarę chrześcijańską, przyczyniając się do upowszechniania jej form zewnętrznych w pogańskim środowisku. Jeszcze inną postacią chrystianizacji pozornej było obejmowanie organizacją kościelną terenów uzależnionych politycznie, które zamierzano dopiero objąć akcją chrystianizacyjną. Pod pojęciem chrystianizacji formalnej okresowej rozumie się przerwanie po pewnym czasie i z różnych powodów procesu przechodzenia ludności na nową wiarę, co częstokroć łączyło się z tzw. reakcją pogańską. Natomiast chrystianizacja formalna trwała była dokonywana z chwilą konwersji elit i bez zasadniczych trudności, w sposób systematyczny, prowadziła do rzeczywistego przyjmowania nowych religijnych treści. W przypadku ziem polskich mamy do czynienia z chrystianizacją zainicjowaną przez władcę, który dysponował odpowiednim instrumentarium do jej utrwalenia. Można więc przyjąć, że początkowo przybrała ona postać chrystianizacji formalnej trwałej, przekształcającej się wraz z rozwojem sieci parafialnej w chrystianizację faktyczną. Pociągnęła za sobą radykalną zmianę w sferze ideologicznej, której możliwe do uchwycenia przejawy dotyczą zarówno sposobów zarządzania podle-

¹ Szerzej na ten temat w niniejszym tomie: artykuł prof. Tomasza Jasińskiego.

² J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Poznań 2010, s. 11-13.



Podziemia katedry poznańskiej – relikty baptysterium. (Fot. K. Józefowiczówna, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Oddział w Poznaniu)

głym terytorium, umiejętności wznoszenia monumentalnej architektury, pozyskiwania luksusowych przedmiotów i możliwości ich miejscowego wytwarzania, jak i dostępu do dorobku intelektualnego chrześcijańskiej Europy. Pogląd ten wspierają wyniki badań archeologicznych, gdyż zachowane źródła pisane są zbyt skromne i nie dowiadujemy się z ich lektury o zmianach w poziomie życia mieszkańców państwa pierwszych Piastów w efekcie chrztu Mieszka I w obrządku łacińskim.

Świadectwo tych modyfikacji przynosi przede wszystkim pojawienie się architektury sakralnej w centralnych ośrodkach politycznych państwa Piastów. Ośrodki te, oddalone od siebie o jeden dzień drogi, wyznaczały główne terytorium państwa, które książę bezpośrednio kontrolował. Zabudowa grodów centralnych wskazuje, że pełniły wielorakie funkcje: administracyjne, gospodarcze, militarne, a zwłaszcza reprezentacyjne i religijne. Spośród nich Mieszko I w sposób szczególny wyróżniał gród założony na wyspie w rozlewiskach Warty. Najstarsze źródła pisane zawierają skromne wiadomości dotyczące wcześnieśredniowiecznej warowni na poznańskim Ostrowie Tumskim, niemal nie informując o jej strukturze i zabudowie. Można z nich jedynie wywnioskować, że w grodzie zbudowano kościół katedralny pod wezwaniem św. Piotra, zniszczony podczas najazdu księcia czeskiego Brzetysława w końcu lat 30. XI w. Późniejsze kroniki polsko-śląskie (XIII w.) przynoszą wzmiankę o jeszcze jednym obiekcie sakralnym – kaplicy z fundacji książęcej Dobrawy, zbudowanej „na grodzie Ostrów, przy którym dzisiaj jest Poznań”³. Przypomnieć należy, że biskup merseburski Thietmar upatrywał w Poznaniu siedzibę Jordana – pierwszego biskupa dla ziem polskich. Jednak wiedzę o miejscu ulokowania, formie i charakterze przedromańskich budowli sakralnych tego grodu czerpiemy przede wszystkim z wyników badań archeologicznych.

Świadectwo tych modyfikacji przynosi przede wszystkim pojawienie się architektury sakralnej w centralnych ośrodkach politycznych państwa Piastów. Ośrodki te, oddalone od siebie o jeden dzień drogi, wyznaczały główne terytorium państwa, które książę bezpośrednio kontrolował. Zabudowa grodów centralnych wskazuje, że pełniły wielorakie funkcje: administracyjne, gospodarcze, militarne, a zwłaszcza reprezentacyjne i religijne. Spośród nich Mieszko I w sposób szczególny wyróżniał gród założony na wyspie w rozlewiskach Warty. Najstarsze źródła pisane zawierają skromne wiadomości dotyczące wcześnieśredniowiecznej warowni na poznańskim Ostrowie Tumskim, niemal nie informując o jej strukturze i zabudowie. Można z nich jedynie wywnioskować, że w grodzie zbudowano kościół katedralny pod wezwaniem św. Piotra, zniszczony podczas najazdu księcia czeskiego Brzetysława w końcu lat 30. XI w. Późniejsze kroniki polsko-śląskie (XIII w.) przynoszą wzmiankę o jeszcze jednym obiekcie sakralnym – kaplicy z fundacji książęcej Dobrawy, zbudowanej „na grodzie Ostrów, przy którym dzisiaj jest Poznań”³. Przypomnieć należy, że biskup merseburski Thietmar upatrywał w Poznaniu siedzibę Jordana – pierwszego biskupa dla ziem polskich. Jednak wiedzę o miejscu ulokowania, formie i charakterze przedromańskich budowli sakralnych tego grodu czerpiemy przede wszystkim z wyników badań archeologicznych.

Świadectwo tych modyfikacji przynosi przede wszystkim pojawienie się architektury sakralnej w centralnych ośrodkach politycznych państwa Piastów. Ośrodki te, oddalone od siebie o jeden dzień drogi, wyznaczały główne terytorium państwa, które książę bezpośrednio kontrolował. Zabudowa grodów centralnych wskazuje, że pełniły wielorakie funkcje: administracyjne, gospodarcze, militarne, a zwłaszcza reprezentacyjne i religijne. Spośród nich Mieszko I w sposób szczególny wyróżniał gród założony na wyspie w rozlewiskach Warty. Najstarsze źródła pisane zawierają skromne wiadomości dotyczące wcześnieśredniowiecznej warowni na poznańskim Ostrowie Tumskim, niemal nie informując o jej strukturze i zabudowie. Można z nich jedynie wywnioskować, że w grodzie zbudowano kościół katedralny pod wezwaniem św. Piotra, zniszczony podczas najazdu księcia czeskiego Brzetysława w końcu lat 30. XI w. Późniejsze kroniki polsko-śląskie (XIII w.) przynoszą wzmiankę o jeszcze jednym obiekcie sakralnym – kaplicy z fundacji książęcej Dobrawy, zbudowanej „na grodzie Ostrów, przy którym dzisiaj jest Poznań”³. Przypomnieć należy, że biskup merseburski Thietmar upatrywał w Poznaniu siedzibę Jordana – pierwszego biskupa dla ziem polskich. Jednak wiedzę o miejscu ulokowania, formie i charakterze przedromańskich budowli sakralnych tego grodu czerpiemy przede wszystkim z wyników badań archeologicznych.



Prace wykopaliskowe prowadzone po zakończeniu II wojny światowej na poznańskim Ostrowie Tumskim miały po części charakter badań wyprzedzających odbudowę kościoła katedralnego po zniszczeniach spowodowanych pożarem, wznieconym 15 lutego 1945 r. podczas walk o poznańską cytadelę. Prace te ujawniły m.in. pozostałości najstarszej fazy architektonicznej katedry i ślady osadnictwa poprzedzającego jej budowę. Szczególnie frapującym efektem tych badań stało się odkrycie w nawie głównej wapiennej misy, datowanej na czas po połowie X w. Wkrótce po odkryciu szczegółowy opis tej misy przedstawił Zdzisław Kępiński wraz z Krystyną Józefowiczówną, określając zarazem jej funkcję: „[...] płyta z zaprawy wapiennej z nieznaczną domieszką drobnych kamyczków, o zarysach kolistych, będąca pozostałością sadzawki pierwotnego baptysterium. [...] Pośrodku kręgu płyty zachowała się dość dobrze, wykonana z tejże zaprawy obsada drewnianego czworobocznego słupa. Przedstawia ona krążek około 80 cm średnicy, wysokości 12-25 cm o płaskiej powierzchni, z czworobocznym otworem o boku około 25 cm, około 40 cm głęboki. Brzeg płyty wznosi się wyraźnie ku górze, przeciętnie do 30 cm ponad poziom dna. Sama krawędź jest pionowo ścięta. Równoległe do krawędzi płyty, na styk z nią w ciemnej warstwie kulturowej biegną ślady niewielkich kołków drewnianych, być może łączonych plecionką, gdyż całe to pasmo ma wyraźnie ciemniejsze zabarwienie. Na północ od bazy środkowego słupa przylega do brzegu płyty samodzielna, wprost w warstwę kulturową wpuszczona baza drugiej podpory, tych samych w zasadzie rozmiarów, co środkowa, wykonana z kamieni naturalnych i identycznej co płyta zaprawy, również z kwadratowym wpustem dla słupa. Około 2 m na wschód od niej mniej więcej prostopadle do linii łączącej dwie poprzednie bazy i tworząc kąt 45° do środka płyty, leży trzecia baza, dość mocno zniszczona. Na zachód na tej samej linii, lecz w odległości tylko około 1,5 m szczątek jakoby trzeciej bazy, przesunięty być może ze swego pierwotnego położenia przy sięgającym tu wkopie późniejszym. Średnica płyty rekonstruowana z zachowanego fragmentu (przekraczającego po obu osiach jej połowę) wynosi około 4 m”⁴. Autorzy tego opisu uznali, że są to pozostałości osobno stojącego baptysterium, stwierdzając, „że w bazach stały po prostu konstrukcyjne słupy, niosące w baldachimowym altanowym układzie 4-spadowy, piramidalny dach, podparty w środku słupami centralnymi, to wówczas nieuchronnie dojdź musimy do wniosku, iż brzegi kolistej wielkiej płyty tworzyły basen nakryty wyniesionym dachem”⁵.

Wobec reliktu urządzenia odsłoniętego pod nawą główną poznańskiego kościoła katedralnego wysunięto trzy przypuszczenia co do pełnionych funkcji, uznając go za pozostałości basenu chrzcielnego, mechanicznego mieszadła do zapraw lub szopy-magazynu na sypkie materiały. Przypisanie wapiennej misie jej technicznego przeznaczenia nie znajduje odbicia w źródłach ikonograficznych. Bardziej przekonują argumenty uzasadniające jej funkcje chrzcielne, zwłaszcza z uwagi na położenie i rozmiary misy, wskazujące na jej specjalny charakter.

Baptysterium było – być może – połączone z przylegającym doń od wschodu niewielkim pomieszczeniem o funkcji prezbiterium. Zofia Kurnatowska – za Krystyną Józefowiczówną – sytuowała wapienną misę w czworobocznym budynku, po którego zachodniej ścianie pozostał negatyw o szerokości około 160 cm, zaś relikty ściany północnej i wschodniej zostały według niej włączone w fundamenty najstarszej katedry. Zespół ten Zofia Kurnatowska uznała za stację misyjną Jordana, powołanego na biskupa dla ziem polskich w 968 r.⁶ Ostatnio w tej sprawie zabrała głos Aneta Bukowska, która zweryfikowała dostępne materiały źródłowe. Na podstawie ich szczegółowej analizy stwierdziła, że świadectwem wcześniejszej aktywności budowlanej pod nawą główną katedry jest jedynie ów negatyw, na którego dnie zalegała warstwa kamieni. Natomiast „dolne partie północnego i wschodniego fundamentu nawy głównej wiązać można jedynie

³ *Chronica Polonorum*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, Lwów 1878, s. 617.

⁴ K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław 1963, s. 32, 39-45.

⁵ Tamże.

⁶ Z. Kurnatowska, *Poznańskie baptysterium*, *Slavia Antiqua*, t. 39 (1998), s. 51-69.



Schemat *palatium*, pracowni złotniczej i kaplicy – oznaczony kolorem szarym. (linia czarna – zarys kościoła NMP)

z pierwszą fazą korpusu bazyliki [...]; przypuszczenia o wykorzystaniu wcześniejszych fundamentów do budowy pierwszego kościoła bazylikowego są bezpodstawne⁷⁷. Niemniej jednak miejsce posadowienia i szerokość wkopu fundamentowego każą przypuszczać, że zaczęto tu wznosić murowaną budowlę, której zarys i przeznaczenie – wobec stanu zachowania reliktu – pozostaje kwestią otwartą. Jej budowę łączy się z działalnością misyjną Jordana, powołanego na biskupa dla ziem polskich w 968 r. Data przybycia Jordana do Polski nie jest znana; wysuwa się przypuszczenie, że znajdował się on wśród duchownych towarzyszących Dąbrówce, chrześcijańskiej małżonce Mieszka I.

Wątpliwości nie budzi natomiast forma i funkcja budowli towarzyszącej świeckiej części przedromańskiej rezydencji, wzniesionej w tzw. książęcej części grodu. Sam budynek mieszkalny został posadowiony na planie prostokąta położonego na osi północ-południe. W jego wnętrzu znajdowały się cztery pomieszczenia, mianowicie pokój (51 m²) poprzedzający środkową, dużą salę (102 m²), z której były dostępne dwa pozostałe pomieszczenia: wąski korytarz (4,5 m²; zapewne skarbczyk) oraz przylegająca do niego od wschodu kancelaria (34 m²). Na podstawie danych metrycznych można oszacować powierzchnię użytkową parteru, zawierającą wnętrza o funkcjach administracyjno-reprezentacyjnych, na około 190 m². Na podstawie miejsca zalegania fragmentu przewróconej północnej ściany *palatium* jego wysokość szacuje się na około 11 m, co wraz z obecnością stopnia schodów wprowadzonych w grubość murów aneksu wejściowego wskazuje na dwukondygnacyjność budynku. Integralną częścią książęcej rezydencji była kaplica pałacowa, założona na wprost aneksu wejściowego do *palatium*, którego oś stanowi przedłużenie osi kaplicy. Obydwie budowle nie zostały połączone w partii fundamentowej – dzieli je dwumetrowa odległość. Zwraca jednak uwagę identyczna technika skonstruowania fundamentów, założonych w wąskoprzestrzennym wkopie tej samej szerokości i głębokości, wypełnionym naturalnym surowcem skalnym przesypanym ziemią. W obu budynkach na tym samym poziomie fundament przechodzi w ściany z kamiennych płytek łączonych obficie nakładanymi zaprawami gipsowymi. Zarówno ściany *palatium*, jak i kaplicy zostały obustronnie obłożone gipsowymi tynkami, a ich wnętrza utwardzono gipsowymi wylewkami na warstwie okrzeseków. Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z jednoczasową akcją budowlaną, zaś *palatium* połączono z kaplicą w jeden zespół dopiero w partii nadziemnej za pomocą łuków rozpiętych między górnymi partiami ścian kaplicy i aneksu wejściowego. Taka konstrukcja stwarzała zarówno obramowanie drzwi prowadzących na zewnątrz całego zespołu, jak i oparcie dla piętra emporowego, dostępnego od wnętrza *palatium*. Rezultaty badań wykopaliskowych, zwłaszcza analiza dendrochronologiczna belki progowej w partii wejściowej (data ścięcia drzewa: po 941) skłaniają do wniosku, że wzniesienie kamiennej rezydencji na poznańskim grodzie przypadło na czas wkrótce po połowie X w.⁸

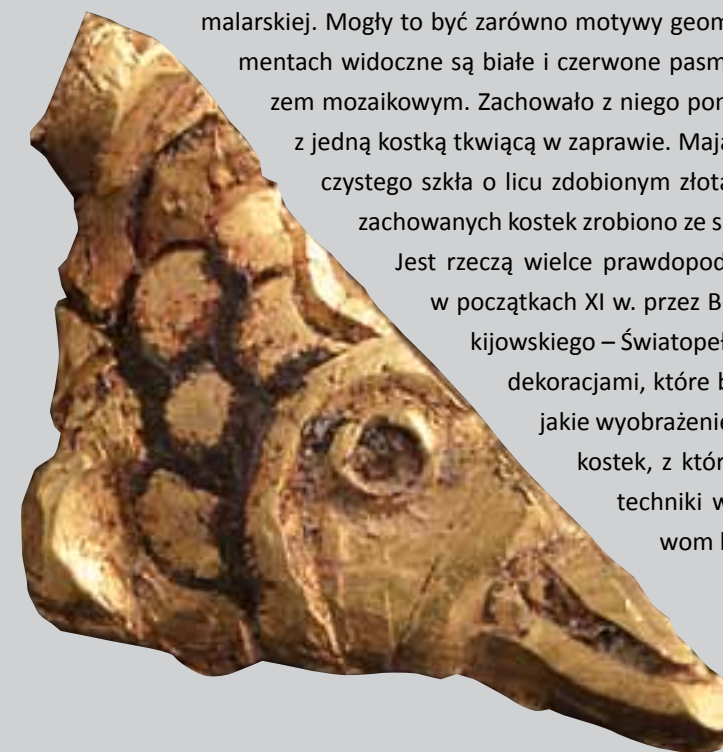
Kaplica poznańskiej rezydencji jest niewielkim kościołem salowym, zamkniętym od wschodu absydą. Dolne partie absydy zachowały się do wysokości ponad pół metra, co pozwala stwierdzić, że na poziomie użytkowym osiągała we

⁷⁷ A. Bukowska, *Najstarsza katedra w Poznaniu. Problemy, formy i jej genezy w kontekście architektury około roku 1000*, Kraków 2013, s. 136.

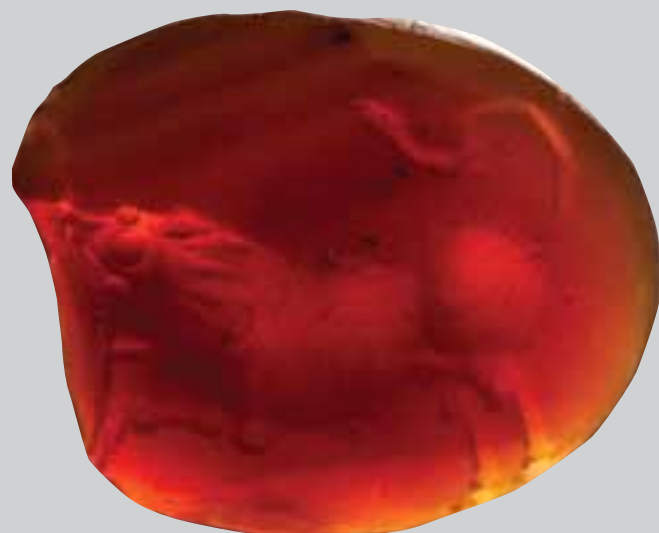
⁸ Szerzej na temat zespołu pałacowo-sakralnego: H. Kóćka-Krenz, *Zespół pałacowo-sakralny na grodzie poznańskim*, w: *Polska na przełomie I i II tysiąclecia*, red., E. Skibiński 2001, s. 287-296; *Początki monumentalnej architektury świeckiej na grodzie poznańskim*, w: *Początki architektury monumentalnej w Polsce*, red. T. Janiak, D. Stryniak, Gniezno 2004 s. 71-84.

wnętrzu wymiary 2,5 × 2,5 m. Grubość jej ścian wynosiła 1 m, zaś partia fundamentowa została poszerzona na zewnątrz o 10-20 cm. W stosunku do nawy absyda była cofnięta o około 0,5 m. Północna i południowa ściana nawy została oparta na szerokich, osiagających 2 m dwóch równoległych fundamentach, zagłębionych na 0,60 m w grunt. Końcowe, metrowe odcinki tych fundamentów stanowią częściowe oparcie ściany zachodniej kaplicy. We wnętrzu nawy zostały uformowane dwa aneksy o wymiarach 1 × 1,70 m, przez co ściany obwodowe kaplicy osiągały tę samą grubość 1 m. Poszerzenie to utworzyło przestrzeń o szerokości 4,5 i długości 1,70 m, zwiężając się w części zachodniej do wymiarów 1 (długość) × 2,5 m (szerokość). Dane metryczne pozwalają oszacować powierzchnię nawy na 10 m². Wnętrze oświetlały okna umieszczone w ścianach zamykających ramiona świątyni na wysokości około 0,55 m od posadzki. Sądząc po zarysie okna w przewróconej i zachowanej w tym położeniu południowej ścianie kaplicy, były to otwory o szerokości około 75 cm i wysokości 1,30 m, zaopatrzone w parapety. Z uwagi na niskie posadowienie okien należy przypuszczać, że kaplicę doświetlał jeszcze górny rząd okienek, zapewne też okno w absydzie. Posadzkę tworzyła wylewka gipsowa położona na warstwie drobnych, naturalnych kamieni, która przetrwała w dużych połaciach w absydzie. Na osi absydy dostawiony był do ściany stół ofiarny, którego fundament wymurowano z drobniejszych kamieni płytowych łączonych zaprawą gipsową. Początkowo był to niewielki prostokąt o wymiarach 1 (szerokość) × 0,90 m, powiększony po przebudowie do wymiarów 1 × 1,80 m (długość). Odciski na gipsowej zaprawie pokrywającej fundament tego ołtarza każą uznać, że był on obłożony kamienną okładziną.

Wnętrze kaplicy pałacowej zostało starannie ozdobione, co świadczy o ambicjach i możliwościach piastowskich fundatorów. Drobne fragmenty tynków, na których przetrwały ślady dekoracji malarskiej, wskazują, że ściany kaplicy były pokryte malowidłami, do wykonania których posłużono się typowymi dla malarstwa ściennego pigmentami – bielą wapienną, czerwienią żelazową i błękitem. Niestety, stan ich zachowania uniemożliwia odtworzenie tematyki dekoracji malarskiej. Mogły to być zarówno motywy geometryczne, jak i ujęte w ramy przedstawienia figuralne (na kilku fragmentach widoczne są białe i czerwone pasma). Rangę świątyni pałacowej uwypukla ozdobienie jej absydy obrazem mozaikowym. Zachowało z niego ponad 350 szklanych kostek i fragmenty tynku z ich odciskami, a nawet z jedną kostką tkwiącą w zaprawie. Mają one formę sześciątów o boku 0,5-1,2 cm, sporządzonych z przezroczystego szkła o licu zdobionym złotą folią zabezpieczoną cienką warstwą szklawa. Jedyne kilka spośród zachowanych kostek zrobiono ze szkła zabarwionego na czarny, ciemnozielony i ceglasczerwony kolor. Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że mozaika ta była dziełem mistrzów sprowadzonych z Rusi w początkach XI w. przez Bolesława Chrobrego, którego córka została wydana za męża za księcia kijowskiego – Światopełka. Świątynie Kijowa były w tym czasie bogato zdobione tego rodzaju dekoracjami, które były dziełami „mistrzów greckich”. Niestety, dziś już się nie dowiemy, jakie wyobrażenie przedstawiono w poznańskiej kaplicy dworskiej, ale jakość szklanych kostek, z których ją sporządzono, wskazuje na wysokiej klasy warsztat, stosujący techniki wykształcone w Bizancjum oraz na terenach ulegających jego wpływom kulturowym.



Fragment złotej ozdoby z pracowni złotniczej, X-XI w.



Antyczna *gemma* z wyobrażeniem lwa, wykonana z karneolu.

Na wyposażenie kaplicy składać się ponadto musiały przedmioty liturgiczne, z których w jej wnętrzu przetrwało jedynie kilkanaście fragmentów kościanych okładek relikwiarza skrzynkowego. Forma i dekoracja geometryczna tych płytek jest na tyle charakterystyczna, że ich przeznaczenie nie budzi zasadniczych wątpliwości. Stanowiły one z pewnością okładziny drewnianej skrzyneczki. Przykłady komponowania zewnętrznego wystroju skrzynek z takich listewek obrazują zachowane w całości relikwiarze z Nadrenii. Najbliższy poznańskiemu w typie dekoracji jest relikwiarz z kościoła św. Andrzeja w Kolonii wykonany z drewna dębowego, długości 15,5 cm, szerokości 9,5 cm i wysokości 5,5 cm, datowany na koniec XI-XII w. Z uwagi na niewielką liczbę fragmentów okładek poznańskiej skrzyneczki nie można zrekonstruować jej pierwotnego wyglądu. Takie schowki na relikwie, ze względu na niewielkie rozmiary i charakter dekoracji, mieszczą się w nurcie wczesnośredniowiecznego rzemiosła artystycznego, zaś zachowane ich przykłady wskazują, że mogły zostać sporządzone w 2. połowie X-XI w. w jednym z zachodnioeuropejskich ośrodków rzemiosła artystycznego.

Z przedmiotami związanymi z liturgią można też zapewne łączyć znaleziska *gemma* – jednej szklanej (dziś niestety zaginionej) i drugiej karneolowej z wyobrażeniem lwa (późnorzymskiej, antycznej), które we wczesnym średniowieczu były wtórnie używane do wykładania relikwiarzy, krzyży, kielichów czy okładek ksiąg liturgicznych. Te drobne elementy wystroju każą sądzić, że w dyspozycji tutejszych duchownych znajdowały się wytwory wyspecjalizowanych warsztatów złotniczych. Zdaniem Piotra Skubiszewskiego, przedmioty kultu napływały do państwa Piastów przede wszystkim z Niemiec jako dary dla katedry biskupiej lub fundacje książęce. I choć do dziś dzieła te nie przetrwały, to informacje zawarte w kronikach Thietmara z Merseburga, Kosmasa z Pragi i Anonima tzw. Galla pozwalają na wysunięcie tezy, że tutejsze świątynie nie różniły się zasadniczo swym wyposażeniem od kościołów zachodniej Europy.

Poznańska kaplica pałacowa ma we wnętrzu zarys krzyża łacińskiego, co nadaje jej symboliczny wymiar. Swym kształtem nawiązuje do kościołów kręgu karolińsko-ottońskiego, choć w uproszczonej formie, dostosowanej do miejscowych potrzeb. Niewielkie wymiary kaplicy skłaniają do przypuszczenia, że można ją było stosunkowo szybko zbudować. Niemniej jednak odpowiadała potrzebom książęcego dworu, zapewniając wypełnianie chrześcijańskich powinności początkowo kilku zaledwie osobom. Dysponujemy przesłankami, że pełniła także funkcje sepulkralne, na co wskazuje głęboki wkop we wnętrzu nawy, zasypyany ziemią zawierającą liczne cząstki gipsu z jej rozbitej posadzki. Rodzi się przypuszczenie, że w kaplicy, u stóp ołtarza, znajdował się umieszczony pod posadzką grób, w którym pochowano osobę godną takiego miejsca spoczynku. Groby położone na osi kościoła, w samym jego środku, były z pewnością przeznaczone dla ludzi wyjątkowej rangi. Ze studiów porównawczych wynika, że takie eksponowane miejsca wybierano dla wyższych duchownych lub członków panujących rodów, zarazem fundatorów świątyń. Odpowiednią analogią do kaplicy poznańskiej stanowi podobna w formie kaplica grobowa wzniesiona po 840 r. przy katedrze w Halberstadt. Jest wielce prawdopodobne, że w kaplicy spoczęła jej fundatorka – księżna Dobrawa (zm. w 977), co utrwalono w XIII-wiecznej *Kronice*

polskiej, lub też biskup Jordan, zmarły około 984 r. Przypomnieć wypada, że w chwili śmierci obojga jeszcze nie zbudowano kościołów katedralnych w Poznaniu i w Gnieźnie. Zapewne szczątki osoby zmarłej zostały wydobyte i przeniesione do nowego grobu wówczas, gdy kaplica pałacowa uległa zniszczeniu i już jej na starych fundamentach nie odbudowano.

Kaplica musiała jednak dość długo spełniać liturgiczne funkcje, na co, po pierwsze, wskazuje przebudowa jej ołtarza. Przedłużona ku nawie jego część leży na warstwie destrukcyjnej pozostawionej na pierwotnej posadzce. Takie posadowienie odnowionego ołtarza skłania do przypuszczenia, że trzeba było tę świątynię doraźnie wyremontować, być może ze względu na czasową niedostępność kościoła katedralnego. W jej absydzie zgubiono dwie monety – jedną władcy węgierskiego Andrzeja I (1047-1060), drugą zaś Wratysława II – od 1061 r. księcia, zaś w latach 1085-1092 – króla czeskiego. Pierwsza z nich zalegała na posadzce, druga zaś w relikwie fundamentu ołtarza. Biorąc te znaleziska pod uwagę, remont świątyni należałoby przypisać rządowi Bolesława Śmiałego (1041 lub 1042-1082; króla od 1076), którego długie panowanie sprzyjało akjom budowlanym w zrujnowanej najazdem księcia Brzetysława Wielkopolsce. Podkreślić także trzeba ścisły związek kaplicy z książęcym *palatium* jako miejsca służącego księciu i jego najbliższemu otoczeniu do prywatnej liturgii.

Pod koniec życia Mieszka I rozpoczęto budowę najstarszej w jego państwie katedry pod wezwaniem św. Piotra, ulokowanej na poznańskim grodzie w bezpośrednim sąsiedztwie rezydencji. Relikty jej najstarszych faz były przedmiotem intensywnych badań, prowadzonych w latach 1951-1956. Inwestycję tę rozpoczęto w ostatniej ćwierci X w., na co wskazują źródła archeologiczne. Zbudowano ją na fundamentach z dużych naturalnych głazów granitowych związanych zaprawą wapienną, na których wyciągnięto ściany z płytek kamiennych pokryte tynkiem wapiennym, zaś posadzkę uformowano z twardej, gładkiej płyty wapiennej. Była to trójnawowa bazylika długości 49 m, z nawą główną szerokości 8,4 m, zaś nawami bocznymi – 4,2 m. Nawa główna była prawdopodobnie wydzielona arkadami wspartymi na filarach, a wszystkie trzy nawy nakrywał płaski strop. Otwory okienne i portale znajdujące się w północnej i południowej ścianie miały zapewne starannie opracowane ościeża. Zaproponowany przez Krystynę Józefowiczównę zarys katedry tej fazy został ostatnio zweryfikowany przez Anetę Bukowską, która w efekcie gruntownej analizy relikwów odkrytych podczas badań zaproponowała odmienną rekonstrukcję partii wschodniej i zachodniej tej budowli. Według niej kwadratowemu prezbiterium zakończonemu apsydą towarzyszyły dwa prostokątne pomieszczenia, wysunięte o grubość muru obwodowego poza linię przebiegu murów trójprzęsłowego korpusu nawowego. Układ partii wschodniej został powtórzony w części zachodniej kościoła, ze zwieńczonym wieżą kwadratowym przęsłem na przedłużeniu nawy głównej i flankującymi je dwoma pomieszczeniami. Masyw zachodni zawierał

Rzut poziomy relikwów kaplicy pałacowej.

piętro emporowe, wsparte na podporze w osi kościoła. W efekcie najstarsza bazylika była kościołem z dwoma transeptami, z prostym zamknięciem od zachodu i wejściem od południa, umieszczonym w środkowym przęśle korpusu nawowego. Istotną różnicą w stosunku do dotychczasowych ujęć w organizacji przestrzeni chóru wschodniego katedry jest konstatacja Anety Bukowskiej, że prezbiterium było przestrzenią dwupoziomową, z kryptą halową wspartą na czterech filarach na niższym poziomie, do której dostęp prowadził przez boczne pomieszczenia.

Prosty układ przestrzenny wnętrza kościoła katedralnego odpowiadał sposobowi sprawowania w nim liturgii. Prezbiterium przeznaczone było dla kleru, wierni zaś gromadzili się w nawach bocznych. Natomiast nawa główna pozostawała wolna, przeznaczona na uroczyste procesje prowadzone przez duchowieństwo. W jej centrum znajdowały się dwa prostokątne grobowce, wyniesione pierwotnie ponad posadzkę. Starszy z nich został zbudowany z martwicy wapiennej i okrzesków kamiennych obłożonych płytkami z ciemnozielonego kamienia gabra i był zamknięty pozornym sklepieniem. Młodszy grobowiec został wzniesiony w postaci czworobocznej konstrukcji z okrzesków pokrytych wapiennymi tynkami, z drewnianą podłogą we wnętrzu i wejściem od północnej strony, z czytelnym fragmentem węgara. Grobowce te były zapewne ogrodzone, a między nimi wznosił się ołtarz św. Krzyża, umieszczany zazwyczaj w centrum świątyni jako jej mistyczny środek. W katedrze poznańskiej mielibyśmy więc do czynienia z obecnością mauzoleum, miejscem spoczynku – jak się przyjmuje – pierwszych władców piastowskich, Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Pierwszy kościół katedralny na grodzie poznańskim był monumentalną bazyliką, której program budowlany i zawarte w nim treści symboliczne wskazują na związki z niemiecką architekturą monumentalną, zaś bezpośrednim dla niego wzorcem był zapewne kościół klasztorny w Memleben. Zdaniem Anety Bukowskiej, która przeprowadziła wnikliwą analizę rozplanowania bazyliki poznańskiej na tle porównawczym „katedra w Poznaniu przedstawia się jako jedyna dotychczas rozpoznana wśród najstarszych budowli wczesnopiastowskich budowla o ottońskim programie architektonicznym bezpośrednio inspirowanym pierwowzorem cesarskim. [...] jej forma, inspirowana artystyczną myślą twórców związanych ze środowiskiem cesarskim, miała te cechy, które pozwalają stwierdzić, że projekt ukończono wedle ówczesnych nowinek architektonicznych realizowanych dla domu cesarskiego”⁹. Swe funkcje liturgiczne sprawował w Poznaniu biskup Unger (zm. około 1012), który zachował niezależną pozycję swej diecezji, mimo powołania arcybiskupstwa w Gnieźnie w 1000 r.

Pierwsza katedra poznańska została zapewne ogołociona z cennych elementów wyposażenia i mocno nadwątlona podczas najazdu księcia Brzetysława, a zakres zniszczeń ilustruje informacja Galla Anonima o dzikich zwierzętach zakładających swe gniazda w jej wnętrzu¹⁰. Odbudowę katedry przypisuje się Kazimierzowi Odnowicielowi wkrótce po opanowaniu przezeń Wielkopolski, zaś jego żonie Dobroniedze-Marii – renowację kaplicy pałacowej. Renowacja ta być może wyprzedziła nieco odbudowę kościoła katedralnego, którą datuje się na czas po połowie XI w.

Jeszcze jedną budowlą sakralną, z której obecnością we wczesnośredniowiecznym grodzie poznańskim należy się liczyć, był kościół pod wezwaniem św. Mikołaja w południowej części wyspy tumskiej – na Zagórzu. Kościół ten jest wzmiankowany źródłowo po raz pierwszy w 1142 r.; w literaturze przedmiotu wysuwane są przypuszczenia, że wzniesiono go wcześniej – w wieku XI. Co do stosunkowo wczesnej egzystencji pierwszego kościoła w południowym członie poznańskiego grodu dysponujemy przesłanką pośrednią w postaci okładzin skrzynki relikwiarzowej. Pięć fragmentów kościanych płytek zarejestrowano w wykopach założonych w południowej części ogrodu należącego do Seminarium

⁹ A. Bukowska, *Najstarsza katedra w Poznaniu. Problemy, formy i jej genezy w kontekście architektury około roku 1000*, Kraków 2013, s. 256.

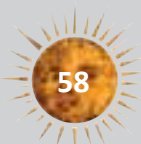
¹⁰ Gall Anonim – *Kronika Polska*, tłum. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław 1982, s. 42.

Duchownego przy ul. Wieżowej 2-4, około 55 m na wschód od jego kaplicy, w warstwie niwelacyjnej, datowanej szeroko na czas X/XI-XV w. Zachowane cząstki okładzin wskazują, że była to skrzynka wyłożona kilkoma prostokątnymi płytkami o powtarzalnym module, otoczonymi bordiurą z listewek zdobionych plecionką. Miejsce położenia kościoła św. Mikołaja przybliży lokalizacja cmentarza, którego początki użytkowania zostały określone na XII w. Wysunięto tezę, że pierwotnie była to budowla drewniana w typie kościoła poprzedzającego kamienny kościółek na grodzie w Kaliszu i osobno stojącego drewnianego kościoła w grodzie na Ostrowie Lednickim. Rozstrzygnięcie tej kwestii przynieść mogą jedynie badania archeologiczne, a gdyby potwierdził się domysł o jego przedromańskiej chronologii – należałoby podjąć też zagadnienie jego pierwotnego wezwania, gdyż kult św. Mikołaja upowszechnił się w zachodniej Europie dopiero po przeniesieniu szczątków tego świętego do Bari w południowej Italii w 1087 r., choć czczono go w Kościele wschodnim już od IX w. Kościół ten w czasie swego funkcjonowania był z pewnością przebudowywany – przed ostateczną rozbiórką miał gotycką postać. Nie można także wykluczyć, że na terenie osady oddzielonej od grodu Cybiną (późniejszej Śródki), funkcjonowała kolejna świątynia, wzniesiona być może w okolicy dzisiejszego gotyckiego kościoła pw. św. Małgorzaty.

Archeologiczne ślady *Christianitatis* w przestrzeni poznańskiego Ostrowa Tumskiego poświadczają, że w obrębie wczesnośredniowiecznego grodu funkcjonowało kilka świątyń. Jako pierwszą – w latach 60. X w. – zbudowano kaplicę przy *palatium* z fundacji Dobrawy, przeznaczoną dla dewocji książęcego dworu. W tym samym czasie, zapewne z inicjatywy biskupa Jordana, podjęto akcję budowlaną w tzw. katedralnej części grodu, być może na potrzeby jego misji prowadzonej w celu nakłaniania poddanych Mieszka – jak to obrazowo wyraził kronikarz niemiecki Thietmar – „do uprawiania winnicy Pańskiej”¹¹. Natomiast jego następcą – biskup Unger – mógł już sprawować liturgię w kościele katedralnym, którego budowę rozpoczęto najprawdopodobniej w latach 80. X w. W XI (?) lub w XII w. mieszkańcy południowego członu grodu doczekali się być może własnego kościoła parafialnego, podobnie jak mieszkańcy osady przyrodowej na Śródce. Miejsca tych najstarszych kościołów upamiętniają istniejące dzisiaj świątynie – gotycki kościół NMP, regotycyzowana po zniszczeniach wojennych katedra pod wezwaniem św. św. Piotra i Pawła i – być może też – gotycki kościół pw. św. Małgorzaty; nie przetrwał jedynie gotycki kościół św. Mikołaja, ze względu na zły stan techniczny rozebrany decyzją władz pruskich w XIX w. Mielibyśmy tym samym na poznańskim Ostrowie Tumskim wraz z jego najbliższym zapleczem osadniczym do czynienia z charakterystycznym dla wczesnego średniowiecza sposobem akcentowania sakralnych funkcji najważniejszych ośrodków władczych chrześcijańskiej Europy, czego dobrym przykładem jest wielość kościołów w cesarskim Akwizgranie, zaś na ziemiach piastowskich – oprócz Poznania – także w Krakowie.

¹¹ Thietmar, *Kronika Thietmara*, tłum. Z. Jedlicki, Kraków 2002, s. 78.

Kostki mozaikowe odnalezione w trakcie badań archeologicznych na Ostrowie Tumskim w Poznaniu.





RZYM
Bazylika św. Praksedy (VIII w.),
mozaiki z kaplicy św. Zenona (IX w.).

Bazylika św. Bartłomieja (X-XI w.),
miejsce w Rzymie, które wiąże się z najwcześniejszą historią Polski,
tutaj Otton III złożył relikwie ramienia św. Wojciecha.



Historyczne aspekty Christianitatis w początkach polskiej państwowości

prof. Tomasz Jasiński
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Biblioteka Kórnicka)

Od blisko dwóch wieków historycy polscy starają się ustalić historyczne okoliczności przyjęcia chrześcijaństwa przez państwo Polan. Długo polscy uczeni doszukiwali się genezy chrztu państwa Polan w konieczności zapobieżenia zagrożeniu niemieckiemu (saskiemu) oraz w potrzebie nawiązania kontaktów z ówczesnym „cywilizowanym” światem. Momentem przełomowym w badaniach nad początkami państwa polskiego i genezą chrztu Polski było ukazanie się rozprawy Gerarda Labudy, który wykazał, że do przyjęcia chrztu nie skłoniło Mieszka I zagrożenie niemieckie, lecz zagrożenie wielkie, a szczególnie wojna z Wolinianami i wspomagającym ich buntownikiem saskim – Wichmanem¹. Zdaniem Gerarda Labudy, Mieszko I, suwerenny władca Polan, potrzebował sojusznika w podboju Pomorza Zachodniego. Wybór padł na księcia czeskiego Bolesława I Srogiego, gdyż pozyskanie go – tak uważał Gerard Labuda – osłabiło Wolinian podwójnie. Po pierwsze, książę ten dysponował doświadczonymi oddziałami zbrojnymi, zwłaszcza konnicą, a po drugie, Czesi często wspierali sojuszników Wolinian, a mianowicie Słowian połabskich, których większość tworzyła wówczas wspólnotę polityczną zwaną – Wioletami.

Pogląd ten został przez większość historyków zaaprobowany; jednak jeden z najwybitniejszych historyków polskich, Henryk Łowmiański, doszedł do wniosku, że chrzest Mieszka I nie był dobrowolny i był rezultatem podbicia czy może bardziej podporządkowania państwa Mieszka cesarzowi Ottonowi I przez Gerona, margrabiego (prezesa) potężnej Marchii Wschodniej². Ostatnio pogląd ten cieszy się ponownie popularnością wśród polskich badaczy; można wymienić tu nazwiska znanych historyków, jak Jerzy Strzelczyk, Dariusz Sikorski, a ostatnio Tomasz Jurek³.

Jak zatem było naprawdę z tym chrztem Polan? Był on dobrowolny, tj. nastąpił na skutek suwerennej decyzji księcia Polan, czy też był to chrzest pod przymusem, na skutek podporządkowania militarnego i politycznego państwa Polan Rzeszy Niemieckiej? Aby rozwiązać tę kwestię, przyjrzyjmy się wymowie źródeł. Otóż kronikarz Thietmar, biskup merseburski, piszący swoją kronikę w latach 1012-1018, stwierdził m.in.: „Margrabia Marchii Wschodniej Gero podporządkował zwierzchnictwu cesarza Łużyczan, Słupian, a także Mieszka wraz z jego poddanymi. Książę Herman uczynił trybutariuszami cesarza Żelibora i Mściwoja”⁴. Tekst wydaje się oczywisty: państwo Polan zostało podporządkowane Rzeszy w wyniku działań Gerona. Jednak gdy przekaz ten poddamy analizie, a zwłaszcza porównaniu ze współczesnymi źródłami, to wówczas jego wymowa nie tylko przestaje być oczywista, ale staje się nad wyraz wątpliwa.

¹ G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. I, wydanie drugie poszerzone i uzupełnione, Poznań 1987, s. 69 nn.

² Zob. niżej przyp. 9.

³ T. Jurek, *O czasie i okolicznościach chrztu Mieszka*, *Roczniki Historyczne* 81 (2015), s. 35 nn.

⁴ *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, hg. v. R. Holtzmann, Berlin 1935, s. 54: *Gero Prorientalium marchio Lusizi et Selpuli Misonem quoque cum sibi subiectis imperiali subdidit dicioni. Herimannus dux Seliburem et Mistui cum suis imperatori tributarios fecit.*



Oddajmy jednak głos źródłom. Okazuje się, że tę błędną relację Thietmara musielibyśmy przyjąć, gdyby nie zachowała się współczesna wydarzeniom *Historia Saxonii* autorstwa Widukinda, mnicha klasztoru benedyktyńskiego z Korbei. Pisał on swoją kronikę w latach 967-968, a następnie kontynuował do roku 973. Jak wykazał Gerard Labuda, cytowana wyżej zapiska Thietmara o Łużyczanach itd. jest streszczeniem czterech rozdziałów *Historii Saxonii* (rozdziały 65-68). Dowodzą tego częściowo już Stanisław Zakrzewski, a także Kazimierz Tymieniecki; uczeni ci, a także wspomniany Gerard Labuda, wykazali ponadto, że Thietmar – streszczając te rozdziały – popełnił kilka poważnych błędów⁵. Najbardziej zdumiewa nas fakt, że Widukind pisze wprawdzie o podboju przez Gerona plemienia Łużyczan, nie wspomina jednak nic o Mieszku i jego poddanych, a także o wspomnianych wcześniej Słupianach: „Gero zwierzchnik [Marchii Wschodniej] najdzielniej pokonał Słowian, którzy zwą się Łużyczanami”⁶. obrońcy relacji Thietmara bronią jego wersji, argumentując, że kronikarz ten musiał mieć na ten temat jakieś dodatkowe informacje. Brak na to jakiegokolwiek dowodu. Dysponujemy ponadto jeszcze dwoma współczesnymi Widukindowi źródłami. Pierwsze z nich to spisana w 967 r. *Kontynuacja* Reginona. Dzieło to powstało z inspiracji arcybiskupa mogunckiego Wilhelma, syna Ottona I i księżniczki słowiańskiej. Jej autorem był mnich benedyktyński Adalbert, który niecały rok później został arcybiskupem magdeburskim. Utwór ten napisano z okazji koronacji cesarskiej Ottona II za życia Ottona I (*vivente imperatore*). Kronikę tę podarowano z okazji koronacji jednemu z cesarzy. Autor tego utworu stawiał sobie za cel rozpropagowanie chwalebnych wydarzeń i sukcesów Rzeszy za panowania dynastii saskiej. Podbój lub chociażby podporządkowanie władzy cesarskiej państwa Mieszka, jednego z najważniejszych państw tego regionu (wątpiących odsyłam do opinii Ibrahima ibn Jakuba), byłby ozdobą narracji *Kontynuacji*⁷. Otóż owa *Kontynuacja* Reginona, będąca źródłem całkowicie niezależnym od *Kroniki* Widukinda, milczy o państwie Mieszka I i o Słupianach; pod rokiem 963 czytamy tylko: „U nas także Słowianie, którzy nazywają się Łużyczanami, zostali podporządkowani”⁸. O podporządkowaniu cesarzowi państwa Polan milczy również *Relacja* Ibrahima ibn Jakuba, powstała w 965 lub 966 r.; podróżnik i kupiec żydowski, który miał okazję rozmawiać z cesarzem Ottonem I, podziwia państwo Mieszka I, a zwłaszcza waleczność jego drużyny⁹. Czy Ibrahim mógłby zachwycać się państwem Mieszka, a zwłaszcza jego drużynnikami, gdyby dwa czy trzy lata wcześniej nie potrafili zorganizować skutecznej obrony, w wyniku czego państwo zostało przez Gerona upokorzone i podporządkowane cesarzowi.

Mamy więc przeciwko sobie trzy przekazy współczesne wydarzeniom, *Kronikę* Widukinda, *Kontynuację* Reginona oraz *Relację* Ibrahima ibn Jakuba, z których dwa pierwsze były zainteresowane odnotowywaniem podbojów Ottona i jego poddanych, tymczasem wszystkie trzy zgodnie milczą o jakiegokolwiek zależności Mieszka I od Cesarstwa, oraz jeden przekaz Thietmara, napisany 50 lat później i zawierający szereg błędów powstałych przy streszczaniu *Kroniki* Widukinda, który mówi o podporządkowaniu Polski cesarzowi przez Gerona. Jeszcze ważniejsze są jednak argumenty wynikające z ówczesnej sytuacji politycznej. W jakim celu Gero atakowałby lub zmuszałby do podporządkowania cesarzowi Mieszka I, który był naturalnym sojusznikiem Niemiec w walce z Wioletami¹⁰?

⁵ S. Zakrzewski, *Mieszko I jako budowniczy państwa polskiego*, Warszawa 1920, s. 61-63; K. Tymieniecki, *Pomorze i Polska za pierwszych Piastów*, Strażnica Zachodnia 1, 1922, s. 258; G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1, Poznań 1987, s. 5 nn., Thietmar m.in. uczynił z Mściwoja trybutariusza, chociaż według Widukinda był nim tylko Żelibór.

⁶ *Widukindi monachi Corbeiensis, Rerum gestarum Saxoniarum*, hg. P. Hirsch, Hannoverae 1935, s. 141-142: *Gero, preses, Sclavos, qui dicuntur Lusiki, potentissime vicit [...]*.

⁷ T. Jasiński, *Zagadnienie autorstwa Rocznika obcego. Przyczynek do dziejów historiografii niemieckiej X stulecia*, *Roczniki Historyczne* 68 (2002), s. 7-25.

⁸ *Reginonis abbatiss Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, hg. v. F. Kurze, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1890, s. 173: *Apud nos quoque Sclavi, qui dicuntur Lusizani, subduntur.*

⁹ *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego*, wyd. T. Kowalski (*Pomniki dziejowe Polski* Ser. 2, T. 1), Kraków 1946, s. 50.

¹⁰ T. Jasiński, *Historyczny kontekst chrztu Polski*, w: *Wakół Wielkiego Jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski*. Artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych na sesji „Dwugłos Nauki” w Poznaniu 30 listopada 2016 roku. Teksty recenzowane pod kierunkiem prof. dr. hab. inż. R. Słowińskiego, Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu, Poznań 2017, s. 56 nn.



Głos prof. Dariusza Sikorskiego podczas debaty archeologiczno-historycznej w Rezerwacie Archeologicznym Genius loci.

Dochodzimy więc do konkluzji, że przyjęcie chrztu przez Mieszka I było uwarunkowane dwiema okolicznościami: koniecznością rozprawienia się z Wolinianami i buntownikiem saskim Wichmanem oraz koniecznością likwidacji zagrożenia wieleckiego. Obydwie kwestie były zresztą ze sobą powiązane; Mieszko I, dążąc do rozwiązania tych zagrożeń, nawiązał sojusz z Czechami w 965 r. i najpewniej za ich pośrednictwem w tym samym czasie – z Cesarstwem Niemieckim. Za taką chronologią sojuszu polsko-niemieckiego pośrednio przemawia fakt, że Otto I podzielił w czerwcu w Magdeburgu 965 r. wielką Marchię Wschodnią aż na sześć małych marchii¹¹. Krok ten – wobec zagrożenia wieleckiego – byłby niemożliwy, gdyby cesarz nie był pewien wsparcia ze strony Mieszka I i księcia Bolesława I Srogiego. Można przypuszczać, że ostatecznym celem Mieszka I było nawiązanie sojuszu z Cesarstwem Niemieckim; przyjęcie chrztu za pośrednictwem Czech, które wchodziły w skład Rzeszy Niemieckiej, otwierało Mieszkowi I i jego państwu drogę do całej Europy Zachodniej.

Czy przyjmując chrzest, Mieszko I kierował się jeszcze jakimiś innymi pobudkami niż politycznymi? Niestety, nie potrafimy odpowiedzieć na to pytanie? Możemy jednak przypuszczać, że ważną rolę odegrały też względy ideowe i światopoglądowe. Religia chrześcijańska nie była czymś nieznanym w kraju Polan. Na południe od kraju Polan, a także ich nowych nabytków, tj. ziemi łęczyckiej i sieradzkiej, rozciągały się dwie wielkie krainy: Śląsk i kraj Wiślan (późniejsza Małopolska). Obydwa kraje jeszcze przed upadkiem państwa wielkomorawskiego, przynajmniej formalnie, zostały schryścianizowane. Po załamaniu się państwa wielkomorawskiego krainy te przeszły pod panowanie czeskie. Całe to terytorium, podobnie jak Czechy, jak Morawy, podlegały biskupstwu w Ratybonie, które było sufraganią Salzburga. W 974 r., gdy państwo Polan było już schryścianizowane, Śląsk i kraj Wiślan zostały włączone do nowo powstałych biskupstw państwa czeskiego. Otóż Śląsk podlegał od tego momentu aż do czasu zjazdu gnieźnieńskiego biskupstwu praskiemu, a kraj Wiślan – ołomunieckiemu. Obydwa te biskupstwa stały się sufraganiami arcybiskupstwa mogunckiego.

Tak więc jeszcze przed chrztem Mieszka I całe państwo Polan na południu graniczyło z terytoriami chrześcijańskimi. Z pewnością niektórzy z kupców przybywających do kraju Polan byli chrześcijanami; także obcy wojowie, np. niektórzy

¹¹ *Regesta Imperii* II,1 n. 394a: Hoftag nach no 403. – Hier wahrscheinlich Neuordnung der Marken infolge des am 20. Mai erfolgten Todes Geros; dessen Mark wurde in 6 kleinere Grenzgebiete aufgelöst. Zob. też T. Jasiński, *Geneza i okoliczności chrztu Mieszka I w 966 r.*, *Museion Poloniae Maioris. Rocznik naukowy Fundacji Muzeów Wielkopolskich* 2 (2015), [druk: 2016], s. 25-38.

z Normanów, pozostający w służbie księcia Mieszka, także mogli być chrześcijanami. Chrześcijaństwo musiało być dobrze znane w państwie Mieszka. Sam władca też musiał być zainteresowany przyjęciem chrztu ze względów cywilizacyjnych i zapewne ideowych. Cywilizacyjne powody były niezwykle istotne; książę wchodził do rodziny władców chrześcijańskich Europy Zachodniej. Od tego momentu, dzięki przybyciu kapłanów, dysponował możliwością prowadzenia nowoczesnej polityki zagranicznej, a więc mógł pisać listy i słać poselstwa od najbliższych sąsiadów aż po Rzym i krańce zachodniej Europy. Przyjęcie chrztu wymagało od Mieszka podjęcia nowego trybu życia, którego warunki znacznie się różniły od dotychczasowego. Wypadało, aby wraz z małżonką mieszkał w murowanym kamiennym *palatium*, w dni świąteczne odwiedzał murowany kościół, słuchał – siedząc w specjalnej emporze – Mszy św., ubogaconej niezwykle śpiewem i innymi obrzędami liturgicznymi. To bardzo wyróżniało władcę chrześcijańskiego wśród jego poddanych. Z naczelnika plemiennego Mieszko dzięki przyjęciu chrztu stawał się chrześcijańskim władcą, co oznaczało wzmocnienie władzy, wyniesienie ponad ogół współplemieńców. Władca pogański sprawował władzę z przyzwolenia ogółu, władca chrześcijański – z woli Bożej. Dostojnicy państwowi i możni byli zobowiązani do dochowania wierności takiemu władcy, podobnie jak niegdyś byli do tego zobowiązani apostołowie wobec Chrystusa. Religia chrześcijańska cementowała także młode państwo, będące jeszcze zlepkiem plemiennych terytoriów.

Z całą pewnością też względy osobiste, przemyślenia i własne przekonania odegrały ważną rolę. Religia chrześcijańska lepiej niż wierzenia pogańskie tłumaczyła otaczający świat, przynosiła pocieszenie w nieszczęściach i zapowiadała sprawiedliwy sąd Boży: ukaranie ludzi złych i grzesznych, a wieczną nagrodę dla sprawiedliwych i dobrych. Paganie pozostawali pod głębokim wrażeniem gorliwości religijnej ówczesnych chrześcijan, z których część nie wahała się oddać życia za wiarę.

Z tych wszystkich powodów Mieszko I z wielką gorliwością rozpoczął przygotowania do przyjęcia chrztu. Wzniósł wspaniałe *palatium* w grodzie w Poznaniu; wybudował dla siebie, małżonki i możnych niewielką, ale jakże piękną kaplicę. Obydwa budynki, zdobione mozaikami i barwnymi freskami, rzeźbami, relikwiarzami, a zapewne też witrażami, musiały

zapierać dech w piersiach poddanym Mieszka. Sam władca stał się przykładnym chrześcijaninem, zachowywał się zgodnie z ówczesnymi kanonami pobożności. Gdy zatruta strzała raniła go w rękę, przesłał srebrny odlew ręki św. Udalrykowi, co – jak czytamy w *Żywocie* tegoż świętego – uchroniło go od niechybnej śmierci.

Sam chrzest Mieszka I miał miejsce najpewniej w kraju, chociaż całkowicie nie można wykluczyć, że władca polski dał się ochrzcić w Pradze czy Ratybonie, a nawet – jak ostatnio przypuszcza prof. Tomasz Jurek – w Kwedlinburgu czy Magdeburgu. Za Poznaniem, ewentualnie za Ostrowem Lednickim, jako miejscem chrztu przemawia odkrycie przez archeologów w obu ośrodkach pozostałości basenów



Ksiądz Jan Majchrzak podczas dyskusji w Rezerwacie Archeologicznym Genius loci.

chrzcielnych. Część uczonych jednak nie zgadza się w tą interpretacją i twierdzi, że są to pozostałości po budynkach gospodarczych, miejscach mieszania zaprawy wapiennej do budowy katedry. Osobiście wątpię w to, że były to baseny do mieszania zaprawy wapiennej. Ze swojego dzieciństwa doskonale pamiętam posługiwanie się zaprawą wapienną, dołami wapna gaszonego itd., zarówno w przypadku małych wiejskich budów, jak i wznoszenia wielopiętrowych budynków w mieście. Nigdy do tego rodzaju prac nie posługiwano się takimi basenami, a zaprawę wapienną mieszano w wiadrach. W czasie dyskusji w *Genius Loci*, obecny na spotkaniu ks. rezydent Jan Majchrzak z Pniew, jeszcze lepiej znający ode mnie dawne praktyki budowlane, powiedział, że basen – taki, jakie znamy z Poznania czy Ostrowa Lednickiego – całkowicie nie nadaje się do gaszenia wapna czy mieszania wapiennej zaprawy. Przed spotkaniem rozmawiałem na ten temat też z Panią prof. Hanną Kóćką-Krenz, która – jak mi opowiedziała – przejrzała wszelkie możliwe źródła ikonograficzne i nie znalazła żadnego przykładu, który potwierdzałby posługiwanie się takimi basenami do mieszania zaprawy itd. Przekonuje mnie też autorytet wybitnego archeologa, Zofii Hilczer-Kurnatowskiej (1932-2013), która około 10 lat temu poddała ponownym badaniom baptysterium w katedrze poznańskiej. Zdaniem tej uczoney, zanim zaczęto wznosić – najwcześniej w 968 r. – katedrę poznańską, na jej miejscu, w związku z chrztem Polan, wzniesiono budynek baptysterium, wewnątrz którego znajdował się basen chrzcielny. Uczona ta znalazła resztki tej budowli, w której znajdował się wymieniony basen. Wcześniej wiedziano tylko o istnieniu tego basenu, natomiast nie zdołano znaleźć śladów budynku. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że w Poznaniu zachowały się pozostałości po baptysterium, w którym w 966 r. ochrzczono część Polan.

Poznań stał się też siedzibą pierwszego biskupa polskiego – Jordana. Od lat głoszę tezę, że do ustanowienia pierwszego biskupstwa polskiego w Poznaniu doszło dzięki pokonaniu 22 września 967 r. Wolinian i Wichmana, najpewniej gdzieś na Pomorzu Odrzańskim, w pobliżu Wolina. W bitwie tej po stronie polskiej walczyły dwa hufce jazdy czeskiej, które przysłał na pomoc swojemu zięciowi książę czeski, Bolesław Srogi. W starciu tym Wolinianie zostali rozgromieni, a Wichman poniósł śmierć¹². Był to wielki sukces wojenny Mieszka, całkowicie zmieniający położenie militarne Związku Wieleckiego. Zwycięstwo to wywołało wielki entuzjazm cesarza Ottona I i zostało okrzyknięte przez niego przełomowym momentem w zmaganiach ze Słowianami północnej Połabszczyzny¹³. Mieszko I postanowił wykorzystać ten sukces i uzyskał dzięki temu – jak przypuszczam – zgodę cesarza na powstanie w Polsce niezależnego biskupstwa. Wszystko wskazuje na to, że relację o zwycięstwie Mieszka I nad Wolinianami, a także miecz poległego w bitwie Wichmana, przywiozło do Italii oficjalne polskie poselstwo, które przybyło na koronację cesarską Ottona II 25 grudnia 967 r.¹⁴ Również inne okoliczności sprzyjały księciu polskiemu; zaraz po uroczystej koronacji w Rzymie Ottona II *vivente imperatore* 25 grudnia 967 r. (według ówczesnej rachuby czasu był to już rok 968) rozpoczął obrady w Rzymie synod, któremu przewodniczył papież Jan XIII i w którym uczestniczyli zarówno Otto I, jak i jego syn, dopiero co wyniesiony do godności cesarskiej Otto II¹⁵. W synodzie tym uczestniczyli liczni dostojnicy kościelni, w tym kilkudziesięciu biskupów; w jednym z dokumentów czytamy, że było aż 36 biskupów z Italii i z krajów pozaalpejskich¹⁶. Obrady synodu trwały przynajmniej do 2 stycznia 968 r.

¹² Widukindi monachi Corbeiensis, *Rerum gestarum Saxonicarum*, s. 144 nn.

¹³ Tamże, s. 146 n.

¹⁴ T. Jasiński, *Początki organizacji kościelnej w Polsce, w: Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie Pierwszych Piastów*. Tekst wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu dnia 8 grudnia 2009 roku, red. A. Wójtowicz, Poznań 2010, s. 83-116.

¹⁵ *Papsturkunden 896-1046*, wyd. H. Zimmermann, t. I, Wien 1984 (dalej cyt.: PU) 185: *lectum in synodo Rome habita, asedentibus divis imperatoribus Ottone magno filioque eius equivo*.

¹⁶ PU I 185-186.

włącznie. Jak pamiętamy, według kilku zapisek rocznikarskich pierwsze biskupstwo polskie powstało w 968 r.¹⁷ Gdy przyglądamy się *itinerarium* papieża Jana XIII i cesarza Ottona I oraz analizujemy papieskie i cesarskie dokumenty tego czasu, to musimy przyznać, że synod 968 r. był jedynym momentem w tymże roku, kiedy mogło być powołane biskupstwo poznańskie, powstałe właśnie w tym roku. O tym, że synod z początku 968 r. zajmował się m.in. powoływaniem nowych biskupstw na terenie Słowiańszczyzny Zachodniej, świadczy fakt, że 2 stycznia 968 r. w czasie trwania tego synodu, w obecności i na prośbę dwóch cesarzy Ottona I i Ottona II, papież Jan XIII ustanowił biskupstwo miśnieńskie¹⁸. Zdumiewające jest, że biskupstwo to – podobnie jak biskupstwo poznańskie – nie zostało włączone do żadnej metropolii i zostało podporządkowane bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Wszystkie te okoliczności sprawiają, że dokument ten zasługuje na szczególną uwagę badaczy zajmujących się początkami biskupstwa poznańskiego. Do niedawna dokument ten był uznawany za falsyfikat, chociaż już Karl Uhlirz wykazał w 1887 r., a zwłaszcza w 1895 r., że zawiera on w sobie – poza jego zdaniem pewnymi interpolacjami – całą pierwotną bullę Jana XIII z 2 stycznia 968 r. dla biskupstwa miśnieńskiego¹⁹. Niedawno Wojciech Jasiński opowiedział się za autentycznością „wersji nieinterpolowanej (przekazanej przez kopie B i E1)”, co było kwestionowane przez Dariusza Sikorskiego²⁰.

W moim przekonaniu wiele argumentów przemawia za autentycznością tej bulli; na niektóre z nich wskazał już Karl Uhlirz, na inne zwrócił uwagę Wojciech Jasiński. Gdy dwa z tych argumentów obydwu historyków połączymy w jedną całość, wówczas trudno zaprzeczyć autentyczności przywileju miśnieńskiego. Otóż Karl Uhlirz zwrócił uwagę, że podobieństwo bulli miśnieńskiej do dokumentu dla klasztoru w Hersfeld, też z 2 stycznia 968 r., nie świadczy przeciwko autentyczności dokumentu dla Miśni, lecz – wprost przeciwnie – jest jej potwierdzeniem. Uczony niemiecki zauważył bowiem, że rzekomy fałszerz miśnieński musiałby udać się do odległego klasztoru w Hersfeld (ponad 300 km) i tam przeprowadzić kwerendę archiwalną „według nowoczesnych standardów”. To oczywiście niemożliwe, gdyż „produkując” falsyfikat, fałszerze posługiwali się dokumentami miejscowego klasztoru czy biskupstwa. Jednak dodajmy drugi argument; otóż z badań Wojciecha Jasińskiego wynika, że dokument miśnieński był bogatszy od dokumentu hersfeldzkiego m.in. o formułę pochodzącą z *Decretales* Pseudo-Izydora, z którego to zbioru niemal nikt nie korzystał w kancelarii papieskiej w tym czasie, z wyjątkiem skrynariusza Stefana. Fałszerz zatem musiałby wiedzieć, że „produkując” dokument skrynariusza Stefana, można dodać tylko fragment z Pseudo-Izydora. To oczywiście niemożliwe, gdyż wiedzę o tym wszystkim nauka zdobyła dopiero w II połowie XX w.

Można przypuszczać, że podobny do miśnieńskiego dokument tego samego dnia otrzymało biskupstwo poznańskie, z podobnymi formułami podporządkowującymi to biskupstwo bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Bez pisemnego sformułowania tych warunków zagwarantowanie niezależności biskupstwu poznańskiemu od władzy metropolitalnej i bezpośrednie podporządkowanie jego Stolicy Apostolskiej byłoby nie do utrzymania.

¹⁷ T. Jasiński, *Początki rocznikarstwa w Polsce*, w: *Kościół, kultura, polityka w państwie pierwszych Piastów*, red. W. Graczyk, J. M. Marszalska, W. Falkowski, L. Zygner, Warszawa-Ciechanów 2016, s. 169-185.

¹⁸ PU †187.

¹⁹ K. Uhlirz, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg unter den Kaisern aus sächsischem Hause*, Magdeburg 1887, s. 153-154; tenże, *Zur Beurteilung der Bulle Johannes XIII. für Meissen*, Mittheilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 16, 1895, s. 508-518; całościowy przegląd literatury na ten temat w publikacji przytoczonej w poniższym przypisie.

²⁰ W. Jasiński, *Bulla Jana XIII dla biskupstwa w Miśni z 2 stycznia 968 roku – falsyfikat czy autentyk?* Przyczynek do studiów nad początkami Kościołów miśnieńskiego i poznańskiego, *Roczniki Historyczne* 79, 2013, s. 7-39; D. A. Sikorski, *O rzekomej fundacji biskupstwa w Miśni 2 stycznia 968 roku*, tamże 80, 2014, s. 31-55; W. Jasiński, *Jeszcze o autentyczności dokumentu Jana XIII dla biskupstwa miśnieńskiego z 2 stycznia 968 roku*, tamże 80, 2014, s. 71; D. A. Sikorski, *Ponownie o autentyczności dokumentu miśnieńskiego z 968 roku (i metodzie w dyplomacie)*, *Roczniki Historyczne* 81, 2015, s. 277-292; W. Jasiński, *W odpowiedzi*, tamże 81, 2015, s. 292.

Był to ogromny sukces polskiego władcy, któremu udało się obronić niezależność polskiego Kościoła, i to w momencie, gdy cesarz powołał w Magdeburgu arcybiskupstwo dla ziem słowiańskich. Czechy – od wielu dziesięcioleci już chrześcijańskie – nie miały własnego biskupstwa i podlegały w tym czasie – jak wyżej wspomiano – niemieckiemu biskupstwu w Ratybonie. Trzeba ponadto zaznaczyć, że pierwsze biskupstwo polskie z siedzibą w Poznaniu było podporządkowane bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, było niezależne od powstałego też w tym roku arcybiskupstwa magdeburgskiego, „ukochanego dziecka” Ottona I. Zgoda Ottona na niezależność biskupstwa poznańskiego od Magdeburga, świadczy, że doceniał on rolę Mieszka I i nowo ochrzczonej Polski w stabilizacji wschodnich terenów Rzeszy.



Dyrektor Muzeum Archeologicznego w Poznaniu – prof. Marzena Szmyt – dziękuje uczestnikom debaty archeologiczno-historycznej w Rezerwacie Archeologicznym Genius loci.





Dominik i Franciszek byli zaiste dwiema kolumnami w Kościele świętym: Franciszek przez ubóstwo swoje, które było jego znakiem charakterystycznym, Dominik – przez wiedzę.

św. Katarzyna ze Sieny

FLORENCJA
Bazylika św. Krzyża (Santa Croce) – franciszkanie
(XIII w.).



FLORENCJA
Kościół Santa Maria Novella – dominikanie
(XIII w.),
krzyż autorstwa Giotto, ok. 1266-1337.



Rysunek tzw. pateny kaliskiej z kościoła cysterskiego w Łądzie. Po lewej stronie: książę Mieszko III. (Reprodukcja z: *Studia i materiały do dziejów Wielkopolski wczesnohistorycznej*, t. 3, Warszawa 1959)



Poznań w czasach Mieszka III Starego

dr Maciej Przybył
(Muzeum Archeologiczne w Poznaniu)

Ostrów Tumski w Poznaniu, a zwłaszcza usytuowany niegdyś na nim wczesnopiastowski gród z *palatium* i katedrą, niemal powszechnie kojarzony jest z początkami państwa i chrześcijaństwa na ziemiach polskich. W ostatnich latach, dzięki badaniom archeologicznym, coraz więcej wiadomo o poznańskiej warowni w czasach Mieszka I, pojawiają się nowe interpretacje, jest też sporo rocznicowych okazji do przypominania dawnych i omawiania najnowszych ustaleń naukowych. Można jednak odnieść wrażenie, że zafascynowani początkami Poznania i jego rolą w czasach pierwszych Piastów, jakby mniej skupiamy uwagę na późniejszej historii grodu na Ostrowie Tumskim, przy czym spory niedosyt odczuwalny jest zwłaszcza, gdy chodzi o dzieje tego ośrodka w wieku XII. Niezwykle ważny odcinek owych dziejów, co warto przypominać, przypadł na czas panowania protoplasty Piastów wielkopolskich i jednego z najwybitniejszych władców doby rozbitcia dzielnicowego w Polsce – Mieszka III zwanego Starym.

Mieszko III, syn Bolesława Krzywoustego i księżnej Salomei z Bergu, w opiniach kronikarzy i historyków jawi się na ogół jako władca dążący do zachowania autorytetu władzy książęcej oraz utrzymania siły i jedności państwa polskiego. Kierowały nim wręcz aspiracje monarchiczne, czego ideologicznym wyrazem są m.in. symboliczne treści na niektórych monetach (obecność korony i berła) czy w programach ikonograficznych fundowanych przez niego dzieł sztuki (Drzwi Gnieźnieńskie, tzw. patena kaliska).

Mieszko III zapisał się jednak w naszych dziejach przede wszystkim jako książę Wielkopolski, którego długoletnie rządy wpłynęły trwale na oblicze kulturowe tej dzielnicy. Za czasów tego władcy Wielkopolska stała się jedną z najważniejszych dzielnic ówczesnego państwa, nawiązując pod względem politycznym, gospodarczym i kulturalnym do świetlanego okresu pierwszej monarchii piastowskiej.

Jednym ze znaczniejszych ośrodków politycznych i kościelnych ówczesnego państwa, który właśnie w okresie panowania Mieszka III odzyskał swą dawną świetność, był Poznań. Potwierdzają to głównie XII- i XIII-wieczne przekazy pisane, przypominające po dłuższym milczeniu rangę i znaczenie grodu nad Wartą. Związki polityczne Mieszka z grodem poznańskim szczególnie uchwytne są w źródłach w pierwszej fazie rządów księcia wielkopolskiego w latach 1138-1173, zanim przejął po śmierci swego brata Bolesława Kędzierzawego władzę pryncypsa na tronie krakowskim.

Celem niniejszego szkicu jest przybliżenie miejsca i roli Poznania w okresie rządów Mieszka Starego oraz próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu przyczynił się ten władca do rozwoju kulturowego stolicy Wielkopolski.



Pieczęć Mieszka Starego z 1175 r.
(Reprodukcja na podstawie: *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski*, t. IV, Poznań 1881)

Testament Krzywoustego i wielkopolskie dziedzictwo Mieszka Starego

Omówienie miejsca i roli Poznania w polityce Mieszka Starego wypadnie rozpocząć od zagadnień związanych z tzw. testamentem Krzywoustego. Jest to sprawa o tyle istotna, że w efekcie zawartych w nim postanowień książę ten objął władzę w Wielkopolsce, wiążąc się tym samym, jako władca, z grodem nad Wartą. Na podstawie przekazów pisanych dotyczących „testamentu” Krzywoustego nie jest łatwo ustalić, jaki kształt terytorialny miała wydzielona dla Mieszka dzielnica. Wynika to z dużej lakoniczności przekazów pisanych odnoszących się do problemu podziału państwa w roku 1138, w szczególności zaś do tego, jakie ziemie ówczesnej Polski weszły w skład tzw. dzielnicy senioralnej. Podejmowane przez historyków próby zakreslenia jej zasięgu w zasadniczy sposób wpływały, i tak jest do dzisiaj, na wyznaczenie przez nich kształtu terytorialnego władztwa Mieszka III. Mamy zatem w sprawie zasięgu dzielnicy tego władcy dwa naukowe punkty widzenia, w zależności od tego, kto, jaką przyjmuje hipotezę w kwestii obszaru dzielnicy senioralnej. Tak więc część badaczy, powołując się na dawny pogląd Tadeusza Wojciechowskiego, że w skład tej ostatniej wchodziły centralne ziemie państwa polskiego (część Małopolski z Krakowem i Wiślicą, ziemia sieradzko-łęczycka, wschodnia część Wielkopolski z Gniezmem i Kaliszem, Kujawy z Kruszwicą), opowiada się za tym, że Mieszko III objął zachodnią część Wielkopolski z siedzibą w Poznaniu, inni natomiast, mając na uwadze odmienną opinię w tej sprawie Gerarda Labudy, który zawęził granice dzielnicy senioralnej do Małopolski, są zdania, że Bolesław Krzywousty wydzielił Mieszkowi III całą Wielkopolskę, także z Gniezmem i Kaliszem.

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, która z przedstawionych propozycji jest bardziej wiarygodna. Ostatnio, po wielu latach dyskusji, znowu dominującą pozycję w kwestii kształtu dzielnicy senioralnej zyskał dawny pogląd T. Wojciechowskiego, w myśl którego ciągnęła się ona przez środek ówczesnego państwa polskiego aż do Pomorza Nadwiślańskiego. Koncepcję tę wsparły m.in. badania Zbigniewa Dalewskiego, który analizując relacje między władzą a przestrzenią w średniowieczu, doszedł do wniosku, że w państwie piastowskim istniały obszary o szczególnym znaczeniu dla stanowienia i sprawowania władzy. Należały do nich tereny wokół Gniezna i Krakowa, których posiadanie uprawniało do sprawowania rządów w państwie, i w nich to następowała inauguracja tych rządów przez władców piastowskich. Bolesław Krzywousty, tworząc dzielnicę senioralną, dobrze zdawał sobie sprawę z rangi i znaczenia politycznego swych ziem, dlatego wybór jego padł nie tylko na dzielnicę małopolską, ale także na ziemię gnieźnieńską jako kolebkę państwa.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na dość istotną przesłankę źródłową, która może stanowić pewną wskazówkę do przybliżenia kształtu terytorialnego pierwotnej dzielnicy Mieszka III. Jest nią zapiska zawarta w dokumencie biskupa wrocławskiego Roberta z 1139 r., z której dowiadujemy się o ówczesnych rządach w Polsce następujących władców piastowskich: Władysława w Krakowie, Bolesława na Mazowszu oraz *Misicone in Poznania*. Wzmianka ta nie jest może bezpośrednim dowodem na to, że Mieszko III w 1138 r. objął we władanie wyłącznie zachodnią Wielkopolskę z Poznaniem, ale wskazuje, że protoplasta Piastów wielkopolskich od samego początku swych rządów związany był politycznie z grodem nad Wartą. Jest to zresztą bodaj pierwsza dokumentarna wiadomość o Mieszkowi III jako władcy administrującym ośrodkiem poznańskim.

Gród poznański i jego najbliższe zaplecze osadnicze w czasach Mieszka Starego

Gród na poznańskim Ostrowie po przewyciężeniu przez władców piastowskich kryzysu pierwszej monarchii zaczął rozwijać się na nowo i dość szybko odzyskał swoje dawne znaczenie. Przypuszcza się, że wyraźny jego progres nastąpił w momencie reorganizacji biskupstwa poznańskiego, kiedy to w naprawionej uprzednio warowni odrestaurowano katedrę i pałac władcy. W XII w. Poznań zachował swój rezydencjonalny charakter, a bezpośrednio po wejściu w życie ustawy sukcesyjnej Bolesława Krzywoustego w 1138 r. przeszedł w posiadanie Mieszka III i należał odtąd do głównych grodów jego władztwa.

Nie wiemy, jak wyglądała w czasach tego władcy znajdująca się na Ostrowie Tumskim rezydencja książęca. Jak wynika z badań archeologicznych, pierwsza kamienna siedziba piastowska wzniesiona została tutaj już w 2. połowie X w., zapewne z inicjatywy Mieszka I. Składało się na nią monumentalne *palatium* połączone z kaplicą, której fundatorką, według tradycji historycznej zawartej w przekazie *Kroniki polsko-śląskiej*, była pierwsza chrześcijańska żona naszego władcy – księżna czeska Dobrawa. Zdaniem odkrywczyni tych obiektów, Hanny Kóčki-Krenz, zespół rezydencjonalny istniał w grodzie poznańskim do XIII stulecia, przy czym należy zakładać, że w międzyczasie „wzniesiono tu jeszcze inne budynki kamienne lub drewniane, uzupełniające funkcje rezydencji władcy”. Po połowie XIII w. *palatium* książęce wraz z kaplicą rozebrano, a w miejscu tej ostatniej postawiono nową świątynię w stylu romańskim.

Mimo skąpych przesłanek archeologicznych nie powinno raczej ulegać wątpliwości, że pałac książęcy musiał istnieć również w okresie rządów Mieszka III. Mógł on mieć nieco odmienną od poprzedniego obiektu formę architektoniczną, którą uzyskał przypuszczalnie w wyniku przeprowadzonych renowacji. Nie można także wykluczyć, że ostrowskie *palatium*, w momencie kiedy prowincja poznańska przeszła w ręce Mieszka, mogło zostać rozbudowane, aby powstał obiekt bardziej reprezentacyjny, przeznaczony dla księcia wielkopolskiego i jego rodziny. Wobec faktu, że nie uchwycono dotąd żadnych śladów obecności podobnej rezydencji w innym miejscu Ostrowa Tumskiego, obie te hipotezy wydają się prawdopodobne.

W XI i XII w. pewnym istotnym zmianom uległa zarówno zabudowa poznańskiego zespołu grodowego, jak i jego pobliska struktura osadnicza. Jak wynika z dotychczasowych badań, właśnie w tym czasie intensywnie rozwijało się podgrodzie na obecnym tzw. Zagórzu, otoczone od południa osobną linią wałów. Najpóźniej na początku XII w. wzniesiono tu kościół pod wezwaniem św. Mikołaja, który – jak się przypuszcza – był początkowo świątynią drewnianą, a dopiero z czasem uzyskał konstrukcję murowaną. Kościół ten funkcjonował na pewno w okresie rządów Mieszka Starego, o czym pod rokiem 1146 wspomina *Kronika wielkopolska*. Na wschód od grodu poznańskiego istniała w tym czasie osada na Śródce, której początki mogą sięgać nawet X w. Miała ona zapewne – jak wskazuje jej nazwa – charakter targowy i najpóźniej w XII w. dysponowała obszernym placem, przeznaczonym do sprzedaży i kupna rozmaitych towarów, którymi zaopatrywano m.in. poznański gród. Tuż obok niej leżała osada Ostrówek, która mogła funkcjonować nieprzerwanie od około połowy X w. Kolejną osadą, istniejącą już przypuszczalnie pod koniec XI w., była położona nieco na południowy wschód od Śródki osada przy kościele św. Michała. Funkcjonował tu szpital, który ufundował w roku 1170 Mieszko III przy współudziale biskupa poznańskiego Radwana, o czym szerzej w dalszej części naszego szkicu. Kilkanaście lat później obiekty te przekazane zostały przez księcia wielkopolskiego zakonowi rycerskiemu joannitów. W bliskim sąsiedztwie poznańskiego Ostrowa, o kilka kilometrów na północny wschód od bazyliki katedralnej, istniała także u schyłku XII w. niewielka wieś o nazwie Główna, będąca posiadłością biskupów poznańskich.

W czasach Mieszka III dość prężnie rozwijało się też osadnictwo na lewym brzegu Warty, na zachód od grodu poznańskiego. W rejonie rzeki Bogdanki istniała w tym czasie książęca osada ze wzniesionym tu, najpóźniej w XIII w., kościołem pod wezwaniem św. Wojciecha. Nieopodal niej, nad rzeką Flisą (Rudnik), powstała także osada targowa św. Gotard, która swą nazwę wzięła od funkcjonującego tutaj kościoła pod tym wezwaniem. Była to osada odgrywająca ważną gospodarczo rolę przy przejściu na prawy brzeg Warty, dochodziły do niej główne drogi wiodące z zachodu w kierunku grodu poznańskiego. Nie wiemy dokładnie, kiedy wzniesiono kościół św. Gotarda. Zdaniem M. Młynarskiej-Kalety nowiej, przybliżoną metrykę tej świątyni potwierdza upowszechniany w 2. połowie XII stulecia kult św. Gotarda – biskupa z Hildesheim. Inicjatorem powstania kościoła pod tym wezwaniem mógł być właśnie Mieszko III, co wynikało z częstych wówczas kontaktów polsko-saskich, podejmowanych przez tego władcę. Tym samym kontaktem, według tej uczonej, zawdzięcza też swoje patrocinium kościół w Kaliszu, usytuowany w obrębie Starego Miasta przy grodzie kaliskim. Innego zdania w tej sprawie są Tomasz Jasiński, a za nim Tomasz Ginter, którzy wiążą genezę kościoła św. Gotarda z inicjatywą kupców niemieckich, obsługujących dalekosiężny szlak handlowy prowadzący z Nadrenii przez Hildesheim, Brandenburg i przez polskie grody (Poznań, Kruszwicę, Szpetal pod Włocławkiem) na Ruś. Według Jarmili Kaczmarek, kościół św. Gotarda był prawdopodobnie świątynią drewnianą, albowiem w trakcie badań wykopaliskowych w tym rejonie nie natrafiono na żadne kamienne lub ceglane materiały budowlane.

Miejsce i rola Poznania w polityce Mieszka Starego

Poznańskie otoczenie polityczne Mieszka III

Mieszko III, jak każdy średniowieczny władca, otaczał się dostojnikami tworzącymi tzw. elitę władzy. W jej skład wchodziła cała plejada ważniejszych urzędników dworskich i terytorialnych, a także wyższe duchowieństwo, stanowiące istotne oparcie dla panującego w sprawowaniu przez niego rządów. Mieli oni albo bezpośredni wpływ na podejmowane przez księcia decyzje, albo uczestniczyli w procesie ich podejmowania. Największą rolę w strukturach ówczesnej władzy odgrywali najbliżsi doradcy i współpracownicy księcia, którzy tworzyli wybraną swobodnie przez władcę radę książęcą. Na podstawie analizy dokumentów Mieszka III można wnioskować, że *gros* osób stanowiących jego otoczenie polityczne, przynajmniej na pewnym etapie swej działalności, było związane ze środowiskiem poznańskim. Dotyczy to zwłaszcza kanclerzy księcia, którzy najpierw dzierżyli ten ważny urząd przy jego boku, a następnie zrobili karierę biskupa poznańskiego, pozostając, jako sufragani, bliskimi współpracownikami władcy i wchodząc prawdopodobnie w skład rady książęcej.

Pierwszym znanym ze źródeł kanclerzem Mieszka III, a następnie biskupem poznańskim, był dostojnik o imieniu Pean. Z tytułem tym pojawił się on na dwóch dokumentach, wystawionych pod rokiem 1145 dla klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie. Pełniąc funkcję kanclerza, zasłużył się prawdopodobnie dla opactwa Benedyktynów w Lubiniu, za co wpisany został do księgi brackiej tego konwentu. W 1146 r. lub – jak twierdzą niektórzy historycy – około 1150 r. Pean objął biskupstwo poznańskie, zastępując na tym urzędzie biskupa Boguchwała.

Kolejnym kanclerzem Mieszka III, który zasiadł później na stolicy biskupiej w Poznaniu, był Radwan. Można ten po raz pierwszy odnotowany został w źródłach pod rokiem 1153, otwierając listę świadków na dokumencie fundacyjnym klasztoru Cystersów w Łeknie. Według Jana Długosza był także przez jakiś czas scholastykiem poznańskim, co jest, wobec braku źródeł, trudne do zweryfikowania. Musiał być zapewne człowiekiem wykształconym, ponieważ znajomość pisma i prawa torowała w tych czasach drogę do kariery kapelana, kanclerza, a następnie biskupa. Około roku 1164 Radwan, podobnie jak Pean, z urzędu kanclerza książęcego awansował na stolicę biskupstwa poznańskiego. Wiele trudności sprawa ustalenie dat jego pontyfikatu, który można określić jedynie hipotetycznie. Większość historyków przyjmuje dzisiaj,



Kościół św. Mikołaja na Zagórz – obraz K. Albertiego (1790-1800) Reprodukcja na podstawie M. Warkoczewska, *Widoki starego Poznania*, Poznań 1960.

że Radwan był biskupem w latach 1164-1172. Bez wątplenia pełnił ten urząd jeszcze w 1170 r., kiedy to, o czym już zasygnalizowałem wyżej, ufundował wraz z Mieszkiem Starym szpital przy kościele św. Michała w Poznaniu.

Przyjmuje się, że kanclerzem Mieszka III był również Cherubin, który urząd ten pełnił przypuszczalnie w czasie, gdy biskupem poznańskim był wspomniany wyżej Radwan. W roku 1167 r. przebywał on u boku księcia wielkopolskiego na ogólnopolskim zjeździe w Jędrzejowie, gdzie Mieszko wraz z bratem Kazimierzem dokonywali różnych nadań na rzecz znajdującego się tam klasztoru cystersów. Następne informacje na temat Cherubina dotyczą okresu, kiedy przestał być już kanclerzem książęcym, a zasiadał na stolicy biskupiej. W 1180 r. był uczestnikiem zjazdu w Łęczycy, gdzie wystąpił w gronie ważniejszych ówczesnych biskupów polskich. Nie należał już w tym czasie do stronników Mieszka, ale przeszedł najprawdopodobniej na stronę zbuntowanego Odon – najstarszego syna tego władcy.

U schyłku rządów Mieszka III do grona wielmożów duchownych skupionych wokół księcia należał także biskup poznański Arnold. Z braku źródeł nie wiadomo, jakie dostojnik ten pełnił urzędy przed uzyskaniem godności sufragana poznańskiego i czy był wcześniej, jak jego poprzednicy, kanclerzem księcia wielkopolskiego. Sakrę biskupią otrzymał najprawdopodobniej w roku 1196 po śmierci biskupa Mrokoty, a objęcie biskupstwa zawdzięczał zapewne Mieszkowi III. Ze źródeł wiadomo, że w roku 1201, a więc jeszcze za życia księcia wielkopolskiego, papież Innocenty III zatwierdził nadanie przez niego prebendy na rzecz joannitów poznańskich. Po śmierci Mieszka przeszedł Arnold do grona najbliższych doradców jego syna – Władysława Laskonogiego.

Bitwa pod Poznaniem w 1146 r.

Jak już zaznaczyłem, źródła pisane najwięcej informacji przekazują na temat poznańskich rządów Mieszka z pierwszego okresu jego panowania, przed objęciem przez niego tronu księcia zwierzchniego. Jednym z najgłośniejszych wydarzeń tego czasu w dziejach poznańskiego Ostrowa, niezwykle barwnie opisanym przez średniowiecznych kronikarzy, była bitwa pod Poznaniem w 1146 r. Miała ona zakończyć kilkuletnie zmagania między najstarszym synem Bolesława Krzywoustego – Władysławem, ówczesnym seniorem Piastów i księciem zwierzchnim, a jego młodszymi braćmi – Bolesławem Kędzierzawym, Mieszkiem III i Henrykiem. Powodem konfliktu były kontrowersje związane z realizacją ustawy sukcesyjnej z 1138 r.



Prawdopodobnie jeszcze wiosną 1146 r. podjął Władysław szeroko zakrojoną akcją wojenną, w trakcie której – jak podaje Wincenty Kadłubek – zburzył grody braci i osadził w nich swoje załogi. Według autora *Kroniki wielkopolskiej*, do pomocy w tych działaniach zwerbował senior „zastępy z obcych narodów”, na które składały się – jak się przypuszcza – oddziały ruskie i jaćwieskie, walczące przy nim w charakterze wojsk najemnych. W wyniku tych wydarzeń Władysław uzyskał nad juniorami wyraźną przewagę polityczną i militarną, zmuszając ich do wycofania się do Wielkopolski.

W świetle przekazów kronikarskich końcowy etap zmagania wojennych rozegrał się na przedpolu grodu poznańskiego, w którym ostatecznie schronili się młodszy bracia Władysława. Gród ten był prawdopodobnie obsadzony przez jakąś stałą załogę przeznaczoną do obrony warowni, dodatkowo wspieraną przez zdziesiątkowane w wyniku walk przyboczne oddziały książąt-juniorów. Na czele owych wojsk stanął Mieszko III jako władca najlepiej zorientowany w jego walorach fortyfikacyjnych. W pobliżu umocnień grodowych rozstawione zostały oddziały Władysława, które wspomagane były przez zastępy ruskie. Siły oblegające, poza nielicznymi próbami ataków zaczepnych, nie przystępowały do generalnych szturmów, a stosując metodę biernego oblężenia, liczyły na poddanie się obrońców. Prawdopodobnie od owych szturmów odżegnywała Władysława nie tyle waleczna załoga grodu, ile jego znakomite walory obronne. Gród poznański usytuowany był bowiem w widłach Warty i Cybiny, jego zdobycie utrudniały nie tylko sporej wysokości drewniano-ziemne wały, wzmocnione płaszczem kamiennym, ale również broniące dostępu do grodu liczne cieki wodne. Władysław zatem, zdając sobie sprawę z trudności wiążących się z opanowaniem Poznania, starał się nie dopuścić do jakichkolwiek kontaktów obrońców grodu z jego zapleczem i czekał na rychłą ich kapitulację. Początkowo sytuacja oblężonych ze względu na brak aprowizacji była bardzo trudna. Podjęto nawet próbę pertraktacji, a jednym z inicjatorów rozejmu był arcybiskup Jakub ze Żnina, który postanowił osobiście udać się do obozu Władysława z zamiarem pojednania zwaśnionych braci. Pertraktacje nie przyniosły zamierzonego skutku, po czym zamknięci w grodzie Mieszko i Bolesław zdecydowali się na rozstrzygnięcie konfliktu orężem. Biernie oblężenie zamieniło się w czynną obronę, czego przejawem były wypadki oddziałów grodowych na obozy wojsk księcia-seniora. Organizowano też zasadzki na rycerzy Władysława, zdobywając od złapanych jeńców cenne informacje o sytuacji w jego oddziałach. Któregoś dnia podczas jednego z takich wypadków – jak podaje *Kronika wielkopolska* – w ręce juniorów wpadli jacyś ludzie, którzy zeznali, że w obozie Władysława nikt nie spodziewa się żadnego zagrożenia, wojownicy stali się gnuśni, a czas spędzają na bez trosk ucztach i zabawach. Mieszko i Bolesław, widząc zatem, że zaniechane zostały jakiegokolwiek środki ostrożności, zdecydowali się na manewr taktyczny, który kompletnie zaskoczył przeciwnika. Tak oto opisał owo wydarzenie autor *Kroniki wielkopolskiej*: „[...] W południowej więc porze, gdy wojska Władysława zaczęły ucztować, grodzianie z wieży poznańskiej, położonej poza kościołem Św. Mikołaja, trzykrotnie podnoszą wysoko i spuszczać czerwona tarczę. Książę ruski, krewny Władysława, przypatrując jak ona podnosi się i opuszcza się, zaczął pytać Władysława, co oznacza podniesiona tarcza. Na to Władysław: Bracia moi okazują gotowość zdania się na łaskę moją. Ów zachęca go, aby przywrócił braci do dawnej łaski. Lecz nadęty pychą Władysław odpowiedział, że nie ma miejsca na spotkanie, gdyż zagłada ich już jest postanowiona. Gdy oni tak rozmawiali, juniorzy z grodu poznańskiego wyruszają powoli przeciw wrogom z niewieloma wprawdzie, lecz doskonale władającymi bronią /ludźmi/. Także inni wychodzą z kryjówek, wpadają nagle do obozu Władysława, głodni rzucają się na ucztujących, wdzierają się uparcie w zastępy wrogów i potężnie mieczami rąbią, mordują i zabijają, tak iż dwa strumienie, Cybina i Główna, nad którymi toczyła się bitwa, wezbrane krwią zabitych, wypełniły, jak podają, rzekę Wartę powyżej brzegów [...]”.

Relacja kronikarza została zapewne w dużym stopniu sfabularyzowana, ażeby oddać dramaturgię całej sytuacji. Niemniej jednak bardzo prawdopodobny jest zaskakujący atak obrońców grodu, który rzeczywiście mógł wywołać poważne zamieszanie w oddziałach Władysława. Jednym z powodów tego zaskoczenia był bez wątpienia mylący księcia-

-seniora znak tarczą, który odebrano w jego szeregach jako moment poddania się grodu poznańskiego. Przekazana przez kronikarza informacja o sygnale, nadanym z wieży poza kościołem św. Mikołaja, pozwala domyślać się, gdzie rozstawiony był obóz wojsk Władysława i w którym miejscu mogło dojść do bitwy. Zdaniem Mariusza Dworsatcka, bardzo prawdopodobne wydaje się usytuowanie tych oddziałów na południe od grodu, albowiem wówczas odbierający znak tarczą widzieliby „gród poznański z podgroziem katedralnym jako leżące za Zagórzem z mieszczącym się tam kościołem św. Mikołaja”. Na skutek mylącego sygnału wojska Władysława zostały całkowicie dezorientowane i nie będąc gotowe do walki, poniosły druzgocącą klęskę. Książę senior zmuszony był wycofać się z Wielkopolski, wrócił na jakiś czas do Krakowa, a następnie – jak podaje *Kronika wielkopolska* – udał się na dwór, spokrewnionego z jego żoną Agnieszką, króla niemieckiego Konrada III.

Poznańskie fundacje Mieszka III

Mieszko III zapisał się na kartach naszej historii jako szczodry fundator i donator na rzecz wielu instytucji kościelnych. Był założycielem klasztoru w Łądzie nad Wartą, jednego z największych opactw cysterskich w Wielkopolsce, fundatorem kolegiaty kaliskiej, gdzie miał znaleźć wraz z synem Mieszkiem miejsce wiecznego spoczynku, a także darczyńcą dla klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie oraz opactw cysterskich w Jędrzejowie i Sulejowie. Jego działalność fundacyjna, jak każdego władcy doby średniowiecza, nie miała tylko oczywistego w tamtych czasach praktycznego charakteru religijnego (dbałość o dobro Kościoła oraz krzewienie wiary chrześcijańskiej) czy eschatologicznego (pragnienie zbawienia siebie i rodziny), ale ogromną rolę odgrywał w niej motyw polityczny. Fundacje i donacje były dla niego instrumentem panowania, przy czym książę, obok zapewnienia sobie przychylności Kościoła dla prowadzonej polityki, powiększał dzięki fundacjom i darowiznom swój prestiż i autorytet, akcentując tym samym wobec poddanych potęgę swej władzy. Spore znaczenie dla podejmowania przez niego działań fundacyjnych miał także czynnik gospodarczy – majątki kościelne, a zwłaszcza klasztorne ożywiały gospodarkę.

Istotne miejsce w działalności fundacyjnej Mieszka zajmował Poznań. Jednym z ważniejszych przedsięwzięć, jeszcze przed objęciem przez niego władzy zwierzchniej na tronie krakowskim, była fundacja szpitala św. Michała. Pierwsza wiarygodna informacja na ten temat zawarta została w dokumencie biskupa poznańskiego Benedykta. Z treści tego dokumentu dowiadujemy się, że książę wielkopolski Mieszko ufundował i uposażył w pobliżu grodu poznańskiego, przy współudziale biskupa Radwana, szpital-hospicjum, a następnie, w roku 1187, przekazał go zakonowi rycerskiemu joannitów. Moment założenia szpitala opisał także w swej kronice Jan Długosz. Nasz dziejopis podał datę dzienną fundacji – 6 maja 1170 r. i połączył to wydarzenie z osadzeniem w Poznaniu rycerzy św. Jana. Początkowo relacja Długosza przyjmowana była przez historyków bez żadnych zastrzeżeń, a podaną przez niego wiadomość z reguły godzono z informacjami zawartymi w dokumentach joannitów poznańskich. W wyniku długoletniej dyskusji przyjęto ostatecznie, że 6 maja 1170 r. doszło jedynie do fundacji szpitala św. Michała, a dopiero 17 lat później szpital ten wraz z uposażeniem przeszedł w ręce rycerzy-zakonników.

Jan Długosz, wspominając w swej kronice o fundacji szpitala poznańskiego, napomknął, że założony został on przy kościele św. Michała. Sugerował



Kościół św. Jana w Poznaniu
(fot. P. Namiota)

zatem, jakoby świątynia pod tym wezwaniem istniała już wcześniej i dopiero obok niej zbudowano około roku 1170 szpital-hospicjum. Z dotychczasowych badań wiadomo, że hospicjum św. Michała ulokowane zostało na południowy wschód od grodu poznańskiego, w obrębie istniejącej tam osady. Najprawdopodobniej jeszcze przed fundacją Mieszka i biskupa Radwana, w centrum tej osady funkcjonował kościół, zaspokajający duchowe potrzeby nie tylko jej mieszkańców, ale również ludności, mieszkającej w grodzie poznańskim i jego najbliższym zapleczu. Metryka owej świątyni mogła sięgać nawet XI w., o czym świadczą m.in. jej wezwanie, którym obdarzano wówczas kościoły dużych ośrodków grodowych, do jakich niewątpliwie zaliczał się Poznań.

Motywy i cele fundacji szpitala św. Michała nie są bliżej znane. Oprócz czynnika dewocyjnego, jakim było spełnienie chrześcijańskiego obowiązku miłosierdzia, nie małą rolę w podjęciu przez Mieszka i Radwana tej inicjatywy odgrywał także aspekt polityczny – podniesienie prestiżu grodu poznańskiego jako ówczesnej siedziby zarówno samego władcy, jak i miejscowego biskupa. Według T. Gintera szpital św. Michała, ulokowany przy zbiegu ważnych dróg przechodzących w XII w. przez Poznań, związany był najprawdopodobniej z istniejącą w pobliżu osadą targową i przeznaczony był do obsługi ruchu kupieckiego. Możliwe jest także, że zapewniał schronienie pielgrzymom udającym się do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie.

Trudno z pewnością wskazać, jakie było pierwotne uposażenie szpitala poznańskiego. W dokumentach potwierdzających fundację wymienione zostały wsie leżące wokół Poznania, ale nie wiadomo, które z nich pochodzą z założycielskiego nadania Mieszka III, a które znalazły się w późniejszym posiadaniu joannitów. W dokumentach wymienione są m.in. miejscowości: Objezierze, Lipnica, Drożyna z karczmą i targiem, Krzesin, Miłostowo, Wygonowo i Andrzejewo. Na pewno do pierwotnego uposażenia szpitala św. Michała należały dziesięciny z osad opola kostrzyńskiego, nadanych przez biskupa Radwana (Jagodno, Górka, Glinka, Koszuty, Kleszczewo, Czerlejno, Jarogniewice, Sanniki i Rujśca).

Jak już wspominałem, w 1187 r. Mieszko III sprowadził do Poznania joannitów, przekazując im pod opiekę szpital św. Michała wraz z całym dotychczasowym uposażeniem. Biskupem poznańskim był wówczas Benedykt, który w latach 1187-1193 wystawił dla osiadłych tutaj rycerzy-zakonników dokument potwierdzający nadanie księcia wielkopolskiego.

Pierwsze domy zakonne joannitów na ziemiach polskich powstały już w XII w. Jako pierwszy sprowadził ich do Polski syn Bolesława Krzywoustego – Henryk Sandomierski, który około 1166 r. nadał im wieś Zagość położoną na ziemi sandomierskiej. Przepuszczalnie jeszcze w latach 60. XII w. rycerze św. Jana pojawili się na Śląsku, około roku 1181 przybyli na Pomorze Zachodnie, a następnie ulokowali się także na Pomorzu Środkowym oraz na Pomorzu Gdańskim.

Pochodzenie joannitów poznańskich jest dość problematyczne. Historycy wywodzili ich z Czech, Moraw i z Małopolski. Obecnie dominuje w historiografii pogląd, że komandoria w Poznaniu ma proveniencję zachodniopomorską, a rycerze św. Jana przybyli tutaj ze Stargardu nad Iną – fundacji księcia pomorskiego Bogusława I. Biorąc pod uwagę sojusz polityczny oraz koligacje rodzinne, jakie łączyły Mieszka z Bogusławem, pogląd ten wydaje się, jak dotąd, najbardziej uzasadniony.

Nie są też dobrze znane motywy nadania księcia wielkopolskiego. W historiografii wskazuje się często na czynnik polityczny, podobnie jak w przypadku innych fundacji i donacji Mieszka III. Stanisław Szczur starał się w swych badaniach wykazać, że dokument biskupa Benedykta stwierdzający fundację Mieszka na rzecz joannitów w roku 1187 dowodzi objęcia przez księcia wielkopolskiego władzy w Poznaniu już w roku 1182 po jego powrocie z wygnania. Wobec tego, u źródeł darowizny księcia wielkopolskiego dla rycerzy św. Jana mogła leżeć chęć zmanifestowania przez Mieszka praw do świeżo odzyskanego Poznania. Pojawienie się na ziemiach polskich joannitów wiąże się także ze wzmożonym wówczas zainteresowaniem książąt polskich ruchem krucjatowym. Przypuszcza się, że przynajmniej część z fundowanych w XII w.

domów joannickich miała być wykorzystana w obronie północno-wschodnich terytoriów naszego państwa przed najazdami pogańskich Prusów. Mało prawdopodobne wydaje się to w przypadku komandorii poznańskiej. Decyzję Mieszka III o sprowadzeniu joannitów do Poznania należy raczej postrzegać jako troskę o dawną fundację księcia wielkopolskiego, tj. funkcjonujący tutaj od 1170 r. szpital św. Michała. Jak trafnie zauważa T. Ginter, powierzenie tego obiektu wyspecjalizowanym szpitalnikom dawało gwarancję lepszej i kompetentnej obsługi tej placówki. Poznański dom joannitów odgrywał zatem głównie rolę szpitala-hospicjum dla kupców, podróżnych oraz pątników.

**

Spróbujmy na koniec pokusić się o ogólne wnioski dotyczące miejsca i roli Poznania w polityce Mieszka Starego. Nie ulega wątpliwości, że Poznań był dla tego władcy, przynajmniej w pierwszej fazie jego rządów, najważniejszym spośród grodów wielkopolskich ośrodkiem polityczno-administracyjnym Mieszka Starego. Traktując go jako część swojego patrymonium, zapewne w nim na początku umieścił księżęcą rezydencję, stąd przyszło mu sprawować władzę. Gród poznański był też dla niego ośrodkiem ważnym pod względem strategicznym, w którym w obliczu zagrożenia mógł schronić się wraz ze swym dworem, co widoczne jest na przykładzie wydarzeń z roku 1146. Mieszko kreował też Poznań na ważny ośrodek gospodarczy, dbał o walory handlowe zaplecza grodu poznańskiego jako ośrodka usytuowanego na ważnym ponadregionalnym szlaku komunikacyjnym. Niewątpliwie poprzez fundację szpitala św. Michała starał się podnieść dodatkowo prestiż i rangę Poznania na tle innych ośrodków ówczesnego państwa. Wygląda na to, że zdecydowanie więcej sił i środków angażował Mieszko w rozwój grodu poznańskiego przed objęciem władzy zwierzchniej na tronie senioralnym, ale i później gród nad Wartą pozostał dla niego jednym z ważniejszych ośrodków władzy, o czym świadczą m.in. jego starania o odzyskanie Poznania z rąk syna Odonu po powrocie z wygnania w 1181 r.



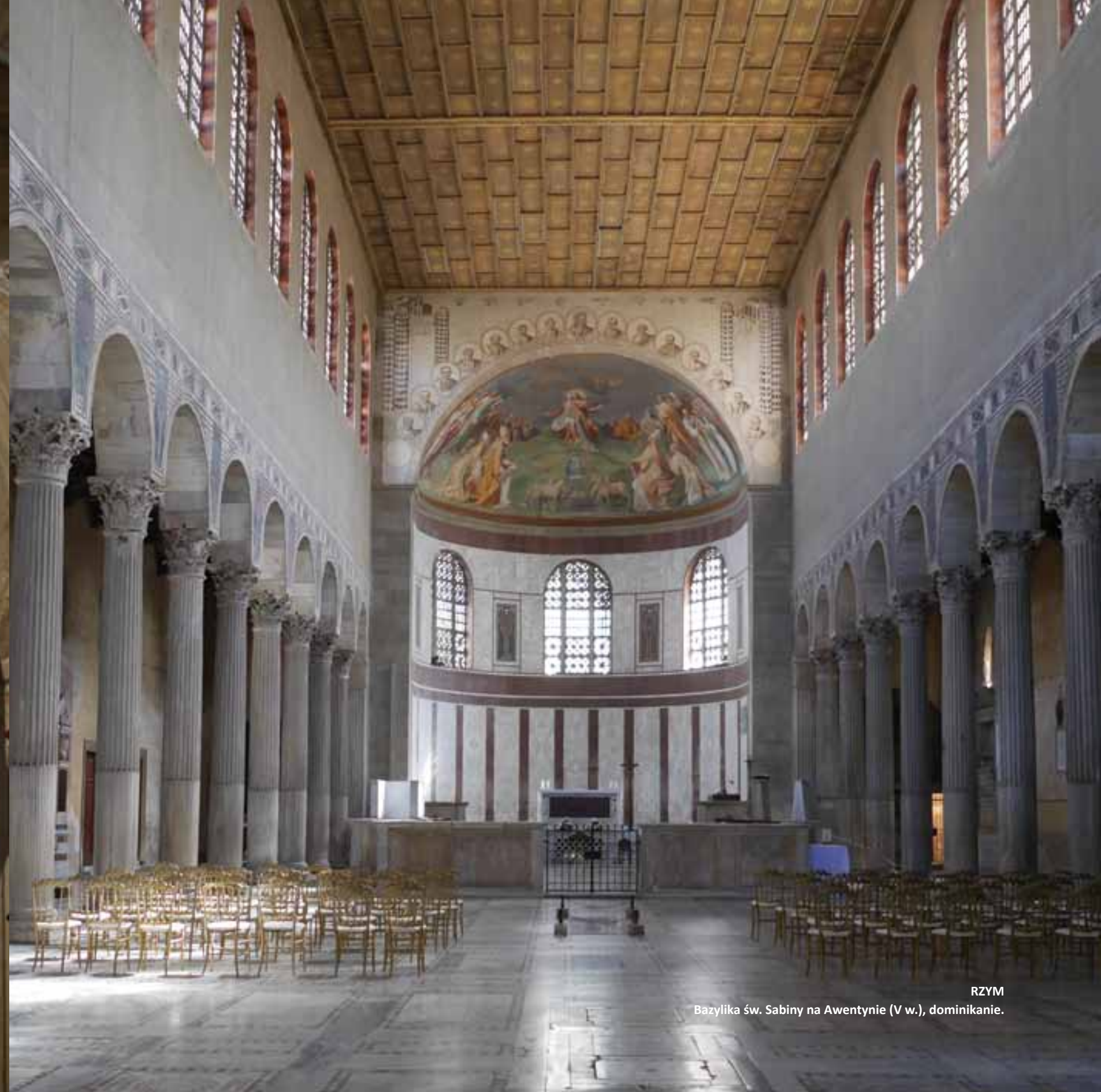
Najbliższe zaplecze osadnicze grodu poznańskiego, XII – połowa XIII w. (wg T. Gintera). 1 – Katedra, 2 – kościół NMP, 3 – kościół św. Mikołaja, 4 – osada i kościół św. Małgorzaty (po 1231 r.?), 5 – osada, kościół i szpital św. Michała (od 1187 r. – komandoria joannitów), 6 – osada i kościół św. Gotarda, 7 – osada i kościół św. Wojciecha, 8 – osada i kościół św. Marcina.



Maria jest wozem ognistym, gdyż poczynając w sobie Słowo Syna Jedynego Boga, niesie i daje ogień miłości, albowiem On jest miłością samą.

św. Katarzyna ze Sieny

RZYM
Bazylika Santa Maria sopra Minerva (XIII-XIV w.).



RZYM
Bazylika św. Sabiny na Awentynie (V w.), dominikanie.

RZYM

Angelicum – Papieski Uniwersytet
Tomasza z Akwinu.

Spadkobierca „studium” założonego
w klasztorze św. Sabiny (w XIII w.)
prowadzonego przez Tomasza z Akwinu.



Najświętsza Maryja Panna w refleksji teologów średniowiecza

Blask średniowiecznej dysputy o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny

o. prof. Bogusław Kochaniewicz OP
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu – Wydział Teologiczny)

Wstęp

Jedną z najbardziej dyskutowanych kwestii maryjnych w epoce średniowiecza był temat Niepokalanego Poczęcia NMP. Kwestia ta może budzić zdziwienie współczesnego człowieka, który oswoił się z dogmatem ogłoszonym uroczystie 1854 r. W średniowieczu debatę traktowano nad wyraz poważnie, a niektóre jej konsekwencje okazały się bolesne dla reprezentantów zakonu dominikańskiego. Wystarczy wspomnieć, że z powodu nieprzyjęcia doktryny o Niepokalanym Poczęciu teologowie dominikańscy stracili wszystkie katedry na uniwersytecie w Paryżu.

Aby wyjaśnić istotę sporu, należy podać kilka wstępnych informacji. Najpierw historyczne.

Prawda o Niepokalanym Poczęciu nie pojawia się w Piśmie Świętym. Pierwsze intuicje o wyjątkowej świętości Maryi pojawiają się w dziełach autorów II-III w.¹ Postać Służebnicy Pańskiej zostaje przeciwstawiona Ewie. O ile druga z wymienionych przez wiarę okazaną złemu duchowi popełniła grzech, czego konsekwencją było pojawienie się śmierci, o tyle Maryja poprzez wiarę okazaną aniołowi wprowadziła na świat zbawienie. Ojcowie Kościoła IV i V w., zastanawiając się nad wyjątkową świętością Służebnicy Pańskiej, stawiają pytanie: Od jakiego momentu Maryja jest święta? Odpowiadając na to pytanie, wskazują na moment Jej narodzin. Począwszy od V w., prawda ta zostaje wyrażona w liturgii Kościoła, początkowo na Wschodzie, a następnie, od VII stulecia na Zachodzie². Wszyscy wyznają, że Maryja (podobnie jak Jan Chrzciciel) została uświęcona w łonie swej Matki i jako święta przyszła na świat. Począwszy od VII stulecia Lud Boży zaczął stopniowo wyrażać intuicję, że Błogosławiona Dziewica w momencie swojego poczęcia była bez grzechu, nieskalana, święta. Tę intuicję wyrażono podczas celebracji o charakterze popularnym, czcząc Poczęcie św. Anny. Wspomniana celebracja, która pojawiła się w VIII w. najpierw na Wschodzie, rozpowszechniła się również na Zachodzie Europy³. Początkowo w IX w. wspomnienie było obchodzone w Neapolu, w kolejnym stuleciu znano je we Francji. Natomiast na przełomie X/XI w. dotarło na Wyspy Brytyjskie, gdzie było celebrowane w dniu 8 grudnia jako Niepokalane Poczęcie NMP⁴. Należy raz jeszcze podkreślić, że wspomniane celebracje miały charakter ludowy, popularny, natomiast nie były oficjalnymi świętami wprowadzonymi do liturgii Kościoła. Początkowo Kościół tolerował tego typu nabożeństwa, aż wreszcie zaczął

¹ Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 100,4-6, PG 6, 711, Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 22, PG 7, 968. Zob. L. De Candido, *Santa Maria*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiore-S. Meo, Cinisello Balsamo 1986, s. 1246.

² G. Meaolo, *Natività di Maria*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiore-S. Meo, s. 1013; C. Maggioni, *Feste e memorie mariane in Oriente e in Occidente* (sec. VI-XI), w: *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo Millennio*, red. E. Toniolo, Roma 1998, s. 159.

³ G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, s. 221-224.

⁴ C. Maggioni, *Feste e memorie mariane in Oriente e in Occidente* (sec. VI-XI), w: *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo Millennio*, red. E. Toniolo, s. 161-162.

stawiać pytania natury teologicznej: Czy rozpowszechniająca się nadprzyrodzona intuicja o niepokalanością, bezgrzeszności, świętości Maryi w chwili Jej poczęcia się w łonie matki, jest zgodna z fundamentalnymi prawdami wiary? W niniejszym opracowaniu zostanie przedstawionych kilka różnych opinii średniowiecznych teologów na temat niepokalanego poczęcia.

1. Stanowisko Eadmera z Cantenbury

Jednym z pierwszych zwolenników maryjnego przywileju był Eadmer z Cantenbury. W swoim traktacie bronił wiary w niepokalane poczęcie NMP⁵. Benedyktynski teolog, rozważając celebrację liturgiczną, zwrócił uwagę na starożytną maksymę św. Prospera z Akwitanii: to, w jaki sposób się modlimy, wyznacza to, w co wierzymy (*lex orandi – lex credendi*). Zdaniem Eadmera, cisi i pokorni sercem są bardziej podatni na światło Ducha Świętego i lepiej poznają prawdę Bożą niż pyszni teologowie⁶. Broniąc niepokalanego poczęcia, angielski teolog odwołał się do analogii, przytaczając jako przykład owoc kasztana. Skorupka kasztana zawiera kolce, które kłują każdego, kto weźmie je do ręki, a w środku jest brązowy owoc, wolny od ukłucia⁷. Skoro Bóg stwarza takie zjawiska w otaczającej nas przyrodzie, to mógł również zachować Maryję od dotknięcia grzechem pierworodnym.

Należy również podkreślić, że Eadmer jest również twórcą innego argumentu, który później będzie bardzo często używany przez teologów franciszkańskich: *Deus potuit – si voluit – fecit*. Bóg z całą pewnością mógł zachować Maryję od grzechu pierworodnego i przypuszcza się, że mógł tego dokonać, a zatem to uczynił⁸.

Przedstawiona argumentacja, mimo że nie jest wolna od niedoskonałości, to jednak jest pierwszą próbą wyjaśnienia prawdy o bezgrzeszności Maryi. Pomimo próby wyjaśnienia celebrowanej przez Lud Boży prawdy, średniowieczni teologowie musieli odpowiedzieć na wiele kwestii, aby uzyskać satysfakcjonujące rozwiązanie. Na przykład: W jaki sposób połączyć dzieło zbawcze dokonane przez Chrystusa z wolnością od grzechu pierworodnego Maryi? Uchronienie Maryi od skazy grzechu pierworodnego stwarzałoby sytuację wyjątkową, w której jako wolna od grzechu pierworodnego podważałaby powszechność dzieła zbawczego Odkupiciela. Ta niemożność powiązania dzieła odkupienia z niepokalaniem poczęciem była powodem nieprzychylnego stanowiska teologów XII i XIII w.

2. Stanowisko św. Bernarda z Clairvaux

Pierwszym z nich jest św. Bernard z Clairvaux, postać, która wywarła ogromny wpływ na kulturę XII-wiecznej Europy. Oprócz pism o charakterze mistycznym czy wielu kazań, pozostawił po sobie obfitą korespondencję. Jeden z listów, adresowany do kanoników z Lyonu, zawiera stanowisko wielkiego cysterskiego opata na temat świętości Maryi⁹.

Cysterski teolog uważa, że Maryja została uświęcona w łonie swej matki, zanim jeszcze przysła na świat (podobnie jak prorok Jeremiasz czy św. Jan Chrzciciel). Jednakże Jej poczęcie, podobnie jak poczęcie wszystkich ludzi, było naznaczone aktem pożądlivości małżeńskiej, co według św. Augustyna implikowało, że poczęte potomstwo przychodziło na świat w stanie grzechu pierworodnego¹⁰.

⁵ Eadmer, *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, PL 159, 301-318. Zob. P. Krupa, *Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendians et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Warszawa 2013, s. 80.

⁶ Tamże, s. 81.

⁷ S. De Fiore, *Immacolata*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiore-S. Meo, 1986, s. 685.

⁸ P. Krupa, *Une grave querelle*, s. 81.

⁹ Bernard z Clairvaux, *Epistula 174*, w: *Sancti Bernardi opera omnia*, red. J. Leclercq-C.H. Talbot-H.M. Rochais, t. VII, Romae 1974, s. 388-392.

¹⁰ Bernard z Clairvaux, *Epistula 174*, wyd. cyt., s. 391. Zob. P. Krupa, *Une grave querelle*, s. 85.

Odwołując się do argumentu, iż w niektórych kościołach celebruje się wspomniane święto, Bernard zauważa, że z istnienia święta Narodzin Matki Bożej, nie można wnosić o święcie Niepokalanego Poczęcia¹¹. Autor listu uważa, że Błogosławiona Dziewica poczęła się w stanie grzechu, a następnie, jeszcze w łonie swojej matki, została oczyszczona i uświęcona. Cysterski teolog zastanawia się również nad następującą kwestią: Skoro Joachim i Anna byli świętymi, to czy ich akt małżeński nie był święty? Jego odpowiedź brzmi negatywnie¹². Jednakże św. Bernard zwraca uwagę na jedną istotną prawdę, która do tej pory nie została dostrzeżona przez teologów. Jego zdaniem, Błogosławiona Dziewica cieszyła się o wiele większym przywilejem, o wiele ważniejszym niż Jej hipotetyczne uświęcenie w momencie poczęcia. Chodzi o świętość całego Jej życia; wolność od grzechu nie tylko śmiertelnego, ale również lekkiego¹³. Taka świętość była o wiele cenniejsza, piękniejsza i wartościowsza niż jedynie uwolnienie od grzechu pierworodnego w chwili poczęcia.

Według cysterskiego opata Najświętsza Maryja Panna została zachowana od jakiegokolwiek grzechu podczas całego swojego życia, co czyni Ją wyjątkowo piękną, natomiast cały dyskurs dotyczący zachowania Jej od skazy grzechu pierworodnego jawi się jako banalny i niepoważny.

3. Stanowisko św. Bonawentury z Bagnoreggio

Święty Bonawentura przedstawił swoje stanowisko na temat zachowania Maryi od grzechu pierworodnego podczas poczęcia w III księdze *Komentarza do Sentencji*¹⁴. W dziele tym doktor Kościoła zastanawia się najpierw, czy ciało Maryi było uświęcone przed połączeniem duszy z ciałem, a w konsekwencji, czy dusza została uświęcona przed zaciągnięciem grzechu pierworodnego¹⁵. Franciszkański teolog, będąc pod wpływem myśli św. Augustyna, stwierdził, że przyczyna grzechu pierworodnego leży w zjednoczeniu duszy z ciałem. Zauważył ponadto, że wobec celebrowania przez niektórych święta Niepokalanego Poczęcia NMP należy zadać pytanie o zasadność takiego postępowania. W odpowiedzi zaznaczył, że można celebrować święto uświęcenia Maryi w dzień Jej poczęcia, ponieważ nie znamy momentu, w którym została Ona uświęcona¹⁶. Jednocześnie zauważył, że rozpowszechniające się nabożeństwo mogło być owocem szczególnego objawienia Bożego, które zostało wzbudzone w sercach wiernych¹⁷. Jego opinia teologiczna jest jasna: Błogosławiona Dziewica, po zaciągnięciu grzechu pierworodnego została uświęcona.

Godny uwagi jest również fakt, iż Bonawentura, opierając się na dialektyce św. Anzelmą, wprowadził do swojej refleksji teologicznej metodę zwaną *reductio*¹⁸, będącą swoistym procesem logicznym, opierającym się na przejściu od konkretnego do abstraktu, od tego, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe¹⁹. W przypadku niepokalanego poczęcia chodziłoby o przejście od natury ludzkiej, skażonej konsekwencjami grzechu pierworodnego, do natury doskonałej Chrystusa, która pozostaje wolna od wszelkiej skazy grzechu²⁰. Postać Matki Najświętszej była istotnym ogniwem w tym procesie. Z całą pewnością byłaby poddana grzechowi, gdyby nie została od niego zachowana. W ten sposób Maryja jawi się w tym rozumowaniu jako *terminus medius* sylogizmu, a raczej jako *persona media*, która pozwoliła Bonawenturze umieścić ją w hierarchii ludzkich natur zaraz poniżej natury Chrystusa²¹. W ten sposób Błogosławiona Dziewica jawi się *in medio* pomiędzy naturą ludzką pogrążoną w skutkach grzechu pierworodnego a ludzką naturą Chrystusa.

¹¹ Bernard z Clairvaux, *Epistula 174*, wyd. cyt., s. 391. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 86.

¹² Bernard z Clairvaux, *Epistula 174*, wyd. cyt., s. 391. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 86.

¹³ Bernard z Clairvaux, *Epistula 174*, wyd. cyt., s. 390. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 87.

¹⁴ Bonawentura, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana, ed. Quaracchi, voll. I-V, Grottaferrata 1972-1974.

¹⁵ Bonawentura, *In III Sententiarum*, d. III, pars I, a.1, q.1, wyd. cyt., s. 65. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 89.

¹⁶ Bonawentura, *In III Sententiarum*, d. III, pars I, a. 1, q.1, resp., wyd. cyt., s. 63. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 90.

¹⁷ Bonawentura, *In III Sententiarum*, d. III, pars I, a.1, q.1, resp., wyd. cyt., s. 63. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 89.

¹⁸ P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 92.

¹⁹ Tamże, s. 92.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 92-93.



4. Stanowisko św. Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu rozważa kwestię zachowania Błogosławionej Dziewicy od skazy grzechu pierworodnego nie tylko w *Komentarzu do Sentencji*, ale również w *Summie teologii* i *Compendium teologii*.

Akwinata rozpatruje trzy możliwości uświęcenia Maryi: przed waniem duszy (*ante animationem*), w momencie jej wiania (*in actu animationis*) oraz po połączeniu duszy i ciała Maryi (*post animationem*).

Analizując możliwość uświęcenia Maryi przed momentem wiania duszy do ciała, Akwinata wyraził opinię negatywną, opierając się na następujących argumentach.

Pierwszy, natury antropologicznej, zawarty w *Komentarzu do Sentencji* brzmi: „to, co nie istnieje, nie może zostać uświęcone”. Zatem, jeżeli przed połączeniem się duszy z ciałem Maryja nie istniała jako osoba, to znaczy, że nie mogła być uświęcona przed swoim zaistnieniem²².

Argument kolejny kładzie akcent na naturę rozumną człowieka. Jedynie ona może być podmiotem Bożej łaski. Aby zatem Błogosławiona Dziewica mogła być oczyszczona z grzechu, powinna była istnieć jako osoba, przed połączeniem Jej duszy i ciała²³. Absurdalność tego wyводу pozwala Akwinacie dojść do konkluzji, że Maryja nie mogła zostać uświęcona przed połączeniem duszy z ciałem²⁴.

Tomasz rozpatruje również możliwość uświęcenia Maryi w momencie poczęcia za sprawą świętych rodziców. Wniosek dominikanina jest negatywny. Poczęcie potomstwa świętych rodziców nie uświęca płodu. Osobista kondycja rodziców nie jest dziedziczona przez potomstwo, podobnie jak znajomość gramatyki przez ojca nie przechodzi automatycznie na syna. Tomasz podkreśla, że grzech pierworodny odnosi się do natury, natomiast łaska uświęcająca udoskonala osobę, dlatego nie może być przekazana za pośrednictwem rodziców²⁵.

Doktor Anielski rozważa aktywne poczęcie Maryi również w świetle grzechu pierworodnego. Jedną z konsekwencji grzechu pierworodnego pierwszych rodziców jest pożądanie, które towarzyszy aktowi prokreacji i jest decydującym czynnikiem w transmisji grzechu pierworodnego. Wynika stąd, że rodzice Maryi nie byli wykluczeni z tego prawa, zatem przekazali grzech pierworodny swojej córce²⁶. Jedyną osobą absolutnie świętą i nieskałaną w swoim poczęciu był Chrystus, ponieważ został On poczęty bez udziału człowieka, to znaczy z Ducha Świętego i z Błogosławionej Dziewicy²⁷. Natomiast Maryja poczęta przez swoich rodziców nie była wolna od skazy grzechu i dlatego została uświęcona po swoim poczęciu²⁸.

Kończąc analizę argumentów przytoczonych przez dominikanina, a odnoszących się do możliwości uświęcenia Maryi przed połączeniem się Jej duszy i ciała, warto przytoczyć jeszcze jeden: jeśli Błogosławiona Dziewica zostałaby uświęcona przed połączeniem duszy z ciałem, zatem nie potrzebowałaby odkupienia Chrystusa. Wobec tego Chrystus nie mógłby być uważany za Zbawiciela wszystkich ludzi²⁹.



Zdobienie pism św. Tomasza przechowywanych w klasztorze w Neapolu.

Doktor Anielski zastanawia się również nad możliwością uświęcenia Maryi w chwili połączenia się Jej duszy i ciała. Również w tym przypadku jego odpowiedź jest negatywna. W *Komentarzu do Sentencji* zauważa, że uświęcenie Błogosławionej Dziewicy nie mogło dokonać się „w samym momencie wiania duszy, to znaczy, w taki sposób, że z powodu łaski, która została udzielona, została ona zachowana od zaciągnięcia pierworodnej winy”³⁰. Akwinata odrzucił takie rozwiązanie, podkreślając, że jedynie Chrystus Odkupiciel rodzaju ludzkiego jest wolny od grzechu pierworodnego³¹. Natomiast Błogosławiona Dziewica, podobnie jak wszyscy pozostali ludzie, miała potrzebę Chrystusowego odkupienia. Postawienie Błogosławionej Dziewicy poza grzechem pierworodnym przeciwstawiałoby się powszechności dzieła zbawczego Chrystusa³².

Po przeanalizowaniu różnych hipotez dotyczących się uświęcenia Maryi Akwinata dochodzi do wniosku, że Błogosławiona Dziewica poczęła się w stanie grzechu, a następnie została zeń oczyszczona i uświęcona³³. Dominikanin nie precyzuje momentu, w którym nastąpiło uświęcenie. Stwierdza jedynie, że Błogosławiona Dziewica została uświęcona przed swoim narodzeniem³⁴. Takie stanowisko pozwalało Tomaszowi podkreślić powszechność skutków grzechu pierworodnego oraz bronić powszechnego wymiaru zbawienia, dokonanego przez Chrystusa. Aby uwiarygodnić swoje stanowisko, wskazuje na postaci dwóch proroków: Jeremiasza i Jana Chrzciciela, którzy, według Pisma Świętego, zostali uświęceni w łonach swoich matek³⁵. Zestawiając jednakże ich doskonałość moralną ze świętością Błogosławionej Dziewicy, zauważa, że jeśli Jeremiasz i Jan Chrzciciel zostali oczyszczeni z grzechu pierworodnego, zachowując możliwość popełnienia grzechów lekkich w życiu ziemskim, to Błogosławiona Dziewica otrzymała wyjątkową łaskę, która nie tylko uwolniła ją od grzechu pierworodnego, lecz również zachowała ją zarówno od grzechu śmiertelnego, jak i grzechu lekkiego podczas całego Jej ziemskiego życia³⁶.

Pryncypia teologii Tomasza z Akwinu a niepokalane poczęcie

Jednym z istotnych aspektów, który zadecydował o negatywnej ocenie niepokalanego poczęcia, był chrystocentryczny wymiar doktryny św. Tomasza z Akwinu. Osoba Słowa Wcielonego była w centrum systemu teologicznego Akwinaty. W konsekwencji, miejsce innych stworzeń w tajemnicy Syna Bożego było określane ze względu na ich partycypację w łasce Bożej. Spoglądając z takiej perspektywy, pierwsze miejsce w tajemnicy osoby Syna Bożego należy przyznać człowieczeństwu Chrystusa, które, będąc zjednoczone hipostatycznie z osobą Słowa Przedwiecznego, w sposób najpełniejszy uczestniczy w Bożej łasce. Natomiast Błogosławiona Dziewica, która otrzymała łaskę przewyższającą łaski innych świętych, nie mogła dorównać pełni łaski Chrystusa.

„Chrystus posiadał jako osobisty przywilej taką pełnię łaski, by mogła ona przelewać się na wszystkich, ponieważ «z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali» (J 1,16). Natomiast Błogosławiona Dziewica Maryja otrzymała taką pełnię łaski, aby być najbliższa Stwórcy łaski: aby przyjąć do siebie Tego, który jest pełen wszelkiej łaski, i wydając Go na świat, udzielić w ten sposób Jego łaski wszystkim ludziom”³⁷.

²² Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1 qc. 1 s.c. 1, *Scriptum super libros Sententiarum*, vol. III, Parisiis 1933, s. 95.

²³ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co., *wyd. cyt.*, vol. III, s. 98, *Summa theologiae* III, q. 27, a. 2 co., *Summa Theologiae. Pars III et Supplementum*, Romae 1948, s. 180.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1 qc. 2 s.c. 2, *wyd. cyt.*, vol. III, s. 97.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2, *wyd. cyt.*, vol. III, s. 99.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, lib. I, cap. 224, n. 458, *Opuscula theologica*, vol. I, Romae 1954, s. 108.

²⁷ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 s.c. 2, *wyd. cyt.*, vol. III, s. 95.

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1 qc. 1 s.c. 2, *wyd. cyt.*, vol. III, s. 95.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 27, a. 2 co., *Summa Theologiae. Pars III et Supplementum*, Romae 1948, s. 180.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1 sol., *wyd. cyt.*, vol. III, s. 99.

³¹ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. III, d. 3, q. 1, a. 1 qc. 2 co., *wyd. cyt.*, vol. III, s. 99.

³² Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. IV, d. 43 q. 1 a. 4, *wyd. cyt.*, vol. IV, s. 62.

³³ Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, lib. I, cap. 224, n. 458-459, *wyd. cyt.*, s. 108.

³⁴ Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, lib. I, cap. 224, n. 459, *wyd. cyt.*, s. 109.

³⁵ Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 224, n. 459, *wyd. cyt.*, s. 109, *Summa theologiae* III, q. 27, a. 1, *wyd. cyt.*, s. 178.

³⁶ Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, liber 1, cap. 224, n. 461, *wyd. cyt.*, s. 109.

³⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 27 a. 5 sol. 1, *wyd. cyt.*, s. 184.

Jak można zauważyć, Błogosławiona Dziewica zajmowała w systemie Tomasza miejsce pomiędzy Chrystusem a innymi ludźmi. Wprowadzona przez dominikanina gradacja pozwoliła zaakcentować absolutne pierwszeństwo Chrystusa, na nieco niższym miejscu usytuować Jego Matkę, a w końcu pozostałych świętych.

Z zagadnieniem uczestnictwa w życiu nadprzyrodzonym było powiązane jeszcze inne, nie mniej ważne *principium*, które odgrywało istotną rolę w systemie tomistycznym: uświęcenie. Chrystus, będąc Odkupicielem ludzkości, dzięki dziewiczemu poczęciu z Ducha Świętego, bez współdziałania męża, nie zaciągnął żadnego grzechu. Jedynie On nie miał potrzeby być uwolnionym z grzechu pierwotnego, gdyż nie począł się ze związku niewiasty i mężczyzny. Jego przyjściu na świat nie towarzyszyła pożądlliwość. Tomasz, opierając się na hierarchii zstępującej, podkreślił uświęcenie zarówno Błogosławionej Dziewicy Maryi, jak i pozostałych świętych. Jeżeli Chrystus był pozbawiony jakiegokolwiek zarzewia grzechu (*fomes peccati*), to w Maryi podczas pierwszego uświęcenia *fomes peccati* zostało ono unieszkodliwione, a w czasie drugiego uświęcenia (podczas zwiastowania w Nazarecie), zarzewie to zostało unicestwione. W pozostałych świętych pozostało aktywne przez całe ich życie, skłaniając ich ku grzechowi. Pojęcie *persona media* raz jeszcze pozwoliło Tomaszowi dokonać klarownego usystematyzowania.

Akwinata w swoim systemie teologicznym bardzo rygorystycznie przestrzegał, aby żadne stworzenie, gdy chodzi o jego godność, nie było w stanie zaciemnić, pomniejszyć godności Chrystusa. Dlatego, kiedy dominikański teolog rozważa możliwość zachowania Maryi od zarzewia grzechu, odrzuca takie rozwiązanie, ponieważ umniejszałoby to godności Chrystusa, czyniąc Maryję podobną do Niego, stawiając Ją na tym samym poziomie³⁸. Taka interpretacja, zauważa Tomasz, „o ile zdaje się dodawać coś do godności Błogosławionej Dziewicy, to jednak, umniejsza coś z wielkości Chrystusa, którego moc jest niezbędna dla wszystkich, aby zostać wyzwolonym z niewoli grzechu pierwotnego”³⁹.

Chrystocentryzm Tomasza akcentuje bardzo mocno osobę Odkupiciela, który poprzedza wszystkich ludzi na drodze zbawienia. Stąd On jest źródłem wszystkich łask, wszystkie łaski wypływają od Niego. W *Summa theologiae* zauważa:

„Tak jak przed nieśmiertelnością ciała Chrystusa nikt nie miał nieśmiertelności cielesnej, podobnie nie było odpowiednim, aby przed ciałem Chrystusa, które było wolne od jakiegokolwiek grzechu, ciało Jego dziewiczej Matki lub kogokolwiek innego było wolne od zarzewia grzechu (*fomes peccati*), które jest określane mianem «prawa ciała lub członków» (Rz 7, 23.25)”⁴⁰.

Jednym z najważniejszych punktów soteriologii Tomaszowej są motywy wcielenia. Jezus przyszedł na świat, aby wybawić ludzkość z niewoli grzechu i śmierci. Sytuacja dramatyczna, w jakiej znalazł się człowiek, była motywem zbawczej aktywności Chrystusa.

*Męka Chrystusa powoduje przebaczenie grzechów w formie odkupienia. Jest On naszą Głową i zatem wraz ze swoją męką, przyjętą z miłości i posłuszeństwa, wyzwolił nas jako swoje członki, ofiarując się jako cenę wykupu: w sposób analogiczny do tego kto wykupiłby siebie z popełnionych grzechów za pomocą stóp, dzięki dziełu zasługującym, dokonaniem rękami. Podobnie jak jest jedno ciało fizyczne, złożone z wielu członków, podobnie Kościół, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, stanowi jedną osobę której Głową jest Chrystus*⁴¹.



³⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 27 a. 3 co, wyd. cyt., s. 181-182.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 27 a. 3, wyd. cyt., s. 182.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 49 a. 1, wyd. cyt., s. 309.

Doktor Anielski stwierdza, że odkupienie Chrystusa dało nam na nowo to, co utraciliśmy w Adamie⁴². Chrystus został poczęty bez grzechu, w sposób cudowny, dlatego nie ma potrzeby odkupienia⁴³. Natomiast wszyscy inni, zrodzeni poprzez zjednoczenie rodziców, poczęli się w grzechu, przekazanym *per viam generationis*⁴⁴, włączając Błogosławioną Dziewicę⁴⁵.

5. Stanowisko Duns Szkota

W trzeciej księdze *Komentarza do Sentencji* bł. Duns Szkot prezentuje opinie przeciwne Niepokalanemu Poczęciu NMP, dzieląc je na dwie grupy⁴⁶. Do pierwszej zalicza opinie, które bronią powszechności odkupienia dokonanego przez Chrystusa, które byłoby zagrożone przez zachowanie Maryi od grzechu pierwotnego w momencie Jej poczęcia⁴⁷. Druga grupa twierdzeń opiera się na analizie ludzkiej kondycji Błogosławionej Dziewicy, poczętej w sposób naturalny przez rodziców, którzy byli poddani konsekwencjom grzechu pierwotnego, wspólnym rodzajowi ludzkiemu⁴⁸. Zaproponowane przez franciszkańskiego teologa rozwiązanie jest wyjątkowe. W swojej refleksji zauważa, że Chrystus, Odkupiciel rodzaju ludzkiego, dokonał dzieła najdoskonalszego pośrednictwa wobec osoby, do której było ono skierowane. Zatem jest On nie tylko doskonałym pośrednikiem, ale pośrednikiem najdoskonalszym⁴⁹. To rozróżnienie pozwoliło Szkotowi wprowadzić pewną gradację w pośrednictwie. Najdoskonalsze pośrednictwo pozwoliło franciszkaninowi wyrazić ideę odkupienia osoby poprzez zachowanie jej od upadku. Takie odkupienie zostało określone mianem zachowawczego. Zatem zachowanie NMP od skazy grzechu pierwotnego w momencie poczęcia jest wyrazem odkupienia zachowawczego⁵⁰. W ten oto sposób Szkot znalazł rozwiązanie problemu, z którym nikt do tej pory nie był w stanie sobie poradzić. Oto dzieło najdoskonalszego Pośrednika i Odkupiciela nie zostało ograniczone do dokonania pojednania pomiędzy Bogiem a człowiekiem, lecz objęło również możliwość zachowania od popadnięcia w grzech pierwotny. W ten sposób prawda o niepokalanym poczęciu, celebrowana w liturgii Kościoła, znalazła uzasadnienie w teologicznej refleksji.

Zakończenie

Przedstawione zagadnienie pozwoliło dostrzec, w jaki sposób rosnące przekonanie Ludu Bożego o wyjątkowej świętości Matki Bożej już w pierwszej chwili swego poczęcia, stało się przedmiotem teologicznych poszukiwań, usiłujących wyjaśnić ten przywilej w świetle fundamentalnych prawd chrześcijaństwa.

Debata nad jedną z kwestii maryjnych ukazywała systemy teologiczne średniowiecza, objawiając zarówno ich piękne strony, jak i słabości. Kontrowersja raz jeszcze objawiła, że mariologia, nawet średniowieczna, skupia w sobie niczym w soczewce najważniejsze traktaty teologiczne (chrystologię, antropologię, eklezjologię, pneumatologię, soteriologię), ukazując jednocześnie ich ortodoksyjność oraz ich walor doktrynalny, ale również objawiając ich słabości. Błąd w mariologii objawia błąd w chrystologii i *vice versa*, błędna, wadliwa chrystologia skutkuje zdeformowaną mariologią.

⁴² Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. II, d. 31 q. 1 a. 2 sol., wyd. cyt., vol. II, s. 809.

⁴³ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. II, d. 31 q. 1 a. 2, wyd. cyt., vol. II, s. 808.

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. II, d. 31, q. 1 a. 2, wyd. cyt., vol. II, s. 808.

⁴⁵ Tomasz z Akwinu, *Quodlibet VI*, q. 5, a. 1, *Quaestiones quodlibetales*, Romae 1949, s. 123.

⁴⁶ Jan Duns Szkot, *In III Sententiarum* d. 3, q.1, w: Joannis Duns Scoti, *Opera omnia*, vol. XIV, Paris 1894, s. 159-176.

⁴⁷ P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 107.

⁴⁸ Jan Duns Szkot, *In III Sententiarum*, d. 3, q.1, wyd. cyt., s. 160a. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 107.

⁴⁹ P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 108.

⁵⁰ Jan Duns Szkot, *In III Sententiarum*, d. 3, q. 1, wyd. cyt., s. 160b. Zob. P. Krupa, *dz. cyt.*, s. 109.





Ekspozycja Muzeum Archidiecezjalnego
w Poznaniu (dawny gmach Akademii
Lubrańskiego)



Teologia w dziełach sztuki – spacer po Muzeum Archidiecezjalnym w Poznaniu

Michał Błaszczński
(Muzeum Narodowe w Poznaniu)

Drodzy Czytelnicy, zapraszam serdecznie do przejścia przez arcyciekawą ekspozycję Muzeum Archidiecezjalnego w Poznaniu. Nie będzie to zwykłe zwiedzanie. Poza warstwą wizualną ekspozycje wprowadzą Państwa w zagadnienia teologiczne, które w przypadku dzieł sztuki religijnej budują istotny kontekst i pozwalają lepiej je zrozumieć.

Przyjmijmy za Tomaszem z Akwinu, że teologia to poznanie Boga i całej rzeczywistości w relacji do Niego, oparte na objawieniu, rozwijane w Kościele przy współudziale łaski. Pojemny termin dzieło sztuki definiuje m.in. ks. prof. Tadeusz Dzidek, autor rozważań nad funkcją dzieła sztuki w poznaniu teologicznym. Dla tego badacza „sztuka to artefakt, efekt ludzkiego działania, który służy określonemu celowi (może wywołać wrażenia estetyczne, budzić emocje bądź stanowić źródło pewnego poznania); jest tworzony według przyjętych procedur, zamyka się w formie (poezja, malarstwo, muzyka, film, teatr, muzyka itp.), odznacza się charakterystycznym stylem, jest wyrażony metaforycznie, czyli odnosi do czegoś, domaga się dopełnienia w postaci interpretacji; ma swe historyczne odniesienie do jakiegoś «świata sztuki», jest przezeń aprobowany”. Zatem wybrane do prezentacji ekspozycje będą „służyły poznaniu teologicznemu”, czyli poznaniu Boga. Może się ono odbywać na kilku poziomach. Pierwszy z nich to poznanie jako rozpoznanie, reprezentacja, czyli wizerunek osoby boskiej lub uznanej przez Kościół za świętą, służący osobistej modlitwie, kontemplacji czy adoracji. Drugi – poznanie historii spotkania Boga z człowiekiem, ilustracja tekstów biblijnych i apokryficznych oraz hagiograficznych. Trzeci – poznanie przez spotkanie, czyli obecność osobowego Boga w sakramentach świętych, do których sprawowania niezbędne są specjalne przedmioty – dzieła mistrzów złotnictwa czy hafciarstwa. Prowadzona opowieść, choć spisana, jest spacerem, stąd powyższe trzy poziomy, aspekty będą się ze sobą przenikać. Będziemy przechodzić od ekspozycji do ekspozycji zgodnie z ich umiejscowieniem w salach, stąd omawiane wątki mogą powtarzać ogólne kwestie omówione wcześniej.

Zanim jednak przejdziemy do konkretnych zagadnień i dzieł sztuki, krótko zaprezentuję miejsce naszego spaceru – poznańskie Muzeum Archidiecezjalne. Instytucja zajmuje dziś historyczne mury dawnej Akademii Lubrańskiego, szkoły utworzonej w początkach XVI w. przez ówczesnego biskupa poznańskiego Jana Lubrańskiego. Jej ciekawą historię dobrze opisują popularnonaukowe publikacje, dlatego skupię się tylko na dziejach aktualnego gospodarza budynku. Muzeum Archidiecezjalne w Poznaniu zostało powołane przez arcybiskupa Floriana Stablewskiego. W piśmie do duchowieństwa obu archidiecezji z dnia 3 lutego 1898 r., zwanym *Orędziem skierowanym do duchowieństwa* abp Florian Stablewski uzasadnia celowość powstania zbioru sztuki sakralnej, omawia krótko sposób pozyskania dzieł oraz opisuje przedmioty, które winny być obiektem zainteresowania twórców kolekcji. Pismo to, chociaż nie ma *stricte* erekcyjnego charakteru – za takie jest uważane:



Wnętrze klasztoru pokarmelitańskiego – pierwsza siedziba Muzeum Archidiecezjalnego, fotografia z 1902 r.

„W uznaniu koniecznej potrzeby ratowania od zagłady rozpraszających się z dniem każdym zabytków sztuki kościelnej i celem bezpiecznej ochrony od bolesnej częstokroć poniewierki wszelkich dzieł sztuki, jakie z dawnej przeszłości dochowały się jeszcze w znacznej liczbie po świątyniach obydwóch Naszych Archidiecezyi, zakładamy w stolicy Naszej Arcybiskupiej w Poznaniu «Muzeum Dyecezjalne».”

Złe traktowanie sztuki kościelnej, o którym wspomina założyciel Muzeum Archidiecezjalnego, związane było z zakończonym niedługo wcześniej *kulturkampfem* oraz z zaborem pruskim, który skutkował antypolską polityką na obecnych terenach Wielkopolski. Sam katolicyzm utożsamiano podówczas z patriotyzmem i swoistą obroną narodu polskiego, skutkiem czego polscy księża czuli się zobowiązani do ochrony języka polskiego podczas mszy i nabożeństw, kultywowania polskich zwyczajów, tradycji kościelnych, a także opieki nad polskim dziedzictwem materialnym. Pierwszą siedzibą muzeum była neogotycka kaplica wraz z oratorium, wybudowana w 1867 r. dla klasztoru siostr karmelitanek bosych sprowadzonych z Belgii. Pomimo niedo-

godności wnętrza klasztorne służyły jako miejsce ekspozycji do roku 1924 oraz jako magazyn aż do roku 1940, kiedy budynki wyburzono pod budowę w tym miejscu ulicy.

Zalążkiem kolekcji były obiekty przywożone z kościołów archidiecezyi poznańskiej i gnieźnieńskiej, wyznaczone przez powołanego konsultanta dr. Bolesława Erzepkiego. Już po około 10 latach powiększania zbiorów zabrakło miejsca na magazynowanie obiektów, a ekspozycja była niewielka i udostępniana tylko sporadycznie. Cała kolekcja nie miała naukowego opracowania i odpowiedniego zabezpieczenia konserwatorskiego. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, po długich konsultacjach i negocjacjach, na przełomie lat 1923/1924 zbiory postanowiono powierzyć państwu jako depozyt. Na mocy umowy między Kościołem a państwem utworzono Muzeum Sztuki Kościelnej w byłym Zamku Cesar skim. Niestety, oczekiwano, że Muzeum będzie się utrzymywać jedynie z wpływów ze sprzedaży kart wstępu, co okazało się niemożliwe.

Na początku 1929 r. z depozytu zrezygnowano, muzeum zlikwidowano i obiekty wróciły do nieogrzewanego, niewietrzonego, zawilgoconego klasztoru, do pomieszczeń zupełnie nieprzystosowanych do przechowywania zabytków. Doskonale zdawano sobie sprawę z ogromnej historycznej i artystycznej wartości zgromadzonych dzieł sztuki, dlatego w 1936 r. podjęto próbę zorganizowania stałej ekspozycji. Muzeum połączono z Archiwum Archidiecezjalnym, które zajmowało remontowany kilka lat wcześniej budynek Akademii Lubrańskiego. Dyrektor obydwu instytucji ks. Józef Nowacki wygospodarował trzy parterowe pomieszczenia i tam stworzył wystawę, która przetrwała do 1939 r. Podczas II wojny światowej zniszczeniu uległa ekspozycja, a zbiory rozproszono. Weryfikacja strat nie była łatwa. Część obiektów przepadła bezpowrotnie, a niezbyt precyzyjne spisy i inwentarze oraz nieprzychylnie nastawione władze komunistyczne utrudniały odzyskiwanie obiektów przewiezionych przez władze okupacyjne do budynku Muzeum Narodowego w Poznaniu. Dopiero w 1964 r. abp Antoni Baraniak rozdzielił archiwum i muzeum. Na jego czele postawił dobrze przygotowanego

konserwatora dzieł sztuki ks. Stefana Tomaszewicza i świadom wartości muzealnych zbiorów polecił mu zorganizowanie ekspozycji oraz profesjonalnej pracowni konserwatorskiej. Nową ekspozycję w parterowych salach Akademii Lubrańskiego otwarto w 1968 r.

Dyrektor Muzeum, będący jednocześnie konserwatorem diecezjalnym, regularnie odwiedzał parafie i często przywoził zabytki zarówno do konserwacji, jak i do zbiorów, przez co znacznie wzbogaciły się muzealne zasoby. Jego zasługą było także rozpoczęcie remontu budynku dawnego wikariatu przy ul. Posadzego 2, do którego w 1991 r. przeniesiono ekspozycję. Kolejny dyrektor ks. Marian Lewandowski kontynuował dzieło swego poprzednika, darząc ogromnym zaufaniem osoby świeckie pracujące często jako wolontariusze. Między innymi dzięki ich zaangażowaniu udało się pozyskać w 2005 r. znaczne fundusze ze środków Unii Europejskiej na remont i adaptację całego budynku Akademii Lubrańskiego na cele muzealne. Ekspozycja Muzeum Archidiecezjalnego, po której „przejdziemy”, to dwie kondygnacje ze stałymi wystawami sztuki średniowiecznej, nowożytniej, galerią portretów, skarbcem i salonem ofiarodawców.

Zapraszam do zwiedzania! Nasz spacer i całą ekspozycję rozpoczyna sporych rozmiarów obraz przedstawiający moment zwiastowania Najświętszej Marii Pannie. Na płótnie o kształcie poziomego prostokąta namalowano jednoplanową scenę. Widzimy tu puste, bliżej nieokreślone wnętrze, w którym po prawej stronie siedzi Maria, z nieznacznie uniesioną głową i rękoma rozłożonymi na łonie.



Zwiastowanie, koniec XVIII w. pochodzi z klasztoru cystersów w Paradyżu, od lat trzydziestych XIX w. w katedrze poznańskiej, według obrazu Carla Dolciego z bazyliki Santissima Annunziata we Florencji.



Przed nią, po lewej stronie pomieszczenia klęczy Archanioł Gabriel, lekko się skłaniając. Nad głową Bożego posłańca unosi się gołębicą, od której biją trzy promienie w kierunku Marii. Nieznany artysta namalował napis w języku łacińskim: *Ecce Ancilla Domini*, przy ustach Marii – nie pozostawiając wątpliwości co do treści całego obrazu. Nie jest to prosta scena zwiastowania, ale sam moment wcielenia, moment zgody niewiasty na Boży plan. Archanioł wykonał swoją misję – zwiastował, teraz jest świadkiem wypełniania się obietnicy – oto w łonie kobiety poczęło się dziecko dzięki Duchowi Świętemu. Dlaczego akurat ten obraz rozpoczyna nasz spacer i zarazem ekspozycję w muzeum sztuki sakralnej? Omówione biblijne wydarzenie to oczywiście początek ewangelicznej opowieści o realizacji zbawczego planu Boga wobec ludzi w Chrystusie – Bogu, który staje się człowiekiem. Jednak ta scena stała się ponad 1300 lat temu dowodem, ostatecznym argumentem pozwalającym wyobrażać, przedstawiać osoby boskie i święte. Zwołany w 787 r. Sobór Nicejski II musiał zmierzyć się z ikonoklazmem – ruchem odrzucającym tworzenie i kult obrazów Chrystusa, Marii i świętych. Obrońcom wizerunków przewodził Jan z Damaszku twierdzący, że wcielenie Chrystusa, a zatem swoisty autoportret Boga, jest wystarczającym argumentem za tym, by zrezygnować z zakazywania przedstawiania fizycznej postaci Syna Bożego. „Wyrób ikon nie jest wynalazkiem malarzy, lecz stanowi wyraz uznanych zasad Kościoła katolickiego... Imię Chrystusa wskazuje na boskość podobnie jak i na ludzkość – dwie doskonałe natury Zbawiciela. Nauczono chrześcijan przedstawiać obraz Chrystusa w zgodzie z jego widzialną naturą, a nie z tą, która sprawia, iż nie jest widzialny; ta bowiem nie daje się opisać i wiemy z Ewangelii, że nikt nigdy Boga swymi oczami nie oglądał. Skoro więc przedstawia się Chrystusa zgodnie z jego ludzką naturą, jest rzeczą oczywistą, że chrześcijanie – jak to wykazała Prawda – uznają zgodność obrazu widzialnego z archetypem tylko co do imienia, lecz nie co do natury; tymczasem ci nierozumni ludzie (chodzi o ikonoklastów) mówią, że nie ma różnicy pomiędzy obrazem i jego pierwowzorem i przypisują tożsamość natury rzeczom, które posiadają natury odmienne” – pisali ojcowie soboru, dając teologiczne podstawy dla sztuki we wnętrzach sakralnych.

Przejdźmy na pierwsze piętro. Ekspozycja zorganizowana w pierwszych salach muzeum nosi tytuł „Dzieje Zbawienia”. Obrazy i rzeźby ułożono tak, by opowiadały historię odkupienia: od starotestamentowych zapowiedzi Chrystusa, przez zwiastowanie, narodzenie, do śmierci i zmartwychwstania. Uzupełnieniem tej narracji są wizerunki Najświętszej Marii Panny, prezentujące kilka

ciekawych ujęć ikonograficznych. Przyjrzyjmy się kilku. Oto przed nami obraz dewocyjny z kościoła parafialnego pw. Świętego Mikołaja w Krobi. Nawet gdybyśmy nie znali dokładnego pochodzenia tego dzieła sztuki, nie mielibyśmy wątpliwości co do jego kościelnej proveniencji. Maria z Dzieciątkiem na ręku wpatrzona jest w widza ponadczasowym spojrzeniem, znanym z bizantyjskich ikon. Głowy obu postaci otacza szeroki nimb wykonany w gruncie pokrywającym drewniane podobrazie. Poza tym, że zabytek ten jest doskonałym przykładem recepcji włoskich wzorów w malarstwie wielkopolskim początków XVI stulecia, stanowi przykład wizerunków stworzonych do adoracji, kontemplacji i modlitwy. Jednak pomyliłby się ten, który w tym wizerunku widziałby tylko przykład dewocji maryjnej. Maria jest tu tylko i aż *Pokazująca Drogę* z greckiego *Hodegetria*. Takie hieratyczne wizerunki Marii z Dzieciątkiem, choć na pierwszy rzut oka właśnie „maryjne”, mają kierować przede wszystkim modlitewne westchnienie ku Chrystusowi, który jako jedyny jest Drogą, Prawdą i Życiem. Przy okazji spójrzmy na obraz wiszący obok – niewielkie płótno nieznanego malarza włoskiego lub francuskiego z 2. połowy XVIII w. Jest to jeden z wielu wiszących w tej sali wizerunków Marii z Dzieciątkiem o takim właśnie tytule. Sposób widzenia każdego dzieła sztuki kierunkuje miejsce, w którym je oglądamy. Możemy się zastanowić, w jaki sposób patrzylibyśmy na ten obraz, gdyby wisiał w innym miejscu, poza kontekstem muzeum sztuki religijnej lub w innej sali, bez dewocyjnych sąsiadów? Bohaterowie przedstawienia – kobieta i trzymane przez nią na kolanach dziecko – nie mają nad głowami aureol, ułożenie ich ciał, kompozycja postaci nie pasuje do żadnego znanego typu ikonograficznego. Czy jest to zatem obraz świecki? Ten sam obraz w mieszczańskim salonie będzie tylko estetyczną sceną rodzajową, natomiast gdy jest powieszony w kościele, a nawet w kościelnym muzeum – zupełnie zmienia się jego odbiór. Stąd już tylko krok do pytania: Czym w ogóle jest sztuka sakralna?

Zapraszam przed kolejny obraz. Oto przed nami sporych rozmiarów płótno anonimowego malarza wielkopolskiego z 1. ćwierci XVII w. Przedstawiono na nim scenę znaną pod nazwą *Pokłon Trzech Króli*.

W centralnym punkcie obrazu widzimy siedzącą Marię trzymającą na kolanach Dzieciątko Jezus. Przed nimi klęczy starzec odziany w czerwony królewski płaszcz, nad nim stoi mężczyzna w średnim wieku, o nieco śniadej cerze, w sukni przypominającej orientalne kostiumy. Z drugiej strony Marii stoi czarnoskóry, młody człowiek w obfitym, jakby adamaszkowym, białym płaszczu. Wszyscy mężczyźni trzymają w rękach bardzo dekoracyjne naczynia o złotawej barwie. Bez trudu rozpoznamy w nich Kacpra, Melchiora i Baltazara – trzech biblijnych królów, którzy złożyli pokłon Chrystusowi. Jednak czy rzeczywiście to postacie biblijne? Czy odbieralibyśmy je tak, gdybyśmy spojrzeli na ten obraz w kontekście biblijnego, natchnionego tekstu, który mówi o przybyciu mędrców ze Wschodu bez podawania ich konkretnej liczby czy kraju pochodzenia? Wymienione w Biblii trzy dary – złoto, kadzidło i mirra – spowodowały, że zwykło się przyjmować, iż przybyszów było trzech. W polskiej tradycji mężczyźni ci wyobrażani są jako królowie, w innych tradycjach nazywani są magami. Ten i wiele innych,



Pokłon Trzech Króli, 1. połowa XVII w., nieznanego malarza wielkopolskiego, obraz pochodzi z katedry poznańskiej. (fot. M. Błaszczczyński)

podobnych zabytków w pierwszym odbiorze są przez nas odczytywane jako ilustracja tekstu Ewangelii i często tak mocno zapadają w naszą świadomość, że zastępują przekaz Pisma Świętego. Przywiązanie do tradycji przedstawieniowej jest silniejsze od przywiązania do tekstu. Podobne obrazy znajdujemy w kościołach. Z trudem przychodzi nam zrozumienie, że w sakralnym wnętrzu może pojawić się wyobrażenie, które, co prawda w pewnym sensie przedstawia znane nam z Biblii wydarzenia, ale robi to w najlepszym razie nieprecyzyjnie, a w najgorszym – zupełnie je przekłamuje lub w ogóle nie pojawia się wśród tekstów kanonicznych. Jak zatem odczytywać te obrazy? Czy są nieteologiczne? Odejdźcie od przekazu Ewangelii jest w przypadku *Pokłonu Trzech Króli* jego ciekawym uzupełnieniem, jest egzegezą tekstu Pisma Świętego, odczytaniem i wyłożeniem teologicznego znaczenia. Chrystus przychodzi z misją zbawczą do każdego człowieka, objawienie się Boga wykracza poza naród wybrany, zatem zaproszenie do przyjęcia Jezusa skierowane jest nie tylko do Izraelitów, ale do całej ludzkości. Ich przedstawicielami są magowie, mędrcy czy królowie. Tradycja Kościoła i tradycja artystyczna przyjęła, że było ich trzech. Z czasem zaczęto odróżniać ich kolorem skóry, tłumacząc, że cały świat symbolizowany przez wszystkie kontynenty (w starożytności znano Europę, Azję i Afrykę) oddaje cześć Bogu w Jezusie Chrystusie. Później myśl teologiczna zainspirowała twórców do ukazywania królów w różnym wieku – jako młodzieńca, starca i mężczyznę w średnim wieku – by pokazać, że przyjście Chrystusa dotyczy każdego, niezależnie od wieku. Myśl teologiczna powstająca na gruncie egzegezy Pisma Świętego, wyrażana w pismach ojców Kościoła trafiała za pośrednictwem kazań do wie-



Modlitwa w Ogrójcu, 1. połowa XVII w.
krąg Francisca Ribalty. (fot. M. Błaszczński)

rzających, stając się podstawą do powstania myśli artystycznej wyrażonej w twórczości mistrzów pędzla i dłuta. Gdy w ten sposób spojrzymy na większość obrazów zgromadzonych w salach pierwszego piętra Muzeum Archidiecezjalnego, łatwiej nam będzie przyjąć sceny, które nie są dosłownym zilustrowaniem biblijnych wydarzeń, ale starają się wyrazić istotę przekazu słowa Bożego w wizualnej formie, odchodząc od dosłowności. Jeśli spojrzymy na dzieła sztuki jak na wynik myśli teologicznej i tradycji przedstawieniowej skierowany do wiernych, łatwiej nam będzie także przyjąć zjawisko odwrotne – zbyt dosłowność malarskiego przedstawienia. Oto w scenie *Modlitwy w Ogrójcu* namalowanej przez anonimowego twórcę z kręgu hiszpańskiego mistrza Francisca de Ribalty widzimy, jak zstępujący do Chrystusa anioł trzyma spory kielich. Jest to oczywiste i bardzo dosłowne odczytanie przez tradycję słów Chrystusa: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich!” (Łk 22,43).

Czy przed omdlewającym w ogrodzie Oliwnym Jezusem stał anioł z kielichem? Pewnie nie. W tym wypadku także teologia daje nam odpowiedź – ten realistycznie namalowany kielich (można by nawet pewnie odszukać w którymś z hiszpańskich kościelnych skarbców jego pierwowzór) jest w obrazie i tekście Biblii tylko znakiem, że to, co ma przyjść na Chrystusa po modlitwie w Ogrójcu – męka i śmierć, będzie wypełnieniem tego, co wydarzyło się niewiele wcześniej w Wieczerniku – złożenia Chrystusa jako ofiary z ciałem i krwią. Innymi słowy, Chrystus musi wieczernikowy kielich raz jeszcze wziąć, tę Ofiarę trzeba wypełnić.

Jeśli mówimy o realizmie i symbolizmie w sztuce wyrosłej na gruncie teologii, przyjrzyjmy się pewnemu ciekawemu zjawisku, odchodząc na chwilę od obrazów. Przejdźmy do drugiej sali na pierwszym piętrze, gdzie zebrano wizerunki świętych. Pod obrazem św. Kazimierza zamknięto w gablocie serię „świętych obrazków”, małych druków z wizerunkami świętych i modlitwą na odwrocie. Możemy się zastanawiać, dlaczego malarstwo dawnych mistrzów połączono w tej sali z drukami o wątpliwej jakości artystycznej. Sęk w tym, że i jedne, i drugie przedstawienia mają ten sam cel – ukazanie świadków Chrystusa, po to, by wierzący mieli przewodników w drodze do Boga. Wierni, odnajdując siebie w historiach życia świętych, proszą ich o wstawiennictwo u Boga. W sposobie wyobrażania świętych widoczne są dwie tendencje – realistyczna i idealistyczna. Pierwsza, bliższa naszym czasom, opiera się na tworzeniu wizerunków świętych na podstawie fotografii. Tak stworzone obrazy, choć pokazują świętego „z krwi i kości”, sprowadzają artystę do roli niewolniczego kopiisty znanych wyobrażeń, powoli zubażając ikonografię, odzierając ją z symboliki na rzecz prostej reprezentacji. Tendencja druga to idealizacja, która może spowodować, że przesłodzone wizerunki idealnych świętych przestaną być dobrymi przewodnikami na drodze do zbawienia, a staną się nierealistycznymi bytami. Dla estetycznie wrażliwych odbiorców tchnące kiczem obrazki mogą być wręcz odpychające i zamiast zbliżyć do Boga oddalają od teologicznej prawdy o obcowaniu świętych.

Przejdźmy na drugie piętro, do sal, gdzie zgromadzono sztukę średniowieczną – jedną z ważniejszych w kraju kolekcję rzeźby i malarstwa uzupełnionych o rzemiosło – sprzęty liturgiczne i paramenty. Dla porządku przypomnę, że zbiór ten składa się z obiektów zgromadzonych z kościołów Wielkopolski oraz z kolekcji plastyki średniowiecznej kolońskiego kanonika Ernsta Franza Münzenbergera, zakupionej w 1890 r. na aukcji. Nie ma wątpliwości, że prezentowane tu zabytki pochodzą z kościołów, są częściami dawnych nastaw ołtarzowych. Zwróćmy uwagę na uzupełniającą ekspozycję przykłady złotnictwa i paramenty – ornaty. Przedmioty te były i są nieodzowne, konieczne do godnego i właściwego sprawowania sakramentów. To właśnie w sakramentach Bóg spotka się z człowiekiem za pomocą widzialnego znaku, w działaniu swej łaski. Stąd konieczność istnienia liturgicznych sprzętów, by znaki Bożej łaski miały odpowiednią oprawę. Najważniejszym sakramentem jest Eucharystia – Msza Święta, sprawowana jako pamiątka ofiary Chrystusa na Krzyżu, Jego zbawczej męki i śmierci oraz zmartwychwstania. Podczas każdej Mszy Świętej wierni są uczestnikami tego samego wydarzenia sprzed dwóch tysięcy lat – ten sam Chrystus staje na ołtarzu pod postacią chleba, wina i składa się na ołtarzu, umiera, by zmartwychwstać, dając siebie wszystkim w Komunii Świętej. Oprawa tej największej tajemnicy, misterium wcielenia i ofiary wymaga wyjątkowej, adekwatnej oprawy. Najważniejszym sprzętem tego sakramentu jest kielich. Naczynie to nie może być przypadkowe. Ponieważ ma bezpośredni kontakt z ciałem i krwią Chrystusa, musi być wykonane ze złota.

W praktyce zezwala się na wykonywanie kielichów mszalnych z innych metali, dbając, by chociażby wewnątrz czaszy było wyzłocone. Stąd nakaz, by przy sprawowaniu publicznego kultu używać kielichów metalowych, rezerwując naczynia z innych surowców – jak np. drewno, szkło czy ceramika – na Eucharystię w grupach zamkniętych, pilnując, by czasza była pokryta złotem. Prezentowane przykłady średniowiecznych kielichów, pochodzące z Góry, Skoraszewic czy Radomicka, są pokryte grawerowaną dekoracją. Ich treść nie jest przy-



Kielich mszalny z kościoła parafialnego w Radomicku, ok. 1550 r, nieznaną złotnik wielkopolski. (fot. M. Błaszczński)

padkowa. Honoriusz z Autun, wybitny teolog żyjący w XII w. w dziele *Gemma animae* wyłożył teologię liturgii, w której zawarł znaczenie niemal każdego z jej elementów, w tym także symbolikę kielicha, który podczas mszy świętej staje się nowym grobem Chrystusa, do którego składa się ciało Pańskie – chleb, z którego Zbawiciel powstaje w Komunii. Takie rozumienie mszalnego naczynia spowodowało, że najczęściej dekorowano je wizerunkami Chrystusa Umęczonego – *Vir Dolorum*, Chrystusa na Krzyżu, narzędziami męki Pańskiej – tzw. *Arma Christi*, często także wyobrażeniami świętych jako świadków Bożej obecności w Najświętszym Sakramencie, którzy podobnie jak wierni na ziemi, uczestniczą w uczcie w niebieskim Jeruzalem. Tuż obok kielichów stoi gabłota z haftem ze średniowiecznego ornatu. Mistrzowie wyhaftowali na plecach tkaniny scenę śmierci Chrystusa na Krzyżu, z postaciami anielskim wokół drzewa, z Marią, Janem i Marią Magdaleną pod Krzyżem. Scena zbawczej ofiary wypełnia większość dawnych szat liturgicznych. Musimy pamiętać, że to właśnie ten wizerunek widzieli zgromadzeni w kościele wierni, ponieważ większość liturgicznych czynności kapłan sprawował odwrócony tyłem do nich, a przodem do ołtarza. W hafcie na ornacie zawiera się cały sens niewidocznych czynności – przedstawienie zbawczej śmierci Chrystusa zastępuje podniesione ciało Zbawiciela. Następnie, podczas udzielania Komunii Świętej wierny nie widzi już wyhaftowanego Krzyża, ale Chrystusa Zbawiciela.

Omówione eksponaty – sprzęty umożliwiające spotkanie Bogiem w sakramentalnych znakach były świetnym wprowadzeniem do ostatniego zabytku – malowanego tryptyku ołtarzowego z ok. 1500 r. pochodzącego z kościoła w Donaborowie.



Tryptyk z Donaborowa – Chrystus w sarkofagu, ok. 1500 r.

Część centralna wypełnia pełne mistycyzmu wyobrażenie, którego próżno szukać w Biblii czy apokryfach. Oto przed nami Chrystus z nieco przymkniętymi oczami, przedstawiony *en face*, stojący w kamiennym sarkofagu. W jednej ręce trzyma kielich, a drugą wyciąga sobie z przebitego boku małe hostie. Głowę nakrywa cierniowa korona, a ciało pokrywa ją strugi krwi. Postać ujmują dwa anioły trzymające białą tkaninę oplatającą Zbawiciela wokół bioder. Nie mniej ważne są postacie wymalowane na bocznych skrzydłach – są to Matka Boża w ikonograficznym wyobrażeniu bolesnej i św. Jan Ewangelista, a zatem te osoby, które stały pod Chrystusowym Krzyżem. Ten zabytek nie pozwala przejść obok bez refleksji, przyciąga tajemnicą niedającą się odczytać podczas pospiesznego przejścia ekspozycji. I tak zapewne działał na wiernych w kościele. W tym niewielkim zabytku zawarto naukę teologiczną dotyczącą Eucharystii – na kamiennym ołtarzu nakrytym obrusami jak całunem – składa się Chrystusa pod postacią eucharystycznego chleba, które prawdziwie jest Jego ciałem – co niezwykle dosłownie zostało tu namalowane. Ofiara mszalna jest uobecnieniem wydarzeń z Wierzbienicy i Golgoty – o czym przekonują Maria Bolesna i św. Jan, naoczni świadkowie tamtych wydarzeń. Ten i podobne ołtarze, obrazy i rzeźby dziś wypełniające Muzeum Archidiecezjalne będące wynikiem zamknięcia myśli teologicznej w artystycznej formie, były także doskonałą pomocą katechetyczną. To za ich pomocą tłumaczono prawdy wiary w czasach, gdy tekst Biblii nie był powszechnie dostępny.

Na tym zakończmy krótki spacer po Muzeum Archidiecezjalnym w Poznaniu. Mam nadzieję, że przechadzka ta pozostawiła pewien niedosyt, który będzie prowokował do własnych poszukiwań, i uświadomiła, jak głębokie treści mogą kryć się za znanymi tematami ikonograficznymi.



Akademia Genius loci zaprasza do zwiedzania Muzeum Archidiecezjalnego w Poznaniu i poszukiwania źródeł naszych inspiracji.

ROCCASECCA
(koło Akwinu)
miejsce narodzin
św. Tomasza.



ROCCASECCA
Dom św. Tomasza.

św. Tomasz z Akwinu (1225-1274)

filozof
teolog
mystyk

dominikanin
doktor Kościoła

Wizerunek św. Tomasza (fragment obrazu)
ze zbiorów Muzeum Archidiecezjalnego
w Poznaniu, XVI w.



Czy św. Tomasz z Akwinu „ochrzcił” Arystotelesa?

ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu)

Greccy i łacīńscy ojcowie Kościoła, wprowadzając filozofię Platona, a także Arystotelesa, w krwioobieg chrześcijaństwa, sprawili, że stało się ono, w odróżnieniu od religii żydowskiej, religią dwóch ksiąg: „Księgi objawienia” i „Księgi świata”, z których człowiek mógł czytać prawdę o świecie, człowieku i Bogu. Nic więc dziwnego, że tak jak potrzebna była nauka czytania „Księgi objawienia”, którą była teologia, tak również okazało się, że jest niezbędna nauka czytania „Księgi świata”, którą była filozofia. Święty Tomasz z Akwinu jest jednak świadom niebezpieczeństw bezkrytycznego przyjęcia i wprowadzenia w krwioobieg teologii chrześcijańskiej greckiej filozofii. Dlatego w jednym z pierwszych swoich pism przywołuje ostrzeżenie, które Arystotelesa wypowiedział w traktacie *O niebie*, że „mały błąd na początku, staje się wielkim błędem na końcu” (*parvus error in principio magis est in fine*), a może nim być błędne rozumienie bytu (rzeczywistości), jakie wypracowuje filozofia, co skutkuje błędnym rozumieniem człowieka, a następnie błędnym rozumieniem Boga. Z tej racji zamiast „chrztu Arystotelesa” św. Tomasz z Akwinu dokonuje pogłębienia i przepracowania jego filozofii, a szczególnie metafizyki.

1. Dwie drogi poznania człowieka i Boga.

Święty Tomasz z Akwinu wprowadził w dyskurs poznawczy bardzo ważną dla filozofii i teologii zasadę, na którą wskazywał wcześniej Bonawentura, a także Albert Wielki, że w wyjaśnianiu świata i człowieka należy odróżnić drogę rozumu od drogi objawienia, filozofię od teologii. Albert Wielki – jak zauważa Étienne Gilson, wybitny znawca filozofii średniowiecznej – „[...] zdaje się być pierwszym spośród łacinników, który w pełni zdał sobie sprawę [...], że umysłowy świat grecko-arabskiej nauki wyraźnie się różnił od patrystycznego świata wiary chrześcijańskiej. To zaś implikowało jasną świadomość dwóch faktów: że teologia różniła się wyraźnie od filozofii oraz że wiara była wyraźnie innym sposobem poznania, aniżeli rozum przyrodzony.

Konsekwencje tych rozróżnień były wielorakie. Miast wnioskować na ich podstawie, że chrześcijanie nie powinni okazywać zainteresowania dla filozofii, Albert wyciągnął wniosek, że pierwszym ich zadaniem jest osiągnięcie pełnego mistrzostwa w zakresie wszelkich form wiedzy filozoficznej i naukowej. To ponowne odkrycie świata filozofii, zagubionego przez chrześcijan w drugim wieku, oznacza punkt zwrotny w historii myśli Zachodu”¹.

¹ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 274.



Fragment oryginalnego pisma Tomasza przechowywany w klasztorze San Domenico Maggiore w Neapolu.

Należy zauważyć, że dociekania Tomasza obejmują dwie wielkie dziedziny: filozofię i teologię². Poznanie filozoficzne oparte jest wyłącznie na doświadczeniu i rozumie – zarówno w punkcie wyjścia, jak i w uzasadnianiu twierdzeń, teologia zaś na objawieniu, które ujaśniamy (racjonalizujemy), odwołując się do języka i filozoficznej interpretacji świata osób i rzeczy jako narzędzi wyrażania tego, co dane w objawieniu³.

W poznaniu filozoficznym rozpoczynamy od analizy świata danego nam w doświadczeniu zmysłowym, a odkrywając ostateczną rację dla jego istnienia, wznosimy się aż do Absolutu. Bez Niego bowiem świat, który nie ma w sobie przyczyny swego istnienia, byłby niezrozumiały i absurdalny (bezsensowny). Z tej racji filozofia jawi się jako „droga wstępująca” w procesie dociekania ostatecznej przyczyny wszechrzeczy, a teologia jako „droga zstępująca”. W teologii bowiem rozpoczynamy od prawd objawionych dotyczących świata i człowieka, których nie udowadniamy ani nie weryfikujemy, lecz które przyjmujemy aktem wiary. Następnie prawdy te poddajemy racjonalizacji (ujaśnianiu) odpowiednio do wypracowanego rozumienia świata i człowieka. Proces racjonalizacji i ujaśniania prawd objawionych na język pojęć i obrazów, który wypracowuje filozofia, jest nieunikniony. Wynika to z kondycji ludzkiego poznania, które dokonuje się na sposób ludzki.

Rozdział pomiędzy teologią i filozofią, pomiędzy drogą rozumowego dochodzenia do prawdy a drogą wiary jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech działalności naukowej św. Tomasza. Stanowi też podstawę do formowania się autonomicznej filozofii i teologii, które nie występują w opozycji do siebie, lecz się dopełniają⁴. Metodologiczna zasada oddzielenia teologii od filozofii głosi, że są dwie drogi dochodzenia do prawdy – droga rozumu i droga objawienia, lecz prawda jest jedna dla każdej rzeczy, gdyż **„prawda nie może być sprzeczna z prawdą”, bowiem jeden jest jej Stwórca i założyciel.**

Tomasz przypomina więc teologom, że istnieją odrębne nauki filozoficzne, które zajmują się dociekaniami prawdy bytu, oraz filozofom, by byli świadomi, że: „[...] oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka koniecznie domaga się istnienia jakiejś nauki pochodzącej z objawienia Bożego. Dlaczego?

Bo: Pierwsze. Człowiek jest skierowany do Boga jako do swego celu; prawda ta przekracza jednak zdolności poznawcze rozumu [...]; a przecież człowiek, który ma obowiązek wszystkie swoje pobudki i postęпки kierować do celu, winien wpierv znać ten cel [...].

² Poglądy filozoficzne zawarte są w takich dziełach, jak: *De ente et essentia*, *Summa contra Gentiles* (rozpoczęta w Paryżu i ukończona w Orvieto w latach 1258-1264), *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, traktacie *Quaestiones disputatae De veritate* i innych. Natomiast typowym przykładem dzieła teologicznego wykorzystującego filozofię jest *Summa theologiae* (pisana w Paryżu I – 1269, II – 1270, III – 1271, IV – 1272).

³ W dowodzeniu prawd objawionych teolog odwołuje się do: (1) autorytetu objawienia; (2) doskonałości Boga; (3) nieograniczonej potęgi Boga.

⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, I, c. III–IX.

Drugie [...] prawdą o Bogu, zdobytą wysiłkiem rozumu, cieszyłaby się tylko garstka ludzi, po długim czasie szukania, i to z mieszaną wielu błędów; gdy tymczasem od znajomości tej prawdy zależy całe zbawienie człowieka [...].

Tak więc oprócz nauk filozoficznych, które stanowią owoc i przedmiot dociekań rozumu, koniecznie musi istnieć jeszcze i nauka święta, wywodząca się z objawienia Bożego⁵.

Przyjęcie i zastosowanie w filozofii oraz w teologii „zasady dwóch dróg, a jednej prawdy” przyczyniło się do rozwoju zarówno filozofii, jak i teologii, a co najważniejsze – powstały po raz pierwszy podstawy do formowania się autentycznie wolnej filozofii i teologii, których jedynym celem jest odkrywanie ostatecznej prawdy o świecie osób i rzeczy. Prawdziwie naukową, czyli realistyczną filozofię, w tym filozofię św. Tomasza z Akwinu, zawsze zajmowały trzy wielkie problemy: świat, człowiek i Bóg.

2. Obrona kultury chrześcijańskiej przed gnozą

Należy zatem zauważyć niezbywalny wkład autonomicznie uprawianej filozofii i teologii w rozwój kultury. W czasie, kiedy żył Albert Wielki, a Tomasz rozpoczynał swą publiczną działalność, światu zachodniemu oraz chrześcijaństwu groził zalew gnozy, która sączyła się wraz z filozofią stworzoną i przyniesioną przez Arabów podbijających Europę Zachodnią. Patrystyczny świat religii chrześcijańskiej wspierany filozofią neoplatońską nie stanowił skutecznej obrony dla cywilizacji i kultury Zachodu. Szanse skutecznej obrony upatrywał Albert Wielki w realistycznej filozofii Arystotelesa, którą należało jednak uwolnić od deformacji interpretatorów arabskich (Awicenny i Awerroesa)⁶. Tę myśl chciał on zaszczerpić swemu najzdolniejszemu uczniowi – Tomaszowi z Akwinu. Tomasz tę myśl nie tylko podjął, ale i zrealizował przy uprawianiu filozofii i teologii.

Sięgnięcie po filozofię Arystotelesa i wprowadzenie jej w krwiobieg kultury świata zachodniego i chrześcijaństwa miało wymiar nie tylko edukacyjno-formacyjny, ale i „strategiczny”. Arystotelizm miał obronić cywilizację łacińską i teologię chrześcijańską przed samozniszczeniem przez ruchy gnostyczne, które, co gorsza, były wspierane przez – nieświadomych tych zagrożeń – niektórych teologów i filozofów chrześcijańskich posilkujących się filozofią platońsko-plotyńską i arabską⁷. To oni propagowali filozofię pomieszaną z teologią i traktowali ją jako soteriologię, w której zbawicielem miała być wiedza, a nie Chrystus i Jego łaska oświecająca rozum⁸. Biorąc to wszystko pod uwagę, trudno nie przyznać, że odnowienie przez Tomasza z Akwinu filozofii realistycznej stanowiło dla cywilizacji łacińskiej punkt zwrotny i otwarcie źródła ożywczej myśli. Jest wprawdzie faktem, że później metafizykę Tomasza częściej wiązano z teologią, w której odgrywała rolę „służebnicy” (*ancilla theologiae*)⁹, ale jest też faktem, że metafizyka

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Belch, t. 28, London 1975, I, q. 1, a. 1, resp.

⁶ Tomasz powie o Awerroesie, że w interpretacji filozofii Arystotelesa jest „depravator potius quam commentator”.

⁷ Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 273 nn.

⁸ Tamże, s. 273–275.

⁹ Określenie to pochodzi od Tomasza z Akwinu, który wskazywał, że teologia góruje nad filozofią, która z tej racji jest tylko jej sługą (*Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino 1963, I, q. 1, a. 5, ad 2).



Rzeźba przedstawiająca św. Tomasza z Akwinu z klasztoru San Domenico Maggiore w Neapolu.

Tomasza to autonomiczny sposób filozofowania¹⁰. Autonomizm ten przejawia się w tym, że filozofia w punkcie wyjścia oraz w uzasadnianiu swych twierdzeń nie odwołuje się ani do objawienia, ani do wyników nauk przyrodniczo-matematycznych. Rezultaty poznawcze tych dziedzin mogą co najwyżej stanowić (i często stanowią) inspirację do stawiania nowych pytań badawczych i ujaśniania uzyskanych twierdzeń.

3. Dlaczego był potrzebny realizm filozofii Arystotelesa?

Podstawą filozofii św. Tomasza jest przede wszystkim dziedzictwo realistycznej filozofii Arystotelesa, czyli – jak zauważa Gilson – dziedzictwo myśli: „[...] człowieka, dla którego nie istniało objawienie chrześcijańskie, ani nawet objawienie żydowskie. Jeśli tomizm uściślił, uzupełnił, oczyścił arystotelizm, to wcale nie za pomocą odwoływania się do wiary, lecz dzięki temu, że bardziej prawidłowo i wyczerpująco niż sam Arystoteles – wyprowadził wnioski zawarte *implicito* w jego założeniach. Właściwie ze stanowiska spekulacji filozoficznej tomizm jest tylko racjonalnie poprawionym i trafnie uzupełnionym arystotelizmem. **Lecz aby go uczynić prawdziwym, św. Tomasz nie potrzebował chrzcić arystotelizmu, tak jak nie potrzebowałby chrzcić samego Arystotelesa, by się z nim porozumieć.** Dysputa filozoficzna jest bowiem rozmową pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, nie zaś pomiędzy człowiekiem a chrześcijaninem [...]. Jeśli jakaś filozofia jest prawdziwa, to może być taka tylko o tyle, o ile jest racjonalna. Jeśli jednak zasługuje na miano racjonalnej, to nie dlatego, że jest chrześcijańska”¹¹.

Filozofia, którą proponuje Tomasz, nie dlatego jest dobra, że jest chrześcijańska, lecz dlatego, że odkrywana w niej „prawda o świecie i człowieku nie sprzeciwia się prawdzie” (nie rodzi dwóch prawd), którą człowiek może osiągnąć także na drodze objawienia. Stąd, w przekonaniu Tomasza, im prawdziwsza będzie filozofia, tym bardziej będzie filozofią chrześcijańską i nie ma w tym żadnego paradoksu ani sprzeczności¹².

Jako teolog i filozof Tomasz korzystał z bogactwa myśli greckich i łacińskich ojców Kościoła, czerpiących obficie z filozofii Platona i Plotyna. Równocześnie **był zafascynowany realizmem filozofii Arystotelesa**, nakierowanej na poznanie świata osób i rzeczy, dostrzegając w niej nową metodę wyjaśniania rzeczywistości, a także dogodnie narzędzie racjonalizacji prawd objawionych (teologicznych).

Nic dziwnego, że Tomasz przy formułowaniu swojej filozoficznej wizji świata przejął dziedzictwo Arystotelesowskiej interpretacji rzeczywistości jako interpretacji całościowej i spójnej oraz najbliższej temu, co dane nam jest w doświadczeniu. **Nie było to jednak przejęcie bezkrytyczne, lecz twórcze i dopełniające¹³, ponieważ Akwinata był świadom ograniczeń, jakie zawiera Arystotelesowska interpretacja świata i człowieka.** Z tej racji jego interpretacja świata i człowieka stanie się czymś więcej niż tylko asymilacją czy adaptacją Arystotelesa. Tomasz, mając przetarte szlaki realistycznego poznawania, mógł głębiej wniknąć w naturę rzeczywistości i dostrzec to, czego Arystoteles nie dostrzegł czy nie mógł dostrzec.



¹⁰ Zob. É. Gilson, *Tomizm*, s. 41.

¹¹ Tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 14-15.

¹² Zob. tenże, *Chryścianizm a filozofia*, s. 22 nn.

¹³ Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1960, s. 42 nn.

4. Punkty zwrotne w filozofii św. Tomasza z Akwinu

4.1. Stworzenie świata *ex nihilo*

Pierwszym i wywołującym wielką rewolucję w wyjaśnianiu świata było pytanie o ostateczną przyczynę **istnienia świata**. Dotychczas przyjmowano, że jako całość istnieje on odwiecznie i jako całość nie powstaje ani nie ginie. Powstają tylko i zmieniają się formy jednostkowych rzeczy i postaci tego świata. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o ostateczną rację istnienia świata Tomasz sformułował – po raz pierwszy w dziejach metafizyki – filozoficzną teorię stworzenia świata *ex nihilo*. Dostrzegł w niej możliwość uniknięcia absurdu, przed którym nie zdołali się ustrzec jego poprzednicy, w tym także Arystoteles. Tomasz zauważył, że „świat nie może istnieć odwiecznie, gdyż przyjęcie to, oznaczałoby przyjęcie, jakoby możliwość bierna była zawsze”¹⁴. Istnienie świata, a więc poszczególnych bytów i ich właściwości, domaga się takiej racji ich bytowania, która nie może należeć do tego świata. W przeciwnym razie w wyjaśnianiu świata grozi nam przyjęcie absurdu, polegające na uznaniu, że możliwość bierna jest wieczna, czyli że „niebyt” istnieje przed bytem, i że z „niebytu” powstał byt. Od tego momentu świat wraz z całym jego wyposażeniem zaczyna być odkrywany i postrzegany jako domagający się wyjaśnienia racji swego istnienia, gdyż takiej racji nie odnajdujemy w samym świecie. Konsekwencją poszukiwania tej ostatecznej racji było odkrycie przez św. Tomasza z Akwinu filozoficznej prawdy o stworzeniu świata *ex nihilo*. Odkrycie to było uzupełnieniem Arystotelesowskiej teorii hylemorfizmu głoszącej, że elementami, dzięki którym bytuje konkret, jest materia (*hyle*) i forma (*morphé*), przez wyróżnienie nowych czynników stanowiących o istnieniu bytu. Czynniki te to istota i istnienie – różnią się one realnie pomiędzy sobą i nie są do siebie sprowadzalne.

Poprawka, jaką Tomasz wniósł do Arystotelesowskiego obrazu świata, ukazując go jako niekonieczny w swym istnieniu, wydaje się pozornie drobna. Jednak w skutkach okazała się rewolucyjna. Istnienie świata jako takiego nie jest – jak utrzymywał Arystoteles i wszyscy przed nim – czymś wiecznym i koniecznym. Nie znajdujemy w nim bowiem ani takiego bytu, ani też elementu, do którego istoty należałoby istnienie, z którym istnienie byłoby koniecznie związane. Świat – nie tylko w formie swego bytowania, ale także w treści (materii) – jest pochodny od Pierwszej Przyczyny; wszystko, co w świecie istnieje, jest pochodne od Niej. Odwołując się przy wyjaśnianiu powstawania świata do filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*, należy zwrócić uwagę, że wyrasta ona jako konsekwencja poznania metafizycznego i jest zwornikiem racjonalnego wyjaśniania rzeczywistości. Znaczący to, że nie jest ona zapożyczona z objawienia czy religii i przetransponowana do filozofii. Teoria ta jest ściśle związana z rozumieniem bytu jako niemającego racji swego istnienia w sobie oraz



Witraż przedstawiający św. Tomasza z Akwinu w kościele Santa Maria Novella we Florencji.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 277.

z rozumieniem Absolutu jako przyczyny sprawczej stwórczej, który jest przyczyną powszechną wszechrzeczy. Owo ścisłe powiązanie filozoficznej teorii *creatio ex nihilo* z koncepcją bytu pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego wielu filozofów starożytnych, średniowiecznych, nowożytnych i współczesnych, mimo że dochodziło do uznania istnienia Absolutu, jednak odrzuca wyjaśnianie powstawania świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy przez odwołanie się do teorii *creatio ex nihilo*.

4.2. Czym jest stwarzanie *ex nihilo*

Przystępując do bezpośredniego wyjaśnienia, czym jest rzeczywiste stwarzanie (*productio*), Tomasz rozpoczął od pokazania, czym ono nie jest. Stwarzanie nie jest ruchem ani zmianą pojmowaną jako „aktualizacja możliwości jako takiej”. Dlaczego akt stwarzania nie może być definiowany w kategoriach ruchu czy zmiany? Przede wszystkim dlatego – odpowiada Tomasz – że każdy ruch czy zmiana jest aktem czegoś, co wcześniej istnieje w możliwości¹⁵. Stwarzanie zaś, pojęte jako powoływanie do istnienia całości bytu, nie może być rozumiane jako aktualizacja jakiejś możliwości. Sam akt stwa-



Publiczność w trakcie spotkania z ks. prof. Andrzejem Maryniarczykiem w Rezerwacie Archeologicznym Genius loci.

¹⁵ S. Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentile*, lib II, cap. 16.

rzania nie jest aktualizacją możliwości ani nie jest działaniem skierowanym do czegoś¹⁶. Co więcej, w każdym ruchu lub zmianie musi być coś „przed” i „teraz”. Tymczasem stwarzanie jest powołaniem do bytu całej substancji rzeczy wraz z jej przypadłościami, a także z czasem¹⁷.

Tomasz określa stwarzanie jako akt myśli i woli Boga, a więc specyficzne działanie, które nie jest niczym zdeterminowane; ani żadną naturą, ani żadną materią. Stworzenie jest aktem myśli i woli Stwórcy, wytwarzającym „całą substancję rzeczy” (*tota substantia rei in esse producitur*)¹⁸. Innymi słowy, stwarzanie to „myślenie rzeczami”. Tomasz chciał pokazać, że Stwórca powołuje do istnienia bytu w całości i określoności, a więc poszczególnych ludzi, poszczególne zwierzęta, rośliny czy substancje wraz z ich uposażeniem treściowym i przypadłościami. „Przypadłości i formy – stwierdził Akwinata – tak jak nie istnieją same przez się, tak też nie są jako takie stwarzane; ponieważ stworzenie jest produkcją bytu (*productio entis*); i dlatego tak jak (one) są w czymś drugim, tak są też stwarzane w tych drugich”¹⁹. Tak pojęty akt stwarzania jest czymś specyficznym i nieporównywalnym z jakimkolwiek innym działaniem.

Filozoficzna teoria stworzenia *ex nihilo* jest w swym sformułowaniu teorią negatywną, gdyż głosi, że świat nie powstał z czegoś, co wcześniej już istniało (np. z materii pierwszej, z idei czy z jakiegoś praelementu), lecz wszystko, co ten świat stanowi, jest pochodne od Pierwszej Przyczyny Stwórczej. Równocześnie twierdzenie o stworzeniu świata z niczego nie jest pogwałceniem filozoficznej zasady *ex nihilo nihil fit*, gdyż świat nie powstał „z niebytu”, lecz został wyprowadzony z intelektu i woli Boga i dlatego jest racjonalny i celowy, a więc także czytelny – jak księga – dla ludzkiego umysłu. Ponadto w miejsce nierozwiązywalnego problemu dotyczącego początku istnienia świata Tomasz wskazuje na zależność świata w istnieniu od Stwórcy.

5. Punkt zwrotny w rozumieniu człowieka

Na bazie Arystotelesowskiego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” (*dzoön logikón*) formułowano w pierw, na przełomie III i IV w., w kontekście tzw. dyskusji chrystologicznych, a następnie dopełniano w XIII w. i czasach współczesnych, rozumienie człowieka jako osoby²⁰. Słowo „osoba” będzie wskazywać, że człowiek jest czymś więcej niż tworem przyrody. Wprawdzie żyje on w świecie przyrody i jest w tej przyrodzie zanurzony, jednak ze względu na źródło swego istnienia, jak i sposób działania przekracza całą przyrodę. Grecki termin *prósopon*, łaciński *persona*, który zaczerpnięto na określenie osoby, oznaczał maskę²¹. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania twarzy aktora, ile ukazywania istoty sztuki (dramatu lub komedii). Treść zaś dramatu lub komedii wyrażana była przez akcję, słowa i gesty, a także przez całe zachowanie się aktora (jego czyny).

Zapóżyczony pojęcie maski (*prósopon*) przybliży intuicję rozumienia człowieka jako osoby. Osobą będziemy nazywali jednostkowy podmiot zdolny do wyłaniania świadomych i autonomicznych działań ludzkich, a więc byt, który może podejmować wolne i suwerenne akty decyzji. Z tego podmiotu, jak spod maski, wyłaniają się działania, w których i przez które ujawnia się prawda o człowieku jako osobie.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius [...] Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquid idem aliter et aliter se habens; quia illud non esse productum, sed productioni praesuppositum* (tamże).

¹⁸ Tamże, cap. 17.

¹⁹ *Accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis; sed, sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur* (Tamże. c. 18).

²⁰ Jako przykład zarysu takiej antropologii może służyć podręcznik M. A. Krąpca *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin 1974, 1991²), a także W. Pannenberga *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii* (tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978).

²¹ Rozumienie osoby zostało nabadowane na Boecjusza definicji człowieka jako „indywidualnej substancji rozumnej natury” (*rationalis naturae individua substantia*). Podstawy współczesnej teorii osoby odnajdujemy w pismach Awicenny (X–XI w.), a przede wszystkim u św. Tomasza, zaś jej spójną interpretację wypracowali współcześni tomiści egzystencjalni. Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramaturgia i osoby*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15 nn.

Ze względu na specyficzne działania, jakie dostrzegamy u człowieka (poznanie, wolność, miłość), źródłem ich nie może być byt, który jest czystym wytworem przyrody. Z tej racji należy koniecznie poszukiwać odpowiedniego źródła dla tego typu działań. *Agere sequitur esse* – działanie jest konsekwencją określonego istnienia. Zatem, skoro działanie ludzkie przekracza działanie natury, to i istnienie ludzkie nie może być tworem natury. Wszystko to stanowiło dla Tomasza postawę odkrycia transcendencji bytu ludzkiego. Rozwiązaniem tajemnicy transcendencji bytu ludzkiego jest odkrycie duszy jako formy substancjalnej człowieka, która jest bezpośrednio stwarzana przez Stwórcę. Dusza jest przede wszystkim aktem istnienia człowieka jako człowieka. „Człowieka rodzi człowiek i Bóg” (*Homo generat hominem et Deus*) – głosi nowa, przez Tomasza odkryta zasada antropologiczna. W mężczyznę i kobietę złożona została przez Stwórcę możliwość współuczestniczenia każdorazowo przy powstawaniu życia w akcie stwarzania (prokreacji). Dusza, będąc formą substancjalną, jest indywidualna (a nie ogólna), gdyż jest aktem istnienia bytu, a ten zawsze jest jednostkowy.

Człowiek jako osoba aktualizuje się w wolnym działaniu i ujawnia swoją transcendencję w stosunku do świata przyrody poprzez wolne działania²². Wśród wolnych działań możemy wyróżnić cztery, które charakteryzują człowieka jako osobę, a więc istotę zdolną do wyłaniania z siebie autonomicznych i wolnych działań. One też ukazują przestrzeń ludzkiej wolności²³. Są to: (1) zdolność do poznawania; (2) zdolność do miłości; (3) zdolność do wolności²⁴; (4) zdolność do religii.

Te cztery rodzaje działań, które odkrywamy w człowieku, nie są pochodne od świata natury (przyrody) ani kultury (wychowania). Przekraczają one bowiem siły przyrody i możliwość materii. Wskazują więc na konieczność istnienia specyficznego źródła tych działań, niesprowadzalnego do praw przyrody, którym jest właśnie osoba.

6. Punkt zwrotny w rozumieniu Boga

Wraz z odkryciem prawdy o stworzeniu świata *ex nihilo* pojawiło się nowe rozumienie Absolutu jako źródła wszelkiego bytu, czyli jako *Ipsum Esse*, a – co ważniejsze – jako Istoty Osobowej. Należy jednak podkreślić, że odkrycie istnienia Absolutu jest celem poznania ludzkiego. „Uważamy – wyjaśnia Tomasz – że poznajemy w sposób doskonały, gdy znamy przyczynę pierwszą. Człowiek zaś z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny. Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka”²⁵.

Dla Tomasza prawda ta jest tak oczywista, że każdemu: „człowiekowi rozumnemu rzuca się to w oczy. Spodziewamy bowiem, że wszystko, co się porusza, przez co innego jest poruszane [...]. To zaś nie może iść w nieskończoność [...]. Gdyby zatem ciąg poruszają-

²² Zob. szerzej: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 261 nn.

²³ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, s. 33 nn.; J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*, red. Z. Zdybicka [i in.], Lublin 1997, s. 115–157.

²⁴ M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, s. 36.

²⁵ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, II, c. 25.

cych i poruszanych szedł w nieskończoność, nie byłoby pierwszego poruszającego; wszystkie więc niezliczone (byty) poruszające i poruszane byłyby narzędziami. Otóż jest rzeczą śmieszną, nawet dla ludzi nieuczonych, przyjmować narzędzia, które się poruszają bez głównego działacza. To tak jakby ktoś przyjmował, że piła albo siekiera robią bez stolarza łódź czy łóżko. Musi zatem być pierwszy poruszający, który jest najwyższy ze wszystkich [...]”²⁶.

Tomasz odkrył zupełnie nowe rozumienie pierwszego Poruszyciela. „Jego istota – wyjaśnia Tomasz – nie jest zatem w Nim czymś innym od Jego istnienia [...] jest aktem czystym bez żadnej domieszki możności. Jego istota zatem stanowi akt ostateczny, gdyż wszelki akt, który nie jest ostateczny, jest w możności do aktu ostatecznego. Ostatecznym zaś aktem jest samo istnienie. Ponieważ wszelka zmiana jest przejściem z możności do aktu, zatem aktem ostatecznym jest to, ku czemu zmierza wszelka zmiana. Z kolei ponieważ zmiana naturalna zmierza ku temu, co jest z natury pożądane, zatem to jest aktem ostatecznym, czego pożądają wszystkie (byty): tym zaś jest istnienie”²⁷.

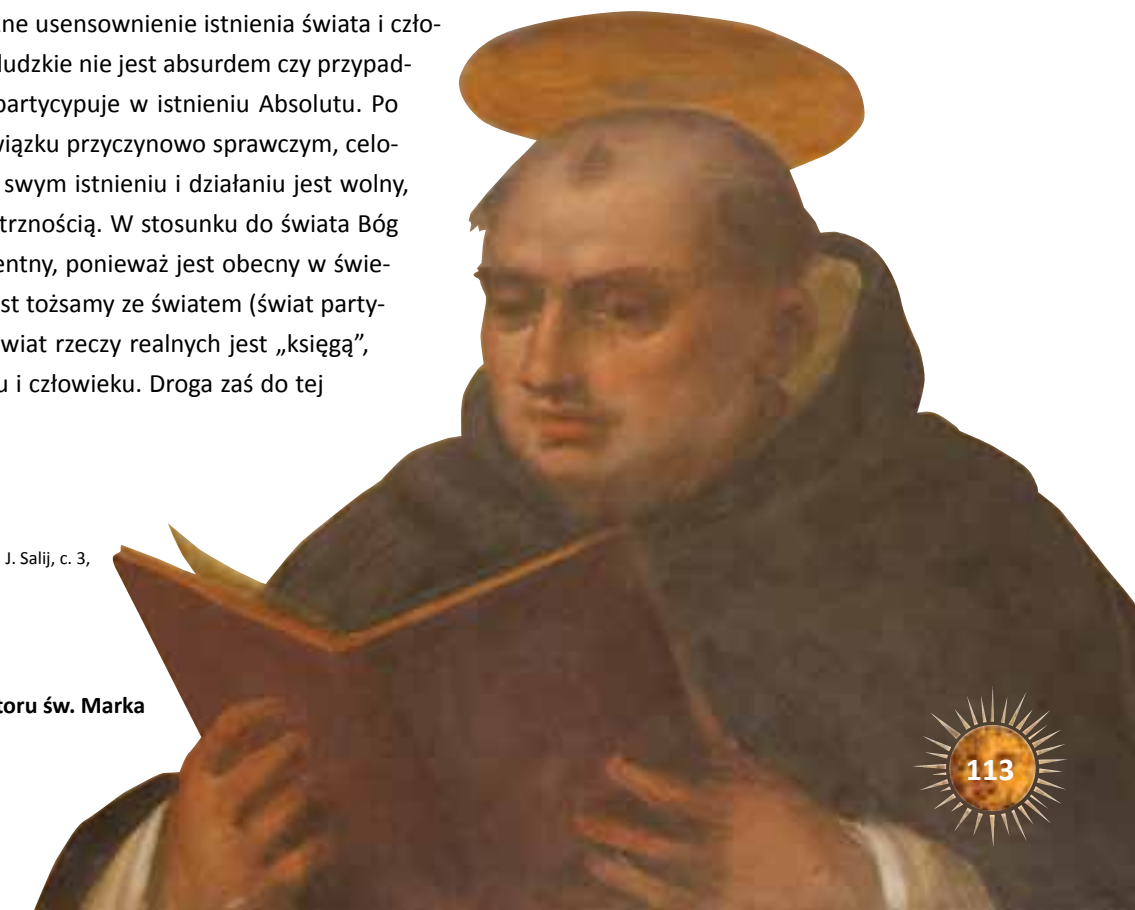
Należy jednak zauważyć, że odkryty przez Tomasza nowy obraz Absolutu, jako *Ipsum Esse*, będzie dopełnieniem i zwornikiem rozumienia świata osób i rzeczy. One to mają udzielone istnienie od Tego, Który Jest Istnieniem. Stąd, tak jak kropla wody nie może ogarnąć oceanu, tak poszczególne byty nie mogą ogarnąć Jego istnienia. Jako Stwórca świata, ogarnia sobą świat, ale świat Go nie ogarnia. W świecie jest obecny tak jak przyczyna w skutku, lecz skutek nie obejmuje przyczyny. Dlatego jest On immanentny, ale i transcendentny wobec wszystkiego, co istnieje, a zatem wobec całego świata. Świat zatem jako całość nie wyczerpuje bogactwa Jego istnienia, a co najwyżej świadczy o Jego mądrości i wspałałości.

Z Tomaszowego teizmu wynikają doniosłe wnioski dla rozumienia rzeczywistości. Po pierwsze, dostrzegamy ostateczne usensownienie istnienia świata i człowieka. Świat nie jest chaosem, a życie ludzkie nie jest absurdem czy przypadkiem. Wszystko bowiem, co istnieje, partycypuje w istnieniu Absolutu. Po drugie, świat istnieje w koniecznym związku przyczynowo sprawczym, celowym i wzorczym z Bogiem. Bóg zaś w swym istnieniu i działaniu jest wolny, dla świata zaś i dla człowieka jest Opatrznością. W stosunku do świata Bóg jest immanentny i zarazem transcendentny, ponieważ jest obecny w świecie (jako jego przyczyna), jednak nie jest tożsamy ze światem (świat partycypuje w istnieniu Boga). Po trzecie, świat rzeczy realnych jest „księgą”, z której możemy czytać prawdę o Bogu i człowieku. Droga zaś do tej prawdy wiedzie przez metafizykę.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, tłum. J. Salij, c. 3, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Kęty 1992, s. 14–15.

²⁷ Tamże, c. 11, s. 18–19

Fresk przedstawiający św. Tomasza z klasztoru św. Marka z Florencji.



NEAPOL
San Domenico Maggiore –
dominikanie (XIII w.),
miejsce studiów i nauczania
Tomasza z Akwinu.



CELLA ABITATA DA
S. TOMMASO D'AQUINO
NEGLI ANNI 1272-1274
CAPPELLA

po prawej cela św. Tomasza

ROCASSECA

Pomnik Św. Tomasza
(XX w.),
„Tomasz na nowo odczytany”.



Aeterni Patris – głos wołającego na puszczy?

dr Paweł Bleja
(*Akademia Genius loci*)

Drodzy Czytelnicy, zanim przejdę do rozwinięcia tematu czuję, że jestem winien krótkie wytłumaczenie, być może enigmatycznego, tytułu. Nasuwają się co najmniej dwa powody, dla których należy to zrobić. Po pierwsze, żeby już sam temat nie zniechęcił do lektury tekstu. Wszak w tytule pojawiają się przecież słowa łacińskie – „Aeterni Patris”, efemeryczne wyrażenie – „głos wołającego na puszczy”, a na dodatek całe zdanie ma formę pytania – „?”. Po drugie, aby dać miniaturowe wprowadzenie i zasignalizować podział samego tekstu. Spójrzmy, tytułem autorefleksji, co autor miał na myśli, proponując takowy temat.

Łacińskie słowa *Aeterni Patris*, to tytuł encykliki papieża Leona XIII, które w tłumaczeniu znaczą *Odwieczny Ojciec*. Od tych słów zaczyna się tekst, który mimo religijnego charakteru jest *de facto* zachętą do filozofowania. Podtytuł tejże encykliki brzmi: *O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej*. Wskazując na św. Tomasza, papież jednak nie zamyka się na innych myślicieli. Wyrażenie „głos wołającego na puszczy” to związek frazeologiczny funkcjonujący w języku polskim oznaczający ‘apel nieznanujący oddźwięku’. Zdanie to pochodzi z języka biblijnego; pierwotnie, profetycznie pojawia się u proroka Izajasza (Iz 40,3), a ostatecznie w Ewangeliach (Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4; J 1,23). Choć w Biblii Tysiąclecia zamiast słowa „puszcza” pojawia się wyraz „pustynia”, to dla potrzeb tego opracowania pozostaną przy terminie i współczesnym znaczeniu słowa „puszcza” – ‘bujny, dziki las’. Wszystkich dociekliwych odsyłam do przekładu Biblii autorstwa jezuita Jakuba Wujka. Lapidarnie podsumowując tę kwestię – słowa zmieniają znaczenie, co jest niewątpliwie utrudnieniem w rozumieniu wielu dzieł (łącznie z omawianym w tym artykule). Cały tytuł kończy się znakiem zapytania, który podaje w wątpliwość, czy orędzie papieża pozostało bez odpowiedzi. Rozwiemy rozterkę. Głos Leona XIII miał odzew, i to donośny. W historii filozofii nazywany jest on (neo)tomizmem, aczkolwiek i ten termin jest dyskusyjny. Jakie nasuwają się wnioski z tego krótkiego rozwinięcia tematu? Jesteśmy w kręgu kultury chrześcijańskiej. Odnosimy się do nauczania Kościoła powszechnego, które jest inspirowane względami religijnymi. Wkraczamy w zagadnienia filozoficzne, które rozpatrywane są w świetle Ewangelii, w świetle niezmiennej wiary, co dla niektórych filozofów może być problematyczne. Prezentowane rozważania są wołaniem o przywrócenie znaczenia roli rozumu.

W ten sposób w tytule możemy wyróżnić trzy metaforyczne elementy: PUSZCZA, GŁOS, ECHO. Niniejszy tekst będzie właśnie triadycznie podzielony.

Nadmienię, że encyklika *Aeterni Patris* była inspiracją dla organizacji cyklu prelekcji i pomysłu o nazwie *Akademii Genius loci*, pod wspólnym tytułem BLASK CHRISTIANITATIS.

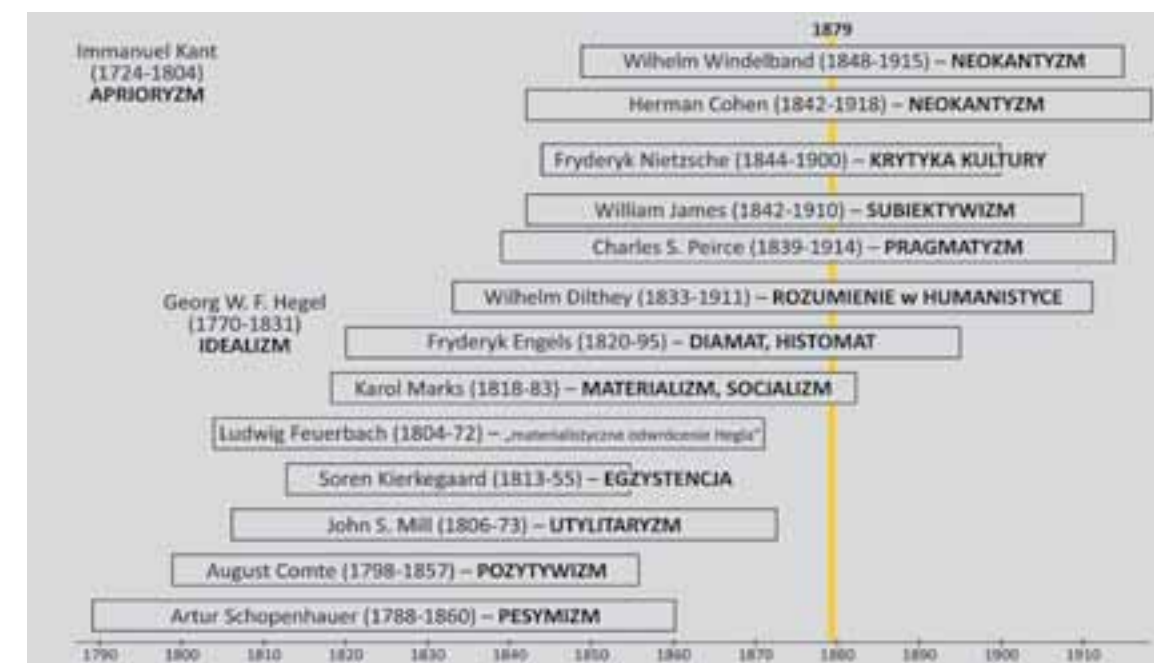
Przed przystąpieniem do omawiania poszczególnych wyartykułowanych części przytoczmy tekst Ojca Profesora Mieczysława Krąpca OP, który został umieszczony jako przedślowie w polskiej edycji encykliki *Aeterni Patris*, w serii, o znamienym tytule *Dokumenty Zapomniane i Niechciane*. Treść tego tekstu niech posłuży nam jako *quasi-motto* do dalszych rozważań.

Papież Leon XIII dobrze rozumiał zagrożenia, jakie niesie dla człowieka i ludzkich społeczeństw, zdeformowana i ciągle deformowana intelektualna kultura nowożytna, zwana modernizmem. Jej źródłem stały się filozoficzne i pseudofilozoficzne poglądy redukujące ludzkie poznanie do danych subiektywnej świadomości i jej wytworów: idei. A ideami poczęto nazywać nie tylko subiektywne przedmioty poznania tak intelektualnego jak i zmysłowego, redukując często idee rozumowe do wrażeń i wyobrażeń zmysłowych, lecz nadto procesy emocjonalne poczęto zaliczać także do „idei”. Ludzka świadomość stała się tą jedyną „rzeczywistością”, w której roztrząsano idee Boga, społeczeństwa, człowieka. Od ludzkiej świadomości i jej różnych racjonalistycznych „myślicieli” posługujących się apriorycznymi fantasmagoriąmi, negującymi wartości zasady niesprzeczności czy tożsamości, uzależniono i zdeformowano rozumienie Boga, człowieka, społeczeństwa. Zabrakło w poznaniu sprawdzianu tych teorii, albowiem oderwano się od rzeczywistości istniejącego bytu, zamykając rezultaty myślenia w jaskini własnej „twórczej” świadomości. Taki stan kultury stał się ogromnym zagrożeniem dla człowieka i społeczności kościelnych oraz państwowych, albowiem jedynym arbitrem tak rozumianej „prawdy” stała się subiektywna świadomość niektórych genialnych geniuszy błędu. Pojawiły się w rozumieniu Boga koncepcje panteistyczne i panenteistyczne, pojawiły się koncepcje człowieka jako tylko ewolutu „naczelnych”, pojawił się pisany w Brukseli „manifest komunistyczny” Marksa a samą wiarę nadprzyrodzoną, dar Boga, poczęto wydobywać z otchłani „podświadomości”.

*Musił więc Leon XIII przestrzec ludzkość przed konsekwencjami błędów, powstałych w następstwie pychy ludzkiej myśli oderwanej od rzeczywistości i realistycznego poznania człowieka, sprawdzającego swe poznanie w dysputach opartych na rozumieniu realnie istniejącego bytu. A czynił to genialnie w swych licznych wykładach i dziełach profesor uniwersytetu paryskiego i neapolitańskiego święty Tomasz z Akwinu. Jego droga poznania świata realnie istniejącego stała się i podstawą i sprawdzianem prawdziwości poznania. Tomaszowy styl poznania i uzasadnienia, odwołujący się do rozumnie widzianej oczywistości bytu realnie istniejącego został zagubiony w nominalistycznym epistemologizmie. Szereg papieży nawoływało [...] do powrotu do stylu i sposobu poznania, jaki wypracował święty Tomasz. Uczynił to także Leon XIII w swej wiekopomnej encyklice *Aeterni Patris*. W której wskazał na Tomasza jako przewodnika racjonalnego, sprawdzalnego i uzasadnionego poznania, chroniącego przed tymi błędami, które wyakcentował „modernizm”. Dlatego ta encyklika obok innej *Rerum novarum* przestrzegającej przed błędami socjalizmu-komunizmu jest nadal aktualnym ostrzeżeniem i przypomnieniem tego, że prawdą nie można manipulować, lecz trzeba ją zdobywać i kultywować.*

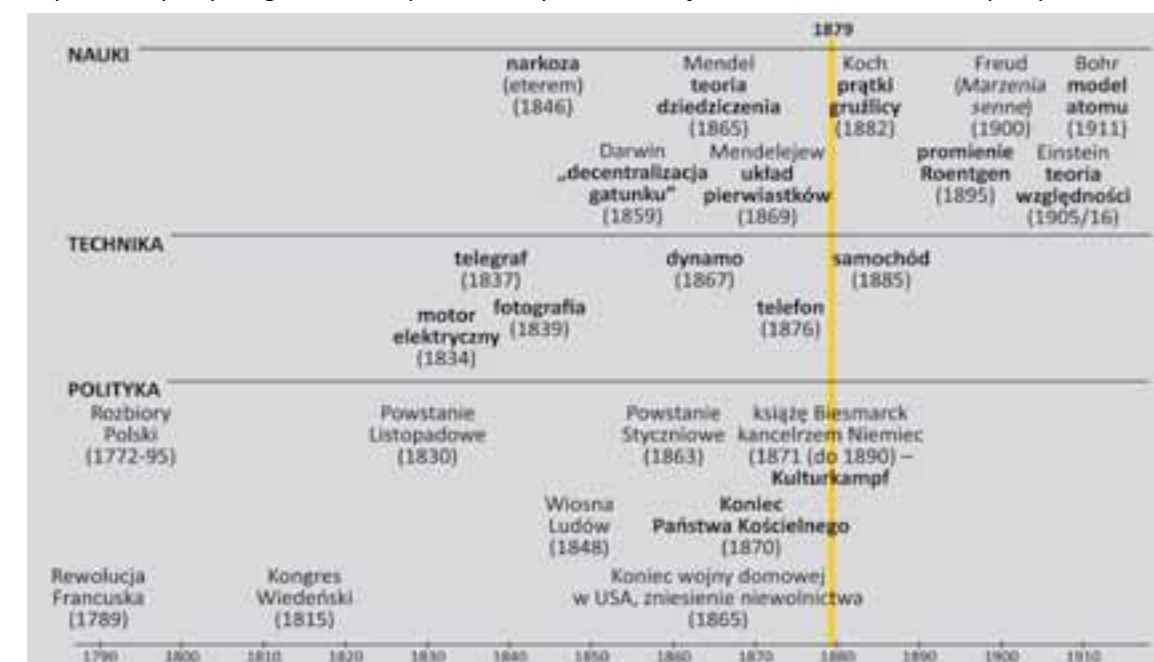
PUSZCZA

W części pierwszej mówiącej o tle historycznym posłużę się zobrazowaniem graficznym, aby w sposób syntetyczny i synoptyczny przedstawić nurty intelektualne epoki, w jakiej została przedstawiona encyklika Leon XIII. W poniższym schemacie – kolorem żółtym – został zaznaczony rok ukazania się papieskiej encykliki (1879). Wszystkich dociekliwych odsyłam na przykład do *Powszechnej encyklopedii filozofii*, w celu rozpoznawania poszczególnych filozofów i zagadnień, jakie poruszali. W wykresie starałem się choćby jednym słowem przybliżyć problematykę, zdając sobie sprawę z dyskusyjności takiego wyboru. Celem jest jednak ukazanie tytułowej „puszczy” – wielości, w zakresie myśli w XIX w. W ówczesnym świecie działo się wiele, czego kontynuacją są dzisiejsze czasy. W „puszczy” poglądów możemy czuć się wielce zdezorientowani, a często nawet zrozpaczeni, zjawisko trwogi pojawia się w pełni w wieku XX. Głos Leona XIII brzmi niby dzwon, wzywający do prawdziwej filozofii, jednak nie w świecie, w którym dominuje pustka, tylko wręcz przeciwnie – przesyty.



Główni przedstawiciele i nurty filozoficzne w XIX w.

Jako uzupełnienie powyższego schematu przedstawmy, co działo się w zakresie nauk, techniki i polityki.



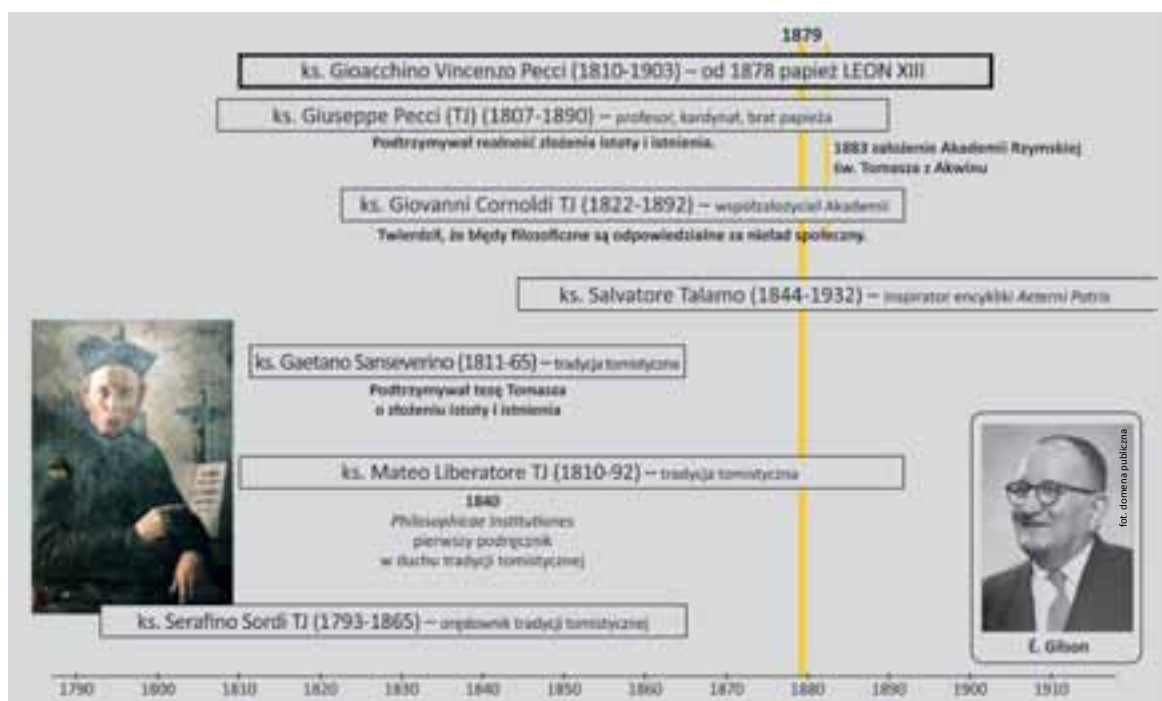
Nauki, technika i polityka w XIX w.

Jak można zauważyć z powyższych schematów, wiek XIX ze swoimi poglądami, wynalazkami i naukami to preludium czasów współczesnych. Na tym zakończę część pierwszą będącą tłem historycznym w „pigułce” i przejdę do kwintesencji naszych rozważań.



GŁOS

Papież Leon XIII opublikował encyklikę *Aeterni Patris* w roku 1879 jako głowa Kościoła Rzymskokatolickiego. Jednak wydaje się, że myliłby się ten, który myślałby, że taki dokument powstaje w samotności i jest wyrazem własnej dociekliwości czy spływającej wyłącznie łaski. Głos papieża był wyrazem wsparcia, jakiego udzielił Nauczycielski Urząd Kościoła ludzkiej, rozumowej aktywności. Kościół, czerpiąc prawie z 19 wieków doświadczenia, wsparł środowisko myślicieli. Grono teologów i filozofów, w którym powstała encyklika, to głównie włoscy księża, zasadniczo jezuita (Towarzystwo Jezusowe – TJ). Choć sam papież nie był jezuitą, lecz w jakiś sposób był związany z tą formacją duchową, gdyż kształcił się w kolegiach jezuitckich. Dzięki pracom badawczym wybitnego francuskiego mediewisty, historyka filozofii, czołowego tomisty w XX w. – Étienne’a Gilsona – powstał schemat ukazujący otoczenie, w którym powstała encyklika.



Odnawiciele tomizmu (myśli Tomaszowej) w XIX w.

Za odnowiciela filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu w XIX w. Gilson uznaje księdza Serafina Sordiego TJ, który również widział w arystotelizmie antidotum na materialistyczne i mechaniczne interpretacje przyrody. Na przedstawionym obrazie ks. Sordi wskazuje na *Summę teologiczną* Tomasza z Akwinu, wyraźnie określając, gdzie należy szukać źródła filozoficznej i teologicznej inspiracji. Z kolei ksiądz Mateo Liberatore TJ – przeciwnik Kanta – sięgał do św. Tomasza i jego poglądów w kwestii społecznej. Odzwierciedlenie poglądów tego duchownego znajdujemy w nauczaniu papieskim Leona XIII – wspomiana w motcie encyklika *Rerum novarum* z roku 1891. Poglądy księdza Gaetana Sanseverina nawiązywały do nauki św. Tomasza o złożeniu istoty i istnienia, jego poglądy uwidoczniły się w encyklice *Aeterni Patris*. Uczniem Sanseverina był ksiądz Salvatore Talamo bezpośredni inspirator encykliki *Aeterni Patris*, który od roku 1890 został sekretarzem Rzymskiej Akademii św. Tomasza. Oficjalnym rdzeniem odnowy myśli św. Tomasza były trzy osoby:



ks. Giovanni Cornoldi TJ – późniejszy współzałożyciel wspomianej Akademii. Rodzeni bracia ksiądz Giuseppe Pecci – profesor i w dalszej kolejności kardynał oraz Gioacchino Vincenzo Pecci, który w roku 1878 został papieżem, a już w 1879 ogłosił encyklikę *Aeterni Patris*.



Leon XIII

Co zwiera ten dokument? Zanim scharakteryzuję pobieżnie to pismo, trzeba przypomnieć – znowu powołując się na opinię Gilsona w książce pt. *Filozof i teologia* – że encyklika jest napisana wytworną, ozdobioną klasycyzmami łaciną kancelaryjną, co rodzi trudności w uchwyceniu właściwej nauki z niej płynącej. Gilson *expressis verbis* konstatuje „Słów tej encyklikowej łaciny nie da się zastąpić przez słowa inne, wzięte z jakiegoś wielkiego nowożytnego języka literackiego, a tym bardziej nie można rozkładać jej zdań, aby złożyć je inaczej” (s. 157). Mimo takiej opinii spróbujmy zapoznać się z fragmentami tego doniosłego dokumentu w języku polskim dzięki tłumaczeniu Kazimierza Pawłowskiego, wierząc, że jest to interpretacja zgodna z *magisterium* samego papieża – Leona XIII.

Jak już na początku sygnalizowałem, podtytuł tejże encykliki brzmi: *O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej*, lecz pełna wersja tej frazy wyraża się słowami: *O przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii w duchu* [ad mentem] *doktora anielskiego św. Tomasza z Akwinu*. W tej szerszej wersji należy zwrócić uwagę na słowa „w duchu”, nad którym głowili się komentatorzy. To filozofowanie miało się odbywać na sposób Tomaszowy i odwoływać się do nauki zawartej w jego *Summie teologicznej* oraz w nauce św. Augustyna.

Encyklika *Aeterni Patris* składa się z trzech części. W pierwszej papież wskazuje na zależność rozumu i wiary. Oczywiście filozof (w „stanie” chrześcijańskim) nie zastępuje filozofią łaski wiary. Filozof uznaje wyższość wiary i w jej świetle filozofuje. W części drugiej encykliki papież przedstawia historię filozofii w świetle wiary. Przywołuje apologetów Kościoła (np. św. Justyna), ojców Kościoła (zarówno greckich, jak i łacińskich, np. św. Bazylego, lecz palmę pierwszeństwa oddaje św. Augustynowi), przywołuje Jana Damasceńskiego i Boecjusza oraz średniowiecznych scholastyków (św. Anzelma, św. Bonawenturę). W tej części znajduje się również pochwała św. Tomasza, która jest zwieńczeniem krótkiej historii myślicieli chrześcijańskich. Papież konstatuje, że przez wieki wielu było, którzy filozofowali, jednak najlepiej robił to św. Tomasz z Akwinu.



Najwyżej pośród wszystkich doktorów scholastycznych wzniosł się ich **książę** i nauczyciel, Tomasz z Akwinu, [...]. Zebrał on, jak rozproszone części jakiegoś ciała, teorie Ojców Kościoła w jedną całość, usystematyzował w godnym podziwu porządku i tak znakomicie dopracował, że zdobył tym sobie, zasłużenie i sprawiedliwie mu przysługujące, miano znakomitego obrońcy i ozdoby Kościoła Katolickiego. Oznaczając się genialnym, niesłychanie przenikliwym umysłem, świetną pamięcią, nieskalaną czystością obyczajów, umiłowaniem prawdy i wielkim bogactwem wiedzy ludzkiej i boskiej, **porównywany do słońca**. Tomasz ogrzał ziemię żarem swych cnót i napełnił ją **blaskiem swej nauki**. Nie ma takiej dyscypliny filozoficznej, której by solidnie i przenikliwie nie przebadał: o prawach rozumowania, o Bogu, o substancjach niecielesnych, o człowieku i bytach cielesnych, o działaniach ludzkich i ich zasadach rozprawił tak doskonale, że już nie można żądać ani większego bogactwa zagadnień, ani bardziej stosownej systematyzacji materiału, ani lepszej metody postępowania, ani większej nienaruszalności zasad czy siły argumentacji, ani większej zrozumiałości czy celności wypowiedzi, ani też łatwości wyjaśniania zawitych i niezrozumiałych rzeczy.



Dochodzi do tego jeszcze to – Doktor Anielski **wyprowadza wnioski filozoficzne zawsze z racji bytowych i z zasad**, które są dostępne i zrozumiałe dla wszystkich i zawierają, jakby w swoim tonie, ziarna niezliczonych niemal prawd, które następne pokolenia uczonych powinny odkryć w stosownym czasie i z jak największym zyskiem i pożytkiem. Gdy tę metodę filozofowania zastosował zarazem do zbijania błędów, osiągnął to, że nie tylko sam jeden zwalczył błędy z wcześniejszych czasów, ale też podał niezwykły oręż do zwalczania i zniszczenia tych błędów, które nieprzerwaną zmiennością losów pojawiają się dopiero w przyszłości. Wprawdzie Tomasz zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jest słuszną rzeczą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawidłą właściwe każdej z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wzniesić się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza.

Z tych właśnie powodów najbardziej uczeni ludzie, zwłaszcza w dawnych wiekach, wybijający się chwalebnie w filozofii i teologii, przebadawszy z niewiarygodną sumiennością niezliczone tomy dzieł Tomasza, orzekli, iż powinni oni nie tyle zachwycać się tymi nieśmiertelnymi owocami jego niebiańskiej mądrości, ile na wskroś je przenikać i na nich się wychowywać, czerpiąc z nich duchową i intelektualną strawę. [...]

Część trzecia encykliki zawiera między innymi odpowiedź na pytanie: Dlaczego warto studiować myśl Tomasza?

Odwołajmy się bezpośrednio do papieskiego tekstu.

Czcigodni Bracia, ilekroć rozważamy zalety i siłę systemu filozoficznego Tomasza, który nasi przodkowie tak bardzo sobie upodobałi, oraz przesławne korzyści z niego płynące, oznajmiamy, iż wielkim przewinieniem jest to, że nie zawsze i nie wszędzie przetrwała cześć i uszanowanie dla św. Tomasza, tym bardziej że sprzyjała temu, jak wiadomo, długotrwała żywotność filozofii scholastycznej i pochlebny sąd większości spośród najznamienitszych mężów, a co najważniejsze – uznanie jej przez głowę Kościoła. Tu i tam na miejsce starej sprawdzonej filozofii wstąpił jakiś nowy sposób filozofowania, który już nie przynosi tych wspaniałych i zbawiennych owoców, o które zabiega Kościół, a także świeckie społeczeństwo. **Mając wsparcie u nowatorów XVI stulecia, wielu upodobało sobie filozofować zgoła bez najmniejszego respektu wiary, żądając całkowitej swobody myślenia (a zarazem wzajemnie sobie ją ofiarowując) według własnego upodobania i własnych zdolności.** To oczywiście musiało spowodować namnożenie się ponad słuszną miarę różnych rodzajów filozofii i pojawienie się rozmaitych wzajemnie zwalczających się teorii, często odnoszących się do tych rzeczy, które odgrywają szczególną rolę w ludzkim poznaniu. **Ta wielość i rozmaitość koncepcji jakże często prowadzi do chwiejności i zwątpienia.** Każdy dobrze wie, jak łatwo ludzkie umysły z wątplenia popadają w błędy. To zamiłowanie do nowości nie ominęło nawet, jako że ludzie skłonni są do ulegania modnym trendom, umysłów wielu filozofów katolickich, którzy, porzuciwszy ojcowizną starożytną mądrość, miast rozwijać i ubogacać pozostawione im dziedzictwo korzystając z nowych doświadczeń, woleli trudzić się wokół pociągających nowości, kierując się w tym z pewnością nie rozważą i mądrą radą, a raczej ulegając szkodliwym wpływom nauk szczegółowych. Wielorakie jest oblicze nauki, gdyż opiera się ona na autorytecie i rozstrzygnięciach różnych nauczycieli, dlatego i jej fundamenty są tak płynne. Z tych to powodów nie są w stanie nadać, usiłującej oprzeć się na niej filozofii ani mocy, ani trwałości, ani odporności na ciosy, czym cechowała się ta dawna, a wprost przeciwnie – czynią ją słabą i chwiejną. I jeśli jej udaje się tylko z najwyższym trudem znaleźć czasem coś stosownego do odparcia ataków wrogów, to niech przyjmie do wiadomości, że przyczyna i wina tego stanu rzeczy tkwi w niej samej. Mówiąc to nie mamy bynajmniej zamiaru czynić wyrzutów tym uczonym i biegłym, którzy wnoszą do uprawianej przez siebie filozofii całą swoją pracowitość i erudycję, a także bogactwo nowych osiągnięć naukowych. Rozumiemy dobrze, jak to przyczynia się do rozwoju doktryny filozoficznej. **Należy jednak strzec z całą mocą tego, by cała aktywność filozoficzna nie rozplynęła się całkowicie w jakiejś bezowocnej intelektualnej krzątaninie czy bezpłodnej erudycji.** [...]



W tym opracowaniu nie ma miejsca na całościowe zapoznanie się z tekstem, wszystkich zainteresowanych odsyłam do dostępnych edycji całości tekstu w Internecie, niemniej jednak warto sięgnąć do wersji drukowanej, gdyż tam znajduje się dodatkowo cenny komentarz autorstwa tłumacza¹. Na zakończenie zapoznawania się z „głosem” papieża zacytujmy zachętę do studiowania nieskażonej myśli św. Tomasza, do sięgania do samego źródła i pomijania tego, co było wyrazem epoki i błędu Akwinaty (nawiasem mówiąc Tomasz nie urodził się w Akwinie) lub wielowiekowych naleciałości.

Oznajmiamy więc, że chętnie i wdzięcznym sercem **należy przyjąć wszystko, cokolwiek zostało mądrze powiedziane**, cokolwiek zostało przez kogoś odkryte i myślą uchwycone. Was wszystkich Czcigodni Bracia wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, **dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego Tomasza. Jeśli bowiem coś zostało przez uczonych scholastycznych przebadane ze zbytnią prostotą, bądź za mało rozważnie przekazane, jeśli jest niezbyt przystające do osiągnięć naukowych późniejszych stuleci, lub wreszcie z jakiegokolwiek innego powodu jest nie do przyjęcia, tego oczywiście nie należy pod żadnym zobowiązaniem podawać naszym współczesnym.** Ponadto, niech wybrani przez Was roztropnie nauczyciele starają się usilnie wpajać naukę św. Tomasza w dusze uczniów i niech w wyraźnym świetle ukazują jej niezbitość i wzniosłość w stosunku do pozostałych doktryn. Założone przez Was Akademie, bądź te które macie założyć, niech ją wyjaśniają i pielęgnują, i niech je stosują do zwalczania coraz bardziej rozpowszechniających się błędów. **Aby jednak nie przedstawiano rzekomej za prawdziwą, ani też skażonej nie wpajano jako czystej, baccie, aby mądrość Tomasza była czerpana z samych jej źródeł, albo przynajmniej z tych nurtów, co do których panuje wśród uczonych pewne i zgodne przekonanie, że wyprowadzone wprost z samego źródła aż dotąd biegną nietknięte i nie zamulone. Troszczcie się o to, aby dusze młodzieży były chronione przed tymi, które przedstawione są jako wypływające rzekomo z tych źródeł, a które w gruncie rzeczy wezbrały wodami zgoła obcymi naukom Tomasza i niezdrowymi.**

Autorowi niniejszego tekstu szczególnie bliski jest fragment nawołujący do zakładania akademii, czego odzewem jest aktywność podjęta w ramach *Akademii Genius loci*.

ECHO

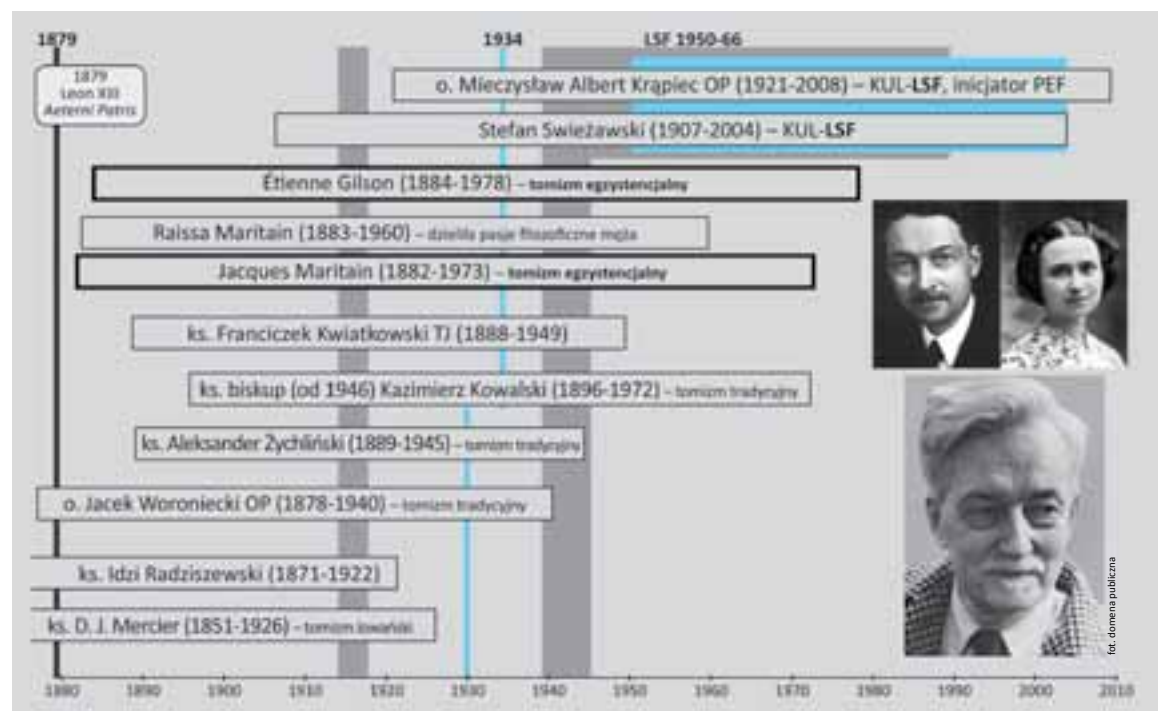
W tej części zogniskuję uwagę na odzewie, jakie wywołało orędzie papieża Leona XIII. Jak łatwo się domyślić, głos nie pozostał bez echa. Z perspektywy początku XXI w. odzew był znaczący i różnorodny, choć czy dziś jest on żywy – to kwestia otwarta. Dla potrzeb tego opracowania należy zwrócić uwagę na dwa zasadnicze określenia w kwestii szerokokorozumianego (neo)tomizmu, mianowicie rozróżnienie na: tomizm tradycyjny – esencjalizujący [koncentrujący się na istocie (łac. *essentia*) bytu] oraz tomizm egzystencjalny, który rozwinął się po II wojnie światowej. Ta wersja tomizmu podkreślała realność złożenia bytu z istoty i z istnienia, kładąc nacisk na prymarną rolę istnienia (łac. *esse*). Tomizm egzystencjalny polemizował, krytycznie się odnosił do tomizmu lowańskiego, rozwijanego m.in. w kręgu kardynała Merciera i środowiska uniwersytetu w Lowanium. Podkreślmy przy tym, że tomizm egzystencjalny nie ma nic wspólnego z rozwijającym się w XX w. – egzystencjalizmem (łac. *existentia*), mimo mylącego podobieństwa nazwowego.

Schemat na następnej stronie ukazuje, w autorskim wyborze, głównych przedstawicieli. Ciemnoszare prostokąty oznaczają tragiczne dwie wojny światowe, które są faktem, ale również swoistym *memento*, przypominającym, że błędy filozoficzne są odpowiedzialne za nieład społeczny, a ten rodzi rewolucje i wojny. Wysiłek myślicieli tomistycznych, niestety, nie uchronił Europy i świata od zbrodni, okrucieństwa, zniewolenia, dlatego apel papieża Leona XIII wydaje się ciągle aktualny, np. w obliczu prawdopodobnych ruchów migracyjnych w skali globalnej i ogromnej dysproporcji

¹ Zachęcam do skorzystania z dołączonej bibliografii na stronie 147 niniejszej publikacji.

dóbr. Rozwiązania problemów należy szukać w rozumnej aktywności człowieka, a filozofia jest jej najlepszą nauczycielką. Z kolei niebieskie linie oznaczają ważne wydarzenia w kontekście Polski i Poznania. Tomizm odrodził się również w katolickiej Polsce wraz z odzyskaniem niepodległości w 1918 r. Przy tej okazji należy przywołać takie osoby, jak ksiądz Idzi Radziszewski (uczeń kardynała D.J. Merciera), który zakładał Katolicki Uniwersytet Lubelski (1918 rok), Ojca Jacka Woronieckiego OP, ważnego choćby ze względu ogromną rolę w kształtowaniu się intelektualnym m.in. Stefana Swieżawskiego czy Mieczysława Krąpca. Z perspektywy poznańskiej ważną postacią jest ksiądz Aleksander Żychliński – tomista, pochowany w Krypcie Zasłużonych Wielkopolan w kościele św. Wojciecha w Poznaniu. Ksiądz Żychliński jest także autorem krótkiego wstępu do książki pt. *Wtajemniczenie w filozofię świętego Tomasza z Akwinu*, która ukazała się w Polsce 50 lat (1930) po ogłoszeniu encykliki, staraniem Księgarni św. Wojciecha. Była to pierwsza publikacja trafiająca do szerokiej publiczności, co warte podkreślenia, autorstwa kilku kobiet – Francuzek.

Innym ważnym wydarzeniem związanym z odnowieniem tomizmu w Polsce był Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu, który odbył się na Uniwersytecie Poznańskim w sierpniu 1934 r. W tym Kongresie brał udział jeden z czołowych tomistów egzystencjalnych – Francuz Jacques Maritain, na poniższym schemacie przedstawiony na zdjęciu wraz z małżonką oraz w wieku dojrzałym. Pod koniec życia Maritain wstąpił do klasztoru i zmarł jako zakonnik. Dzięki relacji ks. Franciszka Kwiatkowskiego TJ zachowało się streszczenie poznańskiego wykładu, który dołączony jest w dodatku. Dołączony tekst ukazuje nie tylko osobę uczestniczącą w ówczesnej dyskusji, lecz również problematykę. Kongres w 1934 r. miał charakter bardziej społeczny niż metafizyczny. Na szczególną uwagę zasługuje problematyka poruszana przez Maritaina i jej porównanie z dzisiejszym ukształtowaniem Europy. Współczesna Europa jest laicka, jak proponował filozof, ale czy jest jeszcze chrześcijańska?



Tomizm w wieku XX (wybór). LSF – Lubelska Szkoła Filozoficzna, PEF – Powszechna encyklopedia filozofii.



Lubelska Szkoła Filozoficzna – Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu



o. Mieczysław Krąpiec OP

Sytuacja tomizmu, filozofii realistycznej po II wojnie światowej w Polsce była bardzo trudna zwłaszcza w latach 50. i 60., właściwie jedynym ośrodkiem, w którym wobec oficjalnego marksizmu rozwijała się zdrowa filozofia, był Katolicki Uniwersytet Lubelski (KUL). Ukształtowała się tam – Lubelska Szkoła Filozoficzna (LSF) – wydała wspaniałe owoce (papieża i świętego Jana Pawła II, *Powszechną encyklopedię filozofii*, rzesze wybitnych intelektualistów), jej twórcami byli m.in. Stefan Swieżawski, Jerzy Kalinowski i Mieczysław Krąpiec.

Dominikanin Ojciec Krąpiec, choć nieżyjący, cieszy się szczególnym uznaniem do dziś, a jego uczniowie i przyjaciele nazywają go „polskim Arystotelesem XX wieku”, „pierwszym polskim metafizykiem”, „promotorem kultury klasycznej”. Kontynuatorem jego działalności jest ksiądz profesor Andrzej Maryniarczyk SDB, autor m.in. niezwykle przystępnych *Zeszytów z metafizyki*, pisanych w duchu spuścizny Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu i Ojca Krąpca.

Gdzie jeszcze można znaleźć informacje o św. Tomaszu i tomizmie?

- Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – www.ptta.pl
- Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – www.katedra.uksw.edu.pl (*Summa teologiczna* w pdf)
- Dominikanie w Polsce – Instytut Tomistyczny – www.it.dominikanie.pl
- Papieska Akademia św. Tomasza z Akwinu w Rzymie – www.past.va/content/past/en.html
- Międzynarodowe Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu – www.stthomasaquinasociety.org
- The Adler-Aquinas Institute – www.adler-aquinasinstitute.org

Mam nadzieję, że przedstawione ujęcie tematu ukazuje doniosłość orędzia papieża Leona XIII i będzie stanowiło zachętę do sięgnięcia do tekstu encykliki *Aeterni Patris* oraz rozpoznawania bogactwa myśli chrześcijańskiej ze szczególną aprobatą św. Tomasza z Akwinu i jego współczesnego przyswojenia, wyrażając nadzieję, że XXI w. zawłaszczy (łac. *occupatio*) ten skarb pełen blasku i nie zatraci pamięci o jego właścicielu – *Odwiecznym Ojcu*.

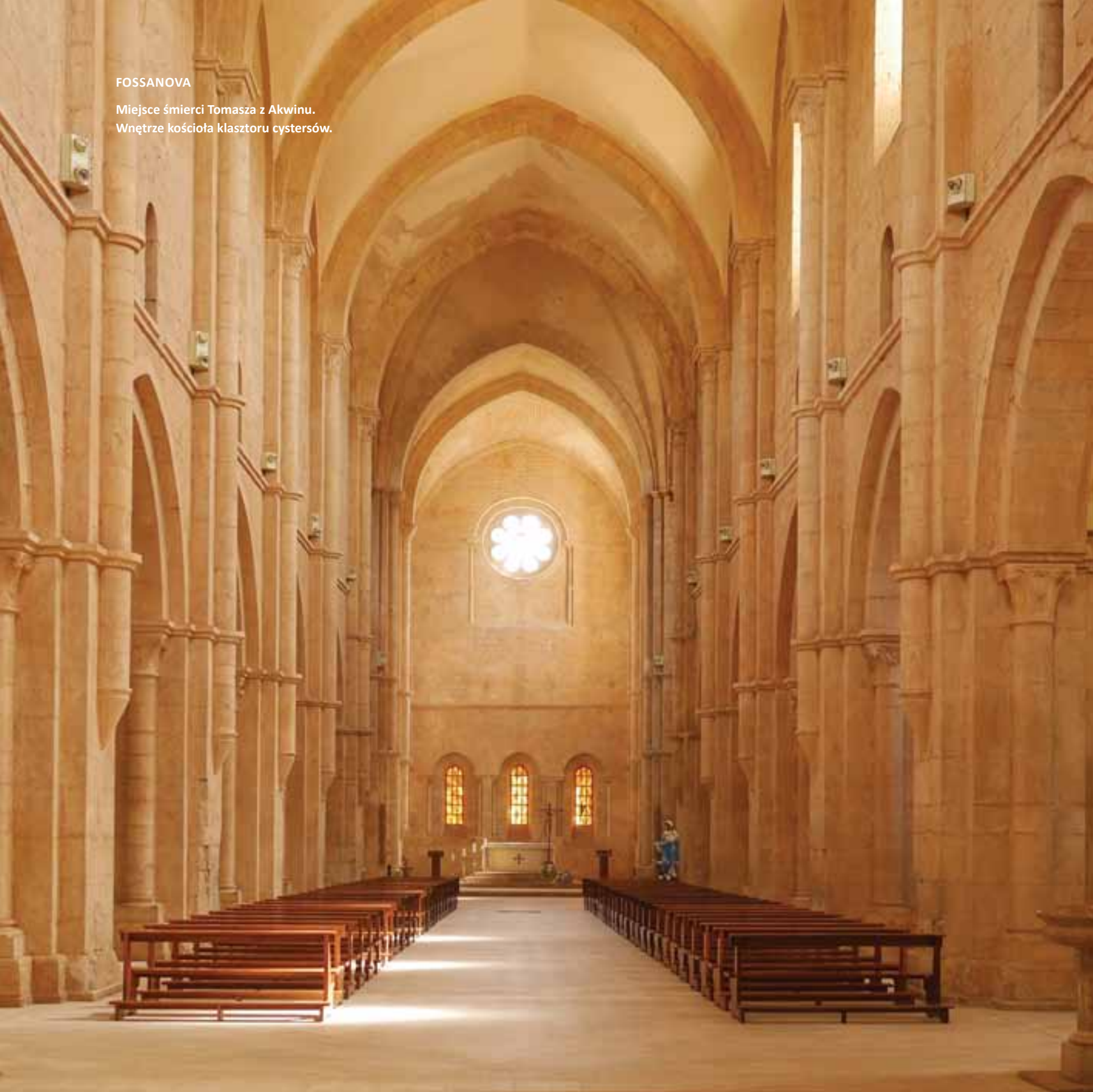
Dodatek

Streszczenie referatu J. Maritaina, według F. Kwiatkowskiego TJ, z Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu – 1934 r.

„... słuchali wszyscy z wielkim zajęciem wywodów Prof. Maritaina z Uniwersytetu Katolickiego w Paryżu, rozsnuwającego swoje koncepcje *nowego chrześcijaństwa*. **Idealem historycznym chrześcijaństwa są wieki średnie.** Symbolem tego ideału było święte cesarstwo rzymskie. Cechowały je: **1. dążność do jedności, 2. podporządkowanie wszystkiego celom wyższym, 3. siła państwowa, użyta w obronie dóbr duchowych, 4. stosunek ojcowski władzy do poddanych:** rządzący zastępcą Boga, ojcem wielkiej rodziny (*pater familias*, jakoby *abbas-pater* z zakonu benedyktyńskiego). Zamki królewskie — to obraz nieba, zamku Bożego. Po humanizmie wprowadzono zamiast tego stosunku, oświecony absolutyzm. Czy mamy wrócić do wieków średnich? **Nie wskrzeszać tego samego, lecz coś podobnego, analogicznego,** gdyż cywilizacje umierają, Kościół zaś nie ginie i ma w sobie możliwość tworzenia nowych form życia. Chrześcijaństwo musi w świecie na nowo zatrumfować. **Jak mamy sobie przedstawić idealny obraz tego nowego chrześcijaństwa?** 1. W miejsce średniowiecznej jedności politycznej wprowadzić należy **pluralizm struktury politycznej**, zamiast totalności państwa, pluralizm połączonych organizacji (jednostka, rodzina, stowarzyszenia, państwo [...]). Wierzący i niewierzący muszą znaleźć miejsce w nowoczesnym państwie (tolerancja, nie równouprawnienie wyznań). Będzie to jedność nie maksymalna, lecz minimalna. 2. **Państwo nowoczesne nie będzie przeznaczane do wyłącznych usług dla Kościoła**, będzie miało większą niezależność, wszelako z zachowaniem prymatu duchowego, 3. Kościół ma się posługiwać więcej środkami moralnymi, nie liczyć wiele na pomoc siły państwowej. **Państwo nowoczesne ma być państwem laickim, ale zarazem chrześcijańskim** tj. dbającym o to, by zachowano prawa z przekonania wewnętrznego. 4. Rządzący ma być dla poddanych nie tyle benedyktyńskim *abbas-pater*, ile dominikańskim wybieranym *primus inter pares fratres*, [...], jak to było w elekcjach u Polaków. **Ma panować demokracja**, atoli nie Rousseau, lecz nowa: każda osoba ma mieć swoje prawa, **ale bez zapominania egoistycznego o dobr ogółu.** — Ta nowa cywilizacja będzie cywilizacją nie bożą, zniżającą się do ludzi, ale ludzką, wznoszącą się do Boga. Nie robi tego sama miłość, ale i walka interesów doczesnych, byle w tej walce nie zapomniano o dobru całości.”

FOSSANOVA

Miejsce śmierci Tomasza z Akwinu.
Wnętrze kościoła klasztoru cystersów.



FOSSANOVA

Fresk upamiętniający miejsce złożenia
ciała Tomasza z Akwinu
(napis po prawej w powiększeniu).



HIC REQUIEVIT
CORPUS DIVI TH
OME AOVINATIS
A.D. 1274



Bogurodzica, Dziewica, Bogiem sławiona Maryja!
U Twego Syna, Gospodzina, Matko zwolena, Maryja,
Ziści nam, spuści nam! Kyrie eleison.
Twego dzieła Chrzciela, Bożycze,
Usłysz głosy, napełń myśli człowiecze.
Słysz modlitwę, jąż nosimy.
A dać raczy, jegoż prosimy: A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebył! Kyrie eleison.

Zespół muzyki dawnej ANONYMOUS

Koncert wieńczący projekt *Akademia Genius loci: Blask Christianitatis* z okazji 1050. rocznicy biskupstwa na ziemiach polskich.
Katedra poznańska, 8 września 2018 r.

Program koncertu:

Bogurodzica

Alleluja, Ave Maria
Sebastian z Felsztyna

Kryste dniu naszej światłości
Wacław z Szamotuł

Pochwalmyż wszytcy społem Pana Boga swego
Wacław z Szamotuł

Ego sum Pastor bonus (Ja jestem dobrym pasterzem)
Wacław z Szamotuł

Mój wiekuisty Pasterz mnie pasie (Psalm 23)
Mikołaj Gomółka

Tota pulchra es Maria (Cała piękna jesteś, Maryjo)
Grzegorz Gerwazy Gorczycki

Kyrie z Missa *O quam gloriosum est regnum*
(O, jak wspaniałe jest królestwo)
Tomas Luis de Victoria

O quam gloriosum est regnum
Tomas Luis de Victoria

Ad Te levavi (Psalm 25, 1-3)
G. P. da Palestrina

Sicut cervus (Psalm 42, 2-4)
G. P. da Palestrina

Adoramus Te Christe (Kłaniamy Ci się, Panie Jezu Chryste)
G. P. da Palestrina

Osculetur me (Pnp 1, 2-3)
G. P. da Palestrina

Ave Maria
G. P. da Palestrina

O Maria vernans rosa (Maryjo, różo wiosenna)
Clemens non Papa

Veni sponsa Christi (Przyjdź oblubienico Chrystusa)
G. P. da Palestrina

Sebastian z Felsztyna (ok. 1480-1543)

XVI-wieczny duchowny, wikariusz w Felsztynie i Przemyślu, a później proboszcz w Sanoku. Z jego twórczości przetrwały do naszych czasów zaledwie trzy kompozycje, należą one do najstarszych polskich utworów cztero- i pięciogłosowych. Wiemy, że stanowiły część repertuaru krakowskiej *Kapeli Rorantystów*. Sebastian z Felsztyna zasługuje na pamięć nie tylko jako kompozytor, ale i teoretyk muzyki, autor pierwszego polskiego drukowanego traktatu o muzyce menzuralnej.

Wacław z Szamotuł (1524-1560)

Najwybitniejszy kompozytor polskiego renesansu. Nadworny kompozytor kapeli królewskiej za czasów Zygmunta II Augusta, po opuszczeniu krakowskiej kapeli związał się z litewskim dworem Radziwiłłów, wówczas ośrodkiem protestantyzmu w Polsce.

Pieśni wykonywane przez zespół *Anonymous* należą do nurtu polskojęzycznej twórczości religijnej Wacława z Szamotuł. W łacińskojęzycznej twórczości liturgicznej wpisuje się natomiast motet *Ego sum pastor bonus*, o którego kunszcie i doskonałości świadczy fakt, iż wydano go w Norymberdze, ważnym wówczas ośrodkiem drukarstwa muzycznego.

Mikołaj Gomółka (1535-1609)

Melodie na psalterz polski skomponowane do psalmów w przekładzie Jana Kochanowskiego to jedyne dzieło Gomółki, które przetrwało do naszych czasów. Jak pisał we wstępie do pierwszego wydania kompozytor, celowo napisane były w prosty sposób, tak by amatorzy mogli korzystać z nich przy modlitwie:

Są łacniuchno uczynione / Prostatom nie zatrudnione / Nie dla Włochów, dla Polaków / Dla naszych, prostych domaków.

Dzisiaj uchodzą za pomnik kultury staropolskiej.

Grzegorz Gerwazy Gorczycki (ok. 1665-1734)

Kompozytor barokowy, przez 36 lat prowadził kapelę katedralną w Krakowie. Motet *Tota pulchra es Maria* napisany jest w *stile antico*, co oznacza, że kontynuuje tradycje renesansowej polifonii szkoły rzymskiej, wyczuwalna w nim jest barokowa siła ekspresji.

Tomas Luis de Victoria (1548-1611)

Urodzony w Hiszpanii, kształcił się, a następnie nauczał i tworzył w Rzymie. Po latach powrócił do ojczyzny, gdzie znalazł zatrudnienie na dworze cesarzowej Marii. To najślynniejszy kompozytor renesansowej Hiszpanii i jednocześnie najwybitniejszy po Palestrinie mistrz szkoły rzymskiej. W swoich kompozycjach połączył palestrinowski kunszt kompozycji z hiszpańskim mistycyzmem.

Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594)

Urodzony we Włoszech, pochodził z okolic Rzymu, w którym spędził większość swojego życia pracując w najważniejszych wówczas kapelach kościelnych miasta. Ukoronowaniem jego kariery kompozytorskiej było prowadzenie zespołu *Capella Giulia*, działającego w bazylice św. Piotra. To właśnie dla tego zespołu powstała znaczna część jego dzieł. Mimo wielu obowiązków na nim spoczywających, Palestrina pozostawił po sobie zaskakująco wiele kompozycji, od cyklów mszalnych (ponad 100) i motetów do madrygałów religijnych i świeckich. Był głównym przedstawicielem szkoły rzymskiej. Jego utwory cechuje linia melodyczna o spokojnym rytmie i pozbawiona nadmiernej melizmatyki, co w połączeniu z techniką przeimitowania daje przejrzystą konstrukcję polifoniczną. Umożliwia to dobre zrozumienie tekstu, do którego dany utwór został skomponowany.

Clemens non Papa (1510-1556)

Miejsce urodzenia tego kompozytora nie jest znane, najprawdopodobniej przyszedł na świat na terenie Niderlandów lub dzisiejszej Belgii, będącej głównym polem jego działalności kompozytorskiej. Pracował m.in. jako mistrz chóru chłopięcego w katedrze w Brugii. Należy do grona 3. generacji tzw. franko-flamandzkich kompozytorów. Jego utwory reprezentują styl polifonii przeimitowanej.

Ludwika Kowalska, Marek Suchorski

Ludwika Kowalska – sopran
Zofia Gołaska – sopran
Aleksandra Mazurek – sopran
Joanna Dąbrowska – sopran

Ewa Wolna – alt
Elżbieta Zduńczyk – alt
Piotr Białecki – kontratenor
Bogna Białecka – alt

Piotr Tarchalski – tenor
Marcin Ostrykiewicz – tenor
Marek Suchorski – bas
Jakub Gołaski – bas
Zbigniew Kaczmarek – dyrygent, bas

Kościoty Poznania*

ze szczególnym uwzględnieniem miejsc poświęconym kultowi Matki Boskiej

Bogusław J. Żywucki



Kaplica Matki Boskiej Różańcowej
w kościele Jezuitów.

Zdjęcie nadesłane przez
Bogusława J. Żywuckiego
w ramach projektu *Akademia Genius loci*.



Kościół jezuitów
(dawny kościół Dominikanów,
w miejscu osady św. Gotarda).



Kościół św. Małgorzaty.



Kościół św. Jana (w miejscu osady i kościoła
św. Michała).



Kościół św. Wojciecha.



Kościół św. Marcina.



Kaplica Matki Boskiej Szkaplerznej
w kościele Bożego Ciała
(dawny klasztor Karmelitów
Trzewickowych).

*W albumie prezentowane są wybrane prace ze zgłoszonych.

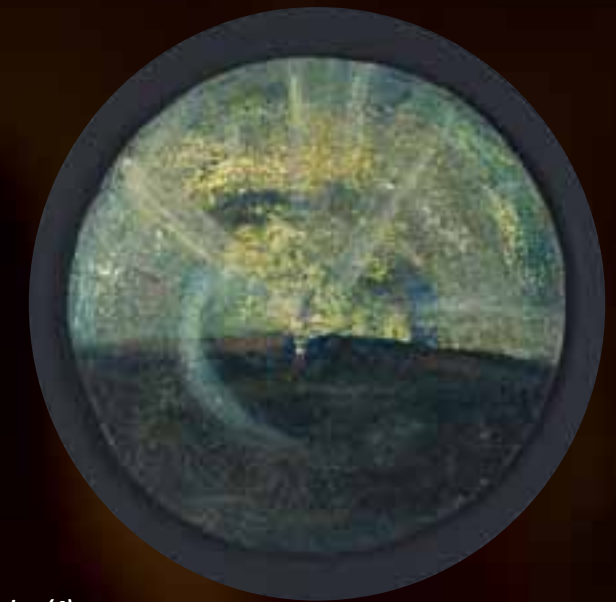


Malarstwo*

Paweł Napierała



Dekalog (3)



Dekalog (4)



Dekalog (6)



Dekalog (8)

po lewej: bez tytułu (na szarfię napis „niech Mi się stanie według słowa Twego”)

*W albumie prezentowane są wybrane prace ze zgłoszonych.

Wędrówki nieoczywiste*

Fotograficzna refleksja z czterech pieszych pielgrzymek do świętych miejsc chrześcijaństwa: Camino + Athos + Rzym + Jerozolima

Grupa przyjaciół (WH – Witold Horowski, RŁ – Rafał Łożyński, MB – Mikołaj Bleja, PP – Piotr Plota, TR – Tomysław Romanowski)

Grupa przyjaciół udała się na cztery, tygodniowe piesze wyprawy do świętych miejsc chrześcijaństwa. Rafał – pomysłodawca i inspirator oraz Marek, Mikołaj, Piotr, Tomysław i Witold przemierzali ponad 400 km pieszo, z ekwipunkiem pielgrzymim w plecaku.

100-kilometrowy odcinek Camino de Santiago, piesza wędrówka po Republice Mnichów na greckim Athosie, przejście fragmentów trasy z Monte Cassino do Rzymu oraz podróż do Ziemi Świętej z pieszym wejściem do centrum Jerozolimy były dla nas wędrówką w przeszłość, ale przede wszystkim ważnym krokiem w kierunku zrozumienia samego siebie.

Forma pieszego pielgrzymowania pozwoliła nam na przeżywanie podróży w zwolnionym tempie, dając okazję do refleksji i poruszających dyskusji.

Cykl prelekcji *Blask Christianitatis* nawiązywał do odwiedzonych miejsc, czym zainspirował nas do refleksji w formie wybranych zdjęć i komentarzy.

CAMINO DE COMPOSTELLA



Piotr. Fot. WH



Chwila zadumy Tomysława na Camino. Fot. RŁ

Po lewej: Wejście w Camino Primitivo, czyli drogę pierwotną, to jeden z piękniejszych odcinków pielgrzymki do Santiago de Compostella. Fot. MB

*W albumie prezentowane są wybrane prace ze zgłoszonych.

ATHOS



Piesza wędrówka to wybory. W prawo. W lewo. Na Athosie. Fot. MB



Mnisze buty, gdzieś na krużgankach klasztoru. Fot. MB



Mnich – rybak na Athosie przygotowuje się do kolejnego połowu. Fot. MB



Na Athosie byliśmy niewielką grupą przemieszczającą się z klasztoru do klasztoru pieszo. Fot. RŁ

Uduchowiona atmosfera półwyspu Athos skłaniała do modlitwy i pewnej nadwrażliwości na sygnały naszego świata. Wiatr, który poruszał suszącą się pościelą, pięknie współgrał z cieniami na ścianie. Wydawało się, że tania reprodukcja wizerunku Maryi wisząca na ścianie, wyblakła od czasu, jest w centrum uwagi wiatru, słońca i naszej.

Fot. WH

RZYM



Pieszne wejście do Rzymu nagrodzone wizytą w obleganej przez wiernych i turystów bazylice św. Piotra. Fot. MB



Teatr światła przed bazyliką św. Piotra, w obiektywie Piotra. Fot. PP



Kościół św. Sabiny w Rzymie – to miejsce uderza spokojem. Fot. MB

JEROZOLIMA



Widok z Góry Kuszenia na Jerycho. Fot. TR

Pieszko zdobywamy twierdzę – Masadę nad Morzem Martwym. Fot. RŁ



Najświętsze miejsce chrześcijaństwa – bazylika Grobu Pańskiego w Jerozolimie. Fot. MB



Naklejka na lodówce u naszych młodych gospodarzy. Fot. MB

Święty Bonifacy ścinający Dąb Donara

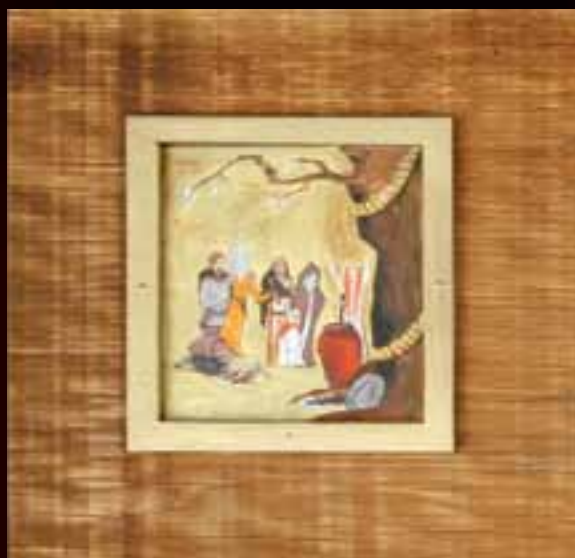
Karolina Czerwińska

Tryptyk składający się z miniatur o wym. 11,5 x 12,5cm

Technika: mieszana, akryl, złoto, rapidograf na papierze czerpanym

Rama: dąb złocony

Podkład: dąb olejowany



fol. Przemysł Nickiel

Rysunek*

Magdalena Siejko

Zestaw rysunków *Jeszcze Cię nie oswoiłam* stanowi fragment dużego cyklu *W Obliczu cielesności*, nad którym autorka pracuje już od dłuższego czasu. Podjęty temat przemijania i odrodzenia, wiecznego początku i końca, jest bezpośrednim odniesieniem do symboliki drzewa krzyża, w którym śmierć staje się początkiem nowego życia. Przedstawiona sugestia formy krzyża z jej jednoczesną antropomorfizacją o charakterze świadomej deformacji i szczątkowości, może przywołać na myśl skojarzenia związane z pozostałością, wspomnieniem „minionego”, obrazem przeszłości odnajdywanej w świadomości potomnych niczym relikwii.



Jeszcze Cię nie oswoiłam, 300 × 150 cm, technika mieszana.



Adam, 200 × 115 cm, olej, akryl na płótnie.

Evangeliorum libri – instalacja

Miłosz Pobiedziński



Instalacja Miłosza Pobiedzińskiego *Evangeliorum libri* prezentowana w ramach wystawy pt. *Blask Christianitatis* w Rezerwacie Archeologicznym Genius loci w Poznaniu nawiązuje tą samą ideą do wcześniejszej realizacji Autora pt: *Zwój biblijny*, a mianowicie przetransponowaniem wybranych tekstów z ksiąg Pisma Świętego na formę wizualną. Inspiracją do takiego typu działania artystycznego stała się metoda pracy średniowiecznych skryptorów benedyktyńskich: przepisywanie słowo po słowie czytanego tekstu.

Evangeliorum libri, instalacja o charakterze kontekstualnym i efemerycznym, przybrała jednak inną formę niż *Zwój biblijny*. Powstała na krótko przed wernisażem wpisując się przede wszystkim w zastaną przestrzeń współczesnej architektury Rezerwatu Archeologicznego.

Głównym, największym elementem instalacji jest forma wertykalna. Składa się z dwunastu podobraz malarskich, umocowanych na kolumnie, która znajduje się przed wejściem do budynku muzeum. Inne, pomniejsze części instalacji znalazły swoje miejsce w przestrzeni okalającej budynek.

Na tradycyjnych blejtramach widać fragmenty (przepisywanych słowo po słowie) z czterech ewangelii Nowego Testamentu. Na czarnym tle wyróżniają się kolory pisma: każdemu Ewangeliście przypisany jest jeden z nich – biel, czerwień, błękit i żółcień.

Instalacja została tak skonstruowana, że można w niej odczytać symbolikę liczb, wywodzącą się ze specyficznego języka Biblii.

Jeden – całość instalacji stanowi jedna kolumna wraz z umocowanymi na niej elementami (liczba 1 oznacza Boga Jedynego oraz jedność stworzoną przez Boga, potem zniszczoną przez grzech).

Trzy – po 3 blejtramy umocowane na każdej stronie kolumny (liczba trzy wyraża po trzykroć świętego Boga, symbol Trójcy Świętej)

Cztery – 4 strony kolumny wypełnione blejtramami (liczba 4 wyraża ideę kosmicznej całości, otwarcie się na cztery strony świata, imię Boga – tzw. tetragram JHWH; czterech Ewangeliści).

Siedem – 7 gwoździ na widocznym boku danego blejtramu (liczba 7 oznacza całość, doskonała miara czasu dzieląca się na 7 części; siedem ostatnich słów Chrystusa).

Dwanaście – 12 blejtramów na kolumnie (liczba 12 oznacza dwanaście pokoleń Izraela; dwunastu apostołów).

Dwadzieścia cztery – szerokość obiektu *Evangeliorum libri* (umowna liczba ksiąg Starego Testamentu; suma dwóch dwunastek: patriarchów Izraela i apostołów. Gromadzą się przed tronem Bożym obydwaj ludy Przymierza, które dzisiaj są podzielone).

Siedemdziesiąt siedem – 77 gwoździ na jedenastu blejtramach (liczba 77 oznacza przebaczenie zawsze; 12. blejtram bez gwoździ to symbol Judasza).

Tysiąc pięćdziesiąt – wysokość każdego blejtramu liczona w milimetrach (oznacza 1050. rocznicę pierwszego biskupstwa na ziemiach polskich).

Zwój biblijny (wcześniejsza praca Autora),
olej, płótno lniane, wys. 200 cm
zbiory Biblioteki Głównej ASP w Krakowie.

Pozycje bibliograficzne wskazane przez autorów:

• **Jerzy Strzelczyk**
 prace zbiorowe:
 1995 *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*. Poznań
 1999 *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*. Warszawa
 2000 *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*. Poznań
 Beer F.
 1996 *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, przekł. A. Branny, Kraków
 Bieżyńska-Malowist I.
 1993 *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*. Warszawa
 Bogucka M.
 2005 *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*. Warszawa
 DUBY G.
 1986 *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, przekł. H. Geremek, Warszawa
 2000 *Damy XII wieku*, przekł. A. i K. Chociński, Warszawa
 Gilson É.
 2000 *Heloiza i Abelard*, przekł. A. Podsiad, Warszawa
 Flanagan S.
 2002 *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, przekł. R. Sudół, Warszawa
 Kowalewska M.
 2007 *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin
 Pernoud R.
 1990 *Kobieta w czasach katedr*, przekł. I. Badowska, Warszawa
 1992 *Heloiza i Abelard*, przekł. E. Bąkowska, Warszawa
 1997 *Alienor z Akwitanii*, przekł. E. Bąkowska, Warszawa
 Potkowski E.
 1998 *Kobiety a książka w średniowieczu – wybrane problemy*. Kwartalnik Historyczny, t. 105, 3/1998, s. 3-18.
 Sakowska M.
 2006 *Portret, postać, autorka. Kobieta a literatura europejskiego średniowiecza*, t. I. Warszawa
 Strzelczyk J.
 2005 *Między sacrum a profanum. Sprawa Irmingardy i Ottona z Hammersteinu*. Kwartalnik Historyczny, t. 112, 3/2005, s. 21-31.
 2005 *Kobieta do pióra? Wokół problematyki twórczości literackiej kobiet w średniowieczu (na przykładzie Krystyny de Pizan)*, w: Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego. Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, t. 171, s. 33-65.
 2007 *Pióra w wątlých dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Saffony do Hroswity)*. Warszawa
 2007 *Trobarlitz – u początków europejskiej liryki*. Roczniki Historyczne, t. 73, s. 35-55.
 Winniczuk L.
 1973 *Kobiety świata antycznego. Wybór tekstów autorów greckich i rzymskich*, Warszawa
 Żołądź-Strzelczyk D.
 2006 *Dziecko w dawnej Polsce*, Poznań

• **Hanna Kóčka-Krenz**
 Hensel W.
 1938 *Zagadnienie początków Poznania i kwestia jego stołecznego charakteru w świetle wyników prac wykopaliskowych na Ostrowie Tumskim*. Kronika Miasta Poznania, R. XVI, nr 4, s. 484-507.
 Józefowiczówna K.
 1963 *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*. Wrocław – Warszawa – Kraków
 Kaniecki A.
 1993 *Poznań. Dzieje miasta wodą pisane*. Poznań
 Kara M.
 2006 *Tron księżycy ad Sanctam Mariam w Poznaniu w świetle ponownych dociekań Analitycznych*. Slavia Antiqua, t. XLVIII, s. 99-160.
 Kobielius S.
 1998 *Teofil Prezbiter, Diversarum Artium Schedula. Średniowieczny zbiór przepisów o sztukach rozmaitych*, Tyniec – Kraków
 Kóčka-Krenz H.
 2001 *Zespół pałacowo-sakralny na grodzie poznańskim*, w: Polska na przełomie I i II tysiąclecia, red. S. Skibiński, Poznań, s. 287-296.
 2004 *Początki monumentalnej architektury świeckiej na grodzie poznańskim*, w: Początki architektury monumentalnej w Polsce, red. T. Janiak i D. Stryniak, Gniezno, s. 71-84.
 2006 *Pracownia złotnicza na poznańskim grodzie*, w: Świat Słowian wczesnego średniowiecza, red. M. Dworaczyk, A. B. Kowalska, S. Moździoch i M. Rębkowski, Szczecin-Wrocław, s. 257-272.
 2010 *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: Tu się wszystko zaczęło. Rola Poznania w państwie pierwszych Piastów, red. A. Wójtowicz, Poznań, s. 33-60.
 Kurnatowska Z.
 1993 *Poznań w czasach Mieszka I*, w: Polska Mieszka I. W tysiąclecie śmierci twórcy państwa i Kościoła polskiego 25 V 992 – 25 V 1992, red. J.M. Piskorski, Poznań, s. 73-90.
 2000 *Wczesnopiastowskie grody centralne. Podobieństwa i różnice*, w: Gniezno i Poznań w państwie pierwszych Piastów, Poznań, s. 9-31.
 Kurnatowska Z., Kara M.
 2004 *Początki architektury sakralnej na grodzie poznańskim w świetle nowych ustaleń*, w: Początki architektury monumentalnej w Polsce, red. T. Janiak, D. Stryniak, Gniezno, s. 47-70.
 Nowacki J.
 1959 *Dzieje archidiecezji poznańskiej*. T. I: Kościół katedralny w Poznaniu, Poznań
 1964 *Dzieje archidiecezji poznańskiej*. T. II: Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój. Poznań
 Poznań...
 1959 *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. I, red. W. Hensel, Warszawa – Wrocław
 1960 *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. II, red. W. Hensel, Wrocław – Warszawa
 1961 *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. III, red. W. Hensel, Wrocław – Warszawa
 1974 *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. IV, red. W. Hensel i J. Zak, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk
 2005 *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. V, red. H. Kóčka-Krenz, Poznań
 2008 *Poznań we wczesnym średniowieczu*, t. VI, red. H. Kóčka-Krenz, Poznań
 Świechowski Z.
 2000 *Architektura romańska w Polsce*. Warszawa
 Topolski J.
 1988 *Nazwa Poznania*, w: Dzieje Poznania do roku 1793, red. J. Topolski, t. I, Warszawa – Poznań, s. 29-30

• **Maciej Przybył**
 Dalewski Z.
 1996 *Władza, przestrzeń, ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa
 Dworsatschek M.
 1998 *Władysław II Wygnaniec*, Wrocław
 Gawias S.
 1996 *O kształt zjednoczonego królestwa. Niemieckie władztwo terytorialne a geneza społeczno ustrojowej odrębności Polski*, Warszawa
 1963 *Najstarsze dokumenty poznańskiego domu joannitów*, Studia Źródłoznawcze 8, s. 83-95
 1964 *Najstarsze dokumenty poznańskiego domu joannitów – Dokończenie*, Studia Źródłoznawcze 9, s. 47-59
 Gieysztor A.
 1955 *Problematyka ideologiczna Drzwi Gnieźnieńskich*, Kwartalnik Historyczny 62, s. 142-161
 Ginter T.
 2008 *Działalność fundacyjna księcia Mieszka III Starego*, Kraków

Gorlińska D.
 2001 *Ikonaografia monet Mieszka III Starego*, część I: *Wizerunki reprezentacyjne*, Wiadomości Numizmatyczne 45, z. 1, s. 1-22.
 Jasński T.
 2005 *Uwarunkowania lokacji Poznania*, w: Civitas Posnaniensis. Studia z dziejów średniowiecznego Poznania, red. Z. Kurnatowska, T. Jurek, s. 163-172.
 Kaczmarek J.
 2005 *Między grodem a miastem, przemiany osadnicze na terenie aglomeracji poznańskiej w X-XIII w.*, w: Civitas Posnaniensis. Studia z dziejów średniowiecznego Poznania, red. Z. Kurnatowska, T. Jurek, s. 43-58.
 2016 *Przemiany osadnictwa wczesnośredniowiecznego na obszarze obecnej aglomeracji Poznania między połową XI a XIII/XIV w.*, w: Przemiany osadnictwa i środowiska przyrodniczego Poznania i okolic od schyłku starożytności do lokacji miasta, red. M. Kara, M. Makohonienko, A. Michałowski, Poznań, s. 133-165.
 Kara M.
 2013 *Stan i potrzeby badań nad zapleczem grodu poznańskiego w X-1 połowie XIII wieku. Zestawienie ważniejszych ustaleń*, w: Archeologia o przeszłości Poznania i jego zaplecza. Stan badań i materiały. Bibliotheca Fontes Archaeologici Posnanienses 14, red. J. Kaczmarek, H. Kaczmarek, s. 142-149.
 Kóčka-Krenz H.
 2013 *Stan i potrzeby badań Ostrowa Tumskiego w Poznaniu*, w: Archeologia o przeszłości Poznania i jego zaplecza. Stan badań i materiały. Bibliotheca Fontes Archaeologici Posnanienses 14, red. J. Kaczmarek, H. Kaczmarek, s. 134-141.
 Labuda G.
 1959 *Testament Bolesława Krzywoustego*, w: Opuscula Casimiro Tymieniecki septuagenario dedicata, Poznań, s. 171-1194.
 Lange T. W.
 1999 *Szpitalnicy, joannici, kawalerowie maltańscy*, Warszawa
 Maciejewski J.
 2003 *Episkopat polski doby dzielnicowej 1180-1320*, Kraków – Bydgoszcz
 1971 *O kancelarzach polskich XII wieku*, w: Studia nad dokumentem polskim, Wrocław, s.37-56.
 Młynarska-Kaletynowa M.
 1994 *O kulcie św. Gotarda w Polsce XII i XIII wieku*, w: Społeczeństwo Polski Średniowiecznej, t. 6, red. S.K. Kuczyński, Warszawa, s.75-90.
 Nowacki J.
 1964 *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II. *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań
 Pawlak E, Pawlak P.
 2015 *Serce miasta jest po prawej stronie*, Poznań
 Przybył M.
 2002 *Mieszko III Stary*, Poznań
 2009 „Stare i nowe” w systemie władzy księżycy Mieszka III, w: Stare i nowe w średniowieczu. Pomiedzy innowacją a tradycją, Spotkania Bytomskie, t. VI, red. S. Moździoch, Wrocław, s. 51-69.
 Rogalanka A.
 1988 *Poznań u progu lokacji*, w: Dzieje Poznania, t. I, cz.1, red. J. Topolski, Warszawa – Poznań, s.146-183.
 Smolka S.
 1881 *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa (reprint Warszawa 1959)
 Szczer S.
 1902 *Zmiany polityczne w Wielkopolsce w latach 1181-1195*, Roczniki Historyczne 46, s. 1-15.
 Wojciechowski T.
 1951 *Szkiecy historyczne XI wieku*, Warszawa

• **Michał Błaszczyński**
 Baron A., Pietras H. SJ
 2005 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I (325-787), Kraków
 Dzidek T.
 2013 *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków
 Kapustka M.
 2008 *Figura i hostia. O obrazowym przywoływaniu obecności w późnym średniowieczu*, Wrocław
 Michałak H.
 1985 *Muzeum Archidiecezjalne w Poznaniu. Powstanie, rozwój i jego znaczenie dla kultury środowiska*, Poznań
 Pudelska A.
 2014 *Blaski i cienie historii Muzeum Sztuki Kościelnej na zamku poznańskim*, w: Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski, 9/2014, s. 271-288.
 Sczaniecki P. OP
 1962 *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy świętej*, Poznań
 Welesko L.
 1997 *Sztuka sakralna w średniowiecznej Wielkopolsce. Historia pewnych tematów. Katalog wystawy*, Gniezno
 Zieliński Ch.
 1960 *Sztuka sakralna. Co należy wiedzieć o budowie, urządzeniu, wyposażeniu, ozdobie i konserwacji Domu Bożego. Podręcznik opracowany na podstawie przepisów kościelnych*, Poznań

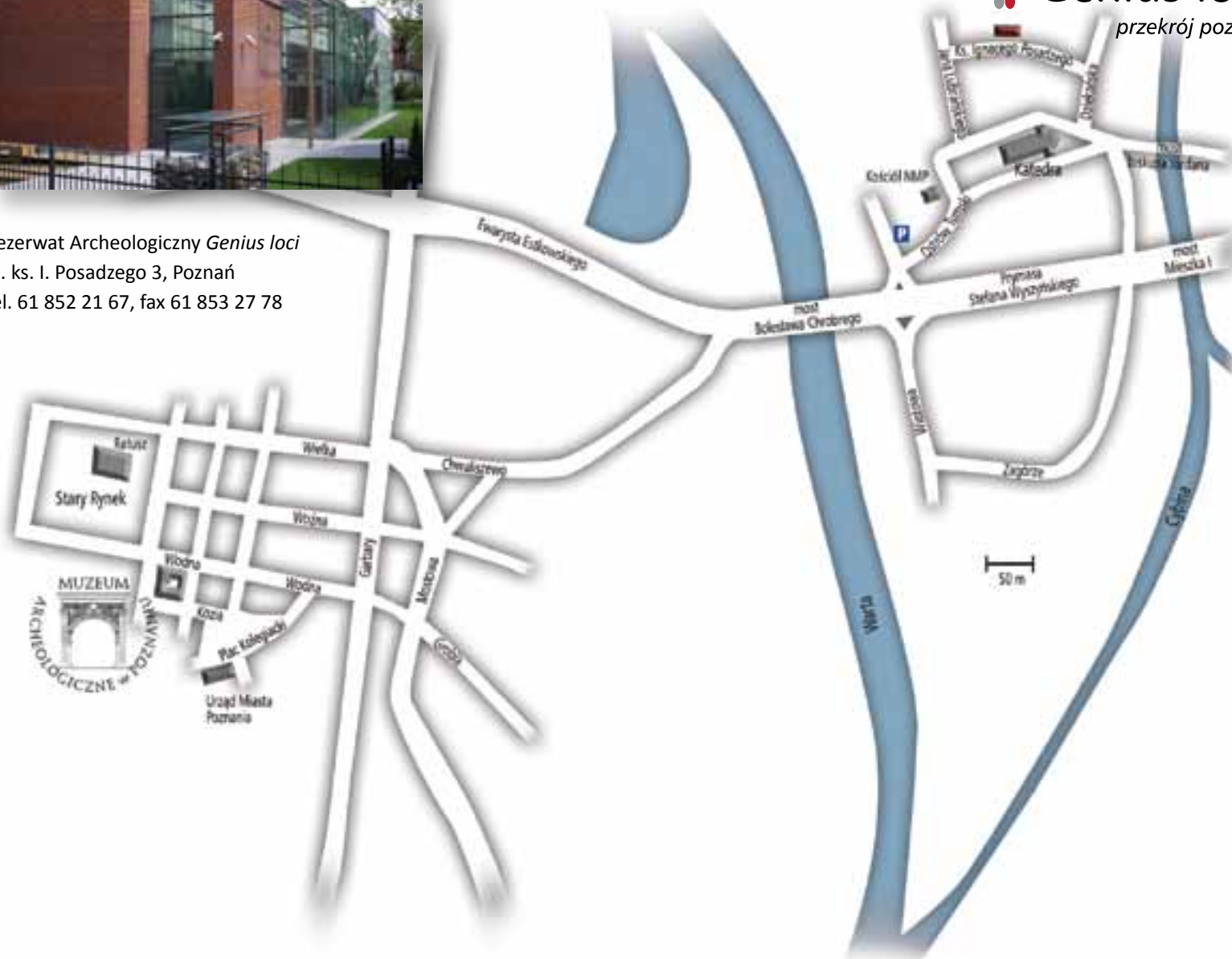
• **Paweł Bleja**
 Gilson É.
 1968 *Filozof i teologia*, Warszawa
 1998 *Tomizm*, Warszawa
 Gilson É., Langan T., Maurer A. A.
 1977 *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, Warszawa
 Kowalski K.
 1935 *Międzynarodowy Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*. Collectanea Theologica 16/1, 134-139 (dostęp czerwiec 2018: http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-1935-t16-n1/Collectanea_Theologica-1935-t16-n1-s134-139/Collectanea_Theologica-1935-t16-n1-s134-139.pdf)
 Krapiec M. A.
 1982 *Człowiek Kultura Uniwersytet*, Lublin
 2008 *O Filozofii*. Lublin
 Kunzmann P., Burkard F.-P., Wiedmann F.
 1999 *Atlas filozofii*, Warszawa
 Kwiatkowski F.
 1934 *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu*, Przegląd Powszechny, tom 204, s. 279-283, Kraków (dostęp czerwiec 2018: http://www.przegladpowszechny.pl/archiwum_content/pdfs/1934/204.pdf)
 1947 *Filozofia wieczysta w zarysie*, tomy 1, 2, 3, Kraków
 Leon XIII
 2000 *Aeterni Patris*, tłum. K. Pawłowski, Komorów
 Maritain J.
 1988 *Pismo filozoficzne*, Kraków
 2005 *Nauka i Mądrość*, Warszawa
 Maryniarczyk A.
 2001 *Tomizm Dla-czego?* Lublin
 2005 *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin
 Peillaube E. (red.)
 1930 *Wtajemniczenie w filozofię Świętego Tomasza*, Kraków
 Pieper J.
 1966 *Tomasz z Akwinu*, Kraków
 Powszechna encyklopedia filozofii
 2000-2009 *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin
 Świeżawski S.
 1983 *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków

PAWIA
 Bazylika św. Piotra
 „Złote niebo”.



Rezerwat Archeologiczny *Genius loci*
ul. ks. I. Posadzego 3, Poznań
tel. 61 852 21 67, fax 61 853 27 78

rezerwat archeologiczny
 **Genius loci**
przekrój poznań



Zapraszamy na wystawę pt. *Blask Christianitatis*
w siedzibie Rezerwatu Archologicznego *Genius loci*
oraz do zapoznania się z materiałami *Akademii Genius loci*
(debata, prezentacje, fotoreportaż, koncert ...)

www.rezerwat.muzarp.poznan.pl

