

# Teologia i duchowość

RTWP 7 (2011), s. 100–140

Ks. Łukasz Żak

## EMOCJE ŁĄCZĄCE NIEBO Z ZIEMIĄ W *COGITIS ME* PASCHAZJUSZA RADBERTA, CZYLI O TYM, JAK TEOLOGIA MOŻE WPŁYWAĆ NA ŚWIAT UCZUĆ

### 1. Kilka uwag metodologicznych

Badania nad emocjonalnością w średniowieczu mają już dość długą historię<sup>1</sup>. Część historyków<sup>2</sup> ich początki wiąże z postulatami szkoły *Annales*<sup>3</sup>, inni<sup>4</sup> zaś za pionierskie uznają dzieło Johana Huizingi *Jesień*

---

<sup>1</sup> Na temat badań nad historią emocji zob. P. N. STEARNS, *Historia emocji: zmiany i ich oddziaływanie*, [w:] *Psychologia emocji*, red. M. LEWIS, J. M. HAVILAND-JONES, tłum. E. WOJTYCH i in., Gdańsk 2005, s. 35–52.

<sup>2</sup> Por. A. BARTOSZEWICZ, *Świat uczuć w późnośredniowiecznych miastach polskich – temat badawczy czy nierozwiązywalna zagadka?*, [w:] *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. BARTOSZEWICZ, G. MYŚLIWSKI, J. PYSIAK, P. ŻMUDZKI, Warszawa 2010, s. 331.

<sup>3</sup> Pionierskim w tym względzie był artykuł: A. DUPRONT, *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, „*Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*”, 16 (1961), no. 1, s. 3–11.

<sup>4</sup> B. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York 2006, s. 5.

*średniowiecza*<sup>5</sup>, powstałe na początku ubiegłego stulecia. Nie stanowi ono, co prawda, studium z zakresu historii emocjonalności w obecnym tego słowa znaczeniu, jednakże autor podejmował kwestie sposobów odczuwania, szkicując obraz wieków średnich jako okresu, w którym *wszystkie przeżycia miały ten stopień żywiołowości i wyłączności, jaki dziś radość i cierpienie osiągają jeszcze tylko w umyśle dziecka*<sup>6</sup>. Huizinga uznał średniowiecze za epokę, w której ludzie w sposób bardziej ekspresywny i gwałtowny wyrażali swoje emocje:

Życie codzienne miało w sobie żywiołowy wdzięk i namiętą sugestywność, ujawniające się w nastrojach zróżnicowanych, od prymitywnej rozwiązłości, gwałtownego okrucieństwa aż po serdeczne wzruszenia<sup>7</sup>

Z upływem czasu wizja emocjonalności średniowiecznej zaprezentowana przez holenderskiego historyka została zakwestionowana, a mediewiści wypracowali narzędzia, za pomocą których podjęli badania nad światem uczuć ludzi wieków średnich.

Przede wszystkim należało zaczerpnąć z dorobku psychologii, aby ustalić, w jaki sposób emocje są definiowane<sup>8</sup>. Najczęściej w definicjach tych uwzględniane są dwa czynniki: fizjologiczny i fenomenologiczny. Tak ujmuję tę kwestię chociażby Paul Thomas Young, który emocje rozumie jako *nagły zakłócający proces albo stan, który powstaje w psychologicznej sytuacji, a który objawia się sygnalizowanymi zmianami w mięśniach gładkich, gruczołach i całym zachowaniu*<sup>9</sup>. Pierwsza część definicji

<sup>5</sup> J. HUIZINGA, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. BRZOSTOWSKI, Warszawa 2003 [*Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem 1919].

<sup>6</sup> Tamże, s. 29.

<sup>7</sup> Tamże, s. 30.

<sup>8</sup> Do podstawowych syntez z zakresu psychologii emocji należą: K. OATHLEY, J. M. JENKINS, *Zrozumieć emocje*, tłum. J. RADZICKI, J. SUCHECKI, Warszawa 2003; *Handbook of Emotions*, red. M. LEWIS, J. M. HAVILAND-JONES, L. FELDMAN BARRETT, New York 2010.

<sup>9</sup> P. T. YOUNG, *Feeling and emotion*, [w:] *Handbook of General Psychology*, red. B. B. WOLMAN, New Jersey 1973, s. 750.

oscyluje wokół kwestii wewnętrznego stanu człowieka, jego sposobu przeżywania (element fenomenologiczny), druga zaś wokół zmian somatycznych (element fizjologiczny). W zależności od tego, który z tych dwóch wymiarów emocji jest mocniej akcentowany, mamy do czynienia z teoriami fenomenologicznymi lub fizjologicznymi<sup>10</sup>.

Carolynę Larrington dzieli współczesne teorie emocji na dwie grupy według innego kryterium, a mianowicie ich zależności od uwarunkowań społeczno-kulturowych<sup>11</sup>. Pierwsza to tzw. teorie uniwersalistyczne, według których emocje są neurofizjologicznymi bodźcami oddziałującymi na człowieka; są one wspólne ludziom wszystkim kultur i czasów. Druga to tzw. teorie komponentów, w świetle których emocje składają się z trzech elementów: fizjologicznego (cielesnego), kognitywnego oraz behawioralnego. W tym ujęciu emocje są kształtowane przez kontekst kulturowy, który wpływa szczególnie na sposoby wyrażania danego uczucia.

Przykładem teorii komponentów jest podejście zaproponowane przez Carolla Izarda<sup>12</sup>, który w emocjach wyróżnia cztery składniki: przeżyciowy, neurofizjologiczny, poczucie celowości oraz ekspresywno-społeczny. Pierwszy element – przeżyciowy – wskazuje na subiektywne doświadczenie emocji; chodzi tu o stan, który rodzi się w człowieku i który on sam sobie uświadamia, np. to, co „dzieje się” we wnętrzu po doznanych upokorzeniach. Drugi komponent – cielesny – zawiera w sobie biologiczną i fizjologiczną aktywację; jest to pobudzenie systemu nerwowego i hormonalnego wywołane np. doświadczoną krzywdą. Trzeci składnik to poczucie celowości (*sense of purpose*), które sprawia, że przeżywany stan motywuje do konkretnych działań, pozwalających poradzić sobie z okolicznościami, które wytworzyły daną emocję, np. rodzące się pragnienie zemsty. I w końcu czwarty czynnik – ekspresywno-społeczny – wskazuje na formy

<sup>10</sup> H. GASIUL, *Teorie emocji i motywacji*, Warszawa 2007, s. 20 i nn.

<sup>11</sup> C. LARRINGTON, *The psychology of emotion and study of medieval period*, „Early Medieval Europe” 10 (2001), no. 2, s. 251. Szersze omówienie współczesnych teorii emocji zob. K. T. STRONGMAN, *The Psychology of Emotions. Theories of Emotion in Perspective*, Chichester 1996.

<sup>12</sup> Zob. C. E. IZARD, *Psychology of Emotions*, New York 1991.

ekspresji oraz sposoby zakomunikowania o danej emocji innym osobom, np. wykrzyczenie otoczeniu swojej złości i frustracji<sup>13</sup>.

Zanim przejdę do uwag metodologicznych na temat badania emocji w kontekście wczesnośredniowiecznym, pragnę uczynić pewne zastrzeżenie terminologiczne. Otóż w niniejszym artykule będę używał słów „uczucie” oraz „emocja” wymiennie, traktując je jako synonimy. W psychologii istnieje jednak szkoła, która tym pojęciom przypisuje różne znaczenia<sup>14</sup>. Wiesław Łukaszewski emocje definiuje jako bezwarunkowe, krótkotrwałe reakcje organizmu, mające charakter impulsywny i powstające w warstwie podkorowej. Uczucia zaś, jego zdaniem, są utwaloną gotowością do reagowania wobec określonych bodźców i wynikają z refleksji nad stanem wewnętrznym w różnych sytuacjach. Z punktu widzenia historii emocji to rozróżnienie wydaje się nie mieć szczególnego znaczenia. Trudno bowiem na podstawie źródła ocenić, czy opisywany stan emocjonalny jest na tyle trwały, gwałtowny i impulsywny, aby sklasyfikować go jako emocję, czy może został on już przemyślany i utwalony do tego stopnia, aby określać go mianem uczucia. Pozwolę sobie zatem w moim opracowaniu używać tych terminów zamiennie.

Jak zaprezentowane powyżej ustalenia z dziedziny psychologii stosują w swych badaniach historycy emocji<sup>15</sup>? W zdecydowanej większości w swoich analizach wykorzystują oni teorię komponentów, zwracając uwagę na uwarunkowania społeczno-kulturowe, wpływające na sposób opisywania uczuć. W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, w jakiej mierze historyk ma dostęp do emocji autorów czy bohaterów analizowanych źródeł? Barbara Rosenwein stwierdza, że nie można ulegać iluzji, jakoby możliwe było dotarcie do „czystych”, niezapośredniczonych emocji<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Teorię Izarda omawia H. GASIUL, *Teorie emocji...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>14</sup> W. ŁUKASZEWSKI, *Osobowość: struktura i funkcje regulacyjne*, Warszawa 1974, s. 294–299.

<sup>15</sup> Literatura na temat metodologii badań nad historią emocji jest bardzo obfita. Zob. W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001; B. ROSENWEIN, *Worrying about Emotions in History*, „American Historical Review” 107 (2002), no. 3, s. 821–845.

<sup>16</sup> B. ROSENWEIN, *Writing without fear about early medieval emotions*, „Early Medieval Europe” 10 (2001), no. 2, s. 231.

Mają one bowiem charakter niewerbalny i są niedostępne dla innej osoby niż ta, która je odczuwa. Historyk może badać jedynie sposoby wyrażania emocji, czyli, odwołując się do teorii Izarda, czwarty czynnik. Jest on z całą pewnością uwarunkowany historycznie i kulturowo.

Na kolejne problemy, czekające historyka emocji, zwróciła uwagę Catherine Cubitt w ramach dyskusji toczącej się na łamach „Early Medieval Europe” w 2001 roku na temat narzędzi, jakimi powinien posługiwać się historyk wczesnego średniowiecza, badający emocje. Cubitt<sup>17</sup> ukazała wówczas specyfikę źródeł pochodzących z tego okresu. Uczucia w nich przedstawione są bowiem często ukazywane za pomocą cytatów z powstałych wcześniej tekstów lub *topoi*, rozpowszechnionych w ówczesnej kulturze. Powstaje zatem pytanie, na ile historyk ma dostęp do autentycznych uczuć ludzi tamtej epoki. Co więcej, amerykańska mediewistka zauważyła, że większość źródeł, zwłaszcza homilii, chce wywołać u odbiorcy pewien sposób odczuwania. Nie wiadomo jednak, na ile udzielane zachęty realnie kształtowały świat emocji ich czytelników.

Na te wątpliwości odpowiedzi udzieliła Mary Garrison. Jej zdaniem, *topoi* czy też zapożyczenia z innych tekstów nie muszą oznaczać braku autentyzmu w wyrażaniu uczuć. Mogą one być stosowane ze względu na swoją siłę oddziaływania.

Models and *topoi* (...) may be able to serve as the most effective way to communicate or represent aspects of emotions or the inner world to others<sup>18</sup>.

W tym miejscu warto przywołać także nowatorską propozycję Barbary Rosenwein, która do analizy świata emocji ludzi wczesnego średniowiecza, w swojej monografii *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, wykorzystała pojęcie „wspólnota uczuciowa”. Badaczka ową *emotional community* rozumie jako grupę ludzi, którzy posiadają ten sam pogląd na życie, te same cele, wartości, a co najważniejsze, podobny sposób

<sup>17</sup> C. CUBITT, *Introduction*, „Early Medieval Europe” 10 (2001), no. 2, s. 226.

<sup>18</sup> M. GARRISON, *The study of emotions in early medieval history: some starting points*, „Early Medieval Europe” 10 (2001), no. 2, s. 247.

odczuwania w różnych sytuacjach<sup>19</sup> „Wspólnota emocjonalna” nie opiera się na jednej, dwóch emocjach, które są wspólne kilku osobom w danych okolicznościach. Chodzi bardziej o cały zespół uczuć, o identyczny sposób przeżywania, a czasem także o unikanie pewnych stanów emocjonalnych.

Rosenwein w swej pracy podaje przykłady kilku tego typu społeczności. Warto przytoczyć chociaż kilka. Badaczka poddała analizie epitafia, powstałe w VI/VII w., pochodzące z różnych miejsc Galii, zwracając uwagę na emocje, jakie są w nich wyrażane. Dostrzegła, że na napisach z cmentarzy w Trewirze bardzo mocno podkreślano związki łączące zmarłych z ich rodzinami. Często pojawiają się tam wyrażenia typu *filio charissimo, infans dulcissima* czy *conjux karissimus*<sup>20</sup>. W tym samym okresie w Clermont nie tylko do rzadkości należały określenia opisujące bliską więź ze zmarłym, lecz ponadto mocno podkreślano złowrogość śmierci, zabierającej brutalnie ludzi i przynoszącej smutek<sup>21</sup>. Rosenwein wyróżniła zatem dwie odrębne „wspólnoty uczuciowe” na terenie Galii we wczesnym średniowieczu. Różniły się one od siebie sposobem wyrażania związku ze zmarłymi oraz korzystały z niemal zupełnie innych słów do nazywania swoich stanów emocjonalnych związanych ze śmiercią.

Badaczka próbuje zrekonstruować wspólnoty emocjonalne nie zawsze bazując na grupie źródeł pochodzącej od kilku członków danej społeczności. Posługuje się ona czasem tekstami jednej osoby, na podstawie których stara się odtworzyć *emotional community*, w jakiej żył autor. Rosenwein, korzystając z tej metody, kreśli obraz społeczności, z którą związany był papież Grzegorz Wielki, zasiadający na Stolicy Piotrowej w latach 590–604. Chodzi tu o rzymski klasztor św. Andrzeja na wzgórzu Celio. Mediewistka słusznie zauważa, że we wspólnocie tej emocje jawiły się jako coś negatywnego. Grzegorz utożsamiał je z natrętnymi myślami, które nękają człowieka, zaburzając jego wewnętrzny spokój. Biskup Rzymu razem ze swymi współbraćmi za ideał uważał zachowywanie równowagi zarówno w smutku, jak i radości. W tym celu w swych *Dialogach* przytacza

<sup>19</sup> B. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, dz. cyt., s. 24 i nn.

<sup>20</sup> Tamże, s. 62–68.

<sup>21</sup> Tamże, s. 68–72.

opowieść o Eleuterze, członku jego wspólnoty, a wcześniej opacie klasztoru św. Marka w Spoleto. Ów podeszły już w latach mąż został poproszony przez mniszki z pewnej wspólnoty o udzielenie pomocy chłopcu, który był dręczony przez złego ducha. Eleuter zabrał młodzieńca do swojego klasztoru i *gdy ten już długo w klasztorze pozostawał, a odwieczny wróg nie odważył się doń przystąpić, duszę starca z powodu uleczenia chłopca opanowała nieumiarkowana radość*<sup>22</sup>. Szczycił się on wobec współbraci tym, że w ich wspólnocie szatan nie ma już przystępu do chłopca. Wówczas jednak, jakby na przekór, diabeł zaatakował młodzieńca i dopiero długie posty i modlitwy wszystkich mieszkańców klasztoru sprawiły, że opętany został uwolniony spod władzy szatana. Grzegorz w tej historii pokazuje zatem, że nie można dać się zbyt ponieść radości, aby nie doprowadziła ona do nadmiernej wiary we własne siły i do pychy. Papież kształtuje zatem w ten sposób pewne standardy zachowań, a dokładnie „sposobów odczuwania”, którym zarówno on, jak i jego współbracia powinni być wierni w określonych sytuacjach. Tworzy więc *emotional community*, która ze względu na swój system wartości skłonna jest do przestrzegania ustalonych zasad w danych okolicznościach. Wspólnota ta wie, jakie uczucia powinny towarzyszyć jej członkom, a jakie nie.

Jak zauważa Rosenwein, kształtowanie świata emocji jest związane z przyjętym światopoglądem: *Gregory reveals to us the importance of Christian doctrine in shaping at least one – his – emotional community*<sup>23</sup>. Mediewistka zwraca zatem uwagę, że świat emocji ludzi średniowiecza może kształtować doktryna będąca zbiorem koncepcji teologicznych.

Powyższa prezentacja wybranych uwag metodologicznych dotyczących badania uczuć przedstawionych we wczesnośredniowiecznych tekstach pokazuje po pierwsze, że historyk emocji bada przede wszystkim ich sposoby wyrażania. Po drugie, musi znać kontekst, w jakim powstało dane

---

<sup>22</sup> *Qui cum multo tempore in monasterio fuisset atque ad hunc antiquus hostis accedere minime praesumpsisset, eiusdem senis animus de salute pueri immoderatus per laetitiam tactus est*, GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. II, red. A. DE VOGÜÉ, „Sources Chrétiennes” 260, Paris 1979, s. 394. Tłum. polskie za: GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, tłum. W. SZOLDRSKI, Warszawa 1969, s. 142. Omówienie tej sceny por. B. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, dz. cyt., s. 95 i nn.

<sup>23</sup> B. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, dz. cyt., s. 97.

źródło i być uważnym na występujące w nim *topoi* (oceniając ich użycie w odpowiedni sposób). Po trzecie, może on podjąć się opisanie „wspólnoty uczuciowej”, zwracając uwagę na czynniki ją konstytuujące.

Tak wytyczonymi drogami chcę podążać w niniejszym artykule. Za przedmiot swojej analizy wybrałem, pochodzący z IX w., list-homilię autorstwa Paschazjusza Radberta, zaczynający się od słów *Cogitis me*. Wybór źródła nie jest przypadkowy. Świat emocji w nim przedstawiony jest bowiem bardzo bogaty. Autor w swoim tekście chce ukazać, w jaki sposób należy obchodzić uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. W tym celu zachęca adresatki swego tekstu do wzbudzenia w sobie licznych uczuć. Ponadto szkicuje on obraz mieszkańców nieba i emocji im towarzyszących. Stara się także przedstawić uczucia samej Marii.

Średniowieczne teksty o tematyce maryjnej stawały się już nieraz przedmiotem zainteresowań historyków emocji. Wydają się one bowiem szczególnie ciekawymi źródłami dla mediewisty badającego sposoby wyrażania uczuć. Zauważyła to Rachel Fulton w swoim studium *From Judgement to Passion*<sup>24</sup>, w którym przedstawiła, w jaki sposób ewoluował obraz Marii współczującej: od mariologii czasów karolińskich, kiedy to Boża Rodzicielka wydaje się być dostojną królową, która od czasu do czasu udziela łask błagającym grzesznikom, aż do okresu pełnego średniowiecza, gdy jawi się ona przede wszystkim jako matka kochająca swego syna, uczestnicząca w jego cierpieniu. Amerykańska badaczka zwraca uwagę na rolę, jaką w kształtowaniu emocji ludzi średniowiecza odegrała pobożność maryjna, stwierdzając:

Debating on Eucharist (...) forced medieval people to forge new tools with which to think. It will be my argument (...) that, in contrast, praying to the Virgin and her crucified Son forced medieval people to forge new tools with which to feel<sup>25</sup>

<sup>24</sup> R. FULTON, *From Judgement to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary 800–1200*, New York 2002.

<sup>25</sup> Tamże, s. 197.



Na przemiany w obrazie Marii zwróciła uwagę także inna mediewistka, Miri Rubin, w książce *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*<sup>26</sup>. W ostatnim rozdziale swej monografii podjęła próbę odtworzenia wizerunku Matki Jezusa, jaki wyłania się ze źródeł powstałych w językach narodowych oraz z przedstawień sztuki sakralnej i świeckiej, pochodzących z okresu pełnego i późnego średniowiecza. Badaczka zauważyła, że Maria jawi się jako bliska człowiekowi, pełna ludzkich uczuć – współczucia, miłości macierzyńskiej, empatii. Dominujące wydają się dwa obrazy: Marii z miłością trzymającej na rękach boskie Dzieciątko oraz Marii współcierpiącej z Jezusem, umierającym na krzyżu. Rozpowszechnienie tych dwóch motywów w całej Europie, zdaniem Rubin, sprawiło, że pomiędzy mieszkańcami kontynentu wytworzyło się coś na kształt *emotional community*<sup>27</sup>. Badaczka stosuje termin, wykorzystywany przez Rosenwein, w odniesieniu do Europejczyków, którzy oddając cześć Marii jako kochającej rodzicielce i współcierpiącej matce, mieli kształtować własny sposób przeżywania macierzyńskiej miłości. Obcowanie z takimi wizerunkami było, według mediewistki, swoistą szkołą uczuć, *sentimental education*<sup>28</sup>.

Zarówno Rachel Fulton, jak i Miri Rubin swoją uwagę skupiły na źródłach z czasów pełnego i późnego średniowiecza, podkreślając, że we wcześniejszych tekstach mariologicznych świat emocji nie był w szczególności eksponowany. Choć *Cogitis me*, powstałe w IX w., nie zawiera tak bogatych opisów przeżyć wewnętrznych jak chociażby liryki Anzelm z Canterbury, to jednak to wczesnośredniowieczne dzieło nie jest pozbawione licznych wzmianek na temat uczuć. Stąd podejmuję się analizy sposobu i celu przedstawienia emocji w tym tekście.

W moim przekonaniu refleksja nad światem uczuć ukazany w *Cogitis me* prowadzi do postawienia sobie bardzo istotnego pytania badawczego: na ile niektóre idee teologiczne były interioryzowane przez ludzi średniowiecza i jak oddziaływały na ich życie, a szczególnie na ich uczucia?

<sup>26</sup> M. RUBIN, *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Budapest–New York 2009.

<sup>27</sup> Tamże, s. 80.

<sup>28</sup> Tamże, s. 104.

Podążanie śladem emocji zaprowadzi nas zatem, jak ufam, do zagadnienia niezwykle interesującego nie tylko dla historyka, ale także teologa, katechety, kapłana, a mianowicie do problemu wpływu koncepcji teologicznych na wewnętrzny świat odbierającego je człowieka. Kwestia recepcji kościelnego przepowiadania przez wiernych powinna być kluczowa dla teologii, dlatego warto wyruszyć w tę fascynującą podróż w czasy średniowiecza, podążając śladami ludzkich emocji.

## 2. Prezentacja źródła i jego autora

*Cogitis me* to znana w prawie całej średniowiecznej Europie mowa ku czci Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, której autorstwo przypisywano św. Hieronimowi. Czytano ją w dniu 15 sierpnia podczas liturgii w Cluny<sup>29</sup> i wielu innych miejscach. Rękopisy zawierające tekst tego kazania znajdowały się w wielu klasztornych bibliotekach<sup>30</sup>. Kodeks z treścią homilii posiadał także cesarz Henryk II<sup>31</sup>. Aż do późnego średniowiecza w rozsianych po Europie skryptoriach przepisywano to kazanie, opisujące przybycie Bożej Rodzicielki do nieba, wierząc, że zawiera ono najbardziej wiarygodny i najpełniejszy opis wniebowzięcia Marii. Nie mogło być inaczej, skoro za autora tekstu uznawano Ojca Kościoła, który w średniowieczu uchodził za jeden z największych autorytetów w kwestiach teologicznych<sup>32</sup>. Najstarsze zachowane do dzisiaj kodeksy zawierające tekst homilii pochodzą z IX w<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Zob. G. M. CANTARELLA, *Dziewiectwo i Cluny*, [w:] tenże, *Comites aulae coelestis*, tłum. A. HAASE i in., Kraków 2009, s. 547 i nn; A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Hieronymus Brief IX, 'Cogitis me' Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert*, Fribourg 1962, s. 40.

<sup>30</sup> Wykaz rękopisów zawierających tekst *Cogitis me*: B. LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. La tradition manuscrite des œuvres de saint Jérôme*, t. III A, Steenburgis 1970, s. 28–44.

<sup>31</sup> H. MAYR-HARTING, *The Idea of the Assumption of Mary in the West, 800–1200*, [w:] *The Church and Mary*, red. R. N. SWANSON, Woodbridge 2004, s. 86 i nn.

<sup>32</sup> POR. I. UTTENWEILER, *Zur Stellung des hl. Hieronymus im Mittelalter*, „Benediktinische Monatschrift” 2 (1920), s. 522–541.

<sup>33</sup> B. LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta...*, dz. cyt., t. III A, s. 28.

Popularność *Cogitis me* związana była z początkami uroczystości Wniebowzięcia Marii Panny na Zachodzie<sup>34</sup>, która pojawiła się w Rzymie w VII w. pod nazwą *assumptio* i szybko stała się najważniejszym świętem maryjnym. Świadczy o tym m.in. wprowadzenie wigilii tej uroczystości, a następnie oktawy<sup>35</sup>. Jednakże ówczesni liturgiści natrafili na pewną trudność. Brakowało mianowicie dzieła hagiograficznego (*vita* lub *passio*), które mogłoby być czytane w dzień święta podczas wspólnego oficjum oraz na refektarzu w trakcie posiłków<sup>36</sup>. Każdy święty posiadał swoją biografię, która była wykorzystywana w dniu liturgicznego wspomnienia<sup>37</sup>. Stawała się ona często także źródłem inspiracji dla autorów antyfon i responsoriów wykonywanych podczas jutrzni, nieszporów czy godziny czytań. Jedyne teksty, które można byłoby wykorzystać w dniu 15 sierpnia, to powstałe na Wschodzie greckie apokryfy asumpcjonistyczne *Transitus sanctae Mariae*. Opowiadania te jednak nie cieszyły się zaufaniem czytelników na Zachodzie<sup>38</sup>.

Odpowiedzią na brak łacińskiego tekstu, odpowiedniego do wykorzystania w dniu uroczystości Wniebowzięcia, miała być właśnie homilia *Cogitis me*. Wspomina o tym na wstępie sam autor: *De assumptione tamen eius, qualiter assumpta est, (...) scribere uobis curavi (...), ut habeat sanctum collegium uestrum in die tantae solemnitatis munus latini sermonis*<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Zob. C. MAGGIONI, *Le feste mariane nei libri liturgici della pietà medievale*, [w:] Vergine, Madre, Regina, red. C. LEONARDI, A. DEGL'INNOCENTI, Roma 2001, s. 87–88; DOM FRÉNAUD, *La culte de Notre Dame dans la Liturgie latine*, [w:] Maria. Études sur la Sainte Vierge, red. H. MANOIR, t. VI, Paris 1961, s. 159–211, zwłaszcza s. 173–179. 185–191; M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Vierge. Etude historico-doctrinale*, Rome 1944, s. 195–199; R. FULTON, „*Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens?*” *The Song of Songs as the Historia for the Office of the Assumption*, „*Mediaeval Studies*” 60 (1998), s. 76–82.

<sup>35</sup> Por. C. MAGGIONI, *Le feste mariane...*, dz. cyt., s. 87 i nn.

<sup>36</sup> Por. R. FULTON, „*Quae est ista...*”, dz. cyt., s. 82–91.

<sup>37</sup> Na temat wykorzystywania dzieł hagiograficznych w liturgii por.: T. HEAD, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800–1200*, Cambridge 1990, s. 121–131; J. KNAPE, *Zur Benennung der Offizien im Mittelalter: Das Wort 'historia' als liturgischer Begriff*, „*Archiv für Liturgiewissenschaft*” 26 (1984), s. 305–320.

<sup>38</sup> Na temat apokryfów w średniowieczu zob. E. ROSE, *Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500–1215)*, Leiden-Boston, 2009, s. 42–77.

<sup>39</sup> *De Assumptione sanctae Mariae virginis*, II, 7, red. A. RIPBERGER, CCCM 56c, Turnhout 1985, s. 111.

Nie chce on, aby w trakcie świątecznej liturgii korzystano z apokryfu, w którym wiele niepewnych informacji uznaje się za fakty. Ostrzega: *ne forte si uenerit uestris in manibus illud apocryphum de transitu eiusdem uirginis, dubia pro certis recipiatis*<sup>40</sup>.

Jak zauważyła Rachel Fulton, autor *Cogitis me* opisuje moment Wniebowzięcia Marii, posługując się wybranymi wersetami Pieśni nad Pieśniami<sup>41</sup>. Odwołując się do mariologicznej interpretacji tej księgi Pisma świętego<sup>42</sup>, relacjonuje on kolejne szczegóły przybycia Matki Chrystusa do nieba. Układa w ten sposób swoiste zakończenie *vitae beatae Mariae*, nie korzystając z niegodnych zaufania źródeł, ale opierając się o najwyższy autorytet Biblii. Nic więc dziwnego, że tekstem *Cogitis me* zaczęto powszechnie się posługiwać w liturgii. Rangę homilii podnosił także fakt, że wyszła ona spod ręki jednego z najbardziej cenionych Ojców Kościoła.

Niemniej hieronimowe autorstwo homilii zaczęto podważać już w średniowieczu. Żyjący w IX w. mnich Eldryk z Auxerre w swoim kazaniu na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny stwierdził, że *Cogitis me* jest uznawane za *apocrypha* i zakwestionował zawarte w tekście przekonanie o tym, że w dniu swego przybycia do nieba Jezus wprowadził Marię do królewskiego pałacu<sup>43</sup>. O podważaniu hieronimowego autorstwa listu do Pauli i Eustochium wspomina także Flodoard w swojej *Historia*

<sup>40</sup> Tamże, s. 111 i nn.

<sup>41</sup> R. FULTON, „*Quae est ista...*”, dz. cyt., s. 91–101. A. Riviera, *La interpretacion Mariana del Cantas de los Cantares en Pascasio Radberto*, “*Ephemerides mariologicae*” 14 (1964), fasc. 1, s. 113–117.

<sup>42</sup> Na temat mariologicznej interpretacji Pieśni nad Pieśniami por.: E.A. MATTER, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990, s. 151–177; R. FULTON, *Mimetic Devotion, Marian Exegesis, and the Historical Sense of the Song of Songs*, “*Viator*” 27 (1996), s. 85–116.

<sup>43</sup> *Heirici Autissiodorensis Homiliae per circulum anni*, t. II, wyd. R. Quadri, CCCM 116b, Turnhout 1994, s. 308 – *Ferunt enim quidam codices quod hodierna die a filio suo domino Ihesu Christo, in caeli fuerit prouecta palatiis: quod quia a beato Hieronimo in epistola quam ad Paulam scripsit apocryphum asseruatur; minus fidenter a catholica sensu recipitur*. Na ten temat zob. D. IOGNA-PRAT, *La culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve*, [w:] *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, red. D. IOGNA-PRAT, E. PALAZZO, D. RUSSO, s. 96 i nn.

*Remensis Ecclesiae*<sup>44</sup> powstałej pod koniec X wieku. Według jego relacji, biskup Beauvais Odo w jednym z listów do arcybiskupa Reims, Hinkmara († 882), poinformował hierarchę, że pewien mnich z opactwa w Korbeiswego czasu publicznie zakwestionował, iż kazanie ku czci Wniebowziętej zostało ułożone przez Ojca Kościoła<sup>45</sup>. Zapytał on więc arcybiskupa Reims o jego zdanie w tej kwestii. Hinkmar miał w specjalnym liście odeprzeć ów zarzut i *omeliam eandem a sancto Iheronimo asserit catholice dictatam, sicut et stilus et cautela sensus et intellectus et alia indicia monstrant*<sup>46</sup>.

Przełomem w badaniach nad autorstwem omawianego kazania było odkrycie, którego dokonał w 1934 roku Cyrille Lambot<sup>47</sup>. Przeglądając w bibliotece uniwersytetu w Gandawie jeden z XIII-wiecznych rękopisów, zawierających m.in. niektóre apokryfy mariologiczne oraz *Cogitis me*, natrafił on właśnie na ów list napisany przez arcybiskupa Hinkmara, o którym wspomniał Flodoard. Chociaż początek pisma uległ zniszczeniu, to jednak zachowała się właściwa treść listu. Tam benedyktyński badacz odnalazł niezwykle interesującą informację. Otóż okazało się, że ów mnich, sceptycznie nastawiony do hieronimowego autorstwa mowy, uważał, iż autorem kazania jest Paschazjusz Radbert – opat jego macierzystego klasztoru w Korbei. Arcybiskup Reims zdecydowanie jednak sprzeciwił się tej opinii, pisząc: *omelia de assumptione sanctae Mariae non a Radberto est compilata sed a sancto Iheronimo dicta*<sup>48</sup>. Oznacza to, że już od samego początku w Korbei wiedziano, iż to właśnie Paschazjusz napisał *Cogitis me*. Potwierdziły to także współczesne badania nad stylem, rękopisami

<sup>44</sup> Na temat tego dzieła w kontekście maryjnym: G. SIGNORI, *Maria zwischen Katedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen 1995, s. 65–76.

<sup>45</sup> (...) *pro libello hystorie de ortu sancte Marie et omelia beati Iheronymi de assumptione ipsius dei genitricis, que quidam monachus Corbeiensis monasterii non esse recipienda contendebat* – Flodoardus Remensis, *Historia Remensis Ecclesiae*, III 23, wyd. M. Stratmann, MGH SS, t. XXXVI, Hannoverae, 1998, s. 310.

<sup>46</sup> Flodoardus Remensis, *Historia Remensis Ecclesiae*, III 23, s. 310.

<sup>47</sup> C. LAMBOT, *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'assomption et l'évangile de la nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar*, „Revue Bénédictine” 46 (1934), s. 265–282.

<sup>48</sup> C. LAMBOT, *L'homélie du Pseudo-Jérôme...*, dz. cyt., s. 269.

i genezą *Cogitis me* prowadzone przez wielu historyków<sup>49</sup>. Obecnie już nikt nie kwestionuje, iż to właśnie opat Korbei jest autorem kazania.

Albert Ripberger jako wydawca tekstu homilii podjął się zadania ustalenia czasu jej powstania<sup>50</sup>. Za *terminus ante quem* uznał datę fundacji kodeksu zawierającego tekst kazania, dokonaną przez arcybiskupa Hinkmara w latach 845–849. W ustaleniu *terminus a quo* posłużył mu fragment, który, jego zdaniem, został zainspirowany łacińskim tłumaczeniem traktatu Pseudo-Dionizego Areopagity *Hierarchia niebieska*<sup>51</sup>. Oryginał grecki tego dzieła został przekazany Ludwikowi Pobożnemu w 827 roku, a przetłumaczony na łacinę w latach 832–835<sup>52</sup>. Dość szybko musiał znaleźć się on w rękach Paschazjusza (było to możliwe ze względu na jego kontakty z dworem cesarskim). Najprawdopodobniej znał on tłumacza księgi Hliduina z St. Denis<sup>53</sup>, nie musiał więc zapoznawać się z całością tekstu, ale mógł zostać poinformowany o głównych założeniach filozofii Pseudo-Dionizego. Ripberger przyjmuje zatem, że około 836 roku Radbert napisał swoją mowę na cześć Wniebowziętej.

Data i miejsce urodzenia Radberta nie są znane. Przyjmuje się, że urodził się on około 790 roku<sup>54</sup>. Jako niemowlę został oddany na wychowanie

<sup>49</sup> Zob. G. MORIN, *Notes liturgiques sur l'Assomption*, „Revue Bénédictine” 5 (1888), s. 342–351; T. A. AGIUS, *On Pseudo-Jerome Epistle IX*, „Journal of Theological Studies” 24 (1922–1923), s. 176–183; H. BARRÉ, *La Lettre du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure a Paschase Radbert?*, „Revue Bénédictine” 68 (1958), s. 203–225; A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Hieronymus Brief...*, dz. cyt., s. 7–14.

<sup>50</sup> A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Hieronymus Brief...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>51</sup> Chodzi o fragment: *Nam omnis splendor et gloria, quanto illustratur fulgore suo sublimius, tanto apparet praestantior claritate quorumlibet subjectorum, et eximior praedicatur – De Assumptione...*, dz. cyt., XV 92, s. 152.

<sup>52</sup> Por. W. WATTENBACH, W. LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter Vorzeit und Karolinger*, Weimar 1957, s. 319 n. Bardziej szczegółowo: D. LUSCOMBE, *The Reception of Writings of Denis the Pseudo-Areopagite into England*, [w:] *Tradition and Change: Essays in Honour of Marjorie Chibnall*, red. D. GREENWAY, Cambridge 1985, s. 116–121.

<sup>53</sup> Tak przypuszcza m.in. H. MAYR-HARTING, *The Idea of the Assumption...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>54</sup> Najbardziej kompletną monografią na temat Paschazjusza Radberta jest rozprawa doktorska H. Peltier'a napisana na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Strasburgu. Jej tekst jest obecnie prawie nieosiągalny, gdyż większość egzemplarzy została zniszczona podczas II wojny światowej. Zdaniem Peltier'a, Paschazjusz urodził się ok. 790 r. – H. PELTIER, *Paschase Radbert...*, dz. cyt., s. 13.

do klasztoru Najświętszej Marii Panny w Soissons, znajdującego się w tym czasie pod rządami Giseli († 810) i Theodrady (810–846). Tam otrzymał on staranne wykształcenie<sup>55</sup> i najprawdopodobniej wkroczył na drogę życia zakonnego. Jak bowiem odnotował sam Paschazjusz, jeszcze w Soissons na ołtarzu Matki Bożej został poddany obrzędowi tonsury<sup>56</sup>. To właśnie na prośbę Theodrady oraz jej córki Immy powstało *Cogitis me*. Mniszki pragnęły bowiem posiadać tekst, który mógłby być wykorzystywany w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. To one kryją się pod imionami Pauli i Eustochium. Paschazjusz, dostrzegając analogię między jego relacją z mniszkami z Soissons, a przyjaźnią św. Hieronima z Paulą i jej córką Eustochium, ukrył adresatki swej mowy pod imionami znanymi mu z listów Ojca Kościoła<sup>57</sup>

W wieku około 20 lat Radbert wstąpił do klasztoru w Korbei, gdy opatem był Adalhard, kuzyn Karola Wielkiego (780–815)<sup>58</sup>. Po śmierci Adalharda w 826 roku i objęciu władzy w Korbei przez jego brata Walę<sup>59</sup>, Paschazjusz stał się najbliższym współpracownikiem nowego opata. Przez to znalazł się on w samym centrum sporów dynastycznych, które wstrząsnęły państwem. Wala był bowiem w opozycji do Ludwika Pobożnego, sprzeciwiając się m.in. nadmiernej władzy cesarza nad majątkiem Kościoła oraz zbyt dużemu wpływowi Bernarda z Septymanii na monarchę<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Na temat roli klasztorów żeńskich w szkolnictwie w czasach karolińskich por. S. F. WEMPLE, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900*, Philadelphia 1996, s. 175–181.

<sup>56</sup> *Quas cum in dextris benignissimi Dei et Saluatoris nostri Christi contueor multiplici uarietate decoratas ingemisco ualde eo quod coronam quam susceperam puerulus coram sancto altare Genitricis Dei uestris cum precibus et officio laudis quo uestra sponso Deo regi immortalis corda consecrantur et capita, longe diu exsulatus in saeculo perdidit eam coinquinatus multis mundanis actibus.* – *Pascasii Radberti Expositio in Psalmum XLIV*, księga III, wyd. B. Paulus, CCCM 94, Turnhout 1991, s. 74.

<sup>57</sup> Zob. T. A. AGIUS, *On Pseudo-Jerome...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>58</sup> Na jego temat por. B. KASTEN, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers Und Klostersvorstehers*, Düsseldorf 1985.

<sup>59</sup> Na jego temat por. L. WEINRICH, *WALA. GRAF, Mönch Und Rebell. Die Biographie eines Karolingers*, Lübeck 1963.

<sup>60</sup> D. GANZ, *Corbie in the Carolingian...*, dz. cyt., s. 29.

W 843 roku Paschazjusz został wybrany opatem. Jednakże około 850 roku, z niewyjaśnionych do końca przyczyn, opuszcza Korbeę i udaje się do opactwa w Centuli (obecnie Saint Riquier). Niektórzy autorzy uważają, że decyzja Radberta była spowodowana sporem z jednym z mnichów, Ratramnusem, z którym opat prowadził dyskusje doktrynalne na temat dziewictwa Najświętszej Marii Panny i realnej obecności Jezusa w Eucharystii<sup>61</sup>. Inni twierdzą, że informacje na temat przyczyny odejścia Paschazjusza można odnaleźć w jego korespondencji z Lupusem, opatem klasztoru w Ferrières (obecnie Loiret)<sup>62</sup>. Jest tam mowa o mnichu Iwo, który z niewiadomego powodu opuścił Korbeę. Sprawą zainteresował się sam Karol Łysy. E. Ann Matter przypuszcza, że w Korbei miał miejsce bunt młodych mnichów przeciw opatowi, zainspirowany właśnie przez Iwo. Konflikt sprawił, że Radbert zapragnął odejść z klasztoru i oddać się studiom i kontemplacji<sup>63</sup>.

Wiadomo, że Radbert pod koniec życia powrócił do Korbei i tam żył jak zwykły mnich<sup>64</sup>. Data jego śmierci nie jest pewna. Badacze wahają się pomiędzy 860 a 865 rokiem<sup>65</sup>.

Zostawił on po sobie dużą spuściznę literacką, m.in. komentarz do Ewangelii św. Mateusza, Psalmu 44, dzieła teologiczne na temat narodzin Jezusa oraz o Eucharystii, kilka tekstów hagiograficznych, wiersze, szereg listów<sup>66</sup>.

### 3. Świat emocji bohaterów *Cogitis me*

W *Cogitis me*, choć nie jest to tekst narracyjny, forma homilii połączona z elementami listu, można wyróżnić swoistych bohaterów, z których każdy ma swój świat emocji. Do owych postaci należą w pierwszym

<sup>61</sup> Np. A. LANGELLA, *La disputa tra Ratramno e Pascasio Radberto sulla verginità di Maria nel parto*, „Theotokos” 16 (2008), no. 2, s. 46.

<sup>62</sup> Por. *Epistola 59* [w:] *Lupi abbatis Ferrariensis epistole*, wyd. E. Dümmler, MGH Epp. Carol. aevii, t. IV, Berlin 1925, s. 59–60.

<sup>63</sup> E. A. MATTER, *Introduction*, [w:] Paschasius Radbert, *De partu Virginis*, wyd. E. A. Matter, CCCM 56c, Turnhout 1985, przyp. 4, s. 10.

<sup>64</sup> D. GANZ, *The Epitaphium Arsenii...*, dz. cyt., s. 539.

<sup>65</sup> Za rokiem 860 opowiada się E. A. MATTER, *Introduction*, s. 11, a za rokiem 865 F. BRÜNHOLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1975, s. 370.

<sup>66</sup> Na temat jego dzieł zob. A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Hieronymus Brief...*, dz. cyt., s. 3–7.



rzędzie główne adresatki pisma, czyli mniszki z klasztoru w Soissons. Naturalnie Paschazjusz pośród nich wyróżnia w szczególny sposób Paulę i Eustochium, czyli Theodradę i Immę. Istotną rolę naturalnie odgrywa także sam Paschazjusz jako autor listu. On też ma swój świat emocji. Ujawnia go już na samym początku tekstu, gdy mówi o tym, że jest poruszony miłością, jaką darzą go adresatki listu. To właśnie ta miłość niejako przymusiła go do napisania *Cogitis me*<sup>67</sup>.

W niniejszym opracowaniu jednakże nie będę podejmował tematu osobistej relacji Paschazjusza do mniszek z Soissons, a szczególnie do ich przełożonej i jej córki. Przedmiotem mojej analizy staną się raczej zbiorowości, a nie więzi pomiędzy jednostkami. Będę próbował odtworzyć świat emocji wspólnot, a nie konkretnych osób. Wyjątek będzie stanowiła Najświętsza Maria Panna, której uczucia Paschazjusz również przedstawia.

### 3.1. Mniszki z Soissons

Analizując *Cogitis me*, należy wziąć pod uwagę fakt, że Paschazjusz w swoim tekście nie tyle opisuje uczucia mniszek z Soissons w dniu Wniebowzięcia Marii, lecz chce wytworzyć w nich, wzbudzić pewne stany emocjonalne. Autor bardziej niż relacjonuje, postuluje pewien sposób przeżywania. Chce on stworzyć – skorzystajmy z pojęcia stosowanego przez Barbarę Rosenwein – „wspólnotę uczuciową”

Paschazjusz, jak wiemy, kieruje swój tekst do określonej wspólnoty w konkretnym wydarzeniu przez nią przeżywanym. Tą społecznością są naturalnie mniszki z Soissons, a kontekst egzystencjalny wyznaczają obchody uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Niewątpliwie adresatki homilii mają wspólny system wartości oraz cele do osiągnięcia. Teraz do stworzenia *emotional community* potrzeba tylko, aby w podobny sposób przeżywały określone wydarzenia. Homilia Radberta, jak się wydaje, ma właśnie ten cel (choć nie jest to cel jedyny) – ukonstytuować „emocjonalną wspólnotę” na dzień Wniebowzięcia Marii, czyli wskazać mniszkom ten sam sposób odczuwania, odpowiedni dla tej uroczystości.

<sup>67</sup> *Sed quia negare nequeo quidquid iniungitis, nimia uestra deuictus dilectione experiar quae hortamini affect – De Assumptione...*, dz. cyt., I 2, s. 109.

Paschazjusz nie ukrywa swoich zamiarów. Pisze wprost, że chce pokazać mniszkom, jak należy obchodzić owo sierpniowe święto maryjne<sup>68</sup>.

Oczywiście można założyć, że *emotional community* nie tworzyła się w klasztorze w Soissons tylko na jeden dzień. Co więcej, zapewne nie ograniczała się tylko do podobnego przeżywania uroczystości religijnych, lecz także innych nie-sakralnych wydarzeń. Na wgląd jednak do innych doświadczeń tej wspólnoty *Cogitis me* niestety nam nie pozwala.

Jak zatem wyobraża sobie Paschazjusz *emotional community*, którą adresatki jego pisma miały nawiązać w dniu Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny? Głównym uczuciem, towarzyszącym mniszkom 15 sierpnia, powinna być radość. Radbert zaznacza to już we wstępie podkreślając, że święto należy obchodzić *cum gaudio*. Dlatego niejednokrotnie wzywa on adresatki, aby cieszyły się upamiętnianym wydarzeniem zbawczym. W tym celu autor używa całej gamy synonimicznych określeń dla wyrażenia radości. Zachęca on mieszkanki klasztoru w Soissons:

Regina mundi hodie de terris et de praesenti saeculo nequam eripitur. Iterum dico: **gaudete**, quia secunda de sua immarcescibili gloria ad coeli iam peruenit palatium. **Exsultate**, inquam ac **gaudete**, et **laetetur omnis orbis**, quia hodie nobis omnibus eius interuenientibus meritis salus aucta est (podkr. – ŁŻ)<sup>69</sup>

Paschazjusz użył zatem trzech różnych czasowników do wyrażenia radości – *gaudere*, *exultare*, *laetare*. Zwrócił także uwagę, że to nie tylko mniszkom ma udzielać się nastrój wesela – radować powinna się cała ziemia. Uroczystość winna mieć charakter powszechny, cały świat ma cieszyć się z wniebowzięcia Marii.

Nieco dalej Radbert pisze, w jaki sposób owa radość ma się wyrażać:

Idcirco, dilectissimae, laetamini et laudate, quia si Deum ore prophético in sanctis suis laudare iubemur, multo magis eum in hac

<sup>68</sup> Radbert chce wskazać mniszkom, *qualiter fauente Deo per singulos annos tota haec dies expendatur in laudem et cum gaudio celebretur* – *De Assumptione...*, dz. cyt., II 7, s. 111.

<sup>69</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., IV 23, s. 119.

celebritate beatae uirginis mariae matris eius oportet cum hymnis et canticis diligentius extollere et dignis Deo iubulare praeconiis ac mysticis honorare muneribus. Nulli enim dubium, quin totum ad gloriam laudis eius pertineat, quidquid digne genitrici suae impensum fuerit ac solemniter<sup>70</sup>.

Mniszki zatem mają swą radość z wniebowzięcia Marii wyrażać poprzez hymny (*hymni*), śpiewy (*cantica*), uwielbienie Boga (*Deo iubulare praeconiis*) i dary duchowe (*mystica munera*)<sup>71</sup>. To liturgia, modlitwa, osobista więź ze Stwórcą są miejscami doświadczenia i wyrażania radości<sup>72</sup>. *Gaudium* staje się więc ważnym elementem przeżycia religijnego. Prawda wiary, w tym przypadku wniebowzięcie Marii, ma budzić emocje, które z kolei przejawiać się mają w konkretnych aktach kultycznych.

To pełne wesela oddawanie chwały ma swoje szczególne znaczenie w dążeniu do Boga. Paschazjusz bowiem stwierdza, że *iter salutis nostrae in laudibus est*<sup>73</sup>. Uwielbianie Stwórcy jest drogą zbawienia człowieka, a zatem sposobem osiągnięcia jedności z Bogiem. Dlatego autor tak usilnie prosi członkinie wspólnoty z Soissons: *hortor uos et commoneo in hac sacra solemnitate genitricis Dei Mariae, nolite cessare a laudibus*<sup>74</sup>.

W akcie oddawania czci Bogu, zdaniem Paschazjusza, człowiekowi towarzyszy jednak nie tylko radość. Wspomina on także o jeszcze jednym uczuciu, a mianowicie o poczuciu własnej niegodności. Dzieli się on w tej kwestii własnym doświadczeniem. Sam uznaje się za niegodnego chwaleńia Marii, lęka się wręcz, czy nie jest aż tak pogrążony w grzechach, że powinien on w ogóle zaprzestać udziału w weneracji Bożej Rodzicielki:

<sup>70</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., IV 24, s. 119.

<sup>71</sup> Określeniem *mystica munera* w średniowieczu i literaturze patrystycznej nazywano dary, które złożyli Jezusowi trzej magowie (por. Mt 2, 11). Na temat motywu *mystica munera* zob. W. CAHN, *The Romanesque wooden doors of Auvergne*, New York 1974, s. 38.

<sup>72</sup> Na temat roli uwielbienia Boga w *Cogitis me* por. W. COLE, *Theology in Paschasius Radbertus' Liturgy-Oriented Marian Works*, [w:] *De cultu mariano saeculis VI-IX. Acta congressus marologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*, t. III, Roma 1972, s. 398–411.

<sup>73</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., VI 35, s. 124.

<sup>74</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., VI 35, s. 124.

*Ex quo timeo satis, et valde pertimesco, dum vestris cupio parere profectibus, ne forte sicut improbus, ita et indignus laudator inveniar*<sup>75</sup>. Brakuje mu nie tylko odpowiedniej kondycji moralnej, lecz także nie jest w stanie znaleźć słów, aby opisać chwałę należną Marii Pannie<sup>76</sup>. Radbert zdaje sobie sprawę, że podobne uczucia mogą się rodzić w słuchaczkach jego homilii. Zwraca się do nich z zachętą, aby jednak nie ustawały w oddawaniu czci Wniebowziętej – nawet grzeszne usta powinny, jego zdaniem, wychwalać Matkę Jezusa: *Et quamvis non sit speciosa laus in ore peccatoris, noli cessare, quia inde tibi promittitur uenia, unde et omnibus, ut laudes*<sup>77</sup>. Paschazjusz uzasadnia praktykę wielbienia Marii perspektywą eschatologiczną. Pyta on: jeśli teraz nie będziemy próbować chwalić Boga w jego świętych na miarę naszych ludzkich możliwości, to jak będziemy mogli chwalić w wieczności samego Stwórcę z jego nieskończoną wielkością<sup>78</sup>?

Jak widzimy, *emotional community*, która ma, w przekonaniu Radberta, nawiązać się 15 sierpnia między mniszkami z Soissons, opiera się na wspólnym odczuwaniu radości oraz pragnieniu uwielbienia Boga i jego Matki, pomimo rodzącego się poczucia własnej niegodności. Paschazjusz idzie jednak dalej. Aby cześć oddawana Jezusowi i Marii była autentyczna, w sercach adresatek jego listu musi zrodzić się jeszcze jedno uczucie – miłość. Wzywa on więc mniszki: *dilectissimae, amate quam colitis, et colite quam amatis, quia tunc eam uere colitis et amatis, si imitari uelitis de toto corde, quam laudatis*<sup>79</sup> Miłość jest więc nierozłącznie związana z kultem. Ma ona się wyrażać w naśladowaniu Matki Bożej (*si eam diligitis, sequimini*<sup>80</sup>),

<sup>75</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., IV 25, s. 119 n.

<sup>76</sup> *Profecto cum nec sanctitas uel facundia suppeditet, ut beatam et gloriosam Uirginem Mariam digne laudare queam: quoniam (ut uerum fatear) quidquid humanis dici potest uerbis, minus est a laude coeli: quia diuinis est et angelicis excellentius praedicata et laudata praeconiis* – *De Assumptione...*, dz. cyt., V 25, s. 120.

<sup>77</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., VI 36, s. 124.

<sup>78</sup> *Alioquin, nisi iuxta modulum ingenii nostri Deum laudare in sanctis suis studeamus, quomodo eum, secundum quod canimus, iuxta multitudinem magnitudinis eius, laudare poterimus?* – *De Assumptione...*, dz. cyt., VI 36, s. 124 n.

<sup>79</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XVI 99, s. 154 n.

<sup>80</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XIX 116, s. 161.

i to naśladowaniu z całego serca. Miłość jawi się zatem jako postawa przekładająca się na konkretne czyny.

Z miłością, według Paschazjusza, bardzo silnie związane są emocje. Co więcej, zdaniem Radberta, są one silniejsze niż rozum. W miłości do Boga, Jego Matki, nie potrzeba umiarkowania, które tak bardzo zalecał przy przeżywaniu różnych uczuć swoim współbraciom św. Grzegorz Wielki. Ta miłość *ignorat siquidem iudicium, ratione multotiens caret*<sup>81</sup>. W tej miłości człowiek nie jest w stanie myśleć o czymkolwiek innym, jak tylko o obiekcie swoich pragnień. Jest to miłość niecierpliwa, wzmagająca pragnienie zobaczenia tego, kogo się kocha<sup>82</sup>.

Paschazjusz zatem, w uporządkowanym klasztorным życiu, otwiera drzwi na miłość wymykającą się sztywnym racjonalnym regułom. Co więcej, podaje konkretny przykład osoby, która takim żarliwym uczuciem płonęła i stawia tę osobę za wzór do naśladowania. Jest nią Najświętsza Maria Panna.

### 3.2. Najświętsza Maria Panna

Próbując zobrazować miłość, jaką Maria darzyła Chrystusa, Paschazjusz używa różnych słów: *amor* (7 razy), *dilectio* (3 razy), *caritas* (2 razy). Odwołuje się on przede wszystkim do wydarzeń po wniebowstąpieniu Jezusa. Boża Rodzicielka miała wówczas doświadczać cierpień<sup>83</sup>, spowodowanych tym, że nie może widzieć swojego ukochanego syna. Według autora homilii, miłość do Jezusa powodowała ból Marii, a tęsknota za nim nieustannie ją rozpaliała i sprawiała, że wciąż wracała myślą do przeszłości, rozważając to wszystko, co widziała, słyszała i myślała<sup>84</sup>. Paschazjusz zachęca mniszki do medytacji nad tą miłością Marii, ale równocześnie zdaje

<sup>81</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XII 85, s. 147.

<sup>82</sup> (...) *amor impatiens, quod amat non potest non uidere* – *De Assumptione...*, dz. cyt., XII 85, s. 148.

<sup>83</sup> (...) *afficiebatur beata et intemerata uirgo doloribus post Christi ad caelos ascensum* – *De Assumptione...*, dz. cyt., XIII 82, s. 146.

<sup>84</sup> (...) *considerate quo cruciabatur amore, quoue desiderio aestuabat haec uirgo, dum reuolueret animo cuncta quae audierat, quae uiderat, quae cognouerat* – *De Assumptione...*, dz. cyt., XIII 82, s. 146.

sobie sprawę, że nawet gorliwość serca i wysiłek rozumu nie są w stanie pomóc w pełnym zrozumieniu przeżyć Matki Jezusa<sup>85</sup> Rozpalał ją bowiem ogień pełnej oddania miłości (*ardor pii amoris*), który podtrzymywały w niej nasilające się uczucie tęsknoty (*inflammabatur desideriorum affectibus*) oraz wewnętrzne *divinae visitationes*. Dzięki tym widzeniom Maria z jednej strony żyła już jakby w niebie (*mouebatur repleta Spiritu Sancto caelestium secretorum incitamentis*), a z drugiej, wciąż rozpamiętywała wydarzenia z ziemskiego życia swojego syna. To dlatego odwiedzała miejsca związane z jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem, doznając na ich widok pocieszenia<sup>86</sup>. Tam w myślach obejmowała Chrystusa, co rozpalało w niej tęsknotę tak wielką, że przewyższała ona ją samą<sup>87</sup>

Paschazjusz postrzega zatem miłość jako uczucie ogarniające całego człowieka, wzmagające, nie dającą się niczym zaspokoić, tęsknotę za obiektem pragnień. Ten, kto kocha, myślami jest cały czas przy umiłowanej osobie, doświadczając udręki oczekiwania na spotkanie. I choć miłość ma naturę czysto duchową, to jednak ze względu na to, że człowiek przebywa w ciele, uczucie to wyrażane jest za pomocą zmysłów. Radbert ujmuje tę myśl w odniesieniu do Marii w słowach:

beata uirgo, quamuis iam in spiritu esset, tamen dum in carne uixit, carneis mouebatur sensibus, et ideo quamsaepe locorum

<sup>85</sup> *Puto quod quicquid cordis est, quicquid mentis, quicquid uirtutis humanae, si totum adhibeas, non sufficiat, ut cogitare ualeas, quanto indesinenter cremabatur ardore pii amoris, quantis mouebatur repleta Spiritu Sancto caelestium secretorum incitamentis. – De Assumptione..., dz. cyt., XIII 83, s. 146.*

<sup>86</sup> *Fortassis ergo prae nimio amore, in loco, quo sepultus dicitur, interdum habitasse eam credimus, quatenus piis pasceretur internus amor obtutibus. Sic namque locus medius est hinc inde constitutus, ut adire posset ascensionis eius uestigia, et locum sepulturae ac resurrectionis seu omnia, in quibus passus est, loca inuisere, non quod iam uiuentem quaereret cum mortuis, sed ut suis consolaretur aspectibus. – De Assumptione..., dz. cyt., XIII 84, s. 147.*

<sup>87</sup> *Quae scilicet beata uirgo, quamuis iam in spiritu esset, tamen dum in carne uixit, carneis mouebatur sensibus, et ideo quamsaepe locorum recreabatur uisitationibus et, quem genuerat, mentis complectebatur amplexibus. Denique amor Christi desiderium pariebat. Desiderium uero gliscens, quasi nouis reparabatur ardoribus intantum, ut credam, nonnumquam quod omnia etiam et semetipsam transcenderit. – De Assumptione..., dz. cyt., XIII 85, s. 148.*

recreabatur uisitationibus et, quem genuerat, mentis complectebatur amplexibus<sup>88</sup>.

Maria zatem odwiedza grób syna oraz miejsca jego męki, aby w ten sposób poprzez widzialne świadectwa jego życia i śmierci duchowo łączyć się z nim, wyrażając swą miłość. To co widzialne, kształtuje jej emocje, a dokładnie pogłębia jej miłość – pomaga bowiem zjednoczyć się z synem poprzez wyobraźnię (gdyż to w myśli Maria obejmuje Jezusa) i przynosi jej ulgę, pocieszając stęsknione serce<sup>89</sup>. To co cielesne (wyobraźnia, zmysły) choć ogranicza – więzi bowiem człowieka w doczesności – to jednak w pewien sposób także pomaga wyrażać miłość, także miłość do Boga.

Swoją koncepcję miłości jako uczucia, które wymyka się spod praw rozumu, które przenika całego człowieka, Paschazjusz przejął z kazań św. Piotra Chryzologa, arcybiskupa Rawenny, żyjącego w I połowie IV w. Radbert skorzystał z homilii 147, którą uznaje się za autentyczny tekst Złotoustego<sup>90</sup>. Arcybiskup Rawenny ukazał w niej miłość do Boga jako płomień, który rozpala serca i sprawia, że ludzie, pomimo niedoskonałego rozumu, zaczynają pragnąć widzieć Stwórcę także zmysłami<sup>91</sup>. Jak pisze Chryzolog, *amor ignorat iudicium, ratione caret, modum nescit. (...) Amor parit desiderium, gliscit ardore, ardor ad inconcessa pertendit*<sup>92</sup>. Miłość

<sup>88</sup> Por. przyp. 87.

<sup>89</sup> *Sic namque locus medius est hinc inde constitutus, ut adire posset ascensionis eius uestigia, et locum sepulturae ac resurrectionis seu omnia, in quibus passus est, loca inuisere, non quod iam uiuentem quaereret cum mortuis, sed ut suis consolaretur aspectibus* – *De Assumptione...*, dz. cyt., XIII 84, s. 147.

<sup>90</sup> Zob. wykaz autentycznych kazań Piotra Chryzologa [w:] W. PALARDY, *Introduction*, [w:] *St. Peter Chrysologus, Selected Sermons*, t. II, Washington 2004, s. 28. Więcej na ten temat por. A. OLIVAR, *Pedro Crisòlogo; Estudio critico*, Montserrat 1962. Na temat relacji do Chrystusa w kazaniach Piotra Chryzologa por. R. BENERICETTI, *Il Cristo nei Sermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

<sup>91</sup> (...) *humana corda flamma divinae charitatis accendit, et humanis sensibus amoris Dei tota se fundit ebrietas, saucia mente coeperunt Deum carnalibus velle oculis intueri* – *S. Petri Chrysologi Ravennatis Archiepiscopi Sermones. Homilia CXLVII. De Incarnationis sacramento*, PL 52, kol. 595B.

<sup>92</sup> *S. Petri Chrysologi Ravennatis Archiepiscopi Sermones. Homilia CXLVII...*, dz. cyt., kol. 595C.

zatem łączy się z tęsknotą, z pragnieniem ujrzenia tego, kogo się kocha. *Amor quod amat non potest non videre*<sup>93</sup> – stwierdza Piotr.

Zależność Paschazjusza od Chryzologa jest wyraźna. Mnich z Corbei nie tylko zaczerpnął od raweńskiego biskupa koncepcję miłości, lecz wprost wykorzystywał sformułowania używane przez niego. Oto kilka przykładów (podkr. – ŁŻ):

Piotr Chryzolog <i>Homilia 147</i>	Paschazjusz Radbert <i>Cogitis me</i>
<b>Quidquid est cordis, quidquid mentis, quidquid virtutis humanae, ita Dei amore voluit possideri, ut hominis mundanus non haberet quid violaret affectus.</b>	Puto quod <b>quicquid cordis est, quicquid mentis, quicquid uirtutis humanae</b> , si totum adhibeas, non sufficiat, ut cogitare ualeas, quanto indesinenter cremabatur ardore pii amoris (...). Totam incanduerat diuinus amor, ita ut in ea nihil esset, <b>mundanus quod uiolaret affectus</b> , sed ardor continuus et ebrietas perfusi amoris.
<b>Amor ignorat iudicium, ratione caret, modum nescit.</b>	<b>Ignorat siquidem iudicium, ratione multotiens caret, modum nescit</b>
<b>Amor non accipit de impossibilitate solatium, non recipit de difficultate remedium</b>	<b>Amor non accipit de impossibilitate solatium, neque ex difficultate remedium</b>

Rozważania Piotra Chryzologa na temat miłości do Boga Radbert przenosi na grunt relacji Marii do jej syna. Nadaje im zatem nowy, maryjny kontekst. Paschazjusz opisuje uczucie Marii w stosunku do Jezusa, korzystając ze sformułowań arcybiskupa Rawenny, w opinii którego prawdziwa *amor Dei* jest tak czysta, że nie jest jej w stanie zniweczyć to, co ziemskie; nie przejmuje się rozsądkiem i nie słucha rozumu; nie przyjmuje, że coś jest niemożliwe; nie zważa na trudności.

<sup>93</sup> Tamże.



Jak wspominałem, w *Cogitis me* miłość Marii do Chrystusa, choć jest uczuciem wewnętrznym, rozpalającym serce Bożej Rodzicielki, to jednak wyraża się w zewnętrznych gestach, np. w nawiedzaniu przez Marię miejsc związanych z ostatnimi chwilami ziemskiego życia Jezusa. Wydawca *Cogitis me*, A. Ripberger, sugeruje<sup>94</sup>, że także tę myśl Paschajusz zaczerpnął z twórczości patrystycznej. Inspiracją dla niego miał być św. Hieronim, a dokładnie jeden z jego listów skierowanych do Eustochium. Chodzi tu o list 108, który w najstarszych rękopisach jest nazywany *Epitaphium Sanctae Paulae*<sup>95</sup>. Został on napisany po śmierci Pauli w 404 roku i jest swego rodzaju mową pochwalną na cześć zmarłej. W tekście tym Hieronim, chcąc ukazać matkę Eustochium jako wzorową kobietę i mniszkę, wysławia jej cnoty, zachwyca się świętością jej obyczajów oraz opisuje ważne wydarzenia z jej życia, w tym także pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Aby zobrazować gorącą miłość Pauli do Chrystusa, relacjonuje, w jaki sposób ta pobożna niewiasta nawiedzała miejsca związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa:

Obeszła wszystkie te miejsca z tak wielkim zapalem i żarliwością, iż – gdyby nie musiała spieszyć się do dalszych – nie można by jej było oderwać od pierwszych. Leżąc zaś przed krzyżem, uwielbiała go, jakby widziała wiszącego Pana. Wszedłszy do grobu Zmartwychwstania, całowała kamień, który anioł odwalił od drzwi grobu. Samo zaś miejsce ciała, na którym leżał Pan, gorąco całowała ustami, jakby wiarą pragnęła upragnionych wód. Ileż tam wylała łez, ileż wydała jęków boleści, świadkiem jest cała Jerozolima, świadkiem jest sam Pan, którego błagała<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Hieronymus Brief...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>95</sup> Na temat tego listu por. M.D. DIEDERICH, *The Epitaphium S. Paulae. An Index to St. Jerome's Classicism*, "The Classical Journal" 49 (1953–1954), s. 369–372; B. DAGÓRSKI, *Wstęp*, [w:] św. HIERONIM, *Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108.*, „Źródła Monastyczne”, t. 33, Kraków 2004, s. 73–88.

<sup>96</sup> Tłum za: św. HIERONIM, *Listy do Eustochium...*, dz. cyt., s. 215.

Według Ripbergera zatem, Paschazjusz, tworząc swój tekst, wykorzystał cytowany list św. Hieronima. Przejął on opisany przez Ojca ze Strydonu sposób wyrażania miłości do Jezusa, a zachowania Pauli uczynił zachowaniami Marii. Ripbereger trafnie zauważył, że u obu autorów odnajdujemy motyw niewiast, które z sercem rozpalanym tęsknotą odwiedzały miejsca upamiętniające ostatnie chwile Zbawiciela na ziemi i które oczami wyobraźni widziały tam Chrystusa.

W tym miejscu należy jednak uczynić pewne zastrzeżenie. Obraz Marii odwiedzającej grób swojego syna i tęsknoty za spotkaniem z Jezusem można bowiem odnaleźć także w jednym z apokryfów asumpcjonistycznych, a mianowicie w *Transitus Jana Teologa*<sup>97</sup> Czytamy w nim:

Gdy przenajświętsza i przesławna Bogurodzica zawsze dziewica Maryja udała się wedle zwyczaju do świętego grobowca Pana naszego, aby tam zapalić wonności, uklękła na swe święte kolana i błagała Boga naszego, Jezusa Chrystusa, który się z niej narodził, aby mogła do Niego powrócić<sup>98</sup>.

Ów apokryf, oryginalnie powstały w języku greckim, cieszył się dużą popularnością na Wschodzie; zachowała się bowiem dość pokaźna liczba jego rękopisów (ok. 100). Został on także przetłumaczony na łacinę – jednakże jego wersja łacińska nie była znana szerokiej grupie odbiorców. Jest więc mało prawdopodobne, że Paschazjusz znał tekst tego apokryfu<sup>99</sup> Mógł on jednak spotkać się z ustnymi przekazami na jego temat. Jak można bowiem odnieść wrażenie z tekstu *Cogitis me*, kwestia apokryfów asumpcjonistycznych była żywo dyskutowana w kręgach kościelnych i któryś z czytelników greckiej wersji dzieła Pseudo-Jana mógł zwrócić uwagę Paschazjusza na otwierającą apokryf scenę, w której Maria

<sup>97</sup> Na temat tego apokryfu zob. S. MIMOUNI, *Le lecture liturgique et les apocryphes du NT. Le cas de la Dormitio grecque de Ps. Jean*, "Orientalia Christiana Periodica" 59 (1995), s. 403–425.

<sup>98</sup> Tłum za: *Transitus Jana Teologa*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, oprac. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2003, s. 800.

<sup>99</sup> Por. R. FULTON, "Quae est ista...", dz. cyt., s. 97.

odwiedza z tęsknoty grób syna. Nie można zatem jednoznacznie stwierdzić, czy mnich z Korbei zapożyczył ów motyw czy stworzył go samodzielnie na podstawie tekstu św. Hieronima.

Reasumując powyższe uwagi na temat sposobu, w jaki Paschazjusz opisywał miłość Marii do swojego syna, należy stwierdzić, że w dużej mierze korzystał on z dorobku wcześniejszych autorów. Teksty św. Piotra Chryzologa, św. Hieronima i być może w jakimś stopniu także Pseudo-Jana wykorzystał on w nowy, twórczy sposób, ukazując za ich pomocą świat emocji Najświętszej Marii Panny.

Autor *Cogitis me* podjął się przedstawienia uczuć Matki Jezusa po to, aby ukazać mniszkom z Soissons wzór przeżywania miłości do Chrystusa. Niejednokrotnie wzywa adresatki swojego listu do naśladowania Marii – nie tylko w jej dziewictwie i czystości, ale także w jej miłości do Zbawiciela<sup>100</sup>. Zachęca on mniszki: *Ornate lampades uestras, occurrite sponso, quia iam ad ostium pulsat, et matrem, si eam diligitis, sequimini*. Jezus jawi się w tym fragmencie jako Oblubieniec, który zbliża się i którego nadejście jest już bliskie. I w tym czuwaniu na przyście Pana mieszkanki klasztoru w Soissons mają naśladować Marię, mają więc tak jak ona doświadczać udręki oczekiwania, niedającej się niczym ukoić tęsknoty. Mają czuć i pragnąć jak Maria. Paschazjusz, ukazując emocje Marii, zachęca duchowe córki Theodrady i Immy do odczuwania w taki sam sposób jak ona. Świat uczuć Marii ma stać się światem uczuć adresatek.

### 3.3. Mieszkańcy nieba

W *Cogitis me* zostaje ukazany świat emocji także innej zbiorowości, również tworzącej swego rodzaju *emotional community*, a mianowicie mieszkańców nieba. Także im w dniu Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny towarzyszą uczucia, które, w przekonaniu Paschazjusza, są wyrażane w konkretny sposób.

<sup>100</sup> Wezwanie *amate* spotykamy na kartach *Cogitis me* pięciokrotnie. Autor używa zatem najczęściej dla określenia uczucia Marii i mniszek tego samego słowa. Na temat idei naśladowania Marii w *Cogitis me* por. W. COLE, *Theology in Paschasius Radbertus* ' dz. cyt., s. 411–429.

Dla autora homilii niebo jawi się jako dwór królewski, w którym chóry anielskie śpiewają na zmianę hymny chwały; gdzie trwa wielka uroczystość przynosząca radość wszystkim mieszkańcom; gdzie po trudach i smutkach dusze odnajdują orzeźwienie<sup>101</sup>. Maria zostaje wprowadzona w dniu zakończenia swej ziemskiej wędrówki do niebiańskiego pałacu i zajmuje miejsce ponad wszystkimi aniołami, zaraz obok Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca<sup>102</sup>. Widząc przybywającą Matkę Zbawiciela, wszyscy obywatele niebiańskiej społeczności śpiewają, natchnieni przez Ducha Świętego, wersety z *Pieśni nad pieśniami*: *Kim jest ta, co się wylania z pustyni jak słup dymu spomiędzy wonności* (Pnp 3,6)<sup>103</sup>; *Kim jest ta, która przybywa; która wschodzi jak jutrzienka, piękna jak księżyc, jaśniejąca jak słońce, groźna jak zbrojne zastępy* (Pnp 6,10)<sup>104</sup>. Uczuciem dominującym wśród wszystkich mieszkańców nieba jest *laetitia*, wyrażająca się w śpiewaniu na cześć Marii hymnów i pieśni duchowych<sup>105</sup>. W obrazie naszkicowanym przez Paschazjusza całe niebieskie Jeruzalem cieszy się niewypowiedzianą radością, weseli niezmierzoną miłością oraz świętuje, składając Bogu

<sup>101</sup> (...) *beata uirgo feliciter hodie introiuit alternantibus hymnidicis angelorum choris intra pascua aeternae uiriditatis, ubi una societas ciuium supernotorum, ubi dulcis solemnitatis angelorum, ubi post labores et aerumnas felix et suauis refectio animarum – De Assumptione...*, dz. cyt., IV 22, s. 118 n.

<sup>102</sup> *Haec est, inquam, dies, in qua usque ad throni celsitudinem intemerata mater et uirgo processit atque in regni solio sublimata post Christum gloriosa resedit. Sic itaque ubique confidenter sancta Dei canit ecclesia, quod de nullo alio sanctorum fas est credere, ut ultra angelorum uel archangelorum merita transcenderit, quia etsi similitudo repromittitur sanctis, ueritas tamen negatur – De Assumptione...*, dz. cyt., VII 39, s. 125 n.

<sup>103</sup> *Propter quod ex persona supernorum ciuium in eius ascensione admirans Spiritus Sanctus ait in canticis: Quae est ista, quae ascendit per desertum, quasi virgula fumi ex aromatibus – De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 46, s. 128.

<sup>104</sup> *De qua rursus idem Spiritus Sanctus in eisdem Canticis: Quae est ista quae ascendit, inquit, quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordynata – De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 47, s. 129.

<sup>105</sup> (...) *quanto magis credendum hodierna die militiam caelorum cum suis agminibus festiue obuiam aduenisse genitrici Dei eamque ingenti lumine circumfulsisse et usque ad thronum olim sibi etiam ante mundi constitutionem paratum, cum laudibus et canticis spiritualibus perduxisse? – De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 50, s. 130.

dziękczynienie<sup>106</sup>. Owa *laetitia* udziela się samemu Chrystusowi, który wybiega na spotkanie Marii i sadza ją na swoim tronie<sup>107</sup>.

Dwór niebieski poruszany jest także innym uczuciem – miłością do Marii. Radbert pokazuje, że całe niebieskie Jeruzalem, gdy tylko wyczuje woń przybywającej Najświętszej Marii Panny, przybiega z radością i otacza ją kwiatami róż oraz lilii. Wszystkie dusze skropione krwią męczeńską obejmują Marię ramionami wiecznej miłości. Także dusze rozradowane blaskiem jej dziewictwa, otaczają ją, służąc jej z wdzięcznością<sup>108</sup>. To uczucie, jakie żywią w stosunku do Matki Jezusa mieszkańcy nieba, Paschazjusz określa terminem *caritas sanctorum* i dodaje, że przysparza ono Marii jeszcze większej chwały<sup>109</sup>.

Matka Jezusa zostaje wyniesiona w niebie ponad aniołów, ponad dziewice, a nawet ponad męczenników. Radbert podaje racje teologiczne, dla których Boża Rodzicielka przewyższa te wszystkie kategorie świętych. Maria stoi ponad aniołami, bo prowadziła życie anielskie już w ciele, a *in carne angelicam uitam acquirere maius est meritum quam habere*<sup>110</sup>. Maria stoi ponad wszystkimi dziewicami, ponieważ zachowując dziewictwo, została matką – *virginitas* i *fecunditas* nie stanowią w niej opozycji. Paschazjusz podkreśla, że *uirginitas et fecunditas prolis supereminens nouitas*

<sup>106</sup> *Nulli dubium omnem illam caelestem Hierusalem tunc exsultasse ineffabili laetitia, tunc iocundatam esse inaestimabili caritate tuncque cum omni gratulatione iubilasse – De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 51, s. 130

<sup>107</sup> *Creditur enim, quod saluator omnium ipse, quantum datur intellegi, per se totus festiuus occurrit, et cum gaudio eam secum in throno collocavit – De Assumptione...*, dz. cyt., IX 51, s. 130.

<sup>108</sup> *Ad cuius profecto fragrantiam odoris, omnis illa caelestis Hierusalem laeta decurrit, quam circumdabant flores rosarum et lilia conuallium, eo quod omnes animae martyrio rubricatae eam aeternae dilectionis complectuntur amplexibus, et uirginitatis splendore candidatae acsi lilia in ualle humilitatis enutritae circumdant eam uenerationis gratia obsequentes – De Assumptione...*, dz. cyt., XIV 89, s. 149 n.

<sup>109</sup> *Submittitur sanctorum caritas, ut eius amplior gloria commendetur, quae super angelorum choros eleuata iam beatissima praedicatur – De Assumptione...*, dz. cyt., XV 93, s. 152. Dla określenia miłości mieszkańców nieba Paschazjusz najczęściej używa słowa *caritas* (4 razy). Nie unika jednak także wyrazów *amor* (1 raz) oraz *dilectio* (1 raz).

<sup>110</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., V 27, s. 121. Na temat wyniesienia Marii ponad anioły w *Cogitis me* por. R. ROSINI, *Il culto della B. Vergine nella lettera „Cogitis me” dello Pseudo-Girolamo*, [w:] *De cultu mariano saeculis VI-LX...*, dz. cyt., s. 436–438.

*est*<sup>111</sup>. Maria przewyższa także wszystkich męczenników, gdyż choć nie poniosła śmierci męczeńskiej, to jednak jej cierpienie było o wiele doskonalsze. Nie cierpiała bowiem w ciele, ale w duszy, która jest nieśmiertelna – *alii namque sancti, etsi passi sunt pro Christo in carne, tamen in anima, quia immortalis est, pati non potuerunt*<sup>112</sup>.

Wobec tego wielkiego wyniesienia Marii mieszkańców nieba nie ogarnia jednak zazdrość. Spaja ich raczej radość, pełna miłości jedność i podziw dla Bożej Rodzicielki<sup>113</sup>. Jej niezwykła godność budzi w nich zdziwienie<sup>114</sup>. W Marii dostrzegają to, czego natura nigdy nie знаła, rozum nie pojmował, a myśl ludzka nie przeniknęła<sup>115</sup>. Wszyscy obywatele niebiańskiej społeczności rozumieją, że nikt z nich nie dorównuje Matce Jezusa. Nie rodzi się w nich jednak z tego powodu *invidia*, lecz *miratio*.

#### 4. Emocje a idea klasztoru jako antycypacji rzeczywistości eschatologicznej

##### 4.1. Idea klasztoru jako zapowiedzi Nowego Jeruzalem

W środowisku monastycznym wczesnego średniowiecza bardzo silne było przekonanie, że klasztor stanowi zapowiedź czy wręcz uobecnienie Nowego Jeruzalem<sup>116</sup>. W świetle tej idei życie mnisze jest antycypacją

<sup>111</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., III 17, s. 117.

<sup>112</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XIV 90, s. 151.

<sup>113</sup> *Beata igitur talis ac tanta natiuitas, beata et supernorum ciuium societas, et admirabilis caritatis eorum unanimitas, ubi nemo angelorum, nemo archangelorum, non dico beatae Mariae uirginis, uerum neque alicuius sanctorum inuidet gloriam* – *De Assumptione...*, dz. cyt., XV 96, s. 153.

<sup>114</sup> *Ascendebat autem de deserto praesentis saeculi uirga de radice Iesse olim exorta, sed mirabantur electorum animae prae gaudio, quatenus esset, quae etiam meritorum uirtutibus angelorum uinceret dignitatem* – *De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 46, s. 129.

<sup>115</sup> *Igitur quod natura non habuit, usus nesciuit, ignorauit ratio, mens non capit humana, pauet coelum, stupet terra, creatura omnis etiam coelestis miratur* – *De Assumptione...*, dz. cyt., V 33, s. 123 n.

<sup>116</sup> Na temat motywu niebiańskiej Jerozolimy w sztuce, architekturze i ideologii zob. S. KOBIELUS, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 2004 – tam dalsza literatura. Wart uwagi jest także artykuł T. RENNA, *The Idea of*

rzeczywistości niebiańskiej, a budynki sakralne w pewien sposób stanowią odbicie świętego i wiecznego miasta. Idea ta wpłynęła silnie nie tylko na literaturę, lecz także na architekturę i zwyczaje mnichów<sup>117</sup>

Jean Leclercq wpisuje tę koncepcję teologiczną w szerszy nurt, który nazywa „nabożeństwem do nieba”<sup>118</sup>. Przejawem tej swoistej pobożności było częste poruszanie tematów związanych z rzeczywistością eschatologiczną. Starano się opisywać chwałę, jaką cieszy się Bóg i jego święci, roztaczać wizję szczęścia, którego doznają aniołowie i zbawieni, zachęcano do podtrzymywania w sobie tęsknoty za niebem. W tekstach tego typu ważny był wątek życia klasztornego jako zapowiedzi, przedsmaku niebiańskiej egzystencji. Jak pisze Leclercq, dla mnichów *klasztor jest antycypacją Jerozolimy; jest miejscem oczekiwania i pragnienia, przygotowania się do wejścia do świętego Miasta, ku któremu mnich patrzy z radością*<sup>119</sup>

Jednym z wielu tekstów<sup>120</sup> będących świadectwem tego „nabożeństwa do nieba” jest dzieło *De varietate librorum sive de amore caelestis patriae*, autorstwa Haimona z Halberstadtu<sup>121</sup> († 853), dedykowane opatowi Wilhelmowi z Gellone († 812). Autor w tekście tym ukazuje niebieską Jerozolimę jako utęskniony cel ziemskiej pielgrzymki. Święte Miasto, zamieszkiwane przez niebiańskich obywateli – anioły i zbawionych – jest kresem drogi, którą przemierza każdy człowiek na ziemi<sup>122</sup>. Podczas tej wędrówki serca ludzkie wypełnia tęsknota za niebem i nadzieja na radość wieczną. Autor oddaje tę myśl krótkim stwierdzeniem: *In peregrinatione suspiramus, in civitate gaudebimus*<sup>123</sup>.

---

*Jerusalem: From Monastic to Scholastic, [w:] From Cloister to Classroom. Monastic and Scholastic Approaches to Truth*, red. E.R. ELDER, Kalamazoo 1986, s. 96–107.

<sup>117</sup> Zob. S. KOBIELUS, *Niebiańska Jerozolima...*, dz. cyt., s. 94–104.

<sup>118</sup> J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. BORKOWSKA, Kraków 1997, s. 66.

<sup>119</sup> Tamże, s. 69.

<sup>120</sup> Więcej tego typu tekstów wymienia J. LECLERCQ, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>121</sup> Na temat autora zob. B. GANSWEIDT, *Haimon von Halberstadt*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, t. IV, München 2002, kol. 1864.

<sup>122</sup> (...) *tunc redimus et nos ad patriam nostram, aeternam Hierusalem, ubi sunt cives nostri angeli, ab ipsis nostris peregrinamur in terra – Haymonis Halberstatensis De varietate librorum sive de amore caelestis patriae*, PL 118, kol. 886 D.

<sup>123</sup> Tamże.

Według Haimona, szczególną łączność z niebieską Jerozolimą mają mnisi prowadzący życie kontemplacyjne. Dzięki tej formie egzystencji mają oni już teraz, gdy jeszcze dźwigają z głębokim smutkiem ulegające zniszczeniu ciało, szansę, aby uczestniczyć w śpiewie chórów anielskich, by połączyć się z niebiańskimi mieszkańcami i cieszyć się wieczną nieśmiertelnością przed obliczem Boga<sup>124</sup>. Życie kontemplacyjne sprawia, że mnisi stają się równi świętym aniołom (*fiunt angelis sanctis aequales*). Co więcej, będą oni *in aeternum cum illis regnabunt in illa superna civitate felices*<sup>125</sup> Haimon zatem, jak wyraźnie widać, jest przekonany, że klasztor stanowi antycypację niebieskiego Jeruzalem.

Nie tylko literatura, lecz także architektura pokazuje, jak silne było przekonanie, że klasztor jest uobecnieniem na ziemi rzeczywistości nieba. Przykład może stanowić opactwo w Nowej Korbei, wzniesione w latach 873–885, które, jak wspominałem, wspierał swoją twórczością teologiczną Paschazjusz Radbert. W zachodniej fasadzie kościoła klasztornego pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela znajduje się tablica z inskrypcją: *Civitatem istam tu circumda, Domine, et angeli custodiant muros eius* (Otocz, Panie, to miasto, a aniołowie niech strzegą jego murów). Jak zauważa Stanisław Kobielus, tekst ten stanowi wyraźną aluzję do fragmentu opisu niebieskiego Jeruzalem, zawartego w Apokalipsie, gdzie czytamy: *Miało ono mur wielki i wysoki, miało dwanaście bram, a na bramach dwunastu aniołów* (Ap 21, 12)<sup>126</sup>. Klasztor, podobnie jak Miasto Święte w niebie, jest miejscem, które chroni sam Bóg, a jego murów strzegą aniołowie.

Zdaniem Güntera Bandmanna, odwołując się do omawianej idei, można interpretować także ułożenie kaplic i kościołów położonych w obrębie murów klasztornych. Były one dedykowane różnym świętym i w ten sposób obrazowały mieszkania, które zajmowali owi wyróżnieni obywatele

<sup>124</sup> (...) *iam noverit carnis corruptibilis pondus cum moerore portare, totisque desiderii appetere illis hymnidicis angelorum choris interesse, admisceri coelestibus civibus, de aeterna in conspectu Dei incorruptione gaudere.* – *Haymonis Halberstatensis De varietate librorum...*, dz. cyt., kol. 920 C.

<sup>125</sup> *Haymonis Halberstatensis De varietate librorum...*, dz. cyt., kol. 922 C.

<sup>126</sup> S. KOBIELUS, *Niebiańska Jerozolima...*, dz. cyt., s. 97 n.



nieba w wiecznym Jeruzalem<sup>127</sup>. W podobny sposób można też odczytywać liczne ołtarze, dedykowane różnym świętym, jakie budowano w kościołach, nie tylko tych związanych z jakimś opactwem. Na szczególną uwagę zasługują świątynie typu „Sancta Maria Rotunda”, w których, jak zauważa Klementyna Żurowska, Najświętsza Maria Panna występuje w otoczeniu różnych kategorii świętych jako Królowa Nieba. Na przykład w rotundzie w Flavigny dedykowanej Władczyni niebiańskiej Jerozolimy znajdują się ołtarze poświęcone św. Michałowi, św. Germanowi, św. Niewiniątkom, św. Szczepanowi oraz św. Janowi Ewangelistcie<sup>128</sup>. Dzięki temu ów kościół jawi się jako część nieba, w której mieszka jego Królowa z częścią swojej świty.

Zapewne także praktyka gromadzenia relikwii miała na celu upodobnienie klasztoru, świątyni do niebiańskiego pałacu. Na bardzo ciekawy przykład zwrócił uwagę Roman Michałowski. Próbując znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego do opactwa Saint-Germain w Auxerre, którego głównym patronem był św. German, sprowadzono w 875 roku liczne relikwie także innych świętych, natrafił on na intrygujący fragment *Miracula sancti Germani*<sup>129</sup>. W owym zbiorze cudów jego autor – Heryk, jeden z mnichów z tamtejszej szkoły klasztornej – opisał ułożenie względem siebie szczątków świętych. Zostały one umieszczone tak, aby otaczały z czterech stron grób św. Germana. I tak wokół grobu głównego patrona opactwa znalazły się doczesne szczątki papieży, biskupów i męczenników. Heryk komentuje to w następujący sposób: *ut quo eadem coeli regia continet, ejusdem quoque in terris habitaculi capacitas sociaret*<sup>130</sup>. W takim ułożeniu

<sup>127</sup> G. BANDMANN, *Die vorgotische Kirche als Himmelstadt*, „Frühmittelalterliche Studien”, 6 (1972), s. 80.

<sup>128</sup> K. ŻUROWSKA, *Studia nad architekturą wczesnopiastowską*, Warszawa-Kraków 1983, s. 46 n. Zob. także K. SKWIERCZYŃSKI, *Custodia civitatis. Sakralny system ochrony miasta w Polsce wcześniejszego średniowiecza na przykładzie siedzib biskupich*, „Kwartalnik Historyczny” 103 (1996), z. 3, s. 42.

<sup>129</sup> R. MICHAŁOWSKI, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 169–186 – tam literatura na temat źródła, klasztoru i translacji relikwii.

<sup>130</sup> *Miracula sancti Germaniepiscope Antissiodorensis auctore Herico monacho*, PL 124, kol. 1263 A.

relikwii chodziło zatem o to, *aby święci, którzy w niebie mieszkają w tym samym pałacu, tutaj na ziemi przebywali w jednym domu*<sup>131</sup>. Krypta zawierająca relikwie stała się więc uobecnieniem dworu niebieskiego. Wielość zgromadzonych szczątków rozlicznych świętych stanowiła odzwierciedlenie różnorodnej społeczności zamieszkującej Nowe Jeruzalem<sup>132</sup>.

Idea klasztoru jako antycypacji nieba oddziaływała także na sposób życia mnichów. Odwołując się do tej koncepcji, uzasadniano celibat (bezżeństwo postrzegano jako zapowiedź czystości anielskiej)<sup>133</sup>. Również codzienną liturgię traktowano jako udział w chwale oddawanej Bogu w niebie. Scott Bruce zwrócił uwagę, że ideą tą posługiwano się także, aby wyjaśnić zasadność trwania przez dłuższy czas w ciszy. Na przykład *silentium*, które panowało podczas oktawy uroczystości Narodzenia Pańskiego i Wielkanocy, traktowano jako zapowiedź wiecznej ciszy, w której żadne słowa nie będą potrzebne. W niebie bowiem Bóg w pełni przeniknie wszystkie stworzenia i pozostanie już tylko pełne zachwyty trwanie w nim i przy nim, które nie będzie wymagało słów<sup>134</sup>.

Powyższy zarys tematu oczywiście nie wyczerpuje go i można byłoby przytoczyć jeszcze wiele przykładów z literatury, architektury i liturgii, które ukazywałyby, jak bardzo idea klasztoru czy też w ogóle kościoła jako antycypacji wiecznej Jerozolimy była rozpowszechniona w duchowości i mentalności ludzi wczesnego średniowiecza. Niemniej ten krótki szkic może stanowić punkt wyjścia do odpowiedzi na pytanie, na ile omawiana koncepcja jest obecna w tekście *Cogitis me* i czy w jakiś sposób wpłynęła ona na sposób przedstawienia emocji przez Paschazjusza Radberta.

<sup>131</sup> R. MICHAŁOWSKI, *Zjazd gnieźnieński...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>132</sup> Na ten temat por. także G. BANDMANN, *Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung*, [w:] *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*, red. V.H. ELBERN, t. I, Düsseldorf 1962, s. 392.

<sup>133</sup> Zob. więcej G. M. CANTARELLA, *Dziewictwo i Cluny*, s. 537–558.

<sup>134</sup> S. G. BRUCE, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition c. 900–1200*, New York 2007, s. 27 n.

## 4.2. Co łączy klasztor w Soissons i Nowe Jeruzalem?

W *Cogitis me* idea klasztoru jako zapowiedzi nowego Jeruzalem wydaje się odgrywać istotną rolę. Choć Paschazjusz *explicite* nie nazywa wspólnoty mniszek z Soissons niebem, to jednak wskazuje na liczne podobieństwa pomiędzy klasztorem adresatek swojego dzieła a mieszkańcami raj.

Przede wszystkim zwraca on uwagę na podobieństwo, jakie zachodzi pomiędzy sposobem egzystencji mniszek i aniołów. Elementem wspólnym obu tych społeczności jest życie w dziewictwie. Radbert stwierdza bez cienia wątpliwości, że ci którzy nikogo nie poślubią na ziemi, w niebie będą jak aniołowie. *Uirginitas tantum erigitur, ut angelis comparetur*<sup>135</sup> – zapewnia Paschazjusz. Co więcej, zauważa on, że w niebie mieszka Oblubieniec, któremu mniszki oddały swoje życie. Myślą zatem powinny przebywać w raj, bo tam na łonie Ojca przebywa Chrystus – Słowo, któremu z miłości się powierzyły: *Ideo uestra conuersatio in caelis sit semper, quoniam uerbum Dei, quod amatis, non nisi in sinu Patris inuenitur*<sup>136</sup>. Życie adresatek *Cogitis me* jest więc czymś większym niż to, które prowadzą zwykli śmiertelnicy. To życie pochodzi z nieba i przewyższa naturę ludzką<sup>137</sup>. Jest ono *imitatio angelica*, naśladowaniem aniołów, przygotowującym do życia, które mniszki będą wieść w niebieskim Jeruzalem<sup>138</sup>.

Rzeczywistość nieba uobecnia się w klasztorze w Soissons także w sposobie sprawowania liturgii. Aby to ukazać, autor *Cogitis me* szczegółowo opisuje liturgię niebiańską, stawiając ją za wzór. Korzystając obficie z Pieśni nad Pieśniami, przytacza on słowa, jakie, jego zdaniem, mieli wypowiadać aniołowie, widząc przybywającą Marię. Co ciekawe, przytaczając fragmenty tej biblijnej księgi, aby oddać słowa aniołów, nie cytuje ich w wersji takiej, jaką znajdujemy w Wulgacie, lecz tak, jak brzmią one

<sup>135</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XVI 98, s. 154.

<sup>136</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XVI 100, s. 155.

<sup>137</sup> *Haec namque uita uobis de caelo fluxit, quam professae estis. Supra usum naturae haec uita est, quam tenetis, et ideo de caelis uenit sponsus, quem sequi cum matre debetis.* – *De Assumptione...*, XVI 99, s. 155.

<sup>138</sup> (...) *angelica imitatio delectatur in terris, quorum in futuro aequalitas repromittitur in caelis. Beatae igitur estis, filiae.* – *De Assumptione...*, dz. cyt., XVII 111, s. 159.

w antyfonarzu, który powstał w II połowie IX w. w Soissons i stanowił zapis liturgii w klasztorze św. Medarda<sup>139</sup>. Jeśli mniszki z klasztoru Najświętszej Marii Panny znały i stosowały antyfony wykorzystywane w sąsiednim zgromadzeniu, to możemy mieć do czynienia w tekście Paschazjusza ze świadomym zabiegiem. Albowiem dzięki takiemu opisowi liturgii nieba mniszki wykonujące oficjum ku czci Wniebowziętej w śpiewanych przez siebie wersetach mogły odnajdować słowa aniołów. Podczas liturgii mogły się utożsamić z aniołami, skoro prowadziły życie podobne do nich i używały tych samych słów dla przywitania Marii.

Liturgia zatem jeszcze mocniej zespala klasztor w Soissons z niebieskim Jeruzalem. Dzięki niej mniszki mogą stać się wręcz świadkami celebrowanego wydarzenia. Paschazjusz wielokrotnie w swojej homilii podkreśla, że wniebowzięcie dokonuje się *hodie*, dzisiaj, teraz, niejako na oczach uczestniczek liturgii.

Hodie namque gloriosa semper uirgo caelos ascendit: rogo, gaude-  
te, quia, ut ita fatear, ineffabiliter sublimata cum Christo regnat in  
aeternum. Regina mundi hodie de terris et de praesenti saeculo ne-  
quam eripitur. Iterum dico: gaudete, quia segura de sua immarces-  
cibili gloria ad caeli iam peruenit palatium<sup>140</sup>.

Mniszki mogą oczami wyobraźni zobaczyć Marię, która przybywa do nieba i zostaje wprowadzona do niebiańskiego pałacu<sup>141</sup>. Na spotkanie jej wychodzą mieszkańcy nieba i prowadzą ją do tronu, śpiewając hymny i pieśni<sup>142</sup>. Ku niej wybiega także sam Chrystus. Wynosi on ją ponad

<sup>139</sup> W Wulgacie Pnp 6,9 brzmi: *Quae est ista quae progreditur...* Paschazjusz zaś werset ten oddaje: *Quae est ista quae ascendit...* Więcej na ten temat por. R. FULTON, „*Quae est ista...*”, dz. cyt., s. 94.

<sup>140</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., IV 23, s. 119.

<sup>141</sup> *Et haec est eius praesentis diei festiuitas, in qua gloriosa et felix ad aethereum peruenit thalamum – De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 45, s. 128.

<sup>142</sup> (...) *hodierna die militiam caelorum cum suis agminibus festiue obuiam aduenisse genitrici Dei eamque ingenti lumine circumfulsisse et usque ad thronum olim sibi etiam ante mundi constitutionem paratum, cum laudibus et canticis spiritualibus perduxisse – De Assumptione...*, dz. cyt., VIII 50, s. 130.

chóry anielskie<sup>143</sup>. A to wszystko ma miejsce *hodie, hodierna die, festiuitate praesentis diei*. Jest to rzeczywistość tak realna, że daje się nawet odczuć woń Marii, wokół której, jak wokół każdego świętego, unosi się *odor sanctitatis*<sup>144</sup>. Tego pięknego zapachu nie da się nawet wyrazić słowami<sup>145</sup>

Liturgia obchodzonej uroczystości sprawia zatem, że mniszki mogą ujrzeć niebo: *Et ideo, carissimae, celebrate solemniter uirginis festum, quae caelestem uobis uitam in terris ostendit*<sup>146</sup>. Co więcej, mogą one zasmakować radości życia wiecznego, do której są powołane: *Beata itaque Maria hodie iam ab omnibus gentibus longe lateque praedicatur, et uobis, quae secutae estis exemplum tantae uirginis, beatitudo condonatur caelestis*<sup>147</sup>. Liturgia uroczystości Wniebowzięcia otwiera zatem mniszkom bramy nieba i ukazuje im rzeczywistość eschatologiczną, do której są powołane i którą mają już teraz antycypować.

Jednakże podobieństwa pomiędzy klasztorem a nową Jerozolimą nie ograniczały się tylko do tego co zewnętrzne. Według Paschazjusza, mniszki miały nie tylko śpiewać jak mieszkańcy nieba, celebrować te same wydarzenia zbawcze, zachowywać dziewictwo jak aniołowie, lecz także miały tak jak oni odczuwać. Nie tylko zatem pieśni chwały w konstrukcji Radberta łączą niebo i ziemię, lecz także emocje.

Pierwszym uczuciem wspólnym dla mniszek i członków społeczności niebiańskiej jest radość. Jak już wspominałem, Paschazjusz niejednokrotnie zachęca adresatki swojego tekstu, aby się weseliły. Dla wyrażenia tego uczucia używa synonimicznych określeń, takich jak *gaudium* (rzeczownik ten został użyty 7 razy), *gaudere* (czasownik ten został użyty 6 razy),

<sup>143</sup> *Et ideo hodie, dilectissimae, eleuatur super choros angelorum, ut possit speciem uultumque uidere saluatoris, quem amauerat, quem cupierat ex toto desiderio cordis – De Assumptione...*, dz. cyt., XIV 86, s. 148.

<sup>144</sup> Na ten temat por. R. BARTOŹ, *Der "heilige Mann" und seine Biographie*, [w:] *Historiographie im Frühen Mittelalter*, red. A. SCHARER, G. SCHEIBELREITER, Wien 1994, s. 240.

<sup>145</sup> (...) *beata Dei genetrix ascendit hodierna die speciosa ualde et admirabilis, cuius odor inaestimabilis erat nimis, et ideo ineffabilis – De Assumptione...*, dz. cyt., XIV 88, s. 149.

<sup>146</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XVI 98, s. 154.

<sup>147</sup> *De Assumptione...*, dz. cyt., XVII 111, s. 159.

*laetitia* (rzeczownik ten został użyty 3 razy), *laetari* (czasownik ten został użyty 2 razy), *exultatio* (rzeczownik ten został użyty 1 raz), *exultare* (czasownik ten został użyty 2 razy).

Do odczuwania radości Radbert zachęca mniszki wielokrotnie. Widząc wstępującą do nieba Marię, mają się one cieszyć, wyśpiewując na chwałę Boga i jego matki pieśni chwały, psalmy i hymny. W przeżywaniu radości niczym nie różnią się one od mieszkańców nieba, którzy również odczuwali, w przekonaniu Paschazjusza, wesele, widząc przybywającą Bożą Rodzicielkę. Na jej widok całe niebieskie Jeruzalem przybiega z radością i otacza ją kwiatami róż oraz lilii.

Chwała Najświętszej Marii Panny budzi jednak nie tylko *gaudium*, lecz także poczucie niegodności wobec Bożej Rodzicielki. Mniszki z Soissons oraz, jak sam przyznaje, także Paschazjusz, świadomi własnych grzechów czują, że nie są w stanie w odpowiedni sposób oddać czci Marii. Wobec Najświętszej uświadamiają sobie własną kruchość moralną. Ten stan autor opisuje za pomocą słów wyrażających lęk (*timere, pertimere*), że jego grzeszność jest tak wielka, iż nie jest on godzien słać Matki Jezusa<sup>148</sup>.

Niezwykłość Marii onieśmiela także mieszkańców nieba. Ich spotkanie z Bożą Rodzicielką budzi poczucie bycia kimś o wiele mniej doskonałym niż ona. Wobec dzieł, których dokonał w niej Bóg, niebo zadrżało (*caelum pauet*), a wszelkie stworzenie, także niebiańskie pograżyło się w zadziwieniu (*creatura omnis etiam caelestis miratur*)<sup>149</sup>. Nie kruchość moralna rodzi tę świadomość niegodności, gdyż aniołowie i święci są już zbawieni, ale wobec Marii dostrzegają oni swą kruchość ontyczną, bytową niedoskonałość.

Obok radości i poczucia niegodności mniszki i mieszkańcy nieba odczuwają jeszcze, zdaniem Paschazjusza, jedno wspólne uczucie. Jest nim miłość do Boga i Marii. Na określenie miłości do Chrystusa Radbert najczęściej

<sup>148</sup> *Ex quo timeo satis, et ualde pertimesco, dum uestris cupio parere profectibus, ne forte sicut improbus, ita et indignus laudator inuenia – De Assumptione..., dz. cyt., IV 25, s. 119 n.*

<sup>149</sup> *Igitur quod natura non habuit, usus nesciuit, ignorauit ratio, mens non capit humana, pauet caelum, stupet terra, creatura omnis etiam caelestis miratur – De Assumptione..., dz. cyt., V 33, s. 123 n.*

używa słów *amor* oraz *amare* (łącznie 22 razy). Odnosi je zarówno do Matki Bożej, do mniszek, jak i do aniołów. Używa też słów *caritas* (8 razy) oraz *dilectio* (7 razy). Te dwa ostatnie wyrazy stosuje także do wyrażenia swojego przywiązania do adresatek tekstu (robi to czterokrotnie).

Wydaje się, że Paschazjusz nie dokonuje wyraźnego rozróżnienia semantycznego pomiędzy stosowanymi słowami, choć niewątpliwie przy nazywaniu miłości do Boga ze szczególną predylekcją stosuje słowo *amor*. Ono niesie w sobie szczególny ładunek emocjonalny – oddaje żarliwość i głębię przywiązania do Chrystusa. *Amor* przenika całego człowieka, sprawia, że myśl o Oblubieńcu nie opuszcza go. Tak właśnie Jezusa mają kochać mniszki.

Trochę inna jest *caritas* mieszkańców nieba. Oni już nie tęsknią, nie doświadczają udręki oczekiwania. Oni mogą swobodnie adorować Boga i Marię, wpatrując się w nich. Mniszki mogą to robić na razie tylko oczami wyobraźni.

Reasumując, można stwierdzić, że Paschazjusz, opisując emocje obywateli niebieskiego Jeruzalem, wydaje się stawiać ich za wzór mniszkom z Soissons. Zachęca adresatki swojego tekstu, aby, tak jak aniołowie i święci, odczuwały radość, miłość i nie wahały się wychwalać Marii, pomimo poczucia własnej niegodności. Chce, aby dołączyły one do społeczności zbawionych nie tylko przez powtarzanie tych samych słów, wpatrywanie w się w te same wydarzenia, lecz także przez przeżywanie tych samych stanów emocjonalnych.

## 5. Uwagi końcowe

Podsumowując analizę świata uczuć bohaterów *Cogitis me* Paschazjusza Radberta, warto zadać pytanie, do czego doprowadziło nas zastosowanie narzędzi badawczych stosowanych przez historyków emocjonalności. Czy wniosło ono jakieś nowe ustalenia, nieznanne historii duchowości średniowiecznej, posługującej się metodami tradycyjnymi?

Bez refleksji na temat uczuć, tekst opata Korbei jawi się jako jeden z wielu przykładów dzieł mających rozpalić w mnichach pragnienie nieba, tęsknotę za spotkaniem z Chrystusem i jego Matką w niebieskim

Jeruzalem. Nie wyróżniałby się on zapewne w szczególny sposób pośród innych tego typu utworów, gdyby nie jego popularność związana z podjętą przez autora próbą opisaną ostatnich chwil ziemskiego życia Najświętszej Marii Panny. To właśnie zagadnienie wniebowzięcia i liczne wątpliwości, które w tej kwestii niepokoiły ludzi średniowiecza, nadają *Cogitis me* wyjątkowe znaczenie. Dlatego właśnie tekst Paschazjusza niejednokrotnie stawał się przedmiotem analiz badaczy teologii średniowiecznej, a szczególnie mariologii<sup>150</sup>.

Przez historyków duchowości monastycznej utwór ten był wykorzystywany zdecydowanie rzadziej. Może właśnie ze względu na jego sztamowość. Tymczasem *Cogitis me* nie tylko powtarza rozpowszechnioną koncepcję klasztoru jako nowego Jeruzalem, lecz odślania przed nami, w jaki sposób ta idea miała być przyjmowana przez mnichów w ich życiu duchowym. Paschazjusz bowiem nie tylko pokazuje podobieństwa pomiędzy stanem życia mniszek i aniołów (akcentując przy tym dziewictwo) czy też zależność liturgii niebiańskiej i klasztornej. Radbert nie ogranicza się do rozważań czysto intelektualnych – nie pozwala mu na to przyjęta przez niego forma homilii. Chce on pobudzić uczucia swoich potencjalnych słuchaczek; chce, aby zaangażowały się one emocjonalnie w ukazywane przez niego treści. Innymi słowy pragnie, żeby to połączenie nieba i ziemi, które dokonuje się podczas liturgii Wniebowzięcia, zaczęło oddziaływać także na świat wewnętrzny mniszek. Jego zamierzeniem było skłonienie słuchaczek nie tylko do intelektualnego przyjęcia przedstawianej prawdy, lecz także do jej interioryzacji.

Jak ma się dokonać ta interioryzacja? W odpowiedzi na to pytanie pomagają nam właśnie narzędzia historii emocjonalności. Analiza świata uczuć mniszek z Soissons i mieszkańców nieba pokazuje bowiem, że obie te społeczności mają w dniu 15 sierpnia, w zamyśle Paschazjusza, odczuwać w ten sam sposób. Wzbudzenie w adresatkach *Cogitis me* tych

<sup>150</sup> Na temat mariologii karolińskiej (w tym także *Cogitis me*) zob. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariensgeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959; I. SCRAVELLI, *Per una mariologia carolinga. Autori, opere e linee di ricerca*, [w:] *Gli studi di mariologia medievale Bilancio storiografico.*, red. C.M. PIASTRA, Firenze 2001, s. 65–85; L. GAMBERO, *Mary in the Middle Ages*, tłum. T. BUFFER, San Francisco 2005 (o mariologii Paschazjusza – s. 74–80).



samych emocji, co te towarzyszące obywatelom niebieskiego Jeruzalem, pobudza nie tylko do intelektualnych rozważań na temat *vita angelica* prowadzonego w klasztorze. Ów zabieg sprawia, że mniszki mogą się poczuć jak aniołowie, mogą przeżywać identyczne uczucia.

Dzięki sięgnięciu po niemały już dorobek historii emocji jesteśmy w stanie zobaczyć, w jaki sposób idea klasztoru jako antycypacji nieba wpływała na życie wewnętrzne, emocjonalne, duchowe mnichów. Koncepcja ta nie miała tylko wyjaśniać, uzasadniać, gloryfikować stanu ich życia, lecz także oddziaływać na ich wnętrza, przemieniać świat ich uczuć.

Może właśnie to dążenie ludzi średniowiecza, aby idee teologiczne wywierały wpływ także na emocje ludzi, powinno stać się inspiracją dla współczesnych teologów, kaznodziejów, duszpasterzy. Często chęć dotykania uczuć odbiorców kościelnego przepowiadania jest pogardliwie określana jako „granie na emocjach” i stawiana dużo niżej niż racjonalny dyskurs, uważany za głębszy i dojrzały. Tymczasem częścią natury ludzkiej są także uczucia i one również powinny podlegać procesowi nawrócenia<sup>151</sup>. Ciekawe, że ludzie Kościoła w średniowieczu – epoce racjonalności i surowej dyscypliny w myśleniu – lepiej rozumieli tę prawdę niż my, żyjący w czasach, w których tak często liczą się gwałtowne emocje i silne przeżycia.

### Summary

#### **EMOTIONS THAT LINK HEAVEN AND EARTH IN THE LETTER *COGITIS ME* OF PASCHASIVS RADBERT.**

#### **HOW THE THEOLOGY CAN INFLUENCE THE WORLD OF EMOTIONS?**

The author of the article analyses the text of the homily about the assumption of Mary that was written in the 9<sup>th</sup> century by the abbot of Corbie, Paschasius Radbert. The first part is the methodological introduction in which there are presented methods that are used by historians of emotions. In the second part the author shows the most crucial works about

<sup>151</sup> J. AUGUSTYN, *Adamie, gdzie jesteś?*, Kraków 2001, s. 190.

*Cogitis me*, explains the importance of the homily in the Middle Ages and describes the vital events in the life of Paschasius Radbert. The third part is the analysis of the world of emotions. Paschasius Radbert gives the picture of feelings which appears in the day of assumption of Mary. He shows the emotions of the nuns from the cloister of Soissons (the text is dedicated to them) and the angels and saints in the New Jerusalem. The finding of the analysis is that Paschasius tried to evoke in the hearts of nuns the same feelings which had, in his opinion, citizens of heaven when Mary was entering the paradise. These emotions are: *gaudium* (joy) and *amor* (love). The author emphasizes that the idea of cloister as the anticipation of the New Jerusalem was so important in the early Middle Ages that it influenced also the world of emotions. This conclusion seems to be vital also for the modern theologians, because it reminds that theology should not only base on the reason but also ought to have the impact on the emotional life of Christians.