

KS. TOMASZ BAĆ

**GENEZA I ZNACZENIE CEREMONII „ŚWIĘTEGO OGNIĄ”
W BAZYLICE BOŻEGO GROBU NA PODSTAWIE ŹRÓDEŁ LI-
TURGII JEROZOLIMSKIEJ DO XIII WIEKU**

Tak zwany „Cud Świętego Ognia” to jeden z najstarszych i najbardziej szanowanych obrzędów liturgicznych celebrowanych w bazylice Bożego Grobu przez chrześcijan obrządków wschodnich. Od kilku stuleci corocznie w Wielką Sobotę po południu, zgodnie z kalendarzem juliańskim, grecko-prawosławny Patriarcha Jerozolimy po gorących i żarliwych modlitwach, w zamkniętym i ciemnym Grobie Pańskim odnajduje płonący ogień, który – jak wierzą chrześcijanie prawosławni – zstąpił z nieba w miejscu i w czasie celebracji liturgicznej tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Wierni niezmiennie traktują to wydarzenie jako wielki znak Bożej obecności i prawdziwości wiary chrześcijańskiej (w tym wypadku prawosławnej). Obrzęd ten stanowi także jeden z najważniejszych i najbardziej wymownych momentów celebracji paschalnych – odpowiadający rzymskiej liturgii światła otwierającej ryty Wigilii Paschalnej. Kościół katolicki, przynajmniej od XIII wieku, zachowuje wielki dystans do tej celebracji i ani świeccy, ani duchowni nie biorą w niej udziału.

U każdego, kto zetknął się osobiście bądź przez lekturę z ceremoniami związanymi z rozpaleniem „Świętego Ognia” mogą zrodzić się jednak pewne

KS. DR TOMASZ BAĆ, kapłan diecezji rzeszowskiej, doktor teologii w zakresie liturgiki, prefekt i wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. Kontakt: tomasz.bac@me.com

pytania dotyczące samego obrzędu. Najważniejszymi z nich są te odnoszące się do jego genezy, historii i znaczenia. Po pierwsze: kiedy powstał i jakie czynniki wpłynęły na jego rozwój, a po drugie: jaki jest jego związek z liturgią sprawowaną od wieków w bazylice obejmującej miejsca związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa?

Aby odpowiedzieć na te pytania konieczne będzie sięgnięcie do najstarszych znanych źródeł liturgii jerozolimskiej, w których opisany jest przebieg obrzędów otwierających celebrację Wielkiej Nocy Paschy Chrystusa. Dokumentacja liturgiczna dotycząca obrzędów celebrowanych w Świętym Mieście między IV a X wiekiem jest stosunkowo bogata, gdyż do naszych czasów przetrwało kilka bardzo znaczących tekstów. Co więcej, pochodzą one z wielu tradycji liturgicznych pielęgnowanych w Jerozolimie przez wieki. Chodzi o tradycję grecką, ormiańską, gruzińską oraz łacińską. Podstawowymi dokumentami liturgicznymi opisującymi obrzędy Wigilii Paschalnej w Jerozolimie w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa są: *Itinerarium (Pielgrzymka do miejsc świętych)* zachodniej pątniczki Egerii z końca IV wieku [dalej: IE], *Lekcjonarz ormiański* z początku V wieku, teksty liturgiczne z tradycji gruzińskiej (tzw. *Lekcjonarz gruziński* oraz *Kanonarion jerozolimski*) przedstawiające liturgię Świętego Miasta w wiekach V-VIII oraz *Typikon Anastasis* pochodzący z XII wieku, lecz opisujący liturgię w bazylice Bożego Grobu tak, jak celebrowano ją dwieście lat wcześniej. Szczegółowa analiza obrzędów zapisanych w tych księgach pozwoli dostrzec pewne kierunki, w których rozwijały się obrzędy paschalne oraz kontekst historyczny, społeczny, religijny, duchowy i architektoniczny, w którym liturgiczne rozpoczęcie Wigilii Paschalnej w pewnym momencie zaczęto uważać za fakt nadprzyrodzony.

Nic nie ujmując kategorii „cudu”, jaką przypisuje do dzisiaj temu obrzędowi pobożność chrześcijan tradycji wschodnich (w szczególności greckiej, ormiańskiej, koptyjskiej i etiopskiej), można przyjąć, że obrzęd ten posiada korzenie czysto liturgiczne i jest owocem rozwoju liturgii Świętego Miasta na przestrzeni kilku stuleci, aż do początku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. Kierunek tego rozwoju wyznacza szczególna cześć, jaką miejsce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa od samego początku otaczane było przez chrześcijan Wschodu i Zachodu.

1. *Licinicon* w *Itinerarium Egerii*

Itinerarium czyli *Pielgrzymka do miejsc świętych* autorstwa Egerii¹, zachodniej pątniczki do Ziemi Świętej, jest najważniejszym i najbardziej dokładnym opisem liturgii jerozolimskiej z drugiej połowy IV wieku². Autorka szczegółowo przedstawiła większość obrzędów, w których brała udział osobiście, opisując zarówno miejsca celebracji, jak i osoby, które w niej brały udział. W tekście pątniczki nie brakuje wyjaśnień, odniesień do znanej jej liturgii zachodniej, komentarzy i uwag wyjaśniających. Ta właśnie dokładność i precyzja Egerii sprawia, że jej dzieło jest bezcenne z punktu widzenia historii liturgii i może dostarczyć pewnych wskazówek dotyczących celebracji paschalnych, a co za tym idzie, także i korzeni tzw. „obrzędu Świętego Ognia”³.

Należy jednak od razu zauważyć, że chociaż zwykle w opisie celebracji liturgicznych Jerozolimy Egeria jest bardzo dokładna i szczegółowa w podawaniu interesujących i istotnych z perspektywy historii liturgii detali, to jednak same obrzędy rozpoczynające Wigilię Paschalną *Itinerarium* pomija

¹ Słynny dokument, dzisiaj znany z jednego tylko manuskryptu (Arezzo 405) pochodzącego z XI w. został odkryty w 1884 r. przez Gian Francesco Gamurriniego i po raz pierwszy opublikowany w 1887 r. Sam manuskrypt jest niekompletny i prawdopodobnie zawiera mniejszą część dziennika Egerii. Od czasu odnalezienia i pierwszej publikacji powstało wiele wydań, tłumaczeń i studiów dotyczących dzieła Egerii. Bibliografia dotycząca *Itinerarium*, również w języku polskim, jest imponująca. W bieżącym materiale wykorzystane zostanie wydanie *Itinerarium* przygotowane przez Piotra Iwaszkiewicza: *Egeria, Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, red. P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 118-199.

² Według większości naukowców, opierających się na założeniach i studium P. Davosa (z 1967 roku), Egeria przebywała w Jerozolimie w latach 381-384, a ściślej, przybyła tam krótko przed Wielkim Tygodniem 381, a opuściła Święte Miasto w Poniedziałek Wielkanocny (25 marca) 384 r. Por. S. Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine : structure et histoire de ses offices*, Roma 1988, s. 35.

³ Oczywiście na *Itinerarium* należy patrzeć także z dużą dozą ostrożności naukowej, dostrzegając braki i ograniczenia tekstu. Egeria, mimo swej drobiazgowości w opisie niektórych celebracji jerozolimskich, pomija milczeniem to wszystko, co jest liturgiczną praktyką przyjętą powszechnie, skupiając się jedynie na tym, co jest nieznanne i nowe dla czytelników, do których kieruje swoje słowa. Niektórzy autorzy, dostrzegając różnice w opisie Egerii w stosunku do innych źródeł, zadają pytania o stopień zrozumienia tego, co się działo. Pątniczka należała przecież do wspólnoty chrześcijańskiej o zupełnie innych korzeniach kulturowych, niż ta, której liturgię opisywała. Por. P. F. Bradshaw, *Alle origini del culto cristiano: fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli*, Città del Vaticano 2007, s. 135.

milczeniem, ograniczając się jedynie do stwierdzenia, że wszystkie przebiegają tak jak w jej macierzystym Kościele: *vigiliae autem paschales sic sunt quemadmodum ad nos* (por. IE 38, 1)⁴. W *Itinerarium* nie ma wzmianki ani o godzinie rozpoczęcia celebracji, ani o miejscu, w którym Wigilia Paschalna ma swój początek, a sama relacja Egerii opis Wigilii Wielkanocnej rozpoczyna od procesji biskupa z nowo ochrzczonymi z baptysterium najpierw do Anastasis na krótką modlitwę (hymn i orację), a następnie do Martyrium, gdzie odbywa się czuwanie całego zgromadzenia⁵.

Gabriel Bertonière w swojej pracy na temat obrzędów Wigilii Wielkanocnej w greckiej tradycji liturgicznej zwrócił uwagę na to bardzo sugestywne milczenie Egerii na temat obrzędów związanych ze światłem w noc Paschy podkreślając, że paradoksalnie może ono powiedzieć o wiele więcej na temat rytów otwierających Wigilię Paschalną niż to wynika z krótkiego stwierdzenia, iż celebruje się je *quemadmodum ad nos*⁶. Otóż słowa Pątniczki potwierdzają, że Wigilia Paschalna zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie już wówczas na pewno rozpoczynała się od rytu rozpalenia świec. W liturgii jerozolimskiej światło było bardzo ważnym znakiem i symbolem codziennego oficjum wieczornego, odnoszonym spontanicznie do celebracji zmartwychwstania Jezusa⁷. W innych miejscach Pątniczka szczegółowo opisuje obrzęd *Lucernarium*, czyli liturgiczny ryt rozpalenia świec, odbywający się w Anastasis codziennie na rozpoczęcie wieczornej modlitwy. Celebrację tę autorka nazywa *Licinicon*, co odpowiada zachodniej modlitwie nieszporów. *Itinerarium* podkreśla, że codziennie o godzinie dziesiątej (tzn. między godz. 15 a 16), wierni gromadzą się w Anastasis, po czym *incenduntur om-*

⁴ Obrzęd rozpalenia świecy rozpoczynający Wigilię Paschalną w liturgii chrześcijańskiego Zachodu jest obecny od przełomu IV i V w., chociaż do liturgii rzymskiej dostał się o wiele później. Por. C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: from the Beginning to 1600*, London 2007, s. 110.

⁵ Por. C. García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*, Barcelona 2001, s. 143.

⁶ Por. G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Roma 1972, s. 22.

⁷ Por. Auxentios of Photiki, *The Holy Fire: Orthodox Pascha*, Etna, California 1991, s. 31-32. W cytowanej publikacji autor analizuje liturgiczne źródła mówiące o obrzędzie „Świętego Ognia” z perspektywy grecko-prawosławnej. Problem ten, rozszerzony o perspektywę prawosławno-teologiczną, został później opisany w drugiej publikacji tego samego autora na temat obrzędu „Świętego Ognia”. Zob. Auxentios of Photiki, *The Paschal Fire in Jerusalem: A Study of the Rite of the Holy Fire in the Church of the Holy Sepulchre*, Berkeley, California 1993. Ta ostatnia pozycja jest doskonałym źródłem poznania prawosławnej interpretacji obrzędu – „cudu” Świętego Ognia od strony naukowej w bardzo szerokim kontekście liturgicznym.

nes candelae et caerei et fit lumen infinitum (IE 24.4). Na szczególną uwagę zasługuje wyraźne podkreślenie, że [...] *lumen autem de foris non afertur, sed de spelunca interioriu eicitur, ubi noctu ac die semper lucerna lucet* [...] (IE 24.4: światła nie bierze się z zewnątrz, tylko z wnętrza Grobu Pańskiego, gdzie dniem i nocą świeci się lampa). Po oświetleniu całej Anastasis i najprawdopodobniej także Martyrium⁸, odbywała się zwykła, codzienna modlitwa wieczorna, której głównym znakiem liturgicznym było właśnie światło, a tematyką – celebrowanie zmartwychwstania. Z opisu pozostawionego przez Egerię wynika, iż *Licinicon – Lucernarium* było tak znaczącym obrzędem codziennej liturgii, że trudno przypuszczać, żeby zrezygnowano z niego w najważniejszą noc roku liturgicznego – w noc Paschy⁹.

To właśnie wymiar liturgiczny codziennego *Lucernarium*, tak dynamicznie przeżywanego przez wiernych w miejscu zmartwychwstania Jezusa i sugestywnie opisanego przez Egerię sugeruje, iż początków obrzędu, który dużo później nazwany zostanie „Cudem Świętego Ognia” należy szukać w owym wielkim znaczeniu światła w całej liturgii jerozolimskiej pierwszych wieków. W dziele Egerii można odnaleźć wiele innych wzmianek o świetle, jako elemencie, bez którego trudno sobie wyobrazić liturgię Jerozolimy. Dobrym przykładem może być podkreślenie przez Pątniczkę piękna lamp zawieszonych przed kaplicą Bożego Grobu w czasie uroczystej proklamacji Ewangelii o zmartwychwstaniu, odbywającej się co tydzień w nocy z soboty na niedzielę¹⁰. Rozpalenie światła na rozpoczęcie nocy oraz podczas każdej liturgii w Anastasis miało wówczas znaczenie praktyczne, symboliczne oraz teologiczne odsyłające do misterium zmartwychwstania jak również do samej osoby Jezusa Chrystusa – zmartwychwstałego Kyriosa¹¹.

Dzieło Egerii jest bardzo ważne z jeszcze jednego powodu. Otóż jej opis wyglądu świętych miejsc, przestrzeni liturgicznej w budowlach konstantyńskich oraz samych celebrowaniach może rzucić bardzo mocne światło na znaczenie rubryk zawartych w późniejszych źródłach. Szczególnie ważne jest to w przypadku dokumentów liturgicznych z tradycji ormiańskiej i gruzińskiej, opisujących liturgię jerozolimską sprzed całkowitego zniszczenia bazyliki dokonanego na początku XI wieku.

⁸ Por. G. Bertonière, *The Historical Development*, s. 23.

⁹ Por. Tamże, s. 22-23.

¹⁰ Por. N. Bux, *La liturgia del Fuoco sacro dal Santo Sepolcro di Gerusalemme al Laterano di Roma*, w: *Le rotonde del Santo Sepolcro: un itinerario europeo*, red. P. Pierotti, C. Tosco, C. Zannella, Bari 2005, s. 214.

¹¹ Por. C. García del Valle, *Jerusalém*, s. 66-67.

2. *Lucernarium* w tzw. lekcjonarzu ormiańskim

Bardzo wiele interesujących i ważnych szczegółów dotyczących rozwoju struktury obrzędów Wigilii Paschalnej w Jerozolimie przynosi lektura źródeł z tradycji ormiańskiej i gruzińskiej pochodzących z wieków V-VIII. Najważniejsze i chronologicznie pierwsze z nich to tzw. *Lekcjonarz ormiański*. Został on opublikowany w roku 1971 przez Atnanase Renouxa na podstawie trzech manuskryptów¹². Szczególną wagę, jeśli chodzi o opis początku Wigilii Paschalnej, posiadają dwa z opublikowanych tekstów: manuskrypty ormiańskie znane jako *Jerusalem Armenian 121* oraz *Paris B. N. arm. 44*. Każdy z tych tekstów jest świadectwem różnych etapów rozwoju obrzędów otwierających jerozolimską liturgię Wigilii Paschalnej w V wieku¹³. Stadium wcześniejsze przedstawia manuskrypt *Jerusalem Armenian 121* powstały między rokiem 417 a 439¹⁴. Opisuje on, że w Wielką Sobotę wieczorem biskup schodził do Anastasis (czyli rotundy otaczającej Grób Chrystusa) i tam odmawiał Ps 113(112) (*Niech imię Pańskie będzie błogosławione*). Następnie przechodził do bazyliki – Martyrium i tam odbywał się obrzęd zapalenia świecy. Kolejna rubryka mówi: *i duchowni niezwłocznie rozpoczynają wigilię Świętej Paschy*, po czym następuje wykaz czytań biblijnych celebracji wigilijnej¹⁵. Należy więc zauważyć, że pierwotnie krótka wizyta patriarchy w Anastasis była jedynie wizytą prywatną i miała charakter stacji, tzn. modlitwy przy świętym miejscu. Patriarcha, schodząc ze swojej rezydencji znajdującej się na wyższych kondygnacjach bazyliki Zmartwychwstania, zatrzymywał się na chwilę przed Bożym Grobem, po czym wychodził z rotundy, przechodził przez atrium i wchodził do bazyliki Martyrium gdzie rozpoczynał celebrację. Sam ryt zapalenia świecy jest już rytym publicznym i dokonuje się przed ołtarzem wobec wszystkich obecnych na liturgii. Chociaż manuskrypt nie wspomina o przekazaniu światła wszystkim obecnym w Martyrium, to jednak taki obrzęd był praktykowany dużo wcześniej i wszystkie świadectwa dotyczące liturgii jerozolimskiej wspominają o codziennej celebracji wieczornej, której ważnym punktem było właśnie zapaleniu świec trzymanyh w rękach wier-

¹² Por. *Le codex arménien Jérusalem 121:II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, red. A. Renoux, w: *Patrologia Orientalis*, t. 36, red. F. Graffin, Turnhout 1971.

¹³ Por. G. Bertonière, *The Historical Development*, s. 9.

¹⁴ Por. Ch. Renoux, *Les lectionnaires arméniens*, w: *La lecture liturgique des Épitres catholiques dans l'Église ancienne*, red. Ch.-B. Amphoux, J.-P. Bouhot, Lausanne 1996, s. 66-67.

¹⁵ Por. *Le codex arménien Jérusalem 121*, s. 296-297.

nych¹⁶. Nie byłoby możliwym, aby w Wigilię Paschalną ktokolwiek z tak ważnego i wymownego rytu zrezygnował¹⁷. Trzeba więc przyznać, że w celebrowanym w ten sposób obrzędzie rozpoczynającym czuwanie paschalne nie można jeszcze dostrzec żadnych przesłanek do traktowania tego wydarzenia jako cudownego i nadprzyrodzonego. Cały obrzęd jest jasny dla wiernych, ma bardzo logiczną strukturę i każdy może w nim w pełni uczestniczyć.

Drugi z manuskryptów ormiańskich, *Paris B. N. arm. 44*, datowany na lata 439-442¹⁸, przedstawia kolejne stadium ewolucji i rozwoju obrzędu rozpoczęcia Wigilii Paschalnej w Jerozolimie. Można w nim rozpoznać już pewne idee, które kilka wieków później doprowadzą do powstania obrzędu „Świętego Ognia”. Najważniejszą nowością jest zmiana miejsca rozpoczęcia Wigilii i zapalenia światła. Otóż według manuskryptu *Paris B. N. arm. 44* Wigilia Paschalna, tak jak wcześniej, rozpoczyna się w Wielką Sobotę wieczorem, ale sam obrzęd rozpalenia światła odbywa się już nie w Martyrium, ale w rotundzie Anastasis i wydaje się, że wchłonął on wspomniane wcześniej w *Jerusalem Armenian 121* prywatne *statio*. Biskup-patriarcha, tak jak wcześniej schodzi do Anastasis, odmawia tam Ps 113 (112) wraz z antyfoną, po czym zapala trzy lampy (czyli trzy świece umieszczone na potrójnym świeczniku – tzw. *trikirionie*), a diakoni przekazują światło całej wspólnoty. Dopiero w tym momencie wszyscy przechodzą do bazyliki – Martyrium, aby wziąć udział w wigilii Świętej Paschy rozpoczynającej się od 12 czytań. Oto schematyczne porównanie tekstów dotyczących początku Wigilii Paschalnej na podstawie dwu manuskryptów ormiańskich w tłumaczeniu na język polski¹⁹:

¹⁶ Sama Egeria była pod wielkim wrażeniem blasku świec rozpalanych podczas codziennych Nieszporów.

¹⁷ Manuskrypt *Jerusalem Armenian 121* jako jedyne źródło dotyczące liturgii jerozolimskiej nie wspomina wcale o przekazaniu nowo rozpalonego światła wiernym zgromadzonym na liturgii w bazylice.

¹⁸ Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987, s. 65.

¹⁹ Tekst polski na podstawie tłumaczenia francuskiego przygotowanego przez A. Renoux. Por. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121: I. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*, w: *Patrologia Orientalis*, t. 35, red. F. Graffin, Turnhout 1969-1970, s. 84.

<i>Jerusalem Armenian 121</i>	<i>Paris B. N. arm. 44</i>
<i>Sobota wieczór, w Świętą Paschę.</i>	<i>Sobota wieczór.</i> <i>Obrzędy Światła w Świętej Anastasis.</i>
<i>Biskup w Świętej Anastasis odmawia Ps 112. Antyfona: Niech imię Pańskie będzie błogosławione teraz i zawsze.</i>	<i>Na początku biskup odmawia Ps 112. Antyfona: Niech imię Pańskie będzie błogosławione.</i>
<i>W tym samym czasie wstępują do Świętego Martyrium i biskup zapala lampę, a duchowni natychmiast rozpoczynają wigilię Świętej Paschy</i>	<i>Następnie biskup zapala trzy lampy, a diakoni [zanoszą światło] całemu zgromadzeniu.</i> <i>Następnie wstępują do kościoła i rozpoczynają wigilię Świętej Paschy.</i>

W tak opisanych obrzędach widać więc wyraźną ewolucję, której etapy wyznaczają dwa manuskrypty ormiańskie. Podstawowa zmiana, jaka dokonała się na przestrzeni kilku–kilkunastu lat, które upłynęły pomiędzy powstaniem obydwu manuskryptów dotyczy miejsca, w którym dokonuje się zapalenie światła otwierające celebrację paschalną. Od publicznego obrzędu wobec całej zgromadzonej wspólnoty przed ołtarzem bazyliki Martyrium, czyli w miejscu, w którym celebrowana jest liturgia, przechodzi się do obrzędu światła celebrowanego w rotundzie Anastasis. Początkowo więc patriarcha po modlitwie przechodził przez atrium pomiędzy Anastasis a Martyrium w ciemności i dopiero w bazylice zapalał jedną świecę – lampę, po czym przekazywał światło dalej wiernym. W kolejnym etapie rozwoju obrzędu, światło zostaje zapalone w Anastasis, a patriarcha trzymając w ręku potrójny świecznik z płonącymi lampami wkracza do oświetlonej już przez tysiące lamp bazyliki. W następnym etapie rozwoju obrzędów Wigilii Paschalnej obrzędy celebrowane w Anastasis będą rozbudowywane i cała uwaga wiernych będzie się coraz bardziej na nich koncentrowała.

3. *Lucernarium* w źródłach liturgicznych tradycji gruzińskiej

Jerozolimskie źródła liturgiczne pochodzące z tradycji gruzińskiej mają niezwykłą wagę dla historii liturgii, szczególnie jeśli chodzi o celebracje paschalne. Najważniejsze z tych źródeł to tzw. *Lekcjonarz gruziński*²⁰. W jego skład wchodzi seria dokumentów liturgicznych będących świadectwem dalszego etapu rozwoju jerozolimskiej liturgii²¹. Ściśle biorąc nie jest on klasycznym lekcjonarzem, lecz można go porównać do typikonu powstałego z kilku manuskryptów zebranych i opublikowanych w dwóch tomach przez Michela Tarchnischvilego pod nazwą *Wielki Lekcjonarz Kościoła jerozolimskiego z V-VIII wieku*²².

Poszczególne manuskrypty różnią się dość znacznie od siebie, gdyż przedstawiają ewolucję liturgii jerozolimskiej na przestrzeni kilku wieków. Tarchnischvili w swojej publikacji nie podjął się ustalenia okresu historycznego, którego praktykę liturgiczną reprezentowałyby wydane teksty źródłowe. Manuskrypty zawierają bowiem teksty pochodzące z różnych okresów. Najstarsza warstwa redakcyjna sięga V wieku, a więc przedstawia najbardziej archaiczną liturgię Jerozolimy, współczesną *Lekcjonarzowi ormiańskiemu*. Inne teksty pochodzą już z okresu po zdobyciu Jerozolimy przez Arabów (VII wiek), o czym świadczy organizacja systemu stacyjnego odpowiadającego topografii chrześcijańskiej Jerozolimy po roku 638. Podobnie kalendarze zamieszczone w manuskryptach zawierają imiona patriarchów Maurycego (588-602) i Modesta (†634), a niektóre Troparia (na Boże Narodzenie i na Niedzielę Palmową), zostały przypisane Andrzejowi z Jerozolimy, który zmarł między 712 a 720 rokiem. Natomiast ostateczna redakcja tekstów nie mogła się dokonać przed 786 rokiem, kiedy to śmierć poniósł Abo z Tiflis, ostatni męczennik umieszczony w kalendarzu obydwu manuskryptów gruzińskich²³.

Z punktu widzenia celebracji paschalnych opisanych w źródłach gruzińskich, dla potrzeb niniejszego opracowania należy wyróżnić *Lekcjonarz* (tzw. *Wielki Lekcjonarz Kościoła Jerozolimskiego*) oraz tzw. *Kanonarion jerozo-*

²⁰ Zasadniczo *Lekcjonarz gruziński* jest świadectwem kolejnego etapu rozwoju liturgii jerozolimskiej w odniesieniu do tego samego materiału, jaki zawierały źródła ormiańskie. Por. P. F. Bradshaw, *Alle origini del culto cristiano*, s. 135-136.

²¹ Por. G. Bertonière, *The Historical Development*, s. 11.

²² Por. *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e)*, t. 1-2, red M. Tarchnischvili, Louvain 1959-1960.

²³ Por. G. Bertonière, *The Historical Development*, Roma 1972, s. 11.

limski, gdyż przedstawiają one dwa różne stadia rozwoju obrzędów otwierających Wigilię Paschalną w Jerozolimie i sytuują się one pomiędzy *Lekcjonarzem ormiańskim* a Typikonem kościoła Anastasis²⁴.

Pierwsza nowość potwierdzająca rozwój liturgii jerozolimskiej w *Lekcjonarzu gruzińskim* dotyczy miejsca celebracji obrzędów *Lucernarium* na początku Wigilii Paschalnej. Z miejscem celebracji związany jest coraz bardziej złożony i utrwalany ryt związany z ogniem. Otóż gdy zachodzi słońce wspólnota gromadzi się w rotundzie Anastasis (*congregantur*) i zamykane są drzwi, które otwiera się dopiero po obrzędzie, kiedy to patriarcha pobłogosławi światło i przekaże je innym:

In magno Sabbato, ad vespervas.

Cum sol occiderit congregantur in Sancta Anastasi et muniunt portas et praeparant tria tribula, faciuntque kverexi et orationem...

[w tym momencie następuje procesja w Anastasis wokół kaplicy Bożego Grobu]

Et episcopus benedicit candelam novam et accedunt candelas et aperiant portas. Et „Domine clamavi” incipiunt cantare.

Illuminare, illuminare. Et finem faciunt.

Et post phos hilaron intrat episcopus, diaconi et sacerdotes in secretum (sicriton)²⁵.

Kolejny etap rozwoju jerozolimskiej liturgii paschalnej opisuje tzw. *Kanonarion jerozolimski*, będący w rzeczywistości jedynie jednym z manuskryptów opisanego wyżej lekcjonarza²⁶. Księgę tę, wraz z tłumaczeniem na język rosyjski, opublikował w 1912 roku Korneli Kekelidze²⁷. *Kanonarion* zawiera między innymi opis celebracji Wielkiej Soboty i Wigilii Paschalnej celebrowanej w Bożym Grobie w wiekach VII-VIII²⁸.

Najważniejszą zmianą, jaka dokonała się w liturgii Wigilii Paschalnej w stosunku do wcześniejszych źródeł jest wyraźna uwaga zawarta w *Kanonarionie*, iż do Anastasis wchodzi jedynie biskup, kapłani i diakoni i wte-

²⁴ Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character*, s.72.

²⁵ *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V-VIII^e)*, t. 1, red M. Tarchnischvili, Louvain 1959, s. 107-109.

²⁶ Chodzi o tzw. manuskrypty z Kala i Lathal. Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character*, s. 72.

²⁷ Por. K. S. Kekelidze, *Ierusalimskij kanonar VII wieka: gruzińska wersja*, Tiflis 1912 (*Obrzędy Wielkiej Soboty i Wigilii Paschalnej*, s. 87-94).

²⁸ Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character*, s. 72.

dy zamykane są za nimi drzwi²⁹. Dokument nie mówi nic o zgromadzonych wiernych. Jean-Baptiste Thibaut oraz Donato Baldi wzmiankę tę interpretują jako stwierdzenie, iż w tym czasie obrzęd rozpalenia światła odbywa się już wewnątrz kaplicy Grobu, a nie tylko wewnątrz rotundy Anastasis³⁰. To właśnie tutaj można dostrzec najważniejszy krok ku interpretacji zwykłego do tej pory obrzędu jako cudownego. Według tego manuskryptu samego momentu rozpalenia ognia przez biskupa – patriarchę nie widzą już nie tylko ci, którzy nie zmieścili się w Anastasis, ale nie może go zobaczyć nikt z wiernych obecnych na liturgii, ponieważ nie mają oni żadnego dostępu do tego, co się dokonuje wewnątrz kaplicy. W interpretacji D. Baldiego i J.-B. Thibaut ogień rozpała patriarcha wewnątrz Bożego Grobu, a później wychodzi przed kaplicę, trzymając na potrójnym świeczniku zapalone przed chwilą świece. W tym momencie wyrusza procesja, która przy śpiewie psalmów otacza cały kościół – aż do wejścia do bazyliki Martyrium. Dopiero w czasie procesji i przy ołtarzu, wierni zapalają swoje świece i oświetla się cały kościół.

Chociaż celebrowane obrzędy zostały opisane bardzo dokładnie, to jednak należy wyraźnie podkreślić, że samego gestu zapalenia świecy księga liturgiczna ciągle jeszcze nie interpretuje jako wydarzenia cudownego i mającego nadprzyrodzone pochodzenie. Jest to jeszcze wciąż „zwykłe” rozpalenie świecy na rozpoczęcie Wigilii Paschalnej, celebrowanej wówczas w godzinach wieczornych. Żadna, nawet najmniejsza, wzmianka nie mówi tutaj o dokonującym się cudzie, a sam ryt zachowuje jeszcze charakter bardzo prosty i symboliczny³¹.

Jednak taki sposób celebracji obrzędów związanych ze światłem – bardzo tajemniczy i sprawowany poza oczami wiernych – musiał wśród nich rodzić pytania o pochodzenie ognia, rozpałać wyobraźnię i prowadzić do stopniowego, chociaż oczywiście bardzo powolnego, uznania tego faktu – dotychczas zwykłego i znanego wszystkim – za niepowtarzalny i dokonujący się tylko i wyłącznie w Jerozolimie, a w konsekwencji za cudowny i pochodzący bezpośrednio od Boga. W tych warunkach bardzo prosty gest zamykania drzwi kaplicy Grobu – być może czyniony z powodów czysto praktycznych³² – stał

²⁹ Por. K. S. Kekelidze, *Ierusalimskij kanonar*, s. 88.

³⁰ Por. J.-B. Thibaut, *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 1926, s. 122; D. Baldi, *La liturgia del Natale e della Settimana Santa nel Canonario Gerosolimitano del sec. VII, „Liber Annuus” 7 (1956-1957)*, s. 120.

³¹ Por. D. Baldi, *La liturgia del Natale*, s. 121, przypis 37.

³² Zarówno *Lekcjonarz ormiański*, jak i dokumenty gruzińskie zalecają, aby patriarcha osłaniał ręką świece, aby zapobiec ich zgaszeniu. Czyżby więc drzwi zamykano z obawy przed

się dla wiernych motywem do interpretowania tego, co wówczas dokonywało się wewnątrz, jako wydarzenia nadprzyrodzonego i cudownego.

Bardzo znaczące jest, iż to właśnie z tej epoki pochodzą pierwsze świadectwa pielgrzymów mówiące właśnie o cudownym rozpaleniu ognia w kaplicy Bożego Grobu. Zachodni mnich o imieniu Bernard (zwany też Bernardem Mądrym), najprawdopodobniej pielgrzym z terenów dzisiejszej Francji, relacjonując swoją pielgrzymkę do Ziemi Świętej około roku 870, wspominał także pobyt w Jerozolimie. W swoim opisie zawarł następujące słowa:

Sabbato sancto, quo est vigilia Pasche, mane officium incipit in hac ecclesia, et post peractum officium *Kyrie eleison* canitur, donec, veniente Angelo lumen in lampadibus accendatur, que pendent super predictum sepulcrum, de quo dat patriarcha episcopis et reliquo populo, ut illuminet sibi unusquisque in suis locis³³.

Z całości tekstu *Itinerarium* wynika, iż Bernard nie uczestniczył osobiście w tym wydarzeniu, gdyż jego pobyt w Świętym Mieście był stosunkowo krótki. Przekazał więc coś, co zostało mu zreferowane, jako już istniejące i ugruntowane, a zarazem dla niego osobiście nowe oraz tak niezwykle i niespotykane, iż uznał, że warto o tym wspomnieć w relacji z pielgrzymki. Od IX wieku podobne relacje pojawiają się bardzo często³⁴. Chociaż wszystkie te świadectwa umieszczają ów „cud” w kontekście liturgicznym celebracji paschalnych, to ich wymowa ma podłoże bardziej dewocyjne i duchowe lub częściej, polemiczne w konfrontacji z islamem.

przeciągami i ewentualnym niebezpieczeństwem zgaszenia dopiero co zapalonego ognia? Taka teza nie jest jednak chyba możliwa do udowodnienia z dzisiejszej perspektywy.

³³ Bernardus Monachus, *Itinerarium Bernardi monachi Franci*, w: *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis saris anteriora et lingua latina extracta*, t. 1, red. T. Tobler, A. Molinier, Genève 1879, s. 315.

³⁴ Niektórzy autorzy twierdzą, iż o „Cudzie Świętego Ognia” mówi już św. Grzegorz z Tours (†575) w swoich *Księgach cudów*. Por. R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo: spazio, liturgia, architettura*, Milano 2008, s. 70. Oto tekst Grzegorza z Tours: *Sexta feria ante sanctum Pascha, cum in vigiliis sine lumine pernoctarent, circa horam tertiam notis apparuit ante altare lumen parvulum in modum scintillae: deinde ampliatum, huc illucque Tomas fulgoris spargens, coepit gradatim in altum conscendere: effectaque pharus magna obscurae nocti vigilantique plebeculae lumen praebeuit supplicanti; illucescente quoque coelo, paulatim definiens, data terris luce, ad oculos mirantium evanuit*. Por. Gregorius Episcopus Turonensis, *Libri miraculorum*, PL 71, kol. 709. Trudno jednak uznać, że w opisie tym chodzi o obrzęd znany później jako zstąpienie „Świętego Ognia”, gdyż ma on związek bardziej z Poitiers niż z Jerozolimą, a światło było zawsze ważnym elementem celebracji paschalnych. Zgaszenie świecy w Wielki Piątek oraz rozpalenie jej na nowo na początku Wigilii Paschalnej należało zaś do znanych i celebrowanych już wcześniej rytów Triduum Paschalnego.

4. Typikon kościoła Anastasis

Typikon kościoła Anastasis, pochodzący z XII-wiecznego manuskryptu, znanego jako *Hagios Stauros 43*, opisuje liturgię celebrowaną w Bazylice Bożego Grobu w wieku X, jeszcze przed zburzeniem jej przez al-Hakima, i jest to ostatnie źródło liturgii jerozolimskiej przed epoką krzyżowców. Wiele fragmentów Typikonu oraz bardzo szczegółowy opis zamieszczonych w nim celebracji zawarł w swojej pracy J.-B. Thibout w roku 1926³⁵.

Opis liturgii światła Wigilii Paschalnej jest kolejnym – ostatnim już etapem procesu ewolucji jej wstępnych rytów, które doprowadziły do przekonania i pewności wiernych, iż rozpalenie ognia na początku Wigilii Paschalnej jest wydarzeniem cudownym. Jednak sam Typikon nie wspomina wcale o cudownym ani nadprzyrodzonym charakterze samego momentu, w którym światło po raz pierwszy rozświetla noc Zmartwychwstania.

Według Typikonu kościoła Anastasis w X wieku początek Wigilii Paschalnej miał już bardzo rozbudowaną formę rytualną, złożoną z wielu obrzędów i modlitw. Księga wyraźnie zaznacza, że kaplica Bożego Grobu na początku obrzędu zamknięta jest na klucz. Liturgia wigilijna rozpoczyna się Nieszporami w rotundzie Anastasis ok. godz. 15. Po zakończeniu Nieszporów następuje zwykła dla czuwania paschalnego Liturgia słowa. Obrzędy światła odbywają się dopiero po ostatnim czytaniu³⁶. Pierwszym elementem liturgii światła jest okadzenie, już nie tylko samej Anastasis, ale całej przestrzeni sakralnej, dokonane przez patriarchę oraz obecnych biskupów i kapłanów³⁷. Najpierw trzykrotnie okadzony zostaje Boży Grób z zewnątrz, następnie okadza się Golgotę, atrium, Martyrium oraz narteks. Zaraz potem patriarcha rozpoczyna wielokrotny śpiew litanijny *Kyrie eleison*, trzykrotnie pada na twarz i modli się ze łzami w oczach za cały lud. Następnie staje przed kaplicą Grobu, znów pada na twarz, wreszcie wchodzi do środka i tam zapala święty ogień, który przekazuje archidiakonowi i całemu ludowi. Obrzęd kończy się śpiewem radosnego hymnu chwały, po czym następuje procesja do Marty-

³⁵ Por. J.-B. Thibaut, *Ordre des Offices*, s. 125-127. Po raz pierwszy Typikon Anastasis opublikował A. Papadopoulos-Kerameus w roku 1894, a oryginalny tytuł książki brzmi: *Porządek świętych obrzędów Wielkiego Tygodnia Męki naszego Pana Jezusa Chrystusa celebrowanych w bazylice Anastasis, według starożytnej praktyki Kościoła jerozolimskiego*, Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character*, s. 80, przypis 174.

³⁶ Jak zostanie to ukazane później, miejsce samego „Cudu Świętego Ognia” w celebracji opisanej w Typikonie odpowiada raczej czasowi powstania manuskryptu (XII w.) niż epoce, w której opisana w nim celebracja była rzeczywiście celebrowana (X w.).

³⁷ Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character*, s. 99.

rium, gdzie celebrowany jest chrzest i Eucharystia jako uwieńczenie całej celebracji³⁸.

W tak opisanym obrzędzie należy zwrócić uwagę na kilka bardzo istotnych elementów, które ukazują, w jaki sposób rozumiano „Święty Ogień” na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. Najważniejsza zmiana dotyczy struktury Wigilii Paschalnej. Celebracja teraz rozpoczyna się od czytań, po których dopiero odprawia się obrzęd światła. Być może zmiana ta ma związek z przesunięciem godziny rozpoczęcia liturgii. W X wieku Wigilia Paschalna nie rozpoczynała się wieczorem, ale po południu. Skoro jednak od wieków światło rozpalano na początku nocy, po to, aby jego symbol mógł oddziaływać na wszystkich obecnych, to naturalnym rozwiązaniem stała się zmiana struktury. Światło rozpala się później, gdy na zewnątrz robi się ciemno.

Druga obserwacja jest jednak o wiele ważniejsza. Otóż Typikon po raz pierwszy używa terminu święty ogień, chociaż wciąż nie nadaje jego otrzymaniu aury cudowności. Wręcz przeciwnie, jak wyraźnie zaznacza i podkreśla J.-B. Thibaut, w księdze czytamy, że patriarcha wchodzi do grobu i tam „zapala święty ogień”, a nie „znajduje święty ogień”³⁹. Typikon nie mówi więc o cudzie, ale o rycie liturgicznym. Sama koncepcja cudu była już obecna od dawna w świadomości wiernych, wpływała z ich pobożności oraz z uczestnictwa w liturgii, ale przynajmniej do końca X wieku nigdy nie znalazła się w księgach liturgicznych⁴⁰. Jest to obserwacja o kapitalnym znaczeniu, ponieważ ukazuje bardzo wyraźnie sposób, w jaki liturgia spotyka się z pobożnością wiernych. Księgi liturgiczne nigdy nie zaakceptowały ludowej interpretacji wydarzenia, chociaż to właśnie pobożność wiernych, którą formowało przede wszystkim uczestnictwo w tej właśnie liturgii, doprowadziła do zupełnie innego sposobu odbioru interpretacji celebrowanego rytu.

³⁸ Por. J.-B. Thibaut, *Ordre des Offices*, s. 126-127.

³⁹ Por. Tamże, s. 126. Por. także: M. Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, New York 1992, s. 467.

⁴⁰ Por. J.-B. Thibaut, *Ordre des Offices*, s. 126, przypis 2.

5. Uwarunkowania przestrzenne jerozolimskiej liturgii paschalnej i ich wpływ na uczestnictwo wiernych do roku 1009

Analiza danych pochodzących ze źródeł liturgicznych Jerozolimy pierwszego tysiąclecia wskazuje, że na znaczenie samego obrzędu rozpalenia światła w kaplicy Anastasis dla wiernych, ogromny wpływ miała architektura całego kompleksu sanktuaryjnego związanego ze stacjami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wzniesionego z polecenia cesarza Konstantyna w pierwszej połowie IV wieku i pozostającego w zasadzie bez zmian aż do 1009, kiedy to sama bazylika Martyrium oraz edykuł Anastasis zostały zrównane z ziemią⁴¹. Bazylika po odbudowie dokonanej najpierw w 1048, a potem w 1149 roku różniła się znacząco od budowli konstantyńskich, co bardzo mocno wpłynęło na celebrowaną w niej liturgię.

We wszystkich opisanych wyżej źródłach – od Egerii aż po Typikon Anastasis – wielką wagę przypisuje się do gestu otwierania i zamykania drzwi Anastasis oraz Martyrium podczas liturgii. Wydaje się, że to właśnie ten gest jest kluczowy dla zrozumienia charakteru uczestnictwa wiernych, a co za tym idzie na rozumienie przez nich celebrowanych obrzędów. Z tego względu konieczna jest analiza terminologii użytej przez źródła liturgiczne na określenie elementów architektonicznych zarówno rotundy Anastasis, jak i edykułu Bożego Grobu. Szczególnie interesujące dla niniejszego studium jest znaczenie słów „Anastasis” oraz „porta”, „hostia” lub „cancelli”, jakie są używane na określenie różnych rodzajów drzwi w poszczególnych częściach bazyliki.

U Egerii określenie „Anastasis” pojawia się bardzo często, bo aż 96 razy i zwykle odnosi się do rotundy wybudowanej przez Konstantyna Wielkiego nad zidentyfikowanym i oddzielonym od pierwotnego masywu skalnego Gro-

⁴¹ Konstantyńskie budowle nad miejscem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa pozostały zasadniczo niezmiennie od momentu ich zbudowania (ok. połowy IV w.) aż do roku 1009 kiedy to niezrównoważony fatymidzki kalif al-Hakim rozkazał zrównanie z ziemią najważniejszych miejsc chrześcijaństwa w Jerozolimie. Wtedy to zupełnie zniszczono bazylikę Martyrium (której później nigdy już nie odbudowano) oraz rotundę Anastasis, a w niej kaplicę – edykuł Grobu Chrystusa. Oczywiście pomiędzy wiekiem IV a X bazylika była kilkakrotnie najeżdżana, palona i niszczona, jednak zawsze odbudowywano ją w formie bardzo zbliżonej do oryginalnej – z czasów Konstantyna i Heleny. Najpoważniejszych zniszczeń dokonali Persowie w 614 roku, a same budowle ucierpiały także wtedy, gdy muzułmanie pod wodzą kalifa Omara zdobyli Święte Miasto w 638 r. Szerzej zob. M. Biddle, *The Tomb of Christ*, Phoenix Mill 1999; R. Salvarani, *Costantino e la nascita dei santuari nei luoghi santi*, „Rivista Liturgica” 100 (2013), s. 301-321; D. Galadza, *La tradizione liturgica di Gerusalemme e la distruzione dei luoghi santi*, „Rivista Liturgica” 100 (2013), s. 396-406.

bem Chrystusa⁴². Jednak Egeria przynajmniej kilkakrotnie używa także słowa „Anastasis” na określenie samej kaplicy – edykułu Grobu, czyli centralnego miejsca rotundy⁴³. Sam edykuł Egeria nazywa także terminem „spelunca” lub „martyrii spelunca”. Podobnie w różnych znaczeniach w *Itinerarium* pojawia się słowo „drzwi” („hostia” – „hostium”). Gdy Egeria używa słowa „hostia” w liczbie mnogiej odnosi się ono zawsze do zewnętrznych drzwi rotundy, przez które wierni mogli wejść do środka z obszernego atrium, oddzielającego Anastasis od bazyliki Martyrium (najczęściej nazywanej przez Egerię: „ecclesia maior”). Drzwi te były zamykane bądź otwierane w zależności od momentu dnia, święta czy celebracji. Na przykład w tygodniu po Wielkanocy, drzwi („hostia”) Anastasis zamykane były zaraz po wejściu do środka neofitów i wiernych, którzy mieli słuchać wyjaśnień misteriów (czyli katechez mistagogicznych) głoszonych przez biskupa. W tym wypadku drzwi zamykano między innymi po to, aby do rotundy nie mogli wejść katechumeni, którzy nie byli jeszcze uprawnieni do uczestnictwa w takich katechezach. Egeria pisze:

Illa enim hora cathecuminus nullus accedet ad Anastase; tantum neofiti et fideles, qui volunt audire misteria, in Anastase intrant. Clauduntur autem ostia, ne qui cathecuminus se dirigit⁴⁴.

Gdy natomiast termin „hostium” użyty jest w liczbie pojedynczej, nie oznacza on drzwi wejściowych do Anastasis z atrium, na którym znajduje się Golgota, ale wejście do samej kaplicy Grobu Pańskiego⁴⁵. „Hostium” usytuowane od strony wschodniej było więc bramą z dwoma skrzydłami, najprawdopodobniej w formie kraty, a nie klasycznych drzwi i stanowiło główne, centralne wejście do kaplicy Bożego Grobu znajdujące się na osi wyznaczonej przez główną absydę Martyrium i centrum rotundy Anastasis. Właśnie taka forma drzwi („hostium”) widnieje na wielu przedstawieniach Bożego Grobu przed rokiem 1009⁴⁶. Przez „hostium” wchodziły wszystkie osoby, które pełniły jakąś funkcję liturgiczną.

⁴² Por. E. Bermejo Cabrera, *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalén: estudio terminológico del „Itinerarium Egeriae”*, Jerusalem 1993, s. 338-339.

⁴³ Por. Tamże, s. 339. Na przykład w tekście: *intrat intra cancellos intra Anastasim, id est intra speluncam* (IE 24, 3; 68, 23).

⁴⁴ IE 47,2; 89, 6-9.

⁴⁵ Por. E. Bermejo Cabrera, *La proclamación de la Escritura*, s. 340-341.

⁴⁶ Por. M. Biddle, *The Tomb of Christ*, s. 22-23.

Ostatnim terminem używanym przez Egerię na określenie drzwi wejściowych jest słowo „cancelli”. Oznacza ono dwie niskie boczne kraty – bramy, być może otwierane i traktowane również jako wejścia do kaplicy Grobu Pańskiej, umieszczone między kolumnami po obydwu stronach „hostium” (od południa i północy)⁴⁷. W ten sposób pierwsza, wschodnia część kaplicy Bożego Grobu miała formę otwartego portyku, ograniczonego wejściem i ścianami o strukturze kraty⁴⁸. Każdy wchodzący do wnętrza Grobu musiał przejść przez tę przestrzeń, być może wchodząc przez jedno, a wychodząc przez drugie z „cancelli”. W tym sensie można powiedzieć, że wewnątrz Anastasis „cancelli” i „hostium” wyznaczały jedną z najważniejszych przestrzeni liturgicznych w *Itinerarium*. Egeria często opisuje celebracje, które odbywają się „intra cancellos interiores” lub „intra cancellos martyrii speluncae”, lub „intra cancellos Anastasis et spelunca”, czyli wewnątrz kaplicy Bożego Grobu i pomiędzy jej bocznymi kratami⁴⁹. Należy więc podkreślić, że określenia „hostium” oraz „cancelli” opisują zamkniętą przestrzeń liturgiczną, do której podczas liturgii bezpośredni dostęp miały jedynie osoby zaangażowane w celebrację. Przestrzeń ta była oddzielona kratami od przestrzeni liturgicznej przeznaczonej dla wiernych, którzy, zajmując miejsca w Anastasis, otaczali samą kaplicę Grobu. W tym kontekście jasne jest, że, czy patriarcha wchodził do Grobu Chrystusa, czy stawał „intra cancellos”, to i tak nie wszyscy zgromadzeni mogli go zobaczyć, chociaż wypełniał on przepisaną czynność liturgiczną. Zarówno „hostium” jak i „cancelli”, mimo, że wykonane były z żelaznej kraty, to jednak dość poważnie utrudniały widoczność celebracji odbywających się w pierwszej części kaplicy Bożego Grobu. Można więc bezpiecznie przyjąć, że gdy *Lekcjonarz gruziński*, czyli źródło późniejsze

⁴⁷ O takiej formie „cancelli” zdaje się mówić Egeria, opisując katechezy mistagogiczne w Anastasis podczas Oktawy Wielkanocnej. Biskup, głosząc je, opierał się o jedną z tychże krat. Egeria pisze *stat episcopus incumbens in cancello interiore, qui est in spelunca Anastasis, et exponet omnia, quae aguntur in baptismo*. (IE 47, 1).

⁴⁸ Martin Biddle w swej pracy bardzo dokładnie opisuje wygląd konstnatyńskiej kaplicy Bożego Grobu w okresie bizantyjskim zamieszczając odpowiednie rysunki. Autor pisze: *... the Edicule consisted in two parts. In front was a porch of four columns with a pediment and a gable roof. Behind was the Tomb Chamber, freed on all sides from the living rock, rounded or polygonal outsider, covered with marble, decorated by five columns with semi-detached bases and capital, and surmounted by a conical roof of tapering panels, topped with a cross*. M. Biddle, *The Tomb of Christ*, s. 69. W innym miejscu autor wyraźnie zaznacza: *The vestibule was thus a railed porch and in no sense a walled structure*. Tamże, s. 83.

⁴⁹ Por. E. Bermejo Cabrera, *La proclamación de la Escritura*, s. 341-342.

o zaledwie kilkadziesiąt lat od *Itinerarium Egerii*, używał słów „Anastasis” i „drzwi”, odnosił się bezpośrednio do znaczenia, jakie te terminy miały pod koniec IV wieku⁵⁰.

Kolejnym elementem obecnym w źródłach gruzińskich, nowym w stosunku do *Lekcjonarza ormiańskiego*, jest procesja poprzedzająca rozpalenie i błogosławieństwo nowego ognia. Procesja obejmuje trzykrotne okrażanie Anastasis (*et circumeunt ecclesiam*) ze śpiewem psalmów. Trzy okrażenia najprawdopodobniej odnoszą się do trzech dni misterium paschalnego⁵¹. Po każdym okrażeniu następują modlitwy przed ołtarzem⁵². Procesja ta jest liturgiczną celebracją przejścia od atmosfery Wielkiej Soboty do radości Niedzieli Zmartwychwstania⁵³. Psalmi, które są śpiewane mają charakter radosny i są uwielbieniem Boga za Jego wielkie dzieła⁵⁴. Procesja ta nie ma więc jeszcze charakteru pokutnego i błagalnego. Procesja pokutna dopiero od X wieku stanie się własnym elementem obrzędów związanych ze świętym ogniem, o czym świadczy Typikon Anastasis oraz liturgia Krzyżowców.

Mówiąc o uczestnictwie wiernych i ich wzrokowym kontakcie z celebrowaną liturgią, należy pamiętać, że zarówno *Lekcjonarz ormiański*, jak i źródła gruzińskie opisują liturgię w czasie największego jej splendoru okresu bizantyńskiego, kiedy to kompleks kościelny wybudowany w IV wieku z inspiracji św. Heleny jaśniał pięknem, a pielgrzymi przybywali na uroczystości paschalne w bardzo wielkiej liczbie⁵⁵. Trudno więc przypuszczać, że wszyscy mieścili się wówczas w samej tylko rotundzie. Przynajmniej część uczestników liturgii Wigilii Paschalnej przebywała na dziedzińcu pomiędzy Martyrium i Anastasis, a część w samym Martyrium. Skoro więc po wejściu do Anastasis zamykano drzwi, to dla znacznej liczby wiernych obrzęd rozpalenia świecy był po prostu niewidoczny i niesłyszalny. Dopiero po dłuższej chwili otwierały się drzwi i wierni otrzymywali światło zapalone przed chwilą w Anastasis. Już wtedy więc rozpalenie światła, chociaż w dalszym ciągu

⁵⁰ Oczywiście należy tutaj być bardzo ostrożnym, gdyż Egeria należy do zupełnie innego kręgu kulturowego niż liturgiczne źródła jerozolimskie z V w.

⁵¹ Por. J. F. Baldovin, *The Urban Character*, s. 99.

⁵² Por. *Le grand lectionnaire*, s. 108.

⁵³ Warto zwrócić uwagę w tym miejscu, że już Egeria bardzo wyraźnie oddzielała Wielką Sobotę, ukazując ją jako dzień aliturgiczny od Niedzieli zmartwychwstania, rozpoczynającej się od celebracji Wigilii Paschalnej. Por. C. García del Valle, *Jerusalém*, s. 66-67

⁵⁴ Są to Ps 12(11), 6; 96(95), 1 i 113(112) 2. Por. *Le grand lectionnaire*, s. 108.

⁵⁵ Por. P. Maraval, *Lieux Saint et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, s. 252-257.

było obrzędem liturgicznym i integralną częścią rytów paschalnych, mogło wydawać się dla zgromadzonych na liturgii czymś przynajmniej trochę tajemniczym.

Analiza źródeł liturgicznych Kościoła jerozolimskiego pierwszego tysiąclecia w aspekcie chronologicznym prowadzi do odkrycia pewnej ewolucji obrzędowej, której efektem stało się powstanie przekonania o corocznej, cudownej interwencji Boga podczas liturgii Nocy Paschy celebrowanej w Jerozolimie. Początkowo bardzo prosty, symboliczny i praktyczny obrzęd *Lucernarium* z biegiem czasu stawał się rytym coraz bardziej złożonym od strony obrzędowej. Sprawowano go we wzrastającej nieustannie aurze tajemniczości i nadprzyrodzoności, ale ciągle jako ryt liturgiczny. W konsekwencji jednak pobożność i przekonanie wiernych zaczęło przeważać nad liturgią, co doprowadziło do jednoznacznego uznania tego obrzędu za cud.

6. „Cud Świętego Ognia” jako obrzęd liturgiczny

W mentalności i pobożności chrześcijan Jerozolimy początek Wigilii Paschalnej przynajmniej od VIII-IX wieku uważany był za wydarzenie cudowne, a rozpalany w trakcie ognień liturgii przyjmowano jako dar pochodzący bezpośrednio od Boga i potwierdzający prawdziwość wiary chrześcijańskiej. W tym kontekście Krzyżowcy, po przybyciu do Ziemi Świętej na przełomie XI i XII wieku, spotkali się z celebracją znaną im z przekazów pielgrzymów i odpowiadającą ich pobożności i duchowości, a także otaczaną ogromnym szacunkiem przez miejscowych chrześcijan. Jasne jest więc, iż nowi władcy Jerozolimy przyjęli ten obrzęd i uczynili z niego jeden z rytów swoich celebracji paschalnych. W tym kontekście można powiedzieć, że łacińska liturgia Wielkiej Soboty Jerozolimy czasów Krzyżowców jest w pewnym sensie kontynuacją dotychczasowych celebracji paschalnych w bazylice Anastasis⁵⁶. Źródła liturgiczne dopiero od tego momentu ukazują liturgię światła podczas jerozolimskiej Wigilii Paschalnej jako wydarzenie cudowne i obejmujące

⁵⁶ Oczywiście o ciągłości można mówić tylko i wyłącznie w zakresie obrzędów liturgicznych typowych dla bazyliki Bożego Grobu. Niemalże od samego początku istniały spory i różnice zdań dotyczące prawowitości celebracji łacińskich w bazylice Anastasis. Chrześcijanie wschodni nie zaakceptowali faktu odsunięcia ich od przewodniczenia liturgii, mimo dość dużej swobody w celebrowaniu kultu według własnych obrządków. Od czasów Krzyżowców w Anastasis przyjęła się zasada, że przewodniczy liturgii ten, kto sprawuje władzę. To właśnie na ten czas datuje się początek konfliktu liturgiczno-wyznaniowego obecnego w rzeczywistości Bożego Grobu aż po dziś dzień.

bezpośrednią ingerencję Boga w celebrację liturgii. Do tej pory, jak to zostało ukazane wcześniej, źródła liturgiczne jednoznacznie podkreślały charakter czysto liturgiczny obrzędu: biskup rozpałał światło w kaplicy Bożego Grobu podczas celebracji obrzędów wielkanocnych, gdyż właśnie rozpalenie światła było najważniejszym i pierwotnym rytym, ukazującym zmartwychwstanie Chrystusa celebrowanym nie tylko w Wielkanoc, ale każdego wieczoru podczas liturgicznej modlitwy wspólnoty chrześcijańskiej. Szczególny charakter liturgii jerozolimskiej sprawił, że obrzęd ten, najpierw w pobożności ludowej a potem w teologii zaczął być interpretowany w kategoriach cudu i Bożego znaku. Połączenie interpretacji ludowej i teologicznej z celebracją liturgiczną dokonało się więc dopiero w epoce Krzyżowców, gdy liturgiczna wrażliwość, typowa dla średniowiecznego Zachodu, spotkała się z duchowością wschodnią i odpowiadającą jej pobożnością ludową.

Pierwszy dokument o charakterze liturgicznym ukazujący obrzędy światła w czasie Wigilii Paschalnej jako wydarzenie cudowne, obrazujące bezpośrednią interwencję Boga, pochodzi więc dopiero z epoki Królestwa Jerozolimskiego. Dokumentem tym jest tzw. *Rytuał z Barletty*, powstały w pierwszej połowie XIII wieku (przed 1244), lecz odzwierciedlający liturgię w Bazylice Bożego Grobu sprzed zajęcia Jerozolimy przez wojska Saladyna w 1187 roku⁵⁷. Dopiero w tej księdze liturgia światła przedstawiona jest nie tylko jako integralna i własna część Wigilii Paschalnej lecz wprost jako „Cud Świętego Ognia”, na który wszyscy czekają i przywiązują do niego ogromną wagę. Jako, że jest to epoka Krzyżowców, cała liturgia Bożego Grobu celebrowana jest przez patriarchę łacińskiego, występującego oczywiście jako prawowity biskup Jerozolimy. Liturgia ta ma formy rzymsko-frankijską, opisaną w księgach przywiezionych do Ziemi Świętej przez uczestników pierwszej krucjaty⁵⁸.

⁵⁷ *Rytuał z Barletty* to manuskrypt jerozolimski z epoki Krzyżowców przechowywany dzisiaj w Barletcie, we włoskiej Apulii, opisujący celebracje w odbudowanej przez krzyżowców bazylice Bożego Grobu. Tekst *Rytuału* został opublikowany na początku XX w. przez Charlesa Kohlera. Zob. C. Kohler, *Un Rituel et un Bréviaire du Saint-Sépulchre de Jérusalem (XII^e-XIII^e)*, „Revue de l’Orient latine” 8 (1900-1901), s. 384-500 (obrzęd Świętego Ognia na s. 420-422). Niektóre fragmenty wraz z włoskim tłumaczeniem opublikował także S. De Sandoli. Zob. *Ex Breviario S. Sepulchri*, w: *Itinera Hierosolymitana Crucisignatorum (saeculi XII-XIII): textus Latini cum versione Italica*, t. 4: *Tempore Regni Latini Extremo (1245-1291)*, red. S. De Sandoli, Jerusalem 1984, s. 416-439 (obrzęd Świętego Ognia s. 430-432).

⁵⁸ Por. C. Dondi, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources* (Bibliotheca Victorina 16), Turnhout 2004, s. 44.

Specyficzny charakter liturgii jerozolimskiej sprawił jednak, że w strukturze celebracji paschalnej Jerozolimy krzyżowców doszło do bardzo znaczącej zmiany, której tłem była właśnie interpretacja starożytnego *Lucernarium* jako wydarzenia cudownego. Otóż w liturgii rzymskiej XII wieku, jak zresztą w całym Kościele, obrzędy związane ze światłem od dawna już otwierały celebrację Wigilii Paschalnej. W strukturze Wigilii Paschalnej celebrowanej w epoce Królestwa Jerozolimskiego, jak było to już w epoce, którą opisywał *Typikon Anastasis*, celebracja „Cudu Świętego Ognia” nie rozpoczyna Wigilii Paschalnej, lecz odbywa się po zakończeniu czytań ze Starego Testamentu, a przed udzieleniem sakramentu chrztu⁵⁹. Na obrzęd składają się: procesja błagalna z relikwiami Krzyża Świętego wraz z bardzo emocjonalnym uczestnictwem wiernych, śpiew litanii, znalezienie przez biskupa ognia we wnętrzu kaplicy Bożego Grobu i przekazanie ognia wszystkim uczestnikom liturgii. Obrzęd kończy rozpalenie świecy i śpiew *Exsultetu*⁶⁰. Zaraz potem rozpoczyna się obrzęd chrztu i dalsze ryty Wigilii Paschalnej celebrowane w sposób opisany w rzymskich księgach liturgicznych tamtego okresu, ze szczególnym uwzględnieniem *Pontificale Romanum XII saeculi*⁶¹. To właśnie w epoce krzyżowców wyraźnie widać, że „Cud Świętego Ognia” stał się najważniejszym obrzędem Wielkiej Soboty w Jerozolimie, mającym zawsze charakter ludowy i pobożnościowy. Od tego czasu wszyscy chrześcijanie Jerozolimy – niezależnie od obrządku – jednomyślnie celebrowali dokonujący się w Wielką Sobotę cud. Gdy po upadku Królestwa Jerozolimskiego w 1187 roku władza w Świętym Miejscu przeszła ponownie w ręce muzułmanów, „Cud Świętego Ognia” nabrał także charakteru apologetycznego, ukazującego prawdziwość wiary chrześcijańskiej wobec wyznawców Mahometa⁶².

⁵⁹ Por. S. Milovitch, *Quotidianamente da prima del 1336. La processione che celebra la Morte e Risurrezione del Signore nella basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme* (Studia Orientalia Christiana Monographiae 23), Milano 2014, s. 80.

⁶⁰ Teksty liturgiczne: *Un Rituel et un Bréviaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, s. 420-423.

⁶¹ Porównanie liturgii paschalnej w Jerozolimie z odpowiednimi tekstami dwunastowiecznego *Pontificale romanum*, zob. S. Milovitch, *Quotidianamente da prima del 1336*, s. 80-81.

⁶² Tamże, s. 82.

7. Zdecydowane odcięcie się Kościoła łacińskiego od „Cudu Świętego Ognia”

Najważniejsza zmiana, jaka dokonała się w późniejszych wiekach to całkowite i jednoznaczne odcięcie się Kościoła łacińskiego od „cudu”. Rozpoczęło to już w 1238 roku za sprawą zakazu wydanego przez papieża Grzegorza IX⁶³. Natomiast po wprowadzeniu na Zachodzie kalendarza gregoriańskiego w miejsce juliańskiego „Cud Świętego Ognia” stał się dla łacinników niezrozumiały, a wręcz gorszący. Od tego czasu Wielkanoc obchodzona jest zwykle w dwóch różnych terminach, zgodnie z przyjętym kalendarzem, a „Cud Świętego Ognia” pojawia się w Wielką Sobotę jedynie według kalendarza Kościołów Wschodnich. Skoro więc w dniu łacińskiej Wigilii Paschalnej cud się nie dokonuje, został on przez Kościół Zachodni uznany za mistyfikację organizowaną i przygotowaną przez Greków. Można więc powiedzieć, że od tej pory także „Cud Świętego Ognia” stał się elementem różniącym Kościoły chrześcijańskiego Wschodu od Kościołów Zachodu, a jego charakter apologetyczny w teologii i duchowości prawosławnej zaczął, oprócz muzułmanów, obejmować także katolików. W świadomości i pobożności wiernych prawosławnych jest to najważniejsze, bo płynące bezpośrednio z nieba, potwierdzenie prawdziwości wiary prawosławnej⁶⁴. Katolicy natomiast właściwie do dzisiaj zdecydowanie odcinają się od tej celebracji, odmawiając jej zdecydowanie charakteru nadprzyrodzonego. Przez kilka następnych wieków katolicy wręcz gorszyli się, obserwując samą celebrację „cudu”⁶⁵. Gdy do zna-

⁶³ Por. R. Salvarani, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 68), Città del Vaticano 2012, s. 212.

⁶⁴ Prawosławne publikacje na temat „Cudu Świętego Ognia”, szczególnie o charakterze dewocyjnym i pochodzące z tradycji greckiej oraz rosyjskiej, do dzisiaj bardzo mocno eksponują tenże wymiar apologetyczny, jednoznacznie ukazując, iż potwierdza on bezdyskusyjnie prawdziwość wiary prawosławnej. Przykładem może być popularna broszura J. P. Tsekoura, *The Holy Light in Jerusalem*, Lamia 2004 oraz wydana w różnych językach i dostępna powszechnie w Jerozolimie pozycja H. Skarlakidis, *Holy Fire. The Miracle of Holy Saturday at the Tomb of Christ. Forty-Five Historical Accounts (9th-16th c.)*, Athens 2011.

⁶⁵ Kościół katolicki właściwie do dzisiaj przyjmuje postawę pełną rezerwy i dystansu w stosunku do opisywanej ceremonii. Katolicy pielgrzymi i mieszkańcy Jerozolimy w ciągu wieków używali niekiedy bardzo ostrych słów, opisując i oceniając prawosławne ceremonie związane ze „Świętym Ogniem”. Bardzo ciekawy, choć typowy dla XIX w. opis tej ceremonii pozostawił np. św. Józef Sebastian Pelczar w swoich wspomnieniach z pielgrzymki do Ziemi Świętej, którą odbył w roku 1872. Napisał on: *Dzień tej ceremonii*

czenia obrzędu Świętego Ognia dla teologii prawosławnej doda się bardzo entuzjastyczny i ekspresyjny sposób uczestnictwa w nim wiernych, w którym wyraźnie widać elementy charakterystyczne dla pobożności wschodniej, a który przez wieki nie był możliwy do zaakceptowania dla chrześcijan wychowanych w kulturze i duchowości łacińskiej, można lepiej zrozumieć dystans, a nawet zgorszenie, jakie wywoływał on poprzez wieki w kręgach Kościoła katolickiego. Dzisiaj o zgorszeniu nie można już mówić, ale dystans Kościoła łacińskiego (szczególnie jerozolimskich franciszkanów) w stosunku do „cudu” jest nieustannie obecny.

Chociaż samej ceremonii towarzyszą pewne rytury oraz ustalone formy zachowania i formuły modlitewne, to jednak straciła ona swój pierwotny charakter liturgiczny. Dzisiaj jest celebracją ludową o charakterze dewocyjnym, a z wielką jerozolimską tradycją celebracji chrześcijańskiej Paschy wiąże ją właściwie jedynie dzień, w którym jest ona odprowadzana, czyli Wielka Sobota.

[tzn. Świętego Ognia] jest jakoby świętem ludowym – lecz oby go nie było. [...] Ponieważ nabożeństwo trwa długo, tłum poczyna się niecierpliwić i woła a raczej wyje: „Światło niech się ukaże”! Wreszcie o godzinie drugiej wychodzi w uroczystej procesji patriarchy grecki, patriarchy ormiański, tak zwany biskup ognia świętego i inni dygnitarze, poczem obszedłszy po trzykroć kaplicę Grobu, w której wszystkie lampy prócz katolickich pogaszone, wchodzi do wnętrza, a za nimi dyakon niesie pod płaszczem kadzielnicę. Wtedy nastaje cisza, lecz gdy cud zaraz się nie zjawia, lud poczyna wrzeszczeć przeraźliwie. Wreszcie o godzinie trzeciej otworem umieszczonym w kaplicy Anioła okazuje się ogień cudowny, poczem dyakon wybiega szybko z pochodnią i wpada do greckiej kaplicy „Katolikon”, za nim zaś przedzierają się biskupi popychani, szarpani i porywani w górę. Rozszalały motłoch ciśnie się, potrąca, wywraca, aby czempędzej swe świece zapalić; pierwszy bowiem ogień jest najświętszy, wielkie też pielgrzymi płacą za niego sumy, a nawet biorą go w latarniach do domu i utrzymują aż do śmierci, by im świecił w chwili zgonu. Następują sceny ohydne. Na pół nędzy Arabi skaczą jak opętani wołając „Nie ma wiary prócz wiary greckiej”, a przytem wywijają świecami i palą swe piersi lub twarze, wierząc silnie, że ten ogień nie pali, lecz przeciwnie dusze oświeca, serce odmienia, zbawienie zapewnia, wiarę małżeńską umacnia i wiele innych cudów czyni. W kościele słychać przeraźliwe okrzyki radości, jęki duszonych, szcęk karabinów, którymi żołnierze tureccy kolbują niesfornych; – zgiełk i dym napelnia całą rotundę, na której galeryach stoi pasza jerozolimski i z miną sznyderczą przypatruje się temu istic piekielnemu widowisku. O mój Boże! Ileż zgorszeń i bezprawii popełnia się w owym dniu! Prawie żadna ceremonia ognia nie obejdzie się bez ofiar z życia ludzkiego. [...] A lubo teraz więcej jest spokoju, mimo to cała ta ceremonia jest tak gorsząca, że patrząc na nią jeden żołnierz muzułmański wyrzekł: „Grecy nie wierzą w Boga”. Na drugi dzień myją Grecy posadzkę, lecz słusznie zauważył Alban Stolz, iż po takim zbezczeszczeniu należałoby cały kościół na nowo poświęcić. Jakież to szczęście dla nas, że w r. 1872 nie zesłała się Wielkanoc grecka z naszą. Por. J. Pelczar, Ziemia Święta i islam czyli szkice z pielgrzymki do Ziemi Świętej, Lwów 1875, s. 162-163.

8. Podsumowanie: „Cud Świętego Ognia” z dzisiejszej perspektywy

Mimo, że ceremonia „Świętego Ognia” celebrowana jest rokrocznie z wielkim i bardzo entuzjastycznym uczestnictwem wiernych i że stoi ona w samym sercu liturgii paschalnych, to jednak trzeba podkreślić, że nie widać w niej praktycznie żadnej łączności, ani strukturalnej, ani tym bardziej treściowej z obrzędami Wigilii Paschalnej, w łonie której znajdują się jej korzenie. Dzisiaj stała się ona, niestety, bardziej elementem folklorystycznym, niż świadectwem piękna i bogactwa starożytnej liturgii jerozolimskiego Kościoła – Matki. Trudno oczywiście polemizować z cudownym charakterem obrzędu „Świętego Ognia”, gdyż jest on niesłychanie ważną oficjalną celebracją Kościoła prawosławnego, szczególnie w odniesieniu do prawosławnych Greków i Rosjan oraz chrześcijan obrządku ormiańskiego, koptyjskiego i etiopskiego. Warto jednak zaznaczyć, że jego korzenie znajdują się w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa niepodzielonego, a sama geneza jest czysto liturgiczna i paschalna. Bez tego wymiaru liturgicznego i paschalnego sam obrzęd traci swój sens i może zostać ograniczony – tak jak się to zresztą dzieje – do nabożeństwa dewocyjnego lub manifestacji religijnej skierowanej przeciw konkretnym grupom. Rezerwa, jaką Kościół katolicki zachowuje w odniesieniu do tzw. „Cudu Świętego Ognia” i do sposobu jego celebracji z jednoczesnym podkreśleniem liturgii światła otwierającej obrzędy Wigilii Paschalnej jest więc w pełni zrozumiała i usprawiedliwiona.

THE ORIGINS AND MEANING OF “THE HOLY FIRE” CEREMONY IN BASILICA OF THE HOLY SEPULCHRE ACCORDING TO THE SOURCES OF THE JERUSALEM LITURGY BEFORE 13TH CENTURY

Summary

The *Holy Fire ceremony*, also known as the *Holy Fire miracle*, is one of the most eminent liturgies of the Greek Orthodox Church in Jerusalem, celebrated every year on Holy Saturday early afternoon. The origins of this celebration can be found in the most ancient sources of the Jerusalem liturgy stemming from the Byzantine, Armenian, Georgian and Latin traditions. All the sources unanimously prove that the rites associated with the Holy Fire

arose from the evolution of the opening rites of the Paschal Vigil celebrated inside the chapel of the Tomb of Christ in Jerusalem. The popular piety of the Jerusalem Christians considered them as supernatural and miraculous already several centuries before the Crusaders came to the Holy Land. The Orthodox Church (particularly of Greek and Russian traditions) maintains this interpretation to nowadays.

Słowa kluczowe: Jerozolima, Anastasis, Boży Grób, Święty Ogień, Wigilia Paschalna, Egeria, Lucernarium, poświęcenie ognia, liturgie wschodnie, liturgia łacińska

Key words: Jerusalem, Anastasis, Holy Sepulchre, Holy Fire, Paschal Vigil, Egeria, Lucernarium, the blessing of the fire, Eastern Liturgies, Latin Liturgy