

Ks. Tomasz Bać

ŚWIATŁO PASCHY W LITURGII JEROZOLIMSKIEJ PIERWSZYCH WIEKÓW

PASCHAL LIGHT IN THE EARLY JERUSALEM LITURGY

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł opisuje znaczenie symbolu światła w paschalnej liturgii Jerozolimy pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Obrzęd zapalenia światła na początku liturgii Wigilii Wielkanocnej (zwany paschalnym *Lucernarium*) jest obecny we wszystkich źródłach liturgicznych liturgii jerozolimskiej. Najbardziej znaczące z nich to: *Itinerarium Egerii* (z końca IV w.), lekcjonarz ormiański (V w.), *Wielki lekcjonarz Kościoła jerozolimskiego* tradycji gruzińskiej (VI-VIII w.) oraz *Typikon Kościoła Anastasis* (XII w.). Rozwój obrzędu wielkanocnej liturgii światła, obejmujący zapalenie świecy lub kilku świec wewnątrz edykułu Bożego Grobu, przekazanie światła wszystkim wiernym, modlitwy, śpiew psalmów i antyfon oraz procesje, podkreśla, iż celebrowanie tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa w Jerozolimie miała zawsze wymiar chrystologiczny i eklezjologiczny.

Liturgia;
światło;
Lucernarium;
Jerozolima;
Wielkanoc;
Wigilia
Paschalna;
Anastasis;
Martyrium;
Egeria;
lekcjonarz or-
miański;
lekcjonarz
gruziński;
Typikon

This article examines the relevance and the significance of the symbol of the light in the paschal liturgy in Jerusalem in the first millennium. The rite of the lighting the candle, which opens the liturgy of the Easter Vigil (called the Easter *Lucernarium*), is present in all the known sources of the Jerusalem liturgy. The most significant of these are *Itinerarium Egeriae* (end of the 4th century), the Armenian Lectionary (5th century), the Grand Lectionary of the Church of Jerusalem from the Georgian tradition (6th-8th century) and the *Typikon* of the *Anastasis* (12th century). The development of the rite of paschal light – which includes the lighting of the candle or candles inside of the chapel of the Tomb of Christ, passing the fire to the whole congregation, prayers, psalms, antiphons and processions – reflects the profound theological significance of the Resurrection of Christ. Indeed, the celebration of Easter in Jerusalem, thanks to the very evocative symbol of light, has always been preeminent among Christological and ecclesiological event.

Liturgy;
light;
Lucernarium;
Jerusalem;
Easter;
Paschal Vigil;
Anastasis;
Martyrium;
Egeria;
Armenian
Lectionary;
Georgian
Lectionary,
Typikon

Światło to jeden z najbardziej oczywistych znaków liturgicznych, chociaż współczesny człowiek nie zawsze potrafi zrozumieć znaczenie i cel zapalenia świecy lub lampy, która w czasie celebracji ma rozświetlić ciemności¹. Sztuczne,

¹ W niniejszym artykule światło i ogień zostaną poddane analizie jako jeden symbol, ponieważ w liturgii mają właściwie to samo znaczenie. Bezsprzecznie jednak w liturgii ważniejszym symbolem jest ogień. Por. Rosso, „Elementi naturali”, 647.

elektryczne światło tak bardzo zmieniło sposób życia ludzi i współczesną kulturę, iż dawno już świat zatracił doświadczenie „zadziwienia” wobec dwóch momentów każdego dnia: poranka i wieczoru, w których cały świat przechodzi z ciemności w jasność i odwrotnie – z jasności w ciemność. W doświadczeniu chrześcijańskim przez wieki ta cykliczność świata przyrody i przeżycie znaku ciemność/jasność oraz mrok/światło wpływała niezwykle mocno na celebracje liturgiczne Kościoła, sprawiając, iż były one bliskie doświadczeniu człowieka. Liturgia od samego początku odnosi do wydarzeń paschalnych owo napięcie pomiędzy światłem i ciemnością, gdyż ich fundament, czyli przejście Chrystusa ze śmierci do życia, był zawsze przeżywany w nocy, która rozbłyskała światłem zmartwychwstałego Pana.

Gdy mowa o fundamentach celebracji paschalnych, należy sięgnąć do liturgii jerozolimskiej, gdyż to właśnie tam, począwszy od IV w., mają swój początek obrzędy, które później będzie można znaleźć w innych tradycjach i liturgiach chrześcijańskich na Wschodzie i Zachodzie². Jednym z takich obrzędów jest bez wątpienia tzw. *Lucernarium*, czyli codzienne zapalenie świec od lampy płonącej w kaplicy Bożego Grobu, rozpoczynające liturgiczną modlitwę wieczorną Kościoła jerozolimskiego. Chociaż obrzęd ten praktykowany był już wówczas w całym chrześcijaństwie³, to jednak tak mocne powiązanie go z Bożym Grobem, czyli ze zmartwychwstaniem Chrystusa, jest bardzo charakterystyczne dla Jerozolimy. Obok codziennego *Lucernarium* w IV w. pojawia się także *Lucernarium* paschalne, rozpoczynające jerozolimską Wigilię Wielkanocną w miejscu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Z samym obrzędem i znaczeniem w nim światła wiąże się kilka ważnych kwe-

² Por. Augé, *Rok liturgiczny*, 121-122.

³ Świadectwem tego są starochrześcijańskie hymny, takie jak *Fos hilaron*, czy wzmianki w innych źródłach pochodzących z III i IV w. (tzw. *Tradycja apostołska* oraz *Konstytucje apostołskie*). Por. Bernal Llorente, *La Pascua en la tradición*, 144.

stii historycznych, liturgicznych i teologicznych, dlatego wzięcie pod uwagę dostępnych dzisiaj źródeł liturgicznych pochodzących z różnych tradycji chrześcijańskich tworzących panoramę jerozolimskiego Kościoła Matki umożliwia udzielenie odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące roli światła w chrześcijańskich obrzędach paschalnych i znaczenia *Lucernarium* – zarówno codziennego, jak i związanego z celebracją Wigilii Paschalnej – dla liturgii.

1. ŹRÓDŁA LITURGII JEROZOLIMSKIEJ PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wśród różnorodnych źródeł liturgii jerozolimskiej pierwszego tysiąclecia należy wyróżnić dwie podstawowe grupy. Pierwsza z nich to źródła topograficzne i architektoniczne. Liturgia celebrowana jest w konkretnej przestrzeni i jej forma w dużej mierze zależy od tego, w jaki sposób ta przestrzeń została zorganizowana. Jest to ogromnie ważne w odniesieniu do liturgii jerozolimskiej, gdyż jej podstawową charakterystyką był zawsze ruch wyrażający się w procesjach z jednego miejsca na drugie i to nie tylko w obrębie jednej budowli sakralnej, ale często w całym mieście. Drugą grupą źródeł liturgicznych są dokumenty, które przetrwały do naszych czasów, a należą do nich księgi liturgiczne, opisy celebracji oraz katechezy i homilie wygłaszane w miejscach świętych.

Zarówno źródła topograficzne i architektoniczne, jak i księgi liturgiczne Kościoła jerozolimskiego pochodzą dopiero z IV w., mimo że chrześcijanie mieszkali w Jerozolimie od samego początku, od dnia zmartwychwstania Chrystusa, Jego wniebowstąpienia oraz zesłania Ducha Świętego. Nawet po zniszczeniu miasta przez wojska rzymskie i wypędzeniu z niego Żydów mała grupa uczniów Chrystusa pozostała w Jerozolimie. Dzisiaj można bezpiecznie przyjąć, że to właśnie dzięki nim została ocalona pamięć o miejscach, w których dokonały się najważniejsze wydarzenia z życia

Jezusa Chrystusa. Oni też sprawowali w Jerozolimie liturgię, gromadząc się prawdopodobnie na chrześcijańskim Syjonie, które to miejsce wydaje się związane z chrześcijaństwem od samego początku⁴. Po zburzeniu Jerozolimy w 70 r. i jej przebudowie na miasto rzymskie Aelia Capitolina po 135 r. miejsca, w których rozegrały się poszczególne wydarzenia związane z życiem i Paschą Jezusa Chrystusa, stały się w większości ośrodkami kultów pogańskich i chrześcijanie nie mieli do nich wstępu. Ogromną zmianę w życiu Jerozolimy i chrześcijan tam żyjących przyniosła dopiero pierwsza połowa IV w. W tym czasie, na polecenie cesarza Konstantyna Wielkiego, w Jerozolimie powstało kilka ważnych kościołów chrześcijańskich, w których zaczęto sprawować liturgię z całym jej bogactwem⁵. Kościoły Jerozolimy epoki Konstantyna to przede wszystkim monumentalny kompleks sakralny wybudowany na Golgocie, składający się z wielkiej bazyliki *Martyrium*, dziedzińca, na którym znajdowała się skała ukrzyżowania wraz z dwoma miejscami kultu zwanymi *ante Crucem* i *post Crucem* oraz rotundy *Anastasis* obejmującej oddzielony blok skalny kryjący kaplicę – edykuł Grobu Chrystusa⁶. Ponadto dziełem architektów Konstantyna w Jerozolimie był także kościół na Syjonie, który już w IV w. był identyfikowany z miejscem zesłania Ducha Świętego i spotkaniami Zmartwychwstałego ze swoimi uczniami oraz cztery miejsca kultu na Górze Oliwnej, z których najważniejszym bez wątpienia była trójnawowa bazylika *Eleona* zbudowana w miejscu, gdzie Chrystus nauczał apostołów, oraz *Imbomon*, czyli miejsce wniebowstąpienia, chociaż nie jest pewne, czy w IV w. był tam już właściwy kościół⁷. W epoce bizantyjskiej w Jerozolimie wybudowano kolejne miejsca

⁴ Por. Seweryniak, *Geografia wiary*, 221-231.

⁵ Chrześcijańskie miejsca kultu w Jerozolimie wybudowane z polecenia Konstantyna wymienia i szczegółowo opisuje Euzebiusz z Cezarei. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 25-41.

⁶ Por. Salvarani, *Il Santo Sepolcro*, 51-53.

⁷ Por. Augé, „I santuari costantiniani”, 324-325.

kultu, z których największa i najbardziej okazała to bazylika poświęcona Najświętszej Maryi Pannie, zwana Nową – *Nea*, powstała za czasów cesarza Justyniana. Została jednak zburzona w czasie najazdu Persów w 614 r. i nigdy jej nie odbudowano. Wszystkie te miejsca kultu wpłynęły bardzo mocno nie tylko na kształt liturgii Kościoła jerozolimskiego, ale także na schemat celebracji paschalnych w całym chrześcijaństwie. Źródła pisane liturgii jerozolimskiej, czyli księgi liturgiczne pochodzące z pierwszego tysiąclecia, mogą być zrozumiałe jedynie, gdy weźmie się pod uwagę topografię miasta oraz uwarunkowania architektoniczne i przestrzenne poszczególnych miejsc kultu.

Dokumenty o charakterze liturgicznym pochodzące z pierwszego tysiąclecia i dotyczące Jerozolimy są dość bogate i różnorodne, co pozwala na w miarę dokładną rekonstrukcję procesu rozwoju poszczególnych elementów ówczesnej liturgii⁸. Chronologicznie pierwszy z nich to *Itinerarium* zachodniej pątniczki Egerii [IE]. Jej świadectwo pochodzi z pierwszej połowy lat 80. IV w.⁹ Nieco późniejszym źródłem jest tzw. *Lekcjonarz ormiański* pochodzący z pierwszej połowy V w. Jego wydanie krytyczne na podstawie trzech manuskryptów zostało opublikowane w 1971 r. przez Atnanase Renoux'a¹⁰. Szczególne znaczenie dla rozwoju obrzędów paschalnych w Jerozolimie mają dwa z wyżej wspomnianych manuskryptów ormiańskich, będące świadectwem dwóch różnych etapów rozwoju obrzędów otwierających jerozolimską liturgię Wigilii Paschalnej w pierwszych dziesięcioleciach V w. Stadium wcześniejsze przedstawia manuskrypt *Jerusalem Armenian 121* powstały między 417 a 439 r. Manuskrypt *Paris B. N. arm. 44* jest późniejszy i powstał w latach 439-442¹¹.

⁸ Por. Janeras, „La Settimana Santa”, 19-20.

⁹ Egeria, *Pielgrzymka*, 118-199. Według historyków pobyt Egerii w Jerozolimie przypadł najprawdopodobniej na lata 381-384. Por. Janeras, *Le Vendredi-Saint*, 35.

¹⁰ Por. Renoux (red.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, II.

¹¹ Por. Baldwin, *The Urban Character*, 65.

Kolejnym źródłem są dokumenty tradycji gruzińskiej, wśród których należy wymienić przede wszystkim *Wielki lectionarz Kościoła jerozolimskiego* opublikowany w latach 1959-1960 przez Michela Tarnischvilego, zawierający materiał pochodzący z V-VIII w.¹² Częścią publikacji Tarnischvilego jest tzw. *Kanonarion jerozolimski*, wydany kilkadziesiąt lat wcześniej w języku rosyjskim przez Kornelega Kekelidze¹³. Wreszcie ostatnim dokumentem źródłowym opisującym paschalne celebracje Jerozolimy pierwszego tysiąclecia jest tzw. *Typikon Kościoła Anastasis* pochodzący z XII-wiecznego manuskryptu znanego jako *Hagios Stauros 43*, ale zawierający opis celebracji sprzed zburzenia bazyliki Konstantyna i rotundy Zmartwychwstania Pańskiego przez fatymidzkiego kalifa al-Hakima w 1009 r.¹⁴ Wiele fragmentów *Typikonu* oraz bardzo szczegółowy opis zamieszczonych w nim celebracji zawarł Jean-Baptiste Thibout w swojej pracy wydanej w 1926 r.¹⁵ Kolejne źródła pochodzą z epoki krzyżowców i opisują celebrację liturgii łacińskiej, do której jednak od samego początku dołączono wiele elementów tradycyjnych i charakterystycznych dla tradycji jerozolimskiej¹⁶.

Wszystkie dokumenty sprzed epoki krzyżowców opisują liturgię Wigilii Paschalnej w konstantyńskiej bazylice Zmartwychwstania Pańskiego, wraz z jej pierwszym obrzę-

¹² Por. Tarnischvili (red.), *Le grand lectionnaire*, I-II.

¹³ Por. Kekelidze, *Ierusalimskij kanonar*.

¹⁴ Por. Salvarani, *Il Santo Sepolcro*, 166.

¹⁵ Por. Thibaut, *Ordre des Offices*, 125-127. Oryginalny tytuł książki brzmi: *Porządek świętych obrzędów Wielkiego Tygodnia Męki naszego Pana Jezusa Chrystusa celebrowanych w bazylice Anastasis, według starożytnej praktyki Kościoła jerozolimskiego*. Por. Baldwin, *The Urban Character*, 80, przyp. 174.

¹⁶ Dla opisu liturgii jerozolimskiej epoki krzyżowców szczególnie ważnym źródłem jest tzw. *Rytuał z Barletty* opublikowany w całości na początku XX w. Por. Kohler, „Un Rituel et un Bréviaire”, 383-500. Na temat pochodzenia, typologii i struktury jerozolimskich manuskryptów liturgicznych z epoki krzyżowców zob. Dondi, *The Liturgy of Canons Regular*.

dem, jakim było *Lucernarium*, i wszystkie ukazują ogromnie ważną rolę, jaką odgrywa światło – ogień paschalny w liturgii wielkanocnej¹⁷.

2. *LUCERNARIUM* CODZIENNE A *LUCERNARIUM* PASCHALNE

Pierwszym problemem, na który należy zwrócić uwagę, opisując rolę i znaczenie światła w jerozolimskiej liturgii wielkanocnej, jest różnica pomiędzy codziennym *Lucernarium* otwierającym wieczorną modlitwę wspólnoty chrześcijańskiej w rotundzie *Anastasis* a *Lucernarium* paschalnym, celebrowanym jako pierwszy moment obrzędowości Zmartwychwstania Pańskiego. Chociaż dokumenty liturgiczne nie są w tej kwestii jednoznaczne, to jednak wydaje się, że liturgia paschalna w znaczny sposób różniła się od liturgii codziennej, a *Lucernarium* paschalne – mimo wspólnego pochodzenia – miało nieco inne znaczenie niż obrzęd codziennego zapalenia świecy, gdy zapadał zmrok¹⁸.

Nie ma wątpliwości, że paschalne *Lucernarium* już w końcu IV w. odbywało się w Wielką Sobotę wieczorem. Wszystkie źródła jerozolimskie są zgodne w tej materii, chociaż w detalach dość poważnie się różnią. Egeria w wielu miejscach podkreśla ważność codziennego *Lucernarium*. Pisze także, że w Jerozolimie nosiło ono nazwę *Licinicon* i było celebrowane codziennie o godzinie dziesiątej (por. IE 24.4): „O godzinie dziesiątej – która tu zwie się *licinicon* u nas zaś *lucernare* – cały tłum znów zbiera się w *Anastasis*. Zapalone zostają wszystkie pochodnie oraz świece i robi się bardzo jasno. Światło to zaś nie bierze się z zewnątrz, lecz

¹⁷ Szerszej na temat pochodzenia i typologii źródeł dotyczących liturgii paschalnych Jerozolimy pomiędzy IV a XIII w. por. Bać, „Geneza i znaczenie”, 33-57.

¹⁸ Por. Regan, „Paschal *Lucernarium*”, 101-102.

z wnętrza groty Grobu Pańskiego, to jest spoza kraty, gdzie dniem i nocą świeci się lampa”. Codzienne Nieszpory oprócz zapalenia lamp obejmowały także śpiew psalmów, hymnów i antyfon, modlitwę litanijną oraz błogosławieństwo katechumenów i procesję na Golgotę. Egeria pisze wyraźnie, iż „takie nabożeństwo odbywa się codziennie przez sześć dni tygodnia u Krzyża i w Anastasis” (IE 24.7). Modlitwa ta posiada cechy oficjum katedralnego i ma charakter ludowy, o czym świadczy udział wiernych, procesje oraz śpiew odpowiednio dobranych tekstów¹⁹. Z tekstu *Itinerarium* można jednak wywnioskować, iż godzina, o której pisze pątniczka, nie była dokładnym momentem rozpoczęcia obrzędu, ale odpowiadała raczej porze dnia, czyli zachodowi słońca, co dla wszystkich było równoznaczne z koniecznością rozpalenia świeca i lamp w domach²⁰.

Mimo że Egeria bardzo mocno podkreśla znaczenie codziennego *Lucernarium*, to jednak w opisie liturgii Wielkiej Soboty zdaje się go zupełnie pomijać, zwracając uwagę na zupełnie inne aspekty celebrowanych obrzędów. Otóż, przedstawiając poszczególne oficja Wielkiej Soboty, wspomina ona o nocnej wigilii oraz o zwykłych oficjach godziny trzeciej i szóstej. Zaraz potem dodaje krótkie zdanie: „o dziewiątej zaś nie czyni się tego, co w sobotę, bo w kościele większym, czyli w Martyrium, przygotowuje się wigilie paschalne” (IE 38.1). Jeśli weźmie się pod uwagę znaczenie oficjum godziny dziewiątej we wcześniejszych dniach Wielkiego Tygodnia oraz w oktawie paschalnej, to wyraźna wzmianka o opuszczeniu tej modlitwy w Wielką Sobotę ma swoje znaczenie. Wydaje się, że właśnie przez taki zabieg Egeria pragnie podkreślić jasne oddzielenie dnia sobotniego od celebracji Wigilii Paschalnej, która już wówczas była liturgią Zmartwychwstania Pańskiego²¹.

¹⁹ Por. Regan, „Paschal *Lucernarium*”, 100.

²⁰ Por. Augé, „I santuari costantiniani”, 326.

²¹ Por. García del Valle, *Jerusalén*, 139.

Egeria nie wspomina także wprost o miejscu, w którym celebrował *Lucernarium* w Wielką Sobotę. Według pątniczki sama Wigilia Paschalna ma się odbywać w Martyrium, a codzienny *Licinicon* miał miejsce w Anastasis. Ważne jest także kolejne zdanie Egerii: „Wigilie zaś paschalne są tu takie jak u nas” (IE 38.1). Pątniczka zawsze bardzo szczegółowo i drobiazgowo opisywała liturgie, w których uczestniczyła, w tym miejscu jednak ograniczyła się jedynie do przedstawienia tego, co różniło celebrowanie jej znane od liturgii jerozolimskiej. W *Itinerarium* nie ma więc żadnej wzmianki o świetle ani o *Lucernarium* paschalnym. Jednak pod koniec IV w. umiejscowienie całej Wigilii Paschalnej w Martyrium, a nie w Anastasis, było już ugruntowaną tradycją Kościoła jerozolimskiego i rzeczywiście co do istoty nie różniła się ona od znanych Egerii celebrowań w Galii, skąd najprawdopodobniej pochodziła. Z tego względu można przyjąć, iż opisany dokładnie w *Itinerarium* codzienny jerozolimski *Licinicon* miał zupełnie inny charakter niż paschalne *Lucernarium*. Codzienny obrzęd w Anastasis zbliżony był bardziej do zwyczajów domowych i oficjum katedralnego, natomiast rozpalenie świec na początku celebrowania ku czci Zmartwychwstania Pańskiego miało na celu podkreślenie charakteru paschalnego i eklezjalnego całej liturgii, szczególnie w kontekście sakramentu chrztu świętego, który już wówczas także w Jerozolimie był częścią celebrowania Wigilii Paschalnej²². Paradoksalnie więc, powściągliwość, a właściwie milczenie Egerii na temat *Lucernarium* paschalnego potwierdza jego istnienie i zupełnie inny charakter niż miało ono każdego dnia.

3. MIEJSCE OBRZĘDU: MARTYRIUM CZY ANASTASIS?

O czasie i miejscu paschalnego *Lucernarium* w Świętym Mieście wyraźniej i dokładniej niż *Itinerarium* Egerii mówi

²² Por. Regan, „Paschal *Lucernarium*”, 101.

Lekcjonarz ormiański, który opisuje liturgię celebrowaną zaledwie ok. 30-40 lat po wizycie pątniczki w Jerozolimie. Na przełomie IV i V w. w historii Kościoła jerozolimskiego nie wydarzyło się nic, co mogłoby wpłynąć na jakąś głęboką zmianę w celebrowanych obrzędach, więc można przyjąć, iż w czasach Egerii obrzędy paschalnego *Lucernarium* były nieco prostsze, lecz nie różniły się zbyt od odpisanych przez źródła ormiańskie²³. Źródła ormiańskie są zgodne co do pory rozpoczęcia wigilii. Manuskrypt *Jerusalem Armenian 121* mówi o „sobocie wieczór, w świętą Paschę”, a manuskrypt *Paris B. N. arm 44* o „sobocie wieczór”. Potwierdzeniem tego jest rubryka zawarta we wszystkich źródłach ormiańskich i mówiąca o tym, że paschalna liturgia słowa kończy się wprowadzeniem neofitów do zgromadzenia, co ma miejsce „w środku nocy”²⁴.

Jeśli w opisie godziny rozpoczęcia liturgii obydwa manuskrypty ormiańskie są zgodne, to jednak dość znacząco się różnią, przedstawiając miejsce, w którym odbywało się paschalne rozpalenie lamp. Według manuskryptu *Jerusalem Armenian 121* paschalne *Lucernarium*, jak i wszystkie inne obrzędy Wigilii Paschalnej, odbywały się w bazylice *Martyrium*. Jednak zanim biskup wszedł do bazyliki, zatrzymywał się w *Anastasis* na krótkie oficjum, obejmujące recytację Ps 113(112) wraz z antyfoną. Następnie wstępował do *Martyrium* i tam zapalał lampę. W tym momencie duchowni rozpoczynali Wigilię Paschalną²⁵. Cała liturgia odbywała się więc w bazylice, a manuskrypt nie wspomina o przekazaniu wier-nym światła zapalonego przez biskupa. W opisie tym widać bardzo wyraźną różnicę pomiędzy *Licinonon* opisanym przez Egerię, a *Lucernarium* paschalnym²⁶. Otóż przede wszystkim *Jerusalem Armenian 121* nie wiąże obrzędów Wigilii Paschalnej z rozpaleniem światła od lampy stale płonącej

²³ Por. Bertonière, *The Historical Development*, 29.

²⁴ Por. Renoux (red.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, II, 307.

²⁵ Por. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I, 84.

²⁶ Por. Regan, „Paschal *Lucernarium*”, 101-102.

w Anastasis, co było codzienną praktyką liturgiczną w tym miejscu, ale rozpalenie paschalnego światła odbywa się wobec wszystkich w bazylice, do której biskup przechodził po krótkiej i prywatnej modlitwie przed kaplicą Bożego Grobu. Warto również zwrócić uwagę na antyfonę, która wówczas towarzyszyła recytacji Ps 113(112). Manuskrypty ormiańskie są zgodne, iż była to antyfona: „Niech imię Pańskie będzie błogosławione teraz i na wieki” (Ps 113,2). Gdyby oficjum to miało charakter zwykłej wieczornej modlitwy Kościoła, to o wiele bardziej odpowiednią antyfoną byłby bez wątpienia inny werset tego samego psalmu: „Od wschodu aż do zachodu słońca niech będzie pochwalone imię Pana” (Ps 113,3).

Relacja manuskryptu *Paris B. N. arm 44* na temat miejsca oraz przebiegu paschalnego *Lucernarium* jest inna. Przedstawia ona o wiele bardziej rozbudowany obrzęd paschalnego rozpalenia światła otwierającego celebrację ku czci zmartwychwstania Pańskiego. Otóż obrzęd dokonuje się już w Anastasis, gdzie biskup zapalał trzy lampy²⁷. W tym samym miejscu odmawiano się Ps 113(112) z towarzyszącą mu antyfoną „Niech imię Pańskie będzie błogosławione teraz i na wieki”. Następnie diakoni przekazywali światło całemu ludowi, po czym odbywała się procesja do oświetlonej blaskiem setek lamp bazyliki Martorium i tam rozpoczynały się obrzędy Wigilii Paschalnej²⁸. Jak zrozumieć te niejednoznaczne świadectwa dwóch czasowo bardzo bliskich sobie dokumentów pochodzących z tej samej tradycji liturgicznej? Według Gabriela Bertonière’a, autora obszernej monografii o historii Wigilii Paschalnej w tradycji greckiej, nie można mówić w tym miejscu o kolejnych stadiach rozwoju liturgii paschalnej Jerozolimy, ale raczej o specyfice

²⁷ O znaczeniu rozpalenia trzech lamp zob. Bertonière, *The Historical Development*, 32-33. Do dzisiaj w liturgii ormiańskiej – bazując na tradycji jerozolimskiej – w czasie paschalnego *Lucernarium* rozpala się trzy lampy oraz śpiewa się Ps 113(112). Por. Ch. Renoux, „La Grand Semaine”, 64.

²⁸ Por. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I, 84.

Wigilii Paschalnej, która była celebracją na tyle wyjątkową, iż jeszcze na przełomie IV i V w. w tę jedną sobotę w roku rezygnowano ze zwykłego, codziennego obrzędu zapalania światła od lampy stale płonącej w Bożym Grobie na rzecz uroczystego *Lucernarium* paschalnego przeżywanego przez wszystkich uczestników liturgii²⁹. Inni historycy liturgii jerozolimskiej prezentują jednak odmienne zdanie. Sam wydawca obydwu manuskryptów, Athanase Renoux uważał, że źródła te przedstawiają dwa kolejne etapy rozwoju liturgii jerozolimskiej, związanej z celebracjami wydarzeń paschalnych. Początkowo wielkosobotnie *Lucernarium* miałoby się odbywać w Martyrium wobec wszystkich wiernych zgromadzonych na liturgii, ale z biegiem czasu, właśnie w pierwszej połowie V w., przeniesiono ten obrzęd do Anastasis, wiążąc go jeszcze mocniej z kaplicą Bożego Grobu³⁰. W ten sposób sama liturgia jeszcze lepiej podkreśla znaczenie światła jako znaku podkreślającego wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa. Podobnego zdania są również inni autorzy, a słuszność takiego stanowiska potwierdza także kierunek rozwoju obrzędów Wigilii Paschalnej w innych niż jerozolimskie tradycjach liturgicznych. Liturgia światła często odbywała się poza zgromadzoną wspólnotą i zapalony już ogień wnoszono do niej w bardziej lub mniej uroczystej procesji³¹.

²⁹ Por. Bertonière, *The Historical Development*, 31-33.

³⁰ Por. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I, 87-91.

³¹ Przykładem może być tradycja liturgia hiszpańsko-mozarabska, według której Wigilia Paschalna rozpoczynała się zawsze od obrzędu *Lucernarium*. Miał on strukturę tzw. podwójnego błogosławieństwa (J. Pinell i Pons). Wierni pozostawali w zaciemnionym kościele ze zgaszonymi świecami w rękach. Tymczasem w zamkniętej zakrystii biskup wraz z prezbiterami i diakonami najpierw błogosławił lampę, a później świecę paschalną. Następnie procesjonalnie wchodziło do kościoła, gdzie najstarsi spośród wiernych zapalali własne świece od świecy paschalnej, a następnie przekazywali ogień wszystkim zgromadzonym. Owo podwójne błogosławieństwo można interpretować jako wyraźny wpływ tradycji wschodniej (błogosławieństwo lampy) na liturgię zachodnią, jaką jest liturgia hiszpańsko-mozarabska (błogosławieństwo

4. STRUKTURA OBRZĘDU: RYT PUBLICZNY CZY PRYWATNY?

Kierunek rozwoju liturgii paschalnej w Jerozolimie wyznaczony przez *Lekcjonarz ormiański* podtrzymują także źródła tradycji gruzińskiej, które w sposób bardziej szczegółowy opisują przebieg *Lucernarium* paschalnego w VII i VIII w. W manuskryptach gruzińskich obrzęd światła rozpoczynający liturgię Wigilii Paschalnej posiada już bardzo rozbudowaną strukturę³². Liturgia rozpoczynała się w Anastasis, gdzie gromadzili się wierni, po czym zamykano drzwi rotundy. Najpierw biskup wsypywał kadzidło do kadzielnic, po czym wszyscy w procesji trzykrotnie obchodzili kaplicę Bożego Grobu. Procesji towarzyszyły śpiewy oraz okadzenia. Bardzo ważne jest to, iż procesja ta miała charakter radosny i paschalny i towarzyszył jej śpiew psalmów o takim właśnie charakterze³³. Następnie biskup błogosławił nową świecę, po czym wszyscy zapalali swoje świece i przekazywali sobie pocałunek pokoju. W tym momencie otwierały się drzwi Anastasis, a wierni śpiewali wieczorny Ps 141(140) oraz czcigodny hymn *Fos hilaron*³⁴. Następnie wszyscy ze śpiewem antyfony-refrenu zaczerpniętego z Iz 60,1: *Illuminare illuminare*³⁵ opuszczali Anastasis i prze-

świecy paschalnej). Por. Pinell i Pons, „La Semana Santa”, 271; Arocena Solano, „Ipsius sunt tempora”, 150-151.

³² Por. Janeras, „La Settimana Santa”, 46.

³³ W czasie procesji śpiewa się następując psalmy: Ps 12(11),6; 96(95),1 i 113(112),2. Por. Tarchnischvili (red.), *Le grand lectionnaire*, I, 108.

³⁴ Por. Janeras, „La luz de Cristo”, 438. Tradycja gruzińska jest pierwszą, która przekazuje informację, iż codzienny wieczorny hymn *Fos hilaron* śpiewano także w czasie Wigilii Paschalnej. *Typikon Kościoła Anastasis* opisuje natomiast, iż śpiewano go na zakończenie Nieszporów otwierających celebrację Wigilii.

³⁵ Chodzi o antyfonę: *Illuminare, illuminare Jerusalem venit lux tua et gloria Domini super te*, która w tradycji łacińskiej śpiewana była w uroczystość Epifanii. Por. Tarchnischvili (red.), *Le grand lection-*

chodzili do Martyrium, gdzie odbywa się liturgia słowa³⁶. W tym czasie biskup w baptysterium udzielał sakramentu chrztu³⁷. Jeden z dokumentów tradycji gruzińskiej, znany jako *Kanonarion jerozolimski*, zawiera informację o tym, że w celu zapalenia paschalnego światła jedynie biskup wraz z duchownymi wchodził do Anastasis, a cały lud pozostawał na zewnątrz. Jak przekonują niektórzy historycy liturgii jerozolimskiej, wzmianka ta może być świadectwem tego, iż w tym czasie *Lucernarium* paschalne – ciągle jeszcze rozpoczynające obrzędy Wigilii Paschalnej – odbywało się wewnątrz edykułu Bożego Grobu, do którego wchodził jedynie biskup, a nie w rotundzie Anastasis, która dzięki swoim rozmiarom mieściła bardzo wiele osób³⁸.

Można zatem powiedzieć, że dokumenty tradycji gruzińskiej, celebrując ryt światła jako ważny obrzęd Wigilii Paschalnej otwierający jej liturgię, z jednej strony ukazują wspólnotowy i eklezjalny charakter tego obrzędu, a z drugiej – są świadectwem powolnego ograniczenia do niej dostępu dla wiernych poprzez zapalenie świecy przez biskupa niejako na osobności. W liturgii Wigilii Paschalnej opisanej w źródłach tradycji gruzińskiej wciąż jeszcze uczestniczyło bardzo wielu wiernych, mimo trudności spowodowanych znaczącymi ograniczeniami w dostępie do Świętego Miasta chrześcijan po jego zdobyciu przez muzułmanów w 638 r.³⁹

naire, I, 109; Kekelidze (red.), *Ierusalimskij kanonar*, 89. Antyfonę tę zawiera także manuskrypt *Hagios Stauros* 43. Por. Thibaut, *Ordre des Offices*, 126.

³⁶ Por. Tarchnischvili (red.), *Le grand lectionnaire*, I, 109.

³⁷ Z tradycją gruzińską wiążą się pewne problemy, ponieważ manuskrypty zawierają wiele nieprecyzyjnych informacji, co może być świadectwem ich pochodzenia z różnych ośrodków chrześcijańskich w Gruzji. Por. Bertonière, *The Historical Development*, 21.

³⁸ Por. Thibaut, *Ordre des Offices*, 120.

³⁹ Po 638 r. chrześcijanie posiadali względnie wolny dostęp do miejsc świętych, chociaż oczywiście muzułmanie tworzyli pewne przeszkody. Nie można jednak ich porównać z trudnościami, jakie spotykały chrześcijan po 1187 r., czyli po zdobyciu Jerozolimy przez Saladyna

Jednak sam przebieg obrzędu sprawiał, że udział wiernych stopniowo ograniczano. Samego gestu rozpalenia ognia – który był podstawą *Lucernarium* – wierni już nie widzieli. Przed ich oczami stawał tylko biskup, który wychodził z *Anastasis* z zapaloną wewnątrz świecą i wtedy dopiero przekazywał znak ognia wszystkim obecnym na liturgii.

5. CHARAKTER OBRZĘDU: RADOŚĆ PASCHALNA CZY CELEBRACJA PRZEBŁAGALNA I POKUTNA?

Kolejny etap rozwoju obrzędu paschalnego *Lucernarium* – zanim przyjęło ono ostatecznie formę tzw. cudu świętego ognia – przedstawia tzw. *Typikon Kościoła Anastasis* zawierający opis liturgii z końca X w. Dokument ten jest świadkiem kilku bardzo ważnych zmian w strukturze całej celebracji oraz w rozumieniu samego znaku światła. Dwie z nich mają szczególne znaczenie. Przed wszystkim w X w. zmieniło się miejsce *Lucernarium* w strukturze Wigilii Paschalnej. W tym czasie nie otwierał jej już, jak to było przez wieki, ale celebrowano go pomiędzy czytaniem a udzielaniem sakramentu chrztu świętego. Co mogło być przyczyną tak ważnej zmiany dotyczącej struktury celebracyjnej jednego z najważniejszych obrzędów w całym roku liturgicznym? Wydaje się, że można znaleźć dwa motywy przeniesienia liturgii światła z początku celebracji do jej centrum. Pierwszy z nich związany jest z samym znaczeniem symbolu światła i ognia. Otóż w tym czasie liturgię Wigilii Paschalnej w Jerozolimie sprawowano dużo wcześniej niż w poprzednich stuleciach. J.-B. Thibaut mówi o rozpoczęciu jej o godzinie 15. celebracją Nieszporów. Skoro tak, to obrzęd światła, mający u swoich początków znaczenie praktyczne, został przeniesiony na późniejszą godzinę, kiedy rzeczywiście na zewnątrz zapadał

i opuszczeniu jej przez krzyżowców. Por. Salvarani, *Il Santo Sepolcro*, 241-255.

zmrok i potrzebne było światło. W ten sposób zachowane zostałyby najbardziej oryginalne znaczenie symbolu światła w liturgii. Drugi motyw przeniesienia *Lucernarium* na centralne miejsce w liturgii wielkanocnej dotyczyłby kwestii tzw. świętego ognia. Zagadnienie to jest dość złożone i dotyczy zarówno wymiaru liturgicznego, jak i pobożności ludowej, a także wymiaru społeczno-politycznego, w jakim przebiegało życie Kościoła jerozolimskiego w X/XI w. Faktem jest, że *Typikon Kościoła Anastasis* jest pierwszym źródłem liturgicznym, które na określenie ognia paschalnego używa terminu „święty ogień” (*hagios fos*). Jednak, jak wyraźnie podkreśla J.-B. Thibaut, tekst mówi, iż patriarcha „zapala święty ogień” i czyni to od płonącej już wewnątrz kaplicy lampy, co jest nadal obrzędem liturgicznym i nie ma w nim na razie żadnych oznak „cudowności”⁴⁰. Jednak przekonanie o cudownym charakterze i pochodzeniu ognia rozpalanego w Wielką Sobotę w zamkniętej rotundzie *Anastasis* było już wówczas rozpowszechnione wśród chrześcijan Jerozolimy i wśród przybywających do niej pielgrzymów. To właśnie z drugiej połowy IX w. pochodzi pierwszy tekst mówiący wprost o rozpaleniu ognia w dzień Paschy, jako o wydarzeniu cudownym. Jego autor, zachodni mnich Bernard, sam nie brał udziału w tej liturgii, ale przekazał, to co mu zreferowano w czasie jego pielgrzymki do Jerozolimy w 870 r.⁴¹ Świadectwo to ma więc bardzo mocny wymiar popularno-ludowy, a nie odnosi się do celebracji liturgii. Dlatego też pobożność ludowa w wielkiej mierze sprawiła, że z czasem liturgia światła – nazywana już powszechnie „cudem świętego ognia” – stała się najważniejszą częścią liturgii wielkanocnej, tym bardziej że udzielanie sakramentu chrztu powoli schodziło na drugi plan. Na coraz większą wagę przywiązywaną do znaku ognia i to cudownego, miała też niewątpliwie

⁴⁰ Por. Thibaut, *Ordre des Offices*, 126; Bertonière, *The Historical Development*, 32.

⁴¹ Por. Bernardus Monachus, „Itinerarium Bernardi”, 315.

wpływ pogarszająca się systematycznie sytuacja społeczno-religijna chrześcijan w Jerozolimie w X/XI w. Przyjmowana powszechnie jako wydarzenie cudowne paschalna liturgia światła bardzo szybko nabrała charakteru apologetycznego wobec rządzących Jerozolimą muzułmanów, gdyż cudowne zstąpienie światła w Wielkanoc chrześcijańską potwierdzało nie tylko prawdziwość wiary w Chrystusa, ale także legitymizowało obecność w Świętym Mieście jej wyznawców. Dlatego też liturgia światła stała się w tym właśnie czasie centralnym obrzędem celebracji paschalnych Jerozolimy.

Typikon Kościoła Anastasis, poza zmianą struktury samej Wigilii Paschalnej, jest także świadkiem przekształcenia się znaczenia obrzędu *Lucernarium*. W tym czasie zapalenie światła z wydarzenia o charakterze paschalnym i radosnym zmieniło się w celebrację pokutną o dość złożonej strukturze celebracyjnej. Paschalna i radosna liturgia wielkanocna, obecna i wyraźna jeszcze w źródłach tradycji gruzińskiej, w X/XI w. staje się liturgią pokutną i przebłagalną. Taki wymiar będzie dominował w liturgii jerozolimskiej przez całe drugie tysiąclecie, zarówno w czasach krzyżowców, jak i później, gdy celebracja światła stanie się jedną z najważniejszych liturgii Kościołów prawosławnych.

Niestety opis samej liturgii nie jest jednoznaczny. Obrzędy rzeczywiście pochodzą z X w., ale ich przebieg i umiejscowienie w przestrzeni liturgicznej odpowiada raczej czasowi powstania manuskryptu *Hagios Stauros 43*, czyli XII w. Świadectwem tego są chociażby niejasne wzmianki o bazylice *Martyrium* i celebracji liturgii słowa w *Anastasis*, co lepiej odpowiadałoby XI/XII w., kiedy to po zburzeniu budowli Konstantyna w 1009 r., bazylikę Bożego Grobu odbudowano tylko częściowo, a w epoce krzyżowców zupełnie przebudowano, nadając jej kształt, który posiada obecnie⁴².

⁴² Nie wiadomo, czy autor manuskryptu, pisząc o *Martyrium*, ma na myśli bazylikę zbudowaną przez Konstantyna Wielkiego, czy tę odbudowaną za czasów cesarza Konstantyna IX Monomacha w połowie

Według manuskryptu *Hagios Stauros 43* struktura liturgii Wigilii Paschalnej została znacząco przeorganizowana⁴³. Jej obrzędy rozpoczynają się w Wielką Sobotę Nieszporami ok. godz. 15. w rotundzie Anastasis, gdy sam edykuł Bożego Grobu zamknięty jest na klucz. Podobnie w Anastasis odbywa się liturgia słowa, a same obrzędy związane ze światłem rozpoczyna się dopiero po odczytaniu ostatniego czytania. Pierwszym elementem tego obrzędu są bardzo rozbudowane okadzenia, które obejmują sam Grób Pański z zewnątrz, Golgotę, atrium, Martyrium i narteks. Następnie patriarcha rozpoczyna całą serię modlitw litanijnych przeplatanych wezwaniem *Kyrie eleison*, trzykrotnie pada na twarz i ze łzami w oczach usilnie modli się za lud, po czym staje przed kaplicą Bożego Grobu, znów pada na twarz i wchodzi do środka. Kolejna rubryka mówi, że wewnątrz kaplicy patriarcha zapala święty ogień, przekazuje go archidiakonowi, a później całemu ludowi. Dopiero wtedy wśród zgromadzonych wybucha wielka radość⁴⁴.

Warto zwrócić uwagę na elementy pokutne będące częścią obrzędu. Należą do nich: procesja okrążająca kaplicę, litanie pokutna, kilkukrotne padanie na twarz, a w końcu wyraźne emocje pojawiające się na twarzy patriarchy. Takiego charakteru obrzędu *Lucernarium* nie było dotąd widać w żadnym ze źródeł liturgii jerozolimskiej. W ostatnich stuleciach pierwszego tysiąclecia musiała się więc dokonać ważna zmiana w rozumieniu obrzędu. Widać w nim teraz wyraźny wpływ tradycji monastycznej, która zaczynała dominować nad przeważającym do tej pory charakterem katedralnym

XI w. (ok. 1048 r.), czy może nawet bazylikę z czasów krzyżowców (z 1149 r.). Być może również te budynki – o innej już architekturze i wymiarach – jerozolimscy chrześcijanie nazywali dalej *Martyrium* na pamiątkę świętności budowli konstantyńskich? O wpływie zmian architektonicznych na liturgię Jerozolimy w XI i XII w. zob. Galadza, „La tradizione liturgica”, 404-405; Salvarani, *Il Santo Sepolcro*, 168-169.

⁴³ Por. Baldovin, *The Urban Character*, 99.

⁴⁴ Dokładny opis obrzędów por. Thibaut, *Ordre des Offices*, 126-127.

liturgii jerozolimskiej⁴⁵. W *Lucernarium* zwraca więc uwagę postawa pokuty i unizienia się, poprzez którą Bóg umożliwia przeżycie radosnej uroczystości Paschy. Dopiero gdy patriarcha przekaze zapalony ogień wiernym, wybucha wśród nich wielka radość, co jest początkiem przeżywania tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa w sakramencie chrztu, który się wówczas dokonuje, oraz w sakramencie Eucharystii. Liturgia sakramentów według *Typikonu Kościoła Anastasis* odbywa się już w Martyrium.

6. PODSUMOWANIE: CHARAKTER CHRYSOLOGICZNY I EKLEZJALNY PASCHALNEGO ŚWIATEŁA

Struktura paschalnej liturgii światła w liturgii jerozolimskiej pierwszego tysiąclecia ma więc trzy elementy, które obecne są we wszystkich źródłach liturgicznych, chociaż zarówno ich miejsce, jak i znaczenie są odmienne w różnych epokach⁴⁶. Pierwszym elementem jest rozpalenie światła. Odbywa się w różnych miejscach (najpierw w Martyrium, a następnie w rotundzie Anastasis, a wreszcie wewnątrz edykułu Bożego Grobu). Z biegiem czasu sam obrzęd zapalenia światła zostaje bardzo rozbudowany rytualnie, włączone do niego zostają modlitwy, psalmy i antyfony, a nawet procesje o charakterze pokutnym i błagalnym. Drugim elementem paschalnego *Lucernarium* jest procesja z Anastasis do Martyrium z zapalonym wcześniej światłem. Procesja ta we wszystkich źródłach ma charakter radosny i paschalny, co ukazuje jednoznacznie, iż znak światła w liturgii paschalnej dotyczy zmartwychwstałego Chrystusa⁴⁷. Wreszcie trzecim elementem – a właściwie konkluzją całego – rytu jest celebrowanie wigilii w Martyrium, której istotą jest seria paschalnych

⁴⁵ Por. Salvarani, *Il Santo Sepolcro*, 169.

⁴⁶ Por. Regan, „Paschal *Lucernarium*”, 107.

⁴⁷ Por. Janeras, „La luz de Cristo”, 439.

czytań biblijnych. Źródła jerozolimskie wskazują na to, iż w ciągu wieków różną wagę przykładano do czytań w noc Paschy, na które w celebracji nie zawsze zwracano należną im uwagę. Manuskrypty gruzińskie świadczą o tym, że w czasie czytań biskup udzielał chrztu, a *Typikon Kościoła Anastasis* czytania umieszcza na początku całej liturgii i stanowią one pewnego rodzaju wstęp do liturgii światła, już wówczas najbardziej znaczącej w całej celebracji. Można więc powiedzieć, że paschalne światło rozpalane w czasie Wigilii Paschalnej w miejscu zmartwychwstania Chrystusa wskazywało właśnie na to wydarzenie. To zmartwychwstały Chrystus – Radosne Światło chwały Ojca – jest centrum całej liturgii wielkanocnej.

Światło w wielkanocnej liturgii jest zatem obrazem i znakiem zmartwychwstałego Chrystusa. Patrząc zaś z tej perspektywy, można powiedzieć, że cała historia obrzędu *Lucernarium* otwierającego obrzędy Wigilii Paschalnej wskazuje na teologiczną wartość tego wydarzenia. Ma ono dwa wymiary odpowiadające dwóm gestom liturgicznym, które występują we wszystkich źródłach, a są nimi zapalenie ognia i przekazanie go całej wspólnotie zgromadzonego na liturgii Kościoła⁴⁸. Stopniowe przenoszenie zapalenia ognia paschalnego w edykułę Bożego Grobu, a więc w miejscu, gdzie dokonało się zmartwychwstanie, oraz jego postępująca rozbudowa rytualna wskazują na coraz mocniejsze podkreślanie aspektu anamnetycznego tego wydarzenia poprzez liturgię. Moment zapalenia światła przez biskupa – niezależnie czy wewnątrz Bożego Grobu, czy na zewnątrz, w rotundzie Anastasis – oraz ukazania wiernym zapalanej świecy lub świec podkreśla chrystologiczny wymiar zmartwychwstania, gdyż oczy wszystkich kierują się na światło, które jest znakiem celebrowanego wydarzenia. Niemniej ważny i głęboki jest także drugi gest liturgiczny nierozdzielnie związany z paschalnym *Lucernarium*. Jest nim przekazanie tak rozpalonego światła wszystkim wiernym zgromadzonym na liturgii.

⁴⁸ Por. Bertonière, *The Historical Development*, 32.

W tym momencie akcent położony na zmartwychwstanie jako wydarzenie zostaje przesunięty na zmartwychwstanie jako doświadczenie eklezjalne. Światło zmartwychwstałego Chrystusa zostaje podzielone i rozdane wszystkim, którzy tworzą zgromadzenie liturgiczne, czyli Kościół. Jest to więc także konsekwencja samego faktu – wydarzenia. Dzięki znakowi światła już na samym początku liturgii wielkanocnej zostaje ukazane w całej pełni jako wydarzenie chrystologiczne, które dotyczy Kościoła i tylko w Kościele można go doświadczyć w sposób pełny⁴⁹.

Niestety, późniejszy rozwój *Lucernarium* w liturgii jerozolimskiej drugiego tysiąclecia sprawił, że obrzęd ten zupełnie stracił to głębokie odniesienie teologiczne, gdyż od epoki krzyżowców, poprzez grecko-prawosławną celebrację tzw. cudu Świętego Ognia aż do dzisiaj ma ona właściwie wyłącznie znaczenie pokutne i apologetyczne, rozumiane bardzo wąsko, jako potwierdzenie prawdziwości jednej tylko konfesji chrześcijańskiej. Inne liturgie, poza Jerozolimą, zachowały jednak ten podstawowy, głęboko teologiczny sens obrzędów otwierających celebracje paschalne, w których znak światła odgrywa pierwszoplanową rolę i wskazuje zarówno na wydarzenie zmartwychwstania, jak i na jego obecność w Kościele i w liturgii wszystkich czasów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła liturgii jerozolimskiej

Bernardus Monachus, „Itinerarium Bernardi monachi Franci”, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis saris anteriora et lingua latina extracta* (red. T. Tobler – A. Molinier) (Genève: Typis J.-G. Fick, 1879) I, 309-320.

⁴⁹ Por. Regan, „Paschal *Lucernarium*”, 107.

- Egeria, „Pielgrzymka do miejsc świętych”, *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.* (red. P. Iwaszkiewicz) (Kraków: WAM, 2010) 118-199.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (red. T. Wnętrzak) (Źródła Myśli Teologicznej 44; Kraków: WAM, 2007).
- Kekelidze K.S. (red.), *Ierusalimskij kanonar VII wieka. Gruzinskaja wersija* (Tiflis: Skoropieczat. S. M. Łosaberidze, 1912).
- Kohler Ch., „Un Rituel et un Bréviaire du Saint-Sépulchre de Jérusalem (XII^e-XIII^e siècle)”, *Revue de l'Orient Latin* 8 (1900-1901) 383-500.
- Renoux A. (red.), *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits* (Patrologia Orientalis 36; Turnhout: Brepols, 1971).
- Tarchnischvili M. (red.), *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e)*. I-II. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 188-189; Louvain: Secrétariat du Corpu SCO 1959-1960).
- Thibaut J.-B., *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècle. Études de liturgie et de la topographie palestiniennes* (Paris: Bayard, 1926).

Opracowania

- Arocena Solano F.M., „*Ipsius sunt tempora*. Los ritos sobre el ciclo pascual entre historia, teología y oración”, *Ecclesia Orans* 24 (2007) 145-172.
- Augé M., „I santuari costantiniani di Palestina e il progressivo struttuarsi del ciclo annuale cristiano”, *Rivista Liturgica* 100 (2013) 322-343.
- Augé M., *Rok liturgiczny. To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele* (Kraków: Homo Dei, 2013).
- Bać T., „Geneza i znaczenie ceremonii Świętego Ognia w bazylice Bożego Grobu na podstawie źródeł liturgii jerozolimskiej do XIII wieku”, *Resovia Sacra* 21 (2014) 33-57.

- Baldi D., „La liturgia del Natale e della Settimana Santa nel Canonario Gerosolimitano del sec. VII”, *Liber Annuus 7* (1956-1957) 95-124.
- Baldovin J.F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Orientalia Christiana Analecta 228; Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1987).
- Bernal Llorente J.-M., *La Pascua en la tradición y en sus fuentes* (Biblioteca Litúrgica 41; Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2012).
- Bertronière G., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (Orientalia Christiana Analecta 193; Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1972).
- Dondi C., *The Liturgy of Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem: A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources* (Bibliotheca Victorina 16; Turnhout: Brepols, 2004).
- Galadza D., „La tradizione liturgica di Gerusalemme e la distruzione dei luoghi santi”, *Rivista Liturgica* 100 (2013) 396-406.
- García del Valle C., *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre* (Biblioteca Litúrgica 14; Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001).
- Janeras S., „La luz de Cristo en las liturgias de Oriente”, *Phase* 46 (2006) 437-448.
- Janeras S., „La Settimana Santa nell’antica liturgia di Gerusalemme”, *Hebdomadae Sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus* (red. A.G. Kollampampil) (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae „Subsidia” 93; Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1997) 19-50.
- Janeras S., *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Studia Anselmiana 99; Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1988).
- Pinell i Pons J., „La Semana Santa en el antiguo rito hispánico”, *Hebdomadae Sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus* (red. A.G. Kollampampil) (Bibliotheca Ephemerides

- Liturgicae „Subsidia” 93; Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1997) 237-275.
- Regan P., „Paschal *Lucernarium*: Structure and Symbolism”, *Worship* 82 (2008) 98-118.
- Renoux A., *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles* (Patrologia Orientalis 35; Turnhout: Brepols, 1969-1970).
- Renoux Ch., „La Grand Semaine dans les texte du rite arménien”, *Hebdomadae Sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus* (red. A.G. Kollamparampil) (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae „Subsidia” 93; Roma: CLV – Edizioni Liturgiche, 1997) 51-65.
- Rosso S., „Elementi naturali”, *Liturgia* (red. D. Sartore – A.M. Triacca – C. Cibien) (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2001) 641-663.
- Salvarani R., *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 68; Città del Vaticano: Liberia Editrice Vaticana, 2012).
- Seweryniak H., *Geografia wiary* (Biblioteka „Więzi” 245; Warszawa: Więź, 2010).

Ks. TOMASZ BAĆ, prezbiter diecezji rzeszowskiej, absolwent Papieskiego Ateneum Św. Anzelma w Rzymie (doktorat w 2006), wykładowca liturgiki i proboszcz parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Rzeszowie. E-mail: tomasz.bac@me.com