

LITURGIA

SACRA

Liturgia - Musica - Ars

ROK 27/2021

NR 2 (58)

PÓŁROCZNIK
INSTYTUTU LITURGII, MUZYKI I SZTUKI SAKRALNEJ

WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UNIWERSYTETU OPOLSKIEGO

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa.

Czasopismo jest dostępne w wersji elektronicznej – <https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/ls>

Czasopismo jest też dostępne w międzynarodowych bazach danych:

The Central and Eastern European Online Library – <http://www.ceeol.org>;

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities – <http://cejsh.icm.edu.pl>;

Index Copernicus – <http://indexcopernicus.com/>

BazHum Muzeum Historii Polski – <http://bazhum.muzhp.pl/>

ERIH PLUS – <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/index>

POL-index – <https://pbn.nauka.gov.pl/polindex-webapp/>;

Na liście czasopism punktowanych MNiSW półrocznikowi przyznano 40 punktów.

Informacja o procedurze recenzowania znajduje się na stronie internetowej czasopisma.

Cena prenumeraty wynosi 50 zł. Zamówione egzemplarze wysyłamy pocztą. W cenę wliczony jest koszt przesyłki. Zamówienia z podaniem liczby egzemplarzy prosimy kierować na adres:

Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO

ul. kard. B. Kominka 1a

PL 45-032 Opole

lub pocztą elektroniczną: rwwt@uni.opole.pl

lub telefonicznie: 77-44-11-502

Należność prosimy wpłacać przelewem na konto:

Diecezjalny Ośrodek Formacyjny

ul. kard. B. Kominka 1a

PL 45-032 Opole

nr konta: **67 8898 0003 2001 0000 1094 0001**

(Bank Spółdzielczy w Opolu, ul. Książąt Opolskich 36a, Opole)

z adnotacją: prenumerata „Liturgia sacra” na rok 2018.

lub przekazem pocztowym na adres Diecezjalnego Ośrodka Formacyjnego.

Od Redakcji

W trakcie redagowania niniejszego numeru „*Liturgia Sacra*” niespodziewanie odszedł do wieczności ks. prof. dr hab. Helmut Jan Sobeczko, pomysłodawca, współzałożyciel i pierwszy redaktor naczelny naszego czasopisma. Wraz z jego odejściem straciliśmy nie tylko wybitnego specjalistę i znawcę liturgii, ale także mecenasa wielu młodych naukowców oraz wspaniałego przyjaciela i niezwykle dobrego człowieka. Ludzki ból i smutek spowodowany śmiercią ks. prof. Sobeczki przepelnia jednak nadzieja, że mamy teraz orędownika, który uczestnicząc w niebiańskiej liturgii, wspierać będzie nasze starania o piękno liturgii ziemskiej.

Niniejszy zeszyt staje się więc dziełem dedykowanym zmarłemu Księdzu Profesorowi i stanowi prelude do planowanej na przyszły rok książki pamiątkowej, do której współredakcji już dziś zapraszamy Szanownych Czytelników.

Ze względu na tę szczególną okoliczność bieżący numer naszego czasopisma otwiera wspomnienie o zmarłym ks. Helmucie Janie Sobeczce autorstwa jego ucznia i następcy, ks. Erwina Matei (UO).

Dział liturgiczny otwiera studium ks. Jacka Nowaka (UKSW) *Liturgia w „Liber Pontificalis”*, ukazujące krytyczne podejście do omawianej książki w zestawieniu z innymi źródłami historycznymi. W następnym artykule Michał Mikołajczyk (MUP) proponuje temat: *Paride de Grassi – papieski ceremoniarz i dyplomata doby renesansu*, w którym skupia się na osobie i dziele wybitnego mistrza ceremonii. Trzeci artykuł to studium z zakresu homiletyki, w którym ks. Hubert Łysy (UO) skupia się na znaczeniu św. Tomasza z Akwinu w pierwszokomunijnym przepowiadaniu do dzieci. Kolejny tekst, autorstwa ks. Krzysztofa Filipowicza (UKSW), dotyczy problemu *participatio actuosa* ujętego w kluczu pandemii. Ostatnim tekstem w dziale liturgicznym jest artykuł ks. Jakuba Ziemińskiego (UMK), będący pokłosiem dysertacji doktorskiej autora, poświęcony dwóm obrzędom: konsekracji dziewic i sakramentu małżeństwa.

W dziale „Liturgie Orientu” czytelnik zapozna się z niezwykle w swej wymowie anaforą Kościoła Wschodu, przypisywaną Teodorowi z Mopsuestii. W artykule indyjski badacz – ks. Francis Pittappillil – proponuje studium krytyczne tekstu tej starożytnej modlitwy eucharystycznej.

Dział muzyczny rozpoczyna artykuł Andrzeja Godka (UJ) prezentujący nieznane źródła dotyczące życia muzycznego bernardyńskiego klasztoru w Budślawiu (obecna Białoruś), w którym od 1756 r. działała bursa muzyczna dla uczniów pochodzących z okolicznych ubogich rodzin szlacheckich. Kolejny tekst, autorstwa Karoliny Pawlik (UO), przybliża postać działającego w XIX stuleciu w Opolu i Wrocławiu Bernharda Kothego w świetle opublikowanego przez niego w 1890 r. leksykonu liturgiczno-muzycznego. Warto dodać, że w obecnym roku obchodzimy 200. rocznicę urodzin tego zasłużonego dla rozwoju kultury muzycznej Śląska kompozytora, dyrygenta, organisty, pedagoga, teoretyka muzyki i wydawcy. W ostatnim artykule tej części ks. Dariusz Sobczak (PWSG Gniezno) analizuje *Łatwą mszę polską w stylu choralnym* Brunona Schmidta, opublikowaną w 1936/1937 r., w kontekście wykorzystanych w tej kompozycji inspiracji gregoriańskich.

W dziale poświęconym sztuce sakralnej czytelnik znajdzie dwa opracowania. Pierwsze, autorstwa Wojciecha Gruka (UWr), poświęcone jest problemowi wyglądu i lokalizacji świątyni granicznej w Cigacicach. Z kolei drugie, którego autorką jest Maria Feliks (UWr), koncentruje się na wirtuozerskim przedstawieniu Chrystusa Ukrzyżowanego w kościele św. Michała Archanioła w Urazie.

Zeszyt tradycyjnie zamyka część poświęcona sprawozdaniom i recenzjom.



© Wydział Teologiczny UO

ERWIN MATEJA

Wydział Teologiczny UO

ORCID: 0000-0002-2928-900X

Śp. ks. prof. dr hab. Helmut Jan Sobeczko (1939–2021)

Bóg odwołał na niebiańską liturgię znanego w kraju i za granicą, wybitnego opolskiego liturgistę, założyciela i pierwszego redaktora naczelnego czasopiisma „*Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*”. Śp. ks. prof. dr hab. Helmut Jan Sobeczko zmarł w Opolu 17 października 2021 r. – w 81. roku życia. Uroczystości pogrzebowe rozpoczęły się 20 października w katedrze opolskiej. Mszy św. przewodniczył biskup opolski Andrzej Czaja, a w koncelebrze brało udział 6 biskupów i prawie 200 prezbiterów. Zgodnie z wolą Zmarłego jego ciało przewieziono następnie do rodzinnej miejscowości. Tam też 21 października miała miejsce Msza św. pogrzebowa, której przewodniczył biskup gliwicki Jan Kopiec.

Ks. Helmut Jan Sobeczko urodził się 27 grudnia 1939 r. w Nędzy k. Raciborza (obecnie diecezja gliwicka) w rodzinie Józefa i Marii z d. Mrozek. Kiedy miał półtora roku, zmarł jego ojciec; matka powtórnie wyszła za mąż w 1948 r. Szkołę podstawową ukończył w rodzinnej miejscowości w 1953 r. i kontynuował naukę w Męskim Liceum Ogólnokształcącym w Raciborzu, gdzie w 1957 r. uzyskał świadectwo dojrzałości. Po maturze wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego Śląska Opolskiego w Nysie. Świecenia kapłańskie przyjął 22 lipca 1962 r. z rąk biskupa opolskiego Franciszka Jopa w kościele parafialnym w Nędzy.

Bezpośrednio po święceniach został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła i liturgiki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. 29 maja 1965 r. uzyskał tam magisterium i licencjat z teologii na podstawie pracy *Kult liturgiczny św. Wacława na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Wacława Schenka. Po powrocie ze studiów, w 1965 r. został wykładowcą liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie oraz członkiem Diecezjalnej Komisji Liturgicznej. W latach 1965–1980 był notariuszem w Kurii Biskupiej w Opolu, pełnił też funkcję sekretarza bp. Franciszka Jopa, a w latach 1968–1977 był korespondentem

prasowym przy Sekretariacie Episkopatu Polski. Od 1977 r. był członkiem międzynarodowego stowarzyszenia naukowego *Societas liturgica*, a od 1993 r. członkiem Towarzystwa Naukowego KUL. W latach 1977–1980 odbył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Liturgicznym *S. Anselmo* w Rzymie, zakończone uzyskaniem stopnia naukowego doktora liturgii na podstawie rozprawy napisanej pod kierunkiem o. prof. Burgharda Neunheusera OSB poświęconej recepcji odnowy liturgicznej w Kościele w Polsce po II Soborze Watykańskim, ze szczególnym uwzględnieniem zaangażowania w to dzieło bp. Franciszka Jopa. W 1993 r. został doktorem habilitowanym (KUL) na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber ordinarius z 1563 roku*. W 2000 r. uzyskał tytuł naukowy profesora, a w 2003 r. – profesora zwyczajnego nauk teologicznych.

W latach 1980–2011 pełnił funkcję konsultora Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski. Od 1989 do 1996 r. był członkiem Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów II Polskiego Synodu Plenarnego. Należał również do wielu ważnych gremiów diecezjalnych: w latach 1975–1982 był dyrektorem Studium Organistowskiego w Opolu, w latach 1980–2016 był członkiem kolegium konsultorów i rady kapłańskiej diecezji opolskiej, od 1980 r. był egzaminatorem prosynodalnym i cenzorem ksiąg, w latach 1983–2016 był przewodniczącym Diecezjalnej Komisji ds. Duszpasterstwa Liturgicznego i Muzyki Kościelnej. Był odpowiedzialny również za liturgiczne przygotowanie wizyty papieża Jana Pawła II na Górze Świętej Anny w 1983 r. Po utworzeniu w 1981 r. w Opolu Diecezjalnego Instytutu Teologiczno-Pastoralnego – Filii KUL został jego dyrektorem. Równocześnie w latach 1981–1994 prowadził zajęcia zlecone w Katedrze Liturgiki WT KUL.

Ks. Helmut Jan Sobeczko odegrał bardzo ważną rolę w powstaniu w 1994 r. w Opolu pierwszego po zmianach ustrojowych państwowego uniwersytetu z wydziałem teologicznym, którego został pierwszym dziekanem (1994–2002); równocześnie był kierownikiem Katedry Liturgiki, Hagiografii i Obrzędowości na tym wydziale, a w latach 2008–2010 dyrektorem Instytutu Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej WT UO. W latach 1994–2010 był dyrektorem Redakcji Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz od 1995 r. redaktorem naczelnym czasopisma „Liturgia Sacra”. W 2010 r. przeszedł na emeryturę z pracy etatowej na Uniwersytecie Opolskim, nadal jednak aktywnie udzielał się naukowo jako ceniony prelegent podczas konferencji naukowych i recenzent prac naukowych. Jeszcze 6 października br. brał udział jako recenzent w obronie doktoratu w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Toruńskiego.

Po wprowadzeniu diakonatu stałego w diecezji opolskiej został w 2011 r. dyrektorem Studium dla Kandydatów do Diakonatu Stałego, a od 2013 r. członkiem Komii-

sji ds. Święceń do Diakonu Stałego; ponadto w latach 2010–2015 był redaktorem czasopisma „Diakon”. Był autorem około 450 prac i artykułów naukowych z zakresu liturgiki, ale również publikacji pastoralnych, m.in. cenionej w całej Polsce *Agendy liturgicznej diecezji opolskiej* oraz *Zwycięzca śmierci* – opracowanie będące nieocenioną pomocą w aktywnym przeżywaniu Misterium Paschalnego, zawierające teksty liturgiczne, śpiewy i komentarze na Wielki Tydzień i oktawę Wielkanocy.

W jego artykułach – tych ściśle naukowych, ale też w tych o charakterze popularnonaukowym – łatwo można dostrzec kilka nurtów badawczych, którym poświęcił szczególną uwagę. Niewątpliwie jego studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła i liturgiki zaowocowały całym szeregiem prac ukazujących dzieje liturgii oraz kultu świętych na Śląsku. Z kolei czas, w którym dane mu było żyć, pozwolił mu z bliska śledzić dzieło II Soboru Watykańskiego i włączyć się aktywnie w realizację posoborowej odnowy liturgicznej u boku ks. bpa Franciszka Jopa, który był przez wiele lat odpowiedzialny za wprowadzanie reformy liturgicznej w Polsce. W to dzieło formacji najpierw duchownych, a potem wiernych włączył się ks. Sobeczko. Jego liczne publikacje dotyczą odnowy liturgii zapoczątkowanej przez ostatni Sobór. Sporo też tekstów poświęcił recepcji odnowionych ksiąg liturgicznych, która w polskich warunkach przybrała zupełnie inną formę niż w innych krajach. Ponieważ nie położono akcentu na szybkie wydawanie kolejnych ksiąg, można było się bardziej skoncentrować na stopniowym ukazywaniu teologii liturgii w nich zawartej. Ks. Profesor prezentował teologiczną oryginalność posoborowej liturgii, akcentując celebrowane w niej zbawcze Misterium Paschalne Chrystusa. Poza tym prezentowana przez niego poprawna eklezjologia miała pomóc nawet oponentom zrozumieć, że odnowiona liturgia jest formą odnowienia całego Kościoła w myśl zasad: *ecclesia semper reformanda; liturgia semper reformanda*. Ten związek sprawił, iż ks. Sobeczko poświęcił wiele uwagi jednemu z głównych problemów, jakim dla niego było zgromadzenie liturgiczne, w którym wierni mają być czynnie obecni. Wiązał ten postulat zwłaszcza z udziałem w niedzielnej Eucharystii. Świętowanie dnia Pańskiego stało się też dla niego jednym z dominujących nurtów badawczych.

Niezwykle znaczący jest jego wkład w przeprowadzenie I Synodu Diecezji Opolskiej (2002–2005), którego był sekretarzem generalnym, przewodniczącym komisji synodalnej ds. liturgii i głównym redaktorem statutów synodalnych. Za gorliwą i owocną pracę na licznych powierzonych mu stanowiskach ks. Sobeczko otrzymał kolejne godności. Od 2005 do 2009 r. był wikariuszem generalnym. W 1983 r. został uhonorowany papieskim tytułem Kapelana Jego Świątobliwości, w 1991 r. został Prałatem Jego Świątobliwości, a w 1992 r. Protonotariuszem Apostolskim (infułatem).

Warto też podkreślić, że w środowisku liturgistów polskich oraz zagranicznych był bardzo cenionym naukowcem. Świadczy o tym fakt, że przez dwie kadencje był przewodniczącym Stowarzyszenia Liturgistów Polskich. Natomiast jako członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Liturgistów *Societas liturgica*, do którego należał od 1977 r., regularnie brał udział w spotkaniach tego gremium i kilkakrotnie głosił tam referaty. Warto też dodać, że kapituła nagrody *Pro Redemptione* ufundowanej przez redakcję czasopisma „Homo Dei” już w czerwcu przyznała mu wyróżnienie w uznaniu za dorobek naukowy i świadectwo życia. Niestety, już po śmierci Laureata została ona odebrana w Krakowie 9 listopada 2021 r. w ramach sesji naukowej z okazji 150-lecia ogłoszenia św. Alfonsa Marii de Liguori doktorem Kościoła. Należy ufać, że kilkanaście dni wcześniej ks. Sobeczko odszedł do domu Ojca, by odebrać najważniejszą nagrodę. Niech odpoczywa w pokoju.

Liturgia

JACEK NOWAK SAC
Instytut Nauk Teologicznych UKSW
Wydział Teologiczny UKSW
ORCID: 0000-0001-5722-162X

Liturgia w *Liber Pontificalis*

The liturgy in “*Liber Pontificalis*”

Abstract

The article *The liturgy in “Liber Pontificalis”* starts with a depiction of the history of the *Liber Pontificalis*, which shows that the book had more than one author. The elaboration is divided into 5 parts: 1. The Holy Mass; 2. The Sacrament of Holy Orders; 3. The liturgical year; 4. Liturgical space; 5. Other phenomena associated with liturgy. Four parts contain issues which are grouped thematically, because they form a certain whole, whereas the last part encompasses issues appearing in single entries. The critical approach to the *Liber Pontificalis*, in the juxtaposition of biographies with other historical sources, shows that norms ascribed to some popes are not all credible. These anachronisms result from the fact that the book was not written by a single author, and especially the earliest pontificates were written down much later. Moreover, in this opus, apart from the liturgy, there are pieces of information pertaining to other fields, that were not the object of research of this elaborate.

Keywords: *Liber Pontificalis*, the history of liturgy, the Holy Mass, Sacrament of the Holy Orders, liturgical year.

Abstrakt

Artykuł *Liturgia w „Liber Pontificalis”* rozpoczyna się od ukazania historii *Liber Pontificalis*, która pokazuje, że nie można mówić o jednym autorze tej książki. Opracowanie jest podzielone na pięć części: 1. Msza Święta; 2. Sakrament święceń; 3. Rok liturgiczny;

4 Przestrzeń; 5. Inne przejawy związane z liturgią. Cztery części zawierają zagadnienia, które są w nich pogrupowane tematycznie, ponieważ dają pewną całość. Natomiast ostatnia część obejmuje problematykę występującą w pojedynczych zapisach. Krytyczne podejście do *Liber Pontificalis*, w zestawieniu biografów z innymi źródłami historycznymi, ukazuje, że nie wszystkie normy przypisywane niektórym papieżom są wiarygodne. Te anachronizmy wynikają z faktu, że księga nie pochodzi od jednego autora, a szczególnie początkowe pontyfikaty były spisane dużo później. Poza tym w tym dziele oprócz liturgii znajdują się informacje dotyczące innych dziedzin, które nie były przedmiotem badań tego opracowania.

Słowa kluczowe: *Liber Pontificalis*, historia liturgii, Msza Święta, sakrament święceń, rok liturgiczny.

*Liber Pontificalis*¹ stanowi zbiór opisów pontyfikatów biskupów Rzymu od św. Piotra (55–64) do Stefana V (885–891). Te biografie powstawały stopniowo i ulegały różnym przeróbkom. Prawdopodobnie początek księgi pochodzi z nieautentycznej korespondencji św. Hieronima z papieżem Damazym I (366–384), w której prosi papieża o spisanie dziejów biskupów Rzymu². W XVI w. tekst jest przypisywany Anastazjuszowi Bibliotekarzowi (ok. 810–879). Trudno zatem szukać jednego autora całego zbioru. Tekst ulegał wielu modyfikacjom i przeróbkom³.

Najdoskonalszego wydania *Liber Pontificalis* podjął się Louis Duchesne w 1886 i 1892 r. w Paryżu⁴. Biografie zawierają dwie kolumny, z których lewa jest tekstem pierwotnym, a prawa zawiera już poprawki. Pod kolumnami występuje także trzecia wersja, która według Duchesne'a stanowi drugie wydanie i jest to tekst najpełniejszy, najbardziej systematycznie opracowany i przyjmowany od VIII w. jako właściwy⁵. Nie jest to zatem tekst jednorodny.

Księga posiada również *Chronographus anni 354*, zawierający: *Catalogus Libe-*

¹ *Liber Pontificalis*. 2014–2015. Cz. I–II. Red. Monika Ozóg, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwa WAM (dalej: LP).

² Paweł Janowski, Stanisław Tylus. 2004. *Liber Pontificalis*. W *Encyklopedia Katolicka*. T. 10. Red. Andrzej Szostek, 949. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

³ LP. Cz. I. *Wprowadzenie*, X.

⁴ LP. Cz. I. *Wprowadzenie*, V.

⁵ LP. Cz. I. *Wprowadzenie*, XI.

⁶ LP. Cz. I, 1–5.

riusza (352–366), *Depositio episcoporum*⁷ oraz *Depositio martyrum*⁸. Podanie tych dokumentów pozwala na punkty odniesienia przy danych biogramach.

Księga opisująca 112 pontyfikatów stanowi źródło dla wielu dziedzin nauki. W związku z tym znajdują się także między innymi informacje dotyczące życia liturgicznego. Warto jest od tej strony wydobyć wielość materiału i spojrzeć na niego krytycznie, odnosząc się do innych źródeł.

Całość materiału zostanie ułożona syntetycznie, aby ukazać wielość zagadnień. Większość z nich można połączyć w grupy tematyczne. Natomiast te, które występują pojedynczo, zostaną przedstawione w oddzielnym dziale na końcu opracowania.

1. Msza Święta

W tej części zostaną przedstawione tylko kwestie, o których wspomina LP. Nie ma tu zatem usystematyzowanej historii dotyczącej Mszy Świętej do końca IX w.

1.1. Kanon rzymski

LP przypisuje papieżowi Aleksandrowi (106–111) wprowadzenie do Mszy Świętej, podczas Kanonu rzymskiego, słów „opowiadania o męce Pańskiej”⁹. Można domniemywać, że chodzi o słowa konsekracji wypowiedziane przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Najstarsza znana Modlitwa eucharystyczna, zawarta w *Didache*, 9–10¹⁰, nie zawierała słów ustanowienia Eucharystii, a była modlitwą dziękczynienia.

Papież Leon I – Wielki (440–461) postanowił, aby w Kanonie rzymskim dodać słowa: *sanctum sacrificium* (ofiary świętą)¹¹. W obecnej polskiej wersji mszalnej to wyrażenie nie jest dokładnie przetłumaczone, a wręcz pominięte¹². Natomiast

⁷ LP. Cz. I, 6.

⁸ LP. Cz. I, 7–10.

⁹ LP. Cz. I, 20.

¹⁰ *Nauka Dwunastu Apostołów*, 9–10. 1975. W *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Red. Marian Michalski, 18–19. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX. Por. wyjaśnienie Eucharystii w *Didache*: Ignacy Bieda. 1971. Eucharystia. W *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Red. Jan M. Szymusiak, Marek Starowieyski, 481. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

¹¹ LP. Cz. I, 114.

¹² Por. *Missale Romanum*. 2002. Typis Vaticanis, 577 (nr 93). *Mszal rzymski dla diecezji polskich*. 2010. Poznań: Pallottinum, 310*. Pełne tłumaczenie jest zawarte w: *Mszal rzymski*. 1963. Opr. oo. benedyktyni z opactwa tynieckiego. Poznań: Pallottinum, 617.

papież Grzegorz I – Wielki (590–604) do *Hanc igitur* dodał wyrażenie: *diesque nostros in tua pace dispone* (zachowaj nasze czasy w Twoim pokoju)¹³.

W ramach *Communicantes* papież Grzegorz III (731–741) polecił mnichom trzech klasztorów, obchodzącym wigilię i liturgiczne wspomnienie świętych, aby celebrujący kapłan dodawał: *Quorum solemnitas hodie in conspectu tue malestatis celebratur, domine Deus noster, toto in orbe terram* (Których uroczystość dzisiaj w obecności Twojego majestatu jest obchodzona, Panie nasz Boże, na całym świecie)¹⁴. Ta formuła przypomina dzisiejsze wspomnienie tajemnicy dnia, zaczynające się od: „Zjednoczeni...”.

1.2. Komunia Święta

Podczas swojego pontyfikatu papież Milcjades (311–314) postanowił, żeby konsekrowane ofiary rozsyłane do kościołów były z tego, co konsekrował biskup, a co nazywano „zaczynem”¹⁵. W podobny sposób, ale może już bardziej sprecyzowany, wydał polecenie papież Syrycjusz (384–399), żeby żaden prezbiter przez cały tydzień nie celebrował Mszy, jak tylko przyjmując chleb konsekrowany przez biskupa właściwego miejsca, który nazywano także „zaczynem”¹⁶. Trzeba mieć na uwadze, że w kościołach tytularnych w ciągu tygodnia wkładano cząstkę chleba (zaczynu) do wina, aby nastąpiła konsekracja drugiej postaci. Tę czynność dokonywano poza Mszą Świętą. W ten sposób przyjmowano Komunię Świętą pod obiema postaciami¹⁷. Chodziło o ukazanie łączności z biskupem i wyrażenie wiary, że Eucharystia buduje Kościół.

Prezbiterzy byli zajęci sprawami duszpasterskimi i nie mogli w niedzielę sprawować liturgii razem z biskupem. „Zaczyn”, o którym jest mowa wyżej, przynosili im akolici¹⁸.

¹³ LP. Cz. I, 169. W *Mszale rzymskim dla diecezji polskich*, 307*, jest tłumaczenie: „Napełnij nasze życie swoim pokojem”.

¹⁴ LP. Cz. I, 230.

¹⁵ LP. Cz. I, 59.

¹⁶ LP. Cz. I, 95.

¹⁷ Obrzęd wpuszczania cząstki konsekrowanej Hostii do kielicha z winem przyjął w liturgii Wielkiego Piątku Mszał Piusa V i zwyczaj ten przetrwał do reformy Piusa XII (1955 r.): *Missale Romanum*. Editio Princeps (1570). 1998. Red. Manlio Sodi, Achille M. Triacca, 252 (nr 1268). Libreria Editrice Vaticana. Święta Kongregacja Obrzędów. 1951. „Dekret *De solemnibus Vigiliis Paschalis instauranda*” (9.02.1951). Acta Apostolice Sedes 43 (3): 128–129. Święta Kongregacja Obrzędów. 1955. „Dekret generalny *Liturgia hebdomadae sanctae ordo instauratum*” (16.11.1951). Acta Apostolice Sedes 47 (17): 838–841. Święta Kongregacja Obrzędów. 1955. „Instrukcja *De ordine hebdomadae sanctae instaurato rite peregrando*” (16.11.1955). Acta Apostolice Sedes 47 (17): 842–847.

¹⁸ Innocenty. *Epistola XXV: Ex Dionysio Exiguo*. V, 8: PL 20, 556–557.

Papież Sergiusz I (687–701) postanowił, aby podczas łamania Hostii przez duchownych lud śpiewał: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”¹⁹.

Przy opisie pontyfikatu papieża Zefiryna (198–217) znajduje się informacja, że zarządził, aby podczas Mszy Świętej sprawowanej przez biskupa byli obecni kapłani i szafarze, którzy pomagali biskupowi przy rozdawaniu Komunii Świętej. Trzymali oni podczas liturgii szklane pateny, na które otrzymywali Hostie konsekrowane przez biskupa z tzw. korony, gdzie był Najświętszy Sakrament²⁰.

1.3. Gloria

Według LP hymn *Gloria* miałyby wprowadzić papież Telesfor (127–137) i nakazać śpiewać w noc Narodzenia Pańskiego²¹. Należy jednak wziąć pod uwagę, że w II w. nie było jeszcze obchodu Narodzenia Pańskiego. Dopiero w *Depositio martyrum* z 354 r., pod datą 25 grudnia, występuje zapis, że „narodził się Chrystus w Betlejem w Judei”²².

Hymn *Gloria* pojawił się w tradycji bizantyjskiej i syryjskiej. Dowodem na to są chociażby *Konstytucje apostołskie* z końca IV w.²³ Dopiero papież Symmach (498–514) polecił odmawianie hymnu *Gloria in excelsis* w każdą niedzielę i święta męczenników²⁴. Ten zapis znajduje także swoją rubrykę w *Sakramentarzu gregoriańskim*, nr 2, w *Ordo Missae*. Rubryka ta mówi wprost, że tylko biskup odmawia *Gloria* w niedzielę i dni świąteczne, natomiast prezbiter może tylko w dzień Paschy (Wielkanocy)²⁵.

¹⁹ LP. Cz. I, 204.

²⁰ LP. Cz. I, 31.

²¹ LP. Cz. I, 22.

²² LP. Cz. I, 7.

²³ *Constitutiones Apostolorum* VII, 47. 2007. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 213. Kraków: Wydawnictwo WAM.

²⁴ LP. Cz. I, 138.

²⁵ *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. 1992. T. 1–3. Wyd. Jean Deshusses. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires Fribourg (Suisse) (dalej: GrH). Całość tekstu omawianego hymnu znajduje się w GrH 4503.

1.4. Sanctus

Śpiew *Sanctus* był wykonywany w porannej liturgii synagogalnej. LP podaje, że papież Sykstus (116–126) wprowadził do liturgii *Sanctus*²⁶. Wydaje się to jednak anachronizmem, ponieważ w *Tradycji apostoelskiej* (połowa III w.) nie występuje ten śpiew²⁷. Pojawia się on dopiero pod koniec IV w. w *Konstytucjach apostoelskich*²⁸ i *Euchologii Serapiona*²⁹. L. Chavoutier podaje, że *Sanctus* wprowadził do liturgii papież Damazy (366–384) dzięki wymianie listów ze św. Hieronimem na temat trynitarnego znaczenia hymnu Izajasza³⁰. To wydaje się prawdopodobne, ponieważ w Galii synod we wsi Vaison (5 września 529), za przykładem Stolicy Apostoelskiej, wschodnich prowincji oraz italskich, wprowadził odmawianie *Sanctus* w Mszach publicznych³¹.

1.5. Postawa podczas proklamacji Ewangelii

Papież Anastazjusz (399–401) postanowił, aby podczas odczytywania Ewangelii kapłani nie siedzieli, ale stali pochyleni³². *Konstytucje apostoelskie*, które są wcześniejsze o kilka lat, podają: „Podczas lektury Ewangelii wszyscy prezbiterzy i diakoni oraz cały lud niech stoi w głębokiej ciszy”³³. Wydaje się, że podczas proklamacji Ewangelii biskup siedział.

1.6. Szaty liturgiczne

Dalmatyka swoją nazwę wzięła od nazwy krainy (Dalmacja) Szata ta została wprowadzona do Rzymu około II w. dla wyższych klas ludności. Prawdopodobnie

²⁶ LP. Cz. I, 21.

²⁷ Hippolytus. 1968. *Prex Eucharistica* in „Traditione Apostolica”. W *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Red. Anton Hänggi, Irmgard Pahl, 80–81. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires Fribourg (Suisse).

²⁸ *Constitutiones Apostolorum* VIII, 27. 2007. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 241. Kraków: Wydawnictwo WAM.

²⁹ *Euchologion Serapiona* 13, 10. 2007. *Constitutiones Apostolorum*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 308. Kraków: Wydawnictwo WAM.

³⁰ Aimé G. Martimort. 1985. *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*. T. 2: *L'Eucarestia*. Brescia: Queriniana, 121 (przyt. 24).

³¹ Synod Vaison, kan. 3. 2014. W *Acta Synodalia, ann. 506–553*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 138–139. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.

³² LP. Cz. I, 96.

³³ *Constitutiones Apostolorum* II, 57, 8. 2007. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 70. Kraków: Wydawnictwo WAM.

początkowo dalmatyka, jako szata liturgiczna, była ubiorem tylko samego papieża. Później papieże pozwolili używać jej także biskupom³⁴.

Papież Eutychian (275–283) nakazywał pochówku męczenników w dalmatyce lub w purpurowej tunice³⁵. Natomiast używanie dalmatyki przez diakonów wprowadził papież Sylwester (314–335), a także postanowił, aby na lewą rękę zakładali chustę z wełny i lnu (manipularz)³⁶. Papież Zozym (417–418) również wydał zarządzenie w sprawie noszenia manipularza przez diakonów³⁷.

Papież Marek (336) pozwolił używać paliusza biskupowi Ostii, ponieważ on udzielał święceń biskupich nowo wybranemu biskupowi Rzymu³⁸.

W opisie pontyfikatu Leona II (682–683) jest już mowa, że paliusz otrzymują arcybiskupi. Za używanie paliusza od tej chwili nie trzeba było płacić³⁹.

1.7. Miejsce celebry

Papież Feliks I (269–274) polecił, aby Mszę celebrowano nad grobami męczenników⁴⁰. W czasach prześladowań, a więc przed 313 r., wznoszono nawet małe pomniki zwane *cellae* lub *memoriae* nad grobami sławnych męczenników. Te pomniki były niedużymi, otwartymi kapliczkami, przy których można było gromadzić się na wolnej przestrzeni, aby celebrować liturgię⁴¹. Prawdopodobnie o takie miejsca chodzi w rozporządzeniu papieża.

O nakryciu ołtarza wspomina opis pontyfikatu Sylwestra (314–335). Postanowił on, że ołtarz nie może być nakryty jedwabiem ani farbowanym płótnem, lecz naturalnym lnem. Motyw tego rozporządzenia odwołuje się do pogrzebu Jezusa Chrystusa, który był pochowany w czysto lnianym całunie⁴².

³⁴ Antoni J. Nowowiejski. 1902. *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego*. T. 2. Warszawa: Drukarnia Franciszka Czerwińskiego, 330–331.

³⁵ LP. Cz. I, 50.

³⁶ LP. Cz. I, 61.

³⁷ LP. Cz. I, 101.

³⁸ LP. Cz. I, 82.

³⁹ LP. Cz. I, 193.

⁴⁰ LP. Cz. I, 49.

⁴¹ Josef A. Jungmann. 2013. *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 280–281.

⁴² LP. Cz. I, 61.

1.8. Przepisy dotyczące naczyń liturgicznych

Ppapież Sykstus (116–126) postanowił, że naczynia poświęcone mogły być dotykane tylko przez posługujących⁴³. Zakaz dotykania poświęconego korporalu oraz nakładania kadzidła został rozciągnięty na mnichów przez papieża Sotera (162–170)⁴⁴. Można domniemywać, że te zakazy nie były przestrzegane, skoro powtórzył je papież Bonifacy (418–422). Postanowił, „żeby żadna kobieta ani mniszka nie dotykała ani nie prała paramentów świętych, i nie nakładała kadzidła w kościele, lecz tylko posługujący”⁴⁵, którym mógł być ustanowiony duchowny jakiegokolwiek stopnia. Należy też mieć na uwadze, że Synod w Laodycei (koniec IV w.) zakazał kobietom wchodzenia do prezbiterium⁴⁶.

W opisie pontyfikatu Zefiryna (198–217) jest mowa o szklanych patenach⁴⁷. Natomiast papież Urban (223–230) postanowił, że święte naczynia mają być wykonane ze srebra⁴⁸. W kościele Świętych Sylwestra i Marcina papież Sergiusz II (844–847) ofiarował już pozłacane misy, złote krzyże, kadzielnice pokryte złotem, pozłacane srebrem pateny oraz sito ze srebra, które prawdopodobnie było używane do odcieczania wina przeznaczonego do Mszy⁴⁹. Zmienił się zatem materiał używany do wytwarzania sprzętu i naczyń liturgicznych.

1.9. Teksty liturgiczne

W biogramie papieża Gelazego (492–496) jest mowa, że napisał prefację do sakramentów i modlitw⁵⁰. Wiadomą jest rzeczą, że przypisywany temu papieżowi Sakramentarz jest późniejszy. *Sakramentarz gelazjański* powstał przed 750 r.⁵¹

⁴³ LP. Cz. I, 21.

⁴⁴ LP. Cz. I, 26.

⁴⁵ LP. Cz. I, 103–104.

⁴⁶ *Synod w Laodycei*, kan. 44. 2010. W *Acta Synodalia ann. 381–431*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 117. Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁴⁷ LP. Cz. I, 30.

⁴⁸ LP. Cz. I, 33.

⁴⁹ LP. Cz. II, 156.

⁵⁰ LP. Cz. I, 125.

⁵¹ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). (Sacramentarium Gelasianum)*. 1981. Wyd. Leo Eizenhöfer, Petrus Siffirin, Leo C. Mohlberg, XXXV. Roma: Casa Editrice Herder (dalej: GeV).

2. Sakrament święceń

LP pozwala szczególnie zauważyć rodzącą się strukturę sakramentu święceń, która była w Kościele do reformy Soboru Watykańskiego II. Niewątpliwie ciekawą historią jest czas udzielania święceń do V w. i zmian zachodzących później.

2.1. Diakoni i subdiakoni

LP przypisuje już św. Piotrowi udzielenie święceń siedmiu diakonom. Wydaje się to anachronizmem, ponieważ instytucja siedmiu diakonów w Rzymie pojawia się później⁵². W życiorysie Klemensa I (68–79) jest mowa tylko o siedmiu notariuszach, którym są przydzielone rejony, aby starannie przebadali dzieje męczenników⁵³. W opisie pontyfikatu Ewarysta (96–108) występuje zapis, że rozdzielił kościoły tytularne pomiędzy prezbiterów i ustanowił siedmiu diakonów, do których należało czuwanie nad poprawnością wypowiedzi biskupa. Chodziło tu o czuwanie nad modlitwą eucharystyczną, a nie o przepowiadanie, jakim było kazanie⁵⁴.

W życiorysie papieża Fabiana (236–250) jest mowa, że ustanowił siedmiu subdiakonów, którzy byli przypisani do siedmiu notariuszy. W takim razie w Rzymie było siedem rejonów, którymi opiekowało się siedmiu diakonów wspomaganych przez siedmiu subdiakonów i siedmiu notariuszy⁵⁵. Należy przypuszczać, że w tym czasie pojawia się subdiakon, skoro jest o nim mowa także w *Tradycji apostoelskiej*⁵⁶.

2.2. Stopnie święceń

Papież Wiktor (186–197) ustanowił niższych duchownych. Trudno powiedzieć, o które stopnie tu chodzi. Istnieją przypuszczenia, że dotyczy to ministrantów, a może akolitów⁵⁷.

⁵² LP. Cz. I, 14.

⁵³ LP. Cz. I, 16–17.

⁵⁴ LP. Cz. I, 18–19.

⁵⁵ LP. Cz. I, 37–38.

⁵⁶ *Tradycja Apostoelska* I, 8. 1975. W *Antologia literatury patrystycznej*. Red. Marian Michalski, 308. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX. Występuje tu zapis: „Nie wkłada się rąk na subdiakona, lecz tylko mianuje się go celem posługiwania diakonowi”.

⁵⁷ LP. Cz. I, 29.

Następca Wiktora, papież Zefiryn (198–217), postanowił, aby święcenia diakona lub kapłana odbywały się w obecności wszystkich duchownych i wiernych świeckich⁵⁸.

W LP nie ma mowy o liście papieża Korneliusza (251–253) do Fabiusza, biskupa Antiochii, ale warto w tym miejscu go przytoczyć w celu lepszego rozumienia podanych tam danych. W liście tym papież podaje statystykę duchowieństwa rzymskiego podczas swojego pontyfikatu: „46 prezbiterów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszy, ponad 1500 wdów i biednych, których wszystkich żywi łaska i miłość Pańska”⁵⁹. Na tej podstawie widać wykształcenie się w III w. wszystkich stopni święceń niższych i wyższych, które przetrwały do 1972 r.⁶⁰

Papież Gajusz (283–293) postanowił o kolejności przyjęcia każdego stopnia – od ostiariusza aż do prezbitera – aby móc być biskupem⁶¹. Natomiast papież Sylwester (314–335) postanowił, że jeśli ktoś chce działać w Kościele, ma być 30 lat lektorem, 30 dni egzorcystą, 5 lat akolitą, 5 lat subdiakonem, 7 lat diakonem i 3 lata prezbiterem. W ten sposób ma być sprawdzony na wszystkie sposoby, aby dostąpić biskupstwa⁶². Nie wiadomo, czy te okresy były dokładnie przestrzegane przed dojściem do biskupstwa, ponieważ Synod w Sufetula, w prowincji Byzacena (Tunezja), ok. 417 r. postanowił: „Świecki wybrany do biskupstwa powinien w ciągu jednego roku przejść posługi kościelne wszystkich stopni” (kan. 2)⁶³.

Synod odbywający się na Lateranie (12–14 kwietnia 769 r.), za pontyfikatu Stefana III (768–772), pozbawił władzy antypapieża Konstantyna II (767–769), który udzielił święceń biskupich Sergiuszowi, arcybiskupowi Rawenny, i Stefanowi, biskupowi Neapolu. Ci dwaj byli osobami świeckimi wyświęconymi bezpośrednio na biskupów z pominięciem wcześniejszych stopni. Wspomniany Synod wydał wyrok pod karą klątwy: „nigdy nikt spośród świeckich lub z innego stanu nie otrzyma godności świętego biskupstwa, jeśli przechodząc przez kolejne stany, nie zostanie najpierw jednym z głównych diakonów lub prezbiterów”⁶⁴.

⁵⁸ LP. Cz. I, 30.

⁵⁹ Euzebiusz z Cezarei. 2013. *Historia kościelna* VI, 43, 11. Red. Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 465.

⁶⁰ Paweł VI. 2014. List apostolski *Ministeria quaedam* (15.08.1972). W *Obrzędy ustanowienia lektorów i akolitów oraz przyjęcia do diakonatu i prezbiteratu*, 8–12. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

⁶¹ LP. Cz. I, 51–52.

⁶² LP. Cz. I, 61.

⁶³ Sufetula w Byzacenie. 2010. W *Acta Synodalia ann. 381–431*, 240.

⁶⁴ LP. Cz. I, 279.

Warto tu wspomnieć o obostrzeniach dla akolitów. Nie mogli podnosić relikwii męczenników (ale tylko prezbiterzy) i chrzczyć razem z diakonem, któremu towarzyszy tylko subdiakon. Te postanowienia wydał papież Bonifacy V (619–625)⁶⁵.

2.3. Czas święceń

LP podaje, że już św. Piotr udzielił święceń w grudniu⁶⁶ i tak czynili, według tej tradycji, kolejni biskupi Rzymu. Dopiero papież Symplicjusz (468–483) udzielił święceń w grudniu i lutym⁶⁷. Tak samo uczynił papież Gelazy (492–496)⁶⁸. Należy zauważyć, że podczas tego ostatniego pontyfikatu na Synodzie w Rzymie (494–495) postanowiono, że święcenia prezbiterów i diakonów powinny odbywać się w ustalonych dniach, to znaczy w czasie postu czwartego miesiąca, siódmego i dziesiątego, a także na początku i w środku Wielkiego Postu, w sobotni post w godzinach wieczornych⁶⁹.

W opisie pontyfikatu Feliksa IV (526–530) jest mowa, że udzielił święceń w lutym i marcu⁷⁰. Natomiast Grzegorz I (590–604) dokonał święceń w Wielkim Poście i w lipcu⁷¹, Leon II (682–683) 27 czerwca⁷², a Grzegorz IV (827–844) w marcu, wrześniu i grudniu⁷³.

3. Rok liturgiczny

Przedstawione poniżej dni liturgiczne pozwalają dostrzec, ile w LP jest anachronizmów niezgodnych z historią. Ponadto rzucają też światło na pewne obchody, które dzisiaj występują lub biorą swoje źródło z historii.

⁶⁵ LP. Cz. I, 173.

⁶⁶ LP. Cz. I, 14.

⁶⁷ LP. Cz. I, 120.

⁶⁸ LP. Cz. I, 126.

⁶⁹ *Synod w Rzymie I/XIII* (11). 2011. W *Acta Synodalia ann. 431–504*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 311. Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁷⁰ LP. Cz. I, 153.

⁷¹ LP. Cz. I, 170.

⁷² LP. Cz. I, 194.

⁷³ LP. Cz. II, 144.

3.1. Pascha w niedzielę

Pierwszym, który wyraźnie mówi o świętowaniu Paschy w niedzielę, jest papież Pius (146–161)⁷⁴. Takie samo stanowisko zajął później papież Wiktor (186–197)⁷⁵.

Należy wziąć pod uwagę toczące się w II w. dyskusje dotyczące daty Wielkanocy. Jedna grupa była za niedzielą, a druga za 14 Nissan. Tą kwestią zajmowały się Synody: w Rzymie (154–155 i 193 r.), Azji Mniejszej (189–199), Mezopotamii (ok. 196 r.), Osroenie (ok. 196 r.), Lyonie (197 r.) i Cezarei Palestyńskiej (ok. 198 r.)⁷⁶. Te spory opisuje Euzebiusz z Cezarei⁷⁷. Ostatecznie Sobór Nicejski I (325 r.) zdecydował o świętowaniu Wielkanocy w niedzielę⁷⁸.

3.2. Wielki Post

Papież Telesfor (127–137) rzekomo miał wprowadzić siedmioletniowy post przed Paschą⁷⁹. Ten zapis wydaje się być anachronizmem, ponieważ, jak wyżej zostało podane, dyskusje na temat Wielkanocy toczyły się po śmierci tego papieża, a o poście czterdziestodniowym wspomina dopiero Sobór Nicejski I (325 r.) w kan. 5⁸⁰.

Papież Grzegorz II (715–731) postanowił, aby w okresie Wielkiego Postu odprawiać Mszę w czwartki; czego wcześniej nie było⁸¹.

3.3. Narodzenie Pańskie

LP przypisuje papieżowi Telesforowi (127–137) celebrowanie Mszy w nocy w uroczystość Narodzenia Pańskiego⁸². Można stwierdzić wyraźnie, że ten zapis

⁷⁴ LP. Cz. I, 24.

⁷⁵ LP. Cz. I, 28.

⁷⁶ *Acta Synodalia ann. 50–381*. 2006. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 2–3. Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁷⁷ Euzebiusz z Cezarei. *Historia kościelna* V, 23–25, 361–369.

⁷⁸ Sobór Nicejski I. *List do Egipcjan*, 12. 2001. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 53. Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁷⁹ LP. Cz. I, 22.

⁸⁰ Sobór Nicejski I, 31.

⁸¹ LP. Cz. I, 218.

⁸² LP. Cz. I, 22.

jest anachronizmem, ponieważ to święto pojawia się dopiero w IV w. Dowodem jest tu *Depositio martyrum* pochodzące z 354 r.⁸³

3.4. Suche dni

Papież Kalikst (218–222) ustanowił post od zboża, wina i oliwy w sobotę trzy razy w roku⁸⁴. To postanowienie nawiązuje do starotestamentalnego postu, o którym mowa w Za 8,19. Natomiast papież Innocenty (401–417) również postanawia zachować post w sobotę, ale podaje inną motywację. Nawiązuje w niej do spoczywania Pana Jezusa w grobie, podczas którego uczniowie pościli⁸⁵.

W opisie pontyfikatu Leona III (795–816) napotyka się ofiarowanie nakrycia ołtarza. Nie tyle ono jest ważne, ale wydany przez papieża nakaz, że należy zakładać to nakrycie na ołtarz główny cztery razy w roku w czasie dwunastu czytań⁸⁶. Ten opis o tyle jest ważny, iż dokumentuje stosowanie 12 czytań w liturgii rzymskiej, czyli 6 w języku łacińskim i 6 w języku greckim, w soboty suchych dni.

3.5. Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca)

LP podaje przy papieżu Korneliuszu (251–253), że ciała Apostołów Piotra i Pawła zostały zabrane z katakumb i przeniesione: Piotra na Watykan, a Pawła na *Via Ostiense*⁸⁷. Należy jednak wziąć pod uwagę, że w 258 r. cesarz Walerian wydał dekret zabraniający chrześcijanom sprawowania kultu na cmentarzach. W związku z tym chrześcijanie, bojąc się zbezczeszczenia grobów Apostołów, 29 czerwca 258 r. przenieśli ich ciała do katakumb św. Sebastiana z Watykanu

⁸³ LP. Cz. I, 7.

⁸⁴ LP. Cz. I, 32. Post w sobotę potwierdza Synod w Elwira (ok. 306 r.), kan. 26: *Acta Synodalia ann. 50–381*, 54.

⁸⁵ LP. Cz. I, 97. Także *Mowy* Leona Wielkiego (440–461) potwierdzają ten post: post grudniowy (*Mowy*, 12–20), po Zesłaniu Ducha Świętego (*Mowy*, 78–81), post wrześniowy (*Mowy*, 86–94): Leon Wielki. 1958. *Mowy*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha. W języku polskim te dni (do 1969 r.) nazywano „suchymi dniami”. Obecnie są one nazywane „dniami kwartalnymi” (*Quattuor anni tempora*): *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 45–46. *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*. 1978. Wyd. Leo Eizenhöfer, Petrus Siffirin, Leo C. Mohlberg. Roma: Herder Editrice e Libreria (dalej: Ve). W Ve 905 występuje wezwanie ludu do postu w miesiącu dziesiątym. To wezwanie dokonywało się we wrześniu. Natomiast Ve 226–231 zawiera (w maju) formularz mszalny zatytułowany: *In ieiunio mensis quarti*, a w grudniu są formularze: *In ieiunio mensis decimi* (Ve 1294–1330). W GeV 652–653 występuje ogłoszenie postu w czwartym, siódmym i dziesiątym miesiącu.

⁸⁶ LP. Cz. II, 78. GrH 1674 podaje prefację: *Sabbato in XII lectiones*. Sześć lekcji w soboty suchych dni podaje: *Mszal rzymski*, 61–66, 184–187, 482–486, 556–560.

⁸⁷ LP. Cz. I, 41.

i z *Via Ostiense*⁸⁸. W tym kontekście jest zrozumiały zapis dotyczący pontyfikatu Sylwestra (314–335), że na prośbę tego papieża cesarz Konstantyn wybudował bazylikę dla św. Piotra na Watykanie i dla św. Pawła przy *Via Ostiense* (obecnie nazywana Bazyliką św. Pawła za Murami)⁸⁹. W związku z tym obecny obchód liturgiczny Świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 czerwca, bierze się od dnia przeniesienia ich relikwii do katakumb św. Sebastiana przy *Via Appia* w Rzymie.

3.6. Wniebowzięcie NMP (15 sierpnia)

Święto Świętej Maryi (tak było nazywane na początku) pojawia się 15 sierpnia w V w. w Jerozolimie. Dzień 15 sierpnia jest związany z poświęceniem bazyliki w 451 r. przez bpa Juwenaliusa, patriarchę Jerozolimy. Miejsce to obecnie nazywa się bazyliką Grobu Maryi (w Dolinie Jozafata, czyli Dolinie Cedronu)⁹⁰. Papież Leon IV (847–855) polecił obchodzić oktawę Wniebowzięcia Świętej Bożej Rodzicielki⁹¹. Oktawa ta była aż do 1960 r., kiedy to za pontyfikatu Jana XXIII (1958–1963) został promulgowany nowy *Kodeks rubryk Breviarza i Mszału*⁹².

4. Przestrzeń

Grupując zagadnienia dotyczące przestrzeni, nie można mieć na myśli współczesnej teologii przestrzeni liturgicznej. Zostają tu połączone tematy, które występują w przestrzeni szeroko pojętej, a odnoszące się do liturgii.

⁸⁸ Jacek Nowak. 2020. *Święci w misterium paschalnym Chrystusa*. Poznań: Pallottinum, 118n.

⁸⁹ LP. Cz. I, 62–63. Określenie „Watykan” pochodzi od Etrusków, którzy zajmowali ten brzeg Tybru (VII–IV w. przed Chr.), a ich bożkiem był *Vaticanus*, otwierający noworodkom usta do pierwszego krzyku – por. Anna Wodnik. 1986. *Wędrowniki po Rzymie*. T. I: Śladami św. Piotra. Rzym, 4.

⁹⁰ Jacek Nowak. 2009. *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*. Poznań: Pallottinum, 28–29, 40–41.

⁹¹ LP. Cz. II, 174.

⁹² Święta Kongregacja Obrzędów. 1960. „Rubricae Breviarium et Missalis Romani” (26.07.1960). *Acta Apostolice Sedis* 52 (10): 606, 727. Na s. 606 jest zapis, że pozostawiono tylko oktawę Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego i Narodzenia Pańskiego, natomiast na s. 727 jest mowa o usunięciu elogium z *Martyrologium*.

4.1. Poświęcenie kościoła

Pierwszy opis poświęcenia kościoła podaje Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej*, która powstała w latach 303–324⁹³. Godnym zauważenia jest jednak fakt, że LP pierwszy raz wspomina o poświęceniu kościoła (bazyliki), przedstawiając pontyfikat Innocentego (401–417). Ta liturgia dotyczyła bazyliki Świętych Gerwazego i Protazego⁹⁴.

4.2. Zasady dotyczące prezbiterium

Już papież Stefan II (752–757) polecił wykonać balustradę przed ołtarzem w Bazylice Matki Bożej Większej⁹⁵. Balustrada nie stanowiła jednak wyraźnego rozdzielenia miejsca dla duchownych od świeckich.

W tej samej Bazylice papież Paschalis (817–824) przebudował tron biskupa. Ta decyzja była podyktowana tym, że podczas Mszy Świętej kobiety stały zbyt blisko i przeszkadzały, a wręcz wtrącały się do rozmowy biskupa z asystującymi. Postanowił zatem zmienić usytuowanie samego tronu, a wejście do niego było ze stopniami⁹⁶.

Natomiast Grzegorz IV (827–844) dokonał zmiany obejścia dookoła ołtarza między ścianami prezbiterium a balustradą (tzn. ambitu). Motywem tej decyzji był fakt, że wcześniej ołtarz był usytuowany niemal pośrodku nawy, w której gromadzili się wierni obojga płci, a biskup wraz z duchowieństwem celebrował liturgię pośród ludu i w zamieszaniu⁹⁷.

Papież Leon IV (847–855) postanowił, aby podczas uroczystych Mszy Świętych żaden świecki nie mógł stać, siedzieć lub wchodzić do prezbiterium. Miejsce to było zastrzeżone tylko dla członków świętej wspólnoty ustanowionej dla sprawowania świętej służby⁹⁸.

⁹³ Euzebiusz z Cezarei. 2013. *Historia kościelna* X, 3, 651.

⁹⁴ LP. Cz. I, 98. Obecnie bazylika ta jest pw. św. Witalisa i Towarzyszy Męczenników (*San Vitale*).

⁹⁵ LP. Cz. I, 252.

⁹⁶ LP. Cz. II, 117–118.

⁹⁷ LP. Cz. II, 140.

⁹⁸ LP. Cz. II, 168.

4.3. Wizerunki

Należy wziąć pod uwagę, że w VIII w. pogłębiała się dyskusja dotycząca świętych wizerunków pomiędzy ikonoklastami (przeciwnicy wizerunków) a ikonodulami (zwolennicy i czciciele obrazów). W tym kontekście zabrał głos papież Grzegorz III (731–741), który postanowił, że przeciwnicy świętych wizerunków oraz ci, którzy będą je zdejmować, niszczyć, profanować lub bluźnić, będą wyłączeni z Kościoła i nie mogą uczestniczyć w Komunii Świętej⁹⁹.

Również papież Hadrian (772–795) zachęcał do czci świętych wizerunków¹⁰⁰. On też zwołał Sobór Nicejski II (787 r.), na którym została podana nauka dotycząca kultu obrazów¹⁰¹.

4.4. Procesje

Papież Honoriusz (625–638) wprowadził co tydzień, w sobotę, błagalną procesję z hymnami i pieśniami od kościoła św. Apolinarego do św. Piotra¹⁰². Prawdopodobnie zwyczaj tych sobotnich procesji był zlekceważony i zaniedbany. W związku z tym papież Stefan II (752–757) polecił, aby każdej soboty odbywały się procesje w celu oswojzenia ziemi i wszystkich chrześcijan. Zmienił kierunek procesji, postanawiając, aby w jedną sobotę udawała się do Bazyliki Matki Bożej Większej, a w inną do św. Piotra, a w jeszcze inną do św. Pawła¹⁰³. Intencja tych procesji była podyktowana faktem, że za czasów tego pontyfikatu było oblężenie Rzymu przez Longobardów¹⁰⁴.

LP podaje najstarsze obchody świąt w Rzymie, kiedy to papież Sergiusz I (687–701) postanowił, aby była procesja od kościoła św. Hadriana do Bazyliki Matki Bożej Większej w dni: Zwiastowania Pańskiego (25 marca), Zaśnięcia Maryi (Wniebowzięcie NMP – 15 sierpnia), Narodzenia Maryi (8 września) oraz w święto nazywane przez Greków *Hypapanti* (Ofiarowania Pańskiego – 2 lutego)¹⁰⁵. W pierwszym roku pontyfikatu Leona IV (847–855), a więc prawdopodob-

⁹⁹ LP. Cz. I, 228–230.

¹⁰⁰ LP. Cz. II, 42–43.

¹⁰¹ Sobór Nicejski II. *Dekret wiary*, 14–16. 2001. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 337–339. Kraków: Wydawnictwo WAM.

¹⁰² LP. Cz. I, 175.

¹⁰³ LP. Cz. I, 252.

¹⁰⁴ Kazimierz Dopierała. 1996. *Księga papieży*. Poznań: Pallottinum, 89.

¹⁰⁵ LP. Cz. I, 204. Kościół św. Hadriana był w budynku Kurii Rzymskiej na *Forum Romanum*. W 1937 r. zmieniono ten budynek na muzeum.

nie w 847 r., w okolicach bazyliki św. Łucji wydobywał się straszny odór. Wówczas papież w święto Wniebowzięcia NMP poszedł boso do kościoła św. Hadriana, gdzie rozpoczął procesję do Bazyliki Matki Bożej Większej. Po modlitwie papieża zmieniło się powietrze w Rzymie¹⁰⁶.

W Rzymie tradycja procesji przez trzy dni przed Wniebowstąpieniem Pańskim (w czwartek) pojawia się za pontyfikatu Leona III (795–816). Ustalił też kierunek tej procesji w następujące dni: poniedziałek – z Bazyliki Matki Bożej Większej do kościoła Zbawiciela, wtorek – z kościoła św. Sabiny do kościoła św. Pawła, środa – z kościoła Świętego Krzyża Jerozolimskiego do kościoła św. Wawrzyńca za Murami¹⁰⁷.

Ten sam papież pobłogosławił krzyż z cyrkoniami, przeznaczony do noszenia w procesji¹⁰⁸. Krzyż ten był niesiony przez subdiakona, który szedł przed jadącym na koniu papieżem – jak podaje opis pontyfikatu Leona IV (847–855)¹⁰⁹.

5. Inne przejawy związane z liturgią

Ta część obejmuje pojedyncze informacje zawarte w LP, które trudno jest połączyć w grupy tematyczne.

5.1. Śpiew psalmów

LP podaje, że papież Celestyn (422–432) postanowił, aby 150 psalmów było śpiewanych przed ofiarą przez wszystkich. Do tej pory był czytany tylko list Pawła Apostoła i święta Ewangelia¹¹⁰. Należy wziąć pod uwagę, że już Egeria (IV w.) wspomina o odmawianiu psalmów w Jerozolimie¹¹¹. Również papież Damazy (366–384) mówił o śpiewie psalmów w kościołach¹¹².

¹⁰⁶ LP. Cz. II, 171–172.

¹⁰⁷ LP. Cz. II, 68.

¹⁰⁸ LP. Cz. II, 59.

¹⁰⁹ LP. Cz. II, 170, 175.

¹¹⁰ LP. Cz. I, 104.

¹¹¹ Egeria. 1970. *Pielgrzymka do miejsc świętych XXIV*, 1. W *Pisma starożytnych pisarzy*. T. 6. Red. Andrzej Bogucki, 200. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

¹¹² LP. Cz. I, 94.

5.2. Krzyżmo – chrzest

Papież Sylwester (314–335) postanowił, aby prezbiter namaszczał krzyżem ochrzczonego, który wychodził z wody na znak przejścia przez śmierć¹¹³. Ta praktyka była już znana w *Tradycji apostołskiej*¹¹⁴.

5.3. Pokropienie wodą święconą

Pokropienie mieszkań wodą święconą z solą wprowadził papież Aleksander (106–116)¹¹⁵. Natomiast papież Stefan V (885–891) podczas plagi szarańczy sam pobłogosławił wodę i polecił kapłanom kropienie pól i winnic, prosząc o Boże miłosierdzie¹¹⁶.

5.4. Błogosławieństwo owoców i świec

Papież Eutykian (275–283) postanowił, aby na ołtarzu błogosławiono tylko owoce fasoli i winogron¹¹⁷. Tekst błogosławieństwa owoców występuje także w GeV 1603 (księga III, LXXXVIII). Natomiast papież Zozym (417–418) pozwolił na błogosławieństwo świec w parafiach¹¹⁸.

5.5. Zmiana imienia papieża

Pierwszym papieżem, który po wyborze zmienił imię, był Jan II (533–535). Jego imię rodowe było Merkury¹¹⁹; nie chciał używać nazwy pogańskiego bożka¹²⁰.

¹¹³ LP. Cz. I, 66.

¹¹⁴ *Tradycja Apostolska* II, 5, 311.

¹¹⁵ LP. Cz. I, 20.

¹¹⁶ LP. Cz. II, 271–272.

¹¹⁷ LP. Cz. I, 50.

¹¹⁸ LP. Cz. I, 101.

¹¹⁹ LP. Cz. I, 154.

¹²⁰ Dopierała. 1996. *Księga papieży*, 55.

Wnioski

Opis pontyfikatów zamieszczonych w LP zawiera wiele cennych informacji na temat postanowień poszczególnych papieży wydanych w sprawach odnoszących się do liturgii. Niektóre z nich występują we współczesnej liturgii. Warto wymienić: „opowiadanie o ustanowieniu” (w Modlitwach eucharystycznych), słowa *sanctum sacrificium* (w Kanonie rzymskim), wyrażenie w *Hanc igitur*, *Gloria*, postawa stojąca podczas proklamacji Ewangelii, dalmatyka, pewne przepisy dotyczące wykonywania naczyń liturgicznych, obchód Wielkanocy, suche dni, które obecnie są kwartalnymi dniami modlitw, rozumienie wizerunków świętych, pokropienie wodą pobłogosławioną czy nawet tradycja zmiany imienia papieża.

Krytyczne podejście do LP i chociażby krótkie zestawienia biogramów z innymi źródłami historycznymi pozwoliło zrozumieć, że nie wszystkie zarządzenia przypisywane danym papieżom są wiarygodne. Powodem tego stanu rzeczy, jak zostało zaznaczone we wstępie, jest fakt, że LP nie pochodzi od jednego autora, a szczególnie początkowe historie pontyfikatów były spisywane dużo później.

Wydaje się jednak, że historie papieży do IX w. w tym jednym dziele przynoszą wiele interesujących wiadomości. Można przypuszczać, że powyższe opracowanie w formie skorowidzu rzeczowego może być pomocne i ułatwi prowadzenie kolejnych badań z zakresu historii liturgii.

Bibliografia

Źródła

Liber Pontificalis. 2014-2015. Cz. I–II. Red. Monika Ożóg, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwa WAM.

Patrystyka

Constitutiones Apostolorum. 2007. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Eteria. 1970. *Pielgrzymka do miejsc świętych*. W *Pisma starożytnych pisarzy*. T. 6. Red. Andrzej Bogucki, 160–227. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Euchologion Serapiona. 2007. *Constitutiones Apostolorum*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 300–318. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Euzebiusz z Cezarei. 2013. *Historia kościelna*. Red. Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Innocenty. *Epistola XXV: Ex Dionysio Exiguo*. PL 20, 551–564.

Leon Wielki. 1958. *Mowy*. Poznań: Księgarnia w. Wojciecha.

Nauka Dwunastu Apostolów. 1975. W *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Red. Marian Michalski, 16–20. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Tradycja Apostolska. 1975. W *Antologia literatury patrystycznej*. Red. Marian Michalski, 305–316. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Dokumenty Kościoła

Acta Synodalia ann. 50–381. 2006. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Sobór Nicejski I. 2001. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 19–61. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Acta Synodalia ann. 381–431. 2010. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Acta Synodalia ann. 431–504. 2011. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Acta Synodalia, ann. 506–553. 2014. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.

Święta Kongregacja Obrzędów. 1951. „Dekret *De solemnibus Vigiliis Paschalis instauranda*” (9.02.1951). *Acta Apostolice Sedis* 43 (3): 128–129.

Święta Kongregacja Obrzędów. 1955. „Dekret generalny *Liturgia hebdomadae sanctae ordo instauratum*” (16.11.1951). *Acta Apostolice Sedis* 47 (17): 838–841.

Święta Kongregacja Obrzędów. 1955. „Instrukcja *De ordine hebdomadae sanctae instaurato rite peregrando*” (16.11.1955). *Acta Apostolice Sedis* 47 (17): 842–847.

Święta Kongregacja Obrzędów. 1960. „*Rubricae Breviarium et Missalis Romani*” (26.07.1960). *Acta Apostolice Sedis* 52 (10): 596–734.

Paweł VI. 2014. List apostolski *Ministeria quaedam* (15.08.1972). W *Obrzędy ustanowienia lektorów i akolitów oraz przyjęcia do diakonatu i prezbiteratu*, 8–12. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Teksty liturgiczne

Hippolytus. 1968. *Prex Eucharistica* in „*Traditione Apostolica*”. W *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Red. Anton Hänggi, Irmgard Pah, 180–181. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires Fribourg (Suisse).

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80]). 1978. Wyd. Leo Eizenhöfer, Petrus Siffrin, Leo C. Mohlberg. Roma: Herder Editrice e Libreria.

- Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). (Sacramentarium Gelasianum)*. 1981. Wyd. Leo Eizenhöfer, Petrus Siffrin, Leo C. Mohlberg. Roma: Casa Editrice Herder.
- Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. 1992. T. 1–3. Wyd. Jean Deshusses. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires Fribourg (Suisse).
- Missale Romanum*. Editio Princeps (1570). 1998. Red. Manlio Sodi, Achille M. Triacca. Libreria Editrice Vaticana.
- Mszal rzymski*. 1963. Opr. oo. benedyktyni z opactwa tynieckiego. Poznań: Pallottinum.
- Missale Romanum*. 2002. Typis Vaticanis.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*. 2010. Poznań: Pallottinum.

Literatura przedmiotu

- Bieda Ignacy. 1971. Eucharystia. W *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Red. Jan M. Szymusiak, Marek Starowieyski, 480–490. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Dopierała Kazimierz. 1996. *Księga papieży*. Poznań: Pallottinum.
- Janowski Paweł, Tylus Stanisław. 2004. Liber Pontificalis. W *Encyklopedia Katolicka*. T. 10. Red. Andrzej Szostek, 949–450. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jungmann Josef A. 2013. *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*. Tłum. Teresa Lubowiecka. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Martimort Aimé G. 1985. *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*. T. 2: *L'Eucaristia*. Brescia: Queriniana.
- Nowak Jacek. 2009. *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*. Poznań: Pallottinum.
- Nowak Jacek. 2020. *Święci w misterium paschalnym Chrystusa*. Poznań: Pallottinum.
- Nowowiejski Antoni J. 1902. *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*. T. 2. Warszawa: Drukarnia Franciszka Czerwińskiego.
- Wodnik Anna. 1986. *Wędrówki po Rzymie*. T. I: Śladami św. Piotra. Rzym [Wydawca nieznany].

JACEK NOWAK, prof. dr hab., prezbiter w Stowarzyszeniu Apostolstwa Katolickiego, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, konsultor i sekretarz Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski.

MICHAŁ MIKOŁAJCZAK
Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku
ORCID: 0000-0002-0997-3816

**Paride de Grassi –
papieski ceremoniarz i dyplomata doby renesansu**

**Paride de Grassi –
papal ceremonialist and diplomat during the Renaissance**

Où tout est cérémonie
A. Wicquefort

Abstrakt

Paride de Grassi, któremu w całości został poświęcony artykuł, wpisuje się w poczet najznamienitszych mistrzów ceremonii papieskich XVI w. (obok m.in. Piccolominiego i Burckhardta). Mianowany przez Juliusza II pierwszym ceremoniarzem, wywarł ogromny wpływ zarówno na liturgię Kościoła katolickiego, jak i dyplomację papieską. Podobnie jak pozostali renesansowi ceremoniarze, pozostawił po sobie liczne dzieła, takie jak: pamiętniki (diariusze), ceremoniały, notatki, *ordines*. Jego zapiski stanowią cenne źródło zarówno dla historyków, jak i liturgistów, filologów klasycznych oraz specjalistów od protokołu dyplomatycznego. Artykuł, w którym zostały zebrane i porównane informacje dotyczące bolońskiego mistrza, stanowi punkt wyjścia do dalszych badań nad jego życiem i pozostawionymi dziełami. Ukazuje ponadto zależności, jakie zachodzą pomiędzy liturgią Kościoła katolickiego a protokołem dyplomatycznym, w sposób szczególny wybrzmiewające w życiu papieskiego dworu – *Où tout est cérémonie*.

Słowa kluczowe: ceremoniarz, ceremoniał, liturgia, dyplomacja, papieżstwo, protokół dyplomatyczny, diariusze, renesans.

Abstract

Paride de Grassi, to whom the article is devoted in its entirety, is among the most distinguished masters of papal ceremonies of the sixteenth century. He was appointed by Julius II as the first ceremonialist of the 16th century. Appointed the first ceremonialist by Julius II, he exerted an enormous influence on both the liturgy of the Catholic Church and papal diplomacy. Like other Renaissance ceremonialists, he left behind numerous works such as diaries, ceremonials, notes and ordines. His notes are a valuable source for historians as well as liturgists, classical philologists and specialists in diplomatic protocol. The article, which collects and compares information on the Bolognese master, is a starting point for further research into his life and works. It also reveals the relationship between the liturgy of the Catholic Church and diplomatic protocol, with a particular resonance in the life of the papal court – *Où tout est cérémonie*.

Keywords: ceremonial, liturgy, diplomacy, papacy, diplomatic protocol, diary, renaissance.

Wstęp

*...et male, sed papa voluit*¹ – przytaczane w wielu anegdotach o Paride Grassim zdanie, które rzekomo wykrzykiwał po zakończonej liturgii, choć nie mamy pewności, czy jest prawdziwe, obrazuje nam styl i postawę bolońskiego mistrza. Niezwykła i rzetelna wiedza oraz świadomość o konieczności ciągłych poszukiwań i dążenia do doskonałości, a zarazem głęboka pokora wobec następcy św. Piotra, którego zdanie było ostateczne, charakteryzują jego postać. W niniejszym przedłożeniu postaramy się zebrać dostępne informacje dotyczące żyjącego na przełomie XV i XVI w. bolońskiego liturgisty i dyplomaty, a także ukazać jego życie i dzieło ściśle związane z papieskimi miastami: Bolonią i Rzymem oraz czterema papieżami: Juliuszem II (1503–1513), Leonem X (1513–1521), Adrianem VI (1522–1523) i Klemensem VII (1523–1534).

Krótką historyczną refleksją oraz syntetyczną analizą tego, co kryje się w sformułowaniu „*duch renesansu*”, pozwoli nam na pełniejsze zrozumienie stylu, myśli i działania Paride Grassiego oraz jego szczególnej roli zarówno w zachowaniu liturgicznego skarbcza, jak i jego przemian, a także niełatwej, bo równie dynamicznej, a jednocześnie osadzonej w tradycji, misji dyplomatycznej, którą pełnił za-

¹ Zob. Bartłomiej Krzych. 2012. *Diario di Paride de Grassi, Maestro delle Cerimonie Pontifice, Cæremoniale Romanum*, (12.12.2020) <http://www.caeremonialeromanum.com/2012/08/diario-di-paride-de-Grassi-maestro.html>.

równy przy papieżach, jak i włoskich książętach. Spojrzenie na historię, kulturę, liturgię i dyplomację wyłoni przed nami prawdziwego człowieka Renesansu – zakorzenionego w świecie, zafascynowanego pogańskimi i mitycznymi początkami cywilizacji łacińskiej, a jednocześnie żyjącego dla Królestwa nie z tego świata (por. J 18,36), oddanego Chrystusowi i świętemu Kościołowi, mimo że szesnastowieczne papieństwo dążyło do bycia potężnym królestwem tego świata.

Pamięć o Paride de Grassim przyćmiona została przez poprzedników na urzędzie mistrza ceremonii papieskich: Agostino Patrizi Piccolomminiego (1483 r.) oraz Johanna Burckharda (1484–1503), którzy doczekali się stosownych opracowań. C. Fletcher w książce *Diplomacy in Renaissance Roma. The Rise of the Resident Ambassador* wyraża zdziwienie, że zarówno pamiętniki, jak i ceremoniały Grassiego nie doczekały się stosownych opracowań i nie mają odpowiedniego miejsca w nauce², tym bardziej, że to właśnie Grassiemu, a nie komu innemu, papież zlecał karkołomne zadanie uporządkowania i skodyfikowania zarówno liturgicznego skarbcza Kościoła, jak i świata dyplomacji ówczesnej Europy³. Należy jednak podkreślić, wbrew temu, co pisze C. Flecher, że w latach 80. minionego stulecia życie i dzieło Paride Grassiego opisał belgijski jezuita M. Dykmans w trzech artykułach opublikowanych na łamach „Ephemerides Liturgicae”. Kolejnych informacji o bolońskim mistrzu dostarcza nam *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti* oraz *Dizionario biografico degli Italiani*, z polskich natomiast źródeł wspomnieć należy monumentalne dzieło bł. abp. J. Nowowiejskiego *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*⁴, w którym papieski ceremoniarz wzmiankowany jest kilkakrotnie. Grassi wspomniany jest w różnych opracowaniach liturgicznych⁵ i historycznych jako prałat na dworze papieskim czy autor pamiętników i ceremoniałów, bez szczególnego odniesienia do wagi tego, co pozostawił. Jego postać pojawia się w książkach popularnonaukowych i filmach jako członek dworu Cezarego Borgii czy zaufany Juliusza II. W niniejszym opracowaniu, pierwszym w języku polskim poświęconym P. Grassiemu, postaramy się zebrać dotychczasową wiedzę dotyczącą życia bolońskiego mistrza, która stanowić będzie wstęp do dalszych opracowań dotyczących jego dzieł.

² Catherine Fletcher. 2015. *Diplomacy in Renaissance Roma. The Rise of the Resident Ambassador*. Cambridge: Cambridge University Press, 1.

³ Fletcher. 2015. *Diplomacy in Renaissance Roma*, 9.

⁴ Zob. Antoni Julian Nowowiejski. 1905. *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*. T. 3. Płock: Drukarnia Kazimierza Miecznikowskiego. 145.

⁵ Zob. Manlio Sodi. Red. 2006. *Il „Pontificalis Liber” di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Manlio Sodi, Achille M. Triacca. 1997. *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

1. Rodzina Bolonia

Paris⁶ przyszedł na świat w bolońskiej rodzinie szlacheckiej – Grassich. Nie znamy dokładnie jego daty urodzenia, a włoskie słowniki biograficzne i encyklopedie podają, że było to między 1450 a 1460 r. Jego ojciec, Baldassare, prawdopodobnie boloński uczonec, przynależący do starej bolońskiej szlachty, był właścicielem jednego z najstarszych pałaców⁷ w mieście. Matką była Orsina d’Amerigo Bocchi (lub Bucchi). Dalej źródła informują nas o Achillesie Grassim, którego osoba miała ogromny wpływ na karierę Paride. Nie ma pewności, czy był on bratem, jak podaje większość źródeł⁸, czy kuzynem, jak informuje nas Pompeo Litta Biumi, autor słynnego dzieła *Famiglie Celebri Italiane*⁹. Achilles (wł. Achille) został ujęty w spisie Kardynałów Świętego Kościoła Katolickiego¹⁰, dzięki czemu posiadamy dokładniejsze informacje o nim – urodził się 16 lutego 1465 r. w Bolonii¹¹, natomiast zmarł 22 listopada 1523 r. w Rzymie, był włoskim biskupem i kardynałem, dziekanem Roty Rzymskiej. Noty biograficzne o ceremoniarzu podają również imię młodszego brata Paride – Agamemnona¹².

Naszą uwagę przykuwają imiona Grassich, synów (Parysa, Agamemnona i z dużym prawdopodobieństwem Achillesa) Baldassare, które nie nawiązują do świętych Kościoła katolickiego, a do postaci mitologicznych¹³, i odzwierciedlają

⁶ We włoskich źródłach – Paride de Grassi, natomiast w polskich – Parys Grassus.

⁷ XIII-wieczny gotycki pałac Grassich mieści się przy Via Marsala 12. Dziś stanowi siedzibę *Circolo Ufficiali dell’Esercito*.

⁸ Zob. Marc Dykmans. 1982. „Paris de Grassi”. *Ephemerides Liturgicae* 96: 407; Massimo Ceresa. 2002. Paride Grassi. W *Dizionario Biografico degli Italiani*. T. 58 (02.12.2020). <http://www.treccani.it/enciclopedia/paride-Grassi>.

⁹ Luigi Frati. 1886. Notizia biografica e bibliografica di Paride Grassi, *Le due spedizioni militari di Giulio II: tratte dal diario di Paride Grassi bolognese*, Luigi Frati, Paride Grassi, Bologna: Regia Tipografia, 6.

¹⁰ Zob. (01.12.2020) <http://cardinals.fiu.edu/bios1511.htm#Grassi>.

¹¹ Zarówno we wspomnianym spisie Kardynałów Świętego Kościoła Katolickiego jak i nocie biograficznej (Stefano Tabacchi. 2002. Achille Grassi. W *Dizionario Biografico degli Italiani*. T. 58 /02.12.2020/. <https://www.treccani.it/enciclopedia/achille-Grassi>.) podany jest rok narodzin 1465. Henryk Wojtyska w Encyklopedii Katolickiej, (t. 6, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II: k. 49-50.) podaje rok 1463, natomiast w danych zebranych na stronie: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bGrassia.html> - widnieje rok 1456.

¹² Na stronie internetowej <https://gw.geneanet.org/pierfit?lang=en&p=achille&n=Grassi> możemy zapoznać się z genealogią Grassich, rozpoczynając od przełomu XI i XII w. Nie ma jednak pewności do podanych danych. W drzewie genealogicznym nie widnieje Paride Grassi, uwzględnieni natomiast są: Baldassare – ojciec oraz bracia: Achille i Agamemnone. Nazwisko i imię matki nie zgadza się z włoskimi źródłami – Anne Benzoni. Ponadto autor informacji wymieniając imiona dzieci Baldassare i Anny, podaje także: Theodosio, Alberta i Marguerite, czego nie potwierdzają inne źródła.

¹³ Achilles – heros i bohater wojny trojańskiej, opisywany w mitologii greckiej oraz dziełach Homera jako największy z wojowników; Parys – królewicz trojański, który, jak czytamy w mitologii

zamiłowanie nestora rodu do dzieł starożytnych. W XVI-wiecznej Bolonii¹⁴, najdalej wysuniętym na północ mieście papieskim¹⁵, bardzo silnie zakorzenione były mity, opowiadania i historie starożytnych. Fascynacja starożytnością miała swoje odzwierciedlenie zarówno w codziennym życiu, jak i w dziełach tamtego czasu: sztuce i architekturze, czego przykładem może być np. monumentalna bazylika św. Petroniusza, budowana od 1390 aż do 1650 r.¹⁶

Paride Grassi wzrastał i kształtował się w duchu umiłowania wiedzy i oddania Kościołowi, co zaowocowało tym, że już w 1473 r. udał się śladami brata, Achillesa, do Rzymu. Z czasów dzieciństwa Grassi wspomina postać kardynała-biskupa Filippo Calandriniego, brata Mikołaja V, zasiadającego w stalach bolońskiej katedry na pierwszym miejscu po stronie Epistoły. Jak sam zanotował, wspomnienie to jest świadectwem ówczesnego ministranta, przeznaczonego – jak jego brat (?) Achilles – do służby dla Kościoła¹⁷. Paride opowiada także o swojej pierwszej podróży do Wiecznego Miasta, która musiała odbyć się w latach 1464–

greckiej, na polecenie Zeusa rozstrzygnął spór, która z bogini jest najpiękniejsza, a wybierając Afrodytę, przyczynił się do wojny trojańskiej; Agamemnon – bohater *Iliady* i *Odysei*, naczelny wódz wyprawy Greków na Troję, zamordowany podstępem przez żonę i jej kochanka.

¹⁴ Sięgając do opracowań dotyczących Bolonii, napotykamy liczne mity i legendy, podkreślające doskonale położenie geograficzne i szczególne walory naturalne terenu. Zarówno legendy o umbryjskim Ocnio – założycielu wioski, jak i o Felsinie, o którym wspomina Wergiliusz, czy o etruskim królu Fero nie są bez znaczenia. Duch starożytnych opowieści i wierzeń w sposób szczególny znajduje upodobanie u mieszkańców XVI-wiecznej renesansowej Bolonii. Prowadzone wykopaliska świadczą o tym, że początków Bolonii należy szukać już w IX w. przed Chr. – najpierw tereny te były pod silnym wpływem kultury willanowieńskiej, a następnie etruskiej. Felsina (nazwa etruska) staje się zorganizowanym ośrodkiem miejskim i zaczyna odgrywać ważną rolę już w VII/VI w. przed Chr. Miasto zostało podbite przez Celtów, zyskując nazwę Bononia, a następnie stało się (w II w. przed Chr.) kolonią rzymską, na stałe łącząc się z kulturą łacińską. Miasto znacznie zaczęło się rozrastać, a jego mieszkańcy uzyskali obywatelstwo rzymskie. Przynależność do kultury łacińskiej (rzymskiej) ściśle łączy się w pierwszych wiekach po Chrystusie z przyjęciem chrześcijaństwa. Po upadku Cesarstwa zachodniorzymskiego znalazła się pod okupacją Longobardów. Od tego momentu Bononia stała na styku kultury rzymskiej i germańskiej. Karol Wielki zwrócił ją w VII w. papieżowi, przez co przyłączona została do Królestwa Włoch. Należy podkreślić, że Bononia była miastem cesarskim i papieskim. Z tego zderzenia papiewstwa z imperium powstał uniwersytet – najstarszy w cywilizacji zachodniej, chluba miasta. Fakt silnego mieszania się kultur (historyczne zależności) oraz pragnienia odkrywania prawdy (uniwersytet) ukształtował mieszkańców regionu Emilia-Romania. Zob. Gilles Sassatelli, Angela Donati. 2005. *Storia di Bologna*. T. 1: *Bologna nell'antichità*. Bologna: Bononia University Press.

¹⁵ Po przegranej bitwie pod Zappolino (1325 r.) Bononia oddała się pod władzę papieża. Następnie w różnych momentach historycznych była niezależna lub podległa Mediolanowi. Od 1506 do 1860 r. była częścią Państwa Kościelnego.

¹⁶ Zob. Roberto Terra. Red. 1997. *La Cattedrale di San Pietro in Bologna*. Milano: Amilcare Pizzi; Franca Varignana. Red. 1997. *Il Tesoro di San Pietro in Bologna e Papa Lambertini*. Bologna: Minerva Edizioni; Luigi Vignali. 2002. *Dall'antica perduta cattedrale al San Petronio: l'evoluzione dell'architettura sacra a Bologna*. Bologna: Arti Grafiche BFT Zola Pedrosa; Luigi Vignali. 1996. *La basilica di San Petronio*. Bologna: Grafis Edizioni.

¹⁷ Dykmans. 1982. „Paris de Grassi”, 407.

1471, ponieważ wspomina Pawła II – pierwszego papieża, którego zobaczył na własne oczy¹⁸.

Po przybyciu do Rzymu z zamiarem osiedlenia się tam na stałe, w 1473 r., zostaje przyjęty przez starszego brata (kuzyna) i stryja Antonia, rozpoczynając kościelną karierę. Achille Grassi był już w tym czasie postacią znaną, a jego pozycja na dworze papieskim była znacząca, natomiast stryj, bp Antonio de Grassi, pełnił funkcję audytora Roty Rzymskiej, biskupa Tivoli i zarządcy Campagni, Marittimi oraz Pontecorvo. Początkowo, za pontyfikatu Sykstusa IV (1471–1484), Paride zamieszkał w budynkach należących do Rycerskiego Zakonu Szpitalników św. Jana. Z pozostawionych opisów z tego okresu możemy wnioskować, że bywał już na papieskim dworze i brał udział w różnego rodzaju ceremoniach – czy to liturgicznych, czy dyplomatycznych¹⁹. Dzięki staraniom bp. Antonio Grassiego Paride został wicezarządcą podległych stryjowi ziem. Z tego czasu napotykamy na wzmiankę, że 1 grudnia 1483 r., podczas pełnienia ww. funkcji, Grassi przyjął i zaakceptował zreformowane statuty dla Friosinio-
ne²⁰. Prawdopodobnie również w tym okresie uzyskał tytuł doktora (posługuje się nim od 1483 r.) obojga praw (*in utroque iure*), lecz dokumenty nie podają konkretnej daty. Alidosi w swoim dziele *Libro de Dottori* podaje, że Paride uzyskał tytuł dopiero w 1496 r., podważa to jednak w swoich opracowaniach Fantuzzi oraz inni biografowie²¹.

Pomimo obecności i rozpoczynającej się kariery w stolicy chrześcijaństwa Paride Grassi nie zerwał kontaktów z rodziną Bolonią. Co więcej, cieszył się tam uznaniem, licznymi beneficjami i kościołami rektoralnymi. W 1476 r. został mianowany kanonikiem w bolońskim kościele kolegiackim *San Petronio*, który od 1484 r. stał się kościołem katedralnym. Tytuł kanonika zachował do 1494 r. Dokumenty katedralne wskazują datę 2 lutego 1494 r.²² jako dzień definitywnego wyjazdu do Rzymu, przez co możemy wnioskować, że do tego czasu Grassi przemieszczał się między rodziną Bolonią i papieskim Rzymem, a pełnione obowiązki nie wymagały na nim stałej obecności w którymś z tych dwóch miast.

¹⁸ Dykmans. 1982. „Paris de Grassi”, 407.

¹⁹ Dykmans. 1982. „Paris de Grassi”, 408.

²⁰ Ceresa. 2002. Paride Grassi.

²¹ Frati. 1886. Notizia biografica e bibliografica di Paride Grassi, 7.

²² Frati. 1886. Notizia biografica e bibliografica di Paride Grassi, 7.

2. Rzym papieski

29 sierpnia 1484 r. kolegium kardynałów wybrało na papieża Giovaniego Battiste Cibo, który przyjął imię Innocenty VIII. To właśnie za jego pontyfikatu Grassi stał się członkiem tzw. rodziny papieskiej (*familia pontificia*). Nie mamy zbyt wielu informacji z tego okresu. M. Dykmans w swoim artykule przywołuje wydarzenie z 26 stycznia 1485 r. – zaprzysiężenie rycerzy, którzy przybyli do papieża, by opowiedzieć o bitwie prowadzonej przez ich przełożonego, generała Pierre'a d'Aubussona, przeciwko sułtanowi. Wg J. Burcharda było to wydarzenie ściśle tajne, natomiast w zapiskach Grassiego znajdujemy dokładny opis, wskazujący na to, że ceremonia była oficjalna i brali w niej udział kardynałowie i biskupi ubrani w stroje chórowe²³. Natomiast w nocy biograficznej autorstwa Massimo Ceresa odnajdujemy wzmiankę, że 11 maja tego samego roku prałat Grassi otrzymał zgodę na wypożyczenie kilku kodeksów, wśród których znajdował się m.in. kodeks Swetoniusza. Wydając zgodę, ówczesny dyrektor Biblioteki Christoforo Persona²⁴ wskazał, że dzieła muszą wrócić w ciągu czterech dni (woluminy zostały zwrócone 13 maja) i nie mogą być wyniesione poza mury Pałacu Apostolskiego. Dzięki tej informacji wnioskować możemy, że w tym czasie Paride Grassi zamieszkiwał razem z najbardziej zaufanymi Innocentego VIII pałac papieski. Ponadto, jakby się mogło wydawać, mało istotna wzmianka o dziełach Swetoniusza może stanowić dla nas wyjaśnienie stylu i sposobu pracy przyszłego mistrza ceremonii. Rzymski pisarz, żyjący na przełomie I i II w., biegle władający greką i łaciną, jako autor słynnych *Żywotów Cezarów* dostarcza nam ważnych i szczegółowych (rozwijających dzieła Tacyta) opisów obyczajowości cesarskiej²⁵. Śledząc dzieła Grassiego, zwłaszcza jego diariusze, nie sposób odnieść wrażenie, że zafascynowany starożytnym światem, wzorując się na dawnych mistrzach, chce przekazać kolejnym pokoleniom każdy szczegół, który w łączności z całą wiedzą będzie pomocny do odwzorowania czasów, w których pełnił swoją służbę na papieskim dworze.

Wraz z nastaniem Aleksandra VI – papieża z rodu Borgiów – kariera prałata Grassiego zmienia kierunek. Mianowany audytorem na dworze papieskiego syna - Cezarego Borgii, ówczesnego arcybiskupa Walencji, a następnie kardynała, wypełnia powierzone mu obowiązki. Ponadto w pierwszych dniach września 1494 r.

²³ Dykmans. 1982. „Paris de Grassi”, 409.

²⁴ Zob. Carla Frova. 2015. Persona Christoforo. W *Dizionario Biografico degli Italiani*. T. 82, (02.12.2020) https://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-persona_%28Dizionario-Biografico%29/.

²⁵ Stanisław Stabryła. 2016. *Zarys kultury starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 209.

zostaje ustanowiony zarządcą miasta i przyległości Orvieto. W czerwcu 1497 r. Aleksander VI wyznacza Cezarego Borgia na swojego legata do Królestwa Neapolu z okazji koronacji Fryderyka Aragońskiego. 20 lipca młody Borgia opuścił Wieczne Miasto wraz ze znakomitym dworem, w skład którego wchodził prawdopodobnie również Grassi. Dowodem na to może być pozostawiony przez bolońskiego mistrza opis koronacji²⁶. Wydarzenie to ze względu na szalejącą zarazę miało miejsce 10 sierpnia w Capui. Rok później, 18 sierpnia 1498 r., Cezary Borgia zrezygnował z kapelusza kardynalskiego i odszedł ze stanu duchownego; prawdopodobnie w tym czasie Grassi zerwał z nim jakiegokolwiek stosunki.

Okres służby przy boku Borgi przypada na początek wojen włoskich (1494–1559). Jest to również czas, jak zauważa C. Flecher, w którym prawdopodobnie Grassi rozpoczyna spisywać swoje myśli, stanowiące przyczynek do tworzonych diariuszy i ceremoniału. Jak zauważa w swojej książce, w tym również okresie Grassi opracował rangi ambasadorów, korzystając z dotychczasowych ustaleń i dopasowując je do aktualnej sytuacji politycznej²⁷.

3. Kariera w kurii rzymskiej

W czerwcu 1499 r. Paride de Grassi mianowany zostaje kanonikiem bazyliki *San Lorenzo in Damaso*, natomiast instalacja na ten urząd ma miejsce dopiero dwa lata później – w 1501 r. Być może powodem dwuletniego oczekiwania na wprowadzenia nowego kanonika do świątyni był gruntowny jej remont i przebudowa. Zbudowany prawdopodobnie w prywatnym domu św. papieża Damazego kościół został w latach 1496–1503 stopniowo wyburzony i rozbudowany w ramach budowy Pałacu Kancelaryjnego (siedziby Kolegium Kardynalskiego), z którym stanowi jedną całość. Nominacja Grassiego na kanonika tak ważnego kościoła nie była przypadkowa i świadczyła o zaufaniu, którym się cieszył, i pozycji, jaką zbudował sobie w Wiecznym Mieście.

22 września 1503 r. tron Piotrowy objął siostrzeniec Piusa II (Enea Silvio de Piccolomini) Francesco Todeschini-Piccolomini, który przyjął imię Piusa III. W ciągu bardzo krótkiego pontyfikatu, bo trwającego zaledwie 26 dni, przyznał kanonikowi Grassiemu roczne uposażenie w wysokości 24 dukatów przy Bazylice św. Piotra. Po wyborze papieża z rodu della Rovere-Giuliano Paride Grassi rozpoczął starania o nominację na *supernumerarius* – (ponadliczbowego) członka

²⁶ Ceresa. 2002. Paride Grassi.

²⁷ Flether. 2015. *Diplomacy in Renaissance Roma*, 41.

rodziny papieskiej pośród Kamery Papieskiej. Papież jednak wnioszek w tej sprawie odrzucił – być może miał już wtedy inne plany co do rosnącego w siłę i wpływy rzymskiego monsignora. Pozostając w Wiecznym Mieście, Paride pełnił służbę na dworze ciesząc się wielką popularnością, choć dalekiego od chrześcijańskiego ideału, kardynała Ascanio Marii Sforza. Jak podają biografowie, służbę tę zakończył 18 maja 1504 r., aby już 26 maja przyjąć z rąk Juliusza II zaszczytną nominację na mistrza papieskich ceremonii.

Rozpoczynając służbę jako pierwszy z ceremoniarzy, zastąpił na tym stanowisku J. Burcharda, bliskiego współpracownika i zaufanego Rodriga Borgii. O szczerej nienawiści między papieżem z rodu Borgiów a ówczesnym kardynałem Giuliano było powszechnie wiadomo, tym bardziej nie dziwi, że nowo wybrany papież oczyszczał swój dwór z osób tak bardzo związanych z niechlubnym poprzednikiem. O swojej nominacji Grassi pisał w swoich diariuszach, zaznaczając, że nie był pierwszym wyborem papieża. Urząd otrzymał ze względu na odrzucenie propozycji przez Bernardino Gutierrezza, a także dzięki ogromnym staraniom brata, Achillesa, i wsparciu kardynałów: Raffaella Sansoni Riario, pełniącego funkcję Kammerlinga Świętego Kościoła Rzymskiego, oraz Pietro Isvalies, protektora Polski, Czech i Węgier wobec Stolicy Apostolskiej. Niemniej jego nominacja nie jest do końca jasna, mając na uwadze wcześniejsze kontakty Grassiego z rodziną Borgiów i Sforzów – wrogów Giuliano della Rovere.

Wybór Paride Grassiego nie został przyjęty z aprobatą przez Johanna Burckarda – jego poprzednika, pierwszego²⁸ ceremoniarza i kronikarza pontyfikalnego; co więcej, nowy mistrz ceremonii musiał stawić czoła wielkiej niechęci i braku jakiegokolwiek wsparcia na tak ważnym i trudnym urzędzie. Johannes Burckardt, zazdrosny o swoją pozycję w kurii rzymskiej, nie przekazał żadnej wiedzy i doświadczenia Grassiemu. Konflikt między nimi, o czym zgodnie informują biografowie, z biegiem czasu przerodził się w prawdziwą i szczerą nienawiść. Rozpoczynając pisanie dziennika opisującego życie papieża i jego dworu, Grassi zanotował: „Chociaż jeszcze nie jestem za bardzo rozpoznawalny i, że tak powiem, jestem trochę jak osioł, który zabiera się do gry na lirze, (nie czuję się dostatecznie do tego przygotowanym). Jak tylko jestem w stanie dostatecznie sprostać postawionemu zadaniu, tak próbuję wszystkich moich sił, ażeby rok po roku przedrzeć się przez ogromną masę wydarzeń i uroczystości. Proszę, ażeby podczas gdy ja będę badał i opisywał dokonania tak wielkich mężów (kardynałów/papieży), podłe chamy i prostaki nie wyśmiewały się z moich pism, a szczególnie chodzi mi tutaj

²⁸ Podobnie jak ma to miejsce dzisiaj – główny ceremoniarz, dziś: mistrz papieskich celebracji liturgicznych lub, skróto, papieski ceremoniarz miał do pomocy kilku ceremoniarzy.

o mojego kolegę po fachu, Jana Burcharda, z którym łączą mnie, niestety, jedynie obowiązki zawodowe, a nie żadna innego rodzaju poufalość, której mu w każdym calu brakuje. Albowiem gdy tylko zauważył, że aspiruję do stanowiska [mistrza papieskich ceremonii], wówczas zaczął robić wszystko, jak tylko mógł i umiał, ażeby mnie stamtąd zwolnić”²⁹.

Z pomocą bolończykowi przyszedł Gutierrez, który, jak już wspomnieliśmy, odrzucił propozycję Juliusza II, by pełnić funkcję pierwszego ceremoniarza. Prawdopodobnie był on bliskim współpracownikiem Burckharda i jednym z ceremoniarzy – niestety, informacje o nim są dość skąpe. To właśnie on udzielał początkującemu mistrzowi ceremonii wszelkich instrukcji, które wcześniej poznał czytając *Diarium* Buckharda. Jak informuje Massimo Ceresa, pismo niemieckiego ceremoniarza było trudne do odczytania, wręcz prawie nieczytelne, a praca nad nim wymagała nie lada wysiłku. Gutierrez nie tylko czytał wspomniane dzienniki, ale w późniejszym czasie robił z nich notatki i poprawiał ich czytelność³⁰. Niechęć Buckharda wobec swojego następcy była tak ogromna, że robił wszystko, by najpierw nie dopuścić do jego nominacji, następnie, by usunąć go z funkcji ceremoniarza. Śmierć Buckharda – 16 maja 1506 r. – zakończyła dwuletni konflikt pomiędzy mistrzami ceremonii. Bez wsparcia swojego poprzednika, a jednocześnie z wyciągniętą pomocną ręką Gutierrezza Grassi rozpoczęła pełną oddania służbę papieżom, rozpoczynając od Juliusza II (1503–1513), a następnie kontynuując ją za pontyfikatu Leona X (1513–1521), Adriana VI (1522–1523) i Klemensa VII (1523–1534).

4. Inne funkcje i godności

W piątym roku pełnienia funkcji ceremoniarza papieskiego, 28 marca 1509 r. papież Juliusz II mianował Grassiego archiprezbiterem kościoła Świętych *Celso e Giuliano*. W tym samym czasie następca św. Piotra podjął decyzję o wyburzeniu średniowiecznej świątyni, mającej swój początek w IX w., i przebudowaniu jej w ciągu 4 lat według projektu Donato Bramantego. Grassi w swoich diariuszu zanotował, że 17 stycznia 1512 r. papież Juliusz II przybył osobiście w miejsce wyburzonego kościoła, by zapoznać się ze stanem prac. Przechadzając się między ruinami, pocieszał swojego ceremoniarza i prosił go o cierpli-

²⁹ Johann J.I. Döllinger. 1882. *Beiträge Zur politischen, kirchlichen und Cultur-geschichte der Sechs letzten Jahrhunderte (in German)*. Vol. III. Vienna: Manz. 364.

³⁰ Ceresa. 2002. Paride Grassi.

wość. W *Dizionario Biografico* znajdujemy informację, że cierpliwość ta została nagrodzona. Paride Grassi otrzymał przestronną rezydencję przylegającą do kościoła. Z historii kościoła Świętych *Celso i Guliانو* wiemy jednak, że z powodu braku funduszy projekt zlecony przez Juliusza II z powodu braku środków nie powiódł się, a bazylika mniejsza zyskała swą świetność dopiero w XVIII w. Niemniej jednak, tytuł i beneficja związane z tym kościołem dodawały Grassiemu prestiżu. 19 marca 1513 r. papież Leon X potwierdził i podtrzymał urząd archiprezbitera.

W tym samym również okresie, to jest ok. 1512 r., Grassi otrzymał w posiadanie wieś Monte Mario wraz z posiadłością i winnicą. Następnie 4 kwietnia 1513 r. został mianowany biskupem Pesaro. Święcenia biskupie otrzymał 16 maja w Bazylice *San Lorenzo in Lucina* z rąk swojego starszego brata (?) Achillesa, kardynała. Współkonsekratorami byli: bp Bernardo de Rossi i abp Gabriele Mascioli Foschi. Przydział diecezji Pesaro, miasta portowego nad Morzem Adriatyckim, oddalonego od Wiecznego Miasta o prawie 300 km, nie wpłynął na zmianę dotychczasowych obowiązków wynikających z wcześniejszych nominacji.

Paride Grassi pozostał nadal pierwszym spośród ceremoniarzy, nadal mieszkał w Rzymie, a biskupią stolicę odwiedzał tylko na szczególne okazje. Po raz pierwszy do XII- wiecznej katedry *Santa Maria Assunta* bp Paride Grassi przybył dopiero 3 lata po swojej sakrze biskupiej tj. w styczniu 1515 r., i pozostał w biskupiej stolicy do kwietnia. Wraz z objęciem biskupstwa w Pesaro otrzymał również tytuł opata *S. Maria di Fabalo* w rejonie pesareńskim. Jak informuje Massimo Ceresa, część swoich obowiązków mistrza ceremonii przekazał swojemu siostrzeńcowi, Ippolito Morbioliemu, jednak studiując dokumenty z tamtego okresu, można odnieść wrażenie, że Grassi faktycznie nadal przewodniczył urzędowi. Niejednoznaczność, polegająca na łączeniu dwóch urzędów: biskupa i ceremoniarza, została szybko rozwiązana. Na mocy bulli *Pastoralis officii* wydanej podczas trwającego V Soboru Laterańskiego (1512–1517) możliwym stało się, za zgodą papieża, łączenie urzędu biskupa i funkcji ceremoniarza. W 1515 r. papież Leon X mianował go asystentem tronu papieskiego³¹.

Spędzając większość czasu w papieskiej stolicy, realizował dotychczasowe obowiązki, do których doszedł kolejny obowiązek kurialny – święcenie biskupów. W latach 1519–1526 bp Grassi konsekrował dwudziestu trzech biskupów i był współkonsekratorem pięciu³². Owocem tego jest pozostawiony przez Grassiego manuskrypt dotyczący liturgii święceń biskupich.

³¹ Ceresa. 2002. Paride Grassi.

³² Zob. (12.12.2020) <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdegr.html>.

W marcu 1517 r., o czym informują nas biografowie bolońskiego mistrza, Paride zapoznał się z publikacją, która ukazała się rok wcześniej w Wenecji z inicjatywy Cristoforo Marcella – biskupa Korfu. *Cerimoniale romano*, napisane w 1488 r. przez ówczesnego ceremoniarza pontyfikalnego, Agostino Patrizi Piccolominiego, wydane zostało pod wzniosłym tytułem: *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum Ss. Romanae Ecclesiae*. Paride Grassi wpadł w furję i oskarżył bp. Marcella o plagiat. Sprawę natychmiast przedstawił licznym kardynałom, a następnie Leonowi X, który wydał zakaz sprzedaży tego woluminu aż do przedyskutowania i wydania ostatecznej decyzji podczas konsystorza, powołał komisję składającą się z trzech kardynałów mających przygotować raport, natomiast Grassiego poprosił o przygotowanie noty potwierdzającej tezę o plagiacie. Ostatecznie sprawa skończyła się na niczym, m.in. dlatego, że bp. Marcella wspierał prominentny włoski kardynał, Prospero Santacroce. Paride Grassi, nie uzyskując satysfakcjonującego dla siebie werdyktu papieża, zrobił wszystko, by zniszczyć jak największą liczbę kopii ceremoniału – stąd jest on tak dziś rzadko dostępny.

28 grudnia 1517 r. Paride Grassi opowiedział się za nominacją Biagio Baroni de Martinello z Ceseny do grona ceremoniarzy papieskich, który po jego śmierci stał się pierwszym z ceremoniarzy i zastąpił Grassiego. Martinelli wspierany był nie tylko przez urzędującego ceremoniarza, ale i licznych kardynałów: Achille Grassiego, Bernardo Doviziego i Andrea della Valle; chciano w ten sposób zabezpieczyć ten ważny urząd i pozostawić go we włoskich rękach.

Ceremoniarz Martinelli nie był wdzięczny Paride Grassiemu za nominację. W swoim dzienniku, pisanym od 1517 do 1540 r., ostro krytykował najpierw swojego przełożonego, następnie swojego poprzednika i pokazywał różne tarcia, niezgodę i konflikty mające miejsce na przestrzeni lat.

W 1519 r. bp Grassi udał się do stolicy swojej diecezji – Pesaro, aby odbyć tam synod. Po raz kolejny przybył do diecezji dwa lata później, 28 grudnia 1521 r., aby poświęcić wyremontowaną katedrę, następnie w 1522 r., by wprowadzić relikwie św. Terencjusza.

Ważnym wydarzeniem, świadczącym zarówno o wielkiej wiedzy i doświadczeniu Grassiego, jak również o zaufaniu, jakim darzyło go Kolegium Kardynałów, było konklawe z początku 1521 r., w którym brał udział mimo braku kardynalskiego kapelusza. Konklawe zakończyło się 9 stycznia 1521 r., wprowadzając na tron papieski kard. Adriaana Florensoona Boeyensa, który zachował swoje dotychczasowe imię – Hadrian IV. Wiemy również, że dwa lata później z tych samych powodów, również bez kardynalskiego kapelusza, brał udział w konklawe, które 19 listopada 1523 r. wyniosło na tron Piotrowy kard. Giulio de' Medici – papieża Klemensa VII. Jedną z ostatnich informacji dotyczących Paride Grassiego jest ta, że 17 maja 1528 r.

przybył do Orvieto, gdzie papież przebywał na wygnaniu, aby ubiegać się o prawa do majątku po jednym ze zmarłych mistrzów ceremonii.

Mistrz papieski Paride Grassi zmarł 10 czerwca 1528 r. w Rzymie i został pochowany w Bazylice św. Piotra.

5. Dzieła

Paride Grassi pozostawił po sobie liczne ważne myśli i dzieła, które nie tylko stanowią historyczny zapis czasów, w których pełnił swą posługę wobec papieża i Stolicy Świętej, ale stanowią także źródło późniejszych tekstów i dokumentów dotyczących zarówno sprawowania liturgii, jak i tworzenia się zasad protokolarnych. Należy nadmienić, że spośród licznych prac Grassiego dotyczących ceremonii pontyfikalnych, żadna nie ukazała się za jego życia. Być może pierwszy z ceremoniarzy chciał mieć wyłączność co do wiedzy w nich zawartej – jak twierdzą jego biografowie. Mając jednak świadomość nadmiaru obowiązków, jakie spoczywały na Paride, a także wielu niesprzyjających mu osób, możemy również wnioskować, że powody braku wydań za jego życia są inne – źródła, niestety, nie rozstrzygają tej kwestii.

Z pewnością do najślynniejszych dzieł Paride Grassiego należą jego pamiętniki, nazywane w literaturze przedmiotu diariuszami. Dotychczas nietłumaczone i nieopracowywane spisywane były w latach 1504–1521. Stanowią one nie tylko wartościowe źródło dla liturgistów czy specjalistów od protokołu, ale są również cennym dziełem referencyjnym dla historyków, a także – ze względu na język łaciński – ważnym dla filologów klasycznych. Grassi z pedantyczną wiernością zapisywał w nich najdrobniejsze papieskie ceremonie, trywialne wydarzenia w kurii, konsystorze i procesje, przyjęcie i pożegnanie ambasadorów, a także odbywane podróże i inne wydarzenia.

M. Dykmans w artykule opublikowanym w 1985 r. na łamach „Ephemerides Liturgicae” (nr 99) zebrał i pokrótce omówił dzieła Paride Grassiego. Niestety, łacińskie tytuły przetłumaczył (nie zawsze dosłownie) na język francuski, co powoduje niejasności i wątpliwości. W zestawieniu z notą biograficzną przygotowaną przez M. Ceresa, poza wspomnianymi diariuszami, tworzy się następująca lista³³ dzieł bolońskiego mistrza: 1) *Tractatus de ordine quo papa equitat ad aliquem Ecclesiam religionis gratia, sive ad alium locum, per urbem in solemnitate non pon-*

³³ Lista nie jest w porządku chronologicznym. Rozbieżność oraz rozpiętość dat ich powstawania wymaga dalszego przestudiowania tematu i wyjaśnienia wątpliwości.

tificali; 2) *De Creatione cardinalium*; 3) *Caeremonialium regularum suplementum et addes*; 4) *Tractatulus de consecratione electorum in episcopos*; 5) *Tractatus de funeribus et exequiis in Romana Curia peragendis*; 6) *De caeremoniis papalibus*; 7) *De caeremoniis cardinalium et Episcoporum in eorum dioecesibus*; 8) *De caeremoniis ad cardinales episcopos spectantibus*; 9) *Cerimoniale episcoporum compositum per Paridem Grassum Bononiensem*; 10) *Tractatus de oratoribus Romanae Curiae et De oratorum praecedentia*.

Zakończenie

„W kaplicach i salach watykańskich, a także na placu św. Piotra podczas sprawowania obrzędów rzeczywistość religijna przeplatała się z polityką i dyplomacją”³⁴ – zauważa rzymski krytyk sztuki Fagiolo dell’Arco. Natomiast Martina Boiteux dodaje, że to właśnie „Dwór w Rzymie, jako pierwszy w Europie, skodyfikował ceremoniał i podniósł znacząco jego rangę poprzez utworzenie funkcji mistrza ceremonii”³⁵. Rzeczywistość, w której przeplata się *sacrum* i *profanum*, a także fakt rosnącej potęgi Stolicy Świętej, nie jest efektem decyzji, czy działań jednego papieża, nie jest również owocem tego czy innego okresu historycznego. Zależności te w sposób naturalny, zarówno wynikający z potrzeb wewnętrznych, jak i zewnętrznych uwarunkowań w okresie odrodzenia, nabrały mocy i zostały skodyfikowane, aby później, w baroku, osiągnąć swój szczyt i trudny do wyobrażenia dla nas współczesnych rozmach i przepych.

Funkcja ceremoniarza w dobie renesansu łączyła w sobie zarówno sprawy kultu, jak i wszystkie inne związane z wydarzeniami o charakterze publicznym. Paride Grassi mistrzowsko wykorzystywał wypracowane do jego czasów zasady świeckiego protokołu, wprowadzając je do liturgii, a korzystając ze skarbcza liturgicznego, uświetniał świecki ceremoniał. Analiza jego dzieł pozwala zrozumieć te dwie, jakby się mogło wydawać, niezależne od siebie płaszczyzny. Wyjaśnia wieki wcześniejsze oraz rzuca światło na czasy późniejsze. Pochylenie się nad osobą Grassiego oraz jego dziełami jest konieczne do pełnego zrozumienia historii liturgii i rozwoju dyplomacji.

³⁴ Martine Boiteux. 2018. Ceremoniał. Zapotrzebowanie na wykwinność, W *Watykan. Sztuka, architektura i ceremoniał*, Red. Martine Boiteux, Alberta Campitelli, Nicoletta Marconi, Lucia Simionato, Gerhard Wiedmann, Kielce: Wydawnictwo Jedność, 11.

³⁵ Tamże.

Bibliografia

- Boiteux Martine, Campitelli Alberta, Marconi Nicoletta, Simonato Lucia, Wiedmann Gerhard. 2018. *Watykan. Sztuka, architektura i ceremonial*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Ceresa Massimo. 2002. Grassi Paride. *Dizionario biografico degli Italiani*. T. 58. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, (02.12.2020) <http://www.treccani.it/enciclopedia/paride-Grassi>.
- Döllinger Johan J.I. 1882. *Beiträge Zur politischen, kirchlichen und Cultur-geschichte der Sechs letzten Jahrhunderte (in German)*. Vol. III. Vienna: Manz.
- Dykman Marc. 1982. „Paris de Grassi”. *Ephemerides Liturgicae* 96: 407–482.
- Dykman Marc. 1985. „Paris de Grassi”. *Ephemerides Liturgicae* 99: 387–417.
- Dykman Marc. 1986. „Paris de Grassi”. *Ephemerides Liturgicae* 100: 270–333.
- Fletcher Catherine. 2015. *Diplomacy in Renaissance Roma. The Rise of the Resident Ambassador*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frați Luigi, Grassi Paride. 1886. *Le due spedizioni militari di Giulio II: tratte dal diario di Paride Grassi bolognese*. Bologna. Regia Tipografia.
- Frova Carla. 2015. Persona Cristoforo. W *Dizionario biografico degli Italiani*. T. 82. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, (02.12.2020) https://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-persona_%28Dizionario-Biografico%29/.
- Grassi Paride. 1580. *De ceremoniis Cardinalum et Episcoporum in eorum Dioecibus*. Roma. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdegr.html> (12.12.2020)
- Krzych Bartłomiej. 2020. *Diario di Paride de Grassi, Maestro delle Cerimonie Pontifice, Cæromoniale Romanum*. (12.12.2020) <http://www.caeremonialeromanum.com/2012/08/diario-di-paride-de-Grassi-maestro.html>
- Nowowiejski Antoni J. 1905. *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*. T. 3. Warszawa: Drukarnia Kazimierza Miecznikowskiego.
- Sassatelli Gilles, Donati Angela. 2005. *Storia di Bologna*. T. 1: *Bologna nell'antichità*. Bologna: Bononia University Press.
- Tabacchi Stefano. 2002. Achille Grassi. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, (02.12.2020) <https://www.treccani.it/enciclopedia/achille-Grassi>.
- Sodi Manlio. Red. 2006. *Il „Pontificalis Liber” di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Sodi Manlio, Triacca Achille M. 1997. *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595–1596)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Stabryła Stanisław. 2016. *Zarys kultury starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Terra Roberto. Red. 1997. *La Cattedrale di San Pietro in Bologna*. Milano: Amilcare Pizzi.
- Variagnana Franca. Red. 1997. *Il Tesoro di San Pietro in Bologna e Papa Lambertini*. Bologna: Minerva Edizioni.

Vignali Luigi. 2002. *Dall'antica perduta cattedrale al San Petronio: l'evoluzione dell'architettura sacra a Bologna*. Bologna: Arti Grafiche BFT Zola Pedrosa.

Vignali Luigi. 1996. *La basilica di San Petronio*. Bologna: Grafis Edizioni.

Wojtyska Henryk. 1993. Grassi Achille. W *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. Jan Walkusz, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

MICHAŁ MIKOŁAJCZAK, licencjat nauk teologicznych (WT UMK w Toruniu) oraz magister stosunków międzynarodowych (WNPiD UAM w Poznaniu). Przygotowuje dysertację doktorską dotyczącą Paride Grassiego i jego dzieł. Afiliacja: Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku, Wydział Nauk Społecznych, Zakład Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie.

HUBERT ŁYSY
Wydział Teologiczny UO
Instytut Nauk Teologicznych UO
ORCID: 0000-0001-9970-796X

**„Kantor Chrystusa eucharystycznego” –
św. Tomasz z Akwinu w przepowiadaniu do dzieci z okazji
uroczystości Pierwszej Komunii Świętej**

**“Cantor of Eucharistic Christ” – St. Thomas Aquinas
in the Preaching for Children
on the Day of the First Holy Communion**

Abstract

John Paul II in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* mentions St. Thomas Aquinas as an excellent theologian and at the same time zealous *cantor of Christ in the Eucharist*. This term “cantor” poetically and figuratively reflects the entire Eucharistic devotion of Thomas Aquinas. His Eucharistic devotion consists of: the testimony of the Eucharistic life contained in the *Summa Theologiae; Treatise on the Eucharist*, the words of Eucharistic songs and prayers related to the Eucharist. For many years the parish of Saint Joseph the Worker in Opole-Wrzoski has carried out a project in which the traditional First Holy Communion celebration is proposed in a new form. The theme of the celebration is primarily determined by the history of the Eucharist. Saint Thomas Aquinas occupies an important place in this history. In the Church in Poland, the following slogan was proposed for the pastoral year 2019/2020: *The Great Mystery of Faith*. Saint Thomas fits very well in getting to know this mystery as *the cantor of Eucharistic Christ*. This dissertation first presents the above-mentioned components of Saint Thomas Aquinas’ Eucharistic piety and thus constitutes the theoretical part of the discussion. It is followed by the practical part in which the theoretical considerations are “transferred” to the First Communion celebration, which is one great

proclamation of Jesus Christ. The art of effective First Communion proclamation is based on a pictorial, simple, and understandable message of what has been conveyed in theological and poetic language. The richness of the theological thought of Saint Thomas describing the Eucharist, could become an inspiration for many First Communion celebrations. In this article, on the example of one celebration, the attempt has been made to convey all this richness, with an emphasis on the words of a song by Saint Thomas "Sight, touch, taste are all deceived in their judgment of you, but hearing suffices firmly to believe".

Keywords: St. Thomas Aquinas, Cantor of Eucharistic Christ, Treatise on the Eucharist, Eucharistic Hymns, Preaching for the First Communion.

Abstrakt

Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* wspomina św. Tomasza z Akwinu jako doskonałego teologa i zarazem gorliwego „kantora Chrystusa eucharystycznego”. Określenie „kantor” poetycko, przenośnie oddaje całą pobożność eucharystyczną Tomasza z Akwinu. Na tę jego pobożność eucharystyczną składają się: świadectwo życia eucharystycznego, *Traktat o Eucharystii* zawarty w *Sumie teologicznej*, słowa pieśni eucharystycznych i modlitwy związane z Eucharystią. Od wielu lat w parafii św. Józefa Robotnika w Opolu-Wrzoskach realizuje się projekt, w którym tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej jest proponowana w nowej formie. Tematykę uroczystości przede wszystkim wyznacza historia Eucharystii. W tej historii ważne miejsce zajmuje św. Tomasz z Akwinu. W Kościele w Polsce na rok duszpasterski 2019/2020 zaproponowano hasło: „Wielka Tajemnica Wiary”. Św. Tomasz bardzo dobrze wpisuje się w poznawanie tej tajemnicy jako „kantora Chrystusa eucharystycznego”. Niniejszy artykuł najpierw prezentuje wyżej wymienione składowe pobożności eucharystycznej św. Tomasza z Akwinu – jest to część teoretyczna rozważań. Po niej następuje część praktyczna, w której dokonuje się „przeniesienie” teoretycznych rozważań do uroczystości pierwszokomunijnej, która jest jednym wielkim przepowiadaniem. Cała sztuka skutecznego przepowiadania z okazji Pierwszej Komunii Świętej polega na obrazowym, prostym, zrozumiałym przekazie tego, co zostało przekazane w języku teologicznym i poetyckim. Bogactwo zaprezentowanej myśli teologicznej odnośnie do Eucharystii, której dostarcza osoba św. Tomasza, mogłoby stać się inspiracją dla wielu uroczystości pierwszokomunijnych. W tym artykule próbuje się w jednej uroczystości oddać całe to bogactwo, z akcentem na słowa pieśni autorstwa św. Tomasza: „Mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak, kto się im poddaje, temu wiary brak”.

Słowa kluczowe: św. Tomasz Akwinu, kantor Chrystusa eucharystycznego, *Traktat o Eucharystii*, hymny eucharystyczne, przepowiadanie pierwszokomunijne.

Jan Paweł II w zakończeniu encykliki *Ecclesia de Eucharistia* napisał: „Wejdźmy, umiłowani Bracia i Siostry, do szkoły świętych, wielkich mistrzów prawdziwej pobożności eucharystycznej. W ich świadectwie teologia Eucharystii nabiera całego blasku przeżycia, «zaraża» nas i niejako «rozgrzewa»”¹. Papież na pierwszym miejscu wymienia Najświętszą Dziewicę Maryję, w której tajemnica Eucharystii jawi się jako tajemnica światła. Spośród świętych jest wspomniany tylko św. Tomasz z Akwinu jako doskonały teolog i zarazem gorliwy „kantor Chrystusa eucharystycznego”². Określenie „kantor” poetycko i metaforycznie oddaje całą pobożność eucharystyczną Tomasza z Akwinu. Można by ją zacieśnić do napisanych przez niego tekstów słynnych pieśni eucharystycznych, ale wydaje się, że papież w tym określeniu zawiera wszystko, co się składa na tę jego pobożność, a więc: świadectwo życia eucharystycznego, *Traktat o Eucharystii*, zawarty w *Sumie teologicznej*, słowa pieśni eucharystycznych i modlitwy związane z Eucharystią. I to wszystko zostało uwzględnione w realizowanym od lat projekcie, w którym tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej jest proponowana w nowej formie³. W Kościele w Polsce, w cyklu zatytułowanym: *Eucharystia daje życie*, na rok duszpasterski 2019/2020 zaproponowano hasło: „Wielka tajemnica wiary”⁴, zaś na rok 2020/2021: „Zgromadzeni na świętej wieczerzy”⁵. Św. Tomasz bardzo dobrze wpisuje się w poznawanie wielkiej tajemnicy wiary jako „kantor Chrystusa eucharystycznego”. Jednak w czasie uroczystości pierwszokomunijnej trzeba tak przepowiadać wielką tajemnicę wiary, aby była zrozumiana przez dzieci. Przepowiadanie do dzieci to nie jest zminiaturyzowane przepowiadanie do dorosłych⁶. Trzeba umiejętnie „zejść” z treściami do mentalności, poziomu wiary dziecka. Trzeba wziąć pod uwagę rozwój psychiczny i religijny dzieci. Dlatego ten artykuł po prezentacji wyżej wymienionych składowych pobożności eucharystycznej św. Tomasza z Akwinu

¹ Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, nr 62.

² „Uczyńmy naszymi uczucia św. Tomasza z Akwinu, doskonałego teologa i zarazem gorliwego kantora Chrystusa eucharystycznego; pozwólmy, aby i nasza dusza otworzyła się w nadziei na kontemplację celu, do którego tęskni serce spragnione radości i pokoju”. Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 62.

³ Zob. Hubert Łysy. 2018. *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.

⁴ Zob. *Wielka tajemnica wiary*. 2019. Zeszyt teologiczno-pastoralny. [Katowice]: Instytut Gość Media.

⁵ Zob. *Zgromadzeni na świętej wieczerzy*. 2020. Zeszyt teologiczno-pastoralny. [Katowice]: Instytut Gość Media.

⁶ Ignacy Kosmana. 2010. „Jak mówić dzieciom o Bogu w kościele i w domu”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 19: 84.

przejdzie w próbę przeniesienia ich do świata dziecka, aby cel przepowiadania do dzieci, czyli doprowadzenie do wiary dojrzałej, został zrealizowany⁷. Z prostego przekazu wielkich tajemnic skorzystają również dorośli uczestnicy uroczystości.

Opracowanie w pierwszej części będzie teoretyczne i będzie miało na celu pokazanie, do jakich źródeł musi sięgać przygotowujący uroczystość pierwszokomunijną, która jest jednym wielkim przepowiadaniem. Duszpasterz odpowiedzialnie przygotowujący Eucharystię, homilię, kazanie, nabożeństwo musi sięgać do tego, co wypracowała teologia szeroko pojęta. Cała sztuka skutecznego przepowiadania polega na obrazowym, prostym, zrozumiałym „przeniesieniu” tych treści do życia słuchaczy⁸. Owoc takich działań nie ma znamion języka naukowego, bo nie może mieć, ale to nie znaczy, że nie ubogaca przekazu pastoralnego. Teologia pastoralna oderwana od życia, a do niej należy homiletyka, to teologia skazana na zawieszenie w próżni. Benedykt XVI w czasie katechezy podczas audiencji generalnej 2 czerwca 2010 r. zauważył, że sam Tomasz „poświęcał się nie tylko pracy badawczej i nauczaniu, ale także głosił kazania ludowi. Prości ludzie słuchali go chętnie. Powiedziałbym, że to naprawdę wielka łaska, kiedy teolog umie mówić do wiernych z żarem i prostotą. Z drugiej strony posługa głoszenia zapewnia uczonym teologom zdrowy duszpasterski realizm i dostarcza żywotnych bodźców ich naukowym poszukiwaniom”⁹.

W tym artykule, w porządku logicznym, najpierw trzeba krótko zaprezentować biografię św. Tomasza przez pryzmat pobożności eucharystycznej, a następnie jego *Traktat o Eucharystii* oraz słowa hymnów i modlitw związanych z Eucharystią. To wszystko w drugiej części, praktycznej, zostanie zastosowane w uroczystości pierwszokomunijnej.

1. „Eucharystyczna biografia” św. Tomasza

Wiele już napisano na temat życia św. Tomasza na podstawie różnych źródeł. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują trzy żywoty świętego, pochodzące z czasu kanonizacji (1323 r.) autorstwa: Piotra Calo, Wilhelma z Tocco i Bernarda Gwidona. Wiele w tych żywotach zawartych jest treści o charakterze legendarnym.

⁷ Edward Staniek. 1997. *Z kaznodziejskiego warsztatu*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, 99.

⁸ Franciszek. 2014. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*. Kraków: Wydawnictwo M, nr 156–158.

⁹ Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”. *L'Osservatore Romano* 8–9: 50.

Jednak, jak słusznie zauważa Jacek Salij, legendy te „są bardzo głęboko zakorzenione w rzeczywistych wydarzeniach z życia św. Tomasza”¹⁰.

Podczas wspomnianej wyżej audiencji generalnej (2 czerwca 2010 r.) o życiu św. Tomasza mówił w katechezie papież Benedykt XVI. Ten prosty, katechetyczny przekaz biografii świętego i przekaz legendarny Piotra Calo, tak głęboko związany z jego życiem, stanowią korzystną pomoc dla duszpasterza, dlatego te dwa źródła będą u podstaw prezentowanej biografii św. Tomasza.

Św. Tomasz urodził się w 1224 lub 1225 r. na zamku w miejscowości Roccasecca, w pobliżu Aquino, Nieopodal znajdowało się słynne opactwo Monte Casino. Tam posłali go rodzice, aby otrzymał podstawowe wykształcenie. Następnie przeniósł się do Neapolu, gdzie na tamtejszym uniwersytecie zapoznał się z myślą greckiego filozofa Arystotelesa. Tu zrodziło się jego powołanie dominikańskie. Gdy przywdział dominikański habit, rodzina wyraziła swój sprzeciw wobec tego wyboru i musiał opuścić klasztor. Piotr Calo dość szczegółowo i barwnie opisuje porwanie Tomasza przez jego braci, którzy służyli w wojsku cesarza Fryderyka. Według Piotra Calo po porwaniu trzymano go w zamknięciu w rodzinnym zamku przez dwa lata i na różne podstępne sposoby próbowano go odwieźć od powołania dominikańskiego. Ostatecznie, jako pełnoletni, wraca na drogę, która była odpowiedzią na Boże powołanie¹¹. Udał się do Paryża i tam studiował teologię pod kierunkiem św. Alberta Wielkiego. Benedykt XVI w swojej katechezie na temat Akwinaty stwierdził: „Między Albertem a Tomaszem nawiązała się prawdziwa i głęboka przyjaźń, a nauczyli się wzajemnie szanować i troszczyć o siebie do tego stopnia, że Albert chciał, by jego uczeń udał się z nim również do Kolonii, gdzie posłali go przełożeni zakonu, by założył studia teologiczne”. Tutaj zapoznał się z wszystkimi dziełami Arystotelesa i jego arabskimi komentarzami. Jest to ważne, ponieważ potem sam, jako uczeń Alberta Wielkiego, dokonał „rzeczy o zasadniczym znaczeniu dla historii filozofii i teologii (...) – dla historii kultury: przestudiował dogłębnie Arystotelesa i jego komentatorów oraz postarał się o nowe przekłady łacińskie oryginalnych tekstów greckich”¹². W czasie studiów, przykładając się do nauki, modlitwy, był dziwnie małomówny, dlatego nazywano go „niemym wołem”. Mistrz Albert miał o nim w duchu proroczym powiedzieć: „Nazywamy go niemym wołem, ale on jeszcze przez swoją naukę tak zaryczy, że usłyszysz go cały świat”¹³. I „zaryczał” – wykladał w Paryżu w dominikań-

¹⁰ Jacek Salij. 2015. Legendy o św. Tomaszu (28.04.2020). <https://swieccy.dominikanie.pl/2015/01/28/legendy-o-sw-tomaszu-z-akwinu/>.

¹¹ Jacek Salij. 2015. Legendy o św. Tomaszu.

¹² Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”, 49.

¹³ Jacek Salij. 2015. Legendy o św. Tomaszu.

skiej katedrze teologii, rozpoczął fenomenalną twórczość pisarską, którą uprawiał aż do śmierci. W latach 1265–1268 prawdopodobnie prowadził *Studium*, czyli zakonny dom studiów, i tu zaczął pisać swoje dzieło życia: *Summa Theologiae*. Następnie znowu z wielkim powodzeniem wykładał w Paryżu. Papież Benedykt w swojej katechezie ostatnie miesiące ziemskiego życia Tomasza określił jako spowite szczególną, tajemniczą atmosferą. I w tym miejscu dotykamy tego, co jest przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania, a mianowicie eucharystycznej pobożności św. Tomasza. W trakcie odprawiania Mszy św. miał nadprzyrodzone objawienie, dzięki któremu zrozumiał, że wszystko, co do tej pory napisał, to tylko „sterta słomy”. Benedykt XVI skomentował to wydarzenie jako znak osobistej pokory Tomasza, ale także jako wskazówka dla nas, że „wszystko, co jesteśmy w stanie pomyśleć i powiedzieć na temat wiary, choćby było najwznioślejsze i najszlachetniejsze, jest niczym wobec wielkości i piękna Boga, które zostaną nam w pełni objawione w raju”¹⁴. Piotr Calo tak opisał epilog tego wydarzenia: „Synu [sekretarz św. Tomasza], powiem ci w tajemnicy, ale nie waz się o tym mówić nikomu, dopóki będę żył. Zbliży się kres mego pisania. Bo takie rzeczy widziałem, że wszystko, co napisałem i czego uczyłem, wydaje mi się marne. Toteż ufam Bogu, że nie tylko kończy się moje nauczanie, ale niedługo nastąpi też kres mego życia”¹⁵. Ten kres nastąpił kilka miesięcy później – podczas podróży do Lyonu, gdzie udawał się na sobór ekumeniczny, zwołany przez papieża Grzegorza X. Zmarł w opactwie cystersów w Fossanova, wcześniej przyjmując Wiatyk. Przed jego przyjęciem miał zawołać z płaczem: „Przyjmuję Ciebie, o ceno odkupienia mojej duszy, pokarmie w mojej pielgrzymce. Z miłości do Ciebie studiowałem, czuwałem i trzymałem się. Jeżeli napisałem albo nauczałem coś o tym sakramencie mniej dokładnie, to zostawiam wszystko do poprawienia przez święty Kościół rzymski, w którego posłuszeństwie umieram”¹⁶. Wilhelm di Tocco napisał o św. Tomaszu następująco: „Był przede wszystkim oddany świętemu sakramentowi ołtarza”. I dodał: „Jak było mu dane napisać o tym z wielką głębią, tak otrzymał łaskę celebrowania jej z wielką pobożnością. Często podczas Mszy św. był owładnięty takim uczuciem i pobożnością, że wszystko wylewał we łzach. Święte tajemnice tak wielkiego Sakramentu pochłaniały Go i ożywiały swoimi darami”¹⁷. Piotr Calo w żywocie o tym świętym również pisze o łzach. Pisze także o codziennym odprawianiu Mszy św. i wysłuchiwaniu drugiej Mszy, do której często służył. Brat

¹⁴ Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”, 50.

¹⁵ Jacek Salij. 2015. Legendy o św. Tomaszu.

¹⁶ Są to słowa Guglielmo di Tocco, postulatora procesu beatyfikacyjnego Tomasza i autora pierwszej biografii świętego opublikowanej w 1323 r. Cyt. za: Inos Biffi. 2011. *Historia Eucharystii*. Tłum. Wiesława Dzieża. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 41.

¹⁷ Biffi. 2011. *Historia Eucharystii*, 41.

Jakub z Caserty, świętobliwy zakrystianin, widział wielokrotnie Tomasza wychodzącego w nocy ze swojej pracowni do kościoła, a kiedy dzwoniło na jutrznię, szybko wracał, tak żeby go nikt nie zauważył¹⁸. Benedykt XVI w katechezie stwierdził, że „św. Tomasz szczególną uwagę poświęca tajemnicy Eucharystii, którą otaczał tak wielkim nabożeństwem, że, jak piszą jego dawni biografowie, miał zwyczaj przystawiać głowę do tabernakulum, tak jakby chciał usłyszeć bicie Bożego i ludzkiego Serca Jezusa”¹⁹.

Eucharystyczna pobożność św. Tomasza, która z pewnością była obecna w całym jego życiu, znalazła swoje odzwierciedlenie w jego *Traktacie o Eucharystii* i pozostawionych słowach modlitw i pieśni eucharystycznych, ale ze względu na ich ważkość, dla naszych rozważań wymagają one osobnego omówienia²⁰.

2. *Traktat o Eucharystii*

Benedykt XVI zauważył, że w Katechizmie Kościoła Katolickiego św. Tomasz jest cytowany aż 61 razy i po św. Augustynie jest najczęściej cytowanym pisarzem kościelnym²¹. Odnośnie do Eucharystii jest cytowany dwukrotnie. Ta cytacja będzie stanowić klucz do prezentacji *Traktatu o Eucharystii*.

Traktat o Eucharystii św. Tomasza z Akwinu obejmuje 12 kwestii (73–84) z trzeciej części *Summary teologii*. W Katechizmie Kościoła Katolickiego²² po stwierdzeniach, że sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowy i że stawia to Eucharystię ponad wszystkimi sakramentami, cytowany jest św. Tomasz, który uważa, że czyni to z Eucharystii „jakby doskonałość życia duchowego i cel, do którego zmierzają wszystkie sakramenty”. Dzieci, które mają po raz pierwszy wziąć pełny udział w Eucharystii, uczestniczą w pełni w tej jakby doskonałości życia duchowego i osiągają cel tych sakramentów, które

¹⁸ Jacek Salij. 2015. Legendy o św. Tomaszu.

¹⁹ Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (III)”, 54.

²⁰ „Zapewne życie Tomasza mówi dużo o jego świętości i wielkości. Ale biografia to tylko namiastka. Aby rzeczywiście zrozumieć świętość Mistrza z Akwinu, trzeba otworzyć jego książki, teksty człowieka, który tak bardzo chciał zrozumieć swoją wiarę, aby móc się nią dzielić z wierzącymi i niewierzącymi, niezależnie czy za swego życia, czy po śmierci. Upodobał sobie przestrzeń prawd wiecznych i to pewnie dlatego jego pisma wciąż są żywe i zaskakujące – a on stał się Doktorem Powszechnym, jego zaś filozofia, filozofią wieczystą. Aby zaś zrozumieć jego świętość, trzeba być przede wszystkim teologiem – kimś, kto ma odwagę pójść za Mistrzem z Akwinu w przestrzeń prawd wiecznych”. Janusz Pyda. Życie brata Tomasza (29.04.2020). <https://www.it.dominikanie.pl/tomasz-z-akwinu/zyciorys/>.

²¹ Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”, 48.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2009². Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, nr 1374.

przyjęły, a więc sakramentu chrztu i pokuty²³. Będzie to jednak taki udział, gdy dzieci świadomie wierzą w obecność Pana Jezusa pod postaciami chleba i wina. W historii Pierwszej Komunii Świętej dzieci spotyka się określenie „wiek rozeznania”²⁴. Ten wiek wyznacza zdolność rozróżnienia chleba eucharystycznego od chleba zwykłego, wina eucharystycznego od wina zwykłego. Świadomość wynikająca z wiary to wyznacznik „wieku rozeznania”, który pozwala na przyjęcie Jezusa pod postacią chleba. O tym pisze św. Tomasz w *Traktacie o Eucharystii* w następujących słowach: „Zmysły nie mogą stwierdzić obecności prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusa w sakramencie Eucharystii. O tej obecności mówi nam jedynie wiara w oparciu o Boże świadectwo. Nawiązując do słów Pana: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane», Cyryl mówi: «Nie wątp w prawdziwość słów Zbawiciela, ale raczej przyjmij je z wiarą. On nie kłamie, wszak sam jest Prawdą»”. Te słowa *Traktatu* zostały zacytowane w numerze 1381. Katechizmu Kościoła Katolickiego²⁵ – za papieżem Pawłem VI, który cytował je w encyklice *Mysterium fidei* (18)²⁶.

Tematyka zmysłów i wiary obecna jest również w następujących słowach wykładu św. Tomasza: „Faktem zmysłowo postrzegalnym jest to, że po konsekracji zostają zachowane wszystkie akcydensy chleba i wina. Dzieje się to za zrządzeniem Opatrzności Bożej i ma swoje uzasadnienie. Po pierwsze, spożywanie ludzkiego ciała i picie krwi jest czymś przez ludzi nie praktykowanym, wręcz potwornym. Przeto dano nam do spożywania Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami tych rzeczy, które najczęściej służą ludziom za pokarm, mianowicie pod postaciami chleba i wina. Po drugie, chodzi o to, by sakramentu nie narazić na drwiny niewierzących, które wywołałoby spożywanie Pana pod Jego własną postacią. Po trzecie, to że Ciało i Krew Pana naszego spożywamy w sposób niedostrzegany, ma nam przysporzyć zasług płynących z wiary”²⁷. Tak więc zmysły wyraźnie mówią o chlebie

²³ „(...) chrzest – to brama sakramentów, podstawa i zapoczątkowanie życia duchowego w człowieku. Eucharystia zaś – jak wiemy – jest celem, ku któremu zmierzają wszystkie sakramenty, przez to, że nas uświęcają, przygotowują do przyjmowania lub konsekrowania Eucharystii. Chrzest warunkuje bezwzględnie rozpoczęcie życia duchowego, Eucharystia zaś – jego rozkwit” (III, 73, 3). Tomasz z Akwinu. 1974. *Suma teologiczna*. T. 28. Tłum. Stanisław Piotrowicz. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 14.

²⁴ Łysy. 2018. *Tradycyjna uroczystość*, 15–17.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2009², nr 332.

²⁶ Tekst w *Sumie*: „Wykład: Zmysły nie mogą stwierdzić obecności prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusa w sakramencie Eucharystii. O tej obecności mówi nam jedynie wiara w oparciu o Boże świadectwo. Nawiązując do słów Pana: «To jest Ciało moje, które za was będzie wydane», Cyryl mówi: «Nie wątp w prawdziwość słów Zbawiciela, ale raczej przyjmij je z wiarą. On nie kłamie, wszak sam jest Prawdą»”. Tomasz z Akwinu. *Suma* (III, 75, 1), 31.

²⁷ Tomasz z Akwinu. *Suma* (III, 75, 5), 51.

i winie; przy ich pomocy nie dostrzegamy Ciała i Krwi, ale dzięki temu mamy do czynienia z wiarą, która zostanie wynagrodzona.

Św. Tomasz na temat realnej obecności Chrystusa w Eucharystii wypowiada się z właściwą sobie jasnością. Artur Andrzejuk²⁸, rozważając chrystocentryczny charakter Eucharystii w teologii św. Tomasza, stwierdza, że Akwinata „starannie rozważa istotę Eucharystii, jej materię i formę, sposób obecności Chrystusa w tym sakramencie, dyskutowaną niegdyś sprawę substancji i przypadłości Eucharystycznego Chleba i Wina przed i po konsekracji, samą konsekrację, rolę kapłana i rytury sprawowania tego sakramentu”. I dodaje: „Rozważania te – prowadzone z właściwą scholastyce ścisłością i jednoznacznością – stały się potem podstawą dogmatycznych orzeczeń Magisterium Kościoła, np. na Soborze Trydenckim”²⁹.

Dwa fragmenty *Traktatu o Eucharystii* wybrane w kluczu katechizmowym, z dołączonym trzecim, pozwalają na przejście do słów hymnów eucharystycznych i modlitw, które ze względu na to, że nie mają charakteru *stricte* naukowego, wydają się być ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem przepowiadania do dzieci. Słowa pieśni *Zbliżam się w pokorze* są zacytowane w Katechizmie³⁰.

3. Słowa hymnów eucharystycznych i modlitw

Słowa hymnów i modlitw autorstwa św. Tomasza z Akwinu, jako podstawowe źródło przepowiadania do dzieci, wymagają nieco szerszego omówienia.

3.1. Hymny eucharystyczne

Dość szczegółowe naukowe omówienie tego zagadnienia spotyka się w artykule ks. Jacka Bramorskiego³¹ zatytułowanym *Muzyka w kontekście myśli teologicznej*

²⁸ Artur Andrzejuk – filozof, profesor Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, gdzie pełni funkcję kierownika Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.

²⁹ Artur Andrzejuk. Brw. Chrystocentryczny charakter Eucharystii w teologii św. Tomasza z Akwinu, 4. http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/chrystocentryczny_charakter_eucharystii.pdf (5.05.2020).

³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2009², 332.

³¹ Ks. Jacek Bramorski – kapłan archidiecezji gdańskiej. Ukończył szkołę muzyczną II stopnia w klasie wiolonczeli, następnie studiował w Akademii Muzycznej w Gdańsku. W latach 1985–1991 studiował w gdańskim seminarium duchownym. W 1991 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1994–1998 odbył studia specjalistyczne z zakresu teologii na Papieskim Uniwersytecie *Angelicum* w Rzymie, uwieńczone doktoratem z teologii. W 2004 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie nauk teologicznych. W latach 1998–2009 pełnił funkcję rektora gdańskiego seminarium

św. Tomasza z Akwinu. Autor na ostatnim etapie swojej naukowej refleksji zajmuje się św. Tomaszem jako „kantorem Chrystusa eucharystycznego”, ale w znaczeniu zawężonym do hymnów eucharystycznych. Zauważa, że niektórzy autorzy odmawiali autorstwo tych hymnów św. Tomaszowi. Jednak w konkluzjach opowiada się za Akwinatą. Przedmiotem zainteresowania w naszych rozważaniach są prezentowane przez niego kwestie merytoryczne. Autor nie pomija otoczki legendarnej, która w przepowiadaniu do dzieci może stanowić pomoc w dotarciu do nich.

Okoliczności powstania *Officium* ku czci Najświętszego Sakramentu owiane są legendą. Według niej papież Urban IV zlecił ułożenie hymnów liturgicznych poświęconych Eucharystii Tomaszowi z Akwinu, dominikaninowi, oraz Bonawenturze, franciszkaninowi. Wobec zebranego w Orvieto papieskiego dworu pierwszy zaprezentował przygotowany tekst św. Tomasz. Wtedy słuchający go z zachwytem św. Bonawentura miał ukradkiem podrzeć swój pergamin na drobne kawałki. Gdy został poproszony o zaprezentowanie swego tekstu, wskazał tylko na podarte skrawki rękopisu. Miał jeszcze oświadczyć z pokorą, że nie czuje się na siłach współzawodniczyć z Tomaszem³². Pełna nazwa dzieła, zawierającego opracowane przez św. Tomasza teksty liturgii uroczystości Bożego Ciała, brzmi następująco: *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae*. Na szczególną uwagę zasługują: sekwencja *Lauda Sion Salvatorem*, natomiast z *Officium Divinum (Sacerdo in aeternum)* trzy wspaniałe hymny eucharystyczne: *Pange lingua*, *Sacris solemnis* i *Verbum suprenum prodiens*³³.

Sekwencja zachwyca poetyckim pięknem, ale także głębią teologiczną³⁴. Ta głębia ma swoje źródło w nauce św. Tomasza o Eucharystii, jaką zawarł w trzeciej części *Sumy teologicznej*³⁵. To, co tam stwierdza na temat potrzeby wiary, wyraża

duchownego. Od listopada 2014 r. jest proboszczem parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni. <http://www2.amuz.gda.pl/jacek-bramorski/> (5.05.2020).

³² Maria Renata. 2002. *Liturgia a sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo Viator, 178.

³³ Jacek Bramorski. 2010. „Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu”. *Studia Gdańskie*. 27: 104–105.

³⁴ „1. Chwał, Syjonie, Zbawiciela, * chwał hymnami wśród wesela, * Wodza i Pasterza rzesz! * Ile zdołasz, sław Go śmiało, * bo przewyższa wszystko chwałą, * co wyśpiewać pieśnią chcesz! 2. Chwały przedmiot nad podziwy, * Chleb żyjących, pokarm żywy, * dzisiaj się przedkłada nam! * Chleb ten za wieczery stołem * Chrystus, łamiąc z braćmi społem, * apostołom dał go sam! 3. Co Pan czynił przy wieczerzy, * wskazał, że i nam należy * spełniać dla pamięci Nań! * Pouczeni tą ustawą, * chleb i wino na bezkrwawą * odkupienia święcim dań! 4. Dogmat dan jest do wierzenia, * że się w Ciału chleb przemienia, * wino zaś w Najświętszą Krew! * Gdzie zmysł darmo dojść się stara, * serca żywa krzepi wiara, * porządkowi rzeczy wbrew! 5. Pod odmiennych szat figurą * w znakach różny, nie naturą, * kryje się tajemnic dziw! * Ciału strawą, Krew napojem * w obu znakach z Bóstwem swoim * Chrystus cały mieszka żyw!”. Jan Siedlecki. 2015. *Śpiewnik kościelny*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 344.

³⁵ Bramorski. 2010. „Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu”, 105.

w następujących słowach sekwencji: „Dogmat dan jest do wierzenia, że się w Ciało chleb przemienia, wino zaś w Najświętszą Krew! Gdzie zmysł darmo dojsć się stara, serca żywa krzepi wiara, porządkowi rzeczy wbrew!”³⁶.

Teologia Eucharystii św. Tomasza jest również widoczna w pozostałych hymnach eucharystycznych jego autorstwa.

Ponownie potrzebę wiary wyraża w hymnie *Pange lingua (Sław, języku, tajemnicę)*³⁷: „Słowem więc, Wcielone Słowo, chleb zamienia w Ciało swe. Wino Krwią jest Chrystusową, darmo wzrok to widzieć chce: tylko wiara Bożą mową pewność o tym w serca śle”³⁸. Ponadto, jak w sekwencji, tak i w tym hymnie nawiązuje do źródła Eucharystii, Ostatniej Wieczery. Poetycko, w niewielu słowach zawiera wypełnienie prawa przez Jezusa i Apostołów i „dawanie” siebie: „W noc ostatnią przy wieczerzy, z tymi, których braćmi zwał, pełniąc wszystko, jak należy, czego przepis prawny chciał”³⁹. Sam Dwunastu się powierzył i za pokarm z rąk swych dał”⁴⁰. Zakończeniem tego hymnu są bardzo dobrze znane słowa pieśni *Tantum ergo (Przed tak wielkim Sakramentem)*⁴¹, które najczęściej śpiewa się odrębnie przed błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem. I tutaj znowu powracają słowa o potrzebie wiary, dopełniającej zmysły: „co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas”⁴².

Hymn *Sacris solemniss*, napisany na uroczystość Bożego Ciała, występuje w brewiarzowej godzinie czytań⁴³. Pierwsze słowa przedostatniej strofy: *Panis angelicus (Chleb anielski)* zostały spopularyzowane przez liczne opracowania muzyczne⁴⁴.

³⁶ Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 344.

³⁷ „1. Sław, języku, tajemnicę * Ciała i najdroższej Krwi, * którą, jako łask krynicę, * wylał w czasie ziemskich dni * Ten, co Matkę miał Dziewicę, * Król narodów godzin czci. 2. Z Panny czystej narodzony, * poslan zbawić ludzki ród, * gdy po świecie na wsze strony * ziarno słowa rzucił w lud, * wtedy cudem niezgłębionym * zamknął swej pielgrzymki trud. 3. W noc ostatnią przy wieczerzy, * z tymi, których braćmi zwał, * pełniąc wszystko, jak należy, * czego przepis prawny chciał. * Sam Dwunastu się powierzył * i za pokarm z rąk swych dał. 4. Słowem więc, Wcielone Słowo, * chleb zamienia w Ciało swe. * Wino Krwią jest Chrystusową, * darmo wzrok to widzieć chce: * tylko wiara Bożą mową * pewność o tym w serca śle”. Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 248–249.

³⁸ Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 249.

³⁹ W tłumaczeniu ks. T. Karyłowskiego: „Gdy ostatnia noc nastawa, po wieczerzy z braćmi współ, którą odbył według prawa, z przepisanych mięs i ziół, siebie sam Dwunastom dawa ręką swą na Boży stół!”. Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 396.

⁴⁰ Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 249.

⁴¹ „1. Przed tak wielkim Sakramentem upadajmy wszyscy wraz; * niech przed Nowym Testamentem starych praw ustąpi czas; * co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas. 2. Bogu Ojcu i Synowi hołd po wszystkie nieśmy dni; * niech podaje wiek wiekowi hymn tryumfu, dzięki, czci; * a równemu Im Duchowi niechaj wieczna chwała brzmi. Amen”. Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 388–389.

⁴² Siedlecki. 2015. Śpiewnik, 388.

⁴³ *Liturgia godzin*. 2017. T. 3. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 497.

⁴⁴ Według Jacka Bramorskiego twórcą najbardziej znanej aranżacji muzycznej przedostatniej strofy tego hymnu jest Cesar Franck. W 1860 r. włączył *Panus angelicus* do swojej *Messe a trois voix*

Tomasza nazywa się Doktorem Anielskim⁴⁵ (*Doctor Angelicus*) ze względu na to, że jest „specjalistą” od nauki o Aniołach⁴⁶. Píše w tej przedostatniej strofie o chlebie anielskim: „Chleb anielski staje się chlebem ludzi, chleb niebiański kładzie kres figurom (= zapowiedziom), co za przedziwna rzecz: spożywa Pana biedak, sługa i nędznik”. I w ostatniej strofie zwraca się do Boga: „Do Ciebie, trojacie i jedynne Bóstwo, wołamy, nawiedz nas tak, abyśmy Cię czcili: prowadź nas po Twoich ścieżkach, dokąd dążymy – do światłości, którą zamieszkujesz. Amen”⁴⁷.

Trzeci hymn przynależący do jutrzni, *Verbum supernum prodiens* (*Słowo najwyższe*⁴⁸), wieńczy znana pieśń *O salutaris hostia* (*O zbawcza hostio*)⁴⁹. W tym hymnie wspomina się wcielenie Słowa, wieczerzę, w czasie której Jezus Chrystus – Słowo – pod dwoma postaciami zawarł swą Krew i swoje Ciało, „aby się człowiek żywił cały, także dwojaki w swej istocie”. Jest pokarmem, zbawczą hostią, która lud wiedzie do niebios bram.

Ostatni hymn o tematyce eucharystycznej, który znany jest w całości, zatytułowany jest *Adoro te devote* (*Zbliżam się w pokorze*). To dzieło poetycko-muzyczne również bardzo dobrze odzwierciedla myśl teologiczną, a także duchowość św. Tomasza. Hymn ten szeroko omawia Raniero Cantalamessa łącznie z pieśnią *Ave verum*⁵⁰, którą niesłusznie przypisywano Akwinaciu. Według Cantalamessy analizo-

op. 12, a w 1872 r. opracował go jako samodzielny utwór. Wydaje się, że te opracowania muzyczne mogą zostać wykorzystane w uroczystości pierwszokomunijnej. Bramorski. 2010. „Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu”, 106.

⁴⁵ Benedykt XVI uważa, że nazywano go tak „ze względu na jego cnoty, w szczególności ze względu na wzniosłość myśli i czystość życia”. Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”, 48.

⁴⁶ Henryk Majkrzak. 2012. „Św. Tomasz jako człowiek, filozof i teolog”. Sympozjum 16: 97.

⁴⁷ Wiesław Kądziała. 2006. *Gaudeamus – łaciński śpiewnik mszalny*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 242.

⁴⁸ „1. Z nieba zstąpiło Słowo Ojca nie opuszczając Jego tronu; Przyszło dokonać swego dzieła przed zapadnięciem zmroku życia. 2. Zanim przez ucznia był wydany wrogom, co śmierć Mu zadać mieli, Pan siebie jako pokarm życia dał Apostołom przy wieczerzy. 3. Dla nich pod dwoma postaciami zawarł swą Krew i swoje Ciało, aby się żywił człowiek cały, także dwojaki w swej istocie. 4. Przez swe wcielenie jest nam bratem, naszym pokarmem w świętej uczcie, Ceną okupu przez swą mękę, naszą nagrodą, gdy króluje. 5. Zbawcza Ofiara, która bramy Nieba otwierasz swoim wiernym, daj nam wytrwałość i odwagę pośród zmagania z wrogią mocą. 6. Niechaj na wieki będzie chwała Bogu jednemu w Trzech Osobach, który niech życie nieskończone da nam w ojczyźnie obiecanej. Amen”. *Liturgia godzin*. 2017. T. 3, 503–504.

⁴⁹ „1. O zbawcza Hostio, godna czci, * co lud do niebios wiedziesz bram: * bój srogi nęka wiernych Ci, * daj siłę, pomoc ześlij nam. 2. Jednemu w Trójcy, Władcy ziem * niech będzie chwała w każdy czas, * niech On wiecznym życiem swym * w ojczyźnie rajskiej darzy nas! Amen”. Siedlecki. 2015. *Śpiewnik*, 373.

⁵⁰ Książka ta zawiera medytacje na temat Eucharystii Raniero Cantalamessy – wieloletniego kaznodziei Domu Papieskiego. Są to medytacje, którym towarzyszą liczne odniesienia i refleksje natury teologicznej, historycznej i z dziedziny życia duchowego. Raniero Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle „Adoro te devote” i „Ave verum”*. Tłum. Andrzej Spurgjasz. Kraków: Wydawnictwo Salwator.

wany przez niego hymn stał się pewnego rodzaju mapą, która pozwala poruszać się po całym obszarze sakramentu Eucharystii, ale także przewodnikiem, który przybliżyła to niezwykle dzieło sztuki⁵¹. Trzeba więc przyjrzeć się tej „mapie” i zauważyć jej podstawowe wskazania. Tekstem bazowym będzie tłumaczenie obecne w *Chorale „Droga do nieba”*⁵². Zaś podstawowym źródłem komentarza będą treści zawarte w książce Cantalamessa, za które Jan Paweł II dziękował w słowach: „Z całego serca dziękuję Ojcu za bogactwo treści oraz za duchowe zaangażowanie w ich przekazanie”⁵³.

1. Zbliżam się w pokorze i niskości swej; * wielbię Twój majestat skryty w Hostii tej.

* Tobie dziś w ofierze serce daję swe; * o utwierdzaj w wierze, Jezu, dzieci Twe.

W pierwszej zwrotce należy zwrócić uwagę na słowo „skryty”. „Ukryty Bóg objawia się w akcie stworzenia przez stwarzane byty, w Piśmie Świętym – przez słowa, we Wcieleniu – przez człowieczeństwo Chrystusa, w Eucharystii natomiast pod postacią chleba i wina”⁵⁴.

2. Mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak; * kto się im poddaje, temu wiary brak; * ja jedynie wierzyć Twej nauce chcę, * że w postaci Chleba utaiłeś się.

Te postacie mogą mylić zmysły wzroku, dotyku⁵⁵ i smaku. W jakim znaczeniu? Zmysły się nie mylą, ponieważ przedmiotem zmysłów jest materia, a tutaj materia są chleb i wino. My możemy mylić się w interpretacji tego, co mówią⁵⁶. W tym względzie trzeba więc wiary w Jego naukę.

3. Bóstwo swe na krzyżu skryłeś wobec nas; * tu ukryte z Bóstwem Człowieczeństwo wraz; * lecz w Oboje wierząc, wiem, że dojdę tam, * gdzieś przyczepiłaś łotra: do Twych niebios bram.

⁵¹ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 14.

⁵² *Chorał „Droga do nieba”*. 2009. T. 3. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 96.

⁵³ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 7.

⁵⁴ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 18.

⁵⁵ W tekście oryginalnym jest zmysł dotyku: *Visus, tactus, gustus in te fallitur*. Siedlecki. 2015. *Śpiewnik*, 1065.

⁵⁶ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 35.

W trzeciej zwrotce przenosi się autor hymnu duchowo na Kalwarię. Spośród osób obecnych na Kalwarii wybiera Dobrego Łotra. Akt dokonany przez niego był aktem pokuty pierwszej Mszy św. w historii świata, celebrowanej nie w sposób sakramentalny, a rzeczywisty, to znaczy na krzyżu. Zbliżając się do Eucharystii, trzeba na początku żałować za grzechy, a potem wierzyć sercem i wyznać wiarę publicznie⁵⁷. „Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,10). „(...) wiara jest swoistą obrączką, która jednoczy w przymierzu Boga i człowieka”. Obrączka to w języku włoskim *fede* – wiara, wierność⁵⁸.

4. Jak niewierny Tomasz, Twych nie szukam ran, * lecz wyznaję z wiarą, żeś mój Bóg i Pan. * Pomóż wierze mojej, Jezu, łaską swą, * ożyw mą nadzieję, rozpal miłość mą.

Autor hymnu w czwartej strofie z Kalwarii zabiera nas do Wieczernika na spotkanie ze Zmartwychwstałym. W ten sposób pokazuje nam, że Eucharystia ma ścisły związek zarówno ze śmiercią, jak i zmartwychwstaniem Chrystusa. Tym razem jako osobę, z którą winniśmy się identyfikować, wybiera apostoła Tomasza⁵⁹. Cantalamessa zauważa, że „Dobry Łotr nie dostrzegł Bóstwa, ale widział przynajmniej człowieczeństwo. W Eucharystii nie widzimy nawet tego”. I dodaje: „Tomasz uwierzył, ponieważ widział rany, ale od nas wymaga się wiary, chociaż tych ran tak naprawdę, naocznie, nie widzimy”⁶⁰. To spotkanie z Tomaszem ma miejsce w niedzielę, co również można odczytać jako wskazówkę, aby w tym dniu przez Eucharystię korzystać z łaski Pana⁶¹. I zwrotkę kończy prośba o wzmocnienie trzech cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości (miłości duszy do Jezusa)⁶².

5. Ty, coś upamiętnił śmierci Bożej czas, * Chlebie życia, życiem swym darzący nas, * spraw, bym dla swej duszy życie z Ciebie brał, * bym nad wszelką słodycz Ciebie poznać chciał.

Piąta zwrotka hymnu jest najbogatsza pod względem teologicznym. Doktor Eucharystii w czterech wersach zawarł dwa wymiary Eucharystii: Pawłowy

⁵⁷ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 52–55.

⁵⁸ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 62.

⁵⁹ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 66.

⁶⁰ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 68.

⁶¹ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 68–79.

⁶² Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 80–81.

i Janowy. W perspektywie Pawłowej Eucharystia to „pamiętka śmierci Pana” (1 Kor 11,24; Łk 22,19), w Janowej – „chleb żywy” (J 6,30n.). Te dwa aspekty winny być obecne w zdrowej pobożności eucharystycznej. W czasie konsekracji uobecnia się ofiara Krzyża, a podczas Komunii św. – uczta eucharystyczna⁶³. Pod koniec zwrotki ma miejsce zaproszenie do „kosztowania słodczy” Chrystusa w Eucharystii.

6. Ty, co jak pelikan, krwią swą karmisz lud, * przywróć mi niewinność, oddal grzechów brud. * Oczyszczyć mię krwią swoją, która wszystkich nas * jedną kroplą może obmyć z win i zmasz.

Tomasz posługuje się w szóstej zwrotce symbolem pelikana, który obecny jest w traktatach dotyczących symboliki zwierząt⁶⁴. Także św. Augustyn i św. Izydor z Sewilli posługują się tą symboliką. Opiera się ona na przekonaniu, że pelikan dziobem otwiera swoją pierś i własną krwią karmi zgłodniałe potomstwo lub przywraca je do życia⁶⁵. Krew Chrystusa karmi i przywraca do życia. Jest tak wartościowa, że jedna kropla wystarcza do tego, aby zbawić cały świat.

7. Pod zasłoną teraz, Jezu, widzę Cię; * niech pragnienie serca kiedyś spełni się: * bym oblicze Twoje tam oglądać mógł, * gdzie wybranym miejsce przygotował Bóg.

Ostatnia zwrotka *Adoro te devote* ukazuje wymiar eschatologiczny Eucharystii. Cały hymn miał powstać w ostatnich godzinach życia Tomasza, podczas otrzymania Wiatyku. Jednak taka sytuacja jest mało prawdopodobna⁶⁶. Byłoby to doskonałe zwieńczenie eucharystycznego życia Tomasza, ale dla nas istotna jest treść. A ona wskazuje na to, że ukryta obecność, „pod zasłoną”, rodzi w sercu pragnienie odsłonięcia, a więc oglądania „bez zasłony”⁶⁷.

Raniero Cantalamessa na zakończenie swoich rozważań na temat hymnu *Adoro te devote* stwierdza, że wielkim nieporozumieniem byłoby uważanie tego hymnu za przestarzały i bezużyteczny. „Przeciwnie, należy na nowo odkrywać jego piękno i śpiewać go z zapalem, jak nigdy dotąd”. Sam po mistrzowsku odkrył to piękno

⁶³ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 86–87.

⁶⁴ Stanisław Kobielski. 2005. *Fizjologia i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 21, 41–42, 123–124.

⁶⁵ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 106.

⁶⁶ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 13.

⁶⁷ Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 126.

i tym odkryciem zainspirował do uczynienia tego hymnu priorytetowym w przepowiadaniu do dzieci z okazji uroczystości pierwszokomunijnej. Jego treść i melodia staną się kanwą homilii pierwszokomunijnej.

3.2. Modlitwy eucharystyczne

Modlitwy eucharystyczne, a więc modlitwy związane ze Mszą św. i z Komunią św., mają swoją bogatą historię, o której kompendialnie wspomina ks. Bogusław Nadolski, wybitny liturgista. W tej historii przygotowania bliższego duchowieństwa i wiernych do Mszy św. modlitwy pojawiają się od XII w., np. modlitwa św. Ambrożego, którą do odmawiania podzielono na poszczególne dni tygodnia. Pod koniec średniowiecza te modlitwy zaczęto traktować jako część samej liturgii. W *Mszale* Piusa V schemat modlitw przygotowawczych podany jest jako fakultatywny. Podobny charakter mają modlitwy włączone do *Mszalu* Pawła VI. Ks. Nadolski przygotowanie się duchowe celebransa, razem z wszystkimi pełniącymi odpowiednie posługi liturgiczne, określa jako „bardzo wskazane”⁶⁸. Wskazane jest również dziękczynienie, o którego obowiązku przypomina instrukcja *Inaestimabile donum* z 3 kwietnia 1980 r.: „Należy napominać wiernych, aby nie zaniedbywali obowiązku należytego dziękczynienia po Komunii św.; bądź to podczas sprawowania obrzędu: zachowując chwilę milczenia, śpiewając jakiś hymn lub psalm albo inną pieśń pochwalną, bądź to po zakończeniu obrzędu, trwając według możliwości na modlitwie przez pewien przeciąg czasu”⁶⁹.

W wielu zakrystiach do dzisiaj można spotkać opracione w ramy modlitwy przed Mszą św. i po niej, tożsame z modlitwami proponowanymi w *Mszale*⁷⁰. Te modlitwy można również spotkać, ubogacone o wybór psalmów, w dodatku do *Liturgii godzin*⁷¹. Pośród nich znalazły się również modlitwy autorstwa św. Tomasza z Akwinu.

⁶⁸ Bogusław Nadolski. 1992. *Liturgika. Eucharystia*. T. 4. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 100–101.

⁶⁹ Instrukcja *In aestimabile donum* w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy eucharystycznej, nr 17; por. <http://www.kkbids.episkopat.pl/dokumentypovii/inaestimabile/2.htm> (14.05.2020)

⁷⁰ Są to następujące modlitwy: przygotowanie do Mszy św.: „Psalm 84”, „Psalm 116 B”, „Wzbudzenie intencji”, „Modlitwa św. Ambrożego”, „Modlitwa św. Tomasz z Akwinu” i „Modlitwa do Najświętszej Maryi Panny”; dziękczynienie po Mszy św.: „Modlitwa św. Tomasza z Akwinu”, „Modlitwa do Zbawiciela”, „Ofiarowanie siebie”, „Modlitwa do Chrystusa ukrzyżowanego”, „Modlitwa powszechna ogłoszona przez papieża Klemensa XI” i „Modlitwa do Najświętszej Maryi Panny”. Część z tych modlitw proponuje modlitewnik *Droga do nieba*. 2006. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 127–129, 156–161.

⁷¹ N.p. *Liturgia Godzin*. 2017. T. 2. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1814–1821.

Modlitwa przygotowująca do Mszy św. i dziękczynna zawiera myśli, które obecne są w omówionych słowach pieśni eucharystycznych. Modlitwy są skierowane do Boga Ojca. Autor w modlitwie przygotowującej do Mszy św. najpierw zbliża się w pokorze do najświętszych tajemnic, aby potem prosić o przebaczenie jak Dobry Łotr. Następnie prosi, aby przyjął nie tylko znak zewnętrzny, ale Ciało Jezusa Chrystusa, i aby mógł wpatrywać się wiecznie w oblicze umiłowanego Syna⁷².

Modlitwa dziękczynna rozpoczyna się od wdzięczności za miłosierdzie, dzięki któremu człowiek grzeszny, niegodny, bez żadnej zasługi mógł przyjąć Ciało i Krew Pana Jezusa Chrystusa. Potem prosi, aby Komunia św. nie stała się dla niego wyrokiem potępienia, ale przyniosła zbawienne owoce: umocnienie wiary i dobrej woli. Prosi, aby była obroną przeciw zasadzkom nieprzyjaciół widzialnych i niewidzialnych⁷³. I na końcu pojawia się w prośbie rys eschatologiczny: Tomasz zwraca się do Boga z prośbą o Wiatyk na końcu życia i o doprowadzenie do uczyty wiecznej z całą Trójcą Świętą⁷⁴. Wydaje się, że choć te modlitwy nie są dostosowane do dzieci, to mogą zostać zaproponowane dorosłym uczestnikom uroczystości jako dobre przygotowanie do pełnego uczestnictwa we Mszy św. i do dziękczynienia po niej.

Podsumowując tę część twórczości, trzeba zgodzić się z E. Gilsonem, który określa św. Tomasza „poetą Eucharystii”. Według niego stał się takim dzięki rozumowi, któremu służył z gorącą miłością⁷⁵. I stwierdza: „Gdy od filozofii św. Tomasza przechodzimy do jego modlitwy, a od jego modlitwy do jego poezji, nie odnosimy bynajmniej wrażenia, żeśmy się znaleźli w obrębie innego porządku. W samej rzeczy nie wkraczamy w inną dziedzinę. Jego filozofia jest równie bogata w piękno, jak jego poezja – w myśl”⁷⁶.

W czasie poznawania św. Tomasza można spotkać wiele określeń tego wybitnego filozofa i teologa. Pośród nich dominuje określenie *Doctor* z następującymi

⁷² *Droga do nieba*. 2006, 128.

⁷³ Ta modlitwa jest podobna do drugiej modlitwy kapłana wypowiedzianej cicho przed słowami „Oto Baranek Boży”: „Panie Jezu Chryste, niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej nie ściągnie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki Twemu miłosierdziu niech mnie chroni oraz skutecznie leczy moja duszę i ciało”. Ta modlitwa stanowi swoiste streszczenie modlitwy św. Tomasza. Zbieżność treści może być dziełem przypadku, ale może też świadczyć o modlitwie Tomasza jako tekście źródłowym. *Mszal Rzymski*. 1986. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 375*.

⁷⁴ *Droga do nieba*. 2006, 157–158.

⁷⁵ „Właśnie dzięki rozumowi, któremu służył z tak gorącą miłością, św. Tomasz rzeczywiście stał się poetą, a nawet – jak twierdzi bezstronny sędzia – największym poetą łacińskim całego średniowiecza. Otóż jest rzeczą godną uwagi, iż szczególnie piękno dzieł przypisywanych temu poecie Eucharystii wynika niemal wyłącznie z nieporównanej celności i zwięzłości wysłowienia”. Etienne Gilson. 1960. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. Jan Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 517.

⁷⁶ Gilson. 1960. *Tomizm*. 518.

przydawkami: *Ecclesiae, Divinitatis, Angelicus, Communis, Doctoris i Eucharistiae*⁷⁷. Prezentacja św. Tomasza jako „kantora Chrystusa eucharystycznego” w życiu, nauczaniu, w hymnach i modlitwie, mająca być źródłem przepowiadania do dzieci, ukazała go jako „Doktora Eucharystii”.

4. „Kantor Chrystusa eucharystycznego” – św. Tomasz z Akwinu w uroczystość Pierwszej Komunii Świętej

Prezentacja św. Tomasza jako „Doktora Eucharystii” i „kantora Chrystusa eucharystycznego”, dokonana na potrzebę uroczystości pierwszokomunijnej, pokazuje bogactwo treści, które mogłyby się stać kanwą kilku uroczystości. Jednak zostanie podjęta próba wykorzystania powyższych rozważań w jednej uroczystości. Nie będzie to szczegółowy scenariusz, ale z taką dozą ogólności, aby łatwo można było przygotować uroczystość pierwszokomunijną. Akwinata w kaznodziejstwie kierował się zasadą: „Prawdy przemyślane przekazywać innym”⁷⁸. Chcemy prawdy przemyślane przez niego, a z jego pomocą przemyślane przez nas, przekazać uczestnikom uroczystości pierwszokomunijnej. Dokona się to w trzech etapach: preludium, Eucharystia i nabożeństwo popołudniowe.

4.1. Stacja I – preludium

We wprowadzeniu do uroczystości można wykorzystać piosenkę zatytułowaną *Piosenka filozoficzna – święty Tomasz (Akwinata)*, której autorem jest ks. Bartłomiej Kot⁷⁹. Słowa tej piosenki i melodia są przykładem tego, jak krótko, prosto, zrozumiale i interesująco można przekazać życiorys świętego filozofa i teologa. Słowa te są następujące:

„Ucisz myśli w swojej głowie i posłuchaj mnie, człowieku. Rzecz, o której ci opowiem, działa się w XIII wieku. Panoszyli się poganie i nie było na nich bata. Zjawił się jak wino w Kanie święty Tomasz Akwinata. Nie miał wdzięku ni w polowie, nie miał Achillea pięty, kawał chłopca, co się zowie, Akwinata Tomasz święty. Na Arystotela głowie kładła się arabska szata. Jak ją zdjąć? – pytano. Kto wie? Wiedział tylko Akwinata. Ale wróćmy się *ad fontes*. Miał już ponad cztery

⁷⁷ Majkrzak. 2012. „Św. Tomasz jako człowiek, filozof i teolog”, 98.

⁷⁸ Majkrzak. 2012. „Św. Tomasz jako człowiek, filozof i teolog”, 97.

⁷⁹ Ks. Bartłomiej Kot - duszpasterz akademicki we wrocławskiej „Maciejówce”. Muzyk, kompozytor, wykładowca muzyki kościelnej, autor oratorium *Matko Najpiękniejszego* i płyty *Wrocławskie spacery*.

lata, kiedy na Cassino Monte zaprowadził chłopca tata. Chcieli go w klasztorze schować, potem zrobić zeń opata, ale nie dał się wychować święty Tomasz Akwinata. Uciekł od benedyktynów, podróżując wśród zbóż łąnow, pośród lasów, łąk i młynów, przeszedł do dominikanów. I studiował w Neapolu, potem do Paryża ruszył, ale ktoś po drodze, w polu, porwał go i zawieruszył. Nim się znalazł na Sorbonie, gdzie jest, ludzie nie wiedzieli, a on czas w rodzinnym gronie u mamusi spędził w celi. Jak już do Paryża trafił, rozwiązywał problem wszelki. Tego nawet nie potrafił jego teacher, Albert Wielki. Chociaż miał najwięcej wiedzy, chociaż był najlepszy w szkole, dokuczali mu koledzy, mówiąc «Ty milczący wole!». Nie chciał mieszać się do kłótni, wychodziło mu to w sumie, nie chciał się wybijać wśród nich, więc udawał, że nie umie. Był to mąż podziwu godny, wielki, skromny, niebanalny, bywa modny i niemodny, ale zawsze aktualny. Jeśli zda wam się ciekawy, jeśli chcecie, siostrzo, bracie, głębiej poznać jego sprawy, to już resztę doczytacie⁸⁰.

A można przeczytać bardzo wiele, gdyż katalog dzieł Tomasza jest obszerny⁸¹. Sama *Suma teologiczna* została wydrukowana w 34 tomach⁸². Ona będzie stanowić ważną część dekoracji pierwszokomunijnej. Będzie złożona pośród sterty słomy, która dobrze oddaje to, jak niewspółmierne są nasze rozumowe dociekania w sprawach tajemnic wiary z rzeczywistością wiary, do której się odnoszą. Tak też jest z „wielką tajemnicą wiary”, jaką jest Msza św., oraz z przyjmowaniem Jezusa pod postacią chleba i wina.

Spuścizna teologiczna św. Tomasza, choć to może tylko „sterta słomy”, bardzo pomaga nam w zrozumieniu i uwierzeniu w „wielką tajemnicę wiary”. Sam Jezus mówi o wartości tego, co pozostawił Tomasz w dialogu, jaki usłyszał zakrystian Domenico da Caserta. „Tomasz pytał z niepokojem, czy to, co napisał o tajemnicach wiary chrześcijańskiej, było słuszne. Ukrzyżowany odpowiedział: «Dobrze o Mnie napisałeś, Tomasz. Czego pragnąłbyś w nagrodę?» A odpowiedź Tomasza (...) brzmiała: «Nic, prócz tylko Ciebie samego, Panie»⁸³.

W tradycyjnym wprowadzeniu w uroczystość pierwszokomunijną ważnym momentem jest wspomnienie chrztu świętego. Tak więc należy w preludeum przypomnieć słowa Tomasza o chrzcie jako bramie sakramentów i przez symbolicznie wyrażoną bramę przeprowadzić dzieci, przy śpiewie pieśni *Przez chrztu świętego*

⁸⁰ <https://wroclaw.gosc.pl/doc/1565852.Filozofia-spiewajaco> (25.02.2021).

⁸¹ Torrell Jean-Pierre. 2008. *Tomasza z Akwinu – człowiek i dzieło*. Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Antyk.

⁸² Tomasz z Akwinu. 1962–1986. *Suma teologiczna*. T 1–34. Tłum. S. Belch i in. Londyn: „Veritas”.

⁸³ Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”, 50.

wielki dar. Po podziękowaniu rodzicom za przeprowadzenie przez bramę chrztu następuje przejście do Eucharystii, która według Tomasza warunkuje rozkwit życia duchowego, które rozpoczęło się w chrzcie świętym. Zanim jednak rozpocznie się Eucharystię, należy przy pomocy inscenizacji oddać, zlecone przez papieża Urbana IV, ułożenie hymnów liturgicznych poświęconych Eucharystii Tomaszowi z Akwinu – dominikaninowi oraz Bonawenturze – franciszkaninowi. Ten połowicznie legendarny przekaz pokazuje w sposób dobitny i prosty, zrozumiały dla dzieci, jak wybitne teksty tworzył Tomasz. Nie miał sobie równych. Inscenizacja ma fundamentalne znaczenie dla drugiej i trzeciej stacji tej uroczystości, bo będą one głównie realizowane na kanwie słów pieśni napisanych przez Tomasza.

4.2. Stacja II – Eucharystia

Eucharystia rozpoczyna się Tomaszową pieśnią na wejście: *Sław, języku, tajemnicę*, która może zostać wykorzystana, do ułożenia słowa wstępnego do Mszy św. Słowa tej pieśni razem z *Tantum ergo (Przed tak wielkim Sakramentem)*⁸⁴ zostaną skomentowane w czasie nabożeństwa.

Najważniejszym aktem przepowiadania w Eucharystii i w całej uroczystości jest homilia. W niej winno się omówić dobrze znaną pieśń: *Zbliżam się w pokorze*. Słowa tej pieśni: „Mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak, kto się im poddaje, temu wiary brak” stanowią temat tej homilii. Wzrok i smak to zmysły człowieka, dlatego winny być omówione na początku homilii. Arystoteles, którego myśli przeniósł na grunt chrześcijański Tomasz z Akwinu, napisał o pięciu zmysłach najpierw w dziele *O duszy*, a także w *Etyce nikomachejskiej*. Ustalił ich następującą hierarchię: wzrok, słuch, zapach, smak i dotyk. Ten ostatni to zmysł, który od momentu narodzenia odgrywa istotną rolę w poznawaniu świata. Wszystkie sprawiają, że świat zewnętrzny jest przez nas doświadczany. Tak zostaliśmy stworzeni przez Boga. W Księdze Przysłów można przeczytać słowa: „I ucho, co słyszy, i oko co widzi, oba są dziełem Boga” (Prz 20,12). Ta prawda zawiera się w pierwszym opisie stworzenia człowieka, dlatego stanowi on pierwsze czytanie liturgii słowa (Rdz 1,26-31). Psalmem responsoryjnym, który nawiązuje do myśli pierwszego czytania, jest Psalm 139 (138),13-18. W pierwszej części homilii to czytanie i psalm winny stanowić źródło wypowiedzi na temat zmysłów człowieka. Zmysły

⁸⁴ „1. Przed tak wielkim Sakramentem upadajmy wszyscy wraz; * niech przed Nowym Testamentem starych praw ustąpi czas; * co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas. 2. Bogu Ojcu i Synowi hołd po wszystkie nieśmy dni; * niech podaje wiek wiekowi hymn tryumfu, dzięki, czci; * a równemu Im Duchowi niechaj wieczna chwała brzmi. Amen”. Siedlecki, Śpiewnik, 388–389.

w arystotelesowskiej kolejności można opisać przy pomocy piosenki zatytułowanej *Pięć zmysłów* w wykonaniu zespołu „Śpiewające brzdące”⁸⁵. Zmysły należy zwizualizować na kartkach.

Druga, zasadnicza część homilii winna przy pomocy drugiego czytania (Rz 4,18-25) i Ewangelii (J 20,24-29) ukazać wiarę i niewiarę, różnicę między wiarą a wiedzą. W drugim czytaniu św. Paweł chwali wiarę Abrahama i daje ją jako przykład. Abraham uwierzył Bogu, że w podeszłym wieku z niego i z jego żony, Sary, narodzi się potomek. Św. Paweł pisze o obumarłym ciele Abrahama i obumarłym łonie Sary⁸⁶. Zmysły wyraźnie wskazywały na to, że Boża zapowiedź jest niemożliwa do zrealizowania. Jednak Abraham nie kieruje się zmysłami, ale zaufaniem Bogu. W Ewangelii, która opisuje niewiarę Tomasza, zmysł wzroku i dotyku decyduje o uwierzeniu. Na tym etapie homilii należy nawiązać do obrazu Caravaggio *Niewiara św. Tomasza*⁸⁷, będącego dekoracją uroczystości. W Ewangelii ma miejsce wypowiedź Jezusa, która stanowi kerygmę tej homilii i całej uroczystości: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”. Ta Ewangelia została wybrana ze względu na czwartą zwrotkę pieśni: *Zbliżam się w pokorze*, w której Tomasz z Akwinu wspomina Tomasza Apostoła, deklarując postawę inną od jego postawy: „jak niewierny Tomasz, Twych nie szukam ran”. Nie zmysły, ale wiara się liczy. Zmysły mogą nas zmylić, wprowadzić w błąd. W drugiej zwrotce Akwinata napisał: „Mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak; kto się im poddaje, temu wiary brak”. Tyimi słowami można zatytułować homilię.

Jej trzecia część stanowi przeniesienie rozważań na temat wiary w ogólności do wiary w obecność Jezusa pod postaciami chleba i wina. Jego Ciało i Krew, obecne pod postaciami chleba i wina, są treścią pieśni: *Zbliżam się w pokorze*. Zanim jednak druga i czwarta zwrotka staną się przedmiotem prezentacji, należy podjąć trud ukazania chleba i wina przez pryzmat zmysłów. I potem należy zauważyć, że po epiklezie i przeistoczeniu nic się pod tym względem nie zmienia. Zmysły wprowadzają nas w błąd. Trzeba wiary, o której tyle zostało powiedziane. W przeniesieniu tych treści do życia słuchaczy trzeba zauważyć wiarę dzieci pierwszokomunijnych w tym zakresie i zapytać o wiarę uczestników uroczystości. Przy tej okazji warto opowiedzieć o cudzie eucharystycznym w Bolsano, który zdarzył się na skutek wątpliwości, jakie przeżywał ksiądz sprawujący Eucharystię. Jak wiadomo, cud

⁸⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=EL9-xoZbnYk> (22.03.2021).

⁸⁶ „On to wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów, zgodnie z tym, co było powiedziane: takie będzie twoje potomstwo. I nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe – miał już prawie sto lat – i że obumarłe jest łono Sary” (Rz 4,18-19).

⁸⁷ Witold Kawecki. 2012. *Ewangelia w obrazach*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 80–85.

ten był przyczynkiem do powstania uroczystości Ciała i Krwi Pańskiej, a ta z kolei uczyniła Tomasza „kantorem Chrystusa eucharystycznego”. Homilię można zakończyć słowami ostatniej zwrotki pieśni: *Zbliżam się w pokorze*, w której zawarta jest prośba o oglądanie po śmierci oblicza Jezusa już bez zasłony.

W homilię należy włączyć osobę, która gra rolę św. Tomasza, szczególnie wtedy, gdy w treści będzie się nawiązywać do tekstu pieśni: *Zbliżam się w pokorze*.

Darami niesionymi procesyjnie przez dzieci mogą być przedmioty wyrażające treści zawarte w homilii: poszczególne zmysły (kartki z ich symbolami), hostia i komunikanty, kielich z winem, korporał i kartka z napisem „wiara”. Po przyniesieniu każdego z darów można wyśpiewać temat homilii: „Mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak; kto się im poddaje, temu wiary brak”.

Na ofiarowanie można zaproponować pieśń *Przed tak wielkim sakramentem*. Zawarte są w niej słowa wyrażające tematykę homilii: „co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas”. Na komunię należy zaśpiewać pieśni *Zbliżam się w pokorze* i *O zbawcza hostio*. W ten sposób uczyni się zadość ważnej zasadzie tej uroczystości, jaką jest w miarę pełne wykorzystanie poetyckiej twórczości eucharystycznej św. Tomasza z Akwinu.

4.3. Stacja III – nabożeństwo

Nabożeństwo, stanowiące podsumowanie preludium i Eucharystii, będące w założeniu dziękczynieniem za to wszystko, co się wydarzyło, jest zatytułowane: „Co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas. Wielka tajemnica wiary”. Na początku nabożeństwa znowu powraca się do zmysłów – proponuje się zaśpiewanie piosenki o zmysłach; była śpiewana w czasie Mszy św. na początku homilii. Jednak należy w rozważaniu na temat zmysłów pójść dalej i zwrócić uwagę na dobre korzystanie z nich. W ten sposób zostają wyjaśnione słowa, jakie miały miejsce przy składaniu darów: „Składamy w darze dobre oczy, dobre uszy, dobry nos, dobry język i dobry dotyk”. Na drugim etapie nabożeństwa Msza św. zostaje ukazana jako „wielka tajemnica wiary”. Można z rąk dziewięciorga dzieci ułożyć słowa TAJEMNICA, a następnie wyśpiewać cztery aklamacje po przeistoczeniu. Tej tajemnicy nie możemy poznać zmysłami. Jednocześnie ze śpiewem wchodzi na nabożeństwo św. Tomasz z Akwinu i wypowiada lub śpiewa swojego autorstwa słowa: „Mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak; kto się im poddaje, temu wiary brak” i „Co dla zmysłów niepojęte niech dopełni wiara w nas”. Te ostatnie pochodzą z pieśni *Sław, języku, tajemnicę*.

I od dwóch pierwszych zwrotek tej pieśni przechodzi się do maryjnego wątku nabożeństwa popołudniowego, który wyraźnie jest obecny w tradycji tej uroczy-

stości. Po zaśpiewaniu przez solistkę tych dwóch pierwszych zwrotek, prowadzący nabożeństwo może je skomentować słowami: „To w Maryi pod sercem począł się za sprawa Ducha Świętego – Jezus. On żył pośród nas, Bóg i człowiek, zamknął swej pielgrzymki trud na Krzyżu, ale zmartwychwstał i jest z nami pod postacią chleba i wina. Maryjo, dziękujemy za Twoje «tak»”. Po tych słowach solistka śpiewa *Ave Maria* Franciszka Schuberta. Maryja nosząca pod sercem Jezusa była żywą monstrancją. Można by tutaj zaproponować tekst pieśni *Ave verum*, w którym ta prawda jest zawarta⁸⁸, ale w ten sposób nastąpiłoby wyjście poza zakres tematyczny uroczystości. Dlatego od Maryi – monstrancji, od Maryi, której radością jest nasza wiara w obecność Jezusa pod postacią chleba i wina, należy przejść do wystawienia Najświętszego Sakramentu. Przed Jezusem obecnym pod postacią chleba, po komentującej zapowiedzi, następuje śpiew słów pieśni autorstwa św. Tomasza: *Przed tak wielkim sakramentem*. Ten śpiew mógłby mieć specjalną oprawę muzyczną, która szczególnie zaakcentuje przekaz treści. Po błogosławieństwie można kolejny raz wyśpiewać słowa: „Mylą się o Boże w Tobie wzrok i smak ...”.

I dopiero teraz, po zawołaniu aktora odgrywającego św. Tomasza: „Słoma, słoma, to wszystko sterta słomy”, zostaje wytłumaczona obecność w dekoracji dużej ilości słomy, pośród której złożona jest wielotomowa *Suma teologiczna*. Na zakończenie prowadzący nabożeństwo i Tomasz podchodzą do kopii obrazu św. Tomasza z Akwinu autorstwa Josepha Matthiasa Lasslera, którego oryginał znajduje się w opolskim kościele pw. Matki Boskiej Bolesnej i św. Wojciecha⁸⁹. Odczytują słowa płynące z krzyża: „Dobrze o Mnie napisałeś, Tomaszu”. Jezus powiedział jeszcze: „Czego pragnąłbyś w nagrodę?”. Odpowiedź Tomasza: „Nic, prócz tylko Ciebie samego, Panie!”⁹⁰. Trzykrotny śpiew: Święty Tomasz, patronie nasz kończy

⁸⁸ Autorstwo hymnu *Ave verum* najczęściej przypisuje się papieżowi Innocentemu IV. H. de Lubac wskazuje na autorstwo św. Tomasza z Akwinu, ale jest to stanowisko odosobnione. Cantalamessa. 2007. *To jest Ciało Moje*, 138–150.

⁸⁹ W dawnym kościele klasztornym Dominikanów, a obecnie w kościele parafialnym pw. Matki Bożej Bolesnej i św. Wojciecha na filarze w prawej nawie znajduje się obraz przedstawiający św. Tomasza z Akwinu. W książce *Sztuka dawnego Opola*, która ukazała się w 2018 r., prof. Andrzej Kozieł, historyk sztuki z Uniwersytetu Wrocławskiego, ogłosił wyniki swoich badań, z których wynika, że zarówno obraz św. Tomasza, jak i św. Dominika – założyciela dominikanów, a także inne obrazy (m.in. w ołtarzu głównym) w kościele „na Górze” są autorstwa Josepha Matthiasa Lasslera, Autor to XVIII-wieczny malarz pochodzący spod Innsbrucka, tworzący i mieszkający w Opawie. Na obrazie, który malował w latach 50. XVIII w., Lassler uwiecznił scenę mistycznej wizji św. Tomasza, w której Chrystus ukrzyżowany na wątpliwości teologa, co do wartości swojej twórczości pisarskiej, odpowiada: „Dobrze napisałeś o Mnie, Tomaszu”. Napis jest w języku łacińskim. Andrzej Kozieł. 2018. *Joseph Matthias Lassler w Opolu*, czyli kilka uwag na temat życia i twórczości artysty oraz jego nieznanych dzieł malarskich w dawnym opolskim kościele klasztornym Dominikanów. W *Sztuka dawnego Opola*. Red. Bogusław Czechowicz, Joanna Filipczyk, Andrzej Kozieł, 105–114. Opole: Muzeum Śląska Opolskiego.

⁹⁰ Benedykt XVI. „Św. Tomasz z Akwinu (I)”, 50.

nabożeństwo. Po zakończonym nabożeństwie dzieci, nawiązując do funkcji zmysłu dotyku, mogą nakładać ręce na ramiona swoich gości i udzielać im błogosławieństwa. W tym czasie można śpiewać piosenkę *Dotknął mnie dziś Pan*.

„Biały tydzień”, stanowiący dopełnienie uroczystości, może być realizowany w wybranym kościele pod wezwaniem Bożego Ciała, w miejscu cudu eucharystycznego⁹¹ i w wybranym kościele Dominikanów.

Zakończenie

Ze względu na pandemię koronawirusa, która rozpoczęła się w pierwszych miesiącach 2020 r., uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w większości parafii została przeniesiona na inny dogodny termin. W wielu parafiach miała ona miejsce w mniejszych grupach, aby w ten sposób zapewnić bezpieczeństwo biorących w niej udział⁹². W uroczystości z mniejszą grupą dzieci łatwiej można dotrzeć z zaplanowanymi treściami do nich samych i zaproszonych gości. Dla duszpasterzy jest to duży wysiłek wewnętrzny i zewnętrzny, który warto podjąć, mając na uwadze jak największą skuteczność pośrednictwa zbawczego.

Przedstawiony projekt uroczystości najlepiej jest przeprowadzić w małej grupie dzieci. Ukazuje on św. Tomasza jako doskonałego „kantora Chrystusa eucharystycznego”. Pomimo powyższych prób jak najlepszego „zejścia” z tą „doskonałością” do świata dziecka, tematyka nie jest łatwa w percepcji. Przy mniejszej liczbie dzieci zaangażowanych w przekaz tych treści, a co za tym idzie, przy mniejszej liczbie gości, wniosłe treści eucharystyczne, umiejętnie retorsko, muzycznie i dekoracyjnie przekazane, mają większą siłę dotarcia.

Na zakończenie niniejszego artykułu krótka prezentacja dekoracji uroczystości wydaje się najlepszym jego zwieńczeniem. Dekorację mogą stanowić dwa obrazy: obraz Caravaggio zatytułowany *Niewiara św. Tomasza* (Poczdam, *Bildergalerie [Sanssouci]*) i wspomniany obraz św. Tomasza z Akwinu autorstwa Josepha Matthiassa Lasslera (Opole – kościół pw. Matki Boskiej Bolesnej i św. Wojciecha). W bliskim sąsiedztwie ołtarza należy zaaranżować symboliczne mieszkanie św. Tomasza, umieścić także tomy *Sumy* i stertę słomy. Nad całością dekoracji winien znajdować się napis: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”. Taka

⁹¹ W Polsce jest takich miejsc osiem: Głotowo, Kraków – kościół Bożego Ciała, Jankowice Rybnickie, Poznań – kościół Bożego Ciała, Bisztynek, Dubno, Sokółka i Legnica – kościół św. Jacka. <https://misyjne.pl/8-cudow-eucharystycznych-ktore-wydarzily-sie-w-polsce/> (24.06.2020).

⁹² Np. w parafii pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Głubczycach udzielano Pierwszej Komunii Świętej dzieciom, w grupach dziesięcioosobowych, w niedziele lipca i sierpnia 2020 r.

wizualizacja z odpowiednim komentarzem, jaki proponuje się od preludium, przez Mszę św. aż po nabożeństwo i z odpowiednią oprawą muzyczną, stanowią ważny element utrwalający przepowiadane słowo tej uroczystości.

Wydaje się, że św. Tomasz – „kantor Chrystusa eucharystycznego”, „Doktor Eucharystii” – „przeniesiony” do uroczystości pierwszokomunijnej, tak jak to zaproponowano powyżej, pomoże w zgłębieniu Eucharystii, która daje życie. Bogactwo treści przekazanych przez świadectwo życia Tomasza z Akwinu i jego spuściznę pisarską może stanowić źródło wielu innych pomysłów na zrealizowanie uroczystości pierwszokomunijnej. Wszystkie one, przeprowadzone zgodnie z kanonami pastoralnymi, mogą sprawić, że ich twórcy będą zasługiwali na miano „kantorów Chrystusa eucharystycznego”. Na koniec trzeba zauważyć, że określenie „kantor Chrystusa eucharystycznego” Jan Paweł II poprzedził przymiotnikiem „gorliwy”, co świadczy o tym, że wśród świętych jest w tym względzie postacią wybitnie wyróżniającą się.

Bibliografia

- Andrzejuk Artur. Brw. Chrystocentryczny charakter Eucharystii w teologii św. Tomasza z Akwinu (5.05.2020). http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/chrystocentryczny_charakter_eucharystii.pdf.
- Benedykt XVI. 2010. „Św. Tomasz z Akwinu (I-III)”. *L'Osservatore Romano* 8–9: 48–55.
- Biffi Inos. 2011. *Historia Eucharystii*. Tłum. Wiesława Dzieża. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”.
- Bramorski Jacek. 2010. „Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu”. *Studia Gdańskie* 27: 91–110.
- Cantalamessa Raniero. 2007. *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle „Adoro te devote” i „Ave verum”*. Tłum. Andrzej Spurgiasz. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Chorał „Droga do nieba”*. 2009. T. 3. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Droga do nieba*. 2016. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Franciszek. 2014. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Gilson Etienne. 1960. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. Jan Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Instrukcja *In aestimabile donum* w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy eucharystycznej. 1980. <http://www.kkbids.episkopat.pl/dokumentypovii/inaestimabile/2.htm> (14.05.2020).
- Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2009². Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kawecki Witold. 2012. *Ewangelia w obrazach*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

- Kądziała Wiesław. 2006. *Gaudeamus – łaciński śpiewnik mszalny*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Kobieliński Stanisław. 2005. *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kosmana Ignacy. 2010. „Jak mówić dzieciom o Bogu w kościele i w domu”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 19: 81–103.
- Kozieł Andrzej. 2018. Joseph Matthias Lassler w Opolu, czyli kilka uwag na temat życia i twórczości artysty oraz jego nieznanych dzieł malarskich w dawnym opolskim kościele klasztorным Dominikanów. W *Sztuka dawnego Opola*. Red. Bogusław Czechowicz, Joanna Filipczyk, Andrzej Kozieł, 105–114. Opole: Muzeum Śląska Opolskiego.
- Liturgia godzin*. 2017. T. 2. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Liturgia godzin*. 2017. T. 3. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Łysy Hubert. 2018. *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Majkrzak Henryk. 2012. „Św. Tomasz jako człowiek, filozof i teolog”. *Symposium*: 87–100.
- Mszał Rzymski*. 1986. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Nadolski Bogusław. 1992. *Liturgika. Eucharystia*. T. 4. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Renata Maria. 2002. *Liturgia a sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo Viator
- Staniek Edward. 1997. *Z kaznodziejskiego warsztatu*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Pyda Janusz. Życie brata Tomasza (29.04.2020). <https://www.it.dominikanie.pl/tomasz-z-akwinu/zyciorys/>.
- Salij Jacek. 2015. Legendy o św. Tomaszu (28.04.2020). <https://swieccy.dominikanie.pl/2015/01/28/legendy-o-sw-tomaszu-z-akwinu/>.
- Siedlecki Jan. 2015. *Śpiewnik kościelny*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy.
- Tomasz z Akwinu. 1962–1986. *Suma teologiczna*. Tłum. S. Belch i in. T. 1–34. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. 1974. *Suma teologiczna*. T. 28. Tłum. Stanisław Piotrowicz. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Torrell Jean-Pierre. 2008. *Tomasza z Akwinu – człowiek i dzieło*. Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Antyk.
- Wielka tajemnica wiary*. 2019. Zeszyt teologiczno-pastoralny. [Katowice]: Instytut Gość Media.
- Zgromadzeni na świętej wieczerzy*. 2020. Zeszyt teologiczno-pastoralny. [Katowice]: Instytut Gość Media.

KRZYSZTOF FILIPOWICZ

Wydział Teologiczny UKSW

ORCID: 0000-0003-4839-2202

***Idea participatio actuosa* Soboru Watykańskiego II w dobie pandemii**

***Idea participatio actuosa* of the Second Vatican Council in the time of the pandemic**

Abstract

This article is an attempt to answer how the conciliar idea of *participatio actuosa* could be implemented in the conditions of the Covid-19 pandemic. Participation in the liturgy presupposes the unity of time and place. The possibilities offered by the modern media basically meet the participation condition regarding the unity of time. A much bigger problem concerns the unity of the place, which entails restrictions on participation in the liturgy understood as the world of persons and relationships. Undoubtedly, even such a limited mode of participation need not automatically impose limits on the effectiveness of the order of grace. These issues were already raised at the Council of Trent. This means that even the restrictions imposed by the pandemic do not completely exclude man from joining *opus Dei*. In addition to the analysis of documents and scientific works devoted to the liturgy, the article takes into account sociological studies of the religiosity of Poles in the time of the pandemic.

Keywords: *participatio actuosa*, broadcast, Second Vatican Council, participation, pandemic.

Abstrakt

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi, jak soborowa idea *participatio actuosa* mogła być realizowana w warunkach pandemii Covid-19. Uczestnictwo w liturgii zakłada jedność cza-

su i miejsca. Możliwości oferowane przez współczesne media spełniają zasadniczo warunek uczestnictwa co do jedności czasu. Znacznie większy problem dotyczy jedności miejsca, co pociąga za sobą ograniczenia uczestnictwa w liturgii rozumianej jako świat osób i relacji. Niewątpliwie nawet tak ograniczony sposób uczestniczenia nie musi automatycznie narzucać ograniczeń co do skuteczności w porządku łaski. Kwestie te były już podnoszone podczas obrad Soboru Trydenckiego. Oznacza to, że nawet ograniczenia narzucone przez pandemię nie wykluczają całkowicie z włączania się człowieka w *opus Dei*. Obok analizy dokumentów poświęconych liturgii, artykuł uwzględnia badania socjologiczne religijności Polaków w dobie pandemii.

Słowa kluczowe: *participatio actiosa*, transmisja, Sobór Watykański II, uczestnictwo, pandemia.

Wstęp

Konstytucja o liturgii świętej przypominała: „Na mocy chrztu lud chrześcijański (...) jest uprawniony i zobowiązany” do czynnego uczestnictwa w obrzędach liturgicznych¹. Idea ta stanowiła cel reformy Soboru Watykańskiego II oraz katechezy zarówno wiernych świeckich, jak i prezbiterów. Została ona podkreślona przez Katechizm Kościoła Katolickiego, przypominający, iż: „W celebracji sakramentów całe zgromadzenie jest «liturgiem»”². Można stwierdzić, iż czas posoborowy przyczynił się do pogłębienia tej świadomości wśród ludu ze względu na spojrzenie na liturgię i uczestnictwo w perspektywie „paradygmatycznego tryptyku liturgicznego” zawartego w terminach: poznać, zrozumieć i przeżyć³. Wpisuje się to w perspektywę, o jakiej mówił Joseph Ratzinger, ukazując soborowe *parti-*

¹ KL 14. Jest to echo słów Piusa XII, który w encyklice *Mediator Dei* napisał: „Trzeba (...), aby wszyscy wierni uświadomili sobie, że ich najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest branie udziału w Ofierze eucharystycznej i to nie w sposób opieszale, niedbały, z myślą czym innym zajęta i roztargniona, ale w sposób gorliwy i czynny”. Pius XII. 1996. *Encyklika Mediator Dei. O liturgii*. Warszawa: Fundacja im. o. Damiana de Veustera (dalej: MD), nr 28. Bogusław Nadolski nazywa wprost zgromadzenie liturgiczne współcelebransem. Bogusław Nadolski. 2004. *Wprowadzenie do liturgii*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 148–152.

² KKK 1144.

³ Por. Adam Durak. 2005. „Participatio actiosa jako cel reformy liturgicznej”. *Seminare. Poszukiwania naukowe* 21: 223. Ze względu na łatwość utożsamienia słów: „przeżyć”, „przeżycie” tylko ze światem emocji, proponuje się niekiedy termin „doświadczyć” w znaczeniu szerszym od uczuć, a skupiającym się na doświadczeniu egzystencjalnym jako samo-udzielanie się Boga w łasce. Por. Erich Naab. 1996. „Doświadczenie łaski – łaska doświadczenia”. *Communio* 95 (5): 87–99. „Doświadczenie” liturgii zawsze jest uwarunkowane uczestnictwem. Por. Marcin Worbs. 2020. „Skuteczność doświadczenia liturgii”. *Liturgia Sacra* 55 (1): 49–60.

cipatio actuosa „wszystkich w *Opus Dei*, czyli w wydarzeniu liturgicznym”, jako włączenie człowieka w owo Boże działanie⁴.

Jednakże 2020 r. przyniósł potrzebę pochylenia się nad rozumieniem zagadnienia czynnego uczestnictwa wiernych w obliczu pandemii Covid-19⁵. 27 marca 2020 r. na pustym Placu św. Piotra papież Franciszek w swoim przemówieniu chciał ukazać, w jakim stanie znajduje się Kościół w obecnej sytuacji: „Od tygodni wydaje się, że zapadł wieczór. Gęste ciemności zgromadziły się nad naszymi placami, ulicami i miastami; owładnęły naszym życiem, napełniając wszystko ogłuszającą ciszą i przygnębiającą pustką, która przechodząc, paraliżuje każdą rzecz – czuje się to w powietrzu, dostrzega w gestach, mówią to spojrzenia. Jesteśmy przestraszeni i zagubieni”⁶. Cisza, która towarzyszyła tej wypowiedzi, przejmowała grozą, ale i przyczyniała się do refleksji nad duszpasterstwem w trudnej sytuacji, gdy liturgię sprawowano w reżimie sanitarnym albo wręcz zamykano świątynie. Każdy zaczynał się zastanawiać, co ta cała sytuacja przyniesie dla świata, dla Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych, dla życia pojedynczych jednostek. Problematyka ta jawiła się nie tylko jako problem, ale i impuls do przemyśleń nad wartościami, relacją wiary z wypełnianiem jej, sensem życia. Perspektywa, jaka się zarysowała na horyzoncie eklesjalnym, stała się przyczyną do odczytania w nowym świetle soborowego postulat *participatio actuosa* w liturgii, które w dobie pandemii przeniosło się ze świątyń do domów wierzących. Rozważając ten problem, trzeba najpierw zobaczyć, jak kreował się ów postulat w perspektywie ruchu liturgicznego, samego Soboru Watykańskiego II oraz obecnie zastanej sytuacji. Zarysowanie tak szerokiej panoramy pozwoli na dostrzeżenie zmian w rozumieniu samego terminu, zasygnalizowaniu problemów i próbie podania rozwiązań.

⁴ Por. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. 2007. *Duch liturgii*. Tłum. Eliza Pieciul. Poznań: Klub Książki Katolickiej, 190, 192.

⁵ W pewnym sensie problem świętowania niedzieli bez uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii nie jest nowy. Zagadnienie niemożności takiego „uczestnictwa”, poza kontekstem pandemicznym, analizuje Jerzy Adamczyk, zob. Jerzy Adamczyk. 2014. „Niedzielne celebracje w przypadku niemożności uczestniczenia w Eucharystii (kan. 1248 § 2)”. *Liturgia Sacra* 43 (1): 25–41; por. Czesław Krakowiak. 2015. „Niedzielną liturgia bez Mszy Świętej?”. *Liturgia Sacra* 45 (1): 5–17. O ile kryteria prawne rozstrzygania co jest, a co nie jest liturgią, są dość precyzyjne, to kwestia kryteriów teologicznych jest dość dyskusyjna. Zob. Daniel Brzeziński. 2008. „«Liturgia» i «nie-liturgia»: W poszukiwaniu kryteriów klasyfikacji”. *Liturgia Sacra* 31 (1): 69–81.

⁶ Franciszek. 2020. „Ludzkość na wzburzonym morzu”. *L'Osservatore Romano* 421 (4): 4 (dalej: OsRomPol).

1. Kształtowanie się terminu *participatio actuosa* w czasach ruchu liturgicznego

W czasach średniowiecza klerykalizacja liturgii oraz rozpowszechnienie się tzw. Mszy prywatnych doprowadziły do tego, że wierni uznawani byli za „słuchaczy” Mszy św., biernych widzów, którzy nie brali aktywnego udziału w przebiegu liturgii⁷. Taki stan rzeczy trwał aż do przełomu XIX i XX w. Wówczas w Kościele, zwłaszcza w krajach Europy, dostrzeżono znaczny wzrost zainteresowania zarówno naukami liturgicznymi, jak i samym zagadnieniem natury liturgii. Pontyfikat Piusa X (1903–1914) zapoczątkował pewien nurt reformy w tym zakresie, który wpisany został w jego hasło: *Instaurare omnia in Christo* (Odnowić wszystko w Chrystusie). Papież chciał w tej odnowie widzieć również aspekt, który od czasów średniowiecza był niedoceniany – uczestnictwo wiernych w świętych misteriach. Przypomnienie wiernym o ich obowiązku uczestnictwa wybrzmiało już 22 listopada 1903 r. w *motu proprio* o muzyce kościelnej *Tra le sollecitudini*. Papież podkreślał w nim, iż jego pragnieniem jest, aby wierni czerpali ducha chrześcijańskiego „z jego pierwszego i nieodzownego źródła, którym jest czynny udział w świętych tajemnicach oraz w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła”⁸. Jest to przełomowy dokument, który stał się fundamentem do tworzenia teologicznego rozumienia *participatio actuosa* w kolejnych latach. Pius X również propagował aktywne uczestnictwo w takich dokumentach, jak: *Sacra Tridentina Synodus* (20 grudnia 1905 r.), wzywającym wiernych do częstszego, a wręcz codziennego przystępowania do Komunii św., oraz *Quam singulari* (8 sierpnia 1910 r.), gdzie umożliwiono dzieciom w wieku ok. siedmiu lat przystąpienie do wczesnej Pierwszej Komunii św.⁹ Jednakże nie należy stracić z oczu faktu, iż wypowiedzi Piusa X dotyczące czynnego uczest-

⁷ Por. Stanisław Czerwik. 2002. Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej. W *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 39; Tomasz Bać. 2011–2013. „Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II”. *Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 18–20: 107; Michael Kunzler. 1999. *Liturgia Kościoła*. Tłum. Lucjan Balter. Poznań: Pallottinum, 260.

⁸ *Essendo, infatti, Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa*. Pius X. 2021. *Motu proprio „Tra le sollecitudini”*, (19.04.2021) https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html. <https://vatican.va>.

⁹ Por. Stanisław Czerwik. 2006. Uczestnictwo w liturgii w ujęciu dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W *Msza święta w telewizji?*. Red. Wiesław Przyczyna, 33–34. Kraków: Wydawnictwo M.

nictwa wiernych nie wskazują jeszcze na faktyczny udział świeckich w celebracji, ale raczej skłaniają do „duchowego zjednoczenia z czynnościami spełnianymi przez kapłana”, być może motywowanymi pragnieniem „zaczepnięcia z tej celebracji, zwłaszcza przez Komunię sakramentalną, prawdziwie chrześcijańskiego ducha”¹⁰.

Kontynuatorami myśli Piusa X byli działacze ruchu liturgicznego, zapoczątkowanego przez mnichów z zakonu św. Benedykta¹¹. Ci wielcy badacze teologii chcieli, aby zmienić rozumienie liturgii, odchodząc od pojmowania jej w wymiarze rubrycystyczno-celebratywnym na rzecz dostrzeżenia w niej funkcji Kościoła „jako szkoły chrześcijańskiej formacji i zasady duszpasterskiej aktywności wspólnot”¹². Nie budzi zatem zdziwienia fakt, iż pierwszym z postulatów Lamberta Beauduina, podczas spotkania w Mechelen 23 września 1909 r., było „doprowadzić lud chrześcijański do czynnego uczestnictwa w Najświętszej Ofierze Mszy Świętej przez zrozumienie i śledzenie obrzędów i tekstów liturgicznych¹³. (...) Wyjaśnić i prowadzić do czynnego udziału w obrzędach tych sakramentów, które mają przyjmować wierni lub przy których mają być świadkami, a także starać się, by i inni je zrozumieli”¹⁴.

Echem tych postulatów była decyzja Jana XXIII o zwołaniu soboru. Ojcowie *Vaticanum II* za nagłący temat uznali potrzebę reformy liturgii i związanych z nią przestrzeni. Dlatego 4 grudnia 1963 r. jako pierwszy dokument została ogłoszona Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, stanowiąca nie tylko ukoronowanie starań ruchu liturgicznego, ale również ukazująca w swej strukturze otwarcie na przyszłość i zadanie, jakie stoi przed Kościołem w obliczu reformy¹⁵. Już sam fakt, iż Konstytucja o liturgii świętej w swojej treści odnosi się do

¹⁰ Czerwik. 2006. Uczestnictwo w liturgii w ujęciu dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, 34.

¹¹ Por. MD 3.

¹² Por. Jerzy Kopeć. 1985. „Ruch liturgiczny, reforma i odnowa liturgiczna”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 38 (4–5): 266.

¹³ O próbach udostępniania tekstów liturgicznych wiernym można szerzej przeczytać w: Stefan Koperek. 1989. Dzieje udostępniania wiernym Mszału. Polskie przekłady mszalne dla użytku wiernych od XVI do XX wieku. W *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*. Red. Bogusław Nadolski, 245–271. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha. Innym przykładem na ukazanie uczestnictwa wiernych w czasach przedsoborowych jest moment święceń biskupich Karola Wojtyły (28 września 1958 r.). Ryt święceń przed soborem był bardzo skomplikowany, dlatego ks. K. Wojtyła chciał, aby podczas święceń był prowadzony komentarz liturgiczny. Jednak abp Baziak nie zgodził się na to. Wówczas elekt do biskupstwa zdobył tłumaczenie łacińskie i poprosił grupę kobiet, aby przygotowały broszurkę po polsku, którą rozdano wiernym podczas celebracji liturgii. Por. Piero Marini. 2014. „Podstawy reformy liturgicznej”. *Zeszyty Formacji Duchowej* 64: 42.

¹⁴ Kopeć. 1985. „Ruch liturgiczny, reforma i odnowa liturgiczna”, 270.

¹⁵ Por. Bogusław Nadolski. 2014. *Liturgika*. T. 1: *Liturgika fundamentalna*. Poznań: Pallottinum, 127.

terminu *participare, participatio* aż 25 razy¹⁶, wskazuje na to, jak ważne było to zagadnienie dla Ojców soborowych.

2. *Participatio actuosa* w świetle Soboru Watykańskiego II

Konstytucja o liturgii świętej w nr. 11 podała w sposób syntetyczny istotę problemu uczestnictwa: „W celu osiągnięcia pełnej skuteczności jest rzeczą konieczną, aby wierni przystępowali do liturgii z należyтым usposobieniem duszy, aby ich słowa były zgodne z myślami, aby współpracowali z łaską niebiańską, a nie przyjmowali jej na próżno. Dlatego duszpasterze winni czuwać, aby czynności liturgiczne sprawowano nie tylko ważnie i godziwie, ale także, by wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie”¹⁷. Ta próba definiowania uczestnictwa została przez Sobór również podkreślona przez zaakcentowanie kwestii zgromadzenia liturgicznego, którego celem jest sprawowanie Ofiary ołtarza, urzeczywistniającej wypełnianie kapłańskiej funkcji Chrystusa, uświęcanie człowieka i sprawowanie publicznego kultu przez cały Kościół¹⁸.

Sobór, przywołując termin *participatio actuosa*, wskazywał nie tyle, czym owo uczestnictwo powinno być, ile wymieniał jego przymioty wskazujące na samą naturę: czynne, świadome, wewnętrzne i zewnętrzne, pełne/doskonalsze, wspólnotowe, pobożne, łatwe oraz owocne. Dopiero komplementarne ich odczytanie przyczyniało się do próby zrozumienia tego zagadnienia. Jednakże, jak zauważył Andrzej Żądło, mimo wielu napisanych prac na temat uczestnictwa wiernych w świętych obrzędach samo pojęcie *participatio actuosa* nie doczekało się precyzyjnego zdefiniowania. Według wspomnianego autora próby definicji pojęcia ogniskują się w trzech interpretacjach. Pierwsza z nich czynny udział widzi jedynie w otaczaniu przez wiernych ołtarza. Druga odnosi się wyłącznie do postaw lub wykonywanych gestów liturgicznych. Trzecia interpretacja uczestnictwo ogranicza do proklamowania tekstów biblijnych oraz aktywnego odpowiadania (np. psalm responsoryjny, aklamacje, śpiew)¹⁹. Dlatego nie dziwi fakt, iż niejednoznaczność rozumienia

¹⁶ Terminy: *participare, participatio* w Konstytucji o liturgii świętej znajdują się w punktach: 11–12, 14 (2 razy i w tytule przed punktem), 17, 19, 21, 26–27, 30, 33, 41, 48, 50, 53, 55–56, 79, 90, 106, 113–114, 121, 124.

¹⁷ KL 11.

¹⁸ Por. KL 7.

¹⁹ Por. Andrzej Żądło. 2016. „*Participatio actuosa* w liturgii przed Soborem Watykańskim II i po nim. Zarys problematyki”. *Studia Pastoralne* 12: 16; Andrzej Żądło. 2011. „Pojmowanie uczestnictwa w liturgii w okresie po Soborze Watykańskim II”. *Liturgia Sacra* 38 (2): 317–330.

terminu *participatio actuosa* przyczynia się do możliwości rozpatrywania go na różnych poziomach.

Już pobieżna analiza tekstów soborowych ukazuje czynne uczestnictwo jako zawsze domagające się zgromadzenia na świętej liturgii. Jak zauważył Piero Marini, wierzący, który celebruje Eucharystię, „nie jest zwykłym widzem, lecz zawsze i koniecznie bohaterem, osobą zaangażowaną w akcję, w działanie”²⁰. Myśl ta rzuca światło na problematykę rozumienia samego terminu i natury zgromadzenia – podstawy do zaistnienia czynnego uczestnictwa.

Etymologia greckiego terminu *ekklesia* (Kościół) wywodzi się od czasownika *ekkaleo* – wołam, zwołuję. Zatem należy stwierdzić, iż fundamentem jest tutaj rozumienie zgromadzenia jako zwołanego z inicjatywy samego Boga. W kontekście nowotestamentalnym ukazuje ono również „ideę powołania, które zostało skierowane łaskawie przez Boga w Jezusie Chrystusie do Żydów, a potem do pogan w celu ustanowienia świętego zgromadzenia ostatnich czasów”²¹. Należy również zwrócić uwagę, iż zgromadzenie kultyczne nazywane jest jednocześnie *communio*. Ten łaciński termin ukazuje inną, głębszą perspektywę²². W języku polskim można to pojęcie oddać takimi słowami, jak: wspólnota, społeczność czy zjednoczenie. Jednocześnie możliwe jest jego zdefiniowanie poprzez: umocnić, potwierdzić, zachować²³. Z powyższej refleksji można wysnuć wniosek, iż zgromadzenie, po pierwsze, zawsze zwołane jest z inicjatywy Boga w celu oddania kultu, zaś z drugiej strony stanowi moment, gdzie wierni potwierdzają swoją wiarę, umacniają ją podczas uczyty eucharystycznej oraz świadczą o swoim Bożym pochodzeniu. Wobec tego samo gromadzenie domaga się już pewnej aktywności ze strony człowieka, ukazuje jego wspólnotowy charakter. Dla przykładu warto odnotować fakt, iż rubryki w księgach liturgicznych miały przewidywać udział wiernych, jak również zachęcono do wzmocnienia partycypacji w liturgii poprzez wykonywanie aklamacji, śpiewów, odpowiedzi, gestów i postaw²⁴. Współczesne rozumienie liturgii zakłada wręcz jej sponsoryczny

²⁰ Piero Marini. 2014. „Celebracja misterium Chrystusa”. Zeszyty Formacji Duchowej 64: 11.

²¹ Paul Ternant. 1994. Kościół. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Léon-Dufour, 383–384. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.

²² *Communio* jako zasada wspólnotowości znacznie przekracza kontekst liturgiczny, choć pozostaje jego najgłębszym wymiarem. Zob. Joaquin Losada. 1989. „Wspólnota w Kościele-komunii”. *Communio* 51 (3): 58–68.

²³ Alojzy Jougan. 2013. *Communio*. W: *Słownik kościelny. Łacińsko-polski*, 127. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

²⁴ KL 30–31.

charakter²⁵. Taki wspólnotowy charakter aktywnego uczestnictwa wpisuje się w myśl Josepha Ratzingera, podkreślającego w swoich homiliach, iż niedzielne zgromadzenie wokół Chrystusa eucharystycznego na modlitwie stanowi glebę, na której wyrasta Kościół²⁶. Z powyższej refleksji należy przejść do kolejnych elementów bogatej mozaiki rozumienia uczestnictwa.

Kolejnym krokiem jest zastanowienie się nad wymiarem zewnętrznym i wewnętrznym, prowadzącym do świadomego uczestnictwa. Takie ujęcie pozwala w uczestnictwie dostrzec interpersonalny charakter, domagający się dopełnienia przez wymiar przeżycia konkretnego człowieka. Już Pius XII wskazywał, iż liturgia wymaga ścisłego zespolenia pierwiastka zewnętrznego i wewnętrznego, jednakże z przewagą tego drugiego. Było to fundamentalne stwierdzenie, które przeszło do Konstytucji o liturgii. Ojcowie soborowi podkreślali ów fakt poprzez nakaz skierowany do kapłanów: „Niech duszpasterze gorliwie i cierpliwie zabiegają o liturgiczne wychowanie i czynny udział wiernych, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny, stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej”²⁷. Jest to niczym echo słów Piusa XII, który widział w tym wewnętrznym wymiarze postawę bliskości z Jezusem, gdyż, jak sam zaznaczał: „musimy stale żyć z Chrystusem, całkowicie się Jemu oddać, aby w Nim, z Nim i przez Niego oddawać chwałę należną Ojcu Niebieskiemu”²⁸. Papieska konstatacja staje się urzeczywistnieniem na gruncie życia ludzkiego słów Pana o prawdziwych czcicielach Jego Ojca, oddających cześć w Duchu i prawdzie (por. J 4,23-24). Zatem widać, że sama postawa i wewnętrzne nastawienie prezentowane przez człowieka ma przełożenie na to, jak wygląda jego zewnętrzne uczestnictwo. Taka forma jednak jest wówczas możliwa, jeśli każdy – czy to będzie wierny, czy prezbiter – zostanie odpowiednio uświadomiony, w czym uczestniczy i w jaki sposób tajemnica ta wprowadzona zostaje w życie. Zatem należy dołożyć wszelkich starań, aby w kościołach dokonywała się katecheza nie tyle liturgiczna, ale wręcz mistagogiczna. Dlatego za papieżem Benedyktem XVI należy zauważyć, iż katecheza mistagogiczna powinna się opierać na trzech filarach. Po pierwsze, ma ona objaśniać obrzędy w świetle wydarzeń zbawczych; po drugie, wprowadzać wiernych w rozumienie znaków oraz, po trzecie, ukazywać im znaczenie obrzędów

²⁵ Zob. Krzysztof Filipowicz. 2012. Dialog, struktura responsoryczna liturgii, święta wymiana. W *Mysterium Christi. Fundamentalne rzeczywistości liturgii*. Red. Waław Świerżawski, 83–96. Zawiachost – Kraków – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

²⁶ Joseph Ratzinger. 2016. *Glód Boga. Kazania z Pentling*. Tłum. Paweł Kaźmierczak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 34–35.

²⁷ KL 19.

²⁸ MD 11.

w powiązaniu z życiem chrześcijańskim²⁹. Dopiero wówczas, gdy człowiek zostanie poddany procesowi katechizacji, można mówić o świadomym i owocnym uczestnictwie w świętej liturgii, gdyż wierny jest wtenczas odpowiednio uformowany. Katecheza zatem przyczynia się do pogłębienia świadomości, w czym się uczestniczy, dlaczego się to robi i w jaki sposób powinno być to czynione. Wobec tego można doszukać się tutaj aktualności słów Jana Pawła II, który zachęcał, aby dołożono starań, by wierni podczas liturgii mogli odczuć osobiste poczucie zaangażowania poprzez „włączenie się w te formy uczestnictwa, które liturgia proponuje i zaleca”³⁰.

Ostatnim z elementów uczestnictwa jest przymiot: pełny. Można powiedzieć, że jest on najdoskonalszą formą, gdyż zakłada wszystkie pozostałe przymioty. Syntetycznie ujmuje to Konstytucja o liturgii w nr. 48, gdzie podkreślono, iż Kościół troszczy się, aby „chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie; aby ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich”. Z tego można wysnuć wnioski, iż pełne uczestnictwo zakłada fizyczną obecność na liturgii, zjednoczenie z Chrystusem eucharystycznym i braćmi, świadome przeżycie Boskich tajemnic. Można by rzec, iż jest to przeżywanie liturgii na sposób doskonały, na wzór Pana. Jak zauważył Tomasz Bać, to właśnie takie uczestnictwo w Mszy „rodi się z życia i do życia prowadzi”³¹.

Reasumując: w rozumieniu zagadnienia czynnego uczestnictwa należy zauważyć zależność między formacją liturgiczną duszpasterzy oraz wiernych świeckich, uczestnictwem w jego pełnym wymiarze a czerpaniem ducha chrześcijańskiego ze świętych misteriów, które przekładają się na codzienne życie wierzących w Chrystusa³².

²⁹ Benedykt XVI. 2007. *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*. O Eucharystii, źródło i szczycie życia i misji Kościoła. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, nr 64.

³⁰ Jan Paweł II. 1998. *List apostolski Dies Domini. O świętowaniu niedzieli*. Poznań: Pallottinum (dalej: DD), nr 51.

³¹ Bać. 2011-2013. „Świadome, owoce i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II”, 112.

³² Czerwik. 2006. Uczestnictwo w liturgii w ujęciu dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, 49–50.

Naszkicowana panorama zagadnienia *participatio actuosa* miała na celu ukazanie, jak w warunkach „normalnych” wygląda uczestnictwo wiernych. Niemniej jednak celem artykułu jest zobaczenie recepcji soborowego postulatu w dobie pandemii, która nawiedziła świat w 2020 r. Należy się teraz przyjrzeć, jak ono wyglądało w czasie, gdy liturgie sprawowane były w reżimie sanitarnym czy wręcz przy zamkniętych świątyniach dla wiernych³³. W czasie, gdy wzmożona została częstotliwość transmisji Mszy św., a wiernych namawiano do praktykowania Komunii duchowej, rodził się problem; Czy wierni uczestniczą w Mszy transmitowanej, czy jednak łączą się duchowo?

3. Uczestnictwo wiernych w liturgii w dobie pandemii

Czas pandemii Covid-19 stał się momentem weryfikacji poziomu wiary i rozumienia uczestnictwa wiernych. Był to czas ukazujący zaburzenia w każdej sferze życia ludzkiego, w tym także w obszarze liturgicznym. Jak zauważył Robert Sarah, w celu zapobieżenia replikacji wirusa wprowadzano obostrzenia, wpływające na podstawowy aspekt życia chrześcijan, oparty na słowach Chrystusa: „(...) gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20) oraz na obrazie wspólnoty wczesnochrześcijańskiej, trwającej „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42)³⁴. Zachwiało to fundamentem, jakim jest tworzenie zgromadzenia liturgicznego w Imię Pana na świętych czynnościach. W świadomości ludzkiej, w obliczu niewiomego, zaczęły pojawiać się obrazy epok minionych, kontrastujących z obecnie zastaną rzeczywistością. Z jednej strony przypomniano sobie sytuacje chrześcijan w katakumbach, obraz dawnych pandemii (dżumy, cholery, czarnej ospy), gdy wierni szukali w Bogu ratunku poprzez organizowanie pielgrzymek, nabożeństw i procesji ekspiacyjnych w intencji oddalenia nieszczęść³⁵. Można by rzec, iż ów obraz stał się tłem dla obecnej sytuacji, a wręcz zwierciadłem, w którym powinno się przejrzeć i wyciągnąć wnioski.

³³ Jak zauważył E. Sakowicz, sytuacja zamknięcia świątyń odnosiła się nie tylko do kościołów katolickich, ale również do świątyń innych wyznań. Wspomniany autor zwrócił uwagę, iż również w meczetach i synagogach uroczystości religijne były sprawowane tylko przez duchownych w pustych budynkach. W obliczu obostrzeń nakładanych przez władze świeckie E. Sakowicz zwracał również uwagę na powstające pytanie o wolność religijną oraz o granice podporządkowania się religii państwu w obliczu epidemii. Eugeniusz Sakowicz. 2020. „Czas wyjątkowej wiary”. *Misje Dzisiaj* 39 (6): 32–33.

³⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2020. „Powróćmy z radością do Eucharystii! List do przewodniczących Konferencji Episkopatów na temat celebrowania liturgii”. *OsRomPol* 426 (10): 32.

³⁵ Grzegorz Górny. 2020. „Czas pandemii, czas próby”. *Sieci* 422 (53): 56.

W sytuacji pandemii Covid-19 chrześcijanie nie zawsze mogli uczestniczyć fizycznie w liturgii ze względu na obostrzenia, niekiedy też w tych tragicznych warunkach nie wznosili myśli ku Bogu. Nie organizowano wzmózonych ruchów ekspiacyjnych, a jedynym przejawem był śpiew suplikacji i modlitwa o oddalenie pandemii. Sfera *sacrum* przeniosła się ze świątyń do domów, gdzie wierni przeżywali Mszę św. za pośrednictwem transmisji. Biskupi, wydając dyspensy od uczestnictwa³⁶, przyczynili się do tego, że wierni musieli zmierzyć się z własną wiarą, własnym podejściem do udziału w Ofierze ołtarza oraz przyjmowania sakramentów.

Wzrost liczby transmisji Mszy św. był pierwszym punktem zapalnym całej sytuacji. Patrząc historycznie, transmisja (radiowa/telewizyjna)³⁷ miała stanowić pomoc dla ludzi chorych, starszych czy tych, którzy z racji stanu zdrowia lub innego ważnego powodu nie mogli uczestniczyć w liturgii w świątyni³⁸. W czasie pandemii taka forma stanowiła już nie sposób nadzwyczajny, lecz powszedni i zwyczajny. To właśnie na styku przyzwyczajajeń i obostrzeń można było dostrzec blaski i cienie decyzji o wzmózonych transmisjach Mszy św. Z jednej strony, jak zauważył Przemysław Sawa, stan epidemii odkrył szereg zaniedbań Kościoła w sferze medialnej. Wspomniany autor wymieniał m.in. problem wielu kapłanów, których parafie nie miały stron internetowych czy profilów na portalach społecznościowych³⁹. Był to niewątpliwy problem, gdyż wierni nie mieli możliwości partycypacji w życiu swojej własnej parafii. Z drugiej jednak strony mnogość stron internetowych, profilów różnych parafii, transmisji radiowych i telewizyjnych obnażyła inny problem – brak formacji liturgicznej nie tylko wiernych, ale i celebransów. Biskupi apelowali wówczas o powrót do formacji/autoformacji samych szafarzy Eucharystii, podnoszącej poziom *ars celebrandi*⁴⁰. Niemniej jednak transmisje Mszy św. stawały

³⁶ Dyspensy te zostały zniesione we wszystkich diecezjach 20 czerwca 2021 r., decyzją podjętą przez biskupów na 389. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Kalwarii Zebrzydowskiej, <https://episkopat.pl/20-czerwca-zostana-zniesione-dyspensy-od-uczestnictwa-w-niedzielnej-mszy-swietej-2/> (8.07.2021).

³⁷ Jak zauważa M. Szczepaniak, wątpliwości co do transmitowania początkowo nabożeństw, a potem Mszy św. odnosiły się właśnie do problemu uczestnictwa. Wydają się, że nieufność Stolicy Apostolskiej do takiej formy opierała się na przekonaniu, iż wierni mogą uznać radiowy przekaz jako zadość czyniący świątecznemu obowiązkowi udział w Eucharystii. Z drugiej strony powstawał też problem „partycypacji pośredniej, traktowanej jako akt intencjonalny” oraz „niestosowności miejsca odbioru transmisji i zatracenia liturgicznej istoty Eucharystii – uczyty i ofiary”. Maciej Szczepaniak. 2012. „Radiowa transmisja Mszy św. z Kongresu Eucharystycznego w Dublinie. Przełom w recepcji transmisji radiowych w praktyce eklezjalnej”. *Kultura – Media – Teologia* 9: 16.

³⁸ DD 54.

³⁹ Przemysław Sawa. 2020. „Wyzwania dla Kościoła w Polsce. Teologiczno-pastoralna refleksja w kontekście pandemii”. *Studia Pastoralne* 16: 29.

⁴⁰ Por. Wiktor Skworc. 2020/2021. Słowo wstępne. W *Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021. Duszpasterstwo w czasie pandemii*. Red. Jan Bartoszek, Roman Chromy, Krystian Piechaczek, 7. Katowice: Instytut Gość Media.

się źródłem ewangelizacji. Już Wiesław Przychyna stwierdzał, iż „pobożne przeżywanie transmisji Mszy w domu może być aktem chrześcijańskiego świadectwa wiary w Eucharystię, zwłaszcza wobec domowników”⁴¹. Zatem można stwierdzić, iż sytuacja pandemii niejako wymusiła na wiernych pobudzenie ducha ewangelizacyjnego wśród swoich domowników czy w swoim środowisku.

Zarządzanie przez biskupów dyspens od uczestnictwa w liturgii powodowało też inny problem, związany z terminologią: Czy wierny uczestniczy we Mszy św., czy jednak łączy się duchowo?⁴² Jak zauważył Waldemar Bartocha, liturgia i telewizja, mimo iż spletają się ze sobą „w wydarzeniu medialnym, jakim jest Msza święta transmitowana, to jednak nie ma podstaw do utożsamiania oglądania Mszy świętej w telewizji z bezpośrednim w niej uczestnictwem”⁴³. Wiąże się to z problematyką zgromadzenia, które domaga się fizycznej obecności wiernego, o czym była już mowa wyżej. Uprzywilejowanym sposobem komunikowania się z Bogiem pozostają sakramenty⁴⁴. Z drugiej jednak strony Carlo M. Martini zaproponował teologiczny model komunikacji bezpośredniej. Wspomniany autor zauważył, iż telewizor może stać się „krawędzią płaszcza Jezusa”, przez który, podobnie jak ewangeliczna kobieta chwytająca się płaszcza Jezusowego z wiarą (Łk 8,42-48), człowiek może wejść niejako w kontakt duchowy z łaską Chrystusa⁴⁵. Warto też dodać, że dzięki transmisji takiego wydarzenia, jak błogosławieństwo *Urbi et orbi*, mamy wyraźne przekroczenie liturgicznego wymogu co do miejsca, a wystarczającym jest udział ze względu na czas; nie można uczestniczyć w błogosławieństwie na zasadzie retransmisji. Można powiązać ów mo-

⁴¹ Joanna Jureczko-Wilk. 2020. „Jak przeżyć Mszę w telewizji?”. Gość Niedzielny 47: 33.

⁴² Celem zobrazowania problemu można spojrzeć na dyspensy wydawane przez bp Romualda Kamińskiego (diecezja warszawsko-praska), gdzie w dokumencie z 12 marca 2020 r. czytamy: „Osoby korzystające z dyspensy zobowiązane są w sumieniu do uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej w domu za pośrednictwem transmisji w środkach społecznego przekazu. Zachęcam też do pogłębionej modlitwy osobistej”, zaś już we *Wskazaniach liturgicznych na czas Triduum Paschalnego A.D. 2021 w diecezji warszawsko-praskiej* w nr. 5 zanotowano: „W przypadkach organizowania transmisji liturgii za pomocą mediów internetowych nie należy używać wyrażenia „uczestnictwo w liturgii” w stosunku do osób, które oglądają ją w domach i innych miejscach. Stosownym i bardziej odpowiednim jest określenie „łączność duchowa”. Należy strzec dosłownego i fizycznego rozumienia uczestnictwa w liturgii, aby wszyscy mieli jasność co do różnicy, jaka zachodzi między byciem na zgromadzeniu a oglądaniem czy słuchaniem go w mediach”. *Wskazania liturgiczne na czas Triduum Paschalnego A.D. 2021 w diecezji warszawsko-praskiej*, (12.04.2021) <https://diecezja.waw.pl/7416>; *Dyspensa od obowiązku niedzielnego uczestnictwa we Mszy Świętej* (12.04.2021), <https://diecezja.waw.pl/6899>.

⁴³ Waldemar Bartocha. 2019. „Liturgia „zmediatyzowana” w świetle Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 28 (4): 59.

⁴⁴ Por. Zdzisław Janiec. 2007. „Komunikacja sakramentalna w liturgii”. *Liturgia Sacra* 29 (1): 47–57.

⁴⁵ Carlo Maria Martini. 1998. *Rozmowy z moim telewizorem. Spotkanie Kościoła ze światem mass mediów*. Tłum. Wiesław Pawłowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 5.

del z tym, co w homilii z okazji 90-lecia Radia Watykańskiego stwierdzał kard. Pietro Parolin. Hierarcha zauważył, iż forma komunikowania ogniskuje się w trzech aspektach: otwarcie, powszechność i kontakt. Otwarcie zakłada docieranie do najdalszych zakątków świata z przekazem Ewangelii Jezusowej. Powszechność przekazu urzeczywistnia powszechność Kościoła katolickiego i posługi Piotrowej papieża, a co za tym idzie, ukazuje, iż wierni całego świata mogą modlić się jednym głosem. Zaś kontakt zakłada żywą i bezpośrednią relację⁴⁶. Ten ostatni aspekt jest kluczowy w zrozumieniu *participatio actuosa*, ponieważ ono właśnie zakłada fizyczną obecność wiernego na świętych misteriach. Liturgia jest i pozostanie światem osób, a więc i relacji osobowych. Błogosławieństwo *Urbi et orbi* należy uważać za szczególnie przypadek. Z powyższej refleksji można wysnuć wniosek, iż wierny oglądający transmisje Mszy św. nie uczestniczy w niej, a jedynie łączy się duchowo ze wspólnotą zgromadzoną w kościele, co wydaje się cenne, gdy fizyczne uczestnictwo jest z poważnych powodów niemożliwe. Zatem słusznie zauważał abp Grzegorz Ryś, gdy w dyspensach dla archidiecezji łódzkiej nieustannie przypominał, że zachęca osoby korzystające z dyspensy, aby „trwały na osobistej i rodzinnej modlitwie”, oraz namawiał „do duchowej łączności ze wspólnotą Kościoła poprzez transmisje radiowe, telewizyjne lub internetowe”⁴⁷. Duchowa łączność nie jest synonimem obecności czy uczestnictwa, dopóki jesteśmy w realiach Kościoła pielgrzymującego.

Duchowa łączność ze wspólnotą, która w czasie rzeczywistym celebruje Najświętszą Ofiarę, przyczyniła się do tego, że wierni praktykowali w swoich domach Komunię duchową⁴⁸, zalecaną już od czasów Soboru Trydenckiego⁴⁹. Komunia du-

⁴⁶ Pietro Parolin. 2021. „Otwarcie, powszechność, kontakt. Homilia kard. Pietra Parolina z okazji 90-lecia Radia Watykańskiego”. *OsRomPol* 431 (3): 23–25.

⁴⁷ *Dyspensa od obowiązku uczestnictwa we Mszy świętej w niedzielę i święta nakazane do dnia 18 kwietnia br.*, <https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2021/04/dyspensa-od-obowiazku-uczestnictwa-we-mszy-swietej-w-niedziele-i-swietach-nakazane-do-dnia-18-kwietnia-br> (12.04.2021).

⁴⁸ Bogdan Kocańda proponuje, aby akt Komunii duchowej rozpocząć wzbudzeniem żywej wiary poprzez odmówienie aktów strzelistych lub spontanicznie przez siebie ułożonej modlitwy. Następnie powinno się „ufnie otworzyć swoje serce na Boga i odmawiając modlitwę *Ojciec nasz*, przyjmując pokorną postawę dziecka Bożego”. Po osiągnięciu odpowiedniego stanu należy usilnie prosić Jezusa, aby przyszedł do serca i w nim zamieszkał. Leszek Smoliński. 2013. *Pragnienie serca. O Komunii duchowej. W Msza święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*. Red. Jan Hadalski, 458–159. Poznań: Hlondianum.

⁴⁹ Sobór Trydencki wymieniał trzy sposoby przyjmowania Komunii: „Oдноśnie do korzystania z tego świętego sakramentu ojcowie nasi słusznie i mądrze rozróżnili trzy sposoby jego przyjmowania. Uczyli, że: jedni przyjmują go tylko sakramentalnie, jak grzesznicy; inni tylko duchowo, mianowicie ci, którzy w pragnieniu spożywając ów podawany niebiański chleb – żywą «wiarą, która działa przez miłość» – odczuwają jego owoc i pożytek; inni wreszcie przyjmują go zarówno sakramentalnie, jak i duchowo, a są to ci, którzy tak się wpięrow badają i przygotowują, że do tego Bożego Stołu przystępują odziani w weselną szatę”. Sobór Trydencki. 2007. Sesja 13: 1/A (Dekret o Eucharystii), rozdz. 8: Sposób korzystania z tego przedziwnego sakramentu. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*.

chowa stanowi zjednoczenie wiernego z Chrystusem eucharystycznym nie na sposób sakramentalny, lecz dzięki pragnieniu serca pobudzanego natchnieniem Ducha Świętego⁵⁰. Nadmiemy również, że obowiązek uczestnictwa we Mszy św. nie pociąga za sobą obowiązku Komunii sakramentalnej, choć jest ona z oczywistych względów bardzo zalecana. Jak przypomina Grzegorz Strzelczyk, osoba w stanie łaski uświęcającej, która nie może w sposób fizyczny przyjąć Ciała i Krwi Chrystusa (np. z racji choroby, braku szafarza), dostępuje skutków sakramentalnych poprzez Komunię duchową – akt zwrócenia się do Pana z gorącym pragnieniem zjednoczenia się z Nim na sposób sakramentalny⁵¹. Taka praktyka była pomocna w czasie pandemii, gdy w obliczu obostrzeń nie zawsze była możliwość uczestniczenia w Mszy św. w kościele.

Podsumowanie

Ożywienie uczestnictwa wiernych w liturgii było naczelną troską ruchu liturgicznego. Jeżeli mówimy o odnowie liturgicznej jako dziele Soboru Watykańskiego II, to należy ją rozpatrywać właśnie w świetle wdrażania *participatio actuosa*. Sytuacja wywołana przez pandemię Covid-19 jest niewątpliwie jakimś *novum* w liturgicznym doświadczeniu Kościoła, jeżeli rozumiemy przez to „uczestnictwo” za pomocą nowoczesnych środków przekazu. Nawet jeśli problem mediatyzacji liturgii podnoszony był już wcześniej, to nigdy nie wystąpił on na skalę globalną w warunkach pewnego przymusu i przy jednoczesnej dyspensie, udzielonej ze strony czynników decyzyjnych Kościoła. Do pewnego stopnia pomocne są dawniej wypracowane rozwiązania z zakresu sakramentologii, koncentrujące się na uczestnictwie w znaku sakramentalnym i doświadczeniu sakramentalnych skutków w porządku łaski. Niezależnie od rozwiązań prawodawstwa kościelnego i liturgicznego, uczestnictwo rozumiane jako udział w zgromadzeniu liturgicznym dokonującym się tu i teraz pozostanie uprzywielejoną i w znacznym stopniu niezastępowalną formą. Liturgia zakłada fakt gromadzenia się, aktywnego i – należałoby dodać – bezpośredniego uczestnictwa. Świadomość skuteczności liturgicznego działania mimo niedostatku uczestnictwa znana

Tekst łaciński, polski. T. 4/1: *Lateran V, Trydent, Watykan I*. Opr. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 453–454. Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁵⁰ Smoliński. 2013. Pragnienie serca. O Komunii duchowej, 456.

⁵¹ Chodzi tutaj o naukę Soboru Trydenckiego, która rozróżnia w sakramentach znak (*sacramentum*) i właściwy skutek w porządku łaski (*res*). Zachodzi tutaj analogia jak w przypadku chrztu sakramentalnego i chrztu pragnienia, który przynosi skutek otrzymania łaski bez znaku sakramentalnego. Grzegorz Strzelczyk. 2018. Sakrament Eucharystii. W *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*. Red. Krzysztof Porosło, Robert Woźniak, 385. Kraków: Wydawnictwo WAM.

była w Kościele od dawna: chrzest pragnienia, Komunia duchowa, błogosławieństwo *Urbi et orbi*, możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika. Prawdę tę potwierdza Sobór Watykański II, co prawda w sposób wielce oględny, gdy mówi, że każda celebrowana liturgia jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, której skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu nie posiada żadna inna czynność Kościoła⁵².

Jednakże pandemia Covid-19 okazała się ogromnym wyzwaniem pastoralnym, a więc i liturgicznym, dostrzeżonym zarówno przez duszpasterzy, jak i potwierdzonym przez badania⁵³. W ograniczonym stopniu niemożność uczestnictwa w liturgii może przyczynić się do bardziej uświadomionego znaczenia tego, czym jest natura zgromadzenia liturgicznego. Brak dóbr duchowych, które są „na wyciągnięcie ręki”, uświadamia ich znaczenie dla życia religijnego. Byłby to jakiś wzrost jakościowy. Niemniej powrót do stanu ilościowego pozostaje ogromnym wyzwaniem pastoralnym⁵⁴. Wyciągnięcie wniosków, a co za tym idzie, podjęcie określonych działań pozostaje wciąż kwestią czasu, przynajmniej do definitywnego zakończenia pandemii.

Bibliografia:

- Adamczyk Jerzy. 2014. „Niedzielne celebracje w przypadku niemożności uczestniczenia w Eucharystii (kan. 1248 § 2)”. *Liturgia Sacra* 43 (1): 25–41.
- Bać Tomasz. 2011–2013. „Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II”. *Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 18–20: 105–118.

⁵² KL 7

⁵³ W okresie największych ograniczeń, przypadających na marzec i kwiecień 2020 r., zaangażowanie religijne większości Polaków, przynajmniej w świetle ich deklaracji zbieranych w czerwcu 2020 r., nie uległo zasadniczej zmianie. Zob. CBOS. 2020. *Wpływ pandemii na religijność Polaków. Komunikat z badań nr 74/2020*. Warszawa, 1–9. Jednakże badania przeprowadzone w październiku 2020 r., dotyczące okresu znoszenia ograniczeń co do możliwości uczestnictwa w modlitwie wspólnotowej, czyli między kwietniem a wrześniem 2020 r., wykazały, że odpowiedź: „obecnie mniej czasu poświęcam na modlitwę” jest większa niż „obecnie więcej czasu poświęcam na modlitwę”. Można więc powiedzieć, zauważa Marta Bożewicz, że jeśli zniesienie ograniczeń dotyczących modlitwy wspólnotowej w kościele spowodowało jakieś zmiany w życiu religijnym, to raczej negatywne niż pozytywne, choć u większości Polaków pozostało to bez wpływu na zaangażowanie religijne. CBOS. 2020. *Religijność Polaków w warunkach pandemii. Komunikat z badań nr 137/2020*. Warszawa, 1. Taki wniosek, zdaniem autora niniejszego artykułu, jest dość kontrowersyjny. Trudno raczej utrzymywać, że znoszenie restrykcji co do możliwości wspólnotowego uczestnictwa w praktykach religijnych przyczynia się do ich zmniejszenia samych praktyk. Raczej sytuacja wywołana przez pandemię i wymuszone poluzowanie dyscypliny kościelnej w tym względzie wpłynęły na zrelatywizowanie poczucia obowiązku uczestnictwa i zmianę świadomości co do stosowania dyscypliny kościelnej.

⁵⁴ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2020-09/po-pandemii-niektorzy-nie-wrocili-do-kosciola-dlaczego.html> (12.04.2021).

- Bartocha Waldemar. 2019. „Liturgia „zmediatyzowana” w świetle Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 28 (4): 55–69.
- Benedykt XVI. 2007. *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Brzeziński Daniel. 2008. „«Liturgia» i «nie-liturgia»: W poszukiwaniu kryteriów klasyfikacji”. *Liturgia Sacra* 31 (1): 69–81.
- CBOS. 2020. *Religijność Polaków w warunkach pandemii. Komunikat z badań nr 137/2020*. Warszawa.
- CBOS. 2020. *Wpływ pandemii na religijność Polaków. Komunikat z badań nr 74/2020*. Warszawa.
- Czerwik Stanisław. 2006. Uczestnictwo w liturgii w ujęciu dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W *Msza święta w telewizji?*. Red. Wiesław Przychyna, 33–34. Kraków: Wydawnictwo M.
- Czerwik Stanisław. 2002. Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej. W *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 25–47. Poznań: Pallottinum.
- Durak Adam. 2005. „Participatio actiosa jako cel reformy liturgicznej”. *Seminare. Poszukiwania naukowe* 21: 223–232.
- Filipowicz Krzysztof. 2012. Dialog, struktura responsoryczna liturgii, święta wymiana. W *Mysterium Christi. Fundamentalne rzeczywistości liturgii*. Red. Wacław Świerżawski, 83–96. Zawichost – Kraków – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Franciszek. 2020. „Ludzkość na wzburzonym morzu”. *L'Osservatore Romano* 421 (4): 4–6.
- Górny Grzegorz. 2020. „Czas pandemii, czas próby”. *Sieci* 422 (53): 56–58.
- Jan Paweł II. 1998. *List apostolski Dies Domini. O świętowaniu niedzieli*. Poznań: Pallottinum.
- Janicz Zdzisław. 2007. „Komunikacja sakramentalna w liturgii”. *Liturgia Sacra* 29 (1): 47–57.
- Jureczko-Wilk Joanna. 2020. „Jak przeżyć Mszę w telewizji?”. *Gość Niedzielny* 47: 32–33.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2002. Poznań: Pallottinum.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2020. „Powróćmy z radością do Eucharystii! List do przewodniczących Konferencji Episkopatów na temat celebrowania liturgii”. *L'Osservatore Romano* 426 (10): 32–34.
- Konstytucja o liturgii świętej*. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 48–78. Poznań: Pallottinum.
- Kopeć Jerzy. 1985. „Ruch liturgiczny, reforma i odnowa liturgiczna”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 4–5: 265–285.
- Koperek Stefan. 1989. Dzieje udostępniania wiernym Mszału. Polskie przekłady mszalne dla użytku wiernych od XVI do XX wieku. W *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*. Red. Bogusław Nadolski, 245–271. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Krakowiak Czesław. 2015. „Niedzielna liturgia bez Mszy Świętej?”. *Liturgia Sacra* 45 (1): 5–17.
- Losada Joaquin. 1989. „Wspólnota w Kościele-komunii”. *Communio* 51 (3): 58–68.

- Marini Piero. 2014. „Celebracja misterium Chrystusa”. *Zeszyty Formacji Duchowej* 64: 9–17.
- Marini Piero. 2014. „Podstawy reformy liturgicznej”. *Zeszyty Formacji Duchowej* 64: 30–43.
- Martini Carlo Maria. 1998. *Rozmowy z moim telewizorem. Spotkanie Kościoła ze światem mass mediów*. Tłum. Wiesław Pawłowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Michael Kunzler. 1999. *Liturgia Kościoła*. Tłum. Lucjan Balter. Poznań: Pallottinum.
- Naab Erich. 1996. „Doświadczenie łaski – łaska doświadczenia”. *Communio* 95 (5): 87–99.
- Nadolski Bogusław. 2014. *Liturgika*. T. 1: *Liturgika fundamentalna*. Poznań: Pallottinum.
- Nadolski Bogusław. 2004. *Wprowadzenie do liturgii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Parolin Pietro. 2021. „Otwarcie, powszechność, kontakt. Homilia kard. Pietra Parolina z okazji 90-lecia Radia Watykańskiego”. *L'Osservatore Romano* 431 (3): 23–25.
- Pius X. 2021. *Motu proprio Tra le sollecitudini*. https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html (19.04.2021).
- Pius XII. 1996. *Encyklika Mediator Dei. O liturgii*. Warszawa: Fundacja im. o. Damiana de Veustera.
- Ratzinger Joseph. 2016. *Glód Boga. Kazania z Pentling*. Tłum. Paweł Kaźmierczak. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ratzinger Joseph/Benedykt XVI. 2007. *Duch liturgii*. Tłum. Eliza Pieciul. Poznań: Klub Książki Katolickiej.
- Sakowicz Eugeniusz. 2020. „Czas wyjątkowej wiary”. *Misje Dzisiaj* 39 (6): 32–33.
- Sawa Przemysław. 2020. „Wyzwania dla Kościoła w Polsce. Teologiczno-pastoralna refleksja w kontekście pandemii”. *Studia Pastoralne* 16: 15–35.
- Skworec Wiktor. 2020/2021. Słowo wstępne. W *Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021. Duszpasterstwo w czasie pandemii*. Red. Jan Bartoszek, Roman Chromy, Krystian Piechaczek, 5–11. Kielce: Instytut Gość Media.
- Smoliński Leszek. 2013. Pragnienie serca. O Komunii duchowej. W *Msza święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*. Red. Jan Hadalski, 455–459. Poznań: Hlondianum.
- Sobór Trydencki. 2007. Sesja 13: 1/A (Dekret o Eucharystii), rozdz. 8: Sposób korzystania z tego przedziwnego sakramentu. W *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4/1: *Lateran V, Trydent, Watykan I*. Opr. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 453–454. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Strzelczyk Grzegorz. 2018. Sakrament Eucharystii. W *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*. Red. Krzysztof Porosło, Robert Woźniak, 347–387. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szczepaniak Maciej. 2012. „Radiowa transmisja Mszy św. z Kongresu Eucharystycznego w Dublinie. Przełom w recepcji transmisji radiowych w praktyce eklezjalnej”. *Kultura – Media – Teologia* 9: 8–19.
- Ternant Paul. 1994. Kościół. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Léon–Dufour, 383–384. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.
- Worbs Marcin. 2020. „Skuteczność doświadczenia liturgii”. *Liturgia Sacra* 55 (1): 49–60.

Żądło Andrzej. 2016. „Participatio actiosa w liturgii przed Soborem Watykańskim II i po nim. Zarys problematyki”. *Studia Pastoralne* 12: 16.

Żądło Andrzej. 2011. „Pojmowanie uczestnictwa w liturgii w okresie po Soborze Watykańskim II”. *Liturgia Sacra* 38 (2): 317–330.

<https://diecezja.waw.pl/6899> (12.04.2021).

<https://episkopat.pl/20-czerwca-zostana-zniesione-dyspensy-od-uczestnictwa-w-niedzielnej-mszy-swietej-2/> (8.07.2021).

<https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2021/04/dispensa-od-obowiazku-uczestnictwa-we-mszy-swietej-w-niedziele-i-swieta-nakazane-do-dnia-18-kwietnia-br> (12.04.2021).

<https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2020-09/po-pandemii-niektorzy-nie-wrocili-do-kosciola-dlaczego.html> (12.04.2021).

KRZYSZTOF FILIPOWICZ – prezbiter diecezji warszawsko-praskiej, dr teologii w zakresie liturgiki, adiunkt Katedry Teologii Liturgii Wydziału Teologicznego UKSW i wykładowca liturgiki Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej; mail: krzfil@gmail.com

JAKUB ZIEMSKI

UMK Toruń

ORCID: 0000-0002-7654-1634

**Obrzęd konsekracji dziewic i sakrament małżeństwa –
różne, a jednak bliskie rzeczywistości**

Analiza syntetyczna

**The Rite of the Consecration of Virgins
and the Sacrament of Marriage –
Different, yet Close to Reality
Synthetic Analysis**

Abstract

The sacrament of marriage and the rite of consecration of virgins are celebrations belonging to two worlds that seem to have no contact points. The consecration of virgins itself appears as something ancient and exotic at the same time, and interest in its meaning is still faint. This article is a synthetic presentation of the research that ended in April 2021, resulting in a work entitled: *The Nuptial Character of the Sacrament of Marriage and the Consecration of Virgins. Analytical and comparative study*. The recognition of this spousality of the rites studied, both in their entirety and in their individual elements, while at the same time commenting on the documents of the Holy See and of the Fathers of the Church, clearly speaks in favour of the fact that these realities are very close to each other and even complement each other.

Keywords: sacrament of marriage, rite of consecration of virgins, nuptiality, covenant, spousality.

Abstrakt

Sakrament małżeństwa i obrzęd konsekracji dziewic to celebracje należące do dwóch świątów, które, wydawać się by mogło, nie mają punktów styecznych. Sama konsekracja dziewic jawi się jako coś starożytnego i egzotycznego jednocześnie, a zainteresowanie jej znaczeniem jest nadal nikłe. Niniejszy artykuł to syntetyczne przedstawienie badań, jakie zakończyły się w kwietniu 2021 r., czego efektem jest praca zatytułowana: *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*. Dostrzeżenie owej oblubieńczości badanych obrzędów tak w całości, jak w ich poszczególnych elementach, przy jednoczesnym komentarzu dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz Ojców Kościoła, dobitnie przemawia za tym, że te rzeczywistości są sobie bardzo bliskie, a nawet wzajemnie się uzupełniają.

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, obrzęd konsekracji dziewic, nupcjalność, przymierze, oblubieńczość.

Niniejszy artykuł jest syntetycznym przedstawieniem badań, jakie miały miejsce w latach 2018–2021 na dwóch rytach, które na pierwszy rzut oka zupełnie do siebie nie pasują, mianowicie obrzędzie sakramentu małżeństwa i obrzędzie konsekracji dziewic, należącym do grupy sakramentaliów. Ujęcie tych rzeczywistości w kontekście oblubieńczych zaślubin, jakie dokonują się między Bogiem i człowiekiem, stało się kanwą podjętej analizy. Zagadnienie nupcjalności rozumianej jako triada: ofiara – przymierze – dar nie znalazło szczególnego zainteresowania we współczesnej literaturze specjalistycznej¹. Pięćdziesiąta rocznica wydania *Obrzędów konsekracji dziewic* nie przyczyniła się ponadto do promowania tego stanu, jak i przedłożenia stosownych publikacji². Z kolei czas pandemii, paraliżujący świat od początku 2020 r., pokazał z całą mocą kryzys rodziny i jej duszpasterstwa, które już wcześniej dawały znaki dziejących się w nich problemów³. Dlatego na-

¹ Zob. Jakub Ziemiński. 2016. *Elementy nupcjalne w odnowionej liturgii sakramentów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Pozycja ta stanowi do tego momentu jedyną zwartą publikację na ten temat, dostępną w języku polskim.

² Wyjątkiem w tej kwestii jest Instrukcja *Ecclesiae Sponsae Imago* z 2018 r. Jest to pierwszy dokument Stolicy Apostolskiej po Soborze Watykańskim II, traktujący wyłącznie o dziewicach konsekrowanych. Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. 2018. Instrukcja „*Ecclesiae Sponsae Imago*” na temat ordo virginum (12.10.2021). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/07/04/180704d.html>.

³ Zob. Ryszard Kamiński. 2010. „Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę”. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne* 57 (2): 5–24.

turalną konsekwencją powyższych faktów stało się podjęcie tego „egzotycznego tematu” celem dokonania jego wykładni, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na rzeczywistości zbawcze, dziejące się w ich obszarze.

1. Struktura badań

Problemem badawczym pracy naukowej autorstwa piszącego niniejszy artykuł⁴, która w oryginale nosiła tytuł: *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*, było przedstawienie dwóch celebracji, w których najpełniej manifestuje się oblubieńczy wymiar miłości Chrystusa do Kościoła.

Aby odpowiedzieć na tak postawiony problem, konieczne było ukazanie tych stanów w kontekście oblubieńczych zaślubin, dokonujących się między Bogiem i człowiekiem. Metodą zastosowaną do przeprowadzenia badań była, po pierwsze, analiza dedukcyjna, skupiająca się na ukazaniu idei oblubieńczego przymierza w całości omawianych obrzędów, jak i pojedynczych ich elementach. Drugą zastosowaną metodą było porównanie wyników analizy i wyciągnięcie wniosków.

Proces badawczy został przeprowadzony w oparciu o polskojęzyczne publikacje, wydane po zakończeniu *Vaticanum II*. Do tych źródeł zaliczają się: księgi obrzędowe, jedna z encyklik, adhortacje papieskie oraz inne dokumenty Kościoła. Ponadto pomocne były artykuły w czasopismach teologicznych, tematyczne publikacje czy wideorelacje z obrzędów konsekracji dziewic. Część traktująca o nauczaniu Ojców Kościoła była analizą ich dzieł, odnoszących się bezpośrednio lub pośrednio do badanego tematu.

Wskazując na strukturę przywołanej pracy, należy powiedzieć, że składa się ona z trzech głównych rozdziałów. Pierwszy z nich, to przedstawienie głównych założeń soborowej reformy liturgii odnoszących się do obrzędu sakramentu małżeństwa oraz konsekracji dziewic w oparciu o polskie edycje ksiąg liturgicznych. Rozdział drugi odnosi się wyłącznie do sakramentu małżeństwa, analizowanego pod kątem nupcjalności. Założenie to zostało realizowane na trzech poziomach badawczych. Pierwszy stanowią wyjaśnienia, w czym objawia się oblubieńcze przymierze tej celebracji. Należy tutaj wskazać na nauczanie Soboru Watykańskiego II, Kodeks prawa kanonicznego, Katechizm Kościoła Katolickiego, na-

⁴ Artykuł stanowi refleksję opartą na dysertacji: Jakub Ziemiński. 2021. *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*. Toruń: UMK, ss. 128. Promotor: ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki.

uczanie papieskie, a ponadto teologię praktyczną. Poziom drugi stanowi eksploatacja wypowiedzi Ojców Kościoła, odnoszących się do badanego zagadnienia. Z kolei trzeci poziom to analiza elementów składowych liturgii sakramentu. Nupcjalny wymiar konsekracji dziewic – to tematyka rozdziału trzeciego, który został zbudowany analogicznie do poprzedniego. Badania zamyka *résumé*, zawierające wnioski porównawcze.

2. Wnioski ogólne

Wskutek przeprowadzonego procesu należy najpierw wyartykułować konkluzje mające formę ogólną, które odnoszą się do całości obydwu celebracji. Należy zauważyć, że związek mężczyzny i kobiety cieszy się błogosławieństwem Boga. To dzięki Niemu, a przede wszystkim Jego miłości, powstałi jako istoty żyjące, które mają o niej świadczyć. Aby przypomnieć tę prawdę, Syn Boży wybiera dziewiczy styl życia i poświęca się głoszeniu Królestwa Niebieskiego. Ten fakt skutkuje wzbudzeniem Jego naśladowców w każdym momencie historii. Sakrament małżeństwa i konsekracja dziewic są umocowane w woli Bożej, inaczej mówiąc, ich źródłem jest Bóg, toteż są przez Niego chciane oraz akceptowane (por. Rdz 1,27-28; Mt 19,1-12).

Nie można zapomnieć o tym, że bramą wejściową do wspólnoty eklezjalnej jest sakrament chrztu świętego. Bez niego nie jest możliwe, aby partycypować w życiu Kościoła. Chrzest stanowi pierwsze zaślubiny z Jezusem. W nim także dokonuje się przymierze z samym Bogiem, uwalniającym człowieka od skazy grzechu pierworodnego i czyniącym go swoim przybranym dzieckiem. Ta relacja nie może być niczym zatarta. W chrzcie dokonuje się ponadto konsekracja, tzn. poświęcenie osoby na wyłączność Stwórcy. Naturalnie, że ten sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego nie przesądza o losie człowieka, tj. nie predestynuje go do danej formy życia, ale jest nade wszystko namacalnym przypomnieniem przymierza zawartego indywidualnie między Bogiem a człowiekiem⁵.

Należy zwrócić uwagę na czas sprawowania niniejszych obrzędów. Cała akcja liturgiczna dzieje się w czasie Eucharystii, która jest szczytem miłosnej relacji Boga do człowieka. Ona właśnie jest anamnezą oblubieńczej ofiary Chrystusa, będącej zaślubinami z rodzajem ludzkim. Uwidacznia się w tym miejscu aspekt chrystologiczny i eklezjalny liturgii Kościoła, który jest Oblubienicą Jezusa. Tak

⁵ Por. Krzysztof Konecki. 1997. *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*. Włocławek: nakł. autora, 225–232.

więc sakrament małżeństwa oraz obrzęd konsekracji dziewic nie są celebrowane gdzieś na peryferiach, lecz w centrum życia Kościoła⁶.

Celebracje te to dwie rzeczywistości, w których obecne jest zawarcie przymierza między Stwórcą a człowiekiem oraz między człowiekiem a Stwórcą. Przymierze w swej istocie jest umową, ale w tym kontekście ma ono formę zaślubin, które skutkują podniosłością i splendorem. Patrząc na małżeństwo, zaślubiny dokonują się między trzema osobami, tzn. narzeczoną, narzeczoną i Bogiem. Konsekracja dziewic, a więc duchowe małżeństwo, dokonuje się pomiędzy dziewicą a Jezusem. Toteż zaślubiny lepiej wyraża konsekracja, aniżeli małżeństwo. Natomiast obydwie formy zmierzają zarówno do wytworzenia, jak i podtrzymania intymnej relacji z Bogiem. Idea przymierza podkreślana jest przez Ojców Kościoła, dokumenty soborowe oraz przez nauczanie papieskie⁷.

Te dwie drogi życia są formami przeżywania miłości do Stwórcy i drugiego człowieka. Poprzez sakrament miłość małżonków przechodzi o poziom wyżej, tzn. wchodzi w wymiar oblubieńczy. Oblubieńczość ma emanować poprzez nupturientów na ich dzieci, rodzinę i wszystkich ludzi. Identyfikacja dziewicy konsekrowanej, oblubienicy Chrystusa, ma być tą, która niesie w sobie blask Oblubieńca i Jego stylu życia wszędzie tam, gdzie się znajduje⁸.

Przymierze obecne w dwóch badanych rzeczywistościach zmierza do uwielbienia Stwórcy. Dzieje się to dzięki miłości oblubieńczej, jej dynamizmowi, będącym namacalnym świadectwem życia. Identyfikacja jak pierwsi chrześcijanie odróżniali się od reszty społeczeństwa poprzez swój styl życia, tak w tym przypadku zachowanie małżonków, jak i dziewicy wyróżnia modlitwa, uczestnictwo w Eucharystii, regularna spowiedź czy uczynki miłosierdzia.

Skutkiem uwielbienia Boga jest dążenie do świętości, inaczej mówiąc: uswięcenie. Boża miłość skierowana do człowieka, odpowiedź na otrzymane powołanie i wierność wyborowi w konsekwencji prowadzą do przemiany człowieczeństwa, do napelnienia go Bożą łaską, przybliżającą do królestwa Bożego⁹.

⁶ Por. Ziemiński. 2016. *Elementy nupcjalne w odnowionej liturgii sakramentów*, 79–97.

⁷ Por. Tertulian. Do żony (15.10.2021). https://kbroszko.dominikanie.pl/Tertulian_DO_ZONY_ksiegi_1-2.pdf. Orygenes. 1998. *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*. Przekł. Katarzyna Augustyniak. Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 220. Św. Jan Chryzostom. Homilia XX na List do Efezjan 2 (15.10.2021). Przekł. Małgorzata Jurek. <https://carmelitanum.pl/czytelnia/ludwik-i-zelia-martin/sw-jan-chryzostom-homilia-xx-na-list-do-efezjan>. KK 6–7. KDK 48. FC 13. SC 29.

⁸ Por. *Pontyfiat Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy konsekracji dziewic. Wydanie wzorcowe*. 2001. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka, 24 (dalej: OKD).

⁹ Por. KKK 1107.

3. Wnioski szczegółowe

Mając świadomość złożoności badanego zagadnienia oraz szerokiego zakresu przeprowadzonych badań, należy stwierdzić, że ze względu na oczywiste ograniczenia niniejszy artykuł może nie odzwierciedlać w pełni wyników zrealizowanej analizy. Dlatego też konieczne jest, aby pochylić się nad wnioskami szczegółowymi, które z całą mocą potwierdzają nupcjalny charakter omawianych obrzędów.

Ojcowie Kościoła skłaniają się w stronę stwierdzenia wyższości konsekracji dziewic względem małżeństwa. Owszem, nie potępiają sakramentalnego związku mężczyzny i kobiety oraz uważają go za właściwą formę życia, to jednak dziewictwo dla Królestwa Niebieskiego plasuje się nieco wyżej. Małżeństwo to znak Królestwa, z kolei dziewictwo to jego uobecnienie oraz zapowiedź przyszłego życia w niebie, gdzie nie będzie związków małżeńskich¹⁰.

Maryja jest zarówno dla małżonków, jak i dziewic wzorem osobowym. W Niej skupiają się odcienie miłości oblubieńczej. Maryja jest najpierw Dziewicą – Oblubienicą, następnie Żoną i Matką. Jest Ona doskonałym przykładem realizacji powołania, jakim obdarzył Ją Bóg. Wyraziło się to przez zawierzenie się Mu, słuchanie Go, aż po wykonanie Jego planu w Jej życiu. Bez wątplenia potrafiła słuchać Boga, zachowywać i nosić Jego Słowo. Małżonkowie i dziewice mogą prosić Ją, aby nauczyła ich owego słyszenia głosu Oblubieńca, jak również włączenia w swoje życie nabożeństwa do Niej. W tym kontekście istotna jest także postać św. Józefa – Oblubieńca Maryi Panny. Jego życie jest kolejnym wzorem zarówno dla małżonków, jak i dziewic. Trwanie przy Maryi, wierność Bogu i bycie ziemskim opiekunem Chrystusa ukazują miłość oblubieńczą, której od niego mogą uczyć się te dwa stany.

Osobą, która odgrywa bardzo ważną rolę w omawianych celebracjach, jest Duch Święty. Ciche działanie Ducha Miłości przybiera na sile w hymnie Mu poświęconym, obecnym przy zawieraniu sakramentu małżeństwa. Z kolei przy konsekracji dziewic manifestuje swoją moc w modlitwie konsekracyjnej. Paraklet potwierdza to, co obrzędy przedstawiają wizualnie. To także przypomina, że serce człowieka jest Jego świątynią¹¹. Nie bez znaczenia jest ponadto przestrzeń świątyni, gdzie ma

¹⁰ Por. Andrzej Uciecha. 2017. „Afrahat. Mowa XVIII – przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate, PSyr 1, 817-844)”. *Vox Patrum* 37 (68): 602–603. Św. Hieronim ze Strydonu. 2013. *Przeciw Jowinianowi*. W Św. Hieronim ze Strydonu. *Pisma polemiczne*. Red. Leon Nieścior, 116–117, 148, 150, 155, 168. Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.

¹¹ Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego*. 2013. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka, 61 (dalej: OSM); OKD 24.

miejsce akcja liturgiczna. Ten budynek został poświęcony na wyłączność Bogu i jest w pewnym sensie przedsionkiem nieba. Tutaj celebruje się Eucharystię, która uświęca wiernych. Przebywając w jej wnętrzu i uczestnicząc w obrzędach, można odnieść wrażenie, że w pewnym sensie wszyscy znajdują się w komnatach Oblubieńca, a narzeczeni, jak i kandydatki do stanu dziewic, są predestynowani do tego, aby wejść dalej. Tak więc świątynia jest znakiem tajemnicy Kościoła¹².

W sakramencie małżeństwa konsekrowana zostaje międzyludzka więź, a w przypadku dziewicy – osoba. Dziewica może poddać się konsekracji wyłącznie raz w życiu, co pokazuje nierozdzielność oblubieńczą relację. Z kolei sakrament małżeństwa jest znakiem nierozdzielnej, oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła. Związek małżeński trwa do śmierci jednego z małżonków, a co za tym idzie, gdy zaistnieje ta przesłanka, można ponownie wstąpić na drogę małżeńskiego życia¹³.

W obydwu obrzędach widoczny jest dialog między Stwórcą a stworzeniem. Przez pośrednictwo Kościoła, uobecniające się w osobie prezbitera i biskupa konsekratora, narzeczeni oraz dziewice są pytani o postanowienia i wolę wytrwania w podjętej decyzji. Każda odpowiedź twierdząca przybliży ich do realizacji sakramentu lub sakramentalium, będących miłosnym dialogiem z Bogiem, który będzie trwał przez resztę ich życia¹⁴. Zaślubiny, jako wydarzenie, domagają się tego, aby ktoś mógł o nich zaświadczyć. Odnosząc to założenie do sakramentu małżeństwa, została w nim przewidziana instytucja świadków, którzy stają się nośnikami żywej pamięci. Natomiast przy konsekracji dziewic świadkiem staje się wspólnota Kościoła, którego część partycypuje w tych zaślubinach. Sakrament małżeństwa i konsekracja dziewic namacalnie odnoszą się do konkretnych osób, a dzieje się to poprzez wypowiedzenie danego imienia. Przy konsekracji dziewic, w drugim wariantcie wezwania kandydatek, zostają wyczytane ich imiona i nazwiska, celem potwierdzenia ich obecności¹⁵. Natomiast podczas sakramentu małżeństwa narzeczeni w czasie składania przysięgi wypowiadają własne imię oraz drugiej strony¹⁶. W tych dwóch przypadkach widoczne jest dowartościowanie osoby ludzkiej, ponieważ liturgia tych obrzędów dobitnie skupia się na określonym człowieku, uczestniczącym w oblubieńczym przymierzu.

¹² Zob. Krzysztof Konecki. 2016. „Ołtarz miejscem liturgicznej grawitacji”. *Anamnesis* 22 (4): 54–57.

¹³ Por. OSM 63.

¹⁴ Por. OSM 59–60; OKD 17.

¹⁵ Por. OKD 15.

¹⁶ Por. OSM 63.

Wstąpienie na drogę jedności małżeńskiej, jak i konsekrowanego dziewictwa, wiąże się z zachowaniem wierności. Będzie się ona wyrażała w stylu życia i trosce o budowanie oblubieńczej relacji, jak również dbałości o czystość gestów, pragnień oraz myśli. Wierność oznacza nieustanne kierowanie się w stronę Boga jako Tego, który jest pierwszym do obdarowania ludzką miłością.

Materialnym znakiem zawartego małżeństwa i konsekrowanego dziewictwa jest obrączka. Symbolizuje ona zaślubiny, miłość oraz wierność. Posiada także ważne przesłanie – ma przypominać o życiu w duchu ofiarowania się Bogu oraz drugiemu człowiekowi. Ponadto ma ona uzmysłwić napotkanym ludziom przymierze oblubieńczej miłości, posunięte nawet do całkowitego daru z siebie¹⁷.

Interesującą praktyką dla obydwu stanów jest celebrowanie Liturgii godzin. Dla małżonków stanowi ona modlitwę fakultatywną, lecz dla dziewic konsekrowanych jest modlitwą obowiązkową. Jako oficjalna modlitwa Kościoła, stanowi pieśń uwielbienia, czci oraz miłości względem Boga. Przede wszystkim „jest to prawdziwie głos oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca”¹⁸. Każda osoba, która sprawuje Liturgię godzin, nie tylko odświeża oblubieńczy dialog z Chrystusem, ale sama staje się żywym znakiem Kościoła – Oblubienicy, która modli się ze swoim Oblubieńcem.

Trudnością, jaką można dostrzec, dokonując porównania tych dróg życia, jest płodność dziewicy konsekrowanej, która wydaje się w tym przypadku czymś nieobecnym i niemożliwym. Choć powoduje to zdziwienie, płodność jest wpisana także w tę formę realizacji życiowego powołania. W małżeństwie przybiera wymiar fizyczny, tj. potomstwa, a także duchowy, polegający na dbaniu o rozwój swoich dzieci w wymiarze religijnym, emocjonalnym i społecznym, co przekłada się na dawanie życiowego świadectwa. U dziewic konsekrowanych płodność realizuje się w wymiarze duchowym, tj. poprzez modlitwę, post, dzieła miłosierdzia oraz bycie zapowiedzią Królestwa Niebieskiego. W taki sposób dziewice stają się matkami, które rodzą nowych wyznawców oraz umacniają innych w wierze. Same są tymi, które niosą Chrystusa wszędzie tam, gdzie żyją i pracują.

Ostatnią rzeczą, która łączy obie celebracje, jest pewien paradoks. Dziewictwo konsekrowane w swej podstawie zmierza do całkowitej realizacji w królestwie Bożym. Natomiast czy w taki sposób można postrzegać sakramentalne małżeństwo? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Małżeństwo zmierza także do bezżenności. Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą jest czymś dynamicznym i zmieniającą-

¹⁷ Por. Kazimierz Lijka. 2010. „Obrączki ślubne i ich symbolika w Kościele Łacińskim”. *Liturgia Sacra* 16 (1): 105–120.

¹⁸ KL 84.

cym swoje odcienie. Fizyczność, będąca czymś naturalnie pociągającym, z czasem przemija i ustępuje miejsca duchowemu przeżywaniu tej relacji. Spowodowane jest to nie tylko przez spadek *libido*, ale przez przeżywanie innego wymiaru miłości. Zaprzeszając współżycia, jednocześnie budując wspólnotę modlitwy i oddania się sobie w inny sposób, małżonkowie przybliżają się do stanu dziewic konsekrowanych¹⁹.

4. Zamiast zakończenia – postulaty

Powyższe dwie rzeczywistości, choć różne na pierwszy rzut oka, okazały się bardzo bliskimi strukturami prowadzącymi do Boga. Ich wzajemna zależność domaga się szczególnej promocji w czasach, gdy wydaje się, że obydwie formy życia są dziwne i niemodne.

Po pierwsze, koniecznością jest redagowanie nowych materiałów naukowych czy duszpasterskich, traktujących wyłącznie o obrzędzie konsekracji dziewic. Należy stwierdzić, iż odrębne opracowania dotyczące niniejszej tematyki są swoistym białym krukiem, a jeżeli już takowe się znajdują, najczęściej stanowią jedynie rozdział bądź jeszcze mniejszy fragment, zatopiony w szerokim zagadnieniu życia konsekrowanego.

Po drugie, katecheza szkolna lub parafialna powinna wskazywać z całą mocą na stan dziewiczej konsekracji. Naturalnie, że kobieta może wybrać życie samotne lub w małżeństwie czy zakonie; jednak ma jeszcze kolejną możliwość, tzn. wejść do stanu dziewic konsekrowanych, który wygląda inaczej niż trzy pozostałe, wspomniane drogi życia.

Po trzecie, należy zaktualizować katechezę przedmałżeńską, kładąc nacisk na ideę nupcjalności wyrażoną w tym sakramencie, a manifestującą się w słowach i symbolach. Będzie to skutkowało lepszym rozumieniem tej celebracji przez nupturientów, ale także da możliwość do pogłębionego przygotowania i przeżywania liturgii sakramentu oraz aplikowania jej w życie codzienne.

Po czwarte, należy pochylić się z większą atencją nad liturgią słowa obydwu rytów, co mogłoby skutkować opracowaniem serii katechez czy specjalistycznych rekolekcji, będących promocją tych stanów lub też pomocą dla osób rozeznających swoje powołanie.

¹⁹ Por. Ksawery Knotz. 2001. *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*. Kraków: Wydawnictwo M, 137–140.

Po piąte, konieczne jest, mówiąc o nupcjalności badanych rzeczywistości, aby osadzić je na fundamencie chrześcijaństwa. Bez tego wszelkie publikacje staną się wyłącznie opisami czynności i gestów oderwanych od rzeczywistości. Dlatego tak ważny jest kontekst chrześcijańskiej wiary, a ten z kolei w głównej mierze zależy od osobistej wiary prezbiterów i ich misyjnego zapału. Ich gorliwość w tym wymiarze i docieranie do osób znajdujących się na jej peryferiach stanie się obszarem realizacji idei nowej ewangelizacji.

Patrząc w przyszłość należy wyrazić nadzieję, że wyniki przeprowadzonej analizy przyczynią się do ożywienia ducha liturgii zarówno w świeckich, jak i osobach konsekrowanych oraz duchownych.

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

- Sobór Watykański II. 2002. Konstytucja o liturgii świętej. W *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 48–78. Poznań: Pallottinum (KL).
- Sobór Watykański II. 2002. Konstytucja dogmatyczna o Kościele. W *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 104–166. Poznań: Pallottinum (KK).
- Sobór Watykański II. 2002. Konstytucja duszpasterska o świecie współczesnym. W *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 526–606. Poznań: Pallottinum (KDK).
- Jan Paweł II. 1981. Adhortacja o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio” (15.10.2021). http://kodr.pl/wpcontent/uploads/2017/03/familiaris_consortio.pdf (FC).
- Benedykt XVI. 2007. Adhortacja o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła „Sacramentum Caritatis” (15.10.2021). <http://kik.jaw.pl/pliki/SACRAMENTUM.pdf> (SC).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2009. Poznań: Pallottinum (KKK).
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. 2018. Instrukcja „Ecclesiae Sponsae Imago” na temat ordo virginum (12.10.2021). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/07/04/180704.html>.

Księgi liturgiczne

- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego*. 2013. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana*

Pawła II. Obrzędy konsekracji dziewic. Wydanie wzorcowe. 2001. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.

Dziewic patrystyczne

- Afrahat. 2017. „Mowa XVIII – przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate, PSyr 1, 817–844)”. Przekł. Andrzej Uciecha. *Vox Patrum* 37 (68): 593–604.
- Chryzostom Jan Św. Homilia XX na List do Efezjan 2. Przekł. Małgorzata Jurek (15.10.2021). <https://carmelitanum.pl/czytelnia/ludwik-i-zelia-martin/sw-jan-chryzostom-homilia-xx-na-list-do-efezjan>.
- Hieronim Św. ze Strydonu. 2013. Przeciw Jowinianowi. W *Św. Hieronim ze Strydonu. Pisma polemiczne*. Red. Leon Nieścior, 113–382. Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.
- Orygenes. 1998. *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*. Przekł. Katarzyna Augustyniak. Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Tertulian. Do żony (15.10.2021). https://kbroszko.dominikanie.pl/Tertulian_DO_ZONY_ksiegi_1-2.pdf.

Opracowania

- Kamiński Ryszard. 2010. „Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę”. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne* 57 (2): 5–24.
- Knotz Ksawery. 2001. *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Konecki Krzysztof. 1997. *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*. Włocławek: nakł. autora.
- Konecki Krzysztof. 2016. „Ołtarz miejscem liturgicznej grawitacji”. *Anamnesis* 22 (4): 54–57.
- Lijka Kazimierz. 2010. „Obrączki ślubne i ich symbolika w Kościele Łacińskim”. *Liturgia Sacra* 16 (1): 105–120.
- Ziemski Jakub. 2016. *Elementy nupcjalne w odnowionej liturgii sakramentów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

JAKUB ZIEMSKI, prezbiter diecezji włocławskiej, doktor nauk teologicznych, wikariusz i katecheta w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Grzegorzewie (dekanat kolski). Autor publikacji: *Elementy nupcjalne w odnowionej liturgii sakramentów*, *Święty Józef współcześnie*, *Boskie Dzieciątko dzisiaj*. E-mail: jziemskisd@interia.pl

Liturgie Orientu

FRANCIS PITTAPPILLIL
Mount St. Thomas, India

The *Qudasha* of Mar Theodore – a Critical Study

Abstract

This paper is a critical study of the popular in syro-oriental liturgical tradition anaphora attributed to Mar Theodore of Mopsuestia. The author analyses the structure and content of this liturgical document as well as its theological meaning. The research reveals that this eucharistic prayer is correct from the theological point of view and constitutes a valuable heritage of the Christian eucharological space.

Keywords: Anaphora, Theodore of Mopsuestia, Church of the East, Eucharistic Liturgy, *Qurbana*.

***Qudasha* Teodora z Mopsuestii – studium krytyczne**

Abstrakt

Niniejszy artykuł stanowi krytyczne studium popularnej w syro-orientalnej tradycji liturgicznej anafory Teodora z Mopsuestii. Autor poddaje analizie strukturę i treść rzeczzonego dokumentu liturgicznego oraz podejmuje refleksje dotyczące teologii zawartych w anaforze modlitw. Przeprowadzone badania jasno wskazują, że omawiana modlitwa eucharystyczna jest poprawna z teologicznego punktu widzenia i stanowi cenne dziedzictwo w przestrzeni eucharologii chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: anafora, Teodor z Mopsuestii, Kościół Wschodu, liturgia eucharystyczna, *Qurbana*.

Introduction

A critical study of the structure, content and theology of the *Qudasha* (Anaphora) of Mar Theodore deserves special attention.¹ This *Qudasha* is celebrated from the first Sunday of the period of Annunciation to the Palm Sunday.² Even though the Order of Second *Qudasha* is known under the name of Mar Theodore, the scholars who made scientific studies on this *Qudasha* conclude that it was not written by Mar Theodore.

However, some of the theological views seen in his catechetical homilies are reflected in this *Qudasha*. Although his theological thoughts were viewed with suspicion in the past, the opinion of modern theologians is that they are orthodox in theology and doctrine. The Christological, ecclesiological, pneumatological and Eucharistic ideas in the *Qudasha* of Mar Theodore are very faithful to the teachings of the Sacred Scripture. This *Qudasha* is notable for its Semitic character, biblical usages, and developed theological ideas.³

1. Structure and Content of the *Qudasha* of Mar Theodore

Like the Anaphora of Mar Addai and Mar Mari, the *Qudasha* of Theodore also has four *G'hantha* cycles.⁴ Each cycle consists of four elements, namely, *Kusapa*⁵,

¹ Cf. *Second Qudasha and Third Qudasha*. 2018. Kochi: Mount St. Thomas; K.A. Paul, George Mookan. 2003. *The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari together with the liturgies of Mar Theodore and Mar Nestorius and the Order of baptism*. Trissur: Mar Narsai Press Trissur. *Anaphorae of Mar Theodore and Nestorius*. 2005. Kochi: LRC Publications, 3; Jacob Vadakkal. 1989. *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia*. Kottayam: OIRSI.

² The *Qudasha* of Mar Addai and Mari is celebrated from the liturgical season of Easter to Dedication of the Church and the *Qudasha* of Mar Nestorius is used to celebrate on five days, namely, the feast of Denha, the memorial of St. John the Baptist, the memorial of Greek Fathers, the Wednesday of Nineveh's Fast and Pesaha. Cf. *Second Qudasha and Third Qudasha*, 5.

³ Petros Yousif, in his study on the *Qudasha* of Theodore, from its Syriac style, biblical citations from Peshitta and East Syrian liturgical parallels, concludes that the *Qudasha* of Theodore is originally composed in Syriac. Petros Yousif. 1993. *The Anaphora of Theodore: East Syrian; Further Evidence*. In *Eulogema: Studies in Honour of Robert Taft S.J.* Ed. Ephrem Carr, 572–591. Roma: Pontificio Ateneo s. Anselmo.

⁴ According to Yousif, in the East Syrian Church, the anaphora was divided into four sections by the time of Ishoyahb I (589–595). Cf. Petros Yousif. 1983. *The Divine Liturgy according to the Rite of the Assyro-Chaldean Church*. In *The Eucharistic Liturgy in the Christian East*. Ed. Johannes Madey, 215–216. Kottayam: SEERI; Jacob Vadakkal. 2018. *The Structure and Content of the Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia*. In *Formation of Anaphorae: Revisited*. Ed. Peter Kannampuzha, 95–106. Kochi: LRC Publications.

⁵ The Syriac word 'Kusapa' (ܕܘܫܦܐ) means, an earnest prayer, supplication, entreaty, intercession etc. Cf. Jeane Payne Smith. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 212. It is the private prayer of the celebrant recited in a low voice before each *G'hantha*.

prayer request, *G'hantha*⁶ and *Qanona*. The basic structure embraces also the ‘*ordo communis*’ – the prayers common to the three *Qudashas*, such as exhortation of the deacon, exchange of peace, Diptychs *etc.*

In the entrance prayer (*gigla*)⁷, the celebrant glorifies God (*suvha lak*) for the salvific acts. God finds the lost, gathers the dispersed, brings back the wayward to the knowledge of the truth. Further, the celebrant thanks God for selecting him as a distinctive member of the Church to offer the sacrifice. The last part of this prayer says that the *Qurbana* is “the commemoration (*dukrana*) of the passion, death, burial and resurrection of Your beloved Son”.

The first *Kusapa* begins with addressing God as our Lord and our God (*maran valahan*).⁸ It is a supplication to God not to regard the sinfulness of the celebrant and accept the sacrifice. The Church, which carries the multitude of sins done by the faithful, asks pardon for the evil deeds of the people. She requests to blot out the scars of their sins and sanctify the sacrifice. In the last part of the *Kusapa*, the celebrant implores to find out grace and mercy before God and to make himself worthy to sing praises with the host of angels. Thus it serves as a preparation to begin the sacrifice proper.

1.1. First *G'hantha*

The first *G'hantha* begins with an anamnesis of the great things in the Economy of God, the Father, the Son and the Holy Spirit. God is addressed as Almighty (*ahidkol*), Lord (*marya*) powerful (*hayalsana*). The identity of God is an incomprehensible and inexpressible mystery. He is the Lord of all who did great, incomprehensible and exalted things for the humanity. The human intellect can neither grasp it fully nor depict it fully. He who accomplished the wonderful and awesome dispensation is a glorious king (*malka mshabha*).

Then the *G'hantha* explicates the economy of Christ; His incarnation and paschal mystery. Jesus Christ is the only begotten Son (*ihidaya*). The biblical basis of it is John 3:16 where Jesus is called as the only begotten Son of God. By the

⁶ The Syriac word ‘G’hantha’ (ܩܚܢܬܐ) means, inclination, bowing etc. It is a prayer of inclining, said by the priest with bent head and low voice = *oratio secreta* (Lat.) Cf. Payne Smith. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*, 62.

⁷ The entrance prayer in the *Qudasha* of Mar Theodore, known as *Gigla* is the first *G'hantha* prayer of the *Qudasha* of Mar Nestorius. The Syriac word ‘Gigla’ (ܩܝܓܠܐ) means ‘wheel of carriage, circle, cycle etc. Cf. Payne Smith. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*, 68; *Second Qudasha and Third Qudasha*, 42; Francis Pittappillil. 2020. *Liturgy: Vicharangalum Darsanagalum*. Changanacherry: HIRS, 80.

⁸ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 17.

mystery of birth, passion, death and resurrection, Jesus accomplished the wonderful (*thmihtha*) and awesome (*d'hiltha*) dispensation (*madbranutha*). St. Paul exhorts “to bring unity to all things in heaven and on earth under Christ (Eph 1:10). By the incarnation of the Son, God restored the new life (*Hudasa d'hayye*) and the pledge of the Holy Spirit (*rahvona d'ruha d'qudsha*) in our hearts. Knowledge of the mysteries (*idatha d'raze*) and the gift of divine dispensation are the fruits of the new life. By the incarnation of Jesus, humanity is renewed and has regained the new life and became a new creature (2 Cor 5:17). The second divine gift is the pledge of the Holy Spirit which is given to us (2 Cor 5:5). The third divine gift is the knowledge of the mysteries by the human beings who are really unworthy. The grace of God is very active to make a man worthy to receive the knowledge of the mysteries which are glorious (*svihe*), holy (*qandisha*) and divine (*alahaya*).

Then the prayer leads us to the economy of the Holy Spirit. The grace (*thaibutha*) of the Holy Spirit enables us to approach (*negrov*), to accomplish (*negmor*), to receive (*mesav*) and to be united (*meshtavthapu*) with the holy mysteries.⁹ The priest approaches and accomplishes the celebration of the holy mysteries. The faithful receive the holy mysteries and become united with the body and blood of Christ. Here the *G'hantha* prayer also mentions about the grace (*thaibutha*) of the Holy Spirit. Such expression is first seen in the *Qudasha* of Mar Theodore. The grace of the Holy Spirit sanctifies the holy offerings and transforms them into the body and blood of Christ. The *G'hantha* is concluded with a *Qanona* which offers praise (*suvha*), honour (*iqara*), thanksgiving (*thauditha*), and worship (*segdtha*) to the Holy Trinity.¹⁰ The elements of the exchange of peace, diptychs and the *karozutha* of the deacon are the ‘*Ordo communis*’ to all the three *Qudashas*.

1.2. The prefatory dialogue

The prefatory dialogue includes *Qanona*, and three acclamations and responses. The *Qanona* is taken from Pauline salutation (2 Cor 13:13-14). It signifies that the will of the Father to redeem the people is accomplished by the consent of the Son to the Incarnation and its fulfilment by the descent of the Holy Spirit.¹¹ From the time

⁹ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 19; *Sleehanmarude Kudhasakramam*. 2003. Trissur: Mar Narsai Press, 110; *Anaphorae of Mar Theodore and Nestorius*. 2005. Kochi: LRC Publications, 3.

¹⁰ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 19.

¹¹ Francis Pittappillil. 2011. *Celebration of the Holy Mysteries*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India, 220.

of Theodore, the salutation is seen in the liturgy.¹² For Theodore, the Pauline salutation expresses a great honour to the Trinitarian persons. Interpreting the Pauline salutation in a Trinitarian dimension, Narsai says that the grace of Christ gives us confidence, the love of the Father opens the door of mercy in the day of His coming and the communion of the Holy Spirit sanctifies and purges the people from the filth of their offences.¹³

On the feast days, the celebrant lifting up his hands continues to pray, “Let your minds be on high, in the awesome place of glory when the Cherubim incessantly flap their wings and the Seraphim unceasingly and melodiously chant holy, holy, holy”.¹⁴ Our Lord Jesus came to fulfil the divine dispensation in order to lift up the people aloft. “Let us lift up our hearts as well as our hands to God in heaven” (Lam 3:1) and “seek the things that are above, where Christ is seated at the right hand of God” (Colo 3:1) are the biblical basis of this priestly salutation.

The next exhortation of the celebrant is the following: “The living, wholesome, bloodless and acceptable *Qurbana* of the first fruit of our race is being offered everywhere to God, the Lord of all, for all the creation”.¹⁵ It classifies the essential differences between the Old Testament and New Testament offerings. The Psalmist says: “Sacrifice and offering you do not desire” (Ps 40:6). The Old Testament sacrifices were not pleasing to God. Then the Son of God offered himself and it was acceptable to God, the Father (Heb 10:10). Even though the *Qurbana* which is being offered at the altar is bloodless, it is really the sacramental representation of the bloody sacrifice of Jesus at Calvary.

1.3. Second *G’hantha*

Second *G’hantha* is primarily addressed to God, the Father and depicts the salvific acts of the Father, Son and the Holy Spirit. The prayer says that it is proper to

¹² Theodore of Mopsuestia. 1933. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord’s prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*. Ed. Alphons Mingana, 98–99. Cambridge: W. Heffer and Sons.

¹³ Narsai. 1909. *The Liturgical Homilies of Narsai: Translated into English with an Introduction*. Ed. Richard Hugh Connolly, 11. Cambridge: University Press.

¹⁴ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 22.

¹⁵ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 22. This exhortation shows that the *Qurbana* is living (ܩܘܪܒܢܐ) and reasonable (ܩܘܪܒܢܐ ܕܘܫܘܥܐ), the unslain (ܩܘܪܒܢܐ ܕܘܫܘܥܐ) and acceptable (ܩܘܪܒܢܐ ܕܘܫܘܥܐ) sacrifice to God. The expression ‘reasonable and bloodless sacrifice’ conveys an idea of sacrificial worship in the Eucharist. This worship is nothing but the sacrifice of thanksgiving offered in the Eucharist. Thus, Eucharistic celebration is essentially a spiritual sacrifice or a sacrifice of praise. Cf. Johnson Chittilappilly. 1999. *Mdabbramutha: The Divine Dispensation of our Lord in the Holy Qurbana of the East Syrian Tradition*. Kottayam: OIRSI, 341.

confess (*maudha*) adore (*sagedh*) holy name of God. For us, the name of God signifies Messiah, who has given the name that is above every name (Phil 2:9).

All the creatures are bound to praise the name of God for He is the creator and Lord of all. The prayer says: “For you alone are the Lord and creator of all things visible and invisible”.¹⁶ St. Paul says: “for in him all things in heaven and on earth were created, things visible and invisible” (Colo 1:16). But the *G’hantha* says that God not created the things but also put an order for heaven and earth and all that is in them through Christ.

Before describing the role of Christ in the economy of salvation, the second *G’hantha* narrates the nature of Jesus Christ as the Only begotten Son, the word of God (Jn 1:1), the light of the glory of God, the splendour from God, and the image of God’s being (Heb 1:3). The essence of God is revealed in Jesus. To see Jesus is equal to the seeing of God (Jn 14:9). Jesus, the light of the glory of God enlightens the human hearts.

The *G’hantha* prayer proceeds to describe the functions of the Holy Spirit, which is the spirit of the truth (*ruha d’shrara*) (Jn 14:17). The actions of the Holy Spirit are to empower and sanctify all the creatures. The last part of this *G’hantha* says that the angels are praising the holiness of God continually. The *G’hantha* concludes saying: “thousands upon thousands of holy angles incessantly praising Your holy name with great joy”.¹⁷

1.4. The *Sanctus*

The hymn of angels begins with a *Qanona*: “praising you with a loud voice unceasingly, they proclaim in one voice”. The hymn is a combination of the vision of Is. 6:3 and Mt 21:9. It visualises the divine economy which was initiated in the Old Testament, realized in the New Testament and which will be fulfilled in the future.¹⁸ The angelic hymn shows that the earthly community joins with the heavenly beings in the worship of the Godhead. Thus heaven becomes the heaven of the earth, and the earth becomes the earth of heaven. Theodore, who mentions this hymn in his commentary says that the doctrine of Trinity was revealed at the time when God was proclaimed in three persons.¹⁹ Narsai also gives a Trinitarian

¹⁶ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 24.

¹⁷ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 24. Book of Daniel says, “A thousand thousands stand before Him and ten thousand ministers unto Him” (Dan 7:10).

¹⁸ Chittilappilly. 1999. *Mdabbranutha*, 191; Pittappillil. 2011. *Celebration of the Holy Mysteries*, 228.

¹⁹ Theodore of Mopsuestia. 1933. *Commentary*, 100–101.

interpretation to this hymn stating that the crying of holy three times signifies the revelation of the Father, the Son and the Holy Spirit in the triune nature of God.²⁰ The author of the Anonymous Commentary of the ninth century (Ps. George of Arbel) connects the first part of this hymn with the heavenly worship. According to him, during this hymn the heavenly community and the earthly community becomes one unit to render glory to the adorable and glorious name.²¹ The second part of the hymn namely, ‘Hosanna in the highest, Hosanna to the Son of David’ is taken from the Gospel passage regarding the entry of Jesus to Jerusalem (Mt 21:9). The biblical basis of the third part of this hymn, i.e., ‘Blessed is who comes and comes again’ is from the book of Revelation (Rev 1:4; 4:8).

1.5. Third *G’hantha*

The third *G’hantha* cycle comprises *Kusapa*, prayer request, *G’hantha* with Institution Narrative and Anamnesis and *Qanona* of which we explore the content of the *G’hantha* with Institution Narrative in detail.

The third *G’hantha* starts with the confession of the holiness (*qandesh*) of each persons of the Trinity. The word truth (*sharirtha*) is repeated several times, for God is attributed as the Father of Truth (*Ava d’shrara*). The nature of God itself is truth and all His actions are of truth (Ex 34:6; Ps 111:7). Jesus, the only begotten (*ihidaya*) of God is the embodiment of the truth. The attributes given to the Holy Spirit are also noticeable. His nature is uncreated (*d’la aveed*) and divine and he is the author of all things. His name (*shma*) and abode (*msharye*) is holy. The first part of the *G’hantha* concludes with rendering the praise, honour and thanksgiving to the Holy Trinity.²²

In the second part, the community praises God for all the ineffable grace bestowed upon the human kind. The first grace of God towards the humanity is the creation of man from nothingness (*min la mentam*). God, the source of all knowledge, bestowed freedom (*herutha*) and intelligence (*yadusanitha*) to the human beings. He always protects and nurtures the life of them.

The third *G’hantha* unveils the mystery of the incarnation of Christ, making use of the Pauline account of the self-emptying of Jesus (Phil 2:6-7). It says, “For us and for our salvation, the only Begotten, God the Word, who is the image of God,

²⁰ Narsai. 1909. *The Liturgical Homilies*, 13.

²¹ *Anonymi Autoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta II*. 1954. Ed. Richard Hugh Connolly, 55, 58. Louvain: Imprimerie Orientalis; Pittappillil. 2011. *Celebration of the Holy Mysteries*, 229.

²² *Sleehanmarude Kudhasakramam*. 2003, 123; Vadakkal. 1989. *The East Syrian Anaphora*, 122.

did not regard equality with God as something to be grasped, but emptied himself and took the likeness of a servant; he descended from heaven, put on our humanity, a mortal body and a rational, intelligent and immortal soul, from the holy virgin by the power of the Holy Spirit".²³ It is clear from this *G'hantha* that the incarnation of the Son of God is by putting on the human nature. Jesus accomplishes the divine dispensation (*m'daranutha*) through his incarnation.

The account of the institution of the eucharist at the Last Supper (Mt 26:26, 1 Cor 11:23) is also a part of this *G'hantha*. Jesus gave his body (*pagra*) and blood (*dma*) for the salvation of the world. The blood is shed is the new covenant (*diyatheke hadtha*). Jesus is the mediator of the new covenant (Heb 8:7-13). The Institution Narrative is followed by an anamnesis of the command of Jesus at the Last Supper to the disciples: "Do this in memory of me until I come again" (Lk 22:19). By the celebration of the Holy Mysteries, the commandment of Jesus is continued in the Church without any interruption. The third *G'hantha* concludes with a doxology to the Holy Trinity, the signing of the mysteries and the 'Amen' of the community.²⁴

1.6. Fourth G'hantha

The fourth *G'hantha* cycle is comprised of *Kusapa*, prayer request, *G'hantha*, Epiclesis and admonition of the deacon and the *Qanona* of which we discuss the content of the *G'hantha* in detail. The *G'hantha* which has three parts begins with the praise and thanksgiving for the grace of salvation. The infinite mercy of God is the only reason which reunites man with God. It discusses the sanctifying grace of the Holy Spirit who renews the whole earth (Ps 104:30; Rom 15:16). It also refers to the role of the Holy Spirit in the process of the sanctification and communion of the worshipping community. The human beings thank God for the great salvation (*purqana ranba*) brought by Jesus Christ, the lamb of God who takes away the sins of the world (Jn 1:29). The prayer says: "We proclaim before you our immense gratitude for the great salvation brought to us all through your beloved Son, our Lord Jesus Christ".²⁵

The second part contains a chain of intercessions for the acceptance of the sacrifice by the Holy Trinity. It clarifies that the petitions are offered 'with a contrite heart and humble spirit'. The intensity of the fervour of the supplication is expressed in the words "we beseech you and supplicate you". It intercedes for the

²³ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 28.

²⁴ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 30; Vadakkal. 2018. *The Structure and Content*, 103.

²⁵ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 31.

peace (*slama*) and tranquillity (*shaina*) of the Church. She should be protected from all types of controversies and divisions. The communion of the faithful is the external expression of peace in the Church. The *G'hantha* remembers and prays for the bishops, priests and deacons whose service of the truth (*thesmestha d'shrara*) before God may be with sanctity.

The third part is a supplication for all the members of the Church, celebrant, fruits of the earth and favourable weather, the whole of mankind and the departed ones. It supplicates God that the members of the Church may worship in true faith and in virtuous and noble deeds. Those who departed from this world in true faith have to attain the eternal bliss. The *G'hantha* remembers not only the faithful but also for all the humankind that they know the eternal truth and worship the true Godhead. The prayer of intercession ends with a prayer for the acceptance of the Eucharist: “Lord our God, accept from us in your mercy this sacrifice of praise (Ps 50:4) and the intelligent fruit of our lips” (Heb 13:15).²⁶

1.7. The Epiclesis

The Epiclesis in this *Qudasha* is longer and theologically richer than the epiclesis in the *Qudasha* of Mar Addai and Mar Mari, the oriental gem. The epiclesis of the *Qudashas* of Mar Theodore and Mar Nestorius begins with the invocation “Lord, our God, may the grace of the Holy Spirit descend upon us and upon this *Qurbana*”²⁷ (*mar thaibutha d'ruha d'qudsha*). Here the emphasis is given to the grace of the Holy Spirit which blesses, sanctifies and seals the bread and the cup and completes it to be the body and blood of Jesus Christ. The intensity of the mode of presence of the grace of the Holy Spirit is expressed by the words upon them.

The intensity and modus operandi of the grace of the Holy Spirit upon the bread and the cup are expressed by the words “may He dwell (*shra*) and rest (*angen*) upon this bread and upon this cup and may He bless (*barek*), sanctify (*qandesh*) and seal (*hatem*) them”.²⁸ It is with the prayer of the epiclesis that the bread and the cup are transformed into the body and blood of Christ. The pardon of debts, the great hope of resurrection from the dead, the salvation of body and soul, eternal life and glory of the rejoicing in the kingdom of heaven and in the things already prepared and which do not pass away are fruits which the communicants in the body and blood

²⁶ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 36; Vadakkal. 1989. *The East Syrian Anaphora*, 127.

²⁷ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 37.

²⁸ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 37; *Sleehanmarude Kudhasakramam*. 2003, 135.

of Christ are going to receive.²⁹ The second *Qudasha* concludes with a doxology to the Trinity, the signing of the mysteries and the ‘Amen’ of the assembly.

2. Theological Importance of the Second *Qudasha*

We realize that the development of East Syrian theology is truly reflected in the *Qudasha* of Mar Theodore. A lot of invaluable Christological, pneumatological, ecclesiological and eschatological concepts are found in the prayers of the second *Qudasha*. The inclusion of the themes like ‘equality of the three persons in the Holy Trinity’, ‘total emptiness in the Incarnation’, ‘Christ as the head of the Church’, ‘Self-offering of Jesus Christ’, Holy Spirit, Sacrifice of reconciliation, Institution Narrative etc., reveal the theological richness of the developed *Qudasha*. We will try to explore the theological nuances inherent in the prayers of the *Qudasha* of Mar Theodore.

2.1. Christological richness

The second *Qudasha* is enriched with profound and fully developed Christological titles and themes. The entrance prayer in this *Qudasha* defines *Qurbana* as “the living, holy and acceptable sacrifice, the commemoration of the passion, death, burial and resurrection of your beloved Son”.³⁰ The prayer clarifies that *Qurbana* is the commemoration and celebration of the paschal mysteries of Jesus. He has completed all the salvific mysteries.

The main titles given to Jesus in the first *G’hantha* are ‘the Only Begotten Son’ and ‘Our Lord Jesus Christ’. Another title for Christ used in the *Qudasha* of Mar Theodore is ‘the image of God’. It means that Christ is the image of the Father who is divine. Such Christological titles affirm the divine and human natures of Christ. Thus the *Qudasha* of Theodore affirms the Eastern theological thinking that the divine and human natures are united in the person of Christ. The prayers in this *Qudasha* reflect the Gospel teaching that Jesus is fully human and fully divine. The prefatory dialogue has also a Christological perspective in its outlook. Here the title given to Jesus is ‘the first fruit of human race’. The *Qurbana* is commemoration of the living, wholesome, bloodless and acceptable sacrifice of Jesus who offered

²⁹ Vadakkal. 1989. *The East Syrian Anaphora*, 170.

³⁰ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 17.

Himself at Calvary. He reconciled (*sayen*) the heavenly and earthly beings by his bloodshed in the cross.

The second *G'hantha* prayer is purely Christological in content. “Through your only begotten Son, God the Word, the light of your glory and splendour from you and the image of your Being”.³¹ The various titles such as ‘Only Begotten Son’ (*ihidaya*), ‘God the Word’ (*Alaha Meltha*)³², ‘light’ (*nuhra*), ‘splendour’ (*semha*), ‘image’ (*salma*)³³ of God are used to designate Jesus. The title ‘Only Begotten Son’ (*ihidaya*)³⁴ shows the unique sonship of our Lord from the Father (Jn 1:14; 3:16; Heb 11:17). The origin of Jesus as the only begotten Son consists in this eternal begetting by His father (Jn 5:18). Such titles describe the human and divine natures of Jesus and the unity between God, the Father and Jesus, the Son who are one in essence.

The third *G'hantha* is fully Christological since it describes the mystery of the incarnation of Jesus and the institution of the Eucharist at the Last Supper. Regarding the incarnation of Jesus, it describes, “the Only Begotten, God, the Word, who is the image of God, did not regard equality with God as something to be grasped, but emptied himself and took the likeness of a servant; he descended from heaven, put on our humanity...”.³⁵ This idea of self-emptying of God is based on the Pauline letter to Philipines (Phil 2:6-7). While the first Adam tried to capture the equality with God, the second did not regard (*hthupia*) the equality with God as something to be grasped: but emptied himself and took the likeness of the (*dmutha*) of a servant. The theme that the Son of God born of a woman, as seen in the letter to the Galatians (Gal 4:4), is also depicted in the third *G'hantha*. It mentions the wonderful dispensation of God (*mbranutha*) which is accomplished by the Son of God. He is the first born (*bukra*) of the creatures (Rom 8:29; Col 1:15). He is born from holy Virgin Mary with a mortal body and immortal soul. The *G'hantha* states that the fullness (*sumalaya*) of divinity dwells in Jesus who is the head of the Church (Eph 5:23; Col 1:18) and the firstborn from among the dead (Col 1:18). He was handed over (*esthlem*) for our sins and rose from the dead for our justifica-

³¹ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 24.

³² The designation ‘God, the Word’ (ܐܠܗܐ ܡܠܬܗ) expresses the pre-existence of the Word in God through whom the Father created and established heaven and earth (Jn 1:1; Heb 1:2).

³³ The Syriac words for splendour, image and light are ‘semha’ (ܣܡܗܐ) ‘salma’ (ܣܠܡܗ) and ‘nuhra’ (ܢܘܗܪܐ) respectively. Cf. Payne Smith. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*, 330, 481,480. The attribute of Christ as ‘splendour of God’ signifies the core relation between the God and Jesus. In the Eucharistic liturgy Christ is called ‘the image of God’ (2 Cor 4:4). The term light symbolizes the person of Christ who is the light of God’s glory.

³⁴ The Syriac word ‘ihidaya’ (ܐܝܚܝܕܝܗܐ) means ‘the only begotten’. Cfr. Payne Smith. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*, 191.

³⁵ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 28.

tion (*nsadegnan*) (Rom 4:25). Jesus saved us from the depth of sins through his death and resurrection and reconciled between heaven and earth. Jesus instituted the Eucharist by offering his body and blood to the disciples and asked them to do it in memory of him. According to the liturgical scholars, the commemoration of the death of Jesus in the liturgical commentary of Theodore is a clear reference to the Institution Narrative.³⁶ The fourth *G'hantha* defines Qurbana as the “living, holy and acceptable sacrifice, the mystery of the Lamb of God, who takes away the sins of the world”.³⁷ Jesus is the true lamb (Jn 1:29) who is offered in the Qurbana. The sacrificial and propitiatory nature of the Qurbana is highlighted in this prayer and Jesus becomes the real offerer and the offering.

2.2. Trinitarian outlook

The *Qudasha* of Mar Theodore follows the theological perspective of giving equal importance to the persons of the Holy Trinity. It highlights the communitarian and distinctive natures of the Father, Son and Holy Spirit. The first *G'hantha* prayer refers to the three persons of the Trinity and describes their functions in salvific history. Moreover, this *G'hantha* is concluded with a doxology to the Holy Trinity. The *Qanona* in the prefatory dialogue is fully Trinitarian. Through the Pauline salutation, the Trinitarian God speaks to the community as His new covenant people. This simple formula summarises the whole mystery of the economy of salvation and emphasises the common and particular roles of the three persons in the celebration of the Holy *Qurbana*.

The second *G'hantha* mentions the three persons of the Trinity at the beginning itself. It says: “O God, the father of truth, existing from all eternity and your only Begotten Son, your Lord Jesus Christ and the Holy Spirit forever”.³⁸ It clarifies the functions and natures of each person in the Trinity. The concluding words in the second *G'hantha*, “your glorious Trinity which is confessed in three persons, co-equal and indivisible, all heavenly hosts render praises always before your great holiness...”³⁹ reveal the undivided unity of the three persons in the Trinity. It is praise, thanksgiving and worship of the Trinity, commemorating the creation of visible and invisible beings by the Father through the Son and the sanctifying role of the Holy Spirit.

³⁶ Theodore of Mopsuestia. 1933. *Commentary*, 103.

³⁷ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 31–32.

³⁸ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 24.

³⁹ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 24.

The third *G'hantha* explains the holiness of the Father, Son and the Holy Spirit. The first part of this *G'hantha* concludes with a doxology to the three persons of the Trinity. The key concept in this *G'hantha* is the revelation of the Holy Trinity by the incarnation of the second Person. The fourth *G'hantha* also narrates the functions of the Holy Trinity in the process of the accomplishment of the salvific plan. God has drawn back the human beings to Himself and Holy Spirit sanctified them and Jesus fulfilled the divine dispensation. Further, this *G'hantha* highlights the importance of the Holy Trinity in the celebration of the Holy *Qurbana*. The prayer of epiclesis concludes by offering doxology to the Trinitarian persons. Thus, we can surely affirm that the prayers of the *Qudasha* of the Mar Theodore are developed in the framework of Trinitarian theology.

2.3. Pneumatological insights

The various prayers in the *Qudasha* of Mar Theodore highlights the power and role of the Holy Spirit in the liturgical celebration. The pledge (*rahvona*)⁴⁰ of the Holy Spirit, of which the first *G'hantha* refers, is a divine gift gratuitously given to prepare us for wearing the heavenly things (2 Cor 1:22; 5:5). St. Paul further instructs that we are marked with the seal of the promised Holy Spirit and this is the pledge of our inheritance toward redemption as God's own people, to the praise of his glory (Eph 1:14). The second *G'hantha* points out the role of the Holy Spirit in the empowering and sanctifying process of the creatures to praise God, the Father. It states: "By the Holy Spirit, the spirit of truth who is from you the Father, all creatures visible and invisible are strengthened, sanctified and made worthy to lift up praise to your adorable divinity".⁴¹ It is to be noted that the Holy Spirit is attributed as the 'Spirit of truth' (Jn 14:17; 15:26). It is proper and just to call the Spirit of Jesus as the 'Spirit of truth' (1 Jn 5:6).

The different attributes given to the Holy Spirit in the third *G'hantha* is worthy to be noted. "Holy indeed, is also the Holy Spirit, uncreated divine nature, the author of all things, who from eternity is verily holy. Holy is his name, and holy is his abode".⁴² It is a condensed expression of the faith of our Church in the Third Person of the Holy Trinity. Holy Spirit personifies the holiness of God which makes God transcendent over all other beings. Therefore, he sanctifies all those who are made

⁴⁰ The Syriac word 'rahvona' (ܪܗܘܢܐ) means earnest-money, a pledge etc. Cf. Payne Smith. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*, 531.

⁴¹ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 24.

⁴² *Second Qudasha and Third Qudasha*, 27.

worthy to receive the gift of grace. The role of the Holy Spirit in relation to the divine dispensation is clearly expressed in the third *G'hantha*. It is by the power of the Holy Spirit that God the Word put on humanity from the Holy Virgin.⁴³

The fourth *G'hantha* states that God sanctifies all the sinful human beings by the grace of the Holy Spirit. It confesses that the renewal and the sanctifications are acts of the Holy Spirit (Rom 15:16; 2 Thess 2:13). The usage 'the grace of the Holy Spirit' firstly seems to be in the prayers of the *Qudasha* of Theodore. It is in the epiclesis that the role of the Holy Spirit is clearly expressed. The grace of the Holy Spirit is invoked upon the bread and cup so that they may become the body and blood of Jesus Christ.

2.4. Ecclesiological Vision

The *Qudasha* of Mar Theodore has an ecclesiological framework in its *G'hantha* prayers. Church is a community of the faithful and the locus of the celebration of the Holy Mysteries. In the sanctuary entrance prayer, the celebrant thanks God for setting him "as a distinctive member in the sublime body of your holy Church".⁴⁴ The first *G'hantha* implores God to fill with the grace of the Holy Spirit without regarding the weakness and sinfulness of the members of the Church. Through the Diptychs, the Church intercedes for the dead and the living.⁴⁵ According to the liturgical commentators, the Church commemorates the living and the dead in the Qurbana in order to show that both the living and the dead are profited by the oblation.⁴⁶ The second *Kusapa* is a priestly prayer for having unity and love among themselves and with others. The hymn of Sanctus is also ecclesiological since the earthly and heavenly churches join together to praise the Creator of the Universe. Through this hymn, the earthly and heavenly churches become one unit to render glory to the adorable and glorious name.⁴⁷ The Church is a projection and prophetic

⁴³ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 28; Vadakkal. 1989. *The East Syrian Anaphora*, 158; Robert Matheus. 2000. *The Order of the Third Sanctification*. Kottayam: OIRSI, Kottayam, 293.

⁴⁴ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 17.

⁴⁵ *The Syro-Malabar Qurbana: The Order of Raza*. 1986. Trivandrum: Syro-Malabar Bishops' Conference, 35.

⁴⁶ Narsai. 1909. *The Liturgical Homilies*, 10; Theodore of Mopsuestia. 1933. *Commentary*, 94–95; Gabriel Qatraya. 2003. *Commentary on the Liturgy*. Ed. Sebastian Brock, 60. New Jersey: Hugoye.

⁴⁷ Idris Emlak. 2004. *Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgie Erklärung*, Münster: LIT, 68. Emlak writes, "Die Einheit der irdischen und der himmlischen Kirche beruht auf der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus: Gott erschien auf der Erde und der Mensch stieg in den Himmel empor".

sign of the heavenly Jerusalem on earth. The title “the head of the Church” is attributed to Jesus in the third *G’hantha*. The commandment of Christ that “Whenever you gather together in my name, do this in memory of me” (Lk 22:19) is fulfilled in the ecclesial framework. Christ gave the Church the mystery of Eucharist to be celebrated as his memorial for the salvation of the people. He has asked his disciples to celebrate the paschal mysteries whenever they gather for his memorial.

The main focus of the fourth *Kusapa* and *G’hantha* of the *Qudasha* of Mar Theodore is the Church and her members. The fourth *G’hantha* is specially embellished with ecclesiological orientations. “Our Lord and our God, grant that your peace and tranquillity dwell in the holy Catholic Church forever. Protect her from all persecutions, strife, controversies, schisms and divisions”.⁴⁸ The importance of having the peace and tranquillity of God in the Church is highlighted in this prayer and it is the responsibility of each faithful to pray for it. The peace which exists in the Church is to be reflected in the community life of the people. The *G’hantha* continues to pray for all the bishops, priests and deacons who do the service of truth. They have to do their service in the Church with purity and holiness and their concern should be to attain the eternal reward from the Jesus Christ. The *G’hantha* remembers and prays for all the members of the holy Church. It prays, “May the children of the holy, Catholic Church, here and elsewhere, be nurtured in the worship of your majesty, in true faith and in virtuous and noble deeds for their salvation”.⁴⁹ Here, the family consciousness of the Church is emphasised and all the members of the Church may participate in the liturgical celebration with a family spirit to worship Jesus Christ. All the faithful should strive for eternal salvation through the deeds of charity and love.

2.5. Eschatological perspectives

The *Qudasha* of Theodore is filled with the themes of eschatology. Eschatological hope is inherent in the very notion of the Eucharist which is the sacrifice of the new Israel that has been called into being as the eschatological community. The celebration of the paschal mysteries of Christ is an image of what is happening in heaven at present and in future.

The first *Kusapa* says, “When you shall appear at the end of time in our human nature that you assumed, we may find grace and mercy before you and be made worthy to sing your praises with the host of angels”.⁵⁰ The prayer mentions the

⁴⁸ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 32.

⁴⁹ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 33.

⁵⁰ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 18.

eschatological coming of the Son of man and need of finding grace at the presence of God. The *Kusapa* which creates eschatological thoughts in the minds of the faithful states that the grace of God is needed to stand at the right hand of Jesus, the eternal judge and to sing praises together with the angels. The Diptychs is a prayer not for the living but also for the dead ones. It asks the Lord to receive the prayer for all the members of the Church who are departed from us. The celebrant recites the following prayer at the time of the removal of the *Soseppa* that is covering the holy mysteries: “May I find favour in your presence on the day of judgement”.⁵¹ This priestly prayer also mentions the eschatological judgement and his request for favour in front of the eternal judge. In the prefatory dialogue of the feast days, the celebrant admonishes the community to raise its mind to heaven and the heavenly liturgy: “Let your minds be on high, in the awesome place of glory where Cherubim incessantly flap their wings and the Seraphim unceasingly and melodiously chant holy, holy, holy”.⁵² The commentators interpret the meaning of the term ‘High’ in relation to Heaven. Narsai says that ‘High’ is the place where Christ sits at the right hand of the Father.⁵³ The Anonymous Author of the 9th century describes that ‘the High’ is the place: “where the whole adobe is pure and the dwellers thereof are glorious- where the angles in the awful place cease not from flying and honouring the nature of Godhead and with *hullale* praise and sing to His Lordship and with pleasant sounds, with honour please the Lord- there, as men who have been shaken of death and have become companions of spiritual beings”.⁵⁴

Another element with eschatological symbolism is the hymn of Hosanna. “Blessed is he who came and is to come in the name of the Lord”.⁵⁵ By singing this hymn, the community foretastes the experience of Parousia of the Lord. The expectation of the second coming of Christ, the last judgement and the reception of the rewards are clearly depicted in the third *G’hantha*. The fourth *G’hantha* contains a lot of eschatological thoughts. It prays for the Pope, Bishops and priests to attain the eschatological reward from Jesus, the eternal judge: “May they be made worthy to receive from you blessed and exalted share at the glorious coming of our Lord Jesus Christ”.⁵⁶ The *G’hantha* particularly prays for all those who have departed

⁵¹ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 21.

⁵² *Second Qudasha and Third Qudasha*, 22.

⁵³ Narsai.1909. *The Liturgical Homilies*, 11.

⁵⁴ *Anonymi Autoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta II*. 1954, 53/51; Pittappillil. 2011. *Celebration of the Holy Mysteries*, 229.

⁵⁵ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 22.

⁵⁶ *Second Qudasha and Third Qudasha*, 32–33; Vadakkal. 2018. *The Structure and Content*, 104.

from this world in true faith that they may attain eternal bliss. The resurrection is understood as the pledge of the general resurrection at the end of time.

Conclusion

Since the Second Order of *Qudasha* contains typical East Syrian theological and liturgical elements, we can conclude that *Qudasha* of Mar Theodore is an East Syrian in origin and content. The special features of the East Syrian liturgy are fully prevalent in this *Qudasha* in its structure and theological outlook. The special characteristic of this *Qudasha* is its developed theological reflection and structural organization. The themes of praise and thanksgiving and the anamnesis of the gifts of God are repeatedly present in all the *G'hantha* prayers of this *Qudasha*. Since, each *Qudasha* is a treasury of the rich wealth of Church's liturgy, the Second *Qudasha*, being a theologically well developed Eucharistic prayer, is very helpful for the proclamation of the faith.

Bibliography

Liturgical Books

- Anaphorae of Mar Theodore and Nestorius*. 2005. Kochi: LRC Publications.
- Paul K.A., George Mookan. 2003. *The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari together with the liturgies of Mar Theodore and Mar Nestorius and the Order of baptism*. Trissur: Mar Narsai Press Trissur.
- Second Qudasha and Third Qudasha*. 2018. Kochi: Mount St. Thomas.
- Sleehanmarude Kudhasakramam*. 2003. Trissur: Mar Narsai Press.

Studies

- Anonymi Autoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta II*. 1954. Ed. Richard Hugh Connolly. Louvain: Imprimerie Orientalis.
- Chittilappilly Johnson. 1999. *Mdabbranutha: The Divine Dispensation of our Lord in the Holy Qurbana of the East Syrian Tradition*. Kottayam: OIRSI, 341.
- Emlek Idris. 2004. *Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgie Erklärung*. Münster: LIT.
- Matheus Robert. 2000. *The Order of the Third Sanctification*. Kottayam: OIRSI.

- Narsai. 1909. *The Liturgical Homilies of Narsai: Translated into English with an Introduction*. Ed. Richard Hugh Connolly. Cambridge: University Press.
- Payne Smith Jeane. 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Pittappillil Francis. 2011. *Celebration of the Holy Mysteries*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India.
- Pittappillil Francis. 2020. *Liturgy: Vicharangalum Darsanagalum*. Changanacherry: HIRS.
- Qatraya Gabriel. 2003. *Commentary on the Liturgy*. Ed. Sebastian Brock. New Jersey: Hugoye.
- The Syro-Malabar Qurbana: The Order of Raza*. 1986. Trivandrum: Syro-Malabar Bishops' Conference.
- Theodore of Mopsuestia. 1933. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*. Ed. Alphons Mingana. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Vadakkal Jacob. 1989. *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia*. Kottayam: OIRSI.
- Vadakkal Jacob. 2018. The Structure and Content of the Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. In *Formation of Anaphorae: Revisited*. Ed. Peter Kannampuzha, 95–106. Kochi: LRC Publications.
- Yousif Petros. 1983. The Divine Liturgy according to the Rite of the Assyro-Chaldean Church. In *The Eucharistic Liturgy in the Christian East*. Ed. Johannes Madey, 173–237. Kottayam: SEERI.
- Yousif Petros. 1993. The Anaphora of Theodore: East Syrian; Further Evidence. In *Eulogema: Studies in Honour of Robert Taft S.J.* Ed. Ephrem Carr, 571–591. Roma: Pontificio Ateneo s. Anselmo.

FRANCIS PITTAPPILLIL, Syro-Malabar priest of the Diocese of Kothamangalam, Kerala, India; Doctor in Oriental Ecclesiastical Sciences. He holds the Master degree in Syriac language. At present secretary of both the Commission for Liturgy and Doctrine in the Major Archiepiscopal Curia of the Syro Malabar Church.

Muzyka w liturgii

ANDRZEJ EDWARD GODEK

Kraków, Instytut Muzykologii UJ

<https://orcid.org/0000-0002-3890-7260>

Przyczynek do dziejów działalności kapeli bernardyńskiej w Budślawiu

Contribution to the history of musical activity of bernardine's chapel in Budślaw

Summary

The musical culture of the Bernardine Order is still quite a new issue in Polish musicology. In the 18th and 19th centuries, in most of their convents bernardines performed a monophonic repertoire, and sometimes also polyphony consisting of parallel thirds and sixths (*canto fratto repertoire*). Against this background, the musical life of the convent in Budślaw (currently in the territory of Belarus) attracts our attention. In this convent, in 1756 Barbara Skorulska founded a musical chapel that was organised as a school of music. A number of students of this institution changed, fluctuating between 12 and 20, all of them coming from poor noble families from nearby area. The history of the chapel, analysed in the following article, is a unique example of such a musical organisation in bernardine convents so far.

Keywords: chapel, bernardines, Budślaw, school of music.

Streszczenie

Kultura muzyczna bernardynów stanowi ciągle zagadnienie nowe w polskich badaniach muzykologicznych. W większości swoich klasztorów wykonywali oni w XVIII i XIX w. repertuar jednogłosowy, a niekiedy również wielogłosowy, oparty na równoległych tercjach i sekstach (tzw. śpiewy pseudochorałowe). Na tym tle wyróżnia się więc klasztor w Bud-

sławiu (obecna Białoruś), w którym w 1756 r. Barbara Skorulska ufundowała kapelę muzyczną. Zespół działał na zasadzie bursy muzycznej, a jego liczebność w różnych latach wynosiła pomiędzy 12 a 20 uczniów-muzyków wywodzących się z okolicznych ubogich rodzin szlacheckich. Jest to jednocześnie unikalny jak dotychczas przykład takiej formy muzykowania w klasztorach bernardyńskich.

Słowa kluczowe: kapela, bernardyni, Budślów, bursa muzyczna.

Opis działalności przyklasztornych i przykościelnych kapel na terenie Rzeczypospolitej w XVIII i XIX w., mimo poświęcenia temu zagadnieniu wielu prac, ciągle uzupełniany jest o nowo odkrywane źródła i niejednokrotnie wcześniej nieznanne zespoły. Badania nad ich dziejami koncentrują się przede wszystkim na ośrodkach znajdujących się w obecnych polskich granicach, te zaś, które po 1945 r. znalazły się na terenie Białorusi i Ukrainy, pozostają w znacznej mierze poza zainteresowaniem badaczy, głównie wskutek braku lub niedostępności źródeł.

Nowe zagadnienie w polskiej literaturze muzykologicznej stanowi kultura muzyczna bernardynów. Dotychczasowe ustalenia wskazują, że wykonywali oni głównie jednogłosowy repertuar pseudochorałowy, komponowany zwykle przez samych zakonników¹. Oprócz tego rozbrzmiewała również dwu- i trzygłosowa muzyka oparta na prostym kontrapunkcie, wykorzystującym głównie równoległe tercje i seksty.

Zaledwie w kilku klasztorach bernardyńskich działały kapele. *Słownik muzyków polskich* wlicza cztery takie zespoły, istniejące przy konwentach w Krakowie, Łagiewnikach, Sokalu oraz Warszawie². Spis ten jest jednakże niekompletny, gdyż z pojedynczych wzmianek wiemy również o działalności innych kapel, m.in. przy klasztorze w Przyrowie. Ten zespół bernardyński wyróżnia się na tle pozostałych, będąc jedynym, po którym zachował się szereg muzykaliów: dwie kompozycje w zbiorach jasnogórskich (aria Dittersdorfa³ oraz msza Brixiego⁴),

¹ Andrzej E. Godek. 2018. „Pseudochorałowe śpiewy *Benedicamus Domino* w rękopiśmiennych kancjonałach krakowskich ss. bernardynek”. *Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ* 36 (1): 33–52. Godek. 2017–2018. „Dwugłosowe śpiewy *ordinarium missae* w rękopiśmiennym antyfonarzu wileńskich bernardynek”. *Forum Muzykologiczne*: 67–84.

² Józef M. Chomiński. 1964. *Słownik muzyków polskich*. T. 1. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 248.

³ Archiwum Klasztoru OO. Paulinów na Jasnej Górze (dalej: AJG). Sygn. III-147. *Omni die dic Mariae*, 1.

⁴ AJG. Sygn. III-56, *Missa Solemnis ex C*, 1.

trzy zaś w gidelskich (*offertorium* sygnowane przez Nawratila⁵, nieszpory Gerardiego⁶ oraz psalm *Dixit Dominus* Schridrigantiego⁷). Źródła te pokazują, że oprócz wspomnianego już wcześniej repertuaru pseudochorałowego, w klasztorach bernardyńskich wykonywano również dzieła wokalnie-instrumentalne znanych i cenionych w epoce kompozytorów.

Rozwój życia muzycznego w klasztorach bernardyńskich w formie wykonywania kompozycji wokalnie-instrumentalnych, ale też i czysto instrumentalnych powiązany był ściśle z kultem Matki Bożej oraz świętych szczególnie w tych konwentach, które posiadały łaskami słynące obrazy. Tak było m.in. w Dubnie, gdzie w 1717 r. Kazimierz Iliński oraz Rozalia Ilińska z d. Zielińska ufundowali Bractwo Krzyża Świętego, a wraz z nim trzech trębaczy, aby codziennie rano i wieczorem grali przy obrazie Matki Bożej oraz w czasie celebracji brackich mszy odprawianych w środy przy ołtarzu św. Jana z Dukli (w intencji fundatorów, ich rodziny, a także wszystkich członków bractwa) oraz w piątki przy ołtarzu Ukrzyżowanego Chrystusa Pana (w intencji zmarłych członków rodziny fundatorów oraz za zmarłych członków bractwa)⁸. Na rzecz całej fundacji przeznaczyci Ilińscy 8000 złp, z czego aż 5000 złp zapisano na rzecz trębaczy⁹. Takie oraz inne hojne donacje poświadczają dbałość o muzykę w klasztorach bernardyńskich. Spośród wszystkich zespołów muzycznych działających przy klasztorach tegoż zakonu wyróżnia się kapela działająca przy konwencie w Budślawiu, stanowiąca zarazem jedyną dotychczas znaną bernardyńską bursę muzyczną¹⁰. Zespołowi temu w ostatnim czasie poświęciła uwagę Tatsiana Ivashkevich. Skoncentrowała się ona jednakże na przedstawieniu ogólnego rysu kultury muzycznej, na który składają się: skrótowe omówienie kapeli, organów oraz cennego antyfonarza bernardyńskiego z XVIII w. Najnowsze ustalenia pozwalają pochylić się ponownie nad działalnością kapeli i uzupełnić opis jej działalności o szereg nowych faktów¹¹.

⁵ Archiwum Polskiej Prowincji OO. Dominikanów w Krakowie (dalej: ADK). Sygn. 132. *Offertorium pro Omni Festivitate*, 1.

⁶ ADK. Sygn. 155. *Domine ad adiuvandum, Dixit et Magnificat (...)*, 1.

⁷ ADK. Sygn. 163. *Dixit Dominus ex D duro*, 1.

⁸ Archiwum Polskiej Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (dalej: APBK). Sygn. RGP-b-3. *Archivium Provinciae Russiae ac Omnium Conventuum*, 354.

⁹ APBK. Sygn. RGP-b-3. *Archivium Provinciae Russiae ac Omnium Conventuum*, 354–355.

¹⁰ Julian M. Śmierciak. 2016. Działalność muzyczna i organmistrzowska bernardynów. W *Wkład bernardynów w życie religijno-kulturalne narodu polskiego (wybrane aspekty)*. Red. Czesław Gnia-decki, Aleksander K. Sitnik, 361. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.

¹¹ Tatsiana Ivashkevich. 2020. „Działalność muzyczna Ojców Bernardynów w Sanktuarium Matki Bożej Budślawskiej na Białorusi”. *Studia Sandomierskie* 27: 171–183.

Bernardyni przybyli do Budślawia¹² z Wilna w 1504 r., kiedy to król Aleksander Jagiellończyk nadał im 6000 mórg lasu¹³. Początkowo w miejscu późniejszej osady wzniesiono drewniane szałas¹⁴. Do II połowy XVI w. zakonnicy prowadzili tu pustelniczy tryb życia. Około 1588 r. miały miejsce objawienia Matki Bożej, w wyniku których w 1589 r. zbudowano w Budślawiu drewnianą kaplicę, do której przybywali pielgrzymi¹⁵. W 1613 r. bernardyni otrzymali obraz przedstawiający Matkę Bożą, zwaną później Budślawską, który w 1598 r. papież Klemens VIII podarował wojewodzie mińskiemu, Janowi Pacowi, udającemu się na pielgrzymkę do Rzymu w związku ze swoją konwersją z kalwinizmu na katolicyzm¹⁶. W latach 1633–1643 wzniesiony został w miejscu dawnej kaplicy kościół murowany¹⁷. Świątynia ta w latach 1767–1783 za przełożenia o. Konstantyna Pensa (zm. 25 marca 1793 r. w Budślawiu¹⁸), syna znanego architekta, została w znacznej mierze rozbudowana¹⁹. Rezultatem tych prac było wzniesienie zupełnie nowego kościoła oraz przekształcenie dotychczasowego budynku w kaplicę pw. św. Barbary²⁰.

Wiadomości o muzykowaniu i organach w klasztorze do II połowy XVIII w. należą do nielicznych. Z pewnością w kościele znajdowały się organy już w XVII w., czego możemy się zaledwie domyślać, skoro w 1692 r. w świątyni zatrudniony był bliżej nieznanymi organista²¹. Rzeczony instrument mógł być niewielkim pozytywem. Rozwój kultury muzycznej w Budślawiu związany był z hojną donacją Barbary Skorulskiej. W 1756 r. ufundowała ona swoim testamentem przy kościele kapelę „na Honor Nayswiętszey Maryi Panny”²². Zgodnie z jej

¹² Obecnie Budślaw, zwany niekiedy również Budą, jest wsią znajdującą się w obwodzie mińskim na terenie Białorusi. W okresie staropolskim było to miasto w województwie wileńskim, w powiecie oszmiańskim.

¹³ „Historja klasztoru i kościoła Budślawskiego”. 1930. Głos Parafjalny. Miesięcznik religijno-informacyjny 1 (1): 3.

¹⁴ Wiesław Murawiec. 1985. Budślaw. W *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*. Red. Hieronim E. Wyczawski, 31. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.

¹⁵ Murawiec. 1985. Budślaw, 32.

¹⁶ APBK. Sygn. L-15. *Vinea Christi Domini electa*, 235.

¹⁷ APBK. Sygn. L-15. *Vinea Christi Domini electa*, 229. Eleuthery Zieleiewicz. 1650. *Zwierzi-niec Na ziemi niebieski to iest Puszcza Budzka laskami Boskiami Ophylwająca których ludzie przy cudownym Obrazie Naj[s]więtszej] Panny w kosciele O. Bernardynow będącym doznawiają w druk podana*. Wilno, 8.

¹⁸ APBK. Sygn. L-3. *Acta Definitorij Provinciae Lithuanae S. Casimiri*, 619.

¹⁹ Marian Morelowski. 1939. *Zarysy sztuki wileńskiej z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*. Wilno: Drukarnia „Grafika”, 305–306.

²⁰ Morelowski. 1939. *Zarysy sztuki wileńskiej*, 305–306.

²¹ APBK. Sygn. M-13. *akta Prowincji Małopolskiej Bernardynów*, 55–56.

²² APBK. Sygn. L-12. *akta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 77.

wolą podstawę utrzymania zespołu stanowiło 2000 czerwonych złotych, które jeszcze za jej życia ulokowane zostały na dobrach Marcina Oskierki, marszałka oszmiańskiego²³. Z kwoty tej zaś 2800 złp jako suma od procentu pokrywało koszty utrzymania „Kapelji porządnej”²⁴. W 1758 r. odnotowano ponadto zapis 2000 florenów węgierskich ofiarowanych przez Skorulską na zakup instrumentów muzycznych dla kapeli. Możliwe, że w rzeczywistości nabyte one zostały jeszcze w roku fundacji zespołu, niejasne pozostają jednakże przyczyny tej rozbieżności między datami obu faktów²⁵.

Nadmienić warto, iż rzeczona darowizna Barbary Skorulskiej „na muzykę” kościoła budślawskiego nie była jej jedynym zapisem dobroczynnym. W tym samym okresie przeznaczyła ponadto 44 000 florenów, zapisanych na dobrach w Dołhynowie, również na rzecz klasztoru w Budślawiu, nakładając obowiązek odprawienia sześciu mszy czytanych za swoją duszę²⁶. Oprócz tego ofiarowała również 7000 florenów konwentowi bernardyńskiemu w Słucku na intencję jednej mszy czytanej oraz jednej śpiewanej za duszę swoją oraz wszystkich zmarłych z rodziny²⁷.

Prawdopodobnie od samego początku przy kapeli istniała bursa muzyczna, w której naukę gry na instrumentach muzycznych pobierały dzieci z ubogich szlacheckich rodzin²⁸. Oprócz tego uczniowie uczęszczali również do szkoły parafialnej²⁹. Na czele bursy stał jej prefekt, którym każdorazowo był jeden z zakonników bernardyńskich. Akt wizytacyjny z 1815 r. wyliczył jako kuratora kapeli o. Franciszka Dowiatta, który uczył śpiewu również braci będących słuchaczami studium retorycznego działającego przy budślawskim konwencie³⁰. W 1818 r. funkcję prefekta muzyki pełnił już br. Antoni Moroczkowski³¹. W akcie wizytacyjnym

²³ APBK. Sygn. L-12. *Acta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 77.

²⁴ APBK. Sygn. L-12. *Acta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 77.

²⁵ APBK. Sygn. L-12. *Acta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 518. Informację tę o. Wiesław Murawiec zinterpretował jako fundusz na zakup organów, za nim zaś informację tę powtarzają inne publikacje. Wydaje się jednakże, że rzeczony zapis: *pro musica cum omnibus adid pertinentibus Instrumentis ad Ecclesiam Budensem* odnosi się tu do zakupu instrumentów dla kapeli, co poświadczają również przytoczone w dalszej części rozważań źródła. Murawiec. 1985. Budślaw, 32. А.У. Бурдзялэў, С.М. Немагаў, У.В. Савіцкая, С.І. Шэйпа. 2018. *Арганы Беларусі*. Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 32. APBK. Sygn. L-2. *Acta antecapitularia Provinciae M[agnae] D[ucis] L[ithuanae]*, 518.

²⁶ APBK. Sygn. L-12. *Acta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 517.

²⁷ APBK. Sygn. L-12. *Acta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 517.

²⁸ APBK. Sygn. L-12. *Acta Prowincji Litewskiej Bernardynów*, 77.

²⁹ Józef Twardowski. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej odbyta w roku 1819”. Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce 10: 426.

³⁰ APBK. Sygn. L-8. *Liber Visitationum [...] [Provinciae] Lithuanae [...]*, 193.

³¹ APBK. Sygn. L-8. *Liber Visitationum [...] [Provinciae] Lithuanae [...]*, 225.

z 1819 r. odnotowano, że nauczycielami szkoły parafialnej są każdorazowo dwaj młodzi zakonnicy będący słuchaczami studium retorycznego w Budślawiu i zmieniają się prawie każdego roku³². Nie wiadomo, czy prefekci bursy również byli tak często zmieniani. W rzeczonym dokumencie wyliczono jedynie, że w szkole uczyli wówczas o. Apolinary Gąsiewski oraz o. Styginus Antonowicz, zaś przełożonym był o. Tadeusz Wolski³³. Miała ona wówczas 18 uczniów, z czego aż 12 kształciło się w grze na instrumentach i grało w kapeli³⁴; do seniora bursy należało zaś pilnowanie, aby muzycy nie opuszczali zajęć³⁵.

Szczególnie cennych informacji o kapeli i bursie dostarcza inwentarz kościoła sporządzony w 1822 r. Dowiadujemy się z niego o istnieniu trzech ksiąg dokumentujących działalność zespołu:

Księgi w Komorze Celi Przełożenińskiej

[...] Rejestra przychodu y Rozchodu Kapelij od R[ok]u 1786 zaczęte po Rok Terazniejszy niezakonzone [sztuk] 1

Rejestra Papierow y Instrumentow Muzycznych R[ok]u 1819 in Fol[io] [sztuk] 1

[...] Księga Zawieraiąca Kontrakta Chłopcow do Kapelij przyjmuiących się od R[ok]u 1801. zaczęta po Rok Terazniejszy nieskończona in Folio [sztuk] 1³⁶

Dotychczasowa kwerenda nie ujawniła miejsca przechowywania powyższych źródeł, brak jest również jakichkolwiek poszlak pozwalających stwierdzić, czy dotrwały one do naszych czasów. Oprócz tego rzeczony inwentarz zawiera również opis budynku bursy:

Officina Kapeliska Bursa

Murowana pokryta Gontami przez którą idzie Brama do Klasztoru, Malowana Stolarskiej roboty, na Zawiasach Żelaznych z Zamkiem wiszącym, po iedney stronie dla Kapelik Stancyi Sześć, Drzwi do nich z Zamkami y Zawiasami Żelaznemi.

Po drugiey stronie Szkoła Parafialna, ma Salę jedną Obszerną y wygodną. Poteyze stronie takż sala dla Kapelistow na proby Muzyczne z sionkami. Przy Bramie tey

³² Twardowski. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej”, 426.

³³ Twardowski. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej”, 426.

³⁴ Twardowski. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej”, 426.

³⁵ APBK. Sygn. L-8. *Liber Visitationum*, 338.

³⁶ Biblioteka Uniwersytecka w Wilnie (dalej: BUW). Sygn. F4-A2112. *Opisanie Kosciola Budzkiego*, 15–16.

Officyny Dzwonek na studentów. Okien w tej Officynie 12, z których 6. od Ulicy za kratą Żelazną.³⁷

Według relacji Józefa Twardowskiego, wizytującego szkołę w 1819 r., uczniowie nie mieszkali w żadnym z opisanych budynków. Większość z nich, pochodząc z pobliskich miejscowości, mieszkała ze swoimi rodzinami, inni zaś w pobliskich domach w mieście pod kuratelą dozorca domowego, Antoniego Miranowicza³⁸.

Jak to już wskazano wcześniej, instrumenty muzyczne dla kapeli zakupione zostały przez fundatorkę zespołu, Barbarę Skorulską. Nie wiadomo, jaka była ich początkowa liczba. W kolejnych latach zakupiono jednak kolejne, co poświadcza spis pochodzący z 1822 r.:

Skrzypiec Chorowych 5. Starych 2. – 7
Skrzypiec Nowych 2, Starych 6 – 8
Basetlij dwie – 2
Altowka iedna – 1
Kwart[w]yoli dwie – 2
Klarynetow Nowych para 1. Starych para 1. efficit – 2
Flaterwersow Nowych para 1. Starych para 1. efficit – 2
Waltorni para 1. – 1
Kwart puzon ieden – 1
Fagotow Sztuk trzy – 3
Kotły do Muzyki stosowane dwa – 2
Klawikortow sztuk dwie – 2³⁹

Wszystkich wyliczonych instrumentów było łącznie 33. Jak już wcześniej wspomniano, w 1819 r. kapela składała się z zakonnika pełniącego funkcję prefekta, seniora oraz 12 muzyków⁴⁰. Prawdopodobnie liczba uczniów bursy oscylowała zwykle wokół 15⁴¹, choć wzmianki o jej liczebności sięgają niekiedy nawet licz-

³⁷ BUW. Sygn. F4-A2112. *Opisanie Kosciola Budzkiego*, 17r.

³⁸ Twardowski. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej”, 425.

³⁹ BUW. Sygn. F4-A2112. *Opisanie Kosciola Budzkiego*, 17r-v.

⁴⁰ Twardowski. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej”, 426.

⁴¹ Jan Kurczewski. 1912. *Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa djecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*. Wilno: Drukarnia Józefa Zawadzkiego, 307.

by 20⁴². Przyjmując te szacunkowe dane, stwierdzić należy, że zespół był raczej standardowej wielkości jak na swoją epokę. Oparcie jego konstrukcji o działalność bursy muzycznej pozwoliło zapewnić byt omawianej kapeli mniejszym kosztem, brak jest bowiem jakichkolwiek wzmianek o tym, aby poza kapelmistrzem zatrudniano profesjonalnych wykonawców.

Do nielicznych należą również wzmianki o wykonywanym repertuarze. Wspomniany wcześniej rejestr muzykaliów nie został dotychczas odnaleziony, jednak domniemywać możemy, że zespół wykonywał utwory typowe dla epoki, w której działał. Mimo iż nieznane są tytuły konkretnych kompozycji, inwentarz kościoła z 1822 r. dostarcza informacji o łącznej ich liczbie zapisanych w rzeczonym rejestrze. Wśród bogatej kolekcji 540 utworów znajdować się miały m.in.: msze, nieszpory, litanie, symfonie, koncerty czy polonezy⁴³.

Cennych uwag o kapeli budslawskiej dostarcza również Ignacy Borejko Chodźko w swoim opisanu diecezji mińskiej ok. 1830 r. W dokonanej charakterystyce, oprócz odnotowania, że zatrudniony był „doskonały kapelmajster”, zapisał, iż „z tej szkoły wychodzili niejednokrotnie utalentowani artyści, zasługujący na to, aby w stolicy Cesarstwa [Petersburgu – A.E. G.] zaliczać się do nadwornej kapeli”⁴⁴. Początkowo uczniów przyjmować miano do nauki w szkole parafialnej, a następnie, gdy przejawiali zdolności muzyczne, kierować do kształcenia w tej dziedzinie⁴⁵.

Z pewnością oprócz zapisu Barbary Skorulskiej na utrzymania kapeli przy kościele budslawskim również i z innych, nieznanych dziś źródeł pozyskiwano środki na kulturę muzyczną. Po ukończeniu budowy nowej świątyni w latach 1781–1783 wzniesiono w niej nowe organy⁴⁶. Były one dziełem Nicolausa Jantzona, cenionego na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego organmistrza, którego dziełem był również niezwykle podobny tak pod względem dyspozycji, jak i prospektu instrument w Cytowianach⁴⁷. Swoistą osobliwością w obu tych przypadkach była konstrukcja dość dużych, dwumanuałowych organów bez pedału.

⁴² Ignacy Borejko Chodźko. 1998. *Diecezja mińska około 1830 roku*. T. 2. Opr. Marian Radwan. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 89. Alojzy Fridrich. 1911. *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. T. 4. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Jezusowego, 76.

⁴³ BUW. Sygn. F4-A2112. *Opisanie Kosciola Budzkiego*, 17v.

⁴⁴ Borejko Chodźko. 1998. *Diecezja mińska około 1830 roku*, 89.

⁴⁵ Borejko Chodźko. 1998. *Diecezja mińska około 1830 roku*, 89.

⁴⁶ Gironis Povilonis. 2009. *Vargondirbystės menas Lietuvoje: nuo baroko iki klasicizmo*. *Vargonų katalogas. XVII a.–XIX a. pirmoji pusė*. Vilnius: Savastis, 64.

⁴⁷ Povilonis. 2009. *Vargondirbystės menas Lietuvoje: nuo baroko iki klasicizmo*, 64, 224.

Instrument budślawski wyposażony został w 21 głosów⁴⁸, a także urządzenia dodatkowe: gwiazdę z dzwonami (cymbelstern), bęben (tympan) oraz sygnał dla kalikanta⁴⁹.

Źródła objęte kwerendą nie dostarczają informacji o tym, kiedy kapela budślawska została rozwiązana. Przypuszczać można jednak, że działała do ok. 1858 r., kiedy to nastąpiła kasata klasztoru⁵⁰. Ostatnie wzmianki o szkole elementarnej pochodzą z 1842 r.⁵¹ Nie oznacza to jednakże jej likwidacji, ta bowiem z pewnością powiązana byłaby również ze zlikwidowaniem budślawskiej bursy muzycznej. Od powstania styczniowego kościołem opiekowali się księża diecezjalni, nie wiadomo jednak, czy w dalszym ciągu utrzymywali oni jakikolwiek zespół muzyczny.

Przedstawiony zarys działalności kapeli bernardyńskiej w Budślawiu pokazuje, że kultura muzyczna tego klasztoru znacząco różniła się od większości konwentów bernardyńskich, gdzie kultywowano śpiew jednogłosowy lub w prostej wielogłosowości, zdominowanej przez równoległe tercje oraz seksty. Ten szczególny rozwój życia muzycznego w Budślawiu powiązany był ściśle z istniejącym tam sanktuarium maryjnym, do którego od XVII w. nieustannie ściągają liczni pielgrzymi. Niestety, wskutek znacznego rozproszenia dokumentów dotyczących historii tegoż klasztoru wiele wątków podjętych w niniejszym przyczynku pozostaje nierozstrzygniętych. Z pewnością kontynuowanie badań przyczyni się do odkrycia kolejnych źródeł archiwalnych i uzupełnienia przedstawionego szkicu o nowe informacje.

Bibliografia

1. Źródła

Archiwum Klasztoru OO. Paulinów na Jasnej Górze (AJG):

Sygn. III-56. *Missa Solemnis ex C.*

⁴⁸ BUW. Sygn. F4-A2112. *Opisanie Kosciola Budzkiego*, 3.

⁴⁹ Instrument został rozbudowany na początku XX w. i obecnie liczba jego głosów wynosi 23. Wspomnieć jednakże należy, iż wewnątrz szafy organowej brakuje wielu piszczałek, niekiedy całych rejestrów, instrument pozostaje więc obecnie nieczynny. Povilonis. 2009. *Vargondirbystės menas Lietuvoje: nuo baroko iki klasicizmo*, 64. А.У. Бурдзялэў. 2018. *Арганы Беларусі*, 32–39.

⁵⁰ Murawiec. 1985. Budślaw, 32.

⁵¹ Hieronim E. Wyczawski. 1992. *Bernardyni polscy*. T. 3. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 116.

- Sygn. III-147. *Omni die dic Mariae*.
- Archiwum Polskiej Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie (APBK):
- Sygn. L-2. *Acta antecapitularia Provinciae M[agna]e D[ucis] L[ithuanae]*.
- Sygn. L-3. *Acta Definitorij Provinciae Lithuanae S. Casimiri*.
- Sygn. L-8. *Liber Visitationum [...] [Provinciae] Lithuanae [...]*.
- Sygn. L-12. *Akta Prowincji Litewskiej Bernardynów*.
- Sygn. L-15. *Vinea Christi Domini electa*.
- Sygn. M-13. *Akta Prowincji Małopolskiej Bernardynów*.
- Sygn. RGP-b-3. *Archivium Provinciae Russiae ac Omnium Conventuum*.
- Archiwum Polskiej Prowincji OO. Dominikanów w Krakowie (ADK):
- Sygn. 132. *Offertorium pro Omni Festivitate*.
- Sygn. 155. *Domine ad adiuvandam, Dixit et Magnificat [...]*.
- Sygn. 163. *Dixit Dominus ex D duro*.
- Biblioteka Uniwersytecka w Wilnie (BUW):
- Sygn. F4-A2112. *Opisanie Kosciola Budzkiego*.
- Borejko Chodźko Ignacy. 1998. *Diecezja mińska około 1830 roku*. T. 2. Opr. Marian Radwan. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Twardowski Józef. 1904. „Wizyta jeneralna szkół i zakładów edukacyjnych w gubernii Mińskiej odbyta w roku 1819”. *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce* 10: 305–631.
- Zieleiewicz Eleuthery. 1650. *Zwierzinniec Na ziemi niebieski to iest Puszcza Budzka łaskami Boskimi Opywyaiąca których ludzie przy cudownym Obrazie Naj[s]więtszej Panny w kosciele O. Bernardynow będącym doznawiaią w druk podana*. Wilno.

2. Opracowania

- Chomiński Józef M. 1964. *Słownik muzyków polskich*. T. 1. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Fridrich Alojzy. 1911. *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. T. 4. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Jezusowego.
- Godek Andrzej E. 2017–2018. „Dwugłosowe śpiewy *ordinarium missae* w rękopiśmiennym antyfonarzu wileńskich bernardynek”. *Forum Muzykologiczne*: 67–84.
- Godek Andrzej E. 2018. „Pseudochorałowe śpiewy *Benedicamus Domino* w rękopiśmiennych kancjonałach krakowskich ss. bernardynek”. *Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ* 36 (1): 33–52.
- „Historja klasztoru i kościoła Budzławskiego”. 1930. *Głos Parafjalny*. Miesięcznik religijno-informacyjny 1 (1): 3.
- Ivashkevich Tatsiana. 2020. „Działalność muzyczna Ojców Bernardynów w Sanktuarium Matki Bożej Budzławskiej na Białorusi”. *Studia Sandomierskie* 27: 171–183.

- Kurczewski Jan. 1912. *Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa djecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*. Wilno: Drukarnia Józefa Zawadzkiego.
- Morelowski Marian. 1939. *Zarysy sztuki wileńskiej z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*. Wilno: Drukarnia „Grafika”.
- Murawiec Wiesław. 1985. Budślaw. W *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*. Red. Hieronim E. Wyczawski, 31. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.
- Povilonis Gironis. 2009. *Vargondirbystės menas Lietuvoje: nuo baroko iki klasicizm. Vargonų katalogas. XVII a.–XIX a. pirmoji pusė*. Vilnius: Savastis.
- Śmierciak Julian M. 2016. Działalność muzyczna i organmistrzowska bernardynów. W *Wkład bernardynów w życie religijno-kulturalne narodu polskiego (wybrane aspekty)*. Red. Czesław Gniadecki, Aleksander K. Sitnik, 341–373. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.
- Wyczawski Hieronim E. 1992. *Bernardyni polscy*. T. 3. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.
- Бурдзялëў А.У., Немагаў С.М., Савіцкая У.В., Шэйпа С.І.. 2018. *Арганы Беларусі*. Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі.

ANDRZEJ EDWARD GODEK – muzykolog, historyk. W 2017 r. ukończył z wyróżnieniem studia magisterskie w Instytucie Muzykologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 2021 r. uzyskał stopień doktora w zakresie historii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Do jego głównych zainteresowań badawczych należą religijna muzyka chóralna, a także historia kościoła na Kresach Wschodnich i w Galicji. Od 2011 r. jest dyrygentem chóru przy parafii pw. bł. Anieli Salawy w Krakowie. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską z zakresu nauk o sztuce w Instytucie Muzykologii UJ. E-mail: andres.godek@gmail.com

KAROLINA PAWLIK

Uniwersytet Opolski, Katedra Muzykologii

ORCID: 0000-0001-9670-4325

**Posługa muzyka kościelnego
w świetle *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*
Bernharda Kothe'ego (1821–1897)**

**The service of a church musician in the light
of Bernhard Kothe's (1821–1897) *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch***

Abstract

In the tradition of the Catholic Church, music is an indispensable and integral part of its solemn liturgy. This statement is a reminder of a centuries-old belief in the unity of these two realities. Over the centuries, various causes have resulted in periods of better or worse condition of liturgical music. The second half of the 18th century and the beginning of the 19th century were considered a time of crisis. It manifested itself primarily in the low level of education and carelessness of church musicians, as well as the lack of appropriate musical literature and drawing on secular models. In response to these phenomena, the *Allgemeiner Cäcilienverein* society was founded in 1868. This movement brought together clergy and laity concerned about the state of contemporary church music. Particular emphasis was placed on education. For this purpose, collections of music literature, textbooks and magazines began to be developed. One of such items is Bernhard Kothe's *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch* dictionary published in 1890. It is an organized collection of information presented in the form of basic entries with their descriptions, which gives it the form of a lexicon. It contains not only general music and liturgical knowledge, but also the author's thoughts on the ministry of a church musician.

Keywords: Bernhard Kothe, church music, Cecilian Movement, the organist's service.

Streszczenie:

W tradycji Kościoła katolickiego muzyka stanowi nieodzowną i integralną część jego uroczystej liturgii. To stwierdzenie przypomina o trwającym od wieków przekonaniu o jedności tych dwóch rzeczywistości. Na przestrzeni wieków różne przyczyny powodowały okresy lepszej lub gorszej kondycji muzyki liturgicznej. Drugą połowę XVIII i początek XIX w. przyjęło się uważać za czas kryzysu. Przejawiał się on przede wszystkim w niskim poziomie wykształcenia i niedbalstwie muzyków kościelnych, a także braku odpowiedniej literatury muzycznej i czerpaniu ze świeckich wzorców. W odpowiedzi na te zjawiska w 1868 r. powstało towarzystwo Allgemeiner Cäcilienverein. Ruch ten zrzeszał duchownych i świeckich zaniepokojonych stanem ówczesnej muzyki kościelnej. Szczególny nacisk położono na edukację. W tym celu zaczęto opracowywać zbiory literatury muzycznej, podręczniki, czasopisma. Jedną z takich pozycji jest wydany w 1890 r. słownik *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch* Bernharda Kothe. Jest to uporządkowany zbiór wiadomości ujętych w formie podstawowych haseł wraz z ich opisami, co nadaje mu formę leksykonu. Zawiera on nie tylko ogólną wiedzę muzyczno-liturgiczną, ale także przemyślenia autora na temat posługi muzyka kościelnego.

Słowa kluczowe: Bernhard Kothe, muzyka kościelna, ruch cecyliński, posługa organisty.

W tradycji Kościoła katolickiego muzyka stanowi nieodzowną i integralną część jego uroczystej liturgii. To powtarzane stale za Soborem Watykańskim II stwierdzenie przypomina o trwającym od wieków przekonaniu o jedności tych dwóch rzeczywistości. Wskazuje także na przyczynę nieustannej troski Kościoła o kształt muzyki w liturgii. Na przestrzeni wieków różne przyczyny powodowały okresy lepszej lub gorszej kondycji muzyki liturgicznej. Drugą połowę XVIII i początek XIX w. przyjęło się uważać za czas kryzysu. Według niemieckiego duchownego Franza Xavera Schmidta (1800–1871) przejawami takiego stanu rzeczy były m.in.: brak odpowiedniej literatury muzycznej i czerpanie ze świeckich wzorców, nieodpowiednie teksty pieśni w językach ojczystych oraz przewaga śpiewu chóralnego nad ludowym¹. Myśl tę podjął także Franz Xaver Witt (1834–1888), podkreślając niedbalstwo i bez troskę muzyków kościelnych w doborze repertuaru oraz wykonawstwie, a także zapominanie o służebnej roli muzyki wobec liturgii². Istotny problem stanowił niski poziom

¹ Franz Xaver Schmid. 1835. *Liturgik der christkatholischen Religion*. T. 1. Passau: Verlag von Ambrosius Ambrost, 239–243.

² Zob. Christoph Lickleder. 1988. *Choral und figurierte Kirchenmusik in der Sicht Franz Xaver Witts anhand der „Fliegende Blätter“ und der „Musica Sacra“*. Regensburg: Feuchtinger &

wykształcenia organistów, odbijający się zarówno na wykonawczej, jak i liturgicznej stronie ich pracy. W odpowiedzi na te zjawiska powstał oddolny ruch odnowy muzyki kościelnej, a z niego w 1868 r. na terenie Bawarii wyłoniło się towarzystwo *Allgemeiner Cäcilienverein*, na którego czele stanął F.X. Witt. Ruch ten zrzeszał duchownych i świeckich zaniepokojonych stanem ówczesnej muzyki kościelnej. Szczególny nacisk położono na edukację. W tym celu zaczęto opracowywać zbiory literatury muzycznej, podręczniki, czasopisma. Powstawały nawet wydawnictwa specjalizujące się w publikowaniu materiałów przydatnych muzykom kościelnym. Jedną z takich pozycji jest słownik *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch* Bernharda Kothe'go. Jest to uporządkowany zbiór wiadomości ujętych w formie podstawowych haseł wraz z ich opisami, co nadaje mu formę leksykonu. Zawiera on nie tylko ogólną wiedzę muzyczno-liturgiczną, ale także przemyślenia autora na temat posługi muzyka kościelnego.

1. Opolski cecylianista Bernhard Kothe

Na terenie Śląska również podjęto odnowę muzyki kościelnej. W tym celu Bernhard Kothe (1821–1897), ówczesny dyrektor muzyczny kościoła Świętego Krzyża w Opolu, założył opolski oddział Towarzystwa św. Cecylii. Stało się to w 1868 roku, krótko po założeniu organizacji. Następnie Kothe aktywnie uczestniczył w działalności towarzystwa. Wydawał liczne pomoce dydaktyczne, podręczniki, śpiewniki, zbiory literatury muzycznej oraz akompaniamentów liturgicznych. Jego pozycje przyjmowano do druku w Opolu, Głubczycach, Wrocławiu, Ratyzbonie, Lipsku, Wolfenbüttel, a także we Wiedniu. Do jego zadań należało również sporządzanie recenzji nowo powstałych kompozycji kościelnych w celu umieszczenia ich w *Cäcilienvereins-Katalog*. Przez szereg lat Bernhard Kothe należał do ścisłego grona – *Referentenkollegium* – towarzystwa *Allgemeiner Cäcilienverein* w Ratyzbonie.

Bernhard Kothe urodził się 12 maja 1821 r. w miejscowości Grobniki, niedaleko Głubczyc³. Pierwsza pewna wzmianka na temat jego edukacji dotyczy nauki w semi-

Gleichauf; Franz Xaver Witt. 1983. *Reden an den Cäcilien-Verein 1868 – 1869 – 1871 – 1874 – 1880*. Regensburg: Feuchtinger & Gleichauf.

³ Szczegółowe informacje na temat tego muzyka zob. w: Bernhard Speer. 2001. Bernhard Kothe. W *Schlesisches Musiklexikon*. Red. Lothar Hoffman-Erbrecht, 389. Augsburg: Wißner-Verlag; Johannes Mainka. 1993. *Musiker des Raumes Leobschütz in Oberschlesien der letzten fünf Jahrhunderte*. Dülmen: Laumann-Verlag Dülmen, 149–163; Remigiusz Pośpiech. 2017. Kościół św. Krzyża w Opolu jako ośrodek kultury muzycznej od XVII do XIX wieku. W *W herbie miasta Krzyż. #800latOpola*. Red. Marek Lis, 43–63. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; Remigiusz Pośpiech. 1996. Das „Inventarium” von Bernhard Kothe als Quelle für Forschungen des Musiklebens der Pfarrkirche Hl. Kreuz zu Oppeln. W *Musikgeschichte zwischen Ost- und*

narium nauczycielskim (*Königliche Provincial-Schul-Collegiums*) w Głogówku w latach 1837–1840⁴. Kształcenie muzyczne w tego rodzaju instytucjach koncentrowało się wokół umiejętności ważnych zarówno dla pedagogów, jak i organistów. Po zaliczeniu egzaminu końcowego Kothe podjął pracę zawodową w szkole w Czarnowasach. Dwa lata później, 1 lipca 1842 r., przeniósł się do *Katholische Stadtschule* w Opolu, jednak już rok później wyjechał do Berlina w ramach stypendium rządu pruskiego. Tam pobierał nauki w *Königliche Institut für Kirchenmusik*. Kolejnym etapem jego rozwoju była praca na stanowisku nauczyciela śpiewu (*Gesanglehrer*) w Królewskim Katolickim Gimnazjum (*Königliches Katholisches Gymnasium*) w Opolu, zapoczątkowana w 1850 r. Już kilkanaście miesięcy później został mianowany dyrektorem muzyki (*Kirchenmusikdirektor, regens chori*) kościoła Świętego Krzyża w Opolu (dzisiejszej katedry). Stanowisko to obejmowało dwie posady: organisty i dyrygenta parafialnych zespołów muzycznych. W tym samym czasie muzyk został także dyrygentem nowo powstałego chóru stowarzyszenia *Männergesangverein* w Opolu⁵.

20 stycznia 1869 r. Kothe rozpoczął nowy etap swojej działalności – we Wrocławiu. Zastąpił tam swojego brata, Aloyosa, na stanowisku nauczyciela muzyki w seminarium nauczycielskim⁶. Zajęcie to było dla niego niezwykle cenne, ponieważ mógł wywierać realny wpływ na przyszły kształt muzyki, uczył bowiem nauczycieli i organistów. Jego wysiłki zostały docenione – w 1873 r. otrzymał awans na stanowisko pierwszego nauczyciela oraz zastępcy dyrektora. W placówce tej przepracował 28 lat, aż do emerytury w 1896 r.

2. Charakterystyka leksykonu

Jak wyżej wspomniano, Kothe angażował się w poprawę poziomu muzyki kościelnej m.in. poprzez wydawanie publikacji. Jedną z nich był leksykon opatrzony

Westeuropa. Symphonik. Musiksammlungen. Red. Helmut Loos, 351–356. Sankt Augustin: Academia; Remigiusz Pośpiech. 1997. Znaczenie Bernharda Kothe (1821–1897) dla życia muzycznego kolegiaty św. Krzyża w Opolu w drugiej połowie XIX wieku. W *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi*. Red. Tadeusz Dola, 361–370. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; Remigiusz Pośpiech. 2010. Bernhard Kothe (1821–1897) i jego podręcznik budowy organów. W *Artificium Ars Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin ks. profesora Jana Chwałka*. Red. Maria Szymanowicz, 235–248. Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.

⁴ Mainka. 1993. *Musiker des Raumes Leobschütz in Oberschlesien der letzten fünf Jahrhunderte*, 149. Speer. 2001. Bernhard Kothe, 389.

⁵ Mainka. 1993. *Musiker des Raumes Leobschütz in Oberschlesien der letzten fünf Jahrhunderte*, 149–163.

⁶ [brak autora]. 1869. *Amts-Blatt der Königlichen Regierung zu Breslau*. Breslau, 39.

tytułem: *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch: für alle Freunde Kirchenmusik, insbesondere zum Handgebrauche für Chordirigenten*, wydany w 1890 r. nakładem wydawnictwa Franza Goerlicha⁷ we Wrocławiu. Autor przeznaczył swoje dzieło dla przyjaciół muzyki kościelnej, a w szczególności dyrygentów chórów, których zadania rozumiał jednak szeroko⁸. Za synonimy uznał określenia: *Chordirektor*, *Chorregent*, *regens chori*. Natomiast do obowiązków takiej osoby należało zarządzanie muzyką kościelną na powierzonym jej obszarze.

Leksykon powstał po 50 latach aktywności zawodowej Kothego jako muzyka kościelnego i nauczyciela seminaryjnego. Wykorzystując dotychczasowej doświadczenie, zawarł on w nim nie tylko fakty, ale również własne opinie. Ukazał zadania twórców i wykonawców w duchu cecylianizmu, opisał własne przemyślenia, przekazał wskazówki i rady. Na podstawie wyboru haseł i treści definicji czytelnik odkrywa obszary wiedzy i umiejętności, niezbędne do sprawowania posługi muzyki kościelnego.

W przeciwieństwie do wielu pozostałych publikacji Kothego *Wörterbuch* nie doczekał się kolejnych wydań. Być może zostało to spowodowane śmiercią autora 7 lat po powstaniu książki. W czasopiśmie „Cäcilia”⁹ pojawiała się jej reklama. Pozycja zebrała również pochlebne opinie – pozwalała na odpowiednie zorientowanie się dyrygentów w sprawach teoretyczno-muzycznych, historycznych, biograficznych, a zwłaszcza liturgicznych. Za zaletę uznano właściwy dobór treści. Słownik nie przytłaczał rozmiarem, ale zawierał wystarczającą ilość wiedzy.

3. Układ treści

Przedmowę leksykonu autor rozpoczyna od wskazania celu opracowania¹⁰. Jest nim zaoferowanie dyrygentowi chóru wszystkiego, co jest mu niezbędne, aby mógł prawidłowo i skutecznie wykonywać swój urząd. Kothe skupił się przede wszystkim na muzyce kościelnej, jednak poruszył też zagadnienia muzyki świeckiej, które uznał za element ogólnego wykształcenia. Muzyk powi-

⁷ Zob. Piotr Tarlinski. 2019. *Muzyka kościelna na Górnym Śląsku w kontekście cecylianizmu i przemian społecznych (1868–1918)*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 399–402.

⁸ Bernhard Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch. Für alle Freunde Kirchenmusik, insbesondere zum Handgebrauche für Chordirigenten*. Breslau: Verlag von Franz Goerlich, 19–21.

⁹ [brak autora]. 1893. „Recensionen”. *Cäcilia* 1: 16.

¹⁰ Kothe. 1890. Vorwort. W *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch. Für alle Freunde der Kirchenmusik, insbesondere zum Handgebrauche für Chordirigenten*, brak numeracji stron.

nien charakteryzować się – według niego – szerokimi horyzontami, zwłaszcza w zakresie historii muzyki. Dopiero wówczas może głębiej zrozumieć istotę swojej pracy. Autor założył, że odbiorca posiada już podstawowy poziom wiedzy i umiejętności, zaznajomił się także z innymi dostępnymi podręcznikami. Stąd pominął niektóre hasła, np. dotyczące budowy organów, odsyłając jednocześnie do swojej książki *Kleine Orgelbau Lehre*¹¹. Tworząc *Wörterbuch*, autor obficie czerpał z wymienionych we wstępie pozycji: *Magister choralis* Franza X. Haberla (1840–1910)¹², *Lexikon der kirchlichen Tonkunst* Utto Kornmüllera (1824–1907)¹³, *Choralschule* Ambrosiusa Kienlego (1852–1905)¹⁴ czy *Pastoraltheologie* Josepha Ambergera (1816–1889)¹⁵.

Wörterbuch nie ma wyodrębnionych części. Oprócz niedługiej przedmowy w książce wydzielony jest *Anhang*¹⁶. Dodatek ten zawiera graduały i ofertoria na cały rok kościelny, zaczerpnięte z wydawnictwa Friedricha Pusteta z Regensburga. W leksykonie znajduje się kilkaset haseł umieszczonych na 167 stronach. Długość definicji waha się od kilku słów aż do obejmującej kilku stron. Autor przedstawił wiadomości z zakresu dziedzin niezbędnych muzykom kościelnym: liturgiki, teorii i historii muzyki, dyrygentury i prowadzenia zespołów muzycznych. Opisał także normy liturgiczne i własne refleksje na temat wykorzystania instrumentów w muzyce kościelnej.

3.1. Zagadnienia liturgiczne

Obrzędy liturgiczne stanowiły niewątpliwie pierwotny punkt odniesienia dla autora leksykonu. Słowo „liturgia” rozumie on dwojako¹⁷. Przede wszystkim jako składanie ofiary eucharystycznej, ale także wskazany przez Kościół sposób jej

¹¹ Bernhard Kothe. 1874¹. *Kleine Orgelbau Lehre*. Leobschütz: Verlag von Carl Kothe. Pozycję wznawiano sześciokrotnie. Zob. Pośpiech. 2010. Bernhard Kothe (1821–1897) i jego podręcznik budowy organów, 235–248.

¹² 1864. *Magister Choralis. Theoretisch praktische Anweisung zum Gregorianischen Kirchengesange nach den Grundsätzen des Enchiridion Chorale und Organum von J.G. Mettenleiter für Geistliche, Organisten, Seminarien und Cantoren bearbeitet von Franz Xav. Haberl*. Regensburg: Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

¹³ Utto Kornmüller. 1870. *Lexikon der kirchlichen Tonkunst*. Brixen: Druck und Verlag von A. Weger's Buchhandlung.

¹⁴ Ambrosius Kienle. 1884. *Choralschule. Ein Handbuch zur Erlernung des Choralgesanges*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.

¹⁵ Joseph Amberger. 1884. *Pastoraltheologie*. Regensburg: Verlag von Friedrich Pustet.

¹⁶ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 161–167.

¹⁷ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 83.

sprawowania. Muzyka kościelna, według myśli Kothego, służy przede wszystkim budowaniu wzniosłości dziejących się wydarzeń. W żadnym razie nie ma samodzielnego charakteru. Poza tym głównym celem, muzyka także ubogaca wiernych. Nie należy jednak kierować się ich preferencjami czy życzeniami, ale odnosić się zawsze do natury *musica sacra*. Kothe podkreślił, zresztą na przykładzie polskich pieśni, że gust muzyczny wiernych często bywa niezbyt wyrafinowany, a wybrane propozycje utworów, mimo że piękne, nie są zgodne z liturgią.

Sporą część leksykonu autor przeznaczył na opis poszczególnych części liturgii Mszy św. i liturgii godzin¹⁸. Uczynił to zapewne po to, by wyposażyc muzyków kościelnych w niezbędną, jego zdaniem, wiedzę. Omawianie Mszy św. rozpoczął od podania historycznych nazw, podziału na mszę katechumenów i wiernych, a także na msze uroczyste i prywatne. Podkreślił, że najwłaściwszą sytuacją jest wykonywanie śpiewów przez chór męski *a cappella*, ewentualnie przez lud z akompaniamentem organów. Następnie przeszedł do opisu następujących części: *Introit*, *Kyrie*, *Gloria*, *Graduale*, *Tractus*, *Credo*, *Offertorium*, *Praefatio*, *Sanctus*, *Benedictus*, *Pater noster*, *Agnus Dei*, *Communio*, *Postcommunio*. Podał pochodzenie, dokładną budowę, prawidłowy sposób wykonania i znaczenie omawianych elementów. Oprócz tych istotnych informacji podzielił się z odbiorcami swoimi opiniami. Przykładowo: autor negatywnie odniósł się do praktyki pomijania *Introitu*. Za najistotniejszy argument podał ich tekst, który bezpośrednio odnosi się do konkretnego święta, wobec czego pomaga w uczestnictwie i zrozumieniu treści liturgii. Ponadto wykonanie tej części w prawidłowy sposób podkreśla uroczysty charakter mszy.

W przypadku *Gloria* Kothe skrytykował praktykę komponowania wielogłosowych opracowań całego tekstu tej części. Współcześni kompozytorzy powinni bowiem uszanować zasady chorału gregoriańskiego. Oznacza to, że pierwszy wers ma być intonowany jednogłosowo. Autor podkreślił, że muzyka wielogłosowa może wejść w miejsce chorału jedynie pod warunkiem podporządkowania jej tym samym regułom. Zasady te należy zastosować analogicznie w przypadku *Credo*. Przy opisie tej części Kothe podkreślił troskę o niezmiennosc nauki Kościoła katolickiego.

Regulacje dotyczące wykorzystywania muzyki wielogłosowej w liturgii stanowiły w czasie wydawania leksykonu istotną kwestię w toczących się dyskusjach. Autor poruszył ten problem także przy okazji opisu *Offertorium*. Muzyk kościelny może zaproponować wielogłosowe wykonanie tekstu tej części. Jeżeli jednak chciałby skorzystać z innego utworu, powinien najpierw wykonać przypisany na

¹⁸ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 40–41, 92–99, 110.

ten dzień z repertuaru gregoriańskiego. Oprócz *Offertorium*, za obowiązkową antyfonę Kothe uważał również *Communio*.

Obok wykorzystywania muzyki wielogłosowej, organiści stawiani byli przed wyborem akompaniowania lub pozostawiania *a cappella* poszczególnych części mszy. Według autora leksykonu przede wszystkim nie należało towarzyszyć prefacji ani Modlitwie Pańskiej. Powodem takiego stanowiska był fakt, że nie zezwolono na to w żadnym dokumencie kościelnym. Ponadto przemawiały za tym względy techniczne – niezgranie śpiewaka i akompaniatora z powodu zbyt dużej odległości pomiędzy nimi, a także potencjalna niemożność dostosowania odpowiedniej głośności. Jednak delikatnie, wzniosłe i harmonijnie brzmiące organy Kothe dopuścił w czasie podniesienia. Nie powinien jednak być wykonywany wtedy żaden śpiew, choć w niektórych miejscach pojawiały się takie praktyki (np. pieśń *Jesu, Dir leb' ich*). Autor ocenił je negatywnie ze względu na zastosowanie języka ojczystego. Cisza w tym momencie pozwalała także śpiewakom na modlitwę i skupienie. Natomiast po przeistoczeniu zaproponował hymn *Tantum ergo* (pieśń eucharystyczną św. Tomasza z Akwinu) lub antyfony brewiarzowe i mszalne.

Kothe skoncentrował uwagę odbiorców na tych momentach liturgii, które mogą zostać zilustrowane muzycznie. Wymienił zatem także: Alleluja i *jubilatio*, tropy i sekwencje, antyfony (w tym adwentowe antyfony „O”), *Asperges me*, kantyki, impropria. Każdą część opatrzył opisem okoliczności i wykorzystania liturgicznego, właściwego charakteru, niekiedy nawet tempa. Wyróżnione zostały także ich rodzaje oraz historia powstania. Oprócz tego zdefiniował godziny kanoniczne, w tym bardzo skrupulatnie kompletę i jutrznię (*Laudes*). W leksykonie nie mogło zabraknąć uroczystych nieszporów (*Vesperae*). Autor podał kolejność i sposób wykonywania części. Zauważył, że kompozycje współczesne z towarzyszeniem orkiestry nie odpowiadają zasadom liturgicznym, ponieważ brakuje w nich antyfon i podziału na dwa chóry. Zwrócił ponadto uwagę, że w nieszporach znacznie korzystniej byłoby powrócić do dawnej techniki *faux bourdon*.

Istotną część leksykonu autor poświęcił rozważaniom na temat roku liturgicznego¹⁹. Według jego opisu rok kościelny tworzy spójną całość, przedstawiając nieskończoną miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego skierowaną ku rodzajowi ludzkiemu. Jest zbudowany wokół trzech najważniejszych uroczystości: Narodzenia Pańskiego, Zmartwychwstania oraz Zesłania Ducha Świętego. Czas każdego święta poprzedzony jest okresem przedświętecznym oraz poświętecznym. Autor leksykonu skrupulatnie zebrał wiedzę na temat wszystkich części roku liturgicznego. Szczególną uwagę zwrócił jednak na śpiewy. Dla ułatwienia w wielu miejscach

¹⁹ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 47–61.

polecił odpowiednie kompozycje, np. na Wielki Piątek: *Adoramus te Christe* Giovaniego P. da Palestriny (1514–1594), Giambattisty Martiniego (1706–1784), Johanna (1812–1858) lub Bernharda (1822–1901) Mettenleiterów, Aloyisa Kotheego (1828–1868). Oprócz tego opisał święta ruchome, księgi liturgiczne, ubiór celebransa i kolory, a także kalendarz kościelny²⁰. Ten ostatni redagowany był osobno dla każdej diecezji. Spore utrudnienie w użytkowaniu kalendarza mogły stanowić liczne skrótory pochodzące z łaciny, np. *br.* – *brevis* – *kurz* (krótki), *app.* – *appendix* – *Anhang* (dodatek). Kothe starał się usunąć tę przeszkodę, podając ich rozwinięcia. Oprócz tego zebrał podstawowe zasady dotyczące rangi obchodów liturgicznych, by muzycy kościelni znali powody zarządzeń Kościoła.

Wśród zagadnień związanych z prawodawstwem Kościoła katolickiego Kothe wiele miejsca poświęcił językowi liturgii²¹. Podał kilka argumentów za przewagą łaciny nad mową ojczystą. Za najważniejszy czynnik uznał pragnienie zachowania jedności. Druga przyczyna pozostawania przy łacinie jest taka, że to język martwy. Niestety, z tego powodu mało kto go w pełni rozumie. Jednak dzięki temu, że łacina się nie zmienia, jest ona spójna z niezmiennością i ciągłością nauczania Kościoła. Trzeci argument Kotheego to możliwość okrycia zasłoną tajemnic ofiary Pańskiej.

3.2. Teoria i historia muzyki

Oprócz wiedzy z zakresu liturgiki, muzyk kościelny powinien być profesjonalistą w swoim zawodzie. Również w tej dziedzinie z pomocą przyszedł Kothe. W leksykonie umieścił on pokaźną liczbę haseł z zakresu teorii muzyki. Dużą grupę stanowią formy i gatunki muzyczne, np. pieśń kościelna (*Kirchenlied*), fuga (*Fuge*), kantata (*Kantate*), kanon (*Kanon*). Autor podał cechy charakterystyczne każdej z nich i historyczne ciekawostki. Następnie należy wyróżnić treści odnoszące się do współczesnego zapisu nutowego. Do takich przykładów należą hasła: ortografia muzyczna (*Orthographie*), nazwy dźwięków (*A, H, C, A-b-c-dieren*), skale (*Kirchentonarten, lydische*), tony kombinowane (*Kombinationston*). W kilku przypadkach autor nakreślił także historyczne aspekty zagadnienia, opisał m.in. notację menzuralną (*Mensuralmusik, Longa, Tempus*), dawne klucze (*Schlüssel, Chiavette*) czy sposób zapisu taktów, nut i pauz w przeszłości (*Mensuralnoten*). Wiele miejsca poświęcił osiągnięciom Guidona z Arezzo (między 991 a 998 – po 1033). W hasle „solmizacja” (*Solmisation*)

²⁰ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 61–67.

²¹ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 70–71.

omówił system oraz odwołał odbiorców do: *50 zweistimmige Solfeggien* wydanej przez F.X. Haberla²².

W kolejnej grupie zagadnień znajdują się hasła dotyczące analizy utworu. Autor skrupulatnie opisał elementy dzieła muzycznego: melodykę, rytmikę, harmonikę, fakturę, dynamikę i barwę. Podał nie tylko definicje, ale również cytaty autorytetów (np. H. Riemanna: *Forte ist wie Dur das Bild des Tages, piano wie Moll das Bild der Nacht*) i własne opinie (np. za mistrza pracy tematycznej uznał L. van Beethovena). Zdefiniował mnóstwo określeń artykulacyjnych, np. staccato i legato, łuki frazowe i artykulacyjne, fermata i pauza generalna (w jej prawidłowym wykonaniu podkreślił rolę dyrygenta), oznaczeń tempa i charakteru (*moderato, passione, pizzicato, pomposa, più*), a także dotyczących gry organowej (*manualiter, pedal*). W wielu przypadkach Kothe podał sposób wykonania określeń oraz własne spostrzeżenia, np. *portamento* to bardzo „smaczna” artykulacja, ale zbyt rzadko używana (*geschmackvoll und selten angewandt*), w przeciwieństwie do *rubato*, na które autor radził uważać (*oft im Übermasse! gebraucht*).

Interesujące są wywody Kotheo na temat przymiotnika „melodyjny” (*melo-disch*). Określa on go jako łatwy do zaśpiewania, bez trudnych interwałów. Zaznaczył, że współcześni kompozytorzy zapominają, że nie wszystko, co da się zagrać, można zaśpiewać. Tworzenie dobrych melodii wychodzi zaś tylko osobom obdarzonym największym talentem. W zakresie kompozycji Kothe polecił zgłębić wpływ tonacji na utwór. Wnikliwy twórca powinien wziąć pod uwagę trudności i zalety wynikające z doboru materiału dźwiękowego. Ma to szczególne znaczenie zwłaszcza w muzyce kościelnej. Autor leksykonu opisał spór panujący pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami chromatyki. Za roztropne uznał komponowanie takich utworów muzyki kościelnej, w których diatonika wciąż przeważa. Duża ilość chromatyki komplikuje wykonanie dzieła, a poza tym wnosi coś namiętnego i gwałtownego, co nie jest stosowne w świątyni (*das Chromatische etwas Leidenschaftliches in die Musik hineinbringt*).

Oprócz historii notacji muzycznej i chorału gregoriańskiego autor leksykonu przybliżył czytelnikom różne szkoły – niderlandzką, rzymską, neapolitańską, nowoniemiecką – i ich przedstawicieli. *Wörterbuch* zawiera w sobie również pokazną liczbę haseł opisujących postacie świata muzycznego. Spis muzyków sporządzony przez Kotheo zawiera przedstawicieli różnych epok. W większości są to kompozytorzy, organiści, kapelmistrzowie, teoretycy, a w dalszej kolejności organmistrzowie, duchowni, nauczyciele. Przeważają muzycy z krajów niemieckojęzycznych. Można

²² Angelo Bertalotti, Franz Xaver Haberl. 1881. *50 zweistimmige Solfeggien*. Regensburg: Commissionsverlag von Friedrich Pustet.

to wyjaśnić w ten sposób, że ich dzieła były najbardziej dostępne dla czytelników omawianego leksykonu, więc warto było rozpowszechniać wiedzę o nich.

Notki biograficzne muzyków objętościowo są mniej więcej równe i dosyć krótkie, mieszczą się w granicach od trzech do siedmiu linii tekstu. Nawet te dotyczące najbardziej znanych kompozytorów nie są dłuższe od pozostałych. Kothe podał w takich sytuacjach odpowiednie pozycje bibliograficzne. Do szeroko opisanych wyjątków należą współcześni kompozytorzy, których cenil bardzo wysoko: Michael Haller, Joseph Rheinberger, Franz X. Haberl, Johann G.E. Stehle, Joseph I. Schnabel, Emil Nickel, Franz Liszt, Felix Mendelssohn-Bartholdy. Sporo miejsca autor poświęcił także sobie oraz dwóm braciom: Aloysowi, którego kompozycje wykazują głębię umysłu i wielki talent (*Seine Kompositionen zeugen von grosser Begabung und Gemütsstiefe*), oraz Wilhelmowi. W swojej autoprezentacji wymienił sporo pozycji dotyczących muzyki kościelnej, co pozwoliło na poszerzenie wiedzy czytelnika.

Teksty Kotheego pełne są opinii i ciekawostek dotyczących muzyków. Spora część opisów zawiera w sobie ocenę twórczości danego kompozytora. Autor starał się nakreślić, czy i dlaczego dane dzieło muzyczne powinno być wykorzystywane w liturgii.

Do wyróżnionych w leksykonie muzyków należą: Johann Diebold (utalentowany i ambitny²³), Johann E. Eberlin, Adolf Hesse, Johann C. Kerll, Sigismund Neukomm (niedoceniony autor²⁴), Balbulus Notker, Emil Nickel, Peter Piel, Ludwig Senfl (docenił za kontrapunkt i wykorzystanie niemieckich chorałów²⁵), Samuel Scheidt, Joseph I. Schabel (zwłaszcza partie wokalne), Joseph H. Stunz, Wilhelm V. Volckmar (zalecił selekcję utworów organowych²⁶), August Wiltberger, Franz Witt (zwrócił uwagę na jego działalność dyrygencką i duszpasterską). Natomiast za twórczość nieodpowiednią w liturgii Kościoła katolickiego Kothe uznał kompozycje Ludwiga van Beethovena (*Missa solemnis*), Franza Lachnera, Giovanniego B. Pergolesiego (zwłaszcza *Stabat Mater*), Niccola Porpory, Johanna C.H. Rincka, Ignaza R. von Seyfrieda.

3.3. Podstawy dyrygowania i prowadzenia zespołów

Kothe przeznaczył *Wörterbuch* przede wszystkim dla dyrygentów. W wyniku tego część poświęcona tematyce prowadzenia zespołów wokalnych i instrumen-

²³ *Talentvoller und strebsamer.*

²⁴ *Werke, wenn auch nicht ohne Talent geschrieben, sich doch nicht als lebensfähig erwiesen.*

²⁵ *Der bedeutendsten deutschen Kontrapunktisten und benutzte mit Vorliebe deutsche Kirchenmelodien als Tenor zu seinen Kompositionen.*

²⁶ *Fruchtbarer Orgelkomponist, dessen Kompositionen jedoch mit dem Vorbehalt strenger Auswahl zu empfehlen sind.*

talnych jest naprawdę znacząca. Autor zawarł w niej swoje wskazówki i przemyślenia na temat roli dyrygenta w muzyce kościelnej, niezbędną teorię oraz tło historyczne.

Autor leksykonu podkreślił, jak wielkie wymagania stawiane są przed dyrygentem chóru, a więc osobą kierującą muzyką w kościele²⁷. Do wykonywania tych zadań przydatne są według niego takie cechy, jak: pobożność, autorytet wśród wiernych, wiedza dotycząca prawa i ducha liturgii, punktualność, pracowitość i pokora. Odpowiedni charakter nie zapewni wprawdzie wysokiego poziomu sztuki, jednak umożliwi pracę w zespole. Niemniej ważne są praktyczne umiejętności muzyczne. Kothe wymienił kilka z nich, zastrzegając, że listę tę należy wydłużać. Są wśród nich m.in. umiejętności w zakresie: śpiewu, gry na organach, skrzypcach oraz instrumentach dętych, kontrapunktu, harmonii i kompozycji. Oprócz tego *regens chori* powinien posiadać wiedzę teoretyczną z zakresu metodyki śpiewu i nauczania gry na instrumentach, organoznawstwa, liturgiki, zasad i historii muzyki. Co oczywiste, dyrygent musi być ekspertem w dziedzinie chóralistyki, a także zaznajomić się z literaturą chóralną i pokrewnymi dyscyplinami. Kothe wyjaśnia część tych licznych wymagań, np. w prowadzeniu prób chóru będzie przydatna umiejętność gry na skrzypcach. W ten sposób dyrygent nie nadwyręży głosu, a zespół powtórzy melodię.

Wörterbuch został pomyślany w taki sposób, by jak najlepiej służyć prowadzącym zespoły. Zawiera w sobie zatem definicje określeń dotyczących wykonawstwa muzyki, np. *a cappella*, *messa di voce*, *voces aequales*, oraz opis głosów: sopran, alt, tenor, bas, baryton. Autor podkreślił znaczenie akcentów słownych, muzycznych i wyrazowych. W związku z tym chórzyci powinni przykładać się do nauki łaciny, ponieważ bez tego języka nie są w stanie prawidłowo wykonywać repertuaru. Śpiew to wzmocniona deklamacja tekstu. Wymowa przysparza jednak wykonawcom wiele trudności. Kothe podał kilka wskazówek wykonawczych, specyficznych dla języka niemieckiego.

W innym miejscu autor leksykonu opisał ekspresyjny śpiew jako najtrudniejsze i najpiękniejsze zadanie wykonawcy²⁸. Sposób ten zakłada osiągnięcie prawidłowej emisji głosu, wyraźną wymowę, odpowiedni dobór wysokości dźwięku, tempa i kolorystyki, a także umiejętny oddech. Skrytykował natomiast wibrację jako wynik słabości głosu lub przywarę śpiewu świeckiego, która szerzy się również w kościele. Autor przestrzegł przed niezamierzonymi zmianami tonacji wewnątrz utworu, powodowanymi – według niego – brakiem słuchu muzycznego lub zbyt wolnym śpiewem.

²⁷ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 19–21.

²⁸ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 7–8.

Wśród licznych wymagań autor leksykonu wskazał także wiedzę z zakresu historii muzyki. *Wörterbuch* zawiera hasła łączące tę dziedzinę z chóralistyką. Są to np.: szkoły śpiewu, kastraci, meistersingerzy czy minnersingerzy. Przedstawił również znaczenie i historię pojęcia „chór”. Ponieważ historia muzyki jest dla dyrygenta nieodzowna, Kothe polecił kilka pozycji – dwie własne: wydane pod pseudonimem *Katechismus der Musik*²⁹ oraz *Abriss der Musikgeschichte*³⁰, a także *Katechismus der Musikgeschichte* Roberta Musiola³¹, *Geschichte der Musik* Augusta Wilhelma Ambrosa³² oraz *Musikgeschichte* Wilhelma Langhausa³³.

Według autora leksykonu prowadzenia zespołów, mimo podejmowanych wysiłków, nie można się do końca nauczyć. Rzecz ma się podobnie w przypadku kompozycji. Teoria to tylko wstęp do samodzielnej praktyki. Dla Kothego równie ważna, co wymienione umiejętności, była inteligencja dyrygenta. W połączeniu z wyczuciem estetycznym pozwala ona na wychwycenie znaczenia utworu i urzeczywistnienie go. W ten godny podziwu sposób *Chordirector* ma szansę pobudzić emocje słuchaczy i skierować ich myśli ku Bogu. Nie jest to jednak dostępne dla każdego. Nawet sposób dyrygowania L. van Beethovena czy R. Schumanna Kothe ocenił nisko.

By jednak podnieść na duchu odbiorców, autor leksykonu podał wskazówki dla początkujących³⁴. Po pierwsze, istotne jest, by zadbać o właściwe tempo, poprawną wymowę i oddech, czystość wykonania i właściwą postawę wykonawców. Przed próbą powinno się przygotować partyturę: zaznaczyć oddechy i dynamikę, dłuższe utwory podzielić za pomocą liter. Następnie należy wybierać trudne partie i ćwiczyć je z każdym głosem osobno. W dobrym wykonaniu pomaga odpowiednie ustawienie zespołu. Głosy męskie powinny stać za żeńskimi, tenor za sopranem, a bas za altem. Głosy niższe mają znajdować się po lewej stronie dyrygenta, a wyższe po prawej – inaczej niż obecnie. W przypadku chórów podwójnych jeden stoi po lewej, a drugi po prawej stronie prowadzącego. Zarówno chór, jak i zespół instrumentalny należy prowadzić za pomocą batuty. Ruchy powinny być spokojne, płynne, proste i eleganckie. Większe dopuszcza

²⁹ Ludwig Aiblinger [B. Kothe]. 1886. *Katechismus der Musik*. Regensburg: Verlag von A. Coppenrath.

³⁰ B. Kothe. 1874. *Abriss der Musikgeschichte*. Leipzig: Verlag von F.E.C. Leuckart.

³¹ Robert Musiol. 1888. *Katechismus der Musikgeschichte*. Leipzig: Verlag von J.J. Weber.

³² August Wilhelm Ambros. 1862. *Geschichte der Musik*. T. 1. Breslau: Verlag von F.E.C. Leuckart; 1864. T. 2; 1868. T. 3; 1878. T. 4; 1882. T. 5.

³³ Wilhelm Langhans. 1878. *Die Musikgeschichte in zwölf Vorlesungen*. Leipzig: Verlag von F.E.C. Leuckart.

³⁴ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 19–21.

się jedynie w charakterystycznych momentach. Kothe podkreślił, że nie należy uderzać w pulpit i głośno tupać.

3.4. Wykorzystanie instrumentów

Muzyk kościelny powinien mieć kompetencje do prowadzenia nie tylko chórów, ale też zespołów wokально-instrumentalnych oraz orkiestr. Autor leksykonu wyjaśnił najpierw, jaki stosunek do muzyki instrumentalnej miał Kościół katolicki³⁵. Taki rodzaj sztuki został dopuszczony w celu towarzyszenia śpiewakom lub wiernym. Muzycy winni wystrzegać się jednak zbyt głośnych akompaniamentów, które mogłyby zagłuszyć śpiew. Towarzyszenie nie może przywołać na myśl świeckich utworów. Kothe zaznaczył, że kłopot nie tkwi w samym użyciu instrumentów, ale w wykorzystaniu ich w nieodpowiedni sposób. Podobne ograniczenia, dotyczące sakralnego charakteru dzieł, dotyczą przecież także muzyki wokalnej. Ideałem muzyki kościelnej pozostaje stale śpiew a *cappella*. Według Kothego można go porównać do duszy człowieka, zaś wykorzystanie instrumentów – do ciała. Naturalnie należy dążyć do wysokiego poziomu muzycznego obydwu form.

Autor leksykonu nie opisał całego znanego instrumentarium. Skupił się na dwóch grupach: instrumentach historycznych oraz tych najbliższych pracy muzyka kościelnego. Do pierwszego zbioru należy zaliczyć: bassethorn, teorbę, rubmarynę, lirę, rottę, pantalon. Spośród instrumentów najczęściej wykorzystywanych w pracy muzyka kościelnego opisał podstawowe instrumenty smyczkowe i dęte, fortepian (w tym fortepian pedałow), fisharmonię, organy, dzwony. Szczególny nacisk położył na umiejętność komponowania akompaniamentu do pieśni na orkiestrę³⁶. By wspomóc niedoświadczonych muzyków, podał kilka wskazówek, np. zwykle klarnety, oboje i fagoty są używane w głównym głosie; flety i puzony stosuje się w celu wzmocnienia melodii i basu, a rogi i trąbki pełnią rolę wypełniającą; fagociści są rzadkością w małych miejscowościach, więc trzeba liczyć się z koniecznością ich zastąpienia. Ponadto Kothe odesłał również czytelników do pozycji *Populäre Instrumentationslehre mit genauer Beschreibung der Eigenthümlichkeiten jeden Instrumentes, sowie einer Anleitung zum Dirigiren* Henriego Klinga³⁷

Autor leksykonu wyróżnił ponadto kilka umiejętności koniecznych w pracy z zespołami wokально-instrumentalnymi. Zachęcał zwłaszcza do praktykowa-

³⁵ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 43–44.

³⁶ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 113.

³⁷ Henri Kling. 1882. *Populäre Instrumentationslehre mit genauer Beschreibung der Eigenthümlichkeiten jeden Instrumentes, sowie einer Anleitung zum Dirigiren*. Hannover: Oertel.

nia transpozycji, by ułatwić śpiewakom prawidłowe wykonywania partii, a także by dostosować historyczne utwory do możliwości chórów³⁸. Sytuacja ta dotyczy utworów z XV i XVI w.

3.5. Organy

Wśród licznych instrumentów opisanych w leksykonie najważniejsze miejsce zajmują organy. Autor podał definicje kilku haseł dotyczących konstrukcji organów, np. manubrie, menzura, register, mikstura. Wśród znanych organmistrzów wymienił: Eberharda F. Walckera z Ludwigsburga, Johanna F. Schulzego z Paulinenzelle, Friedricha Ladegasta z Weissenfels, Wilhelma Sauera z Frankfurtu, Aristide'a Cavallé-Colla z Paryża oraz firmę *Schlag & Söhne* ze Świdnicy. W zakresie historii i budowy organów odesłał do własnej pozycji: *Kleine Orgelbaulehre*³⁹, a także przygotowane przez siebie wydania *Die Orgel und ihr Bau* Johanna J. Seidela⁴⁰.

Zdecydowanie nadrzędną kwestię stanowiło dla Kothego zastosowanie organów w liturgii. Jego uwagi pozwalają na dostrzeżenie problemów ówczesnych organistów i analizę środków zaradczych, które starali się wdrożyć cecylianiści. Tym, do czego autor leksykonu najczęściej wracał, jest polecenie, by proponowana muzyka organowa odpowiadała okresowi liturgicznemu i tajemnicy danego dnia. Nie może ona być zbyt donośna, by nie przeszkadzała w śpiewie. Gra powinna być przygotowana na poziomie godnym liturgii. Kothe wykluczył nadmierne używanie chromatyki, ponieważ jest ona środkiem wyrażania silnych emocji, na które nie ma miejsca w kościele. Należy także wystrzegać się zbyt sentymentalnych utworów, gdyż opierają się one na niezdrowym, przewrażliwionym sposobie myślenia i go promują. Niewskazane są utwory świeckie, zwłaszcza fortepianowe i teatralne – uznał, że nie odpowiadają godności i powadze liturgii. Gdy muzyk zastanawia się nad repertuarem, zawsze powinien wybrać utwór wykorzystujący technikę kontrapunktu. Dzieła te mają pierwszeństwo przed utworami homofonicznymi, które można stosować jedynie w wyjątkowych przypadkach.

Autor leksykonu dużo miejsca poświęca pieśni kościelnej i akompaniamentowi do niej⁴¹. Wymienia trzy rodzaje towarzyszeń: do pieśni ludu, do śpiewu artystycz-

³⁸ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 151–152.

³⁹ Kothe. 1874. *Kleine Orgelbaulehre*.

⁴⁰ Johann Julius Seidel. 1887. *Die Orgel und ihr Bau. Ein systematisches Handbuch für Organisten, Orgelrevisoren und Kirchenvorstände*. Leipzig: Verlag von F.E.C. Leuckart.

⁴¹ Kothe. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch*, 115–119.

nego oraz do dialogów mszalnych. Swój wywód rozpoczyna od charakterystyki przygrywki do pieśni. Powinna ona odpowiadać następującemu po niej śpiewowi pod względem tonacji, metrum i nastroju. Wskazane jest, aby wpleciony został w nią główny motyw pieśni. Sprzyja to porządkowi i jedności liturgii. Po przygrywce należy rozpocząć śpiew. Organista wykonuje linię melodyczną jedynie wtedy, gdy lud jest niepewny, detonuje lub zmienia tempo. Rejestracja winna być dostosowana do liczby wiernych i wielkości kościoła. Organista powinien tym ciszszej akompaniować, im bardziej znana jest pieśń. Kothe zalecił grę w trzygłosie, przy czym linia melodyczna może być prowadzona na pierwszym, głośniejszym manuale. Interludia nie mogą być dłuższe niż 4–8 taktów i zawsze muszą być wykonywane na stosunkowo cichych rejestrach. W każdym przypadku należy wystrzegać się przerw wewnątrz strofy pieśni.

Akompaniament do śpiewu wielogłosowego Kothe uważał za nieprawidłowy w każdym przypadku. Ubolewał nad tym, że często był on konieczny, ponieważ całkowicie eliminuje efekt, który śpiewacy mogliby osiągnąć. Przykładowo: autor podał takie subtelności śpiewu, jak *crescendo* i *decrescendo*, które przez akompaniament zostaną rozmyte. Autor wspominał tu o mechanizmach echa i *crescendo* w organach, jednak z wyraźnym zastrzeżeniem, że nie zastąpią one efektów chóralnych. Zauważył także problem często nienastrojonych lub opóźniających instrumentów, które mogłyby mylić śpiewaków. Powołując się na autorytet Karla Greitha (1828–1887), wskazał na różnice pomiędzy strojem naturalnym a temperowanym, jako kolejną trudność towarzyszenia chórowi.

W kwestii akompaniowania dialogom mszalnym twórca leksykonu wyraźnie zalecił zaniechania tego typu praktyk w stosunku do części śpiewanych jedynie przez celebransa. Co do partii ludu – również polecił unikać towarzyszenia, choć nie uznał tego za kardynalny błąd. Istotne jest, żeby organista podążał za śpiewem ludu, nie ograniczał go, ale współtworzył całość. Wzorować może się na zbiorach takich autorów, jak: F. Witt, P. Piel (1835–1904), Joseph Hanisch (1812–1892), F.X. Haberl. Akompaniować należy zwłaszcza wtedy, gdy w uroczystej mszy nie uczestniczy chór. Ułatwia się w ten sposób uczestnictwo wiernych.

Kwestią szczegółowo poruszaną w leksykonie jest sposób korzystania z organów podczas Mszy św. Twórca leksykonu podał, że instrument powinien brzmieć w technice *alternatim* w: *Kyrie*, *Gloria*, *Graduale*, *Offertorium*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, *Communio* oraz w śpiewie *Te Deum*. Gra na organach jest dozwolona również na początku i na końcu Mszy, a także – jako brzmiające cicho i subtelnie przed oraz po przeistoczeniu. Nie należy jednak akompaniować ani zastępować *Credo*.

4. Wnioski

Poddając analizie *Wörterbuch* Bernharda Kothego, można dojść do następujących wniosków:

- Autor w jednym miejscu zgromadził szeroką wiedzę z zakresu liturgiki, prowadzenia zespołów, teorii i historii muzyki oraz instrumentoznawstwa. Stanowiła ona niezwykle potrzebną pomoc dydaktyczną dla muzyków kościelnych.
- Opinie i porady Kothego w przeważającym stopniu świadczą o jego ogromnym zaangażowaniu jako muzyka kościelnego i nauczyciela oraz pragnieniu przyjsicia z pomocą początkującym wykonawcom.
- Podawane przez autora zasady są zbieżne z obowiązującym prawodawstwem Kościoła katolickiego oraz z ideami cecylianismu.
- Zaletę leksykonu stanowią odwołania do literatury muzycznej i liturgicznej, dzięki którym możliwe było zgłębienie omawianych tematów. W ten sposób Kothe mógł promować publikacje, które według niego na to zasługiwały.
- Wybór kompozytorów, a także opinie Kothego zawarte w opisach świadczą o jego stosunku do wybranych rodzajów muzyki, a także panujących wówczas tendencjach.
- Autor opisał naganne zachowania muzyków kościelnych, które jednak starano się wyrugować. Zauważył, jak przytłaczające mogą być stawiane artystom wymagania. Tym bardziej że w jego oczach wytrwałość, poświęcenie i umiłowanie zawodu muzyka kościelnego jest ze wszech miar godne podziwu i wsparcia.

Bibliografia

[brak autora]. 1869. *Amts-Blatt der Königlichen Regierung zu Breslau*. Breslau, 39.

[brak autora]. 1893. „Recensionen”. *Cäcilia* 1: 16.

Aiblinger Ludwig [Kothe Bernhard]. 1886. *Katechismus der Musikgeschichte*. Regensburg: Verlag von A. Coppenrath.

Amberger Joseph. 1884. *Pastoral-Theologie*. Regensburg: Verlag von Friedrich Pustet.

Ambros August Wilhelm. 1862. *Geschichte der Musik*. T. I. Breslau: Verlag von F.E.C. Leuckart. 1864. T. 2; 1868. T. 3; 1878. T. 4; 1882. T. 5.

Bertalotti Angelo, Haberl Franz Xaver. 1881. *50 zweistimmige Solfeggien*. Regensburg: Commissionsverlag von Friedrich Pustet.

- Magister Choralis. Theoretisch praktische Anweisung zum Gregorianischen Kirchengesange nach den Grundsätzen des Enchiridion Chorale und Organum von J.G. Mettenleiter für Geistliche, Organisten, Seminarien und Cantoren bearbeitet von Franz Xav. Haberl.* Regensburg: Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.
- Kienle Ambrosius. 1884. *Choralschule. Ein Handbuch zur Erlernung des Choralgesanges.* Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.
- Kling Henri. 1882. *Populäre Instrumentationslehre.* Hannover: Oertel.
- Kornmüller Utto. 1870. *Lexikon der kirchlichen Tonkunst.* Brixen: Druck und Verlag von A. Weger's Buchhandlung.
- Kothe Bernhard. 1874. *Abriss der Musikgeschichte.* Leipzig: Verlag von F.E.C. Leuckart.
- Kothe Bernhard. 1874¹. *Kleine Orgelbau Lehre.* Leobschütz: Verlag von Carl Kothe.
- Kothe Bernhard. 1890. *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch: für alle Freunde Kirchenmusik, insbesondere zum Handgebrauche für Chordirigenten.* Breslau: Verlag von Franz Goerlich.
- Langhans Wilhelm. 1878. *Die Musikgeschichte in zwölf Vorlesungen.* Leipzig: Verlag von F.E.C. Leuckart.
- Lickleder Christoph. 1988. *Choral und figurierte Kirchenmusik in der Sicht Franz Xaver Witts anhand der „Fliegende Blätter“ und der „Musica Sacra“.* Regensburg: Feuchtinger & Gleichauf.
- Mainka Johannes. 1993. *Musiker des Raumes Leobschütz in Oberschlesien der letzten fünf Jahrhunderte.* Dülmen: Laumann-Verlag Dülmen.
- Musiol Robert. 1888. *Katechismus der Musikgeschichte.* Leipzig: Verlag von J.J. Weber.
- Pośpiech Remigiusz. 1996. Das „Inventarium“ von Bernhard Kothe als Quelle für Forschungen des Musiklebens der Pfarrkirche Hl. Kreuz zu Oppeln. W *Musikgeschichte zwischen Ost- und Westeuropa. Symphonik. Musiksammlungen.* Red. Helmut Loos, 351–356. Sankt Augustin: Academia.
- Pośpiech Remigiusz. 1997. Znaczenie Bernarda Kothe (1821–1897) dla życia muzycznego kolegiaty św. Krzyża w Opolu w drugiej połowie XIX wieku. W *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi.* Red. Tadeusz Dola, 361–370. Opole Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Pośpiech Remigiusz. 2010. Bernhard Kothe (1821–1897) i jego podręcznik budowy organów. W *Artificium Ars Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin ks. profesora Jana Chwałka.* Red. Maria Szymanowicz, 235–248. Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.
- Pośpiech Remigiusz. 2017. Kościół św. Krzyża w Opolu jako ośrodek kultury muzycznej od XVII od XIX wieku. W *W herbie miasta Krzyż. #800latOpola.* Red. Marek Lis, 43–63. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Schmid Franz Xaver. 1835. *Liturgik der christkatholischen Religion.* T. I. Passau: Verlag von Ambrosius Ambrost.
- Seidel Johann Julius. 1887. *Die Orgel und ihr Bau. Ein systematisches Handbuch für Organisten, Orgelrevisoren und Kirchenvorstände.* Leipzig: Verlag von F.E.C. Leuckart.

- Speer Bernhard. 2001. Bernhard Kothe. W *Schlesisches Musiklexikon*. Red. Lothar Hoffman-Erbrecht, 389. Augsburg: Wißner-Verlag.
- Tarlinski Piotr. 2019. *Muzyka kościelna na Górnym Śląsku w kontekście cecylianizmu i przemian społecznych (1868–1918)*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 399–402.
- Witt Franz Xaver. 1983. *Reden an den Cäcilien-Verein 1868 – 1869 – 1871 – 1874 – 1880*. Regensburg: Feuchtinger & Gleichauf.

KAROLINA PAWLIK – teoretyk muzyki i muzykolog, muzyk kościelny i prawnik, asystent w Katedrze Muzykologii Uniwersytetu Opolskiego. Pracuje także jako organista i instruktor zespołu wokalnego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół badań związanych z problematyką muzyki religijnej, szczególnie w kontekście hymnologicznym, organologicznym, śląskoznawczym oraz analitycznym. Mail: karolinapawlik.org@gmail.com

DARIUSZ SOBCZAK

PWSD Gniezno, UAM Poznań

ORCID: 0000-0001-2345-6789

Inspiracje gregoriańskie w *Łatwej mszy polskiej w stylu choralnym* ks. Brunona Schmidta (1895–1961)

Gregorian inspirations in *The simple polish mass in a choral style* by the Brunon Schmidt (1895–1961)

Summary

The Rev. Brunon Schmidt was born in Poznań in 1895 (in the Prussian Partition). He took holy orders in the Gniezno Cathedral in 1921. From 1934 he was a parish priest in Łabiszyn. In the years 1934 and 1936 he published prayer-books written by himself. These prayer-books contained the Litany of the Sacred Heart of Jesus and the Order of the Mass in Polish and in Latin. He was interested in liturgy and church singing. He composed "The simple Polish mass in a choral style" under the pseudonym "Brunon Poznańczyk". Its printed version was probably issued in 1936 or 1937 and it was positively evaluated by the distinguished composer, Feliks Nowowiejski. The Rev. Schmidt tried to preserve in this composition the characteristics of Gregorian chant, such as lightness, free rhythmicity, spirituality, calmness, and a smooth male voices' cantilena. The mass by the Rev. Schmidt is divided into five parts: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* and *Benedictus* (forming a whole), *Agnus Dei*. Analyzing the melodies of this composition, it can be seen that some melodic themes were adopted by the Rev. Schmidt from the post-Gregorian *Mass VIII "De Angelis"*.

Judging by this composition written by the Rev. Brunon Schmidt, he appears a fine musician, liturgist and theologian. His "The simple Polish mass in a choral style" referring to the Gregorian chant tradition is, at the same time, a pioneering work of the post conciliar period whose aim was to engage more music performers and all the faithful in the liturgy. In the 1960s this composition was made well-known in the Archdiocese of Gniezno by the Rev. Władysław Zientarski. Despite the passage of time, the free parts of the mass: *Kyrie*,

Sanctus and *Agnus Dei* are eagerly performed in many churches of the former and present Archdiocese of Gniezno.

Keywords: Gregorian chant, *ordinarium missae*, Gregorian inspirations, liturgy.

Abstrakt

Ks. Brunon Schmidt urodził się w Poznaniu w 1895 r. (w zaborze pruskim). Święcenia kapłańskie przyjął w katedrze gnieźnieńskiej w 1921 r. Od 1934 r. był proboszczem w Łabiszynie. W 1934 i 1936 r. wydawał napisane przez siebie modlitewniki, które zawierały Litanię do Najświętszego Serca Jezusowego oraz obrzędy Mszy w języku polskim i łacińskim. Interesował się liturgią i śpiewem kościelnym. Skomponował *Łatwą mszę polską w stylu choralnym* pod pseudonimem „Brunon Poznańczyk?”. Jej drukowana wersja została wydana prawdopodobnie w 1936 lub 1937 r. i pozytywnie oceniona przez wybitnego kompozytora Feliksa Nowowiejskiego. Ks. Schmidt starał się zachować w tej kompozycji cechy chorału gregoriańskiego, takie jak: lekkość, swobodna rytmika, duchowość, spokój, płynna kantylena głosów męskich. Msza ks. Schmidta podzielona jest na pięć części: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* i *Benedictus* (tworzące całość) oraz *Agnus Dei*. Analizując melodykę tej kompozycji, można zauważyć, że niektóre tematy melodyczne przejął ks. Schmidt z pogregoriańskiej mszy VIII *De Angelis*.

Sądząc po tej kompozycji, ks. Brunon Schmidt wydaje się znakomitym muzykiem, liturgistą i teologiem. Jego *Łatwa msza polska w stylu choralnym*, nawiązująca do tradycji chorału gregoriańskiego, jest jednocześnie pionierskim dziełem okresu posoborowego, którego celem było zaangażowanie w liturgię większej liczby wykonawców i wszystkich wiernych. W latach 60. XX w. kompozycję tę rozślawił w archidiecezji gnieźnieńskiej ks. Władysław Zientarski. Mimo upływu czasu trzy części mszy: *Kyrie*, *Sanctus* i *Agnus Dei* są chętnie wykonywane w wielu kościołach na terenie dawnej i obecnej archidiecezji gnieźnieńskiej.

Słowa kluczowe: chorał gregoriański, *ordinarium missae*, inspiracje gregoriańskie, liturgia.

Chorał gregoriański, będący pierwowzorem muzyki kościelnej, stał się dla wielu późniejszych kompozytorów inspiracją w tworzeniu nowych melodii. Jego niepowtarzalna kantylena, wypływająca jakby z nadprzyrodzonego źródła, posiadająca w sobie cechę świętości, potrafi wprowadzić człowieka w sferę modlitwy i wewnętrznego wyciszenia, prowadząc do medytacji i kontemplacji słowa Bożego. To właśnie sprawia, że melodie chorałowe w liturgii Kościoła zyskały miano

doskonałości formy, a wielcy mistrzowie kompozycji są przekonani o niebiańskim wręcz, metafizycznym pochodzeniu tego śpiewu, przez który można dotknąć tajemnicy samego Boga¹. Od średniowiecza więc po czasy nam współczesne muzycy wykorzystują melodykę gregoriańską – czy to jej większe tematy muzyczne, czy motywy, tworząc nowe utwory, a im więcej tego „pierwiastka” chorałowego, tym lepszą staje się kompozycja do liturgii. Przykładem takiego stanu rzeczy może być *Łatwa msza polska w stylu choralnym*² ks. Brunona Schmidta³, powstała prawdopodobnie w latach trzydziestych XX w., oparta w dużej mierze na motywach popularnej *Missa VIII „De Angelis”*. Sam tytuł nadany przez autora wyjawia niejako jego zamiar, by była ona monodyczną, prostą dla przeciętnego głosu kompozycją, nawiązującą w swojej kantylenie do śpiewu gregoriańskiego, a zarazem pomyślana w duchu Soboru Watykańskiego II poprzez włączenie w nią różnych wykonawców i użycie języka narodowego.

1. Msza w stylu chorałowym

Łatwa msza polska w stylu choralnym jest jedyną nam znaną kompozycją B. Schmidta, który używał pseudonimu „Brunon Poznańczyk”. Została ona wyda-

¹ Piotr Wiśniewski. 2013. „Duchowość chorału gregoriańskiego”. *Liturgia Sacra* 19 (1): 103; Klaudia Podobińska, Leszek Polony. 1997. *Cieszę się darem życia. Rozmowy z Wojciechem Kilarzem*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 83; Ireneusz Pawlak. 2012. „Dlaczego chorał gregoriański?”. *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 3 (3): 196.

² Szerzej na ten temat: Dariusz Sobczak. 2019. „«Łatwa msza polska w stylu choralnym» ks. Brunona Schmidta (1895–1961)”. *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 10 (10): 137–152.

³ Brunon Schmidt urodził się 13 października 1895 r. w Poznaniu, w zaborze pruskim; pochodził z rodziny inteligenckiej. Odbył studia w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. Podczas I wojny światowej został zmuszony do wstąpienia do armii niemieckiej, w której służył jako sanitariusz. Po wojnie kontynuował studia w Monastyrze, natomiast po wznowieniu wykładow w seminarium poznańskim podjął w nim dalszy kurs teologii (1919–1920). Świecenia kapłańskie przyjął 19 lutego 1921 r. w katedrze gnieźnieńskiej. Od 1934 r. piastował urząd proboszcza dwóch kościołów pw. św. Mikołaja (dawny kościół klasztorny Franciszkanów Reformatów) i NMP w Łabiszynie (fara). Dbając o duchowość wiernych, wydał dwukrotnie (1934 r. i 1936 r.) książeczki do nabożeństwa swojego autorstwa. Modlitewniki te posiadały litanie do Serca Pana Jezusa i obrzęd Mszy św. w wersji polskiej i łacińskiej. Podczas II wojny światowej był kapelanem wojska polskiego i pracował w szpitalu wojennym nr 703. W 1940 r. został aresztowany przez Niemców, a po zwolnieniu z więzienia podjął pracę duszpasterską w Łabiszynie i Lisewie Kościelnym. W 1943 r. Niemcy nakazali mu opuścić parafię w Łabiszynie i wyjechać do Poznania. Po wojnie powrócił do Łabiszyna, gdzie do końca życia odbudowywał zniszczone kościół i plebanie. Kard. S. Wyszyński powołał go w 1949 r. do grona doradców przy Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie w sprawie organizowania duszpasterstwa na terenie archidiecezji z racji rosnących trudności życia religijnego. W 1957 r. ustanowił go wizytatorem religii w szkołach podstawowych w dekanacie szubińskim, a w 1960 r. został przewodniczącym podkomisji synodalnej dla kultu religijnego i liturgii. Ks. Brunon Schmidt zmarł 24 maja 1961 r. w Łabiszynie, gdzie został pochowany na cmentarzu parafialnym. Zob. więcej: Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie. Sygn. 496. *Akta Kurii Metropolitalnej. Personalia III*.

na drukiem prawdopodobnie w 1936 lub 1937 r. Na stronie tytułowej jest zamieszczone wydawnictwo: „Czcionka Drukarni Poznańskiej, Oddział Nut, Poznań Działyńskich 3”. Sam Schmidt wysłał swoją kompozycję do Feliksa Nowowiejskiego⁴, kiedy ten pracował w Poznaniu, prosząc go o ocenę utworu i ewentualne uwagi. Możemy to stwierdzić z całą pewnością, ponieważ dzięki badaniom naukowym dra hab. Ryszarda Nowickiego, prof. UKW, został odnaleziony list Nowowiejskiego skierowany do proboszcza łabiszyńskiego, ks. Brunona Schmidta, datowany na dzień 9 grudnia 1936 r. Z pisma wynika, iż Feliks Nowowiejski był proszony o wyrażenie opinii na temat stworzonej przez Schmidta mszy. Nowowiejski pochwalił autora oraz udzielił mu drobnych uwag związanych z harmonizacją głosu organowego⁵. Nie wiadomo zatem, czy ks. Schmidt wysłał Nowowiejskiemu partyturę już po wydaniu drukiem, czy tylko rękopis. Wydaje się jednak, że mógł to być raczej rękopis, skoro prosił go o uwagi, a dopiero po ich naniesieniu utwór został przygotowany do druku. Należy nadmienić, że msza Schmidta została wydana za zezwoleniem władzy duchownej. Sam autor na stronie tytułowej wyjaśnia powody, które skłoniły go do skomponowania utworu: „Msza niniejsza ma być stopniem przejściowym od śpiewu polskich pieśni mszalnych do łacińskich mszy gregoriańskich, zawartych w *Ordinarium Missae (Kyriale)*. Śpiew gregoriański jest ideałem, do którego dążyć powinniśmy w śpiewie całego ludu podczas najświętszej Ofiary. Ale już niejedyn zapalony zwolennik chorału gregoriańskiego zrobił bolesne doświadczenie, że nagle, bezpośrednie przystąpienie do wykonania mszy gregoriańskich kończy się zwykle zupełnym fiaskiem z powodu wielkich technicznych trudności w wykonaniu tychże, zwłaszcza w śpiewaniu długich neum i zachowaniu rytmu tekstu, którego treści lud nie zna z powodu nieznamości języka łacińskiego. Trudności te można usunąć i lud zaznajomi się z treścią stałych śpiewów mszalnych i przyswoi sobie rytm chorału gregoriańskiego. Melodia niniejszej mszy, bardzo łatwa i śpiewna, obejmuje tylko skromną skalę jednej oktawy, tak że mężczyźni, o których śpiew przede wszystkim chodzi, nawet o głosie mniej wyrobionym z łatwością wykonać ją mogą”⁶.

Powyższe wyjaśnienie rzuca światło na bardzo praktyczne podejście ks. Brunona Schmidta do sprawy zaangażowania wiernych w śpiew podczas liturgii i jednocześnie wskazuje na wrodzone zdolności pedagogiczne, by w ten sposób

⁴ Feliks Nowowiejski (1877–1946) – kompozytor, dyrygent, kapelmistrz, profesor organów i muzyki kościelnej w konserwatorium poznańskim. Gerard Mizgalski. 1959. *Podręczna Encyklopedia Muzyki Kościelnej*, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 335.

⁵ Barbara Mielcarek-Krzyżanowska, *Muzyka i życie muzyczne Pomorza i Kujaw. Instytucje i stowarzyszenia (I)*, „Promocje kujawsko-pomorskie” XII (2004), n. 6–8 (140), s. 14.

⁶ Brunon Poznańczyk, *Łatwa msza polska w stylu choralnym*, karta tytułowa.

niejako wszczepić w lud ducha chorału gregoriańskiego. Należy nadmienić, iż okres, w którym powstawała ta kompozycja, to czas wprowadzania w Polsce założeń reformy cecylińskiej, która m.in. postulowała powrót do śpiewów gregoriańskich. Ponadto Schmidt, komponując śpiewy *ordinarium missae* w języku polskim, ale jednocześnie w stylu chorałowym, dążył do tego, by nie były one wciąż wypierane przez zastępowanie ich pieśniami mszalnymi, tak by wierni mogli przez wspólnotowy śpiew aktywnie uczestniczyć w liturgii. W ten sposób autor zaczerpnął z bogatego skarbcza przeszłości dla ożywienia ducha jemu współczesnej muzyki sakralnej. Ks. B. Schmidt okazał się również pionierem we wprowadzeniu języka narodowego do liturgii w śpiewach stałych części mszy, co na owe czasy było podejściem wręcz rewolucyjnym⁷. Wiemy, że istniało tylko ciche przyzwolenie władz kościelnych na używanie pieśni w języku narodowym podczas mszy aż do reformy *Vaticanum II*, kiedy to język narodowy został oficjalnie dopuszczony do liturgii.

Ks. Brunon Schmidt w swoim utworze starał się zachować estetykę chorału gregoriańskiego, odznaczającą się lekkością, płynnością linii melodycznej, swobodną rytmiką, a nadto uduchowieniem, spokojem oraz płynną kantyleną głosów męskich, co było szczególnym jego zamiarem, jak mogliśmy wyczytać ze wstępu napisanego przez samego kompozytora. Autor już w samym podziale ról wykonawczych w utworze nawiązywał do tradycji śpiewu chorałowego, w którym naprzemiennie z solistą korespondowały *scholae cantorum*⁸. W myśl tego Schmidt oznaczył kwestie przeznaczone dla kantora, względnie organisty lub kilku śpiewaków literą „K” oraz podzielił pozostałe części dla mężczyzn lub chóru kościelnego oznaczonego rzymską cyfrą I, a dla niewiast i dzieci lub całego ludu – cyfrą II. W tym celu zastosował kreski działowe, zwłaszcza *divisio maxima* (kreska podwójna), pełniąca funkcję zmiany wykonawców, jak też mająca wartość czasu (pełnej pauzy oddechowej), ale również *divisio maior* (kreska pojedyncza), która stanowi tylko o pauzie oddechowej, oraz *divisio minima* (krótka kreseczka na ostatniej linii od dołu, jako propozycja krótkiego nabrania powietrza). Wprowadzenie przez kompozytora kresek działowych pozwala wykonawcom utworu zauważyć daną frazę i zdanie muzyczne oraz pomaga w wykonaniu, jeśli chodzi o swobodny rytm chorałowy poszczególnych części tej mszy.

⁷ Bolesław Bartkowski. 1987. *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 23–24.

⁸ Edward Hinz. 1999. *Chorał gregoriański*. Pelplin: Bernardinum, 69.

2. Warstwa tekstowa

Kompozycja mszy ks. Brunona Schmidta dzieli się na pięć części *ordinarium*: *Kyrie*, *Gloria*, *Skład Apostolski*, *Sanctus* i *Benedictus* (połączone w jedną całość), *Agnus Dei*. Zajmiemy się najpierw warstwą tekstową ze względu na fakt, iż przed Soborem Watykańskim II teksty części stałych w języku narodowym nie były jeszcze zatwierdzone przez władzę kościelną do publicznego użytku. Przypuszczać należy, że ks. Schmidt przełożył w sposób dosłowny tekst łaciński na język polski w *Gloria*, *Sanctus* i *Agnus Dei*, natomiast pozostawił w oryginale *Kyrie* oraz użył jako formy wyznania wiary pacierzowy *Skład Apostolski*, z którym lud był zaznajomiony. Analiza ta pokaże nam również możliwość ewentualnej adaptacji do dzisiejszej liturgii.

W *Gloria* autor użył formuły: „Chwała na wysokościach Bogu”, ale nie zmienił to linii melodycznej we współczesnym przekładzie tekstu. W dalszej części użył tłumaczenia: „Dzięki czynimy Ci za wielką chwałę Twoją”, co już lekko zmodyfikowałoby melodię i rytmikę przy podłożeniu posoborowego tłumaczenia ze względu na liczbę sylab (18–19). Podobna sytuacja zachodzi w kolejnym wersie: „Panie Boże Królu niebieski” – 9 sylab, a w posoborowym tekście – 8 sylab. Zmiana słów występuje również w wersecie: „Który gładzisz grzechy świata, przyjmij prośby nasze”, jednak w tym miejscu jest identyczna liczba sylab w dzisiejszym tekście. Natomiast duża równica melodii i rytmiki nastąpiłaby w końcowych słowach, które Schmidt przetłumaczył w następujący sposób: „Albowiem Tyś sam Święty. Tyś sam Pan. Tyś sam Najwyższy”. Zwroty użyte przez autora mają bowiem mniejszą liczbę sylab aniżeli współcześnie znany nam tekst liturgiczny. Te różnice stały się zapewne powodem, że kompozycja *Gloria* na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej w ogóle jest nieznaną. Być może jeszcze przed Soborem Watykańskim II była wykonywana w nielicznych parafiach, lecz dziś należy do zupełnie zapomnianych.

Najpopularniejszą częścią *ordinarium* autorstwa ks. Schmidta jest *Sanctus*, które używane jest w liturgii w wielu kościołach do dnia dzisiejszego. Następuje w nim tylko jedna mała zmiana tekstowa, która w żaden sposób nie wpływa na melodię, a mianowicie: *Hosanna na wysokościach*.

Wszystkie pozostałe teksty mszy są identyczne z oficjalnymi tłumaczeniami posoborowymi, więc ich linia melodyczna może być bez zmian używana we współczesnej liturgii.

3. Warstwa melodyczna

Najważniejszą kwestią, której należy się przypatrzeć, jest warstwa melodyczna poszczególnych części kompozycji ks. Brunona Schmidta. Kompozytor zamieścił melodię całego utworu w głosie najwyższym, do którego dołożył akompaniament organowy. Cztery części utworu: *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus* i *Agnus* są napisane w tonacji D-dur, natomiast melodia *Składu Apostolskiego* w G-dur. Ambitus w całej kompozycji nie przekracza interwału oktawy, co już wyjaśniał w swoim wstępie sam autor. Taki zabieg miał na celu łatwe przewodnictwo w śpiewie niewykształconych głosów męskich. Okazuje się również, iż pewne motywy melodyczne zostały przez ks. Schmidta zaczerpnięte z postgregoriańskiej *Mszy VIII „De Angelis”*. Należy przyznać, iż jest to zabieg właściwy, ponieważ chorał gregoriański zawsze pozostaje wzorem dla śpiewów liturgicznych i ma w sobie „pierwiastek” *sacrum*, który pomaga wiernym zachować świadomość świętego misterium⁹. Sięgając do historii wiemy, że począwszy od XI w. łączono śpiewy części stałych mszy w cykle, a od XII stulecia łączono je parami: *Kyrie* z *Gloria* i *Sanctus* z *Agnus*, co w niedługim czasie przerodziło się w całe cykle jednego *ordinarium*, jak również opatrywano je określeniami, np. *de Maria Virgine*, *de Apostolis* itp. W późnym średniowieczu można już zaobserwować praktykę łączenia poszczególnych części na podstawie podobieństwa lub wręcz identycznych motywów melodycznych¹⁰. Złączone w jedną całość części *Mszy VIII „De Angelis”*, niezwykle popularne w liturgii rzymskiej, znajdują się wśród 16 formularzy mszalnych w *Graduale Romanum* (Ed. Vat.) z 1908 r., które oznaczono incipitami tropów do *Kyrie*. W księdze tej interesujące nas *ordinarium* zostało określone jako: *VIII In Festis Duplicibus (De Angelis)*¹¹. Przeznaczenie danej kompozycji w roku liturgicznym zależało od tego, jaki styl melodyczny przeważał w *Kyrie*. Generalnie można stwierdzić, że im święto było większe, tym melodia była bardziej melizmatycznie rozwinięta¹².

3.1. Kyrie

Kyrie z *Missa „De Angelis”* we wspomnianym *Graduale Romanum* jest umieszczone wśród śpiewów *ad libitum* i charakteryzuje się melizmatycznym stylem. Jego powstanie datuje się na XV–XVI w., a melodia prezentuje piąty autentyczny

⁹ Wiśniewski. 2013. „Duchowość chorału gregoriańskiego”, 114.

¹⁰ Edward Hinz. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”. *Studia Pelplińskie* 47: 123–124.

¹¹ Hinz. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”, 125.

¹² Hinz. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”, 118.

modus lidyjski (*fa-do*)¹³. W kompozycji mszalnej ks. Brunona Schmidta w tonicznym *Kyrie* dominuje ruch sekundowy, tak charakterystyczny dla chorału, oraz styl sylabiczny z trzema wyjątkami użycia podwójnych neum. Warty podkreślenia jest fakt, że autor utworu pozostawia trzykrotne *Kyrie*, które w dziejach liturgii stanowiło typową aklamację wielbiąco-błagalną¹⁴. Aspekt uwielbienia Zmartwychwstałego Pana jest tu zauważalny poprzez durowy, radosny charakter melodii oraz zastosowanie podwójnej neumy na słowie *Christe*. Analizując rysunek melodyczny tej części *ordinarium*, możemy odnieść wrażenie podobieństwa wznoszenia i opadania melodii, jak w *Kyrie* z *Mszy VIII*. Również pewien niekompletny motyw tematyczny melodii *Christe eleison* można wyczytać w dźwiękach *Gloria* mszy „*De Angelis*”, a mianowicie przy słowach: *Gratias agimus Tibi*.

3.2. Gloria

Podobny motyw możemy zauważyć w części drugiej kompozycji Schmidta, którą jest *Gloria*, przy tekście „Panie Boże Królu niebieski”, natomiast w słowach „Wysławiamy Cię” oraz „Jezu Chryste”, „Tyś sam Pan” i „z Duchem Świętym” od dźwięku *d*² został przeniesiony prawie dosłowny motyw melodyczny ze słów *Laudamus Te*. Godne zauważenia jest, iż temat melodii zwrotu „Tylko Tyś Najwyższy Jezu Chryste” został wzięty z końcowej części melodyki *Domine Fili unigenite Jesu Christe*, a poprzez częste użycie podwójnych neum stał się jakby kulminacyjnym momentem tego utworu. W całej części *Gloria* przeważa styl sylabiczny, jednak dla podkreślenia ważnych słów autor kompozycji stosuje styl neumatyczny z podwójnymi nutami na jednej sylabie. Dzieje się tak przy słowach: „wysokościach Bogu”, „ziemi”, „woli”, „Wielbimy”, „Wysławiamy”, „Jezu”, „Baranku”, „Ojca”, „Tyś”, „Tylko Tyś Najwyższy”, „z Duchem”, „w chwale (...) Ojca”, „Amen”. Podobny styl obserwujemy również w postgregoriańskim *Gloria* z *Mszy VIII*, pochodzącym z XVI w., napisanym w modusie lidyjskim, które w większości również prezentuje wykorzystanie techniki motywiczej i stylu sylabicznego z zastosowaniem 30 razy neum podwójnych i potrójnych oraz kilku zaledwie bardziej melizmatycznych zwrotów¹⁵.

¹³ *Liber Usualis Missae et Officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis in subsidium cantorum a solesmensibus monachis diligenter ornato*. 1958. Parisii – Tornaci – Romae: Neo Eboraci, 39.

¹⁴ Ireneusz Pawlak. 2017–2018. „Tragedii *Kyrie* ciąg dalszy”. *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 8–9: 86–88.

¹⁵ Por. *Liber Usualis (...)*. 1958, 40–41.

3.3. Skład Apostolski

Prostota melodii *Składu Apostolskiego* nawiązuje swoim charakterem do form psalmodyczno-wersykularnych chorału w stylu sylabicznym, gdzie tekst stanowi luźny związek z melodyką. Linia melodyczna nawiązuje zatem do tradycyjnych form recytatywnych z pewnymi zwrotami kadencyjnymi, które miały zastosowanie właśnie w *Credo*. Ponadto ta część *ordinarium missae* była w zasadzie w dziejach liturgii kompozycją samodzielną, która nie miała związków z pozostałymi częściami¹⁶, co także jest zauważalne w potraktowaniu tego utworu przez Schmidta. Wskazuje na to brak muzycznych motywów tematycznych oraz tonalność subdominanty do tonacji głównej tej mszy. Podobną zależność zauważamy z *Credo Missa „De Angelis”*, datowanym na XVII stulecie, chociaż jest ono utrzymane nadal w tym samym modusie, co dwie pierwsze części. XVII stulecie jest uważane za szczytowy wiek twórczości tejże formy. To zwłaszcza w kompozycjach *Credo* z XVII w. możemy dostrzec typ melodyki zbliżony do pieśniowości. W *Graduale Romanum* z 1908 r. mamy cztery osobne kompozycje *Credo*. Analizując poszczególne z nich, można wywnioskować, iż były to śpiewy recytatywne i psalmodyczne w stylu sylabicznym, w których wykorzystywano powtarzające się formuły melodyczne z pewnymi przekształceniami¹⁷.

3.4. Sanctus

Niezwykle wyraźny temat melodyczny przeniesiony prawie dosłownie z *Credo* mszy *De Angelis* znajdujemy w *Sanctus* B. Schmidta. Początek utworu: „*Święty, Święty, Święty Pan*” to temat melodyczny słów: *Et ascendit in caelum*. Motyw ten odnajdujemy również przy słowach: „Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej”. Nie bez znaczenia wydaje się umiejscowienie tematu melodii słów „I wstąpił do nieba” z wyśpiewaniem chwały Trzykroć Świętego Boga. Rysunek wznoszącej linii melodycznej od razu maluje przed słuchaczem obraz nieba, gdzie aniołowie i wszystkie stworzenia niebieskie oddają chwałę Bogu, nieustannie śpiewając „*Święty, Święty Święty...*” (por. Iz 6,3). Również i cała ziemia ma włączyć się w to uwielbienie teraz, ale i w zbawczej przyszłości, o czym świadczą słowa Chrystusa wstępującego do Ojca, że idzie przygotować nam miejsce (por. J 14,2). Wszystko to świadczy o wielkości kompozytora, który muzyką starał się niejako namalować

¹⁶ Ireneusz Pawlak. 2001. *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*. Lublin: Polihymnia, 309–310.

¹⁷ Hinz. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”, 118, 120–121.

biblijno-teologiczne znaczenie tekstu liturgicznego. Na uwagę zasługuje również styl neumatyczny, w którym na plan pierwszy wysuwają się dwunutowe ligatury. Odczytujemy w tym jakby celowe nawiązanie do bardziej uroczystych form śpiewu gregoriańskiego. Kompozycja *Sanctus* do czasów współczesnych jest najczęściej wykonywana w kościołach archidiecezji gnieźnieńskiej, jak również na terenach bydgoskich, które niegdyś terytorialnie należały do niej. Należy powiedzieć, że jej śpiewność, majestat i piękno melodii wnoszą serca wiernych ku Stwórcy, zapowiadając niezwykle podniosłe *mysterium fidei*. W porównaniu z tą częścią *ordinarium* autorstwa B. Schmidta *Sanctus* z *Mszy VIII* jawi się również jako wyjątkowy utwór pod pewnymi względami. Świadczy o tym choćby fakt, iż należy do jednych z najstarszych tego typu kompozycji, ponieważ na podstawie rękopisów datuje się je na XI lub XII w. Melodyka utworu kształtuje się głównie w rozwiniętym stylu melizmatycznym przy zastosowaniu modusu szóstego (*fa-la*)¹⁸.

3.5. Agnus Dei

Ostatnią częścią mszy B. Schmidta jest *Agnus Dei*, które również nie zostało zapomniane w stałym repertuarze kręgu gnieźnieńskiej kultury muzycznej. Wydaje się, iż pewnych luźnych motywów tematycznych można by się doszukiwać w *Mszy XVIII*, np. w melodii trzeciej „Baranku Boży” bardzo niedokładny motyw przejęty z *Gloria* ze słów: *Qui tollis peccata mundi suscipe...*, lecz jest to stosunkowo niewiele w porównaniu z wcześniejszymi częściami. Na uwagę zasługuje potraktowanie każdego błagania Chrystusa – Bożego Baranka z oddzielną, coraz bardziej wznoszącą linią melodyczną oraz identycznym zakończeniem melodii pierwszej i drugiej prośby o zmiłowanie. W tych dwóch zwrotach został również zastosowany ruch sekundowy oraz styl sylabiczny z małymi wyjątkami na początku i na końcu danej prośby. Natomiast ostatnie „Baranku Boży” z prośbą: „obdarz nas pokojem” stanowi kulminację tej części *ordinarium*, potraktowaną w sekundowym ruchu opadającym od najwyższego dźwięku d² aż do najniższego dźwięku całej kompozycji – d¹. Oprócz tego na plan pierwszy wysuwa się styl neumatyczny, charakteryzujący się podwójnymi nutami na jednej sylabie, jakby dla podkreślenia radosnej *Kody* całego utworu. Analizując tę część kompozycji Schmidta, możemy wnioskować, że autor nawiązał w niej do dziejów *Agnus*, gdzie najstarsze z nich prezentowały styl sylabiczno-neumatyczny, a młodsze – rozwinięty styl melizmatyczny¹⁹. Dla porównania: interesująca nas *Missa „De Angelis”* jest stosunkowo

¹⁸ Hinz. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”, 121; *Liber Usualis (...)*. 1958, 73.

¹⁹ Hinz. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”, 122.

późną kompozycją, z XV w., opartą w większości na neumach podwójnych i potrójnych, a czasami również dłuższych melizmatach, prezentującą szósty plagalny modus hypolidyjski (*fa-la*). Pod względem strukturalnym możemy uznać, iż jest ona zbudowana według schematu formalnego A – B – A, ponieważ w drugiej melodii *Agnus Dei* został zmieniony nie tylko *incipit*, ale również środkowa część wezwania. Jedynie końcowa prośba o zmiłowanie posiada za każdym razem taką samą melodię, zwracając tym samym uwagę na formę śpiewu litanijnego.

Analizując zachowaną kompozycję ks. Brunona Schmidta, można stwierdzić, iż jawi się on nam jako ciekawy muzyk, liturgista oraz teolog. Jego *Łatwa msza polska w stylu choralnym* nawiązuje do tradycji śpiewu gregoriańskiego²⁰, a jednocześnie ukazuje się jako pionierskie dzieło późniejszej myśli posoborowej, która miała na celu włączenie w liturgię większej liczby wykonawców i całego ludu. Jednocześnie poprzez zastosowanie w niej przez autora motywów chorałowych możemy stwierdzić, że skarbiec melodii gregoriańskich wciąż staje się inspiracją dla nowych kompozycji liturgicznych, a przez to jest uznawany za cenne źródło muzyki i obszar nieporównywalnego z niczym innym piękna, wpływającego z ducha modlitwy. W taki sposób melodie gregoriańskie, które przeplatają inne utwory, stanowią o pewnego rodzaju ciągłości całej kultury chrześcijańskiej muzyki Zachodu, będąc jej pierwotnym rdzeniem.

Ordinarium missae autorstwa ks. B. Schmidta zostało najbardziej rozpowszechnione w archidiecezji gnieźnieńskiej w latach sześćdziesiątych XX stulecia przez ks. infułata Władysława Zientarskiego, który był dyrektorem Chóru Prymasowskiego przy Archikatedrze Gnieźnieńskiej (1959–1965), wykładowcą muzyki kościelnej w seminarium duchownym w Gnieźnie (1957–1965) oraz przewodniczącym Komisji ds. Śpiewu, Muzyki Kościelnej i Służby Liturgicznej (1968–1971)²¹. Pomimo upływu wielu lat od jej powstania trzy części: *Kyrie*, *Sanctus* i *Agnus Dei* należą do chętnie wykonywanego repertuaru w wielu kościołach na terenie byłej i obecnej archidiecezji gnieźnieńskiej, a sam kompozytor – ks. Brunon Schmidt – jawi się jako jeden z prekursorów powiatykańskiej odnowy liturgii.

²⁰ Dla analizy motywów chorałowych *ordinarium missae* ks. B. Schmidta wszystkie części tej kompozycji zostały zamieszczone w *Aneksie*.

²¹ Dariusz Sobczak. 2008. *Ks. Władysław Zientarski (1916–1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*. Lublin: Polihymnia, 74, 79.

Bibliografia:

- Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej, sygn. 496. *Akta Kurii Metropolitalnej. Personalia III*.
- Bartkowski Bolesław. 1987. *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Hinz Edward. 1999. *Chorał gregoriański*. Pelplin: Bernardinum.
- Hinz Edward. 2014. „Chorałowe śpiewy *Ordinarium Missae*”. *Studia Pelplińskie* 47: 117–126.
- Liber Usualis Missae et Offici pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis in subsidium cantorum a solesmensibus monachis diligenter ornato*. 1958. Parisiis – Tornaci – Romae: Neo Eboraci.
- Barbara Mielcarek-Krzyżanowska. 2004. „Muzyka i życie muzyczne Pomorza i Kujaw. Instytucje i stowarzyszenia (1)”. *Promocje Kujawsko-Pomorskie* 12 (6–8): 14.
- Mizgalski Gerard. 1959. *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*. Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Pawlak Ireneusz. 2012. „Dłaczego chorał gregoriański?”. *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 3 (3): 187–197.
- Pawlak Ireneusz. 2001. *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*. Lublin: Polihymnia.
- Pawlak Ireneusz. 2017–2018. „Tragedii *Kyrie* ciąg dalszy”. *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 8–9: 83–100.
- Podobińska Klaudia, Polony Leszek. 1997. *Cieszę się darem życia. Rozmowy z Wojciechem Kilarem*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Poznańczyk Brunon. *Łatwa msza polska w stylu choralnym*, karta tytułowa.
- Sobczak Dariusz. 2019. „«Łatwa msza polska w stylu choralnym» ks. Brunona Schmidta (1895–1961)”. *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 10 (10): 137–152.
- Sobczak Dariusz. 2008. *Ks. Władysław Zientarski (1916–1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*. Lublin: Polihymnia.
- Wiśniewski Piotr. 2013. „Duchowość chorału gregoriańskiego”. *Liturgia Sacra* 19 (1): 103–118.

KS. DARIUSZ SOB CZAK – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii-muzykologii, pracownik nieetatowy Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz wykładowca muzyki kościelnej w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie. Jest także dyrygentem seminarystycznej *Schola cantorum*, dyrektorem Studium Muzyki Kościelnej Archidiecezji Gnieźnieńskiej, dyrygentem Chóru Prymasowskiego przy Bazylice Archikatedralnej w Gnieźnie oraz przewodniczącym Archidiecezjalnej Komisji ds. Śpiewu, Muzyki Kościelnej i Służby Liturgicznej.

Adres mailowy: darium@wp.pl

Aneks

Łatwa Msza Polska

W STYLU CHORALNYM

Brunon Poznańczyk

K. I. II. I.

Ky-ri-e e-le-i-son. Ky-ri-e e-le-i-son. Ky-ri-e e-le-i-son.

II. I. II.

Chry-ste e-le-i-son. Chry-ste e-le-i-son. Chry-ste e-le-i-son.

I. II. I.

Ky-ri-e e-le-i-son. Ky-ri-e e-le-i-son. Ky-ri-e e-le-i-son.

GLORIA

K. I. II.

Chwa-la na wy - so ko - ściachBo - gu. A na zie - mi po - kój lu - dziomdo - brej wo - li.

I. II. I. II.

Chwali - my Cię Bło - go - sła - wi - my Cię. Wiel bi - my - Cię. Wy - sła - wia - my Cię.

I. II.

Dzię - ki czy - ni - my Ci za wiel - ką chwa - łę Two - ją Pa - nie - Bo - że Kró - lu nie bie ski

I.

Bo - że Oj - czewszzechmo - gą - cy. Pa - nie - Sy - nu Je - dno - ro - dzo - ny, Je - zu - Chry - ste.

II. I.

Pa-nie Bo-że. Ba ra - nkuBo-ży, Sy-nu-Oj - ca. Który gła-dziszgrzechyświa-ta, zmi łuj się nadna-mi.

II. I.

Któgła-dziszgrzechyświata przyjmijprośbynasze. Który sie-dziszpo pra-wi-cy Ojca, zmiłuj się nadna - mi.

II. I. II.

Al-bo-wiemTyśsamświę - ty. Tyś - samPan. Tyś_ sam_ naj - wyz - szy. Je - zu_ Chry - ste.

I. I i II.

z Du - chem_ Świę - tym, w chwa - le Bo-ga Oj - ca A - men.

SKŁAD APOSTOLSKI

WSZYSZY

Wierzę w Boga Oj - ca wszech - mo - gą - ce - go Stworzyciela nie ba i zie - mi,
I w Jezusa Chrystusa Syna Je - go je - dy - ne - go, Pa - na na - sze - go,
który się po - czął z Du - cha świę - te - go, narodził się z Ma - rji Pan - ny,
umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzy - żo - wan u - marł i po - grze - bion, wstał - pił do pie - kiel,
siedzi na prawicy Oj - ca Wszech - mo - gą - ce - go, wstał na nie - bio - sa,
Wie - rzę w Du - cha świę - te - go, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i u - mar - tych. Święty Ko - ściół po - wsze - chny,

Świę - tych ob - co - wa - nie, grze - chów od - pu - szcze - nie,
cia - ła zmart - wych - wsta - nie, ży - wot wie - czny. A - men.

SANCTUS

K. I i II.

Świę - ty, Świę - ty, Świę - ty Pan, Bóg - za - stę - pów, Peł - ne są nie - bio - sa i zie - mia chwały - Two - jej.

BENEDICTUS

K. I. I i II.

Ho - san - na na wy - so - ko - ściach. Bło - go - sła - wio - ny, któ - ry i - dzie - w i - mię Pańskie Ho - san - na na wy - so - ko - ściach.

AGNUS DEI

K. I.

Ba-ran-ku Bo - ży, któ-ry głą-dzisz grze-chy świa - ta, zmi-łuj się nad na - mi

II.

Ba-ran-ku Bo - ży, któ-ry głą-dzisz grze-chy świa - ta, zmi-łuj się nad na - mi

I. I i II.

Ba-ran-ku Bo - ży, któ-ry głą - dzisz grze-chy świa - ta, ob-darz nas po - ko - jem.

Sztuka sakralna

WOJCIECH GRUK

Instytut Historii Sztuki UWr.

ORCID: 0000-0002-3342-7081

**„Kościół tak niezwykle zły, że zdaje się być oborą”,
czyli jak przekonać luteranów do wizyty w brzydkim kościele**

**Problem wyglądu i lokalizacji świątyni w kazaniu konsekracyjnym
pielgrzymkowego kościoła granicznego w Cigacicach (1655, wyd. 1665)**

**„A church so bad it seems to be a barn”,
or how to convince Lutherans to visit an ugly church.**

**The problem of a church’s look and location in the consecration sermon
of the pilgrimage border church in Cigacice (1655, published 1665)**

Abstract

The article discusses the inconvenient location and the ugliness of the church as factors potentially discouraging the faithful from visiting it, as well as attempts to overcome them discursively. The article is based on a sermon by pastor Zacharias Textor published in 1665 on the occasion of the consecration of the newly built pilgrimage church located in the secluded Cigacice Forest, in the Margraviate of Brandenburg, near the Silesian border. According to the preacher, the building was so modest that for pilgrims - Lutherans from the neighboring Duchy of Głogów, where their worship was forbidden - it resembled a barn rather than a church. The article provides a reconstruction of Textor’s sermon, aimed at a positive reinterpretation of the negative features of the temple, based on the story of the biblical Jacob (Genesis 28). The analysis of Textor’s argument allows us to better understand the significance of the church building and its equipment in the specific pilgrimage culture of Silesian Lutherans, which developed after the Thirty Years’ War, providing the basis for a more complete interpretation of the related works of architecture and art. The article is enriched

with numerous quotations from the sermon, including extensive fragments of a unique description of a temporary temple that has not existed for centuries.

Keywords: Protestant Art, History of Silesia, Pilgrimages, Church Architecture Aesthetics, Persecuted Minorities, Identity Studies.

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest problemowi niedogodnej lokalizacji kościoła i jego brzydoty jako czynników potencjalnie zniechęcających wiernych do jego odwiedzania, oraz próbom ich dyskursywnego przezwyciężenia. Podstawą źródłową artykułu jest opublikowane w 1665 r. kazanie pastora Zacharias Textora na okazję poświęcenia granicznego kościoła pielgrzymkowego, położonego w odludnym Lesie Cigacickim, w Marchii Brandenburskiej. Wedle słów kaznodzieli była to budowla tak skromna, że pielgrzymom – luteranom z sąsiedniego księstwa głogowskiego, gdzie ich kult był zakazany – przypominała ona raczej oborę niż kościół. Artykuł zawiera rekonstrukcję wykładu Textora, mającego na celu pozytywną reinterpretację negatywnych cech świątyni, przeprowadzoną w oparciu o historię biblijnego Jakuba (Rdz 28). Analiza wyводу Textora pozwala lepiej zrozumieć znaczenie budowli kościelnej i jej wyposażenia w specyficznej kulturze pielgrzymkowej śląskich luteranów, kształtującej się po wojnie trzydziestoletniej, dając podstawy do pełniejszej interpretacji związanych z nią dzieł architektury i sztuki. Artykuł wzbogacają liczne cytaty z kazania, w tym obszernie fragmenty unikatowego opisu nieistniejącej od stuleci prowizorycznej świątyni.

Słowa kluczowe: sztuka protestancka, historia Śląska, kościoły graniczne i ucieczkowe, pielgrzymki, estetyka miejsca kultu, prześladowane mniejszości, badania tożsamości.

„[Jest to kościół] tak niezwykle zły, że wielu z was, którzyście tu przyszli, wydał się on nie miejscem na nabożeństwo, ale oborą” ([...] *Ja so wunder=schlecht / daß auch ihrer viel / die hier zukommen / nicht für einen Ort zum Gottesdienst; sondern zur Vieh=stallung angesehen*)¹ – w ten sposób pastor Zacharias Textor

¹ Zacharias Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg. Lus/ In welchem die Exulirende Heerde Jesu Christi/ auß dem Grünbergischen Kreyse des Fürstenthumbs Glogau/ zum theil ihr Bethel gefunden/ und numero ihre Hütten Gottes hat. Das ist: Einsegnungs-Predigt Der Hütten Gottes/ im Churfürstlichen Brandenburgischen Oder-Walde bey Dsicherzig (Cigacice) / gehalten von Zacharias Textorn / Pastorn und Collect. der exulirenden Heerde Christi daselbst. Am 1655. Jahre den XXI. Sonntag nach der heiligen Dreyeinigkeit.* Franckfurt an der Oder: Erasmus Rösner, 53.

zwrócił się 10 października 1655 r.² do wiernych zgromadzonych na nabożeństwie poświęcenia nowego kościoła w Cigacicach, w Marchii Brandenburskiej. Zgromadzonych nazwał „duchowymi banitami”, ponieważ wszyscy oni na co dzień mieszkali w Zielonej Górze i jej okolicach, w sąsiednim księstwie głogowskim, gdzie kilkanaście lat wcześniej kult luterański został zakazany, ich kościoły odebrane, a oni, korzystając z przysługującego im prawa, odbywali regularne podróże na nabożeństwa do kościołów zagranicznych³. Nieistniejący już dziś kościół w Cigaciach był budowlą prowizoryczną, zbudowaną naprędce dla obsługi wzrastającej liczby pielgrzymów. Textor opisał ją w swym kazaniu jako „szałas” (*Rohr=hütte*) kryty strzechą, wzniesiony ze słabej jakości drewna i słomy. Wyposażenie jego było „brzydkie i obskurne” (*schlecht und einfältig*). Ołtarz zbudowany był z nieheblowanych sosnowych desek wypełnionych ziemią, zaś na ambonę zaadaptowano pień ściętego dębu, który obito deskami. Chrzcielnicę wycięto nieumiejętnie z dębowego kłosa, nie troszcząc się o jej wygląd (*ohne Pracht und Kunst*)⁴. Ponadto świątynia mieściła się na odludnej leśnej polanie, na wzniesieniu otoczonym zakolem granicznej rzeki, Odry. Textor, samemu będąc religijnym emigrantem ze Śląska, doskonale zdawał sobie sprawę, że wygląd i umiejscowienie nowej świątyni stały w rażącej sprzeczności z powszechnym wyobrażeniem o tym, jaki powinien być kościół; wyobrażeniem nabytym przez lata użytkowania bogato wyposażonych, pięknych świątyń, „które musieliśmy pozostawić puste w naszej ojczyźnie, i w których teraz tylko nietoperze, wróble i inne ptactwo mieszkają” (*die wir in unserm Vaterlande müssen lassen müssig stehen / die da izzo von Sperlingen / Fleder=Mäusen und anderen Landes=Vogeln bewohnt werden*)⁵.

Poświęcenie nowego kościoła jest zawsze wyjątkowym wydarzeniem w życiu wspólnoty, służącym szczególnemu związaniu jej z jej miejscem kultu. Podstawową funkcją wygłaszanego wówczas kazania jest apoteoza święconego miejsca jako centralnego punktu w życiu wspólnoty⁶. W omawianym przypadku osiągnięcie tego celu

² Kazanie zostało wydane drukiem 10 lat później.

³ Paweł Banaś. 1971. „Studia nad śląską architekturą protestancką 2. połowy XVII wieku”. *Roczniki Sztuki Śląskiej* 8: 46–51; Gabriela Waś. 2007. *Dzieje Śląska od 1526 do 1806 roku. W Historia Śląska*. Red. Marek Czapliński, 184–188. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; Rainer Sörries. 2008. *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau, 23–32; Lars-Arne Dannenberg, Matthias Donath, Eike Thomsen, Wojciech Wagner. 2012. *Grenz- und Zufluchtskirchen in Schlesien / Śląskie kościoły graniczne i ucieczkowe*. Olbersdorf: Via Regia, 11–72.

⁴ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 52–59.

⁵ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 54.

⁶ Maarten Delbeke, Minou Schraven. 2012. *Foundation, dedication and consecration in early modern Europe: An introduction. W Foundation, dedication and consecration in early modern Europe*. Red. Maarten Delbeke, Minou Schraven. Leiden – Boston: Brill. Na temat święcenia kościołów luter-

było jednak wyraźnie utrudnione skromnym wyglądem świątyni, jak również jej odludną lokalizacją, które to cechy szczególnie mocno podkreślono w schematycznym i nieco naiwnym jej wizerunku, zdobiącym frontispis wydane go drukiem kazania [il. 1]. Textor zdawał sobie sprawę, że czyniły one nowy kościół w oczach wiernych raczej jaskrawym symbolem ich upokorzenia, nagłej i tragicznej odmiany ich losu, niż domem Bożym. Dlatego chcąc związać ich z ich nowym miejscem kultu – a przez to podnieść ich gotowość do podejmowania regularnych trudów pielgrzymek – pastor Textor podjął próbę nauczania wiernych pożądanej, pozytywnej interpretacji ich nowego kościoła. Staraniom jego poświęcony jest niniejszy artykuł.

Warto w tym miejscu zauważyć, że poruszana tu problematyka budziła dotąd znikomą zainteresowanie badaczy zajmujących się architekturą i sztuką Śląska i okolic w drugiej połowie XVII w. Niektórym kościołom granicznym i ucieczkowym poświęcony był wprawdzie pionierski artykuł Pawła Banasia, zawierający wiele słusznych twierdzeń i hipotez godnych dalszych badań, nie znalazł on jednak kontynuatorów⁷. Ważne, lecz bardzo skrótowe opracowanie zbiorowe Śląskie kościoły graniczne i ucieczkowe⁸ raczej ponownie otworzyło temat, niż go wyczerpało, zaś nic nowego do niego nie wniosła praca Rainera Sörriesa *Vom Kaisers Gnaden*⁹. Pomimo powstania kilku artykułów monograficznych¹⁰ zdecydowanie brakuje studiów problemowych, pisanych z aktualnych pozycji metodologicznych i przy wykorzystaniu pomijanych dotąd kategorii źródeł, do których należy m.in. piśmiennictwo okazjonalne związane z przedmiotowymi kościołami, zwłaszcza kazania konsekuracyjne. Z tego względu kwestie znaczenia i percepcji wyglądu tych kościołów przez współczesnych, jak też mechanizmów kształtowania tej percepcji nigdy nie zostały podjęte. Ambicją naszą jest wypełnienie tej luki w niewielkim choćby stopniu.

Uwaga, jaką Textor przywiązywał do skromnego wyglądu cigacickiej świątyni, jest jaskrawym zaprzeczeniem niegdyś rozpowszechnionej, a dziś już szczęśliwie

ańskich ogólnie: Vera Isaiasz. 2008. Lutherische Kirchweihen um 1600. Die Weihe des Raumes und die Grenzen des Sakralen. W *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. Red. Susanne Rau, Gerd Schwerhoff, 103–119. München – Hamburg: Dölling und Galitz.

⁷ Banaś. 1971. „Studia nad śląską architekturą protestancką 2. połowy XVII wieku”.

⁸ Dannenberg, Donath, Thomsen, Wagner. 2012. *Grenz- und Zufluchtskirchen*.

⁹ Sörries. 2008. *Von Kaisers Gnaden*, 29–32, 103–109.

¹⁰ Paweł Banaś. 1969. Kościoły ewangelickie w Rudnej i Pogorzelskich. Próba interpretacji. W *Treści dzieła sztuki*. Red. Magdalena Witwińska, 235–249. Warszawa: PWN; Daniel Gibski. 2000. Iustus ut Palma Florebit. Poewangelicki kościół w Pogorzelskich jako przykład śląskiej świątyni diasporalnej z XVII wieku. W *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*. Red. Jan Harasimowicz, 307–325. Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki; Stanisław Szupieńko. 2002. Mistyka obłubieńcza w programie dekoracji malarskiej kościoła poewangelickiego w Kościelcu koło Legnicy. W *Willmann i inni. Malarstwo, rysunek i grafika na Śląsku i w krajach ościennych w XVII i XVIII wieku*. Red. Andrzej Koziół, Beata Lejman, 192–199. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Stowarzyszenie Historyków Sztuki.

odrzuconej tezy o „wielkim umieraniu sztuki w krajach zwycięskiej reformacji”¹¹. W rzeczywistości luteranie, w równym stopniu co katolicy, starali się o reprezentacyjność swych miejsc kultu, choć, naturalnie, przedstawiciele obu wyznań przypisywali sztuce i architekturze inne znaczenie teologiczne, a ich rozwój przebiegał pod wieloma względami odmiennie. Świątynie protestanckie nie tylko dominowały w lokalnym krajobrazie, lecz były też punktami węzłowymi w życiu lokalnych społeczności, silnie związanymi z ich tożsamością, dającymi im poczucie dumy i zakorzenienia¹².

Nic więc dziwnego, że swoboda użytkowania świątyń, a w jej ramach decydowania o ich umiejscowieniu i wyglądzie, była istotnym – a w opinii niektórych badaczy wręcz najważniejszym – przedmiotem sporów religijnych, znamionujących wczesnonowożytną Europę. Restrykcje w tym względzie należały do stałego repertuaru represji stosowanych przez władze wobec prześladowanych grup religijnych, których z jakichś powodów nie dało się fizycznie wyeliminować z władanego obszaru¹³.

Nie inaczej było na Śląsku, gdzie luteranizm w toku XVI w. stał się wyznaniem zdecydowanie dominującym. Taki stan rzeczy był problematyczny dla Habsburgów, katolickich królów Czech, do których Śląsk wtedy należał. Splot złożonych przyczyn, których skrótowe nawet omówienie w ramach niniejszego artykułu nie jest ani możliwe, ani zasadne, sprawił jednak, że dopiero zmiana układu sił, związana z wojną trzydziestoletnią, umożliwiła Ferdynandowi III i Ferdynandowi IV, panu-

¹¹ Por. Jan Harasimowicz. 1988. „Wielkie umieranie sztuki” w krajach zwycięskiej reformacji. W *Kryzysy w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Lublin, grudzień 1985*. Red. Elżbieta Karwowska, 69–98. Warszawa: PWN.

¹² Susanne Rau, Gerd Schwerhoff. 2004. Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes. W *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Red. Susanne Rau, Gerd Schwerhoff, 33. Köln – Weimar – Wien: Böhlau; Andrew Spicer. 2007. ‘Qui est de Dieu oit la parole de Dieu’. The Huguenots and their temples. W *Society and Culture in the Huguenot World, 1559–1685*. Red. Raymond A. Mentzer, Andrew Spicer, 180. Cambridge: Cambridge University Press.

¹³ Penny Roberts. 1998. „The Most Crucial Battle of the Wars of Religion? The Conflict over Sites for Reformed Worship in Sixteenth Century France”. *Archive for Reformation History / Archiv für Reformationsgeschichte* 89: 147–267; Hélène Guicharnaud. 1999. An Introduction to the Architecture of Protestant Temples Constructed in France before the Revocation of the Edict of Nantes. W *Seeing beyond the Word – Visual Arts and the Calvinist Tradition*. Red. Paul Corbey Finney, 133–162. Cambridge: Eerdmans; Benjamin J. Kaplan. 2007. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge – London: Harvard University Press, 144–172; Andrew Spicer. 2007. *Calvinist churches in early modern Europe*, Manchester – New York: Manchester University Press, 166–223; Sörries. 2008. *Von Kaisers Gnaden*; Miloš Dudáš. 2011. *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Transcius; Agnieszka Seidel-Grzesińska. 2011. *Ecclesiae extra muros – kościoły Łaski na tle ewangelickich kościołów monarchii habsburskiej w XVII i XVIII wieku*. W *Cuius regio, eius religio. Trzechsetna rocznica powstania kościołów Łaski na Śląsku*. Red. Piotr Oszczanowski, 37–61. Jelenia Góra: Muzeum Karkonoskie w Jeleniej Górze / Parafia Ewangelicko-Augsburska kościoła Zbawiciela w Jeleniej Górze-Cieplicach.

jącym po sobie królom, zdecydowaną rozprawę z luteranami. W ramach represji luteranie z śląskich księstw dziedzicznych pozbawieni zostali wszystkich użytkownych przez nich wcześniej kościołów, w liczbie 656, a ich duchowieństwo zostało wygnane. Swobodę poczynań strony katolickiej krępowały jednak konkretne zapisy kończącego wojnę pokoju westfalskiego. Śląskim wyznawcom Konfesji Augsburskiej zagwarantowano w nich swobodę sumienia (lecz nie kultu) i zakazano ich wypędzania z przyczyn religijnych. Ponadto zapewniono im prawa do budowy trzech tzw. kościołów Pokoju oraz do uczęszczania na nabożeństwa do zagranicznych świątyń¹⁴. Przez następne bez mała stulecie luteranie maksymalnie korzystali z marginesu swych swobód, generując ogromny ruch pielgrzymkowy¹⁵.

Trudy związane z podróżami do miejsc kultu, w skrajnych przypadkach oddalonych nawet o 40 km od miejsca zamieszkania, były w tym czasie być może największym problemem śląskich luteranów. Z pewnością jednak problematyczna bywała też skromność ich nowych świątyń. W tym względzie słuszną wydaje się być intuicja Pawła Banasia, który w królewskim nakazie budowy kościołów Pokoju wyłącznie z „podłych” materiałów, gliny i drewna, widział raczej chęć dodatkowego upokorzenia luteranów, niż przysporzenia im problemów technicznych¹⁶. W przypadku zagranicznych kościołów pielgrzymkowych restrykcje te nie obowiązywały, tam jednak często brak pieniędzy uniemożliwiał wspólnotom luterskich pielgrzymów budowę „godnych Boga” świątyń. Tak też było w przypadku kościoła w Lesie Cigacickim, zbudowanego wyłącznym staraniem „duchowych banitów”, przy wsparciu ze strony miejscowego patrona, ograniczonym do udzielenia im miejsca pod świątynię, dość zresztą niedogodnego.

Wobec powyższych okoliczności istotnym celem kazania pastora Textora było utwierdzenie wiernych w przekonaniu o Bożej nad nimi opiece poprzez udowodnienie im działania Bożej Opatrzności w tych elementach otaczającej ich rzeczywistości, w których oni dostrzegali jedynie prześladowania bądź ich skutki. Aby to osiągnąć, kaznodzieja przedstawił teologiczną interpretację ogólnej sytuacji luteranów na Śląsku, ich pielgrzymstwa do kościołów zagranicznych, a także umiejscowienia i wyglądu święconego kościoła – czyli czynników ówczesnie definiujących bycie śląskim luteraninem.

Zadanie, którego kaznodzieja podjął się w swoim kazaniu, było w istocie próbą zmiany negatywnych konotacji wywoływanych przez określone zjawiska poprzez nadanie tym zjawiskom znaczeń pozytywnych. Miało to przyczynić się do kon-

¹⁴ Wąs. 2007. *Dzieje Śląska od 1526 do 1806 roku*, 172–182.

¹⁵ Zob. przyp. 2.

¹⁶ Banaś. 1971. „Studia nad śląską architekturą protestancką 2. połowy XVII wieku”, 49.

solidacji grupy wokół jej świątyni, a także do budowy pozytywnego wizerunku własnego wspólnoty. Działanie takie w terminologii nauk o kulturze określane jest jako reappropriacja bądź reklamacja¹⁷.

Dla osiągnięcia tak zarysowanego celu duże znaczenie miało oparcie kazania na fragmencie Biblii poświęconym snowi Jakuba (Rdz 28,16-22). Wybór tej perykopy wydaje się dość oczywisty. Była ona najczęstszą podstawą kazań inauguracyjnych nowe świątynie, ponieważ wątek snu Jakuba w miejscu zwanym Luz i dokonanego przez niego poświęcenia tego miejsca jako „Domu Boga i bram nieba” tradycyjnie interpretowano jako definiujący chrześcijańskie rozumienie miejsca kultu¹⁸. Zaslugą Textora było jednak wyjście poza tradycyjne jej wykorzystanie poprzez szerokie zarysowanie sugestywnych, historycznych podobieństw pomiędzy losami Jakuba, jako uchodźcy, i losem śląskich luteranów, oraz próbę wykorzystania zawartego w nich potencjału do reappropriacji możliwie największej liczby negatywnych zjawisk.

W interpretacji Textora prześladowania doświadczane przez śląskich luteranów wynikały z faktu, że byli oni ludem wybranym przez Boga. Działając według właściwej swoim czasom metody interpretacji rzeczywistości przez pryzmat biblijnych precedensów, kaznodzieja dopatrywał się w historii Jakuba prefiguracji losu śląskiego Ludu Bożego. Jakub, wedle jego słów, był sprawiedliwym w oczach Boga uchodźcą, który musiał opuścić ojczyznę w obliczu prześladowań spotykających go ze strony brata, Ezawa. Takie jego przedstawienie przemawiało zapewne do wyobraźni przeciętnego śląskiego luteranina, umożliwiając mu silną z nim identyfikację. Na tym gruncie wyłożył Textor naukę Lutra o dwóch królestwach. Odwołując się do przykładu Jakuba i Ezawa, bliźniaków, z których ten pierwszy już w łonie matki został wybrany przez Boga, wyjaśnił on podstawowy podział ludzkości na część otoczoną łaską, których nazwał jakobitami, i część pozbawioną łaski – ezawitów. Dzieje ludzkości wyjaśnił jako historię prześladowań jakobitów przez ezawitów, sytuując, oczywiście, śląskich luteranów wśród tych pierwszych¹⁹.

¹⁷ Adam D. Galinsky, Kurt Hugenberg, Carla Groom, Galen V. Bodenhausen. 2003. The reappropriation of stigmatizing labels: Implications for social identity. W *Identity issues in groups*. Red. Jeffrey T. Polzer, 221–256. Amsterdam – Boston: Emerald Group. Por. Kathleen Ashley, Véronique Plesch. 2002. „The Cultural Processes of «Appropriation»”. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32 (1): 1–6.

¹⁸ Marcin Wisłocki. 2002. Porta Coeli. Zum Verständnis lutherischer Kirchen und ihrer Ausstattung im Licht der Schriften von pommerschen Geistlichen des 16.–17. Jahrhunderts. W *Protestantischer Kirchenbau der frühen Neuzeit in Europa. Grundlagen und neue Forschungskonzepte*. Red. Jan Harasimowicz, Justyna Chodasewicz, Wojciech Gruk, Anna Michalska, 49. Regensburg: Schnell & Steiner.

¹⁹ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 19–23.

Textor wielokrotnie zwracał się do swoich słuchaczy nazywając ich jakobitami, jak np. w zwrocie: „Umiłowani słuchacze, wierni Jakobici i chrześcijańscy banici (...)”²⁰. W przytoczonych słowach znamienne jest dodatkowo określenie wiernych jako banitów, choć faktycznie byli oni pielgrzymami. Kaznodzieja posługiwał się mianowicie pojęciem banicji w sensie duchowym, określającym status luteranów zmuszonych do pielgrzymowania po „strawę duchową” za granicę. Stosowanie go pozwoliło mu w każdym razie postawić pewien znak równości pomiędzy banicją i pielgrzymstwem, co z kolei umożliwiło mu włączenie tego drugiego w kontekst licznych biblijnych wędrówek całego Ludu Bożego, czy też poszczególnych jego członków. Dzieje Ludu Bożego były bowiem w interpretacji Textora historią wędrówek, które w całej swej różnorodności to jedno przynajmniej miały wspólnego, że były one zawsze, od początku do końca, realizacją Bożej woli. Wierzący człowiek powinien raczej stale pozostawać w gotowości do drogi, niż przyzwyczajając się do stałych miejsc kultu. Kaznodzieja zauważył, że już w czasach starotestamentowych Bóg nakazał konstrukcję Arki Przymierza w sposób, który umożliwił jej przenoszenie z miejsca na miejsce. Cztery uchwyty, w które była ona zaopatrzona, zdały się Textorowi typologiczną zapowiedzią czterech ewangelii, które apostołowie głosili przemierzając świat. Uchodźca Textor przedstawił siebie jako bezpośredniego sukcesora ich apostołstwa i zarazem kontynuatora ich tułaczego losu, potwierdzającego swoim życiem aktualność wzorców biblijnych²¹.

W kontekście tak zarysowanej teleologicznej wykładni dziejów kaznodzieja umiejscowił pielgrzymstwo śląskich luteranów, które miało zaistnieć z woli Boga i dowodzić Jego troski o swój lud. Bóg bowiem posyłał go na uchodźstwo, choćby duchowe, aby oszczędzić mu prześladowań: „(...) Gdy więc Bóg, ich umiłowany niebieski Ojciec, widzi to i nie może już dłużej tego znieść, wtedy wzywa ich na wygnanie, jeśli nawet nie wszystkich osobiście, to chociaż w ich sercach i na bożeństwa; daje im do rąk kostury banitów: jest rzeczą Bożą wzywać Jego Lud na wygnanie (...)”²². Śląscy luteranie powinni więc być wdzięczni Bogu za prawo do odwiedzania zagranicznych kościołów, ponieważ ono czyniło ich położenie o wiele lepszym, niż niektórych z ich współwyznawców: „Ach! Jakżeby radośnie podążali

²⁰ *HERTZgeliebten Zuhörer / ihr gläubigen Jacobiten / und Christlichen Exulanten (...)*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 22, por. 107, 108.

²¹ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 2–9.

²² (...) *Wann dann GOtt ihr lieber himmlischer Vater solches sihet / und länger nicht zusehen wil und kan; so heist ER sie dann / wo nicht alle dem Leiben nach / doch dem Herten und Gottesdiensten nach außziehen / fertiget sie ab / und gibt ihnen den Exulanten=Stab in die Hand: Dann GOtt ists / der die Seinen ins Exilium gehen heist (...)*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 20–21.

do Domu Bożego nasi współwyznawcy, nikodemici²³, w Czechach, na Morawach, we Włoszech, i gdziekolwiek jeszcze, gdyby tylko mieli jakiś w pobliżu”²⁴. Wierni powinni zatem zawierzyć Bożej Opatrzności i wyruszać na pielgrzymkę ochotczo, przekonani o aktualności obietnicy danej Jakubowi we śnie (Rdz 28,15): „Ja jestem z tobą i będę cię strzegł, gdziekolwiek się udasz; a potem sprowadzę cię do tego kraju. Bo nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obiecuję”²⁵.

Przedstawwszy w ten sposób los śląskich luteranów jako kolejny rozdział historii Ludu Bożego, przystąpił Textor do omawiania kwestii szczegółowych, dotyczących święconego kościoła. Komentując kolejne wersy Rdz 28,16-22, kaznodzieja podjął problemy lokalizacji i wyglądu świątyni (w. 16), znaczenia odbywającego się w nim nabożeństwa (w. 17) i znaczenia aktu jego poświęcenia (ww. 18–22)²⁶.

Pastor w swojej argumentacji trzymał się konsekwentnie zasady paradygmatyczności wzorców biblijnych, wykazując i interpretując podobieństwa pomiędzy biblijnym miejscem Luz, gdzie Jakub miał swój proroczy sen, i cigacickim „Nowym Luz”. Założenie to wyrażone zostało najpełniej w następującym stwierdzeniu: „Oto jest historia Jakubowego Luz, z jej tajemnicami przydatnymi do naszych celów. Oto bowiem my, jako towarzysze podróży Jakuba, dostrzegamy w niej, jakby w jasnym zwierciadle, ten nasz duchowy przytułek w nadodrzańskim lesie nieopodal Cigacic w Marchii Brandenburskiej”²⁷. Myśl tą przedstawiono również w formie graficznej na frontispisie kazania, zawierającym wyobrażenie cigacickiej świątyni, w którym uwypuklono cechy upodabniające ją do biblijnego „pierwowzoru” [il. 1]. Jest to więc specyficzny przykład uwspółcześnienia w sztuce.

W celu przekonania wiernych, że umiejscowienie ich nowej świątyni, choć nieodgodne, jednak zostało wybrane przez Boga, Textor rozwinął ważne wątki destynacji i celowości inicjowanych przez Boga podróży. Przedstawił wiernym historyczno-biblijny przegląd konkretnych, fizycznych lokalizacji, które Bóg wybierał na miejsca swoich objawień. W zestawieniu tym znalazły się miejsca zarówno starotestamentowe, takie jak Luz, jak i nowotestamentowe, do których należały miejsca, w których nauczał Chrystus. Kaznodzieja dowodził, że często były to loka-

²³ Nikodemitami nazywano kryptoprotestantów.

²⁴ *Ach! wie wuerden unsere Glaubens-genosse die Nicodemiten in Boehmen / in Maehren / in Italien / und anderswo so freudig lauffen / wann sie so ein nahes Bethel haetten*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 31–32, 35, 97.

²⁵ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 31–32.

²⁶ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 23–104.

²⁷ *Diß ist nun also Jacobs Luds=Geschichte / mit ihren zu unserem Vorhaben dienlichen Geheimnissen. Hier sehen wir nun / als Jacobs Reise=Geferten / gleichsam in einem hellen Spiegel; Diese unsere geistliche Herberge in diesem Churfürstl. Brandenburgischen Oder=Walde bey Dsicherheit*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 45.

lizacje odludne, niedostępne i niezabudowane, a więc nieliczące, zdawałoby się, z Bożym majestatem²⁸. Na ich przykładzie przekonywał, że Bóg dokonuje wyboru miejsc swych objawień poza świadomością wiernych, a Jego wybory mogą stać w sprzeczności z ludzkim zdrowym rozsądkiem.

Według Textora najlepiej o tym świadczyła właśnie historia Jakuba, który zasypiając, nie zdawał sobie sprawy, że miejsce, które wybrał na spoczynek, zostało w rzeczywistości wyznaczone przez Boga. W przekonaniu Textora było to zarazem miejsce uderzająco podobne do Lasu Cigacickiego: również ono miało mieścić się w lesie, a co więcej, miał to być las dębowy – co zostało mocno podkreślone na obrazku zdobiącym frontispis. Ponadto Luz, które dało Jakubowi schronienie, położone miało być tuż za granicą jego ojczyzny, gdzie pościg Ezawa już mu nie zagrażał²⁹. Jakub dopiero po przebudzeniu z proroczego snu „pomyślał: «Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem»” (Rdz 28,16) oraz że, wedle słów kaznodziei: „To nie jest pierwsze lepsze miejsce, ale miejsce, które spodobało się Bogu”³⁰. W konsekwencji, przez analogię, również Las Cigacicki zaliczony został przez kaznodzieję do pełnoprawnych miejsc objawień Boga³¹. Podstawą tej analogii było przekonanie, że w erze łaski nie zmieniła się natura Bożych objawień: Bóg wciąż sam decydował komu i gdzie się objawia. Ponieważ zaś objawienia Boże są istotą chrześcijańskich nabożeństw, to miejsca, w których są one odprawiane, jedynie pozornie zależą od ludzkich wyborów³². W ten sposób pastor uświadomił pielgrzymom zebranych na inauguracji cigacickiego kościoła, że odludne miejsce, w którym został on wybudowany, zostało również wybrane przez Boga, oraz że Bóg ich do niego zaprowadził. Pastor stwierdził wprost: „Nasz przeciwnik nie spodziewał się, że Bóg przygotowuje dla nas schronienie tak blisko granicy i że zgromadzi nas [w nim], abyśmy Mu służyli”³³. Las Cigacicki był zatem pełnoprawnym miejscem kultu Boga³⁴. Jego poświęcenie było po prostu pierwszym nabożeństwem w nim odprawionym, oznaczającym samo

²⁸ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 1–9, 89–92.

²⁹ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 25–28.

³⁰ *Das ist kein gemeiner schlechter Ort / sondern ein Ort / an welchem Gott ein Wolgefallen hat*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 30.

³¹ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 30–36, 59–83.

³² Por. Wojciech Gruk. 2017. *Symbolum externum nostrae confessionis. O funkcji opisów budowli kościelnej w luterńskiej literaturze okazjonalnej na przykładzie dwóch bratysławskich druków z XVII wieku. W Literatura a architektura*. Red. Joanna Godlewicz-Adamic, Tomasz Szybisty, 185. Warszawa – Kraków: Imedius.

³³ *Unsere Widersacher gedachten das nimmermehr / daß es so hinauss würde / daß Gott uns Herberge auff so naher Grenze verschaffen würde / und uns also zu seinem Dienst versammeln*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 45.

³⁴ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 92–93.

przez się, że wierni właściwie je rozpoznali. Połączone było ono z ich deklaracją, że miejsce to przeznaczyli na wyłączność kultu Boga, i z zobowiązaniem do stałego uczestnictwa w nabożeństwach w nim odprawianych.

Szczególnie nas interesujące zagadnienie budowli świątynnych istniejących w miejscach kultu okazuje się być problemem osobnym, drugorzędnym względem samych miejsc. Otóż, zdaniem Textora, budowle te były bez znaczenia dla skuteczności nabożeństw. Textor podkreślił marność, cechującą zarówno święcony kościół, jak i szałas, który Jakub miał wybudować w Luz. Opis pierwszego z nich przytoczony zostanie obszernie w dalszej części artykułu, o drugim zaś pastor powiedział następująco: „W Luz Jakub nie zbudował niczego trwałego, czy kosztownego. Jakbym widział go przy pracy: spójrzcie, jak odkłada swój podróżny tobolek, laskę i butlę z oliwą. (...) Gromadzi gałęzie i chrust, aby zbudować z nich szałas, który ochroni go przed burzą, deszczem i poranną rosą. Teraz układa kamień, na którym ułoży się do snu (...)”³⁵. Textor stanowczo pouczył wiernych, że pomimo lichości obu konstrukcji Bóg objawiał się w nich z pełną mocą, ponieważ Jego działanie nie miało z nimi żadnego związku: „(...) albowiem skoro moc Słowa Bożego i świętych sakramentów nie pochodzi od osoby, która je głosi, czy ich udziela, tym bardziej nie zależy ona od miejsca, czy budowli. (...) Niczego nie brakuje temu naszemu Bożemu szałasowi (...): chociaż nie jest on z kamienia, ani z drogich materiałów, to przecież jest z materiałów, które stworzył Bóg. A wśród dzieł Bożych drewno sosnowe i słoma są równie dobre, jak wszystko inne: drewno czy kamień, jedwab czy słoma – wierzę, że Bogu to wszystko jedno”³⁶. W wizerunku świątyni na frontispisie przekonanie to obrazuje wystająca z niej „drabina Jakubowa”.

W powyższych rozważaniach wyraźne jest rozumienie budowli świątynnej jako adiafory, czyli rzeczy nieistotnej dla zbawienia³⁷. Miało to istotne znaczenie dla „odczarowania” negatywnych skojarzeń związanych z „brzydotą” kościoła: rów-

³⁵ *In Lus wird Jacob weder feste noch kostbar gebauet haben. Mich daucht / ich sehe izzo den Jacob in voller Arbeit: Sehet / da leget er sein Wander=Kalb / Stab und Oel=Flasche ab: (...) Ist trägt er allerley Laubwerck / Gerüttel und Gestrüttel zusammen / ihm für Ungewitter / Regen oder Thaues=Näse ein Hüttlein zu machen: ilt leget er einen geschikten Stein zu rechte / bey demselben sich niderzulegen (...);* Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 28–29.

³⁶ (...) *dann zu gleicher weise / wie GOTTes Wort und die heiligen Sacramenten keine Kraft haben von der Person die sie prediget und administriret; also haben sie auch viel weniger ihre Krafft von dem Ort und Gebäuden. (...) Es mangelt ja dieser unserer Huetten GOTTes nichts (...): Ist sie nicht von Steinen / und köstlicher materi, so ist sie doch von solcher materi, die GOTT geschaffen / und ist unter Kiefern Holz und Rohr ja eben so wol gut / als die anderen Creaturen GOTTes: Und ist / glaube ich / Holz und Steine / Seiden und Rohr vor Gott gleich;* Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 93.

³⁷ Edit Szegedi. 2008. Was bedeutete Adiaphoron/Adiaphora im siebenbürgischen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts? W *The Reformation in Eastern and Central Europe*. Red. Karin Maag, 57–58. Aldershot – Brookfield (USA) – Singapore – Sydney: Ashgate.

niez jego wygląd nie miał znaczenia. Nie budowla, ale wyłącznie udział w nabożeństwie miał być celem pielgrzymki do odległego miejsca kultu.

Powyższa argumentacja Textora wystarczyła może, żeby wygląd święconego kościoła przestał wiernym przeszkadzać, nie przyczyniała się jednak dostatecznie do tego, aby go polubić. Apoteozę świątyni musiał kaznodzieja przeprowadzić na innej płaszczyźnie niż te, w których dowiódł braku jej znaczenia. Zadanie to wymagało więc przede wszystkim odpowiedzi na pytanie o pożytek z budowania, święcenia i użytkowania kościołów.

Zdaniem Textora w tym względzie szczególna przydatność budowli świątynnych wynikała, z tego, że były one materialnymi symbolami miejsc kultu³⁸. Ustanawianie tych symboli (*Zeichen machen*) uznane zaś zostało przez niego za ważny cel święcenia kościołów. Co przez to rozumiał, wyjaśnił na przykładzie kamienia poświęconego przez Jakuba w Luz, będącego jakoby prefiguracją późniejszych budowli świątynnych. W niemieckim przekładzie Biblii, na którym opierał się Textor, kamień ten określono jako *Mal*, co oznacza pomnik lub stelę. Poprzez jego poświęcenie za sprawą namaszczenia go i nadania mu nazwy Bethel („Dom Boga”) Jakub miał uczynić go znakiem miejsca kultu:

Jakub ustawił kamień jako pomnik, mający stale przypominać o jego ślubowaniu złożonym [odnośnie do tamtego miejsca] Bogu, a następnie namaścił go oliwą. Uczynił to nie z bałwochwalstwa, żeby w ten sposób udzielić kamieniowi świętości, czy jakiejś innej mocy; kamień bowiem nie wpływał na wspaniałe rzeczy, które się tam działy i które tam były głoszone. [Jakub] zrobił to, aby zapamiętać jeszcze mocniej: czy my nie postępujemy tak samo? Ustanawiamy znaki w miejscu, o którym chcemy pamiętać. Im częściej chcemy wspominać to miejsce, tym więcej znaków ustanawiamy³⁹.

Za wzorem biblijnym pastor nadał kościołowi cigacickiemu nazwę „Bożego szałas” (*Hütte Gottes*) i określił go „Stelą Pana na granicy” (*Mal=Stein des Herrn auff dieser Grenzze*). Świątynia jako symbol miała przypominać wiernym o ich zo-

³⁸ Por. Gruk. 2017. *Symbolum externum nostrae confessionis*, 184–189.

³⁹ *Jacob richtet den Stein auf zum Gedächtniß / damit Gottes seiner Verheissunge solle ewig gedacht werden: und zu dem Ende geust er Öle drauff; damit er thut das nicht auß Aberglauben / damit dem Steine eine Heiligkeit anzusalben / oder eine heilige Krafft einzubeizen: dann der Stein machet es nicht / das ihm da herrliche Dinge gewiesen und geprediget worden; sondern er that es / das Gedächtniß ihm fester einzugiesen: Dann machen wir es nicht selber also? Wann wir uns einen Ort wol bekant machen wollen / so lassen wir es bey einem Zeichen nicht genug seyn; Wollen wir offers an den Ort gedenken / so machen wir desto mehr Zeichen. (...);* Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 38–39.

bowiązaniu wobec Boga do regularnego uczestnictwa w odbywających się w niej nabożeństwach⁴⁰.

Budowa kościołów, podobnie jak dysponowanie innymi adiaforami mogło więc być pożyteczne, choć nie było konieczne. Zgodnie bowiem z luterąską nauką decyzja o wykorzystaniu adiafor przez ludzi wierzących była dobra, ponieważ była motywowana ich wiarą. Używanie ich leżało w granicach wolności chrześcijańskiej⁴¹.

Tak rozumiana dobrowolność budowy świątyń okazała się mieć znaczenie kluczowe w przyjętej przez kaznodzieję strategii reapropriacji skromnego cigacickiego kościoła. Kaznodzieja przekonywał wiernych, by w kościele wzniesionym ich decyzją i najlepszym możliwym staraniem ujrzeli oni – obok symbolu odbywających się w nim nabożeństw – pomnik swej wiary. W tym celu pastor przedstawił im opis ich kościoła, zwierający pożądaną interpretację jego budowli i wyposażenia. Marność świątyni została w nim zestawiona z doskonałością odbywającego się w niej nabożeństwa, przy czym obydwie te rzeczy ukazane zostały jako skutki wspólnie wyznawanej wiary. Ci z członków wspólnoty, którzy szczególnie przyczynili się do wyposażenia świątyni, uhonorowani zostali wymianieniem z imienia i nazwiska. Pozwalamy sobie przytoczyć omawiany opis w dłuższych fragmentach, gdyż nie tylko uważamy go za kluczowy punkt w wywodzie kaznodziei, lecz również doceniamy jego dużą wartość historyczną – przekazuje on bowiem wiedzę o wyglądzie nieistniejącego od stuleci prowizorycznego kościoła:

Nie zbudowaliśmy tu niczego kosztownego ani solidnego, (...) lecz tylko skromny szałas z trzciny, słomy i gałęzi (...). Nie ma w tym naszym przytułku nic, co by cieszyło oczy (...). Nie może się on równać (...) ze świątyniami, które pozostawiliśmy puste w naszej ojczyźnie. (...) Nie mamy tu drogocennych sprzętów, (...) nasze wyposażenie jest kiepskie i proste; wolimy jednak posługiwać się skromnymi sprzętami i mieć złote serca, niż mieć sprzęty ze złota, a serca przyziemne.

Nasz ołtarz nie jest cały ze srebra wysadzanego szlachetnymi kamieniami i diamentami, jak ten w kościele św. Marka w Wenecji, lecz zbitý jest z sosnowych, nieheblowanych desek i wypełniony ziemią. Na nim, na czarnej płycie pod krucyfiksem, znajdują się słowa: Głosimy Jezusa ukrzyżowanego, umacniamy się w wierze i w dobrym sumieniu. [Ołtarz] przykryty jest lnianą, czarno obszytą chustą, [na nim ustawiona jest] para

⁴⁰ Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 50, 83–86.

⁴¹ Szegedi. 2008. Was bedeutete, 57–58.

drewnianych świeczników (W roku 1662⁴² pan Christian Wagner, mieszczanin i blacharz z Sulechowa, ofiarował nam parę [świeczników] miedzianych; on jest tym świecznikiem dla światła wiary, której skutkiem jest ten dobry uczynek i którą nagrodzi Ojciec Niebieski.) z marnymi świeczkami (które co roku ofiarowuje Georg Klim, sołtys w Przytoku, i których nie powinienem i nie chciałbym schować pod korcem, Mt 5,15). Pomiędzy nimi jest obraz ukrzyżowanego Chrystusa (który pozostał z pogrzebu błogosławionego pana Stenzscha z Przytoku), obok niego zaś leży miedziany kielich, pozłacany i ocynekowany, oraz wino i chleb do sakramentu Wieczery Pańskiej. Jest też Księga, zawierająca czyste i nieprzekłamate Ewangelie, oraz agendy magistra Joachima Golziusa, seniora i dawnego sługi Słowa Bożego we Frankfurcie nad Odrą.

Trzy mile od Kafarnaum, na pustyni nieopodal Betsaidy, mieści się wzgórze zwane *Mensa Christi & Apostolorum*, Stołem Chrystusa i Jego apostołów. Od teraz stół Chrystusa i Jego apostołów znajduje się także na tym odludnym wzniesieniu w Brandenburgii (pan Nicolaus Joithe obiecał podarować nowy stół ołtarzowy. Boże, zastaw dla niego stół wobec jego przeciwników).

Nasza ambona, jak widzicie, zbudowana jest na pniu dębu, z nieheblowanych desek. Ale w mojej skromnej osobie rozpoznajecie pełnoprawnego, powołanego na to miejsce nauczyciela Ewangelii. I głoszę Słowo Boże głośno i wyraźnie, tak jak płynie ono ze źródła Pisma Świętego (...).

Nasza chrzcielnica (...) wycięta jest nieumiejętnie z dębowego kłoca: ale obrzęd, który przy niej odprawiamy, jest wolny od bałwochwalczych zwyczajów, za to zgodny ze Słowem Bożym i prawowierną praktyką Kościoła (...).

Nasz konfesjonał jest zawstydzająco brzydki i skromny: lecz przez to jest on odpowiedni nie tylko dla osób szlacheckiego stanu, (...) ale dla każdego, choćby najbiedniejszego człowieka. Ma on dwoje drzwi. Pierwsze są zamknięte przed tymi, którzy chcieliby tu coś wymóc siłą. Drugie zaś są otwarte dla wszystkich skruszonych i zbłąkanych, którzy pojmują swe błędy i przyznają się do nich, dla ich pocieszenia, życia i korony wieczności. (...) (W roku 1657, gdy ustała zaraza morowa, kilku wiernych chrześcijan z Droszkowa ufundowało skromny konfesjonał. Niech Pan da im wieczny tron chwały w swym domu.)

Takie jest wyposażenie naszego domu Bożego. Jest nam ono nawet droższe niż to kosztowne, którego używaliśmy wcześniej w naszej ojczyźnie. Dziś bowiem rozumiemy, co straciliśmy, ale też tym bardziej doceniamy to, co mamy. W tym Bożym przytułku nasze dusze otrzymują pociechę z łaski Boga i Jego Syna⁴³.

⁴² Ponieważ publikacja kazania nastąpiła dopiero 10 lat po poświęceniu kościoła, kaznodzieja mógł w wersji drukowanej uwzględnić zmiany, które w międzyczasie zaszły w jego wyposażeniu.

⁴³ *Hier haben wir nun nicht kostbar / nicht feste gebauet / (...) sondern nur von weichem Strauch=Holze und Rohr / daß es also nur eine schlechte Schilf und Rohr=Huette ist (...). Und ist*

W ten sposób budowla kościelna, rzecz nieistotna w sensie eschatologicznym, okazała się mieć duże znaczenie społeczne. Idea adiafory pozwoliła bowiem na jej pochwałę jako fundacji będącej aktem wiary wspólnoty. Na tej podstawie jej skromność uzyskiwała pozytywne konotacje, a potencjalnie stała się wręcz źródłem dumy.

Na zakończenie wspomnieć trzeba jeszcze o znaczeniu wybitnie społecznego charakteru poświęcenia budowli kościelnej, które Textor określa jako ślubowanie wspólnoty względem Boga, że tą ufundowaną przez siebie budowlę przekazuje ona na wyłączność Jego kultu. Ślubowanie to jest zarazem zobowiązaniem do

freylich nichts an unserer Herberge / das die lieblichen Augen fuehle (...). Ja sie gleichet (...) nicht unseren Herbergen / die wir in unserm Vaterlande müssen lassen müssig stehen. (...) Wir haben hier nicht allerhand kostbare Geräthe / (...) Sondern unser Geräte ist schlecht und einfältig / wollen auch lieber Erdene Kirchen=Geschirr mit göldenen Herzen; als göldene Kirchen=Geräte mit irrdischen Herzen handeln.

Unser Altar ist nicht von ganzen Silber / mit Edelgesteinen und Deamanten versezzet / wie das in S. Marx Kirchen zu Venedig; sondern von schlechten Kifernen ungehobelten Brettern / mit Erden gefuellet / daran stehen auff einer kleinen schwarzen Taffel unter einem Creuze diese Worte: Wir predigen JESum den gecreuzzigten / befeisigen uns zu haben den Glauben / und ein gutes Gewissen. Haben es bedekket mit einem schwarz=gedruktem Leinenen Tuche / ein paar hölzzerne Leuchter (An. 1662. hat Herr Christian Wagner / Bürger und Klämperer von Züllich / uns ein Paar Messinge verehret; Diß sey dieses Glaubens Lichtes Leuchter / daß dis gute Werk männiglich sehe / und der himmlische Vater gepreiset werde.) / mit schlechten Wachs=Liechten (Diese verehret Jährlich George Klim / Gerichts=Schulze zu Pritttag / welche ich auch nicht hier unter den Scheffel habe stellen sollen und wollen; Mt 5,15) / Darzwischen das Bild des gecreuzzigten HERren Christi (Welches auff des seligen Herrn Stenzches vom Pritttag / u. w. Sarge bey seiner Beerdigung gestanden.) / darbey stehet ein Köpfferner uebergöldeter und Zinnerner Kelch / Wein und Brodt zur Sacramentirlichen Handlung des H. Nachtmals; aber es lieget auch darauff das reine unverfälschte Evangelium=Buch / sammt der Agenden M. Joachimi Golzii, Sen. und weyland Diener des göttlichen Wortes in Frankfurt an der Oder.

Drey Meilen von Capernaum in der Bethsaidischen Wüsten ist ein Hügel der wird Mensa Christi & Apostolorum, Christi und seiner Apostel Tisch genennet: In dieser Churfürstlichen Brandenburgischen Wüsten ist numehr der Tisch Christi und seiner Apostel / und zwar auff diesem Hügel. (Izzo verspricht Herr Nicolaus Joithe einen neuen Altar=Tisch zu sezzen. Gott bereite ihm immer einen Tisch gegen seine Feinde.)

Unser Predigtstul ist an hiesige StammEiche gleichfalls von ungehobelten Brettern / wie ihr hier sehet / angemacht; meine Wenigkeit aber sehet ihr / als einen rechtmässigen / beruffenen und hierher gesandten evangelischen Prediger; und predige das Wort Gottes rein und lauter / wie es auß dem Haupt=brunn der H. Schrift fleust (...).

Unsere Tauffe / oder Tauff=stein zu reden / ist auß einem eichenen Klotze gehauen / ohn alle Pracht und Kunst: Aber die Handlung dabey ist von allen abergläubischen Ceremonien gesaubert / rein nach Gottes Wort / und der rechtgläubigen Kirchen Weise. (...)

Unser Beicht=Stul ist ohn alles Ansehen schlecht und recht; aber dermassen gerecht / daß er nicht nur für die Edelleute / wie die Moscowitischen; sondern auch vor den Aller=ärmsten gesezzet ist: Er hat zwei Thüren: die eine ist geschlossen allen denen / die darauß was erforschen wollen; die andre ist offen allen Bußfertigen und Verirreten / die sich nur erkennen und bekennen / und zwar zum Troste / Leben und ewigen Krone. (...) (Anno 1657. nach Erlösung außder schleichenden Pestilenzze / liessen etliche gläubige Christen von Droßke / einen Hütten=mässigen Beichtstuel machen. Der HERR gebe ihnen den Stuel der Ehren in seinem Hause ewiglich.)

Und dis sind die Geräte unserer Huetten GOTTes / die und ja so lieb sind / ja wol lieber / als uns die köstlichen Geräte in unserem Vaterlande vor diesem gewesen: Dann izzo verstehen wir erst was wir verlohren / und lassen uns desto lieber seyn / was wir izzo haben. In dieser unserer Herberge finden wir nun durch die Gnade GOTTes des Sohnes für unsere Seele Erquikkunge; Textor. 1665. Churfürstl. Brandenburg, 52–59.

regularnego uczestnictwa w odprawianych w nim nabożeństwach oraz do jego utrzymywania. W efekcie poświęcenia budowla, choć dobrowolnie zbudowana, traci zatem w pewien sposób swój neutralny status. Textor stanowczo poucza bowiem, że ślubowania złożonego Bogu nie można lekceważyć. Konsekwentnie opiera on swoje nauczanie na egzegezie poświęcenia Luz, w którego trakcie Jakub, powodowany wiarą w obietnice złożone mu przez Boga we śnie, ogłosił je miejscem Jego kultu i – w interpretacji Textora – postawił w nim kamień węgielny pod świątynię, którą zobowiązał się zbudować i utrzymywać (Rdz 28,22: „Ten zaś kamień, który postawiłem jako stelę, będzie domem Boga. Z wszystkiego, co mi dasz, będę Ci składał w ofierze dziesięcinę”). Podkreślając zbiorowy charakter ślubowania, kaznodzieja ostatecznie związał wiernych z inaugurowanym kościołem granicznym:

Celem Jakuba była budowa i przygotowanie domu Bożego do służby Bogu. My chcemy tego samego. Chcemy utrzymywać to miejsce w dobrym stanie i przychodzić do niego w tym ciężkim czasie, aby w nim urządzać nabożeństwa. Daj nam, Boże, otuchę i udziel błogosławieństwa Aaronowego! Wołajcie z niezachwianą nadzieją. Amen!⁴⁴

Bibliografia

- Ashley Kathleen, Plesch Véronique. 2002. „The Cultural Processes of «Appropriation»”. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32 (1): 1–15.
- Banaś Paweł. 1969. Kościoły ewangelickie w Rudnej i Pogorzelskach. Próba interpretacji. W *Treści dzieła sztuki*. Red. Magdalena Witwińska, 235–249. Warszawa: PWN.
- Banaś Paweł. 1971. „Studia nad śląską architekturą protestancką 2. połowy XVII wieku”. *Roczniki Sztuki Śląskiej* 8: 35–88.
- Dannenberg Lars-Arne, Donath Matthias, Thomsen Eike, Wagner Wojciech. 2012. *Grenz- und Zufluchtskirchen in Schlesien / Śląskie kościoły graniczne i ucieczkowe*. Olbersdorf: Via Regia.
- Delbeke Maarten, Schraven Minou. 2012. Foundation, dedication and consecration in early modern Europe: An introduction. W *Foundation, dedication and consecration in early modern Europe*. Red. Maarten Delbeke, Minou Schraven, 1–16. Leiden – Boston: Brill.

⁴⁴ *Jacobs intent war / sein Bethel zu bauen und also zuzurichten / daß man daselbst GOtt dienen könne. Unsere Meinung ist beständig. Wir wollen diesen Ort bebauen / bauständig erhalten / und so viel uns bey dieser sehr beschwerden drangseligen Zeit nur wird möglich seyn / hier anwenden / damit der Gottesdienst wird können gehalten werden. GOtt gebe uns der Israeliten Segen und Herzz! Sprecht mit ungezweiffelter Hoffnung. Amen!*; Textor. 1665. *Churfürstl. Brandenburg*, 86.

- Dudáš Miloš. 2011. *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.
- Galinsky Adam D., Hugenberg Kurt, Groom Carla, Bodenhausen Galen V. 2003. The reappropriation of stigmatizing labels: Implications for social identity. W *Identity issues in groups*. Red. Jeffrey T. Polzer, 221–256. Amsterdam – Boston: Emerald Group.
- Gibski Daniel. 2000. Iustus ut Palma Florebit. Poewangelicki kościół w Pogorzelskich jako przykład śląskiej świątyni diasporalnej z XVII wieku. W *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*. Red. Jan Harasimowicz, 307–325. Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki.
- Gruk Wojciech. 2017. Symbolum externum nostrae confessionis. O funkcji opisów budowli kościelnej w luterańskiej literaturze okazjonalnej na przykładzie dwóch bratysławskich druków z XVII wieku. W *Literatura a architektura*. Red. Joanna Godlewicz-Adamiec, Tomasz Szymbisty, 179–192. Warszawa – Kraków: Imedius.
- Guicharnaud Hélène. 1999. An Introduction to the Architecture of Protestant Temples Constructed in France before the Revocation of the Edict of Nantes. W *Seeing beyond the Word – Visual Arts and the Calvinist Tradition*. Red. Paul Corbey Finney, 133–162. Cambridge: Eerdmans.
- Harasimowicz Jan. 1988. „Wielkie umieranie sztuki” w krajach zwycięskiej reformacji. W *Kryzysy w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Lublin, grudzień 1985*. Red. Elżbieta Karwowska, 69–98. Warszawa: PWN.
- Isaiasz Vera. 2008. Lutherische Kirchweihen um 1600. Die Weihe des Raumes und die Grenzen des Sakralen. W *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. Red. Susanne Rau, Gerd Schwerhoff, 103–119. München – Hamburg: Dölling und Galitz.
- Kaplan Benjamin J. 2007. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Rau Susanne, Schwerhoff Gerd. 2004. Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes. W *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Red. Susanne Rau, Gerd Schwerhoff, 11–52. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.
- Roberts Penny. 1998. „The Most Crucial Battle of the Wars of Religion? The Conflict over Sites for Reformed Worship in Sixteenth Century France”. *Archive for Reformation History / Archiv für Reformationsgeschichte* 89: 147–267.
- Seidel-Grześnińska Agnieszka. 2011. Ecclesiae extra muros – kościoły Łaski na tle ewangelickich kościołów monarchii habsburskiej w XVII i XVIII wieku. W *Cuius regio, eius religio. Trzechsetna rocznica powstania kościołów Łaski na Śląsku*. Red. Piotr Oszczanowski, 37–61. Jelenia Góra: Muzeum Karkonoskie w Jeleniej Górze / Parafia Ewangelicko-Augsburska kościoła Zbawiciela w Jeleniej Górze-Cieplicach.
- Sörries Rainer. 2008. *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.

- Spicer Andrew. 2007. 'Qui est de Dieu oit la parole de Dieu'. The Huguenots and their temples. W *Society and Culture in the Huguenot World, 1559–1685*. Red. Raymond A. Mentzer, Andrew Spicer, 175–192. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spicer Andrew. 2007. *Calvinist churches in early modern Europe*, Manchester – New York: Manchester University Press.
- Szegedi Edit. 2008. Was bedeutete Adiaphoron/Adiaphora im siebenbürgischen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts? W *The Reformation in Eastern and Central Europe*. Red. Karin Maag, 57–74. Aldershot – Brookfield (USA) – Singapore – Sydney: Ashgate.
- Szupieńko Stanisław. 2002. Mistyka oblubieńcza w programie dekoracji malarskiej kościoła poewangelickiego w Kościelcu koło Legnicy. W *Willmann i inni. Malarstwo, rysunek i grafika na Śląsku i w krajach ościennych w XVII i XVIII wieku*. Red. Andrzej Koziół, Beata Lejman, 192–199. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Stowarzyszenie Historyków Sztuki.
- Textor Zacharias. 1665. *Churfürstl. Brandenburg. Lus/ In welchem die Exulirende Heerde Jesu Christi/ auß dem Grünbergischen Kreyse des Fürstenthumbs Glogau/ zum theil ihr Bethel gefunden/ und numero ihre Hütten Gottes hat. Das ist: Einsegnungs-Predigt Der Hütten Gottes/ im Churfürstlichen Brandenburgischen Oder-Walde bey Dsicherzig (Cigacice) / gehalten von Zacharias Textorn / Pastorn und Collect. der exulirenden Heerde Christi daselbst. Am 1655. Jahre den XXI. Sonntag nach der heiligen Dreyeinigkeit*. Franckfurt an der Oder: Erasmus Rösner.
- Wąs Gabriela. 2007. Dzieje Śląska od 1526 do 1806 roku. W *Historia Śląska*. Red. Marek Czapliński, 121–207. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wislocki Marcin. 2002. Porta Coeli. Zum Verständnis lutherischer Kirchen und ihrer Ausstattung im Licht der Schriften von pommerschen Geistlichen des 16.–17. Jahrhunderts. W *Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa. Grundlagen und neue Forschungskonzepte*. Red. Jan Harasimowicz, Justyna Chodasewicz, Wojciech Gruk, Anna Michalska, 49–58. Regensburg: Schnell & Steiner.

Wojciech Gruk, mgr, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, pod kierunkiem prof. Jana Harasimowicza przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą roli architektury i sztuki w procesie kształtowania tożsamości luteranów śląskich w latach 1618–1741. Jego zainteresowania naukowe obejmują zależności pomiędzy sztuką i architekturą a tożsamościami zbiorowymi, badania nad przestrzenią, oraz dzieje sztuki i kultury na Śląsku. E-mail: wojtek.gruk@gmail.com.



MARIA FELIKS

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0001-6849-7170

**Krucyfiks *Cristo vivo* w kościele pw. św. Michała Archaniola
w Urazie**

**Wirtuozerskie przedstawienie Chrystusa Ukrzyżowanego
Lwowskiej Szkoły Rzeźbiarskiej Doby Rokoka**

**The *Cristo Vivo* Crucifix in the Church of St. Michael the Archangel
in Uraz**

**A Virtuoso Representation of the Crucified Christ
of the Lvivian Sculpture School**

Abstract

This paper deals with the question of the “*Cristo vivo*” crucifix type, a relatively rarely realized motif of the Crucified Christ with his head raised upwards, on the example of a sculpture from the church of Assumption of the Blessed Virgin Mary in Navaria, currently located in St. Michael’s the Archangel church in Uraz near Brzeg Dolny. This crucifix, together with a part of the furnishings of the Navarian temple, was transported in 1945 by the Polish people leaving the Eastern Borderlands to Lower Silesia. The aim of the article is to outline the possible sources of inspiration for this performance, as well as its influence on the faithful as an element of the Baroque *theatrum sacrum*.

Keywords: *Cristo vivo* crucifix, 18th-century art, Lvivian Rococo Sculpture

Abstrakt

Artykuł podejmuje temat krucyfiksu w typie „Cristo vivo”, stosunkowo rzadko realizowanego motywu przedstawienia Chrystusa Ukrzyżowanego z głową uniesioną ku górze, na przykładzie rzeźby pochodzącej z kościoła pw. Wniebowzięcia NMP w Nawarii, a obecnie znajdującej się w kościele pw. św. Michała Archanioła w Urazie k. Brzegu Dolnego. Krucyfiks ten, wraz z częścią wyposażenia nawaryjskiej świątyni, został w 1945 r. przewieziony przez opuszczających Kresy Wschodnie Polaków na Dolny Śląsk. Celem artykułu jest nakreślenie możliwych źródeł inspiracji tego przedstawienia, a także Jego oddziaływania na wiernych jako element barokowego *theatrum sacrum*.

Słowa kluczowe: krucyfiks *Cristo vivo*, sztuka XVIII w., Lwowska Szkoła Rzeźbiarska Doby Rokoka.

Ikonografia pasyjna już od czasów wczesnochrześcijańskich stanowiła jeden z najważniejszych i najczęściej podejmowanych tematów w sztuce. Szczegółne miejsce spośród ilustrowanych graficznie scen dotyczących męki Chrystusa zajmuje przedstawienie Ukrzyżowania. Ta kulminacyjna scena pasyjnego cyklu, bez której dziś nie wyobrażamy sobie żadnego wnętrza chrześcijańskiej świątyni, początkowo nie należała do epizodów przedstawianych plastycznie. Żaden z artystów w pierwszych wiekach chrześcijańskiego świata nie ośmieliłby się ukazać Chrystusa jako martwego. Dopiero kilka wieków później pojawią się wizerunki umęczonego ciała Zbawcy – prawdziwie konającego, udręczonego cierpieniem. W sztuce sakralnej ukształtowały się dwa podstawowe typy przedstawienia Chrystusa: triumfującego, o proporcjonalnej, klasycznej sylwetce, bez śladów cierpienia, oraz typ mistyczny, prezentujący ciało Jezusa cechujące się realistycznym oddaniem męki i cierpienia Zbawiciela.

Pośród wielu wyobrażeń Ukrzyżowanego pojawia się także niezwykle oryginalny, stosunkowo rzadko realizowany motyw przedstawienia Chrystusa z głową uniesioną ku górze, w chwili wypowiedzania słów skierowanych do Ojca, które przytaczają Ewangelisti: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? (Mt 27,46; Mk 15,34); „Ojcze, w ręce twoje powierzam ducha mego” (Łk 23,46); „Dokonało się!” (J 19,30). Jednym ze stosunkowo niewielu tego typu przedstawień Chrystusa na krzyżu w sztuce polskiej jest krucyfiks pochodzący z kościoła pw. Wniebowzięcia NMP w Nawarii, a obecnie znajdujący się w kościele pw. św. Michała Archanioła w Urazie k. Brzegu Dolnego (fot. 1). Krucyfiks ten, wraz z częścią wyposażenia nawaryjskiej świątyni, został w 1945 r. przewieziony przez opuszczających Kresy

Wschodnie Polaków na Dolny Śląsk. Dzięki temu nie podzielił losu pozostałych elementów znakomitej dekoracji rzeźbiarskiej zdobiącej kościół w Nawarii, które po II wojnie światowej uległo całkowitej niemal dewastacji. Wstrząsającą wymowę ma zestawienie fotografii dokumentujących przedwojenny stan kościoła w Nawarii ze stanem powojennym – w marcu 1946 r. po przejęciu świątyni przez władze sowieckie została ona zamieniona na magazyn warzyw, a następnie skór¹.

Kościół parafialny w Nawarii (fot. 2), uznawany za jeden z najcenniejszych zabytków późnego baroku w rejonie Lwowa, powstał w latach 1739–1748 wg projektu Bernarda Meretyna – twórcy zaliczanego do elity architektów XVIII stulecia². Kościół nawaryjski, reprezentujący rokokowy typ jednoporzdkowej fasady, urzekającej lekkością i dekoracyjnym wdziękiem, jest jednocześnie najwcześniejszym z rozpoznanych dzieł Meretyna³. Architektura tego trójnawowego kościoła wyróżniała się, jak pisał w swoim opracowaniu Jan K. Ostrowski, „rozbudowanym programem przestrzennym, zamiłowaniem do skomplikowanych konstrukcji sklepiennych i szlachetnością detalu”⁴. Swój udział w powstaniu kościoła w Nawarii miał również uczeń Meretyna – architekt Piotr Polejowski, który zaprojektował dwuosiową dzwonnice typu ścienno-arkadowego (1766), zaś w pracach nad wystrojem kościoła niewątpliwie uczestniczył Maciej Polejowski, co poświadcza fragment listu lwowskiego rzeźbiarza z 1786 r., napisanego do przełożenia Ławry Poczajowskiej, w którym przytaczając miejsca swojej pracy, wymienia również świątynię w Nawarii:

Prace moje (...) są ozdobą kościołów, cerkwiów i pałaców. Nie wymieniam odległych miejsc, gdzie roboty ołtarzowe robiłem, jako to w kolegiacie sandomierskiej na cały kościół, w Opatowie, Krasnostawiu, w Zasławiu, Stanisławowie, Nawaryi, Hodowicy, Niznikowie, w Uniowie, w Krystynopolu, Włodawie, już z Poczajowa przyjechawszy. (Archiwum Ławry Poczajowskiej, nr 711, k. 12–13)⁵.

¹ Por. <http://www.zabytki.pl/sources/bochnak/foto-4.html> (dostęp 20.04.2020) z <http://www.rkc.lviv.ua/Navariya-pl#news> (dostęp 20.04.2020).

² Zbigniew Hornung. 1972. *Problem rokoka w architekturze sakralnej XVIII wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 128. W 1739 r. dokonano częściowej rozbiórki istniejącego do tego czasu kościoła, pozostawiając jedynie część prezbiterialną, która została włączona do nowo powstającej świątyni. Por. Jan K. Ostrowski. 1993. Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Nawarii. W *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*. Praca zbiorowa. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, t. 1, 54.

³ Ostrowski. 1993. Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Nawarii, 53–64.

⁴ Ostrowski. 1993. Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Nawarii, 61.

⁵ Archiwum Ławry Poczajowskiej, nr 711, k. 12–13. Mieczysław Gebarowicz. 1986. „Prolegomena do dziejów lwowskiej rzeźby rokokowej”. *Artium Questiones* 3: 5–46.

Na wyposażenie kościoła składało się pięć ołtarzy: ołtarz główny pod wezwaniem Trójcy Świętej, św. Walentego (nawa boczna), Matki Boskiej (na lewo od łuku tęczowego), św. Józefa (po prawej stronie) oraz św. Jana Nepomucena (nawa boczna). Autorstwo poszczególnych rzeźb po dziś dzień wywołuje dyskusje. Warto jednak w tym miejscu przypomnieć o swoistej, zespołowej organizacji pracy w rzeźbiarskim środowisku lwowskim. Cechowała ją zarówno partycypacja uczniów i czeladników w procesie twórczym, jak również praktyka podzlecania zamówień, wymiana pomiędzy warsztatami oraz tworzenia „konfraterni” rzeźbiarskich (spółek zakładanych w celu realizacji większego zlecenia). Wszystkie te własności sprawiają, iż prawidłowa atrybucja dzieł przysparza wielu trudności⁶.

Wnętrze kościoła, którego wystrój możemy podziwiać dzięki zachowanym materiałom ikonograficznym głównie ze zbiorów Instytutu Sztuki PAN, odzwierciedlało liturgiczne *theatrum sacrum*. Zgodnie z założeniami potrydenckiego Kościoła sztuka sakralna, oddziałując na zmysły, miała propagować prawdy wiary i skłaniać wiernych do modlitewnej refleksji poprzez podziwianie jej wytworów. Figury ołtarzowe, znajdujące się przed oczami modlących się, miały szczególną rolę w odnajdywaniu kontaktu z Bogiem.

Ołtarz główny kościoła w Nawarii zdobiony naturalnej wielkości rzeźbami był wyrazem uporządkowanej struktury religii rzymskokatolickiej. Koncepcja ołtarza powtarza zasadniczo schemat z kościoła w sąsiedniej Hodowicy: u góry Chrystus ukrzyżowany, u dołu postaci bolejącej Matki Boskiej i św. Jana. Ponad umieszczoną w polu centralnym postacią Chrystusa rozpiętego na krzyżu pojawia się wyobrażenie Trójcy Świętej. Do boskiej transcendentności wierni mogli przybliżyć się jedynie za pośrednictwem świętych, wyobrażonych w figurach ołtarzowych, które stawały się ich łącznikiem z *sacrum*⁷. Rzeźba, należąc do świata materialnego, widzialnego, odnosi się jednocześnie do świata metafizycznego, jest środkiem przekazu treści religijnych. W ołtarzu głównym nawaryjskiego kościoła postać Matki Boskiej Bolesnej pod krzyżem jest nieco pochylona, w delikatnym kontrapoście, otoczona obfitymi fałdami draperii szat, spod których wyłania się prawa ręka, zaś lewa dłoń unosi się w kierunku twarzy, by otrzeć spływające po policzkach łzy. Po drugiej stronie Ukrzyżowanego – postać św. Jana sięgającego nieco teatralnym ruchem ręki w kierunku piersi. Jeszcze niżej, po bokach, na konsolach przy zewnętrznych kolumnach ołtarza znajdowały się figury nieznacznie większej niż naturalna wielkości: św. Grzegorza –

⁶ Jakub Sito. 2008. Rokokowa rzeźba lwowska. Zarys problematyki. W Adam Bochnak. *Naświetlanie rzeźby lwowskiej*. Red. Piotr J. Jamski, Andrzej Betlej, 70. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

⁷ Konstanty Kalinowski. 1993. *Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*. Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu, XVI.

z potrójnym krzyżem w jednej ręce i kielichem z hostią w drugiej, oraz Mojżesza, trzymającego tablice z przykazaniami w ręku. Zwłaszcza figura Mojżesza odzwierciedla intensywne doświadczenia religijne. Twarz z półprzymkniętymi oczami i lekko uchylonymi ustami zdaje się być uchwycona podczas wymawianej przez proroka modlitwy⁸.

Tytułowy krucyfiks umieszczony był w centralnym polu ołtarza głównego (1758–1763), stanowiąc jego środkową część. Jego autorstwo pozostaje kwestią sporną. Adam Bochnak, dostrzegając analogie pomiędzy krucyfiksem z Nawarii a krucyfiksem z kościoła pw. św. Marcina we Lwowie, przypisywał jego wykonanie Mistrzowi Figur Dominikańskich, którego identyfikował z Sebastianem Fesingerem. Tadeusz Mańkowski uznał go za dzieło Pinsla, zaś Zbigniew Hornung uznał ołtarz główny w Nawarii za dzieło Osińskiego. Autorstwo tego ostatniego zakwestionowała Ewa Smulikowska, która wskazała na podobieństwa pomiędzy krucyfiksem z Nawarii a innym, potwierdzonym archiwalnie dziełem Macieja Polejo wskiego – krucyfiksem pochodzącym z kościoła Paulinów we Włodawie (1781–1782)⁹. Zdaniem Konstantego Kalinowskiego analogie krucyfiksu z Nawarii z krucyfiksem z kościoła pw. św. Marcina we Lwowie są całkowicie nietrafione, gdyż krucyfiks nawaryjski reprezentuje zupełnie inną poetykę oraz inaczej potraktowano w nich materię rzeźbiarską¹⁰.

Krucyfiks z Nawarii prezentuje rzadko spotykaną w lwowskiej plastyce rokokowej wersję ikonograficzną – typ. tzw. *Cristo vivo* – Chrystusa Ukrzyżowanego, lecz żywego, z otwartymi oczami i bez rany na boku¹¹. Zrozumienie treści ideowej tego typu wyobrażenia Ukrzyżowanego Chrystusa wymaga odniesienia do literatury pasyjnej, która opisując najważniejsze szczegóły męki Pańskiej, stanowiła źródło inspiracji dla sztuk plastycznych, literatury czy teatru. Dla przedstawienia *Cristo vivo* szczególnie istotny jest fragment pochodzący z rękopisu *Rozmyślenia dominikańskiego*, dotyczący ostatnich słów wypowiedzianych przez Chrystusa na krzyżu:

A kiedy już Pan Jezus podniesion i postawion z krzyżem jęli się z niego pośmiewać
(...) Ale Pan Jezus nie gniewał się z tych słów na nie ale łaskawych siedm słów prze-

⁸ Tadeusz Mańkowski. 1937. *Lwowska rzeźba rokokowa*. Lwów: Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa, 91.

⁹ Ewa Smulikowska. 1985. Rococo crucifixes of the Lvovian school. Problems of authorship, style and artistic topography. W *Studien zur europäischen Barock- und Rokokoskulptur*. Red. Konstanty Kalinowski, 219. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

¹⁰ Konstanty Kalinowski. 1993. *Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*. Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu, 87.

¹¹ Kalinowski. 1993. *Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*, II.

mówił. Czwarte słowo było z wielkiej bolesti, gdyż był tak umęczon, uranion a korona głowę jego zbodła, ciało rozciągniono, ręce, nogi gwoździami przybito (...). A tedy podniósłszy oczy w niebo i rzekł: Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił. A rzekłszy to schylił głowę na piersi¹².

Pobożność chrześcijańska już od przełomu średniowiecza i renesansu kształtowała się w znacznym stopniu pod wpływem traktatów pasyjnych. Sztuka sakralna czerpała z ich opisów wzorce graficzne. *Rozmyślania dominikańskie* stanowią tutaj szczególnie przykład oddziaływania na sztukę polską XVI w. i epok późniejszych. Pochodzący z 1532 r. rękopis ozdobiony jest 117 miniaturami, które powstały przy udziale dwóch autorów. Ilustracje są niewątpliwie dopełnieniem treści traktatu, ale współistnieją niejako niezależnie „obok” siebie. Odbiorca mógł zatem czytać tekst lub przyglądać się ilustracjom, które stanowiły swoistą *biblię pauperum*, będąc zarazem dziełami samowystarczalnymi, przekazującymi historie biblijne bez konieczności studiowania literackiego komentarza¹³. W przytoczonym powyżej fragmencie *Rozmyślań* wyraźnie zaznaczony jest unikalny wątek przedstawienia Chrystusa. Podczas wypowiedzania słów na krzyżu Zbawiciel wznosi oczy ku niebu – unosi głowę, kierując swój wzrok ku Stwórcy. Jak zaznacza Tadeusz Dobrzeńiecki, miniatura ilustrująca ten fragment tekstu nie podejmuje jednak tego oryginalnego motywu, przedstawiając Chrystusa w sposób skonwencjonalizowany, z głową skierowaną w dół¹⁴.

Przedstawienia w typie *Cristo vivo* spotykane były jednakowoż już w średniowiecznej rzeźbie i malarstwie, niemniej jednak największą popularność motyw ten uzyskał w opracowaniu wykonanym przez Michała Anioła. Przedstawienie Chrystusa Ukrzyżowanego z głową uniesioną ku górze w XVI-wiecznej sztuce włoskiej pojawiło się za sprawą rysunku Michała Anioła wykonanego dla Vittorii Colony około 1539–1540 r., przechowywanego obecnie w *British Museum*. Ta redakcja Ukrzyżowania szybko zyskała we Włoszech dużą uwagę. Inspiracją Michała Anioła dla takiego sposobu przedstawienia Ukrzyżowanego była z pewnością działalność członków grupy *spirituali* bądź *litterati*, wśród których szczególnie rolę odgrywało nauczanie neapolitańskiego benedyktyna Juana de Valde-

¹² Tadeusz Dobrzeńiecki. 1964. „Rozmyślania dominikańskie: próba charakterystyki”. *Pamiętnik Literacki* 55 (2): 319–339.

¹³ Olga Stramczewska. 2 013. „Obecność miniatur a język *Rozmyślań dominikańskich*”. *Kwartalnik Językoznawczy* 4: 59–69.

¹⁴ Tadeusz Dobrzeńiecki. 1981. Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej. *W Męka Chrystusa wczoraj i dziś*. Red. Henryk D. Wojtyska, Jerzy J. Kopeć, 137–138. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

sa i kard. Reginalda Pola z Viterbo. Przedstawienie *Cristo vivo* wyrażało w tym kontekście specyficzną atmosferę petyzmu, akcentującego szczególnie personalny sposób rozumienia Męki Pańskiej jako daru ofiarowanego ludziom przez Boga. Impulsem twórczym był również traktat Benedetta Fontaniniego *Beneficio di Cristo* z 1524 r., wydany w 1543 r.. Od lat 70. XVI w. na zlecenie kard. Ferdynanda I Medyceusza Giambologna (Giovanni da Bologna, właśc. Jean de Boulogne) rozpoczął wykonywanie krucyfiksów w typie *Cristo vivo* i *Cristo semivivo* (z otwartymi oczami, lecz raną na boku). Pomimo negatywnego stanowiska papieża Urbana VIII wobec przedstawień Chrystusa na krzyżu jako żyjącego motywy *Cristo vivo* i *Cristo semivivo* w XVII w. nadal cieszyły się popularnością¹⁵. Schemat kompozycyjny, oparty na układzie ramion w kształcie litery Y, z rękami uniesionymi do góry, w plastyce barokowej obejmującej obszar na północ od Alp był najczęściej powtarzany¹⁶.

Na pojawienie się tego typu przedstawienia Chrystusa Ukrzyżowanego na terenach Rzeczypospolitej składało się szereg czynników. Zarówno malarstwo, jak i rzeźba czerpały z wzołów graficznych artystów flamandzkich, gdzie schemat kompozycyjny przedstawienia Chrystusa Ukrzyżowanego w typie *Cristo vivo* cieszył się znaczną popularnością¹⁷. Typ postaci Chrystusa cechujący się łagodnym wyrazem, o sylwetce płynnie wygiętej w torsie i biodrach oraz głowie zwróconej ku górze, ukształtowały także dzieła malarskie Guido Reniego z początku XVII w.¹⁸ Z pewnością istotną rolę odgrywały także warsztaty artystyczne ulokowane na graniczącym z Rzeczpospolitą Śląsku, wśród których niderlandzka redakcja Ukrzyżowania, inspirowana przede wszystkim przez malarstwo Petera Paula Rubensa, zyskała duże powodzenie¹⁹. Przykładem może być tutaj m.in. *Ukrzyżowanie*

¹⁵ K. Kalinowski. 1998. Krucyfiks *Cristo vivo* ze zbiorów Muzeum Narodowego w Poznaniu. W *Nobile claret opus. Studia z dziejów sztuki dedykowane Mieczysławowi Zlatowi*. Red. Lech Kalinowski, Stanisław Mossakowski, Zofia Ostrowska-Kęmbłowska, 212–214. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹⁶ Adam Organisty, Marek Walczak. 2005. „Krucyfiks w arkadzie tęczowej kościoła św. Floriana w Krakowie”. *Modus. Prace z historii sztuki* 6: 54.

¹⁷ Zob. Janina Dzik. 1998. *Franciszek Lekszycki. Malarz religijny baroku*. Kraków: Calvarianum, 130, il. 15; Przemysław Mrozowski. Red. 2000. *Śmierć w kulturze dawnej Polski: od średniowiecza do końca XVIII wieku: katalog wystawy: 15 grudnia 2000–15 marca 2001*. Warszawa: Arx Regia, 133–134, nr kat. III 4–5.

¹⁸ Zob. *Ukrzyżowanie z kościoła San Lorenzo in Lucina* w Rzymie. Ten zadziwiający obraz prezentuje sylwetkę Ukrzyżowanego z głową uniesioną w górę, o spokojnym, niemal radosnym wyrazie twarzy, z niewidocznymi ranami. W postaci Chrystusa nie odnajdziemy cierpienia widzianego ludzkimi oczami, ale zobaczymy akt zbawienia, który dokonuje się poprzez śmierć. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylika_św._Wawrzyńca_„in_Lucina”#/media/Plik:SanLorenzoLucinaRom.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylika_%C5%9Cw._Wawrzy%C5%9Cca_„in_Lucina”#/media/Plik:SanLorenzoLucinaRom.jpg)

¹⁹ O roli wpływu graficznych odzworowań sztuki Rubensa na terenie Rzeczypospolitej powstało wiele obszernych studiów; po r. Jan Samek. 1978. *Rodzaje recepcji sztuki Rubensa w Polsce*. W *Rubens, Niderlandy i Polska a. Materiały sesji naukowej Łódź 25–26.02.1977*. Red. Jacek A. Ojrzyński. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi; Jolanta Talbierska. 1994. *Główne ośrodki produkcji*

Chrystusa (ryc. 3), przedstawiające Jezusa z uniesioną głową i rękami, autorstwa Michaela Leopolda Willmanna – jedno z ostatnich dzieł artysty, pierwotnie przeznaczone dla kościoła klasztornego lubiąskich cystersów²⁰.

W praktyce warsztatowej barokowych rzeźbiarzy, także w środowisku lwowskim, wzory graficzne odgrywały niebagatelną rolę. System nauki warsztatowej doby baroku opierał się przede wszystkim na rozwijaniu u czeladników umiejętności kopiowania gotowych wzorów i motywów²¹. Niemalą rolę w praktyce rzeźbiarskiej twórców kręgu lwowskiego odgrywała metoda częstego powtarzania pewnych charakterystycznych układów kompozycyjnych, schematów ikonograficznych²².

W tamtejszym środowisku rzeźbiarskim typ przedstawienia *Cristo vivo* pojawia się w co najmniej kilku realizacjach. Najpełniejszy przegląd krucyfiksów należących do Lwowskiej Szkoły Rzeźbiarskiej podaje Ewa Smulikowska w artykule *Rococo crucifixes of the Lvovian school. Problems of authorship, style and artistic topography*²³. Autorka wspomina w tym tekście przynajmniej o pięciu przedstawieniach Chrystusa w typie kompozycyjnym *Cristo vivo*, znajdujących się w świątyniach w: Włodawie (kościół pw. św. Ludwika) – jest to wspomniany wcześniej krucyfiks najbardziej zbliżony stylowo do krucyfiksu pochodzącego z Nawarii, Krasnystawie (pojezuicki kościół pw. św. Franciszka Ksawerego), Uhursku (krucyfiks ołtarzowy, kościół pw. św. Jana Chrzciciela), Hannie (kościół pw. św. Apostołów Piotra i Pawła) i Dukli (klasztor Bernardynów). Ostatni z wymienionych przypisywany jest lwowskiemu rzeźbiarzowi Fabianowi Fesingerowi, pozostałe atrybuowane są Maciejowi Polejowskiemu, a w przypadku krucyfiksu z Hanny – lokalnemu warsztatowi inspirowanemu jego twórczością. W artykule poświęconym rzeźbie Ukrzyżowanego z Krasnegostawu Agnieszka Szykuła-Żygawska wymienia także inne krucyfiksy o analogicznych cechach formalnych, spośród których do typu *Cristo vivo* należy figura Chrystusa Ukrzy-

graficznej w Europie XVII wieku. Funkcje, artyści, produkcja. W *Sztuka XVII wieku w Polsce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków grudzień 1993*. Red. Teresa Hrankowska, Janusz S. Pasierb, 103–124. Warszawa: Arx Regia; Juliusz Chróścicki. 1981. „Rubens w Polsce”. *Rocznik Historii Sztuki* 2: 133–219.

²⁰ Zob. Andrzej Kozieł. 2019. *Michael Willmann (1630–1706) – śląski mistrz malarstwa barokowego*. Wrocław: Via Nova, 110, il. 86.

²¹ Konstanty Kalinowski. 1995. „Warsztat barokowego rzeźbiarza”. *Artium Questiones* 7: 109–111.

²² Jan Ostrowski. 1994. Z problematyki warsztatowej i atrybucyjnej rzeźby lwowskiej w XVIII w. W *Sztuka Kresów Wschodnich: materiały sesji naukowej*. Red. Jan Ostrowski, 79–87. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

²³ Smulikowska. 1985. *Rococo crucifixes of the Lvovian school. Problems of authorship, style and artistic topography*, 219–230.

zowanego znajdująca się w zakrystii dominikańskiego kościoła pw. św. Mikołaja w Hrubieszowie²⁴.

Krucyfiks z Nawarii, w przeciwieństwie do krucyfiksów wykonanych ręką Pinsla – jednego z mistrzów rzeźby lwowskiej doby rokoka, ukazuje ciało Chrystusa w sposób wyidealizowany, odwołując się do kanonu antycznego. Ciało Chrystusa, ukazane z anatomiczną precyzją, zostało potraktowane niemal zupełnie bezkrwawo. Poza kończynami przebitymi gwoździami i cierniową koroną na głowie, nie odnajdujemy w sylwetce Syna Bożego śladów męki. Twarz Chrystusa, wzniesiona ku górze, z otwartymi oczami, wyraża spokój. To, co szczególnie przykuwa uwagę, to realistycznie opracowana klatka piersiowa, z czytelnie zaznaczonymi mięśniami, ścięgnami i żebrami. O wysiłku człowieka rozpiętego na krzyżu świadczą po mistrzowsku wyrzeźbione napięte mięśnie ramion wzniesionych ku górze, a także wyraźnie zarysowana muskulatura łydek i ud. Perizonium zakrywające nagość Chrystusa zostało ukształtowane w sposób bardzo dynamiczny. Prawe biodro Chrystusa jest niemal zupełnie odkryte, zaś sama materia udrapowana w sposób stanowiący o *differentia specifica* Lwowskiej Szkoły Rzeźbiarskiej Epoki Rokoka: obficie pofałdowana, o szeroko ciętych, pogrubionych krawędziach, niejako samoistnie wirujących wokół bioder postaci, stając się narzędziem wyrażenia emocji (fot. 1).

Figura Zbawiciela wpisuje się w nurt tzw. sztuki potrydenckiej. Kwestia sztuki sakralnej została podjęta podczas obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563), który jednakowoż nie wydał szczegółowych dyrektyw co do tworzenia dzieł sztuki. Dekret odnoszący się do tych kwestii pt. *De invocatione, veneratione et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus* (O wzywaniu, czci, oraz relikwiach świętych i o świętych obrazach), uchwalony na ostatniej, XXV, sesji Soboru Trydenckiego (3–4 grudnia 1563 r.), był raczej sumarycznym zaleceniem dotyczącym kwestii formalnych²⁵. Sztuka miała zachęcać wiernych do większej pobożności, stanowić swoistą *Biblię pauperum*, a jednocześnie była rozumiana jako ważny oręż kontrreformacji. Podstawą tworzenia dla artysty miała być wierność przekazowi biblijnemu. Dekret ten nie odpowiadał jednak na wiele ważnych pytań, które stawiała sztuka sakralna, stąd też już po zakończeniu Soboru powstały rozliczne traktaty katolickich teologów, które miały na celu uszczegółowienie ogólnych dyrektyw soborowych. Sztuka potrydencka miała zatem odpowiadać na potrzeby wiernych, pełniąc funkcję dy-

²⁴ Agnieszka Szykuła-Żygawska. 2014. „Znakomia rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego z kościoła pojezuickiego w Krasnymstawie”. „Nestor. Czasopismo Artystyczne” 4 (30): 3–5.

²⁵ Małgorzata Karkocha. 2008. „Sztuka potrydencka na Śląsku na przykładzie kościoła św. św. Stanisława i Wacława w Świdnicy. Założenia teoretyczne i praktyka artystyczna”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica* 83: 10.

daktyczną, ukazywać prawdziwe emocje, dbać o realizm i autentyczność. W tym rozumieniu przedstawienie Chrystusa Ukrzyżowanego miało pobudzać uczuciowość religijną wśród wiernych, jednocześnie bez epatowania zmysłowością czy silnym brutalizmem ran. Ciało Chrystusa przedstawione na krucyfiksie z Nawarii wyobrażone zostało jako ciało boskie, odpowiadające idealnym proporcjom anatomicznym. Skłaniało patrzących do rozważania zbawczej misji Chrystusa. Z drugiej strony eksponowanie naprężonej muskulatury i żył przywołuje średniowieczny mistycyzm św. Brygidy, której wizje współkształtowały wyobrażenia ludzi baroku o Ukrzyżowanym. Warto podkreślić zatem umiejętne połączenie w krucyfiksie z Nawarii potrydenckiej formuły przedstawieniowej Chrystusa Ukrzyżowanego z popularną w czasach baroku wizją mistycznej świętej szwedzkiej.

Kolejnym ważnym szczegółem ikonograficznym krucyfiksu z ołtarza głównego kościoła w Nawarii jest przedstawienie Chrystusa w ułożeniu stóp obok siebie, przybitych osobno dwoma gwoździami. Pytanie, czy Jezus na krzyżu przybity był trzema czy czterema gwoździami, pozostaje kwestią otwartą do czasów współczesnych. Wczesne typy wyobrażeń Ukrzyżowania, np. na drzwiach bazyliki św. Sabiny w Rzymie z 431 r., ukazują Chrystusa przybitego dwoma gwoździami. Jednakże już krucyfiksy pochodzące z VI w. przedstawiają Zbawiciela przybitego czterema gwoździami (fot. 1 i 5)²⁶. Typ ten utrzymał się w sztuce aż do romańskiego średniowiecza, a szczególnie długo powtarzany był w sztuce włoskiej²⁷. Kanon ikonograficzny przybicia Chrystusa trzema gwoździami pojawił się około 1200 r., jednak musiało to spowodować pewne zmiany w układzie ciała Chrystusa, co w niektórych środowiskach nie zyskało aprobaty. Wydaje się, iż na przedstawienie Chrystusa, w którym stopy założone na siebie przebijał jeden gwóźdź, wpływ wywarły również wizje św. Brygidy Szwedzkiej, która widziała Zbawiciela ze stopami skrzyżowanymi i przybitymi jednym gwoździem. W takim przypadku prawa stopa nałożona z reguły na lewą symbolizowała zwycięstwo dobra nad mocami zła. Dysputy teologiczne prowadzone w okresie reformacji i Soboru Trydenckiego wywołały żywą polemikę dotyczącą historycznych realiów śmierci Chrystusa. Johannes Molanus, jeden z katolickich teoretyków sztuki, który po Soborze Trydenckim podjął się pracy nad uszczegółowieniem soborowych postanowień w sprawie sztuki sakralnej,

²⁶ Por. iluminowany manuskrypt Ewangelii Rabbuli z końca VI w., gdzie znajduje się przedstawienie Chrystusa ukrzyżowanego czterema gwoździami, zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Ewangelie_Rabbuli#/media/Plik:Meister_des_Rabula-Evangeliums_002.jpg (dostęp 22.04.2020), czy przedstawienie Chrystusa Ukrzyżowanego w *Sakramentarzu tymieckim* (ok. 1060–1070) – jednym z najstarszych na ziemiach polskich iluminowanych rękopisów liturgicznych, zob. <https://polona.pl/item/sacramentarium-tinecense,NjgyNTc2OA/41/#item> (dostęp 22.04.2020).

²⁷ Stanisław Kobielski. 2000. *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 119.

w traktacie *De Picturis et Imaginibus Sacris*, wydany w Lowanium w 1570 r., zajął się szczegółowo zagadnieniem liczby gwoździ, którymi został przybity do krzyża Chrystus. W ostatecznej konkluzji duchowny uznał za prawdopodobne użycie zarówno trzech, jak i czterech gwoździ²⁸. Jednakże w oparciu o tekst Ewangelii św. Jana: „Lecz gdy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu goleni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda” (J 19,33-34) wielu teologów duchownych uznało ranę od włóczni jako piątą na ciele Chrystusa. Z kolei w interpretacji niemieckiego filozofa i teologa, Gabriela Biela (1425–1495), cztery gwoździe symbolizowały cztery cnoty kardynalne²⁹. Stąd też w sztuce potrydenckiej pojawiały się przedstawienia Zbawiciela ze stopami przebitymi dwoma osobnymi gwoździami.

Motyw ten najczęściej stosowany był w sztuce hiszpańskiej XVII w., gdzie sewilskie koła uczonych w 1614 r. opowiedziały się zdecydowanie za Ukrzyżowaniem za pomocą czterech gwoździ. Zagadnienie to podjął również hiszpański teoretyk Francisco Pacheco w traktacie *El arte de la pintura*³⁰. Typ Ukrzyżowania Chrystusa ze stopami przebitymi osobnymi gwoździami pojawia się w twórczości najwybitniejszych twórców rzeźby hiszpańskiej złotego wieku: Juana Martinesa Montañesa (fot. 6)³¹, Alonso de Mena y Escalante (fot. 7)³² czy Manuela Pereiry (fot. 8)³³. Choć zdaniem badaczy nie można jednoznacznie wypowiedzieć się na temat genezy XVIII-wiecznej Lwowskiej Szkoły Rzeźbiarskiej, z której wywodził się autor omawianego krucyfiksu, inspiracje mistycyzmem hiszpańskim są kojarzone z twórczością rzeźbiarzą kręgu lwowskiego³⁴.

²⁸ Kobielius. 2000. *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, 121.

²⁹ Stanisław Kobielius. 2013. „CONCORDIA NOVI ET VETERIS TESTAMENTI w zestawieniach ilustracji: uderzenia młotków Tubal-Kaina oraz wbijania gwoździ w ręce i nogi Chrystusa podczas krzyżowania”. *Roczniki Humanistyczne* 61 (4): 18.

³⁰ Greta Dzikowska. 2018. „Przedstawienia Chrystusa Ukrzyżowanego w rzeźbie hiszpańskiej złotego wieku”. *Roczniki humanistyczne* 66 (4): 60.

³¹ W rzeźbie *El Cristo de Vázquez de Leca*, wykonanej na zlecenie archidiakona Mateo Vázqueza de Leca, nietypowy sposób ułożenia stóp Chrystusa zwraca szczególną uwagę. Obecnie rzeźba znajduje się w katedrze w Sewilli. Zob. https://es.wikipedia.org/wiki/Juan_Martínez_Montañés#/media/Archivo:Cristo_de_los_Cálices3.jpg

³² Rzeźba *El Cristo del Desamparo* (1635 r.) w kościele *San José* w Madrycie. Zob. https://es.wikipedia.org/wiki/Cristo_del_Desamparo#/media/Archivo:CrisrodelDesamparoAdeMena1.jpg

³³ Rzeźba *Santísimo Cristo del Olivar* (1647 r.) w *Oratorio del Santo Cristo del Olivar* w Madrycie. Zob. [https://commons.wikimedia.org/wiki/Categor%C3%ADa:Church_of_Santo_Cristo_del_Olivar,_Madrid#/media/File:Madrid_-_Santo_Cristo_del_Olivar_\(PP_Dominicos\)_2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Categor%C3%ADa:Church_of_Santo_Cristo_del_Olivar,_Madrid#/media/File:Madrid_-_Santo_Cristo_del_Olivar_(PP_Dominicos)_2.jpg)

³⁴ Mariusz Karpowicz wśród czynników wpływających na rozwój sztuki w XVIII-wiecznym Lwowie wymienia także atmosferę mistycyzmu hiszpańskiego, którego Lwów miał być wówczas najważniejszym w tej części Europy ośrodkiem. Zob. Mariusz Karpowicz. 1994. *Sztuki polskiej drogi dziwne*. Bydgoszcz: Oficyna Wyd. Excalibur, 146.

W przypadku krucyfiksu z Nawarii prawdopodobnym może być także nawiązanie do ikonografii prawosławnej. Jak pisał sam Polejowski, wykonywał dzieła zarówno dla kościołów katolickich, jak i cerkwi. Choć w wyobrażeniach wschodnich pod przybitymi dwoma gwoździami stopami Chrystusa znajduje się z reguły *suppedaneum* (fot. 9)³⁵, niekiedy jednak stopy przebite osobno nie mają żadnego podparcia. Można zatem przypuszczać, że wschodnia sztuka sakralna również mogła być źródłem inspiracji dla artysty. Krucyfix z Nawarii, podobnie jak wschodnie ikony, ukazuje Chrystusa, który nawet na krzyżu zachowuje majestat Pantokratora. Wyróżnikiem wschodniochrześcijańskiej wersji Ukrzyżowania jest widoczna oszczędność w przedstawianiu cierpienia umęczonego Chrystusa; Jego męczeńska śmierć ma w ikonografii Kościoła Wschodu charakter triumfalny. Ikona ma bowiem ukazywać świat boski, świat, w którym Chrystus jest Zmartwychwstały.

Ukrzyżowanie jest niewątpliwie tematem, który w sztuce każdej epoki przedstawiany był przez najwybitniejszych artystów. Dzieje męki Pańskiej spisane przez Ewangelistów wyznaczały sposób wyobrażenia Chrystusa na drzewie krzyża. Pomimo to twórcy często podejmowali temat zbawczej śmierci Chrystusa w sposób odbiegający od przyjętego powszechnie kanonu. Oryginalne ujęcia tematu Ukrzyżowania miały służyć wzbudzeniu silniejszych odczuć religijnych, wznagać przeżycia duchowe, stymulować kontemplację męki Pańskiej. Kunszt i wirtuozeria, z jaką wykonany został krucyfix pochodzący z Ołtarza Trójcy Świętej kościoła pw. Wniebowzięcia NMP w Nawarii, niewątpliwie sprawiał, że dzieło to doskonale wypełniało tę rolę.

Bibliografia

- Chróścicki Juliusz. 1981. „Rubens w Polsce.” *Rocznik Historii Sztuki*. 2: 133–219.
- Dobrzeńiecki Tadeusz. 1964. “Rozmyślenia dominikańskie: próba charakterystyki”. *Pamiętnik Literacki* : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 55/2, 319–339.
- Dobrzeńiecki Tadeusz. 1981. Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej. W *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyńska, J.J. Kopeć, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 131–151.
- Dzik Janina. 1998. *Franciszek Leleszycki. Malarz religijny baroku*. Kraków: Calvarianum.

³⁵ Np. Ukrzyżowanie z XII w. Zob. https://commons.wikimedia.org/wiki/Icon?uselang=pl#/media/File:Crucifixion_Icon_Sinai_12th_century.jpg

- Dzikowska Greta. 2018. „Przedstawienia Chrystusa Ukrzyżowanego w rzeźbie hiszpańskiej złotego wieku.” *Roczniki humanistyczne* LXVI (4), 55–74.
- Gebarowicz Mieczysław. 1986. “Prolegomena do dziejów lwowskiej rzeźby rokokowej “. *Artium Questiones* 3: 5–46.
- Hornung Zbigniew. 1972. *Problem rokoka w architekturze sakralnej XVIII wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Konstanty Kalinowski. 1993. *Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*. Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.
- Kalinowski Konstanty. 1995. „Warsztat barokowego rzeźbiarza.” *Artium Questiones* 7, 103–140.
- Kalinowski Konstanty. 1998. *Krucyfiks Cristo vivo ze zbiorów Muzeum Narodowego w Poznaniu*. W: *Nobile claret opus*, red. L. Kalinowski, S. Mossakowski, Z. Ostrowska-Kęmbłowska, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 209–215.
- Karkocha Małgorzata. 2008. „Sztuka potrydencka na Śląsku na przykładzie kościoła św. św. Stanisława i Waclawa w Świdnicy. Założenia teoretyczne i praktyka artystyczna”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica* 83, 7–28.
- Karpowicz Mariusz . 1994. *Sztuki polskiej drogi dziwne*. Bydgoszcz: Oficyna Wyd. Excalibur.
- Kobielus Stanisław. 2000. *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kozieł Andrzej. 2019. *Michael Willmann (1630–1706) śląski mistrz malarstwa barokowego*. Wrocław: Via Nova
- Mańkowski Tadeusz. 1937. *Lwowska rzeźba rokokowa*. Lwów : Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa.
- Mrozowski Przemysław (red.). 2000. *Śmierć w kulturze dawnej Polski : od średniowiecza do końca XVIII wieku : katalog wystawy: 15 grudnia 2000 – 15 marca 2001*. Warszawa: Arx Regia.
- Organisty Adam, Walczak Marek. 2005. “*Krucyfiks w arkadzie tęczowej kościoła św. Florianiana w Krakowie*”. W: *Modus. Prace z historii sztuki*. VI, 49–59.
- Ostrowski Jan K. 1993. *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Nawarii*. W: *Kościoly i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*. Praca zbiorowa. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, t. 1, 53–64.
- Ostrowski Jan K. 1994. *Z problematyki warsztatowej i atrybucyjnej rzeźby lwowskiej w XVIII w.* W: *Sztuka Kresów Wschodnich: materiały sesji naukowej*. Red. J. Ostrowski. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls: 79–87.
- Samek Jan. 1978. *Rodzaje recepcji sztuki Rubensa w Polsce*. W: *Rubens, Niderlandy i Polska. Materiały sesji naukowej Łódź 25–26.02.1977*. red. J.A. Ojrzyński, Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi.
- Sito Jakub. 2008. *Rokokowa rzeźba lwowska. Zarys problematyki*. W: *Adam Bochnak. Naświetlanie rzeźby lwowskiej*, red. P.J. Jamski, A. Betlej, 70. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

- Smulikowska Ewa. 1985. Rococo crucifixes of the Lvovian school. Problems of authorship, style and artistic topography. W: *Studien zur europaischen Barock- und Rokokoplastik*. Red. K. Kalinowski, Poznań: Wydawn. Nauk. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 220–230.
- Stramczewska Olga. 2013. Obecność miniatur a język Rozmyślań dominikańskich. *Kwartalnik językoznawczy*, 4, 59–69.
- Szykuła-Żygawska Agnieszka. 2014. „Znakomia rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego z kościoła jezuitckiego w Krasnymstawie”. *Nestor. Czasopismo artystyczne*. 4(30): 3–5.
- Talbierska Jolanta. 1994. Główne ośrodki produkcji graficznej w Europie XVII wieku. Funkcje, artyści, produkcja. W: *Sztuka XVII wieku w Polsce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków grudzień 1993*, red. T. Hrankowska, J. Pasierb. Warszawa: Arx Regia, s. 103–124.

MARIA FELIKS, licencjat: etnologia, Uniwersytet Śląski; magisterium: historia sztuki, Uniwersytet Wrocławski; doktorantka Stacjonarnych Studiów Doktoranckich Nauk o Kulturze w Instytucie Historii Sztuki, Uniwersytet Wrocławski; adiunkt w Muzeum w Praszce. E-mail: feliks.maria@gmail.com.



Fot. 1 Krucyfiks pochodzący z kościoła w Nawarii, fot. M. Feliks



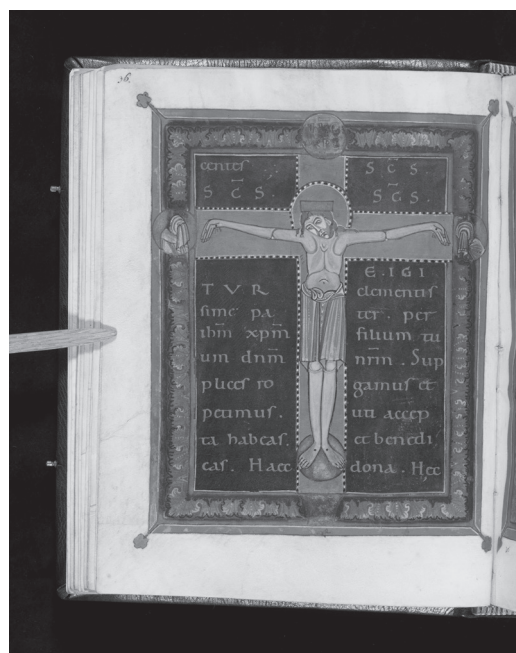
Fot. 2 Kościół Wniebowzięcia NMP w Nawarii, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Church_of_the_Assumption,_Navaria_\(01\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Church_of_the_Assumption,_Navaria_(01).jpg)



Fot. 3 Michael Willmann Ukrzyżowanie, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, domena publiczna



Fot. 4 Ewangelie Rabbuli – scena Ukrzyżowania, domena publiczna



Fot. 5 Ukrzyżowanie, Sakramentarz tyniecki, domena publiczna



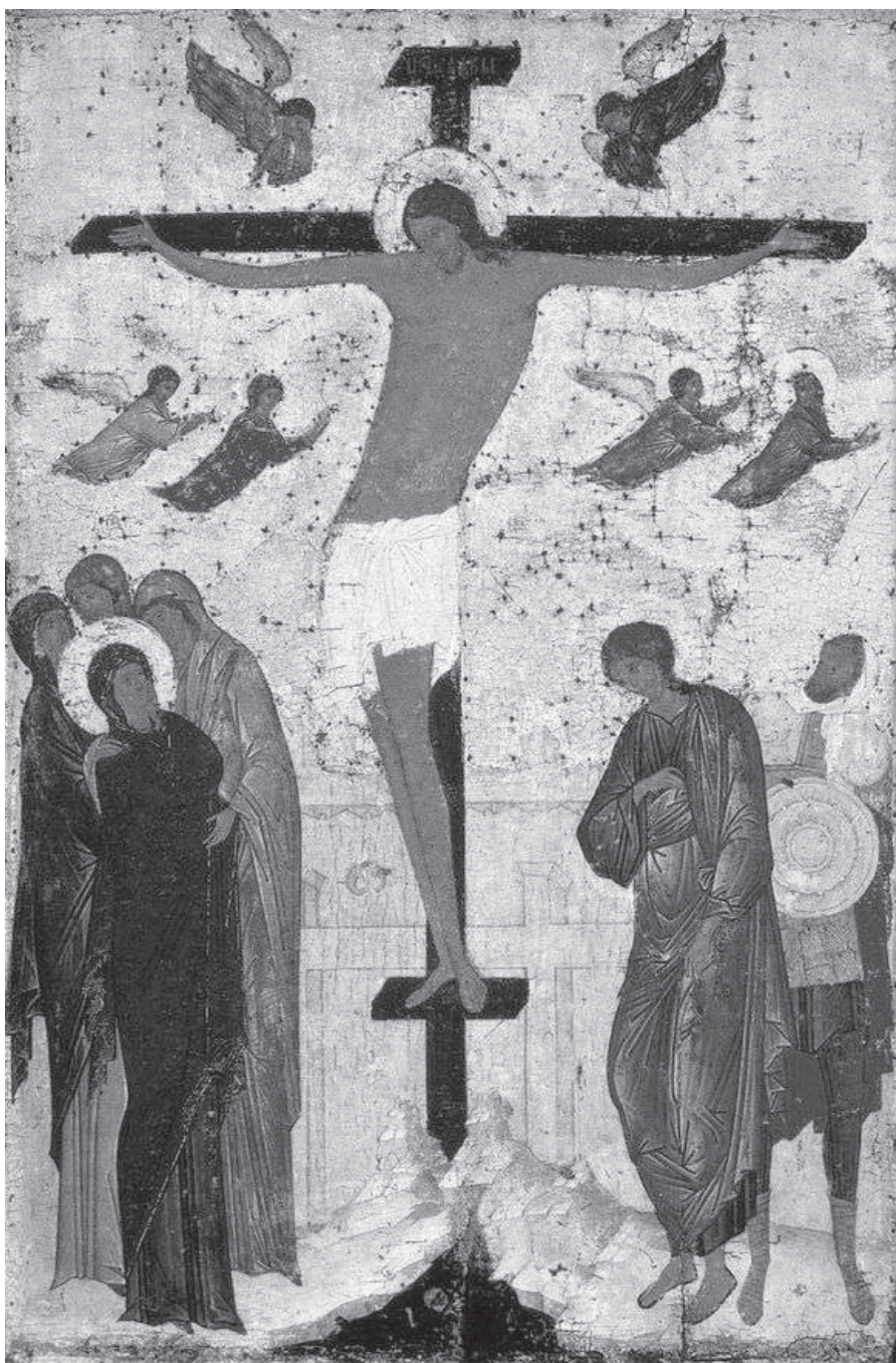
Fot. 6 Cristo de los Cálices, detal, 1603, katedra w Sewilli, By Anual (cropped by MarisaLR) – File:Cristo de los cálices.jpg, CC BY 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=12316028>



Fot. 7 Alonso de Mena y Escalante, El Cristo del Desamparo (1635 r.) w kościele San José w Madrycie, domena publiczna, <http://cofradiacristodeldesamparo.com/>



Fot. 8 Manuel Pereira, Santísimo Cristo del Olivar (1647 r.) w Oratorio del Santo Cristo del Olivar w Madrycie, domena publiczna, <https://artedemadrid.files.wordpress.com/2009/11/cristo.jpg>



Fot. 9 Dionizy, Ikona Ukrzyżowania, XV w., domena publiczna

Sprawozdania i recenzje

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

**Międzynarodowa Konferencja Naukowa
w ramach Programu Ministra MNiSW „DIALOG”**

**Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–2020.
Wyzwania i perspektywy**

Kraków 18–19 listopada 2020 r.

18 i 19 listopada 2020 r. w Krakowie odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa zorganizowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w ramach projektu: „Wielokulturowe dziedzictwo Rzeczypospolitej w kształtowaniu europejskiej mentalności Słowian Europy Środkowo-Wschodniej. Interdyscyplinarne badanie wpływów łacińskich na kulturę bizantyjsko-słowiańską inspirowane 300. rocznicą Synodu Zamojskiego” (program MNiSW „DIALOG”). W konferencji pt. „Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–020. Wyzwania i perspektywy” wzięło udział 20 prelegentów z trzech krajów: Polski, Białorusi i Ukrainy, reprezentujących 5 zagranicznych i 7 polskich ośrodków naukowo-badawczych. Językami konferencji był polski, ukraiński i białoruski. Konferencja, uwzględniająca ograniczenia związane z pandemią, przeprowadzona została *on-line*, jednakże kilku prelegentów spotkało się także *in-real* w domu rekolekcyjnym księży misjonarzy *Vincentinum* w Krzeszowicach pod Krakowem, gdzie znalazł się swego rodzaju „sztab” konferencji.

Pierwszy dzień konferencji wypadł dokładnie w święto poświęcenia kolegiaty (od 1992 r. katedry) w Zamościu pw. Zmartwychwstania Pańskiego i Świętego Tomasza Apostoła – w 383. rocznicę tego wydarzenia (konsekracja kolegiaty zamojskiej miała miejsce 18 listopada 1637 r.). To w tym kościele odbyły się 300 lat temu obrady Synodu Zamojskiego. Te historyczne okoliczności wspomniano przy otwarciu konferencji. Była ona swego rodzaju kontynuacją uroczystości 300-lecia Synodu Zamojskiego, które zostały zorganizowane przez UPJPII i Muzeum Za-

mojskie 17 września 2020 r. w Zamościu (Msza św. w katedrze i konferencja „Synod Zamojski 1720–2020. In memoriam” w ratuszu zamojskim).

Pierwszą sesję konferencji poprowadziła mgr lic. Viktoriya Semenova (UPJPII i UJ w Krakowie). Mgr Oleksii Braslavets z Kijowa (Narodowa Akademia Menedżmentu) przedstawił temat *Metropolia kijowska – kołyaska obrządku bizantyjskiego na ziemiach Europy Wschodniej*. Zwrócił uwagę na fakt, że Kościół grekokatolicki ma swoje korzenie w starożytnej, prawosławnej metropolii kijowskiej i nie do końca właściwym jest odnoszenie jego powstania wyłącznie do aktu Unii Brzeskiej z 1596 r. Status prawny metropolii kijowskiej, która wówczas odnowiła swój związek z Rzymem, jest znacznie wcześniejszy, a zawarta unia wzmocniła tylko jej status lokalnego Kościoła *sui iuris*. Synod Zamojski z 1720 r. był pierwszą, poważną i udaną próbą kodyfikacji cerkiewnego prawa tego miejscowego Kościoła. Prof. dr hab. Teresa Chynczewska-Henel z Uniwersytetu w Białymstoku zapoznała uczestników z wynikami swoich badań nad korespondencją nuncjuszy w Polsce XVII w. (*Acta Nuntiaturae Poloniae*) dotyczącą zabiegów Stolicy Apostolskiej zmierzających do zjednoczenia prawosławnych mieszkańców Rzeczypospolitej z Rzymem (*Troska o Unię Brzeską w Rzeczypospolitej XVII wieku w relacjach nuncjuszy Stolicy Apostolskiej*). Nuncjusze, starając się zyskać prawosławnych dla unii, bronili praw unitów w Rzeczypospolitej – wymagali przyznania biskupom unickim miejsc w senacie, a nawet popierali ideę ustanowienia w Rzeczypospolitej odrębnego patriarchatu wschodniego (pomysł ordynata Jana Zamoyskiego). Prof. dr Mykhailo Zhurba z Kijowa (Uniwersytet Pedagogiczny im. Dragomanowa) w referacie pt. *Sytuacja polityczno-społeczna Ukrainy w czasach Synodu Zamojskiego* podkreślił, że często w historiografii ukraińskiej, a zwłaszcza rosyjskiej dotyczącej tego okresu dominuje podejście polityczne i ideologiczne, uproszczone i prymitywne przedstawianie historii, któremu referent próbuje się aktywnie przeciwstawiać w swoich badaniach naukowych.

Drugą sesję pokierował ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM, prof. UPJPII. Dr hab. Jan Stradomski, prof. UJ, w swoim referacie pt. *Polsko-ruska polemika religijna w I Rzeczypospolitej a Synod Zamojski* odniósł się najpierw do żywej polemiki międzywyznaniowej, jaka miała miejsce przed Synodem, w ciągu XVII w. Wielu polemistów ze strony katolickiej broniło tezy, że unia na Rusi była restytucją stanu pierwotnego zjednoczenia Kościoła sprzed 1054 r. Sam Synod Zamojski, przeprowadzony na początku XVIII w., nie wywołał już takiej polemiki, gdyż wówczas prawosławni byli słabsi, a grekokatolicy stanowili w Rzeczypospolitej większość, którą Synod jeszcze bardziej skonsolidował i wzmocnił. Dr hab. Marzanna Kuczyńska, prof. UAM, omówiła kazania jednego z współtwórców Unii Brzeskiej – Hipacego Pocieja, które przetłumaczył i wydał inicjator Synodu Zamojskiego, metropolita kijowski Leon Kiszka (*Kazania Hipacego Pocieja w prze-*

kładzie Leona Kiszki). Kazania Pocięja dotyczyły głównie tematyki unii z Kościołem rzymskim i nie pozbawione były silnych wątków antyprawosławnych. Leon Kiszka, tłumacząc je „w sposób zrozumiały dla samego ludu”, dokonał także pewnych przeróbek i modyfikacji tekstu.

Na zakończenie tej sesji moderator oddał głos szczególnemu gościowi konferencji, którym był prof. Ihor Skochylias¹ – wybitny historyk z Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu (UKU) we Lwowie. Zapoznał on uczestników z inicjatywą badawczą historyków UKU, podjętą z okazji 300. rocznicy Synodu Zamojskiego. Historycy ukraińscy zaplanowali wydanie dwóch tomów aktów Synodu Zamojskiego. W pierwszym tomie, obok nowego tłumaczenia statutów Synodu na język ukraiński (poprzednie z 2006 r.), ma znaleźć się ciekawa dokumentacja, która nie weszła do oficjalnej wersji statutów, przede wszystkim niedawno odnaleziony w Petersburgu dziennik (dziennik) protoarchimandryty Antoniego Zawadzkiego, prowadzony podczas Synodu. Tom drugi aktów poświęcony ma być recepcji Synodu Zamojskiego w Kościele greckokatolickim. Prof. Skoczylas podkreślił, że celem naukowych projektów dotyczących Synodu powinno być nie tylko wydanie dokumentów, ale tworzenie nowej, kulturowej i eklezjologicznej pamięci o Synodzie Zamojskim, która często w przeszłości była instrumentalizowana i zniekształcana. Z jego opinią w pełni zgodzili się uczestnicy konferencji i polskiego projektu badawczego o Synodzie Zamojskim podczas dyskusji, jaka podsumowała dwie przedpołudniowe sesje konferencji.

Po południu prowadzenie sesji kontynuował ks. Przemysław Nowakowski CM – kierownik projektu UPJPII o Synodzie Zamojskim. Kolejna seria referatów skoncentrowała się wokół tematyki *stricte* liturgicznej. Jeden z najbardziej znanych i cenionych współczesnych sławistów polskich, prof. dr hab. Aleksander Naumow, reprezentujący UJ i Uniwersytet *Ca’Foscari* w Wenecji, przedstawił referat pt. *Drukowane służebniki unickie z XVII wieku*. Wśród nich poczesne miejsce zajmują dwa służebniki wileńskie – z 1691 r. (unikatowy druk) i z 1692 r. Pierwszy (Wilno 1691) bliższy był liturgii Cerkwi prawosławnej, natomiast drugi (Wilno 1692), zwany „służebnikiem metropolity Cypriana Żochowskiego”, naśladuje wyraźnie łać-

¹ Prof. Ihor Skochylias zmarł w dniu 20.12.2020 po ciężkiej chorobie związanej z zarażeniem koronawirusem COVID-19 i jego wystąpienie na konferencji krakowskiej było ostatnim w jego życiu. Prof. Ihor Skochylias (1967–2020) był wybitnym badaczem i znawcą dziejów Kościołów greckokatolickiego i prawosławnego na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej. Absolwent Uniwersytetu Lwowskiego im. Iwana Franko, od 1999 roku wykładowca Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie. Opublikował kilka książek, także w języku polskim: *Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku. Program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej*, Lublin 2008; *Przed wielkim podziałem. Prawosławna metropolia kijowska od 1458 roku*, Lublin – Lwów 2013; *Kościoły Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458 – 1795*, Lublin – Lwów 2014.

ski mszał potrydencki. Unicki służebnik z 1692 r., mimo iż nie był zalecany przez Synod Zamojski (statuty nakazują biskupom ruskim opracowanie nowych ksiąg liturgicznych), przez długie lata był używany w Kościele greckokatolickim, także po Synodzie. Ks. dr hab. Janusz Mieczkowski (UPJPII) w swoim wystąpieniu ukazał, jak uchwały Soboru Trydenckiego były realizowane w Polsce i jak wpłynęło to na Synod Zamojski (*Wprowadzenie trydenckiej reformy liturgicznej inspiracją dla Synodu Zamojskiego*). Referent zwrócił uwagę, że ponad połowa przypisów w zamojskich statutach synodalnych odwołuje się do *Tridentinum*. Trydenckie rozwiązania zastosowano zarówno w uporządkowaniu administracji sakramentów, jak i w dziele ujednoczenia liturgii wschodniej sprawowanej przez unitów. W swoim wystąpieniu pt. *Liturgia Kościoła greckokatolickiego po Synodzie Zamojskim* ks. dr Wasyl Rudejko ze Lwowa (UKU) podjął refleksję na temat latynizacji obrządku wschodniego w okresie posynodalnym. Wśród badaczy, aż do dnia dzisiejszego, spotkać można uproszczony pogląd, że to same katolickie Kościoły wschodnie wprowadzały latynizację (R. Taft). Należy wciąż przypominać, że przystąpienie Rusinów do unii nie oznaczało przyjęcia obrządku zachodniego. Zasadnym wydaje się także pytanie, na ile „czystym” był ówczesny „obrzadek prawosławny”. Latynizacja obrządku to nie tylko fenomen teologiczny, ale znacznie szerszy fenomen kulturowy, społeczny, a nawet polityczny. Tło Synodu Zamojskiego wymaga dalszych, interdyscyplinarnych badań – konkludował ks. Rudejko.

Moderatorem ostatniej sesji pierwszego dnia konferencji był ks. dr hab. Janusz Mieczkowski (UPJPII). Najpierw uczestnicy wysłuchali zarejestrowanego w Internecie wystąpienia dr Dżianisa Liseichykau – dyrektora Państwowego Archiwum Historycznego Białorusi w Mińsku, który zaprezentował sylwetki uczestników Synodu z litewskich ziem Rzeczypospolitej (*Uczestnicy Synodu Zamojskiego z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Portret zbiorowy*). Z kolei ks. dr Roman Ostrowski z Kijowa, wicerektor greckokatolickiego Wyższego Seminarium Duchownego UGKC Trzech Świętych Hierarchów w Knjażyczach pod Kijowem, nakreślił piękną panoramę rozwoju unickich seminariów duchownych w XVIII w., która pokazała, jak praktycznie realizowano postanowienia Synodu Zamojskiego o wychowaniu duchowieństwa (*Problem wychowania i formacji duchowieństwa greckokatolickiego po Synodzie Zamojskim*). Tematykę tę pogłębiła w swoim referacie dr hab. Alicja Nowak, kierownik Katedry Ukrainoznawstwa UJ (*Formacyjne zalecenia dla kapłanów w spuściźnie piśmienniczej Leona Kiszki*). Wydane w 1722 r. w Supraślu *Sobranije pripadkow kratkoje* autorstwa metropolity Kiszki można uważać za swoisty „katechizm Synodu Zamojskiego”, w którym określone zostały wysokie wymagania odnośnie do kandydatów do kapłaństwa, co miało zapewnić odpowiedni dobór kadr duchownych. Wielki nacisk autor położył na wy-

kształcenie kandydatów (obowiązkowe egzaminy przed święceniami). Dyskusja na zakończenie pierwszego dnia obrad konferencji pokazała konieczność zastosowania w badaniach Synodu Zamojskiego właściwej metodologii (P. Nowakowski, V. Rudejko). Podkreślono słuszny kierunek pracy uczestników projektu naukowego, która powinna być kontynuowana i mieć prawdziwie interdyscyplinarny charakter (A. Naumow, M. Zhurba). Należy zauważyć, że samo wydarzenie Synodu, jego recepcja i wreszcie pamięć o nim to trzy odmienne światy. Byłoby wielkim błędem jakiegokolwiek instrumentalizowanie tej pamięci (I. Skochylas).

Drugi dzień konferencji rozpoczęła sesja, podczas której oddano głos autorom publikacji pt. *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami* (wyd. „Avalon”, Kraków 2020, 432 s.), będącej głównym owocem projektu badawczego realizowanego przez UPJPII (program MNiSW „Dialog”). Mgr Marek Grzelak (UPJPII) – współautor polskiego tłumaczenia statutów, filolog łaciński, zapoznał uczestników z zasadami, jakie zastosowano w tłumaczeniu. W wyniku pracy tłumaczy (M. Grzelak, P. Nowakowski CM) powstał nie tylko przekład dokumentów synodalnych na współczesny język polski, ale praktycznie ich nowe wydanie łacińskie, ponieważ tekst łaciński poprawiono w oparciu o wszystkie trzy dotychczasowe jego rzymskie wydania (1724, 1858, 1883). Ks. prof. dr hab. Stanisław Nabywaniec, historyk z Uniwersytetu Rzeszowskiego, zilustrował wprowadzenie uchwał synodalnych w życie jednej z greckokatolickich diecezji – przemyskiej, omawiając obrady jej synodu z 1740 r. (*Od Synodu Zamojskiego 1740 do Synodu Przemyskiego 1740 roku. Recepcja Synodu Zamojskiego w eparchii przemyskiej*). Proces realizacji postanowień synodalnych był powolny i na terenie eparchii (diecezji) przemyskiej trwał ponad 40 lat, czyli praktycznie do końca XVIII w. Dr hab. Łukasz Marzec (Katedra Prawa Rzymskiego UJ) ukazał szersze tło synodu – prawną sytuację Rzeczypospolitej XVIII w. (*60 lat po Synodzie Zamojskim: Andrzeja Zamoyskiego próba kodyfikacji praw Rzeczypospolitej*). W ówczesnym systemie prawnym wzrastała rola Kościoła katolickiego, do którego po Unii Brzeskiej dołączyła także część prawosławnych Rusinów. W latach 80. XVIII w. ordynat Andrzej Zamoyski zaproponował nowe, innowacyjne rozwiązania prawne w duchu oświeceniowym. Można było w nich odnaleźć ciekawe powiązania prawa kościelnego i cywilnego w oparciu o klasyczne prawo rzymskie. Ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM, prof. UPJPII, podjął główny wątek kontrowersji związanych z Synodem Zamojskim, który zajmuje także ważne miejsce w całym projekcie badawczym (*Synod Zamojski i problem latynizacji liturgii bizantyjsko-słowiańskiej w Kościele greckokatolickim*). Powtórzył tezę, że działań Synodu nie można oceniać jako celowej i zaplanowanej latynizacji, ale trzeba widzieć w nich uporządkowanie i ujednoczenie wschodniej liturgii unitów w oparciu o wzorce zachodnie. Ustalenia Synodu Zamojskiego stały się na długie lata częścią

własnej tradycji liturgicznej Kościoła greckokatolickiego, umacniając jego związek z Rzymem.

Ks. Przemysław Nowakowski CM moderował ostatnią sesję konferencji, w której wystąpili przedstawiciele Białorusi. W swoim referacie dr Siarhey Vaerameyev (Uniwersytet im. Franciszka Skoryny w Homlu) przedstawił skrupulatną, całościową bibliografię dotyczącą Synodu Zamojskiego w językach rosyjskim, białoruskim i ukraińskim (*Fenomen Synodu Zamojskiego: kontrowersje historiograficzne*). To bardzo cenny wkład w badania nad Synodem, ponieważ odkrywa cały szereg opracowań, słabo znanych i nieobecnych w polskiej historiografii Synodu Zamojskiego. Specjalista wschodniego prawa kanonicznego, ks. dr hab. Leszek Adamowicz (KUL i *Pontificio Istituto Orientale* w Rzymie) przedstawił referat pt. *Znaczenie Synodu Zamojskiego dla prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich*. Podkreślił, że w nowym Kodeksie Prawa Katolickich Kościołów Wschodnich akta Synodu Zamojskiego cytowane są aż 147 razy (!). Również pierwszy drukowany tom źródeł wschodniego prawa kanonicznego z 1933 r. zawiera postanowienia synodu z Zamościa. Zdaniem ks. Adamowicza Statuty Synodu Zamojskiego z 1720 r. można uznać za prekursorską próbę kodyfikacji prawa Kościołów unijnych. Na zakończenie sesji wystąpił administrator apostolski Białoruskiego Kościoła Greckokatolickiego, archimandryta dr Sergiusz Gajek, zapoznając uczestników konferencji z najnowszą historią i problemami tego Kościoła, który od 30 lat powoli odnawia swoją obecność i struktury na Białorusi.

W podsumowującej konferencję dyskusji podkreślono znaczenie Synodu Zamojskiego nie tylko dla Kościoła greckokatolickiego na terenach Rzeczypospolitej, ale dla wszystkich Kościołów Wschodnich, a nawet dla Kościołów prawosławnych (S. Gajek, A. Naumow, P. Nowakowski). Dziedzictwo Synodu Zamojskiego ma prawdziwie uniwersalny charakter (L. Adamowicz). Badania tego dziedzictwa powinny być kontynuowane z zastosowaniem odpowiednich metod badawczych (O. Braslavets, V. Rudejko, V. Semenova), mających charakter interdyscyplinarny (historia, teologia, liturgika, prawo, kulturologia) oraz być prowadzone we współpracy międzynarodowej (Polska, Ukraina, Białoruś) i międzywyznaniowej (katolicy, grekokatolicy, prawosławni). Projekt UPJPII o Synodzie Zamojskim może być przykładem nowatorskiego podejścia do kultury i historii narodów tworzących dawną Rzeczypospolitą i początkiem dalszych ciekawych badań i odkryć.

W czerwcu br. w krakowskim wydawnictwie „Avalon” ukazała się publikacja pt. *Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*, w której znalazły się wszystkie teksty wyżej omówionej konferencji oraz specjalistyczna bibliografia dotycząca problematyki Synodu Zamojskiego.

RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB
WSD TS, Łądnad Wartą
ORCID: 0000-0002-3229-8089

Sprawozdanie z XXXIV Sympozjum Liturgicznego
Triduum Sacrum centralnym wydarzeniem roku liturgicznego

Łądnad Wartą, 15 października 2021 r.

15 października 2021 r., w liturgiczne wspomnienie św. Teresy od Jezusa, dziewicy i doktora Kościoła, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądnad Wartą (dalej: WSD TS) odbyło się XXXIV Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Tytuł tegorocznego spotkania naukowego brzmiał: *Triduum Sacrum centralnym wydarzeniem roku liturgicznego*. Ze względu na obostrzenia sanitarne sympozjum zostało przeprowadzone w formie hybrydowej – w murach seminarium uczestniczyli domownicy: profesorowie i alumni WSD TS, natomiast prelegenci zewnątrzni i wszyscy zainteresowani uczestniczyli w formie zdalnej. W sympozjum wzięło udział około 40 uczestników. Gościem honorowym był ks. bp dr Piotr Greger – przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przy Konferencji Episkopatu Polski. Łądzkie Sympozjum Liturgiczne zostało rozpoczęte wspólną modlitwą. Otwarcia konferencji dokonał ks. mgr Sławomir Łubian SDB, rektor WSD TS w Łądnad Wartą, po którym autor niniejszego sprawozdania, organizator spotkania, przywitał wszystkich przybyłych gości oraz odczytał okolicznościowy list nadesłany przez papieża Franciszka oraz wprowadził uczestników w tematykę sympozjum.

W dalszej kolejności ks. bp Piotr Greger zapoznał uczestników z aktualnymi pracami Komisji Liturgicznej KEP. Prelegent zwrócił uwagę na fakt, iż aktualnie priorytetowym zadaniem Komisji jest trwające już kilka lat tłumaczenie z języka łacińskiego zatwierdzonego przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów nowego III wydania *Mszalu Rzymskiego* z 2008 r. Obecnie prace są już

bardzo zaawansowane, tłumaczone są formularze Mszy św. tzw. „korpusu okresu zwykłego” oraz teksty eucharystyczne trzech uroczystości Pańskich. Na podobnym etapie przygotowań znajduje się przygotowywana księga *Martyrologium*. Ponadto prelegent poinformował, że zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską teksty mszalne nowych wspomnień liturgicznych. Bp Greger wskazał również na kolejne zadania stojące przed Komisją Liturgiczną KEP, wśród których wymienił m.in.: konieczność rewizji i ewentualnej poprawy tekstów liturgicznych przeznaczonych dla osób głuchoniemych, zatwierdzenie ostatniego wydania *Śpiewnika* ks. Siedleckiego, przygotowanie rytu wprowadzenia relikwii do kościoła parafialnego, rewizję tłumaczenia czterech tomów *Liturgii godzin* oraz wiele innych. Na zakończenie swojego przedłożenia ks. bp Greger zachęcił uczestników sympozjum do współpracy w współtworzeniu periodyku liturgicznego „Anamnesis”.

Następnie rozpoczęła się część naukowa sympozjum. Jako pierwszy głos zabrał ks. dr hab. Dariusz Kwiatkowski, prof. UAM, który zaprezentował temat *Anamnetyczny charakter centralnego wydarzenia roku liturgicznego w tekstach mszalnych*. We wprowadzeniu ks. Kwiatkowski zauważył, że podobnie jak każda niedziela wielkanocna jest sercem uroczystego okresu wielkanocnego w Kościele katolickim, tak – analogicznie – Triduum Paschalne jest sercem całego roku liturgicznego. Samo *Triduum Sacrum* prelegent określił mianem tryptyku ilustrującego ciągłość chronologicznie następujących po sobie wydarzeń zbawczych Jezusa Chrystusa. W centralnym momencie swojego wystąpienia ks. Dariusz Kwiatkowski odwoływał się do źródeł, czyli do tekstów eucharystycznych świętego okresu Triduum Paschalnego. Analizując je po kolei, wydobywał skodyfikowane w nich treści, które były tematem jego przedłożenia. W swoich dogłębnych badaniach analitycznych ukazał, że liturgia tego ważnego okresu, oprócz anamnetycznego charakteru, posiada jeszcze charakter uobecniający. Zauważył, że Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa, czyli Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, było faktem jednorazowym i niepowtarzalnym, które w sposób bezinteresowny ofiarowało człowiekowi zarówno zbawienie, jak i odkupienie. Swoje wystąpienie ks. Kwiatkowski zakończył stwierdzeniem, że dzisiaj zarówno kapłani, jak i wierni potrzebują formacji liturgicznej w formie mistagogicznej, aby dar liturgii Triduum Paschalnego był pilnie strzeżony i pielęgnowany. Koniczne jest uświadomienie duchowieństwu, aby nie dopuszczali się nadużyć liturgicznych w tym ważnym okresie liturgicznym, ale dbali o piękno i estetykę liturgii. Ponadto zauważył, że istnieje potrzeba uświadomienia laikatowi, że święta wielkanocne nie ograniczają się tylko i wyłącznie do poświęcenia pokarmów wielkanocnych, ale potrzebne jest uczestnictwo w całym Misterium Paschalnym. Umożliwi to im przeżycie duchowe, polegające na przejściu razem z Jezusem Chrystusem przez Jego mękę, cierpienie i śmierć do życia.

Jako drugi głos zabrał ks. dr hab. Mateusz Rafał Potoczny, prof. UO. Swoje przedłożenie zatytułował on: *Obchody Triduum Paschalnego w liturgiach Orientu. Studium tradycji indyjskiego Kościoła syro-malankarskiego*. We wprowadzeniu scharakteryzował główne cechy indyjskiego chrześcijaństwa, które można zawrzeć w stwierdzeniu: hinduistyczni w kulturze, chrześcijańscy w religii, orientalni w kulcie. Ks. Potoczny zauważył, że dla lepszego zrozumienia teologii Triduum Paschalnego w Kościele syro-malankarskim należy w pierwszej kolejności przyjrzeć się liturgii całego Wielkiego Tygodnia. Dlatego też część wystąpienia poświęcona została dniom poprzedzającym *Triduum Sacrum*. W dalszej kolejności prelegent zaprezentował liturgie poszczególnych dni Triduum, zwracając szczególną uwagę na pewne jej elementy nieobecne lub znacznie różne od znanych w liturgii Kościoła łacińskiego. Jak zaznaczył ks. Mateusz Potoczny, w Wielki Czwartek celebracje sprawowane w kościele kontynuowane są w tzw. liturgii domowej. Spożywa się wówczas rytualny rodzinny posiłek według ogólnie znanych prawnych przepisów, który podobny jest w wymowie do Paschy żydowskiej. Wielki Piątek w omawianej tradycji jest określany dniem bólu. Liturgia rozpoczyna się we wczesnych godzinach porannych i trwa w sposób ciągły do późnych godzin popołudniowych. Celebryje się wówczas bardzo uroczyste liturgie godzin, rozważając poszczególne elementy Męki Pańskiej. Towarzyszą temu liczne śpiewy i procesje. Kulminacją celebracji jest obrzęd „pogrzebu Chrystusa”. Z kolei w Wielką Sobotę liturgia ogranicza się do celebracji *Qurbano* (Mszy św.) za zmarłych. Na początku Wigilii Paschalnej z symbolicznego grobu wyjmuje się krzyż, wyśpiewuje się radość. Nie ma tu miejsca na ciszę: indyjscy chrześcijanie podświetlają figurki Chrystusa Zmartwychwstałego, strzelają petardami oraz wykonują głośnie śpiewy. Swoje przedłożenie prelegent zakończył zachętą do pogłębiania wiedzy w poznawaniu orientalnych elementów liturgicznych, które mogą być dla każdego wielkim ubogaceniem.

Kolejny referat, który wygłosił organizator sympozjum, zatytułowany został *Triduum Paschalne przeżywane we wspólnocie Kościoła domowego*. We wprowadzeniu do swojego wystąpienia wyjaśnił etymologię i znaczenie określenia „Kościół domowy” oraz sprawowanej w nim liturgii. W dalszej części zaprezentował przykładową możliwość przeżycia *Triduum Sacrum* we wspólnocie Kościoła domowego. Zasugerował, że w celu głębszego doświadczenia duchowego tych najważniejszych misteriiów w rodzinie powinien panować nastrój święta. Wypada, aby Wielki Czwartek przeżywano w rodzinie katolickiej jako dzień pojednania. Przedłużeniem oficjalnej liturgii przeżytej w kościele może być rodzinna celebracja agapy, która może zostać przygotowana na podobieństwo wieczerzy wigilijnej. W Wielki Piątek w świątyniach oddaje się hołd krzyżowi świętemu.

Wypada, aby tego dnia również w domach rodzinnych krzyż był przedmiotem szczególnej czci. Prelegent zaprezentował przykładową formę rodzinnej celebracji. Z kolei Wielka Sobota w tradycji Kościoła już od pierwszych wieków była dniem smutku i żałoby po śmierci Jezusa Chrystusa. Zgodnie z tradycją tego dnia przedpołudniem przynosimy do świątyni do poświęcenia pokarmy wielkanocne. Dobrze, aby cała rodzina uczestniczyła w tym obrzędzie, gdyż jest to doskonała okazja do wspólnej modlitwy przed obecnym w Najświętszym Sakramencie Panem. W celebracji liturgii Wigilii Paschalnej powinna uczestniczyć cała rodzina, przynosząc ze sobą świece. Wieczorem, przed liturgią lub po niej – w zależności od czasu jej celebracji – można urządzić wieczerę rodzinną. Rano po procesji rezerekcyjnej (o ile nie było jej w sobotni wieczór) lub po centralnej Mszy św., w której rodzina bierze wspólny udział, odbywa się agapa świąteczna i tzw. „święcone”. Na stole powinna znajdować się paschalna świeca, którą zapala głowa rodziny. Posiłek powinien być poprzedzony modlitwą. W końcowej części swojego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na sytuację pandemiczną, która wpłynęła w 2020 r. na niemożliwość uczestnictwa wiernych w liturgii Triduum Paschalnego. Zaznaczył, że godnym zauważenia jest fakt, że wielu duchownych pomagało wiernym w przeżywaniu czasu Triduum Paschalnego w swoich domach. Zwrócił też uwagę na cenną, jego zdaniem, inicjatywę redakcji „Przewodnika Katolickiego”, jaką było wydanie w formie elektronicznej *Przewodnika po świętowaniu w czasie pandemii. Wielkanoc w domu*.

Jako ostatni swój wykład wygłosił ks. dr Karol Litawa (UPJPII). Swoje przedłożenie zatytułował *Papieska liturgia Triduum Sacrum w Rzymie na przełomie XII i XIII wieku*. W słowie wprowadzającym zapoznał słuchaczy z kontekstem tradycji liturgicznych Rzymu omawianego okresu. Były to: tradycja Kurii Rzymskiej (sprawowanej w Bazylice św. Jana na Lateranie), tradycja Bazyliki św. Piotra (za którą w początkowej fazie średniowiecznej ewolucji liturgicznej poszła znaczna większość kościołów w Rzymie), tradycja będąca syntezą tradycji Kurii Rzymskiej i tradycji Bazyliki św. Piotra oraz tradycja tzw. laterańska, różna od tradycji Kurii Rzymskiej. W dalszej kolejności prelegent zaprezentował źródła naukowe, na podstawie których dokonał opracowania referatu. Ks. Litawa zaprezentował też przestrzeń liturgiczną związaną z celebracjami papieskimi na przełomie XII i XIII w., jakimi, poza innymi kościołami stacyjnymi, były: Bazylika św. Jana na Lateranie i tzw. *Catedra Papalae* lub *Sancta Sanctorum*, czyli prywatna kaplica papieska, która była zarezerwowana dla pewnych celebracji papieskich aż do 1307 lub 1310 r. W dalszej kolejności ks. Litawa wymienił celebracje, które papież w czasie świętego Triduum Paschalnego sprawował w Bazylice św. Jana na Lateranie: Msza św. w Niedzielę Palmową, Msza Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek, liturgia

Wielkiego Piątku, liturgia Wigilii Paschalnej oraz celebracja Niedzieli Zmartwychwstania. Interesującym jest fakt, na który zwrócił prelegent, że po zakończonej Mszy Wieczery Pańskiej następca św. Piotra udawał się do prywatnej kaplicy, gdzie miał miejsce obrzęd *mandatum*. Z kolei w Wielki Piątek papież ze swojej prywatnej kaplicy na boso wyruszał na liturgię do Bazyliki św. Krzyża. Liturgia Wigilii Paschalnej praktycznie nie różniła się od obecnej liturgii sprawowanej w całym Kościele powszechnym. W poranek Niedzieli Zmartwychwstania papież trzykrotnie obwieszczał całemu światu fakt zmartwychwstania Pana Jezusa, okadzał i całował starożytną ikonę Chrystusa Pantokratora.

Na zakończenie organizator Łódzkiego Sympozjum Liturgicznego dokonał podsumowania obrad. Podziękował on prelegentom, wyraził słowa uznania wszystkim uczestnikom oraz gospodarzom, którzy włożyli wiele wysiłku w przygotowanie tego przedsięwzięcia. Zapowiedział również przyszłoroczne spotkanie naukowe, które odbędzie się w trzeci piątek października 2022 r. Na koniec ks. rektor seminarium udzielił wszystkim uczestnikom błogosławieństwa.

Zasady przyjmowania artykułów do czasopisma „Liturgia Sacra”

Autorzy zgłaszający artykuły do publikacji proszeni są o przygotowanie tekstów na podstawie poniższych wskazań.

1. ZASADY OGÓLNE

Redakcja zastrzega sobie prawo do nanoszenia korekt językowych oraz wyboru artykułów według kryterium jakości i merytorycznej spójności. Procedura recenzowania artykułów zgłaszanych do czasopisma jest zgodna z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W celu zapewnienia właściwej oceny artykuły są recenzowane przez niezależnych ekspertów z danej dziedziny z zachowaniem reguły podwójnej anonimowości (*double-blind review*). Wersja artykułu przekazana recenzentowi oraz recenzja, którą otrzyma autor, nie będzie zawierała nazwisk i afiliacji. Na podstawie uzyskanych ocen redakcja podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu albo odesłaniu publikacji do autora w celu naniesienia poprawek. Termin na naniesienie poprawek przez autorów wynosi 7 dni. Po przyjęciu artykułu do druku autor otrzyma umowę wydawniczą, która określa szczegółowy opis przeniesienia praw majątkowych do artykułu. Ponadto autor proszony jest o dołączenie do tekstu głównego streszczenia (max. 1000 znaków ze spacjami, tj. ok. pół strony) z tytułem i słów kluczowych w języku polskim i angielskim, oraz wykazu użytej przy redakcji tekstu bibliografii, a także noty biograficznej (uzyskany stopień naukowy, specjalizacja naukowa, aktualnie pełnione funkcje i zajmowane stanowiska, miejsce pracy) oraz adres, e-mail lub telefon. Zamiar publikacji artykułu w czasopiśmie „Liturgia Sacra” jest jednoznacznym wyrażeniem zgody na zamieszczenie w nocy biograficznej adresu e-mail lub – w przypadku jego braku – adresu poczty tradycyjnej w celu umożliwienia bezpośredniego kontaktu czytelników z autorem.

Do artykułu powinna być dołączona deklaracja autora (lub w przypadku pracy zbiorowej – osoby zgłaszającej tekst): podpisaną deklarację autorską należy przesyłać na adres redakcji lub w postaci skanu dołączyć do pliku (deklarację można

podpisać za pomocą bezpiecznego podpisu elektronicznego). Tekst deklaracji znajduje się w ostatniej części każdego numeru czasopisma oraz na dole niniejszej strony. Autorzy zamierzający publikować na łamach LitS zobowiązani są dołączyć do tekstu swój identyfikator ORCID.

Artykuł należy przesłać w formie pliku elektronicznego (*.odt, *.rtf lub *.doc) za pomocą platformy czasopism UO (<https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/lis>). Ewentualne czcionki, jeśli są różne od Times New Roman (chodzi głównie o znaki greckie, syryjskie, hebrajskie, etc.), należy przesłać dodatkowo na adres e-mail Redakcji: liturgiasacra@uni.opole.pl.

II. REDAGOWANIE TEKSTU GŁÓWNEGO

Formatowanie powinno ograniczać się do najbardziej podstawowych kodów. Poza opisem bibliograficznym należy używać podstawowej odmiany czcionki (bez podkreśleń, pogrubień i innych wyróżnień graficznych). Kursywę można stosować dla wyróżnienia pojedynczych wyrazów.

1. Zalecane parametry formatowania:
 - krój czcionki Times New Roman;
 - wielkość czcionki 12 punktów w zasadniczym tekście, a 10 punktów w przypisach;
 - odstęp między liniami 1,15 punktów w tekście głównym, 1,0 w wyodrębnionym cytacie (powyżej 3 wersów) oraz w przypisach;
 - wyodrębniony cytat powinien cechować się wcięciem zarówno z lewej, jak i z prawej strony.
2. W tekście głównym artykułu rozwinięcie imion własnych stosujemy wówczas, gdy pojawiają się one po raz pierwszy lub na początku akapitu (np. Jan Aleksander Kowalski, gdy przywołany jest po raz pierwszy, przy kolejnym odwołaniu piszemy J.A. Kowalski).
3. Tytuły dzieł lub dokumentów przytaczane w tekście zapisywane są kursywą – wyjątek stanowią tytuły czasopism, które zapisujemy w cudzysłowie.
4. Odnośnik do przypisu zapisany jest cyfrą arabską; jeśli znajduje się on na końcu zdania; umieszczamy go przed kropką.
5. Sygnatury biblijne zapisujemy w tekście głównym.
6. Ryciny przeznaczone do publikacji muszą mieć dobrą jakość (rozdzielczość nie mniejsza niż 300 dpi) i powinny być zapisane w osobnych plikach w następujących formatach: *.tiff, *.jpg, *.cdr.

7. Publikowane obrazy i treści nie mogą naruszać praw autorskich innych podmiotów. Umieszczenie w artykule materiałów chronionych prawem autorskim będzie możliwe pod warunkiem dostarczenia przez Autora do Redakcji pisemnej zgody właściciela tychże praw (dotyczy to także materiałów internetowych).

III. REDAGOWANIE PRZYPISÓW

Wszystkie artykuły wpływające do Redakcji po 30 kwietnia 2019 r. powinny zawierać przypisy i bibliografię zredagowane w oparciu o system Chicago.

Przytaczane źródła i opracowania są zapisywane w przypisach dolnych. Sygnatur z Pisma Świętego nie należy zapisywać w przypisach, ale w tekście głównym, w nawiasie na zakończenie cytatu (1 Kor 2,12-17) bądź parafrazowanego lub wspomnianego fragmentu biblijnego (por. Rdz 2,24).

Na końcu artykułu należy umieścić wykaz bibliograficzny, który powinien składać się z dwóch części. Pierwsza część to źródła (jej utworzenie nie jest obowiązkowe). W skład źródeł mogą wchodzić dokumenty archiwalne, klasyczne dzieła pisarzy chrześcijańskich (m.in. Ojców Kościoła), dokumenty Kościoła lub inne dokumenty świeckie (konstytucje, ustawy, kodeksy itp.). Zapis dokumentów należy traktować podobnie jak zapis książek autorskich, które cytując po raz pierwszy, można w nawiasie podać skrót i w kolejnych przypisach nim się posługiwać (skrót należy stosować zgodnie z wykazem według *Encyklopedii Katolickiej*). W wykazie źródeł należy podać cały zapis, podobnie, jak w przypadku książek. Druga część wykazu bibliograficznego to bibliografia załącznikowa, która jest obowiązkowa i należy w niej zachować układ alfabetyczny. Bibliografię załącznikową należy umieścić także w odpowiedniej rubryce przy zgłoszeniu tekstu do druku.

Zgodnie z formatem Chicago poszczególne zapisy powinny zostać sporządzone w następujący sposób.

1. Zapis książki jedno lub wieloautorskiej

W przypisie:

Imię, Nazwisko autora/ów. Rok wydania. *Tytuł. Podtytuł*. Miejsce wydania: Wydawnictwo, strona/y.

Przykłady:

Andrzej S. Jasiński. 2014. *Komentarz do księgi proroka Ezechiela: rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna, 143). Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 100–108.

Martin M. Lintner. 2018. *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag, 121–123.

Eberhard Schockenhoff. 2014. *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*. Tłum. Konrad Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 32-34.

Krystyna Bronowska, Elżbieta Żywucka-Kozłowska, Dariusz Czekan. 2009. *Subkultury destrukcji. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*. Szczecin: Wydawnictwo PrintGroup, 45-58.

Franciszek. 2013. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana (dalej: EG), nr 23.

Ta sama pozycja przytaczana w kolejnym przypisie:

Nazwisko. Rok. *Tytuł*, s. stona/y.

Jasiński. 2014. *Komentarz do księgi proroka Ezechiela*, 88.

Schockenhoff. 2014. *Etyka życia*, 345.

EG 25.

W wykazie bibliograficznym:

Nazwisko i Imię autora/ów. Rok wydania. *Tytuł*. *Podtytuł*. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Przykłady:

Bronowska Krystyna, Żywucka-Kozłowska Elżbieta, Czekan Dariusz. 2009. *Subkultury destrukcji. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*. Szczecin: Wydawnictwo PrintGroup.

Jasiński Andrzej S. 2014. *Komentarz do księgi proroka Ezechiela: rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna 143). Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Lintner Martin M. 2018. *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag.

Schockenhoff Eberhard. 2014. *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*. Tłum. Konrad Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

2. Zapis rozdziału w książce

W przypisie:

Imię Nazwisko autora/ów. Rok wydania. Tytuł i Podtytuł rozdziału, W *Tytuł książki*, strona/y. Imię i Nazwisko redaktora, strony. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Przykłady:

Roman Lewandowski, Ireneusz Kowalski. 2008. W poszukiwaniu obiektywnych metod pomiaru jakości usług medycznych. W *Współczesne wyzwania strukturalne i menedżerskie w ochronie zdrowia*. Red. Roman Lewandowski, 253. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.

Andrzej S. Jasiński. 1997. Chleb i wino w Starym Testamencie, W *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*. Red. Tadeusz Dola, 187–189. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Ta sama pozycja cytowana po raz kolejny:

Nazwisko autora/ów. Rok. Tytuł rozdziału, strona/y.

Jasiński. 1997. Chleb i wino w Starym Testamencie, 194.

Lewandowski, Kowalski. 2008. W poszukiwaniu obiektywnych metod pomiaru jakości usług medycznych, 256.

W wykazie bibliograficznym:

Nazwisko i Imię autora/ów. Rok wydania. Tytułu rozdziału książki, W *Tytuł książki*. Imię i Nazwisko redaktora/ów, strony rozdziału. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Przykłady:

Jasiński Andrzej S. 1997. Chleb i wino w Starym Testamencie, W *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsovi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*. Red. Tadeusz Dola, 187–202. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Lewandowski Roman, Kowalski Ireneusz. 2008. W poszukiwaniu obiektywnych metod pomiaru jakości usług medycznych. W *Współczesne wyzwania strukturalne i menedżerskie w ochronie zdrowia*. Red. Roman Lewandowski, 253–266. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.

3. Zapis artykułu naukowego opublikowanego w czasopiśmie

W przypisie:

Imię Nazwisko autora/ów. Rok. „Tytuł artykułu”. Tytuł czasopisma rocznik (Nr) zeszytu : strona/y.

Przykłady:

Krzysztof Kawlewski, Eugeniusz Świtoński. 2013. „Zastosowanie algorytmów genetycznych w optymalizacji sterowania ruchów roboczych suwnicy pomostowej”. *Transport Przemysłowy i Maszyny Robocze* 19 (1) : 37.

Benedikt Kranemann. (2019). „Theologie und Öffentlichkeit aus der deutschen Perspektive“. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 38 (2) : 15–16.

Piotr Kopiec. 2019. “Ecumenical Ambiguities: The Case of the Ecumenical Association of Third World Theologians”. *Studia Oecumenica* 18 : 41–42.

Ta sama pozycja cytowana po raz kolejny:

Nazwisko. Rok. „Tytuł” strona/y.

Kranemann. (2019). „Theologie und Öffentlichkeit aus der deutschen Perspektive“ 18.

W wykazie bibliograficznym: Nazwisko i Imiona autora/ów. Rok. „Tytułu artykułu”. Tytułu czasopisma rocznik (nr) zeszytu : strony.

Przykłady:

Kawlewski Krzysztof, Eugeniusz Świtoński. 2013. „Zastosowanie algorytmów genetycznych w optymalizacji sterowania ruchów roboczych suwnicy pomostowej”. *Transport Przemysłowy i Maszyny Robocze* 19 (1): 37–41.

Kranemann Benedikt. (2019). „Theologie und Öffentlichkeit aus der deutschen Perspektive“. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 38 (2): 15–30.

Kopiec Piotr. 2019. “Ecumenical Ambiguities: The Case of the Ecumenical Association of Third World Theologians”. *Studia Oecumenica* 18: 41–52.

4. Zapis tekstów opublikowanych online na stronach internetowych

W przypisie:

Imię Nazwisko autora/w. Rok. Tytuł (data dostępu), strona internetowa [należy włączyć funkcję „usuń hiperłącze”].

Przykłady:

Roman Bartnicki. 2018. „Mk 16,9-20 jako świadectwo prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa”. *Fides et Ratio* (4) : 26 (12.03.2019) <http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Fides2018-4DOL.pdf>.

Franciszek Kucharczyk. 2016. To „Amoris laetitia” a nie „Spełniamy życzenia” (13.04.2016). <http://gosc.pl/doc/3076365.To-Amoris-laetitia-a-nie-Spelniamy-zyczenia>.

W świadomości ludzi kościoła musi nastąpić odważna głęboka i autentyczna przemiana (14.04.2016). <https://ekai.pl>.

W wykazie bibliograficznym:

Nazwisko Imię autora/ów. Rok. Tytuł (data dostępu) Pełny adres strony internetowej [należy włączyć funkcję „usuń hiperłącze”]. W wykazie umieszczamy wyłącznie teksty naukowe opublikowane online, które posiadają autora i tytuł.

Przykłady:

Bartnicki Roman. 2018. „Mk 16,9-20 jako świadectwo prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa”. *Fides et ratio* (4) : 25–55 (12.03.2019) <http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Fides2018-4DOL.pdf>.

5. Prawa autorskie

Licencję oraz prawa autorskie Autorzy przekazują wydawcy, którym jest Redakcji Wydawnictw WT UO.

.....
Imię i nazwisko
.....

afiliacja

Oświadczenie dla autorów

Ja, niżej podpisany, składając tekst do druku w czasopiśmie „Liturgia Sacra” oświadczam, że:

1. Opracowanie **nie narusza praw autorskich osób trzecich** (w rozumieniu Ustawy z 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych; tekst pierwotny: Dz.U. 1994 r. nr 24 poz. 83, tekst jednolity: Dz.U. z 2006 r. nr 90 poz. 631).
2. Teksty nadesłane do redakcji **nie były wcześniej publikowane ani zgłoszone do publikacji w innych pismach lub wydawnictwach**.
3. Wyrażam zgodę na wszelkie zmiany stylistyczne, wynikające z normy językowej oraz normy „Zasady składania tekstu w języku polskim” i dokonywanie niezbędnych zmian w układzie treści (w celu zwiększenia czytelności tekstu), a także na wykorzystanie go do druku oraz w publikacjach elektronicznych. Jednocześnie wyrażam zgodę na zamieszczenie mojego adresu E-mail w notce biograficznej w celu ułatwienia czytelnikom kontaktu ze mną.
4. Przenoszę **prawa autorskie** na Redakcję „Liturgia Sacra”.
5. Wyrażam także zgodę na opublikowanie informacji o artykule w bazach naukowych, w tym w bazie **CEJSH** (Central European Journal of Social Sciences and Humanities), **CEEOL** (Central and Eastern European Online Library), **ErihPLUS**, **Index Copernicus** oraz **BazHum** (Muzeum Historii Polski).
6. Oświadczam, że nadesłane teksty są opracowane według zasad rzetelności naukowej i nie zachodzi w nich zjawisko autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) oraz autorstwa pozornego (*guest authorship*), zgodnie z dokumentem „Wyjaśnienia dotyczące ghostwritingu” zamieszczonym na stronie internetowej MNiSW: https://pbn.nauka.gov.pl/static/doc/wyjasnienie_dotyczace_ghostwriting.pdf.
7. Przyjmuję do wiadomości, że materiały zamieszczone w czasopiśmie „Liturgia Sacra” są **chronione prawem autorskim**. Przedruk tekstu może nastąpić jedynie za zgodą Redakcji.

.....
Miejscowość i data

.....
podpis

Spis treści

Od Redakcji 3

ERWIN MATEJA, Śp. ks. prof. dr hab. Helmut Jan Sobeczko (1939–2021) 7

Liturgia

Liturgy

JACEK NOWAK SAC, Liturgia w *Liber Pontificalis* 13
The liturgy in “Liber Pontificalis”

MICHAŁ MIKOŁAJCZAK, Paride de Grassi – papieski ceremoniarz i dyplomata
doby renesansu 35
Paride de Grassi – papal ceremonialist and diplomat during the Renaissance

HUBERT ŁYSY, „Kantor Chrystusa eucharystycznego” – św. Tomasz
z Akwinu w przepowiadaniu do dzieci z okazji uroczystości
Pierwszej Komunii Świętej 51
“Cantor of Eucharistic Christ” – St. Thomas Aquinas in the Preaching for Children
on the Day of the First Holy Communion

KRZYSZTOF FILIPOWICZ, Idea *participatio actuosa* Soboru Watykańskiego II
w dobie pandemii. 77
Idea *participatio actuosa* of the Second Vatican Council in the time of the pandemic

JAKUB ZIEMSKI, Obrzęd konsekracji dziewic i sakrament małżeństwa –
różne, a jednak bliskie rzeczywistości. Analiza syntetyczna. 95
The Rite of the Consecration of Virgins and the Sacrament of Marriage – Different,
yet Close to Reality. Synthetic Analysis

Liturgie Orientu Oriental Liturgies

- FRANCIS PITTAPILLIL, The *Qudasha* of Mar Theodore – a Critical Study. 109
Qudasha Teodora z Mopsuestii – studium krytyczne

Muzyka w liturgii Music in liturgy

- ANDRZEJ EDWARD GODEK, Przyczynek do dziejów działalności kapeli bernardyńskiej w Budślawiu 129
Contribution to the history of musical activity of bernardine's chapel in Budślaw

- KAROLINA PAWLIK, Posługa muzyka kościelnego w świetle *Musikalisch-liturgisches Wörterbuch* Bernharda Kothe'go (1821–1897). 141
The service of a church musician in the light of Bernhard Kothe's (1821–1897)
Musikalisch-liturgisches Wörterbuch

- DARIUSZ SOB CZAK, Inspiracje gregoriańskie w *Łatwej mszy polskiej w stylu choralnym* ks. Brunona Schmidta (1895–1961) 161
Gregorian inspirations in *The simple polish mass in a choral style* by the Brunon Schmidt (1895–1961)

Sztuka sakralna Sacred art

- WOJCIECH GRUK, „Kościół tak niezwykle zły, że zdaje się być oborą”, czyli jak przekonać luteranów do wizyty w brzydkim kościele. 181
„A church so bad it seems to be a barn”, or how to convince Lutherans to visit an ugly church

- MARIA FELIKS, Krucyfiks *Cristo vivo* w kościele pw. św. Michała Archanioła w Urazie. Wirtuozerskie przedstawienie Chrystusa Ukrzyżowanego Lwowskiej Szkoły Rzeźbiarskiej Doby Rokoka 201
The *Cristo Vivo* Crucifix in the Church of St. Michael the Archangel in Uraz.
A Virtuoso Representation of the Crucified Christ of the Lvivian Sculpture School

Sprawozdania i recenzje
Reports and reviews

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM, Międzynarodowa Konferencja Naukowa w ramach Programu Ministra MNiSW „DIALOG”. Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy. Kraków 18–19 listopada 2020 r.	223
RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB, Sprawozdanie z XXXIV Sympozjum Liturgicznego <i>Triduum Sacrum centralnym wydarzeniem roku liturgicznego</i> . Łąd nad Wartą, 15 października 2021 r.	229
Zasady przyjmowania artykułów do czasopisma „Liturgia Sacra”	235
Oświadczenie dla autorów	244

