

PRZEGLĄD CZASOPISM

Liturgia Sacra 21 (2015), nr 1, s. 263–275

RIVISTA LITURGICA (2014), NR 3–4; (2015), NR 1

Trzeci numer czasopisma „Rivista Liturgica” z 2014 r. obejmuje komentarze dotyczące niektórych ksiąg liturgicznych pochodzących z VII i VIII w. Pierwsza edycja najstarszych sakramentarzy w formie drukowanej ukazała się staraniem kard. Giuseppe Marii Tomasiego w 1680 r. On też napisał wprowadzenie do niektórych ksiąg liturgicznych. Jego komentarz został przetłumaczony z języka łacińskiego na włoski przez Federico Macciarelliego. Właśnie nazwiska tych dwóch autorów figurują na początku pierwszego artykułu zatytułowanego *Codices nongentis annis vetustiores* („Kodeksy liczące 900 lat”, s. 461–476). Chodzi tu o 900 lat, jakie upłynęły do 1680 r. W studium przedstawiony jest Sakramentarz gelazjański oraz Mszały: gotycki, frankoński i gallikański stary. Najszerzej został skomentowany wspomniany Sakramentarz, który dzieli się na trzy księgi. Pierwsza z nich obejmuje rok liturgiczny, druga dotyczy rocznic świętych, trzecia zawiera niedziele i inne celebracje.

Rękopis Sakramentarza gelazjańskiego po raz pierwszy został opisany przez Jana Marina w 1651 r. Wydał go trzydzieści lat później kard. Tomasi. Był on studiowany pod kątem historyczno-paleograficznym i ornamentacyjnym przez kilku naukowców i krytycznie wydany przez Mohlberga. W zeszycie opublikowano artykuł nieżyjącego już Luigiego Michelini Tocciego, pt. *Il manoscritto del Sacramentario Gelasiano* („Rękopis Sakramentarza gelazjańskiego”, s. 477–500). Manuskrypt zawiera pismo starorzymskie i wczesnośredniowieczne, które można łatwo odczytać. Natomiast ornamentyka należy do prostych i skromnych. Kodeks składa się z 245 kartek ponumerowanych w XVII lub XVIII w. Początkowo liczył 263 kartki, ale dwie pierwsze zaginęły, zaś 16 usunięto w XVII w., ponieważ ich treść nie miała związku z Sakramentarem. Kodeks został spisany przez jednego autora.

Norberto Valli prezentuje studium pt. *I Lezionari al tempo dei Sacramentari Veronese, Gelasiano e Gregoriano* („Lekcjonarze z okresu Sakramentarzy z Weroni, gelazjańskiego i gregoriańskiego”, s. 501–521). W średniowieczu pod nazwą „lekcionarz” rozumiano zbiór czytań ze Starego i Nowego Testamentu, z wyłączeniem Ewangelii. Pierwotnie długość czytań zaznaczano na marginesie Biblii, a później podawano pierwsze i ostatnie zdanie perykopy, tzw. *incipit* i *explicit*. W artykule omawiany jest *comes* z Würzburga z VII w. i Ewangeliarz rzymski z VII–VIII w. W lekcjonarzu z Würzburga wyróżnia się trzy części. Pierwsza obejmuje czytania cyklu rocznego, druga odnosi się do celebracji *ad diversis*, trzecia zawiera 42 perykopy Pawła bez wskazania, kiedy należy je stosować. Lekcionarz wykazuje bliskie związki z Sakramentarem gelazjańskim i gregoriańskim. Natomiast fragmenty Ewangelii, które czytano podczas Eucharystii, zostały opracowane i opublikowane przez T. Klausera w 1972 r. W studium przedstawiono Ewangeliarz rzymski z 645 r. i z lat 740–755. Wskazano również na powiązania poszczególnych perykop z konkretnymi obchodami.

Ważną rolę w liturgii pełni śpiew, stąd też na przestrzeni wieków powstała ogromna liczba ksiąg zawierających śpiewy, które obok tekstów i melodii posiadały piękne iluminacje. Giacomo Baroffio w studium noszącym tytuł: *I libri per il canto: una pluralità di generi per una diversità di ministeri* („Księgi śpiewów: mnogość rodzajów dla różnych posług”, s. 523–546) wskazuje na bogactwo muzycznej tradycji w średniowiecznych mszałach, brewiarzach, ewangeliarzach i sakramentarzach. Wyszczególnia i krótko objaśnia księgi związane ze sprawowaniem Eucharystii i Liturgii godzin. Do pierwszej grupy należą: antyfonarze, graduale, kantatoria, ofertoriały, wersykolarze, troparze, sekwencjarze i kyriały. Te ostatnie zawierają melodie i teksty *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus Dei* i *Credo*. Dziś kyriał jest włączony do graduale rzymskiego i obejmuje osiemnaście formularzy. Z Liturgią godzin łączą się: antyfonarze, inwitalia, hymnarze i psalterze. Autor zamieszcza w załączniku rękopis z eremu kamedulskiego, pochodzący z XIII w., zawierający *Ordo divinatorum officiorum* Marcina III. Są tu podane muzyczne tony dla śpiewów mszalnych i brewiarzowych.

Pietro Sorci przedstawia *Ordines Romani*, które związane są z celebracją Eucharystii oraz innych sakramentów i sakramentaliów (*Gli „Ordines Romani” e la celebrazione dell’Eucaristia, degli altri sacramenti e sacramentali*, s. 747–570). *Ordo* oznacza tekst przeznaczony dla mistrzów ceremonii i ich asystentów oraz zawiera informacje dotyczące sposobu celebracji, a także początek różnych tekstów albo nawet całe modlitwy z rubrykami. *Ordines* obejmują od kilku do kilkudziesięciu stron. Liczne z nich powstały w Rzymie i rozpowszechniły się we Francji i Niemczech. Od XVI w. ich badaniem zajęli się historycy, natomiast krytycznego wydania dokonał Michel Andrieu (1886–1956), który opublikował 50 najważniejszych *Ordines*. Dzielą się one na 10 sekcji. Autor studium przedstawia listę wszystkich *Ordines*, informując o ich zawartości, latach i miejscu pochodzenia. Zestawia je

również, dzieląc na te, które odnoszą się do celebracji Eucharystii, obrzędów inicjacji chrześcijańskiej, święceń oraz Triduum Paschalnego. W konkluzji Sorci podkreśla, że dla poznania rozprzestrzeniania się liturgii Kościoła rzymskiego nie wystarczy znać *Ordines*, ale trzeba jeszcze brać pod uwagę sakramentarze, lekcjonarze i ewangeliarze. Omawiane *Ordines* obejmują okres od VI do X w. i ukazują stopniowe pomniejszanie uczestnictwa wiernych oraz klerykalizację i sakralizację chrześcijańskiej liturgii.

Najstarsze księgi liturgiczne pochodzą z VI w., ale odnoszą się one do liturgii wcześniejszej, przekazywanej przeważnie ustnie. Do początku IV w. jedyną księgą liturgiczną było Pismo Święte, zaś modlitwa liturgiczna była wypowiedziana z pamięci i opierała się na „natchnieniu” przez Ducha Świętego. Poza Biblią pierwsze informacje o liturgii znajdują się w *Didache*, *Apologii* i *Dialogu z Tryfonem* Justyna, w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita, w *Traktacie o Duchu Świętym* Bazylego i w pismach Ambrożego. Podczas liturgii czytano fragmenty ze Starego i Nowego Testamentu, komentowano je i aktualizowano w homiliach. O powyższych kwestiach pisze Enrico Cattaneo w artykule zatytułowanym *I Padri della Chiesa al tempo dei Sacramentari: pastori e mistagoghi* („Ojcowie Kościoła do czasu sakramentarzy: pasterze i mistagodzy”, s. 571–587).

Ostatni artykuł z działu studiów poświęcony jest formom architektonicznym w relacji do zmysłu Kościoła (*Forme architettoniche e „sensus Ecclesiae”*, s. 588–602). Severino Dianich rozpoczyna swoje opracowanie od prostego stwierdzenia: „W jakiejś dzielnicy miasta buduje się kościół dlatego, że narodził się tam Kościół”. Nawiązuje on do bazylik w Rezafa (Syria) i Świętej Mądrości w Konstantynopolu, po czym stwierdza, że między budynkami sakralnymi Wschodu i Zachodu istnieją znaczne różnice, które są podyktowane sposobem sprawowania liturgii. W XX w. pojawiła się nowa sztuka eksponująca budowle ze stali i betonu, które często były pozbawione piękna i sakralnego charakteru. Autor stara się wyjaśnić przyczyny i komponenty skomplikowanej problematyki współczesnej, naznaczonej potrzebami i trudnościami w poszukiwaniu nowej drogi.

W „notach” znalazły się dwa artykuły. Pierwszy z nich, którego autorami są bp Andrzej Wojciech Suski, Giacomo Baroffio i Manlio Sodi, nosi tytuł: *Rotoli liturgici medievali (secoli VII–XV). Censimento e bibliografia* („Liturgiczne zwoje średniowieczne, z VII–XV wieków. Spis dokumentów i bibliografia”, s. 603–621). Wśród pism średniowiecza zwoje stanowią wielką wartość w różnych okolicznościach związanych z liturgią. W środowisku chrześcijańskim szczególnie cennymi jawią się zwoje zawierające teksty orędzia wielkanocnego (*Exsultet*), które są bogato ilustrowane. Oprócz nich są jeszcze cenne zwoje obejmujące różne teksty związane z pogrzebami. W wykazie bibliografii zamieszczono 97 książek i artykułów, natomiast w spisie dokumentów znalazło się 50 pozycji, z których zdecydowana większość przechowywana jest w miastach włoskich.

W ostatnim artykule zeszytu Giacomo Baroffio skupia się na posłudze kantora i niezliczonych śpiewach gregoriańskich (*Il ministero del cantore tra i innumerevoli canti gregoriani e l'unico Canto Gregoriano*, s. 623–636). Uwydatnia on wymiar duchowy śpiewu gregoriańskiego w służbie swemu źródłu, jakim jest słowo. Stwierdza przy tym, że we Włoszech liczni muzycy studiujący tradycyjny śpiew liturgiczny ograniczają się w sferze śpiewu gregoriańskiego do tekstów *Proprium Missae*. Niektórzy zamienili *Graduale Romanum* i *Graduale Triplex* na *Graduale Novum* lub na inną księgę. Należy zauważyć, że źródła średniowieczne proponują ogromną ilość melodii i recenzji muzycznych, których zapis nutowy wprowadzono w Europie łacińskiej prawdopodobnie w wiekach VIII–IX. Śpiew tego rodzaju staje się prorocstwem w zwiastowaniu słowa przeżywanego przez wspólnotę i kantora. Ten, kto wykonuje śpiew gregoriański, w sferze duchowej może być porównany do tego, który pisze ikony. Śpiew tego rodzaju pomaga w realizowaniu drogi wiary, która jest drogą piękną i harmonii. Kantor powinien być świadomy, że posiada pewną misję do spełnienia, związaną z medytacją słowa Bożego, które dzięki melodii gregoriańskiej jest przeżywane i zapada w sercu. Baroffio kończy swój tekst zdaniem: „Być może nie wszyscy jesteśmy kantorami, ale wszyscy jesteśmy wezwani do śpiewania w świątyni serca”.

Czwarty zeszyt periodyku zawiera artykuły związane tematycznie z pocałunkiem i nosi tytuł: *Il bacio rituale. Tra culto, cultura e tradizioni* („Pocałunek rytualny. Między kultem, kulturą i tradycjami”).

W pierwszym studium Jerônimo Pereira rozważa pocałunek ciała jako element komunikacji w różnych kulturach w wymiarze antropologicznym i psychologicznym (*Il bacio nel linguaggio del corpo come elemento di comunicazione nelle varie culture. Dimensione antropologica e psicologica*, s. 659–673). Pocałunek jest jednym z gestów powszechnie stosowanych między ludźmi. Jego początki sięgają prehistorii. Rozróżnia się pocałunek pozdrowienia, który jest znakiem przyjaźni, pocałunek w rodzinie i społeczności, pocałunek w religiach oraz pocałunek romantyczny i erotyczny między zakochanymi. Przez wieki pocałunkowi przypisywano możliwości przekazywania życia, wyzwalania od śmierci i uzdrawiania. Liczne ludy pierwotne używały śliny jako środka leczniczego. Pocałunek jest komunikacją niewerbalną i łączy w sobie różne wymiary. Pocałunek liturgiczny nigdy nie jest pozbawiony wszystkich wymiarów ludzkich i uczuciowych.

Sofia Tavella publikuje studium pt. *Il significato psicologico del bacio: messaggio di tenerezza in ogni relazione* („Znaczenie psychologiczne pocałunku: przesłanie czułości w każdej relacji”, s. 674–684). W różnych słownikach z terminem „czułość” (łagodność, tkliwość) łączą się motywy pozytywne i negatywne. W teologii biblijnej Bóg i Jezus Chrystus jawią się jako modele czułości. Natomiast w niektórych słownikach czułość i łagodność jest ukazana jako słabość, miękkość i zmanierowanie. Wśród określeń pozytywnych czułość łączy się z mocą pokornej

miłości oraz siłą i determinacją. W Starym i Nowym Testamencie znajdujemy wiele „sławnych pocałunków”. Pocałunek jest początkiem miłości i upojenia pragnienia. Autorka objaśnia znaczenie psychologiczne pocałunku w oparciu o wywody Freuda, wedle którego impuls do pocałunku pojawił się w okresie wczesnego dzieciństwa i jest symptomem pozbawienia łona matki i poszukiwaniem przez całe życie sposobu powrotu do tego łona.

Pocałunek pokoju w życiu chrześcijan posiada długą historię. Jest o nim mowa w kilku listach św. Pawła i w Pierwszym Liście św. Piotra. W połowie II w. Justyn napisał w *Apologii*, że po modlitwach pozdrawiamy się wzajemnie pocałunkiem. Hipolit Rzymski wspominał o pocałunku podczas liturgii i oddzieleniu w zgromadzeniu liturgicznym mężczyzn od kobiet. O pocałunku pokoju w liturgii rzymskiej wzmiankuje papież Innocenty I w Liście do biskupa Decencjusza z Gubbio. Znacznie wcześniej o takim pocałunku pisał Tertulian, który porównywał go do doskonałej pieczęci wspólnotowej modlitwy. Augustyn pisał o pocałunku świętym chrześcijan. W III i na początku IV w. jest znany wśród wiernych pocałunek przed męczeństwem, który stanowił znak pożegnania. O pocałunku pokoju pisał Orygenes i Cyprian z Kartaginy. Spotyka się go w *Konstytucjach apostoelskich* i *Didaskaliach*. Zaznaczona powyżej problematyka została ujęta w studium Giovanniego di Napoli pt. *Da „precibus finitis” a „ante confecta mysteria”: la prima sostanziale metamorfosi del bacio di pace* („Od zakończenia modlitw do sprawowania sakramentu: pierwsze istotne przeobrażenie pocałunku pokoju”, s. 685–702).

Rita Torti Mazzi analizuje problem pocałunku w Starym i Nowym Testamencie (*Il bacio nell'Antico e Nuovo Testamento*, s. 703–720). Już na początku swego studium autorka zauważa, że w Izraelu i wśród ludów sąsiednich pocałunek był wyrazem różnych uczuć i posiadał zróżnicowane znaczenie. W Biblii hebrajskiej termin „całować” występuje 32 razy. W Nowym Testamencie pojawia się on w Ewangeliach, Listach i Dziejach Apostolskich. W artykule rozważany jest pocałunek w judaizmie, zwłaszcza w Księdze Rodzaju, pocałunek miłości z Pieśni nad Pieśniami oraz pocałunek zwodniczy, pocałunek spotkania, pożegnania, przyjaźni, szacunku, czci i poddania. W Nowym Testamencie jest mowa o pocałunku żalu i miłości, którym grzeszna kobieta całowała stopy Jezusa, o pocałunku Judasza i pocałunku świętym.

W okresie patrystycznym jedynymi pocałunkami dopuszczalnymi dla chrześcijan były tzw. *oscula columbarum* (pocałunki gołębic), które były znakiem braterstwa i jedności. Chrześcijanie całowali się w usta, pozdrawiając się sercem prostym i czystym, by w ten sposób wyrazić w życiu codziennym i podczas liturgii swoją równość w godności jako braci Chrystusa i jedyne Ojca niebieskiego. W studium poświęconym „pocałunkom gołębic” i symbolicznie braterskiego pocałunku w okresie patrystycznym („*Oscula columbarum*”. *Il simbolismo del bacio fraterno in età patristica*, s. 721–736) Rocco Ranzoni przybliży świadectwa Ojców wschodnich i ła-

cińskich, cytując i komentując fragmenty ich pism. Korzysta tu z tekstów Justyna, Atenagorasa, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza, Cyryla Jerozolimskiego, Izydora, Tertuliana, Innocentego I, Augustyna i z Reguły św. Benedykta.

Stosunkowo krótki artykuł, dotyczący pocałunku w *Ordines Romani*, publikuje Pietro Sorci (*Il bacio negli „Ordines Romani”*, s. 737–742). Nie znajdziemy tu szczegółowej analizy zagadnienia, ale jedynie zwyczajną relację o treści związanej z pocałunkami w poszczególnych *Ordines*. Mówi się tu o pocałunku w czasie Eucharystii, w czasie adoracji krzyża w Wielki Piątek i podczas święceń. Pocałunek jest wymieniany między duchownymi, usługującymi i wiernymi. Mówi się tu jeszcze o ucałowaniu ołtarza i Ewangeliarza.

W Mszale Piusa V znalazły się liczne wskazania odnoszące się do ucałowania osób i przedmiotów. Po opublikowaniu w 2007 r. przez Benedykta XVI *Motu proprio „Summorum Pontificum”* zaistniała możliwość sprawowania Eucharystii w oparciu o *Missale Romanum* z 1962 r. Matias Augé w artykule noszącym tytuł: *I baci rituali nella celebrazione della Messa secondo la forma straordinaria del rito romano* („Pocałunki obrzędowe w celebracji Mszy według nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego”, s. 743–755), po krótkim nakreśleniu aspektu historycznego zagadnienia, omawia ucałowanie ołtarza, ucałowanie paramentów, Ewangeliarza, pateny i przedmiotu znaku pokoju, po czym nawiązuje do pocałunku pokoju, ucałowania ręki celebransa i podawanych mu przedmiotów oraz ucałowania stopki kielicha. Zaznacza też, że niektóre pocałunki pomija się w Mszach za zmarłych.

Angelo Lameri koncentruje uwagę na pocałunkach rytualnych we współczesnej liturgii rzymskiej (*I baci rituali nella liturgia romana odierna*, s. 756–764). Podczas Mszy św. celebrans całuje ołtarz, księgę Ewangelii i przekazuje pocałunek pokoju. Ten ostatni pocałunek praktykowany jest także podczas święceń biskupa, prezbiterów i diakonów, a także w obrzędzie błogosławieństwa opata i konsekracji dziewic. Ucałowanie ołtarza przewiduje się jeszcze w celebracji Liturgii godzin i podczas poświęcenia kościoła i ołtarza. Pocałunek jest wyrazem czci, szacunku i jedności. Chodzi nie tylko o jedność horyzontalną, ale i o głęboką jedność z misterium Chrystusa.

Pocałunki rytualne są obecne również w aktualnej liturgii ambrożyjskiej, o czym pisze Claudio Magnoli w artykule pt. *I baci rituali nell’odierna liturgia ambrosiana* (s. 765–774). Występuje tu ucałowanie ołtarza, Ewangeliarza i krzyża. Przed Soborem Watykańskim II było w tej liturgii pięć momentów, w których celebrans całował ołtarz. Po Soborze zachowano dwa ucałowania: na początku i końcu celebracji. Ten gest jest wyrazem szacunku i czci. Dawniej Ewangelia była w Mszale i celebrans całował początek tekstu po jej przeczytaniu. W liturgii posoborowej Ewangelie są ujęte w Lekcjonarzu, natomiast te, które przeznaczone są na dni świąteczne, znajdują się w Ewangeliarzu. Ucałowanie księgi następuje po zakończeniu czytania. Gdy celebracji przewodniczy biskup, diakon przekazuje jemu księgę do ucałowania.

Stefano Parenti wyjaśnia stosowanie pocałunku pokoju w liturgiach wschodnich (*Il bacio di pace nelle liturgie orientali*, s. 775–788). W Kościołach wschodnich pocałunek występuje w różnych tradycjach i w różnych momentach roku liturgicznego. W rycie bizantyjskim wszyscy praktykują pocałunek złączony z objęciem się na początku Wielkiego Postu i na Wielkanoc, natomiast podczas liturgii niedzielnej pocałunek przekazuje główny celebrans koncelebrującym. W Kościele rosyjskim pierwszy koncelebrans zbliża się do głównego celebransa, podaje mu prawą dłoń i całują siebie nawzajem w ramię. Pierwszy koncelebrans przekazuje znak pokoju pozostałym koncelebrującym. Pocałunek pokoju wymieniany przez wiernych zniknął z liturgii bizantyjskiej w XI w. Do tego czasu całowano się w usta. W niektórych Kościołach katolickich obrządku wschodniego po wezwaniu diakona wierni podają sobie prawe dłonie, ale księgi liturgiczne tego gestu nie przewidują.

Pocałunki spotyka się także w pobożności ludowej. Temu zagadnieniu poświęca swoje opracowanie Ignazio Schinella, nadając mu tytuł: *Il bacio nella pietà popolare. Simbolo antropologico universale, non pagano* („Pocałunek w pobożności ludowej. Symbol antropologiczny powszechny, nie pogański”, s. 789–806). *Direktorium o pobożności ludowej i liturgii* podaje przykłady całowania obrazów, świętych miejsc, relikwii i świętych przedmiotów (nr 15). Gest pocałunku wyraża czułość i szacunek. Wchodzi on w sferę filozofii i teologii ciała. Autor nawiązuje do zwyczaju ucałowania swoich palców i przesłania tego pocałunku kochanej osobie lub Chrystusowi pod postacią Hostii niesionej podczas procesji w monstrencji. Wzmiankuje o ucałowaniu chleba, gdy spadnie on na ziemię, o ucałowaniu krzyża i jego relikwii, o ucałowaniu ręki biskupa i prezbitera. W pocałunku złączonym z objęciem się dostrzega symboliczny i powszechny gest miłości, głębokiego szacunku, czułości i woli oddania życia dla ukochanej osoby.

Teksty biblijne mówiące o pocałunku stały się inspiracją dla artystów, zwłaszcza malarzy. Zazwyczaj jest to pocałunek złączony z objęciem się. Są obrazy inspirowane Pieśnią nad Pieśniami i przedstawiające pocałunki małżonków. Spośród scen nowotestamentalnych namalowano obrazy ukazujące ucałowanie stóp Dzieciątka Jezus przez jednego z Mędrców, ucałowanie Jezusa przez Marię Magdalenę, ucałowanie ręki Jezusa zdjętego z krzyża przez Jana, pocałunek Judasza, pocałunki i objęcia Maryi z Elżbietą. Przedstawia się również scenę pozabiblijną pocałunku i objęcia się Piotra i Pawła. Niektóre obrazy zostały wykonane przez najślawniejszych malarzy. O tym wszystkim pisze Micaela Soranzo w „nocie” zatytułowanej *Il bacio nell'arte cristiana* („Pocałunek w sztuce chrześcijańskiej”, s. 807–812).

O pocałunku przyjemności i o etymologii terminu „pocałunek” mówi ostatnia publikacja zeszytu, której autorem jest Remo Bracchi („*Suavium a suavitate*”. *Per un'etimologia del bacio*, s. 813–824). Języki indoeuropejskie nie znały wspólnego terminu odnoszącego się do pocałunku. Większość z nich używała słów dźwiękonaśladowczych wyrażających cmokanie i wsysanie. Najbardziej rozpowszechnio-

nym segmentem wyrazów są wyrażenia *ku* lub *kus* albo *bu* lub *bus*. Treści, które najczęściej łączą się z pocałunkiem, odpowiadają takim słowom, jak: przyjęcie, kontakt, pozdrowienie, bliskość, miłość. Kościół tchnął tutaj nowego ducha, wprowadzając pocałunek pokoju.

W pierwszym zeszycie kwartalnika z 2015 r. zdecydowana większość artykułów traktuje o liturgii i ewangelicznym ubóstwie. Enzo Bianchi rozważa Eucharystię pod kątem dzielenia się (*L'Eucaristia come condivisione*, s. 19–28). Najpierw analizuje kwestię dzielenia się w Starym Testamencie, cytując i komentując kilka perykop, a następnie zatrzymuje się na geście łamania chleba przez Jezusa podczas cudownego rozmnożenia chlebów i ryb. Dla lepszego zrozumienia Eucharystii jako dzielenia się niezbędnym jest odniesienie się do Ostatniej Wieczerzy. Autor szczególnie uwagę koncentruje na perykopie 1 Kor 17–34, analizując jej treść. Stwierdza przy tym, że poznanie Ciała Chrystusa stanowi napomnienie skierowane do każdego chrześcijanina, aby rozpoznał własną wspólnotę chrześcijańską, zadając sobie pytanie, czy jest to Kościół jedynie na bazie liturgicznego uczestnictwa i ustnego wyznania wiary, czy też jest to zgromadzenie wiernych żyjące dzieleniem się w obliczu komunii.

Temat dotyczący liturgii i ubóstwa można znaleźć w niektórych dokumentach Soboru Watykańskiego II. Temu zagadnieniu poświęca swoje studium Enrico Galavotti, nadając mu tytuł: *Liturgia e povertà al Concilio Vaticano II* (s. 29–41). Papież Jan XXIII w agendzie soborowej ujął m.in. kwestię ubóstwa Kościoła. W przemówieniu radiowym z 11 września 1962 r. wspomniał, że w obliczu krajów opóźnionych w rozwoju Kościół jest i chce być Kościołem dla wszystkich, a szczególnie Kościołem dla ubogich. Ta wypowiedź papieża była brana pod uwagę podczas debat Ojców soborowych. Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, z sierpnia 1964 r., poruszył temat ducha ubóstwa w Kościele. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele podkreślono, że wszyscy biskupi mają uczyć wiernych miłości do całego Mistycznego Ciała Chrystusa, szczególnie zaś do jego członków ubogich (KK 23). Podobne myśli znalazły się w kilku innych dokumentach soborowych. Papież Franciszek w trzecim dniu po swoim wyborze wyraził pragnienie, aby Kościół był ubogi dla ubogich.

Ojciec Święty Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* odniósł się krytycznie do duchowej światowości, która kryje się za pozorami religijności i polega na szukaniu chwały ludzkiej i osobistych korzyści zamiast chwały Pańskiej (nr 93). Temat duchowej światowości i liturgii analizuje w swojej publikacji Paolo Tomatis (*Liturgia e mondanità spirituale*, s. 43–56). Przypomina przemówienie papieża Franciszka z 2014 r., w którym nazwał duchową światowość trądem i rakiem w życiu Kościoła. Krytyka duchowej światowości ma swoje źródło w refleksji Henri de Lubaca, wyrażonej w jego *Medytacji o Kościele* z 1953 r. Papież Franciszek korzysta z tej pozycji w swojej adhortacji, pouczając, że światowość można leczyć przy

pomocy Ducha Świętego. Natomiast P. Tomatis przestrzega przed niebezpieczeństwem liturgii zbyt ludzkiej, w której zapomina się o prymacie Boga. Przypomina on naukę Benedykta XVI, który wskazywał na ryzyko koncentrowania się w liturgii na sobie i zaciemniania epifanii Boga. W ostatnich latach wielu autorów Kościoła broni w swoich publikacjach charakteru eschatologicznego liturgii, wskazując przy tym na wymiar sakralny kultu, zagrożonego przez mentalność świecką i światową. W liturgii wszystko jest uporządkowane i zdefiniowane w przepisach, co pomaga w jej pięknym sprawowaniu, a także pozwala dostrzec grupę najbardziej uprzywilejowaną, jaką są ubodzy. Liturgia może stanowić antidotum na duchową światowość.

Marco Di Benedetto publikuje studium pt. „*Admirabile commercium*”. *La celebrazione eucaristica tra „reconnaissance” e condivisione: per una configurazione liturgica dello scambio etico dei beni* („Cudowna wymiana. Celebracja eucharystyczna między rozpoznaniem a dzieleniem się: ku strukturze liturgicznej wymiany etycznej dóbr”, s. 57–67). Uczestnictwo w Eucharystii łączy się z serią tekstów i obrzędów, które ukazują symbolikę cudownej wymiany realizowanej przez celebrację. Takie teksty spotyka się w momencie ofiarowania darów, w liturgii słowa, modlitwie eucharystycznej i obrzędach Komunii. Ponieważ w liturgii możemy spotkać Jezusa utożsamiającego się z głodnymi, chorymi, uwięzionymi, przybyszami, dlatego jako Jego uczniowie powinniśmy być wyczuleni na potrzeby ubogich. Nie można bowiem pozostawać w pokoju bez dzielenia się ze zgłodniałym światem „sprawiedliwością, chlebem i rybami w duchu braterstwa”.

Bellezza e povertà si incontreranno: splendore della verità e grazia dell'essenziale („Piękno i ubóstwo spotkają się: blask prawdy i łaska istoty rzeczy”, s. 69–81) — to tytuł artykułu autorstwa Giuliano Zanchiego, który go rozpoczyna od stwierdzenia, że pierwsza kwestia, która przychodzi na myśl przy rozważaniu tematu piękna i ubóstwa w kontekście liturgii, dotyczy stosowności inwestowania zasobów ekonomicznych w budowę kościoła lub w artystyczne przedmioty, które są konieczne. Piękno i ubóstwo są składnikami prawdy rytualnego gestu. Według wielu autorów okresu średniowiecza piękno nie powinno być ubogie, dlatego że dzieła sakralne mają wyrażać nadprzyrodzoność, wielkość i przepych. Jednakże w wyrażaniu piękna i ubóstwa należy zachować szlachetną prostotę, gust, odpowiednią miarę, złoty środek, równowagę, styl i kontrolę. Piękno i ubóstwo są składnikami prawdy zawartej w rytualnym geście. Piękno chrześcijańskiej liturgii od początku bazuje na fundamentalnym kryterium spotkania Wspólnoty z Chrystusem w miejscu rzeczywistego spotkania z Bogiem Przymierza. Społeczeństwo zaawansowanego kapitalizmu nie sprzyja przeżywaniu piękna i ubóstwa. Liturgia ma natomiast prowadzić do spotkania piękna, ubóstwa, godności, łaski i chwały.

Pewne sugestie odnośnie do ubóstwa i liturgii można spotkać w tekstach Ojców Kościoła. Niekiedy czynią oni porównania ubóstwa do naczyni ołtarzowych

albo piszą o stylu życia, jaki powinien cechować ochrzczonych. Goffredo Boselli w nocie zatytułowanej *Chiesa, povertà e liturgia. Antologia di testi patristici* („Kościół, ubóstwo i liturgia. Antologia tekstów patrystycznych”, s. 83–92) zamieszcza teksty bez komentarza, poczynając od *Didaskaliów*, a kończąc na urywkach z pism św. Bernarda z Clairvaux. Są tu cytaty z pism Cypriana, Grzegorza z Nazjanzu, Ambrożego i Jana Chryzostoma.

W wiekach XI–XIII powstało wiele zakonów, których celem była odnowa życia polegająca na zachowywaniu ubóstwa i wiernym naśladowaniu Chrystusa. Do znanych założycieli i reformatorów zalicza się Romualda, Bernarda z Clairvaux, Norberta, Piotra Valdo, Franciszka, Brunona i wielu innych. Celem ich była modlitwa, prace ręczne i w licznych przypadkach życie żebracze. Temat ten został rozwinięty przez Claudio Ubaldo Cortoniego w artykule pt. *Liturgia e povertà nella Chiesa medievale*, („Liturgia i ubóstwo w Kościele średniowiecza”, s. 93–103).

Ermano Genre w nocie o zagadkowo brzmiącym tytule: *Sempre con noi...* („Zawsze z nami...”, s. 105–122), skupił się na podejściu do problemu ubóstwa dwóch reformatorów z XVI w.: H. Zwingliego z Zurychu i G. Kalwina z Genewy. Pierwszy z nich w reformowaniu liturgii wziął pod uwagę aspekt prostoty i ubóstwa (np. kielich i patena z drewna). Kalwin z kolei próbował w oparciu o Dzieje Apostolskie przywrócić Kościołowi oblicze służebne, zatracone w ciągu wieków. W jego mniemaniu kult chrześcijański nie wyczerpuje się w relacji słowo – sakrament, ale potrzebuje on jeszcze modlitwy i solidarności.

Ignazio Schinella dotyka problematyki pobożności ludowej i braterstwa Ludu Bożego (*La pietà popolare e la socialità del popolo di Dio*, s. 123–138). Punktem wyjścia dla jego dociekań jest adhortacja papieża Franciszka *Evangelii gaudium*. Papież zaznacza, że przejawy pobożności ludowej mogą nas wiele nauczyć, szczególnie w chwili, gdy myślimy o nowej ewangelizacji (por. nr 126). W centrum pobożności ludowej znajduje się misterium paschalne. Ważną rolę w tej pobożności pełni kult maryjny. Maryja jest często przedstawiana jako uboga córka Boga. Przedmiotem tej pobożności jest zwykle świat ubogich. Wystarczy tu przypomnieć objawienia w Lourdes i Fatimie. W teź pobożności dużo miejsca zajmują liczni święci, a zwłaszcza ci, którzy darzyli szczególną troską ubogich i pełnili dzieła miłosierdzia. Pobożność ludowa tworzy kulturę miłowania życia, ekumeniczną, wymieszaną i globalną. Różne formy pobożności ludowej stanowią ochronę wiary w obliczu prób sprowadzenia jej do sfery prywatnej i wewnętrznej.

W „horyzontach” znalazły się cztery artykuły odnoszące się do liturgii z terenów Hiszpanii. W pierwszym z nich Manuel Gonzalez López-Corps podaje niektóre źródła dawnej liturgii hiszpańskiej (*Alcune fonti per lo studio dell'antica liturgia ispanica*, s. 139–153). Ojcem tej liturgii jest św. Izydor z Sewilli. Autor wspomina o Mszale hiszpańsko-mozarabskim, przybliżył źródła liturgii gallikańskiej, celtyckiej i hiszpańskiej. Liturgia eucharystyczna w rycie mozarabskim jest obecnie sprawowana w Toledo i Salamance.

Kanonik mozarabski z Toledo, Juan-Miguel Ferrer Grenesche, prezentuje artykuł na temat celebracji w rycie hiszpańsko-mozarabskim (*La celebrazione nel rito ispano-mozarabico*, s. 155–167). Najpierw wyjaśnia aspekt normatywny tego rytu, po czym przechodzi do omówienia wprowadzenia do nowego *Missale hispano-mozarabicum* i *Liber comicus*, które nie dopuszczają elementów rytu rzymskiego i innych rytów. Po dosyć szczegółowym omówieniu celebracji autor podaje ogólną strukturę Mszy, na którą składają się obrzędy wstępne, liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, która rozpoczyna się od ofiarowania darów, a kończy antyfoną po Komunii. Ostatnim elementem są obrzędy zakończenia.

Teologię Eucharystii w rycie mozarabskim omawia Adolfo Ivorra w publikacji noszącej tytuł: *La teologia eucaristica del rito mozarabico* (s. 168–175). Skupia on szczególną uwagę na konsekracji darów i na teologii pamiętki. We Mszy wizygockiej znajduje się siedem modlitw, które od czasów św. Izidora zachowano po dzień dzisiejszy. Istotną w tym rycie jest epikleza nad darami. W niektórych modlitwach tym, który konsekruje dary, jest Chrystus; są tutaj także modlitwy skierowane do Ducha Świętego.

Ostatni artykuł zeszytu traktuje o kolektach do psalmów Oficjum hiszpańskiego (*Le colette salmiche dell'Ufficio ispanico*, s. 176–185). Felix M. Arocena podkreśla, że tego rodzaju modlitwy zasługują na szczególną uwagę po wydaniu *Ogólnego wprowadzenia do Liturgii godzin*, gdzie mówi się o Dodatku, w którym podano modlitwy odnoszące się do każdego psalmu z osobna (nr 112). W żadnej rodzinie liturgicznej tego typu modlitwy nie zakorzeniły się tak głęboko, jak w rycie mozarabskim. Kolekty psalmodyczne stanowią odpowiedni środek dla wyjaśnienia aktualnego znaczenia psalmu i chronią przed mechaniczną recytacją świętego tekstu. Rekonstrukcji *Liber orationum Psalmographus* dokonał w 1972 r. znany liturgista Jordi Pinell.

O. Kazimierz Lijka OMI

STUDIA GREGORIAŃSKIE 8 (2015)

Ósmy zeszyt „Studiów Gregoriańskich” ukazał się w roku kongresowym: w 2015 r. w Lugano w Szwajcarii odbył się dziesiąty Międzynarodowy Kongres Śpiewu Gregoriańskiego AISCGre. Wydarzenie to stało się naturalną platformą wymiany myśli naukowej i prezentacji najnowszych osiągnięć gregorianistów głównie z Europy. Choralistyka polska dzięki szerokiej działalności naukowej, publicystycznej i popularyzatorskiej Polskiej Sekcji Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Śpiewu Gregoriańskiego, działającej od 2008 r. początkowo jako Ośrodek Śpiewu Gregoriańskiego im. ks. Zdzisława Bernata w Poznaniu, znajduje się w ścis-

tej czołówce tej niszowej dyscypliny badawczej. Prezentowany ósmy zeszyt „Studiów Gregoriańskich” jest tego wyraźnym dowodem.

Tegoroczna edycja zawiera trzy interesujące materiały. Pierwszy, autorstwa Giovanniego Contiego, szwajcarskiego muzykologa – gregorianisty przedstawia frapujące zagadnienie początków dyrygentury (*Średniowieczne źródła dyrygentury*, s. 11–42). Artykuł, oparty na średniowiecznych źródłach pisanych i ikonograficznych, w sposób interesujący opisuje osobę i działalność dyrygenta scholi liturgicznej. Autor cytuje fragmenty dzieł pisarzy starożytnych (Marcusa Quintilianusa, św. Augustyna), traktatów teoretycznych (m.in. Izydora z Sewilli, Amalariusza z Metz, Gwidona z Arezzo) i in. dzieł, sięga do ustaleń archeologów, historyków sztuki, by na tej podstawie zarysować ewolucję roli i znaczenie kierownika zespołu wokalnego w rozwoju sztuki dyrygenckiej. Ukazuje także kierunek linii rozwojowej, na której dziś znajduje się postać dyrygenta.

Tekst został publicznie zaprezentowany po raz pierwszy w formie referatu naukowego w 2003 r., później był publikowany w języku włoskim w 2006 i 2008 r. W literaturze polskojęzycznej jest publikacją pionierską i sądzić należy, że spotka się z zainteresowaniem dyrygentów i chórmistrzów.

Drugi artykuł, autorstwa Emilii Dutkiewicz — polskiej teolożki i muzykologa — zatytułowany jest *Śpiew gregoriański jako wyraz harmoniae caelestis* (s. 43–62). Autorka podejmuje próbę usytuowania śpiewu gregoriańskiego w obszarze kosmicznego wymiaru liturgii (s. 51). Bardzo dobre przygotowanie teoretyczne i praktyczne autorki w dziedzinie muzykologii i teologii sprawia, że w obu dyscyplinach porusza się ze znanstwem, przekonująco uzasadnia swe stanowisko i — co istotne — czyni to językiem zrozumiałym w interesującej formie.

Punktem wyjścia rozważań E. Dudkiewicz jest osadzona w liturgii melodia gregoriańska powiązana ze słowem (tekstem liturgicznym). Autorka dalej prowadzi narrację poprzez skonfrontowanie liturgii ziemskiej z niebieską, wieczną, zwracając akcent na element chwały Boga. Następnie analizuje myśl teologiczną Hildegardy z Bingen, jak wiadomo, dotyczącą muzyki anielskiej, muzyki sfer niebieskich. Na koniec wraca znów do melodii gregoriańskich, by zastanowić się nad charakterem melodii gregoriańskich jako wyrazicielem duchowego porządku.

Trzeci tekst zamieszczony w najnowszym zeszycie „Studiów Gregoriańskich” jest autorstwa ks. Mariusza Białkowskiego, redaktora naukowego pisma (*Autentyczność utworów gregoriańskich*, s. 63–97). Artykuł ten, o nachyleniu dydaktycznym, jest wnikliwą próbą odpowiedzi na pytanie: „Jakie cechy ma autentyczna melodia gregoriańska”? Wobec faktu powstawania melodii postgregoriańskich, dziś zwanej monodią liturgiczną, warto prześledzić proces identyfikacji melodii gregoriańskiej — tej nieskażonej, pierwotnej, właśnie: autentycznej.

Autor, idąc za ustaleniami szkoły semiologicznej, cały repertuar mszalny i oficjum oraz sytuujący się poza obszarem oficjalnym liturgii klasyfikuje do pięciu

grup utworów: gregoriańskich, gregoriańskich modyfikowanych, neogregoriańskich, pseudogregoriańskich oraz pozorowanych na gregoriańskie i niegregoriańskie. Każdej z tych grup przygląda się okiem analityka i stara się wyekstrahować cechy, które pozwolą na jednoznaczne przyporządkowanie śpiewu do którejś z nich.

Spoglądając całościowo na kolejny zeszyt „Studiów Gregoriańskich” można zauważyć w doborze jego treści utrwalenie koncepcji pisma, rozwijanej od początku jego istnienia. Otóż, artykuły prezentowane w tym, ale i poprzednich numerach (niezależnie od myśli przewodniej i liczby publikowanych materiałów) stanowią trzy komponenty: historyczny, dowolny oraz dydaktyczny. Pierwszy składnik jest najczęściej tłumaczeniem i przedrukiem istotnego tekstu z obszaru badań nad śpiewem gregoriańskim, drugi — o różnej tematyce, związanej z chorałem, często rodzimych autorów, trzeci natomiast jest zwyczajnie wykładem, najczęściej autorskim ks. M. Białkowskiego. Wobec wciąż braku w polskojęzycznej literaturze prac ukazujących najnowszy stan badań gregoriańskich, taki artykuł stanowi nieocenioną pomoc dla nauczycieli, studentów i wszystkich zainteresowanych tematyką śpiewu liturgicznego Kościoła.

Z tego względu wypada mi zachęcić do lektury najnowszego zeszytu „Studiów Gregoriańskich”. Jest już w Polsce dość duże grono osób, które czeka na ukazanie się kolejnego numeru; mam nadzieję, że po publikacji najnowszego rocznika ono się jeszcze powiększy.

Czesław Grajewski

