ROCZNIKI TEOLOGICZNE

WARSZAWSKO-PRASKIE

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI WARSZAWSKO-PRASKIEJ

ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE

TOM 18
2023

Rada naukowa

prof. Armand Paul Bosso (Pontificia Università Urbaniana)
dr Paweł Figurski (Polska Akademia Nauk, Universität Regensburg)
prof. Filippo Forlani (Pontificia Università della Santa Croce)
bp dr hab. Jacek Grzybowski, prof. uczelni (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
prof. Karol Piotr Kulpa (Pontificia Università Salesiana)
prof. Silvia Mas (Pontificia Università della Santa Croce)
dr Krzysztof Szwarc (Akademia Katolicka w Warszawie)

Redakcja

dr Łukasz Żak – redaktor naczelny
dr Tomasz Sztajerwald – członek redakcji
mgr lic. Michał Jacek Skierkowski – sekretarz redakcji

Recenzenci tomu

dr Katarzyna Feduś (Koinonia św. Pawła)
dr hab. Jan Grzeszczak, prof. uczelni (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)
dr Sławomir Jezierski (Instytut Teologiczny w Rzeszowie)
dr hab. Ryszard Kozłowski, prof. uczelni (Uniwersytet Pomorski w Słupsku)
dr hab. Artur Mamcarz-Plisiecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
prof. Piotr Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)
prof. José Luis Narvaja (Pontificia Università Gregoriana)
prof. Jordi-Augusti Piqué i Collado (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo)
prof. Bernard Sawicki (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo)
prof. Isabela Troconis (Pontificia Università della Santa Croce)
dr hab. Jerzy Tupikowski, prof. uczelni (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)

Korekta językowa

język polski: Stanisław Powała-Niedźwiecki
język włoski: Wilma Peruzzi
język hiszpański: Silvia Mas

Okładka

Sklepienie Panteonu, Przemysław Głowik – Adobe Stock

Adres redakcji

Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie
ul. Mehoffera 2, 03-131 Warszawa
wsddwp.edu.pl/roczniki-teologiczne/; roczniki@wsddwp.edu.pl

Skład, druk i oprawa

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum" Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130, Pelplin
www.bernardinum.com.pl, bernardinum@bernardinum.com.pl

ISSN 1643-4870

SŁOWO OD REDAKCJI

Z ogromną radością oddajemy do rąk Czytelników kolejny numer „Roczników Teologicznych Warszawsko-Praskich". Wydanie tego tomu jest owocem bezinteresownej pracy wielu osób, które nie szczędziły czasu i energii, aby pomóc utrzymać wysoki poziom czasopisma.

W pierwszym rzędzie naszą wdzięczność pragniemy wyrazić recenzentom, którzy poświęcili swój czas na lekturę przesłanych tekstów. Dzięki ich uwagom i oryginalnym badaniom przeprowadzonym przez autorów artykułów opublikowane rozprawy charakteryzują się wysokim poziomem naukowym i z pewnością stanowią ważny wkład w toczone debaty z zakresu filozofii, liturgii i patrologii. Zaangażowanie w proces recenzyjny naukowców z bardzo wielu ośrodków naukowych, zarówno polskich, jak i zagranicznych, było okazją do skonfrontowania się różnych podejść metodologicznych, odmiennych tradycji intelektualnych i różnorodnych warsztatów naukowych. Ich krytyczne obserwacje pozwoliły na wybranie rozpraw ciekawych i wnikliwych oraz odrzucenie tych, które wymagały jeszcze dalszych badań (współczynnik odrzuceń nadsyłanych tekstów wyniósł 33%).

Ponadto pragniemy podziękować osobom zaangażowanym w proces redakcyjny. Po raz kolejny „Roczniki" zostały opublikowane w Wydawnictwie Bernardinum, charakteryzującym się profesjonalizmem i ogromną otwartością we współpracy. Ważnym wsparciem była dla nas pomoc osób, które dokonały korekty językowej i zadbały o szatę graficzną.

Cieszą nas owoce troski o podniesienie poziomu periodyku, do których z pewnością należą cytowania artykułów opublikowanych na naszych łamach w różnego rodzaju opracowaniach naukowych.

Redakcja „Roczników" stara się spoglądać w przyszłość, szczególnie mając na względzie zbliżającą się 25. rocznicę powstania Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej, której winna towarzyszyć

refleksja naukowa nie tylko nad historią tarchomińskiej uczelni, ale także nad dyscyplinami w niej wykładanymi. Zapraszamy zatem środowisko naukowe skupiające się wokół Seminarium do uczczenia tego ważnego jubileuszu nie tylko przez udział w uroczystościach, których z pewnością nie zabraknie, ale także przez przeprowadzenie ciekawych i twórczych badań naukowych, których rezultaty mogłyby być opublikowane w naszym periodyku.

Przyszłość „Roczników Teologicznych Warszawsko-Praskich" powierzamy nieustannie wstawiennictwu bł. Ignacego Kłopotowskiego, którego działalność wydawnicza jest ważnym dziedzictwem pozostawionym Kościołowi prawobrzeżnej Warszawy.

ks. Łukasz Żak – redaktor naczelny
ks. Tomasz Sztajerwald – członek redakcji
ks. Michał Jacek Skierkowski – sekretarz redakcji

SPIS TREŚCI

Rozprawy

Jacek Grzybowski, *Dlaczego bym chciał, aby wszystkie moje filmiki zniknęły z YouTube'a? O skutkach erozji pisma w czasach kultury cyfrowej* 13

Sonsoles Madrid Gil, *La percepción del Misterio en el Libro VI de De Musica de San Agustín* 53

Anna Maria Osińska, *„(…) nie mogę obejść się bez refleksji", czyli o filozoficznej refleksyjności Edyty Stein* 85

Marcin Wojtasiak, *Franciszek Małaczyński e il suo contributo alla redazione del messale latino-polacco del 1968* 101

Materiały

Łukasz Żak, *Ordo Romanus I – polskie tłumaczenie* 137

Recenzje

Sylwester Gaworek, *Śladami istnienia. Wprowadzenie do zagadnień metafizycznych w świetle doktryny św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2022 (Jacek Grzybowski)..... 193

Edgar Sukiennik, *Biskupi warszawscy w parafii św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Warszawie na Kole w latach 1938–2024*, Warszawa 2024 (Józef Mandziuk) 200

Roland Millare, *A Living Sacrifice. Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*, Emaus Academic, Steubenville 2022 (Łukasz Gołąb)..... 204

Il Magistero di Giovanni Paolo I. Uno studio storico e teologico attraverso le carte d'archivio, red. Stefania Falasca, Flavia Tudini, Viella, Roma 2023 (Fulvio Berti)..... 208
Matteo Al. Kalak, *Mangiare Dio. Una storia dell'eucaristia*, Einaudi, Torino 2021 (Łukasz Żak) 215

TABLE OF CONTENTS

Articles

Jacek Grzybowski, *Why do I want all my videos to disappear from YouTube? On the effects of the erosion of writing in the age of digital culture*..... 13
Sonsoles Madrid Gil, *Perception of Mystery in the Book 6 of De Musica by Saint Augustin*..... 53
Anna Maria Osińska, *"(…) I cannot do without reflection". On the philosophical reflectiveness of Edith Stein*..... 85
Marcin Wojtasiak, *Franciszek Małaczyński and his contribution to the editing of the 1968 Latin Polish Missal*..... 101

Works and research

Łukasz Żak, *Ordo Romanus I. Polish translation*..... 137

Reviews

Sylwester Gaworek, *Śladami istnienia. Wprowadzenie do zagadnień metafizycznych w świetle doktryny św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2022 (Jacek Grzybowski)..... 193
Edgar Sukiennik, *Biskupi warszawscy w parafii św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Warszawie na Kole w latach 1938–2024*, Warszawa 2024 (Józef Mandziuk) 200
Roland Millare, *A Living Sacrifice. Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*, Emaus Academic, Steubenville 2022 (Łukasz Gołąb)..... 204

Il Magistero di Giovanni Paolo I. Uno studio storico e teologico attraverso le carte d'archivio, red. Stefania Falasca, Flavia Tudini, Viella, Roma 2023 (Fulvio Berti)..... 208
Matteo Al Kalak, *Mangiare Dio. Una storia dell'eucaristia*, 215
Einaudi, Torino 2021 (Łukasz Żak) .....

ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE

ROZPRAWY

ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE
18 (2023), s. 13–52

DLACZEGO BYM CHCIAŁ, ABY WSZYSTKIE MOJE FILMIKI ZNIKNĘŁY Z YOUTUBE'A?

O skutkach erozji pisma w czasach kultury cyfrowej

Jacek Grzybowski[1]
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ten, kto posiądzie *techne* pisma, będzie na niej polegał wiedząc, że może przekazać swoje myśli zewnętrzu, oddać je do przechowalni, powierzyć fizycznym znakom, przestrzennym lub umieszczonym na powierzchni tabliczki. Przekona się, że sam może zniknąć, lecz *tipoi* pozostaną, że może o nich zapomnieć, lecz one nie porzucą swej służby.

Będą go reprezentować, jeśli nawet o nich zapomni, poniosą jego mowę, jeśli nawet on, nieobecny, nie będzie mógł ich ożywić[2].

Jacques Derrida

---

[1] Jacek Grzybowski – doktor habilitowany (2013, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), profesor uczelni, pracuje w Katedrze Filozofii Kultury i Religii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, biskup pomocniczy diecezji warszawsko-praskiej. ORCID 0000-0001-7814-6825;

[2] J. Derrida, *Farmakon*, w: Idem *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Kraków 1993, 58.

Teza postawiona w tytule jest oczywiście prowokacyjna. Czytelnik szybko zorientuje się, że w internecie można znaleźć kilkadziesiąt filmików i nagrań z moim udziałem, na których wygłaszam konferencje, wyjaśniam problematykę filozoficzną lub głoszę homilię. Jednak właśnie to doświadczenie postawiło mnie wobec pytań: Czy to właściwa droga? Czy na tym polega współczesne nauczanie, głoszenie wiary i przekazywanie wiedzy? Fakt, że ten rodzaj przekazu jest dziś tak popularny, nie zwalnia od refleksji nad konsekwencjami zmian naszych zachowań w świecie coraz szerszych możliwości cyfrowych.

Zwycięstwo mowy nad pismem

W ostatnim dziesięcioleciu internet stał się nieodłącznym elementem naszego codziennego życia. Dziś mało kto może sobie wyobrazić aktywność bez mediów cyfrowych – twitterowych wpisów, facebookowych postów czy instagramowych zdjęć. Postęp, jakiego jesteśmy świadkami, sprawił, że prawie nie ma naszej kreatywności bez udziału technologii. Za sprawą urządzeń elektronicznych radykalnej zmianie uległa relacja pomiędzy światem a sferą wirtualną. Wytwory człowieka zajmują coraz więcej miejsca kosztem świata przyrody, a realne relacje i spotkania są zastępowane czy wręcz wypierane przez to, co wirtualne. W miarę przenoszenia aktywności społecznej, ekonomicznej, politycznej, kulturalnej, a także religijnej do sieci dochodzi do „zanurzania się" człowieka w swoistej nierzeczywistości. Rzesze ludzi żyją w świecie, który w istocie nie istnieje, nawiązując relacje, które nic albo niewiele znaczą[3]. Fakt, iż mamy nieustanny i szeroki dostęp do informacji,

[3] Owo nieistnienie świata wirtualnego odnosi się oczywiście do twardych kategorii filozoficznych. Treści generowane poprzez komputery i obecne w internecie istnieją, ale jest to swoisty rodzaj istnienia – istnienie intencjonalne ludzkich wytworów (dzieł sztuki), a nie bytów realnych w sensie naturalnym: drzew, kotów, ludzi. Zaznaczam to tylko i nie podejmuję w tym tekście problemu statusu ontologicznego bytów intencjonalnych. Jest on szeroko opisany w literaturze w kontekście dzieł sztuki (np. F. Brentano, *O różnicy między fenomenami psychicznymi i fizycznymi*, w: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, red. H. Marciniak, Warszawa 1999, 111–142; M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, „Sztuka i Filozofia" 5 (1992), 9–67; R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1–3, Warszawa 1966; Idem, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2005; H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1996). Zagadnienie to domaga się jednak dopracowania

mediów, komentarzy, obrazów i profili, spowodował, że szczególnie dzieci i ludzie młodzi spędzają w świecie wirtualnym – internet w komputerze, laptopie, smartfonie – dwa razy więcej czasu niż na aktywnościach realnych. Pojawiają się nowe schorzenia osobowościowe i psychiczne: cyfrowa demencja, zaburzenia tożsamości, uzależnienia (nomofobia, FOMO, czyli *fear of missing out*, cyberchondria, cyfrowa depresja)[4].

W tym kontekście nikomu nie trzeba udowadniać, jak wielką popularnością cieszą się udostępniane w internecie filmiki, konferencje, wykłady, słuchowiska oraz podkasty. W znanych mediach i na licznych kanałach – YouTube, Spotify, Dezzer – odnajdziemy obecnie miliony treści, opowieści i wypowiedzi. Niewątpliwie istotnym powodem ich sukcesu jest dostępność oraz łatwość w odbieraniu prezentowanych treści, pojemność nośników, jak również swoboda, przenośność i wielozadaniowość (słuchając wykładów czy konferencji, można robić równocześnie wiele innych rzeczy). Powszechność tego rodzaju form ma bardzo różne przyczyny, ale niesie także poważne, nie od razu dostrzegalne, skutki.

W globalnym doświadczeniu milionów ludzi pojawiła się zatem mocna konkurencja dla pisma. Okazało się, że dzięki dzisiejszej technologii mowa jest wygodniejsza, mniej kosztowna, łatwiejsza w zastosowaniu i odbiorze. Dopóki nie było tanich i upowszechnionych sposobów przekazu oralnego, który umożliwiły internet, telefony komórkowe, miniaturyzacja technologii (czyli alternatywne wobec pisma metody przekazu), dopóty tkwiliśmy w przekonaniu o koniecznej i niezastępowalnej roli pisma. Do tej pory

i namysłu w odniesieniu do technologii wirtualnej, szczególnie AI (*artificial intelligence*). Zob. szerzej: A. Bilicka, *Sztuczna inteligencja w świecie sztuki*, https://e-civitas.pl/pl/kultura/sztuczna-inteligencja-w-swiecie-sztuki (dostęp: 15.10.2023).

[4] Powstaje coraz więcej prac dokumentujących zmiany mentalne, kulturowe, cywilizacyjne i obyczajowe związane z upowszechnianiem wśród dzieci i młodzieży technologii, która oducza wysiłku i skupienia związanego z realnymi kontaktami z innymi ludźmi. Zob. szerzej: M. Bauerlein, *The Dumbest Generation Grows Up: From Stupefied Youth to Dangerous Adults*, Washington 2022; J.M. Twenge, *IGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne i mniej szczęśliwe?*, tłum. O. Dziedzic, Sopot 2019; M.V. Weiss, *Digital Dementia*, Scotts Valley 2014; B. Huddleston, *Digital Cocaine: A Journey Toward iBalance*, Vereenniging 2016; *Social Media and the Transformation of Interaction in Society*, red. J.P. Sahlin, Hershey 2015; S. Maushart, *E-migranci. Pół roku bez Internetu, telefonu i telewizji*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2014.

zdawało się ono uprzywilejowane z samej swej natury[5]. Obecnie wszyscy widzimy, jak internet bardzo szybko przechodzi od słowa pisanego do słowa mówionego (komendy) i audiowizualizacji treści. Skutki tych ułatwień nie są już jednak dla większości z nas tak oczywiste. Trzeba się nad nimi chwilę zastanowić.

Wymieńmy kilka, które nasuwają się od razu. Po pierwsze, bezsprzecznym następstwem popularności filmików i podkastów jest odejście od słowa pisanego i czytanego osobiście (nie za sprawą lektora), to zaś pociąga za sobą przyzwyczajanie się bardziej do słuchania niż do czytania. Po drugie, nie od razu zauważamy, że styl i gramatyka narracji mówionej są zupełnie inne niż pisma. Po trzecie, czytanie wymaga większej dyscypliny umysłu, większego skupienia. To, co zapisane, jest bowiem innym rodzajem nośnika, a przez to obliguje do większej uwagi niż słowo mówione (słuchane), które wydaje się łatwiejsze w przyswajaniu, ale przez to mniej zobowiązujące w przyjmowaniu treści. Mowa rządzi się innymi prawami niż słowo pisane, dopomina się innej percepcji niż pisanie i czytanie. Popularność i bardzo szybki rozwój rozmaitych opowieści sprawiają zatem, że mimo wciąż dużej ilości książek, czasopism i magazynów na rynku, krok po kroku przechodzimy od tego, co zapisane, do oracyjnych narracji i metod takiego przekazu słowa, któremu dodatkowo towarzyszy obraz. I w końcu po czwarte, mowa utrwalona na przeróżnych nośnikach jest dostępna w każdej chwili i w dowolnych okolicznościach, jest nieustannie otwarta, jawna, wciąż na wyciągnięcie ręki, co zasadniczo zmienia sytuację komunikacyjną.

Spostrzeżeniom tym przyjrzę się dokładnie poniżej, ukazując nie tylko powierzchowne, ale przede wszystkim cywilizacyjne skutki dominacji słowa mówionego nad pisanym. Wymienione zjawiska są bowiem, moim zdaniem, przyczyną szybkiego rozpowszechniania się ogólnodostępnych form narracji słownej, to zaś sprawia, że obecnie wszyscy opowiadają, nagrywają i nauczają na kanałach internetowych i dzielą się tym z całym światem. Być może rację ma Jacek Dukaj, kiedy zaznacza, że znajdujemy się w okresie przejściowym pomiędzy kulturą pisma i kulturą postpiśmienną. Nie napiszę listu – zadzwonię, nie przeczytam powieści – obejrzę film bądź serial, nie przeczytam artykułu – wysłucham wykładu w internecie, nie napiszę ulotki – nagram swój własny filmik lub scenę na TikToku, nie będę dla odprężenia czytywał

[5] Por. J. Dukaj, *Po piśmie*, Kraków 2019, 235.

wieczorami poezji – pogram w gry komputerowe, nie notuję – nagrywam, nie piszę już SMS-ów – wysyłam krótkie wiadomości głosowe, nie opisuję – fotografuję, nie czytam biografii – oglądam życie innych na Instagramie i słucham wywiadów[6].

Należy jednak od razu zauważyć, że pominięcie słowa pisanego wcale nie osłabia absorpcji i dynamiczności treści. We wszystkich wymienionych aktywnościach wciąż przecież dochodzi do transferu ogromnej ilości tematów. Ów transfer – przypomina Dukaj – zawsze był różny i zależny od czasu oraz techniki: od epoki oralnej (mówców umiejących zapamiętywać wielkie partie tekstu i opowiadać historię świata, ojczyzny, rodziny), przez epokę pisma (od babilońskich papirusów do współczesnych e-booków), aż do dziś – wieku bezpośredniości przeżyć (obrazy, opowiadania, emocje, współuczestniczenie). Mogłoby się zatem wydawać, że mamy do czynienia ze swoistym powrotem do kultury oralnej. Nie do końca. Oralność definiujemy bowiem nie tyle przez głos, ile przez osobisty kontakt mówiącego ze słuchającym. Przez wiele wieków nie można było mówić do kogoś, nie będąc razem z nim, nie wchodząc z nim w interakcję mimiką, gestami, aurą emocji, całym ciałem. Całkiem niedawno, bo w XIX wieku, za sprawą telegrafu i radia nowoczesne technologie transferu „oderwały" głos od ciała człowieka. Obecnie powszechnie urządzenia elektroniczne sprawiają, że realna obecność mówiącego nie jest konieczna – pozostał sam obraz i dźwięk[7].

Jednakże skutki owej zmiany transferu są tak wielkie, że Dukaj mówi wręcz o trzech człowieczeństwach uwarunkowanych przez różne sposoby przyjmowania, uczenia się i absorbcji sensów. Dzieje się tak, ponieważ sposób funkcjonowania człowieka w sferze transferu wiedzy i kultury przez media determinuje formy naszych wspólnot, społeczeństw, państw, a tym samym to, jaki kształt ma polityka, kultura, ekonomia, a w konsekwencji moralność i estetyka[8].

To bardzo poważna teza, spróbuję więc przyjrzeć się, czy polski pisarz trafnie dostrzegł ontologiczną wręcz, a nie tylko techniczną zmianę, jaka następuje w ewolucji zarówno nośników, jak i form prezentowanych treści.

[6] Por. Idem, *System operacyjny duszy*, „Rzeczpospolita. Magazyn Plus Minus" 1396 (2019), 6.

[7] Por. Idem, *Po piśmie*, 186.

[8] Por. ibidem, 187.

Niewątpliwie nadchodzi jednak nowa epoka, bo jeśli Jeff Bezos, dyrektor generalny i przewodniczący zarządu Amazona, największej księgarskiej firmy na świecie, mówi: „Przyszłość jest w słuchaniu i oglądaniu, nie w czytaniu" – to rzeczywiście stajemy się świadkami nowej odsłony świata sensów[9].

Filozoficzny ezoteryzm

Czy zmiana metody przekazu myśli, wiedzy, informacji i przeżyć jest właściwa? Czy to dobrze, że nasza kultura, a za nią cała cywilizacja, wypełnione są coraz bardziej strukturami słowa mówionego i treściami obrazkowymi kultury wizualizacyjnej, a coraz mniej słowem pisanym i czytanym? Czy wszystko powinno być jawne i ogólnodostępne? Jak to ukształtuje nas samych, nasze wspólnoty i społeczności? Jakie dalekosiężne skutki tych procesów możemy przewidzieć dziś, kiedy wszyscy dość bezrefleksyjnie zachwycamy się łatwością mówienia, oglądania i słuchania, marginalizując pisanie i czytanie? Żeby dobrze odnieść się do tych kwestii, spójrzmy na starożytne refleksje dotyczące przekazu najważniejszych dla człowieka pytań i odpowiedzi. Jak starożytni filozofowie podjęli problematykę powierzania swoim uczniom zasadniczych zagadnień?

Gdy zapoznajemy się z historią filozofii starożytnej, spotykamy kilka grup filozoficznych, które przykładały ogromną wagę do metody i okoliczności wykładania swoim adeptom filozoficznych rozstrzygnięć. Szczególną rolę odegrali tu pitagorejczycy, którzy od początku traktowali nauki Pitagorasa w sposób wyjątkowy, bardzo pilnując, by treści jego nauczania nie stały się udziałem profanów. Pitagorejski sposób utajnionego wykładu jest początkiem swoistego gnostycyzmu, ekskluzywności przekazu, który oferuje się uczniom. Niewątpliwie to Pitagoras był ojcem ezoteryki[10].

[9] Por. Dukaj, *System operacyjny duszy*, 6.

[10] Problemy z doksografią dotyczącą pitagorejczyków spowodowane są przede wszystkim tym, że ich zasady związane były właśnie z zachowaniem tajemnicy bractwa. Por. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, 54; J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, 19–25; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, 152, 157–158.

> Pitagoras nakazywał powściągliwość w mowie i wieloletnie milczenie zdatne do ćwiczenia się w panowaniu nad językiem […]. Najpierw więc, przeprowadzając próby, obserwował [Pitagoras – przyp. J.G.], czy adepci są zdolni do zachowania milczenia, taką bowiem nazwą się posługiwał i patrzył, czy potrafią zachować w milczeniu to, czego się nauczyli i wysłuchali. […] W związku z ich obyczajami pozostaje także to, że [pitagorejczycy – przyp. J.G.] przestrzegali zawsze nakazu milczenia o głównych i najważniejszych dogmatach, by nie poznał ich nikt z zewnątrz, spoza [szkoły – przyp. J.G.], przekazując je nie spisane, zachowane tylko w pamięci, jakby były boskimi tajemnicami[11].

Tajemnica, której domagał się Pitagoras i wynikająca z niej atmosfera ezoteryczna, wiązały się z przekonaniem, że dokonali oni szczególnego odkrycia filozoficznego: w harmonii liczb i brył geometrycznych odnaleźli istotę rzeczy. Relacje matematyczne stały się dla nich symbolicznym obrazem sensu wszechświata i dlatego przeobrazili matematykę w rodzaj gnostyckiej wiary, w której liczby i figury geometryczne są znakami i symbolami tajemnej wiedzy kryjącej się za światem zmysłowych pozorów. Wiedzy, do której można dotrzeć jedynie drogą filozoficznego, a nawet quasi-religijnego wtajemniczenia, ale której jednocześnie należy pilnie strzec przed profanami[12].

Innym starożytnym przykładem ukrywania treści nauk jest wykładnia Platońskiego dziedzictwa filozoficznego związana z ideą „drugiego żeglowania" i „nauki niepisanej". W licznych i dość różnorodnych interpretacjach Platońskiego wykładu na temat świata Idei oraz kategorii Dobra znajdujemy także tę, która mówi, że Platon świadomie nie spisał najważniejszych swoich nauk (wykładów). Chodziło o treści cenniejsze niż te, które zostały zapisane w formie dialogów i dotarły do naszych czasów. Twórcy teorii drugiego żeglowania – głównie uczeni z filologiczno-filozoficznej szkoły Uniwersytetu w Tybindze – uzasadniają tę dość zaskakującą tezę, powołując się na teksty, myśli i tropy, jakie odnaleźli w Platońskiej twórczości.

[11] *Żywoty Pitagorasa: Porfiriusz, Jamblich, Anonim*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, 5–15, 38. Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, 14, 8a, red. H. Diels, W. Kranz, Berlin 1951, 100.

[12] Na temat szczególnego piękna i „magii" liczb zobacz: I. Stewart, *Liczby natury. Nierealna rzeczywistość matematycznej wyobraźni*, tłum. M. Tempczyk, Kraków 2016; P. Higgins, *Liczby*, tłum. W. Sikorski, Warszawa 2022, 33–115.

Żeglowanie jako metafora filozoficznych poszukiwań

Zanim opiszę teorię dotyczącą nauk niepisanych, wyjaśnię, co w tym kontekście znaczy „żeglowanie", bo być może nie zdajemy sobie sprawy, że słowo to jest mocno związane z filozofią. Antyczni Grecy byli doskonałymi żeglarzami. Już w starożytnych eposach znajdujemy wyraźne informacje o ich panowaniu na Morzu Śródziemnym (gr. *talassokracja* – θαλασσοκρατία)[13]. Greccy żeglarze w pewnym momencie zdominowali akwen śródziemnomorski, opanowując jego lądy i wyspy. Duma ze sztuki żeglarskiej stała się metaforą realizowania trudu myślenia, ponieważ filozofia, zawsze zaczynająca się od pytań, jest podróżą w nieznane, ku odpowiedziom, które dopiero pojawiają się w horyzoncie naszego intelektu. Teraz jeszcze ich nie dostrzegamy, bo skrywają się za wieloma niewiadomymi, ale chcemy do nich dotrzeć, jak żeglarz, który pragnie odkryć nowe lądy. Pytania, jakie stawia filozof i proponowane przez niego odpowiedzi, są zatem zawsze początkiem drogi i dlatego greccy myśliciele porównali je do żeglowania.

„Pierwsze żeglowanie" – taką metaforykę stosuje Platon – jest łatwe, wykorzystuje bowiem żagle i siłę wiatru, co sprawia, że łódź płynie szybko, a żeglarze nie są przemęczeni. W filozoficznym dyskursie pierwsze żeglowanie to zajmowanie się filozofią przyrody, poszukiwanie materialnego ἀρχή, poprzez które próbuje się tłumaczyć istotę świata w aktach naiwnego realizmu. „Drugie żeglowanie" jest znacznie trudniejsze, odbywa się, gdy

[13] „Pierwszy bowiem, jak słyszymy, miał flotę Minos. Panował on nad przeważającą częścią morza zwanego dziś Helleńskim, sprawował też władzę nad Cykladami; większą ich część pierwszy skolonizował, wypędziwszy Karów i synów swych ustanowiwszy panami. Oczywiście, w miarę swych możliwości, tępił piratów na morzu" – Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I, 4, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1988. Zygmunt Kubiak uważa jednak, że w tym miejscu Tukidydes myli się i taką władzę nad morzem mieli prawdopodobnie w późniejszym okresie nie Kreteńczycy, ale ich pojętni uczniowie w żeglarstwie Achajowie, czyli protoplaści Greków, gdy utworzyli swe wojownicze imperium będące federacją śródziemnomorskich państewek. Pisze o tym Herodot: „Polikrates jest pierwszym, o ile wiemy, z Hellenów, który zamierzał uzyskać panowanie nad morzem (θαλασσοκρατέειν) – wyjąwszy Minosa z Knossos i jeżeli ktoś inny przed nim nad morzem panował; dość, że w czasach historycznych jest Polikrates pierwszym, który nosił się z wielkimi nadziejami zawładnięcia Jonią i wyspami" – Herodot, *Dzieje*, III, 122, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, 214. Zob. szerzej: Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian,* Warszawa 1997, 10.

w czasie morskiej podróży brak wiatru zmusza płynących do użycia wioseł. Potrzebny jest tu duży wysiłek mięśni[14]. W metaforyce filozoficznej oznacza ono poznanie trudniejsze, ale docierające do prawdy, a przez to owocne. Drugie żeglowanie to zrozumienie, iż principia rzeczywistości są realne, ale niewidzialne – nie da się ich sprowadzić do prostych czynników materii (woda, ogień, atom)[15].

A zatem metafora drugiego żeglowania jest symbolem dotarcia do tego, co ponadzmysłowe, by w ten sposób poszukiwać tego, co jest prawdziwą przyczyną (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), tego, do czego może odwołać się umysł, poszukując w rzeczach wymiaru inteligibilnego, którego nie można osiągnąć zmysłami za sprawą filozofii przyrody. Na tę rozbieżność w metodzie filozofowania wskazuje ważny fragment Platońskiego *Fedona*, w którym Sokrates pokazuje różnicę pomiędzy przyczynami zewnętrznymi, które widać zmysłowo, a przyczynami wewnętrznymi, które choć niewidzialne, są kluczowe dla odkrycia istoty rzeczywistości:

> Kiedy w dalszym ciągu czytam i widzę, że ten człowiek do niczego nie używa rozumu ani żadnym innym przyczynom nie przypisuje porządku wszechrzeczy, tylko za przyczyny podaje wiatry i etery, i wody, i nie wiadomo co jeszcze. Zupełnie takie zrobił na mnie wrażenie, jak gdyby ktoś na przykład mówił, że Sokrates wszystko, cokolwiek robi, robi rozumem, a potem by jął z osobna podawać przyczyny wszystkiego, co robię, i mówił naprzód, że dlatego teraz tu siedzę, że moje ciało składa się z kości i ścięgien, a kości są sztywne i stawami ze sobą połączone, ścięgna zaś mogą się napinać i opadać, a obejmują kości naokoło wraz z mięsem i błoną, która je łączy. […] Więc tamtego rodzaju przyczyny podawać – bardzo niemądrze. Jeśliby ktoś powiedział, że nie mając tego wszystkiego, tych kości i ścięgien, i co tam innego mam jeszcze, nie byłbym w stanie zrobić tego, co mi się

[14] Por. R. Legutko, *Komentarz*, w: Platon, *Fedon*, tłum. i wstęp R. Legutko, Warszawa 2017, 180.

[15] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, 365. W literaturze filozoficznej spotykamy jeszcze nazwę „trzecie żeglowanie", które dla niektórych badaczy oznacza rozpoczęty w XIX wieku proces twórczego odkrywania metafizyki bytu w pismach św. Tomasza z Akwinu, co spowodowało znaczny postęp w historii współczesnej metafizyki. Zob. V. Possenti, *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, J. Merecki, Lublin 2006, 7–16.

> podoba, miałby słuszność. Ale powiedzieć, że ja dlatego i przez to robię to, co robię, i przez to się rozumem kieruję, a nie przez to, że wybieram to, co najlepsze, to byłaby wielka i niebywała lekkomyślność. To by znaczyło nie umieć rozróżnić, że czymś innym jest przyczyna czegoś, co istnieje, a czymś innym to, bez czego przyczyna nie mogłaby być przyczyną. Mam wrażenie, że to właśnie wielu ludzi, jakby po ciemku macając, nazywa przyczyną samą, choć ta nazwa czemuś innemu przynależy. […] Więc kiedy mi tej przyczyny brakło i ani sam jej dojść, ani się o niej od drugiego nauczyć nie mogłem – to może chcesz, opowiem ci, **jakem się to po raz drugi wybrał na wyprawę** (podjąłem drugie żeglowanie/przedstawię ci opis trudów mojej podróży drugiej) **w poszukiwaniu za przyczyną** (παρ᾽ ἄλλου μαθεῖν οἵός τε ἐγενόμην, τὸν **δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν** ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι)[16].

Określenie „podróż druga”/„drugie żeglowanie” oznacza, że Platon stanął wobec problemu nowego podejścia do tłumaczenia rzeczywistości, gdy badanie zmysłowe, choć najbardziej oczywiste, ale naiwne w działaniach, zawiodło[17]. Dopiero ten, kto podjął „drugie żeglowanie”, może wejść na właściwą drogę dialektyki, stając się „mężem synoptycznym”, niepoprzestającym na postrzeganiu i rejestracji postrzeżeń w przeświadczeniu, że rzecz jest taka, jaką się jawi, lecz ma odwagę pytać: dlaczego rzecz jest i ze względu na co jest? Synoptyczny ogląd zmysłowy (czyli pierwsze żeglowanie) jest traktowany jako – ὑπόληψις założenia wstępne (przypuszczenia) – przygotowujące dopiero do noetycznego oglądu rzeczy i świata[18]. Nie są one jednak przeznaczone dla każdego, powierza się je wybranym. Dlatego wydaje się, iż Platon umieszczał w swoich pismach tajemne szyfry i odniesienia do tych treści, których nie chciał powierzyć pismu, a które były znane tylko wtajemniczonym uczniom i dla nich zrozumiałe, stając się: ἄγραφα δόγματα – twierdzeniami/naukami niepisanymi. Komentatorzy twórczości Platońskiej twierdzą zatem, że filozof uważał, iż istnieje pewna wiedza, która nie może być przekazana i właściwie zrozumiana za pośrednictwem pisma

[16] Platon, *Fedon*, 98C–99E (tłum. W. Witwicki).

[17] Por. Legutko, *Komentarz*, 183.

[18] Zob. J. Gajda-Krynicka, *Komentarz*, w: Platon, *Fajdros*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2022, 97.

(czyli na podstawie tekstów). Prawdziwe zrozumienie wymaga bezpośredniego doświadczenia i osobistej interakcji z przedmiotem badań[19].

Giovanni Reale – mediolański profesor filozofii i jeden z twórców tybingeńskich badań nad Platonem – twierdził, że drugie żeglowanie jest „najważniejszym etapem w dziejach metafizyki”, ponieważ cała myśl zachodnia w decydujący sposób zależy od rozróżniania rzeczywistości w kategoriach: cielesne–niecielesne, zmysłowe–ponadzmysłowe, empiryczne–ponadempiryczne. Stąd, wedle włoskiego historyka filozofii, Platon w opisanym w *Politei* pojęciu „obrócenia szyi” (περιαγεῖν τὸν αὐχηνᾶ) ku światłu, czyli ku przyczynie wszelkiego bytu, jakim jest Słońce-Dobro – Zasada Wszystkiego (τοῦ παντός ἀρχή), starał się przedstawić sens drugiego żeglowania[20]. Podobnie uważali Thomas A. Szlezák i Hans J. Krämer, tybińscy profesorowie filozofii starożytnej, zaznaczając, że wiele miejsc w dialogach Platona, a przede wszystkim metafory, mity i świadome niedomówienia (βοήθεια) zawarte w *Politei*, nabierają sensu dopiero wtedy, gdy próbuje się je objaśnić, wychodząc od koncepcji nauki niepisanej[21].

[19] Zob. T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie,* t. 1, Berlin–New York 1985, 7–48; Idem, *O zwykłej niechęci wobec agrapha dogmata*, tłum. M. Wesoły, „Peitho. Examina Antiqua” 1 (2010), 1, 57–73; Idem, *Forma dialogu a ezoteryka. O interpretacji platońskiego dialogu Fajdros*, tłum. J. Szulińska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 (1997), 3, 173–186; Idem, *Ustna dialektyka a pisemna zabawa: Fajdros*, tłum. J. Szulińska, „Przegląd Filozoficzny” 26 (1998), 2, 167–181; Idem, *Uwagi na temat dyskusji wokół ustnej filozofii Platona*, tłum. I. Radziejowska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 36 (2000), 4, 177–198. Zbiór fragmentów dzieł Platona, które wskazują na znaczenie nauk niepisanych znajdziemy w: M. Wesoły, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, „Peitho. Examina Antiqua” 6 (2015), 1, 212–237.

[20] Por. Platon, *Państwo*, 515 C–D (tłum. W. Witwicki). Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 365.

[21] „Jeżeli próba skuteczności każdej interpretacji polega na całkowitym, jednolitym i jednocześnie historycznie ugruntowanym rozumieniu wszystkich cech i funkcji idei i metafor, to tradycyjna interpretacja Platona jest dziś nadal bardzo daleka od doskonałości” – H.J. Krämer, *Nowy wizerunek Platona*, tłum. S. Blandzi, „Kwartalnik Filozoficzny” 24 (1996), 1, 151.

Żywa dialektyka ratunkiem dla duszy

Przywołuję te interpretacje po to, by pokazać, że w poglądach szkoły tybingeńskiej drugie żeglowanie oznacza, iż w nauczaniu Platona odnajdziemy nie tylko zwrot ku metafizyce, jako nauce wyjaśniającej wewnętrzne, niewidzialne i niematerialne, ale realne przyczyny rzeczywistości (zarówno zmysłowej, jak i ponadzmysłowej), ale także rodzaj mów skierowanych do wybranej grupy uczniów. Rodzaj wykładu, który świadomie nie został powierzony pismu, bo właśnie pismo może się stać φάρμακον – trucizną zniekształcającą jego treść[22]. Tu właśnie pojawia się, przywołana przeze mnie, kontrowersyjna i nieuznawana przez część badaczy idea nauk niepisanych, nawiązująca w swej wymowie do pitagorejskiej ezoteryki jako metody ukrywania przed szerokim gronem (szerokimi rzeszami) przekazu dotyczącego najgłębszych racji rzeczywistości[23].

Tropem, który prowadzi do takich interpretacji, jest wykorzystana przez Platona w dialogu *Fajdros* stara egipska przypowieść o rozmowie króla Egiptu Thamusa z Theuthem, mistrzem wszelkich sztuk, który jako pierwszy – pisze Platon – wynalazł liczbę i rachunek, geometrię i astronomię, a także gry w warcaby i kostki, ale co najważniejsze: znaki pisma. Theuth przedstawia władcy Egiptu swój wynalazek:

> Ta nauka, królu, uczyni Egipcjan ludźmi mądrzejszymi i posiadającymi lepszą pamięć, odkryłem bowiem **lek** na mądrość i pamięć (καὶ μνημονικωτέρους παρέξει: μνήμηςτε γὰρ καὶ σοφίας **φάρμακον** ηὑρέθη)[24].

Jednak Thamus nie podziela zachwytu mistrza, a wręcz ostrzega go:

> Najznakomitszy z mistrzów, Theuthcie – odrzekł król – kto inny jest zdolny wydawać na świat płody sztuki, kto inny zaś rozstrzygać o mierze pożytku lub szkodliwości dla jej użytkowników. Teraz ty jako ojciec pisma (πατὴρ ὢν γραμμάτων) przez życzliwość powiedziałeś coś przeciwnego, niż ono może sprawić. Zrodzi ono bowiem zapomnienie w duszach (λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς) tych, którzy się go nauczą, ponieważ zaprzestaną ćwiczyć swą pamięć: wierząc w pismo, będą bowiem sobie przypominali „od zewnątrz", na podstawie obcych znaków, a nie „od środka", dzięki samym sobie. Wynalazłeś więc **lek** (**φάρμακον**) nie na pamięć (μνήμης), lecz na przypominanie (ὑπομνήσεως). Dostarczasz swym uczniom pozoru mądrości zamiast mądrości prawdziwej (σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις). Osłuchani bowiem z wieloma sprawami bez pouczenia będą sprawiali wrażenie ludzi o wielkiej wiedzy, choć w większości przypadków nie będą posiadali żadnej wiedzy; poza tym będą trudni w spotkaniu (χαλεποὶ συνεῖναι), ponieważ nie są mędrcami, ale mądrymi z pozoru (δοξόσοφοι)[25].

W tym niezwykle ważnym fragmencie *Fajdrosa* krytyka skierowana jest nie tyle przeciwko nośnikowi treści, jakim jest pismo, ile przeciw jego negatywnym skutkom. Platon słowami Thamusa zachęca do praktykowania żywej i interaktywnej dialektyki jako środka do osiągnięcia prawdziwego wzrostu duszy. Retoryka – jako podstawa wykładu – jest bowiem umiejętnością prowadzenia dusz (ψυχαγωγία) za pomocą spotkania i słów, ale niepodważalnym warunkiem realizacji takich zadań staje się prawdziwa

[22] Zaznaczmy tylko, że greckie słowo φάρμακον ma w filozofii istotne znaczenie. W swoich rozważaniach dotyczących roli i doniosłości pisma odwoływał się do niego francuski myśliciel Jacques Derrida: „Pismo, zdaniem Platona, nie jest więcej warte jako lekarstwo niż jako trucizna. Jeszcze zanim Tamuz wyda swój nieprzychylny wyrok, lekarstwo niepokoi samo w sobie. Trzeba w istocie wiedzieć, że Platon odnosi się podejrzliwie do farmakon w ogóle, nawet jeśli chodzi o środki lecznicze używane wyłącznie w celach terapeutycznych, nawet jeśli korzysta się z nich w dobrych zamiarach, nawet jeśli są one jako takie skuteczne. Nie ma nieszkodliwego lekarstwa. Farmakon nigdy nie może być po prostu dobroczynny" – Derrida, *Farmakon*, 48–49.

[23] Krótko zaznaczmy, jak rozumieć ważne dla platońskiej filozofii wyrażenie οἱ πολλοί (szerokie rzesze). To określenie pejoratywne oznaczające szerokie koła ludzi, którzy kierują się nie mądrością, ale opiniami (δόξα). Stąd ich chwiejność, zmienność poglądów, niestałość w decyzjach dotyczących spraw najistotniejszych społecznie. Oznacza ona kręgi ludzi łatwo ulegających manipulacjom, szczególnie o charakterze emocjonalnym, wynikającym ze zmienności nastrojów. Tę chwiejność i brak filozoficznego krytycyzmu sprytnie wykorzystywali sofiści. Stąd w platońskich dialogach jest wiele krytycznych odniesień do tego, co sądzą szerokie rzesze: „Więc, mój kochany, może nie tak bardzo się należy troszczyć o to, co o nas powiedzą szerokie koła, ale co powie ten, który się rozumie na sprawiedliwości i niesprawiedliwości, on jeden prawda sama" – Platon, *Kriton*, 48 A (tłum. W. Witwicki).

[24] Platon, *Fajdros*, 274 E (tłum. H. Podbielski).

[25] Ibidem, 275 A (tłum. H. Podbielski).

wiedza mówcy, zarówno o tym, czego naucza, jak i o duszach, które ma prowadzić. Duszę można jednak poznać tylko wtedy, gdy zna się naturę rzeczywistości. Słowa muszą przekazywać prawdę Idei[26]. Podobną intuicję znajdziemy w *Liście VII* Platona:

> Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej to zagadnienie i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem (τρᾶγμα αὐτὸ), na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając. Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy?[27]

[26] Zob. Gajda-Krynicka, *Komentarz*, 119. Krytycznie wobec jednoznacznych antypiśmiennych interpretacji tego fragmentu *Fajdrosa* wypowiada się W. Kühn: „Z mojej analizy tego ustępu wynika, iż jego kryteria odsyłają częściowo do krytyki retoryki (treściowe zróżnicowanie wartości, kompetencje dialektyczne), częściowo zaś do krytyki pisma (taktowanie nauki ustnej jako uprzywilejowanej). W świetle tej analizy tekst nie mówi o merytorycznej wyższości ustnej nauki filozoficznej nad filozoficznymi pismami. Jeśli analiza ta jest bardziej przekonująca niż interpretacja ezoteryczna, to ta ostatnia zostaje pozbawiona jedynego wśród platońskich dialogów tekstu, który wydaje się jednoznacznie odnosić do platońskiej nauki niepisanej" – W. Kühn, *Jak i czyje pisma krytykuje Platon? Nieezoteryczna interpretacja platońskiego Fajdrosa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, w: *Kolokwia platońskie. Fajdros*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2013, 123–141. Zob. także: E. Heistch, *Phaidros 277a6–b4. Gedankenführung und Thematik im 'Phaidros'*, „Hermes" 120 (1992), 169–180.

[27] Platon, *List VII*, 341 D–E (tłum. M. Maykowska). Adam Krokiewicz początek tego fragmentu tłumaczy w ten sposób: „Nie ma żadnego spisanego przeze mnie wykładu o rzeczach, związanych z tą wiedzą, i na pewno nigdy nie będzie. Nie daje się ona bowiem zgoła wysłowić na podobieństwo innych nauk, lecz dzięki współobcowaniu z samym przedmiotem i współżyciu roznieca się nagle, jakby od iskry światło w duszy i karmi się już samo" – A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, 121.

Jak czytamy w komentarzu najsłynniejszego polskiego tłumacza dzieł Platona, Władysława Witwickiego, powierzając pismu treści wykładów, sprawiamy, że ten, kto czyta, nie ma dostępu do bezpośredniego słowa. Książki są martwymi szczątkami żywej myśli, bo lektura nie daje tak silnych owoców jak osobiste odziaływanie mówcy czy wykładowcy. Tekst pisany jest oderwany od swego nadawcy, wyrwany z kontekstu, pozbawiony kontaktu z mówcą oraz sytuacją wygłaszania, a przez to narażony na deformację i napięcia. Słowa pisanego nie ma kto bronić przed fałszywymi interpretacjami, jest ono zaledwie odbiciem (εἴδολον) żywej mowy, pisanej przez mistrza w duszy ucznia[28]. Dystans Platona wobec wynalazku pisma wyraża obawę, że nadejdzie epoka wiedzy pozornej, polegającej na informacji zdeponowanej na zewnętrznym nośniku, a nie głęboko uwewnętrznionej mądrości.

Nie jest to zatem przypadek, mówią znawcy myśli Platońskiej, że w ważnych miejscach swoich dialogów filozof świadomie przedstawia metafizyczną sferę bytu w postaci mitów – opowieści nieprzekładalnych na transparentny język logosu. Czyni to, ponieważ wie, że nie można tych treści wyrazić w pojęciach wiedzy. I znów mówi o tym w *Liście VII*:

> Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi; czwartym jest właśnie ona – owa wiedza o przedmiocie. Jako coś piątego należy przyjąć to, co jest samym przedmiotem poznania i rzeczywistą istnością (τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν – przedmiotem poznania prawdziwie będącym – tłum. M. Wesoły). Pierwszym więc jest nazwa (ὄνομα), drugim określenie (λόγος), trzecim obraz (εἴδολον), czwartym wiedza (ἐπιστήμη). […] Czwarte ujawnienie to wiedza, umysłowe ujęcie i właściwe mniemanie o rzeczy, bo wszystko to znowu trzeba brać razem jako jedno; nie tkwi ono w dźwiękach mowy ani w kształtach materialnych, lecz tylko w duszy. Najwięcej pokrewne „piątemu" i podobieństwem mu najbliższe jest umysłowe ujęcie, pozostałe przedstawienia oddalają się bardziej. Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej [czyli w niedoskonałości

[28] Zob. komentarz Witwickiego – Platon, *Fajdros*, w: Idem, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2021, 182. przyp. 85.

> mowy – przyp. J.G.] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwala w znakach pisanego słowa[29].

Krokiewicz, komentując ten ważny fragment, wykazuje, że Platon, mówiąc o pierwszym przedstawieniu, ma na myśli nazwę, o drugim definicję, trzecim jest wizerunek-obraz (εἴδολον) każdego z bytów, czwartym zaś umysłowa wiedza o nim (ἐπιστήμη καὶ νοῦς αληθής τη δόξα) i wreszcie piątym przedstawienie, czyli to, co poznawalne i naprawdę istniejące (γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν), a więc „idea"[30]. Mąż poważny – zdaniem Platona – o rzeczach takiej wagi z całą pewnością pisać nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej, choć w najkrótszych, jak tylko można, zamyka je słowach[31].

Retoryka – wyzwalać lub brać do niewoli mocą słowa

Platońska krytyka pisma mówi zatem o praktykowaniu interaktywnej dialektyki jako środka do osiągnięcia prawdziwego wzrostu duszy. To, co najcenniejsze – treści wartościowe, które Platon nazywa τιμώτερα – przypisuje się nauczaniu ustnemu, skierowanemu wprost do słuchaczy. Tak ujęta ezoteryka nie jest jednak sekciarskim rodzajem tajemnicy, a wyrazem odpowiedzialności w stosunku do treści, które mają być przekazane i które wskazują drogi właściwego postępowania. Nie ma tu zatem kontynuacji pitagorejskiej gnozy nakłaniającej do milczenia, jest raczej uświadomienie sobie mocy żywego słowa i skutków powierzenia go pismu[32].

[29] Platon, *List VII*, 342 A–B, 343A (tłum. M. Maykowska).

[30] Por. Krokiewicz, *Sokrates*, 122.

[31] Por. Platon, *List VII*, 344 C–D.

[32] Hans J. Krämer twierdzi, iż ezoteryczna (wewnętrzna) doktryna Platona jest zbieżna z egzoteryczną (publiczną) wyrażoną na piśmie w dialogach – zob. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, 533. Z kolei T.A. Szlezák uważa, iż nie chodzi oczywiście o to, że Platon, tak jak Pitagoras, ukrywał jakieś treści przed profanami. Szlezák opisał różnicę pomiędzy Pitagorejskim utrzymywaniem tajemnicy, a Platońską ezoteryką. Pokazał, że utrzymywanie tajemnicy wiąże się z rygorystycznym przymusem moralnym grupy wobec poszczególnych jej członków, aby nikomu nie powierzyć uprzywilejowanej wiedzy. Grupowy przymus bywa wzmocniony przez powiązanie przysięgą, a naruszenie przysięgi wiąże się z sankcjami. Utrzymanie skrytej wiedzy jest rozumiane jako podstawa i składnik silnej pozycji związku, bo zakazane rozpowszechnienie oznacza zmniejszenie wpływu grupy. Postawa ezoteryczna to natomiast zupełnie co innego. Nie wymaga ona żadnej przysięgi, tylko apeluje do rozumu i do wolnego decydowania jednakowo myślących. Za naruszenie pożądanych treści nie grożą sankcje, a co najwyżej rozczarowanie przyjaciół (możemy się o tym przekonać, czytając *List VII* Platona). Godne uznania jest, wedle filozofa, powstrzymanie się od mówienia, ale przy zachowaniu odpowiedzialności wobec przedmiotu myślenia, do którego człowiek ma „się upodobnić" przez filozofię. Wadliwość jasnego rozróżnienia w komentarzach do filozofii Platońskiej między „ezoteryką", z jednej strony, a „utrzymywaniem tajemnicy", z drugiej, prowadziła do tego, że większość interpretatorów Platońskiej ezoteryki spotkała się z taką samą wrogością emocjonalną, jaką czuje się wobec utrzymywania tajemnicy we współczesnych demokracjach – zob. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit*, t. 1, 400–405; Idem, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005, 21; Idem, *O zwykłej niechęci*, 63–64; C. Gill, *Platonic Dialectic and the Truth-Status on the Unwritten Doctrines*, „Methexis", 6 (1993), 55–72.

[33] Dlatego w Platońskim *Protagorasie* Sokrates ostrzega swojego przyjaciela Hipokratesa przed pobieraniem nauki u sławnych sofistów: „Bo zamierzasz duszę własną oddać, aby koło niej chodził człowiek jak powiadasz: zawodowy mędrzec. Ale co to jest zawodowy mędrzec, bardzo bym się dziwił gdybyś wiedział. A jednak, jeżeli tego nie wiesz, to i tego nie wiesz, komu duszę powierzasz, ani też, czy na dobrą czy na złą sławę. […] A wiesz ty, na jakie niebezpieczeństwo idziesz wydać duszę?" – Platon, *Protagoras,* 312 C, 313 A (tłum. W. Witwicki). Na temat roli i znaczenia sofistyki i retoryki w starożytnej Grecji zobacz: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, 410–415; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989.

[34] Zob. Gajda-Krynicka, *Komentarz*, 123.

Dlaczego jednak przekaz ustny jest tak ważny? Otóż ze względu na znaczenie, jakie w kulturze miała zarówno dialektyka, jak i retoryka. Znów musimy sobie uzmysłowić, że podobnie jak dziś, w Helladzie V i IV wieku przed Chrystusem retoryka, czyli kunszt słowa mówionego, odgrywała ogromną rolę, funkcjonując jako rodzaj społecznego τέχνη i była często sprytnie wykorzystywana przez retorów i sofistów[33]. Należycie rozumiana retoryka powinna, wedle Platona, w pełni ukazywać swą właściwą, opartą o filozoficzną wiedzę i metodologię, paideutyczną funkcję[34]. O tym mówią Platońskie dialogi *Gorgiasz* i *Fileb*, w których dyskusje dotyczą właśnie retoryki jako kluczowej umiejętności prowadzenia dusz (ψυχαγωγία) za pomocą słów. Warunkiem jednak jej godziwości jest prawdziwa wiedza mówcy, zarówno o tym, czego naucza, jak i o naturze dusz, do których trafia słowo. Jeśli bowiem tego nie upilnujemy, retoryka może okazać się narzędziem manipulacji i zwodzenia, a jej społeczne zadania mogą zostać wypaczone.

Jest jak umiejętność militarna, która wykorzystywana właściwie przynosi sprawiedliwość, zaś realizowana niegodziwie otwiera drogę tyranom[35]. Platon zdaje sobie sprawę z mocy retorycznych przekazów, które mogą sprawić, że pokonani ich wymową przyjmą niewolę jako dobro.

> Ja, wiesz, Sokratesie, słyszałem od Gorgiasza nieraz, że sztuka nakłaniania o wiele przewyższa wszystkie inne sztuki. Ona przecież każdego i wszystko do niewoli wziąć potrafi, i to nie gwałtem, ale po dobremu; zatem bez żadnego porównania góruje nad wszystkimi innymi umiejętnościami[36].

Umiejętny, acz niegodziwy retor potrafi „brać do niewoli po dobremu siłą wypowiadanego słowa", dlatego stanowi takie zagrożenie. Retoryka może stać się kunsztem manipulacji.

Platońska idea nauki niepisanej mówi więc o znaczeniu, mocy i konsekwencjach słów, dlatego zajmuje poczesne miejsce w tekstach filozofa. Jest τέχνη, której siła może być wykorzystywana zarówno do ukazania istoty metafizycznego świata idei, jak i zwodzenia rzesz ludzi. Nie bez znaczenia jest tu zatem intencja wykładowcy i jego wiedza filozoficzna.

Z kolei dialektyka to kolejna umiejętność polegająca na wspólnym dochodzeniu do rozwiązania problemu filozoficznego metodą pytań i odpowiedzi. Mówi o tym źródłosłów tego pojęcia, ukazując metodę pracy ze słowem – διά τὸν λόγον (ze względu na słowo) – i narzędzie komunikacji interpersonalnej. W dialektyce myślenie twórcze, zwłaszcza filozoficzne, realizuje się w aktach żywej mowy, w spotkaniu, kiedy emotywna funkcja komunikatu przekształca się w konatywną.

I tu właśnie tkwi istota Platońskiej tajemnicy związanej z nauką niezapisaną: pięknego i twórczego procesu, jakim zawsze jest retoryka i dialektyka, nie da się utrwalić na piśmie. Dyskurs o sprawach najważniejszych, o tym, co najwartościowsze (τιμώτερα), a zatem przede wszystkim dyskurs filozoficzny, nie może być autorytarnym monologiem. Opis fundamentalnych postaci bytu wymyka się statyczności słowa pisanego[37]. Tekst pisany jest

[35] Por. D. Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna*, Kraków 2004, 136–137.

[36] Platon, *Fileb* 58 A–B (tłum. W. Witwicki).

[37] Zob. Gajda-Krynicka, *Komentarz*, 128. Dialektyka dla Platona nie jest tylko jakąś formą komunikacji językowej, ale merytorycznie uściśloną wiedzą doprowadzającą go w pobliże boga, który jest σοφός. Zob. Szlezák, *O nowej interpretacji*, 39.

z założenia monologiczny i statyczny, stając się w ten sposób zaprzeczeniem samej istoty dialektyki, pojmowanej jako metoda szukania prawdy drogą pytań i odpowiedzi, drogą spotkania i wymiany żywego słowa.

Teza szkoły tybingeńskiej brzmi zatem mocno: najważniejsze treści filozofii Platońskiej (nauka o Dobru jako przyczynie wszystkiego) nie były powierzane pismu, ale wykładane w Akademii stosunkowo wąskiemu gronu uczniów i współpracowników Platona. Była to świadoma decyzja filozofa i wynikała zarówno z jego stosunku do tekstów pisanych, jak i z dydaktyczno-paideutycznej funkcji retoryki i dialektyki[38].

Potwierdzeń dotyczących ἄγραφα δόγματα jest w literaturze starożytnej wiele, znajdziemy je – jak już pokazałem – zarówno w pismach samego Platona i Arystotelesa, jak i u starożytnych kontynuatorów myśli platońskiej

[38] Konrad Gaiser, kolejny uczony ze środowiska tybingeńskiego, przekonywał, że wyjaśnienia zagadki Platońskiego milczenia na temat pierwszych zasad należy szukać w politycznej sytuacji ówczesnych Aten. Właśnie w *Liście VII* Platon ujawnia, że publiczne przedstawienie nauki o pierwszych zasadach spowodowałoby nieuchronnie niewłaściwe reakcje: u jednych wywołując wzgardę, innych zaś wbijając w pychę. Przeciwstawiając się samozwańczym i nieprawdziwym prezentacjom własnej nauki, Platon musiał pogodzić się z tym, że wzbudzi powszechne rozczarowanie i szyderstwa, ale dzięki temu spodziewał się uniknąć najgorszego nieporozumienia, jakim byłoby przeświadczenie, iż najwyższa prawda jest czymś, co można zdobyć bez trudu. Dlatego z takim naciskiem mówi w *Liście VII*, że bezcelowe jest otwarte przedstawianie tych zagadnień, ponieważ mogą one zostać zrozumiane dopiero po latach obcowania z przedmiotem (Platon, *List VII*, 342 A–344D). Mogło to mieć związek, przekonuje Gaiser, z pamięcią o prześladowaniach pitagorejczyków w Południowej Italii. W roku 490 w Krotonie podpalono dom, w którym zbierali się pitagorejczycy, wielu z nich zginęło. Potem wielokrotnie jeszcze zdarzały się szykany wobec nich, wielu zostało wygnanych (poświadcza to Jamblich – zob. *Żywoty Pitagorasa*, 248–264). Główną przyczyną tej publicznej niechęci był ekskluzywny charakter pitagorejskiego stowarzyszenia: ci, którym odmówiono wstępu, zostali jego wrogami. Platon miał prawo obawiać się, że jego własna szkoła może podzielić taki los, jeśli wzbudzi złość szerokich kręgów, otaczając tajemnicą swoją działalność. Mało kto dziś pamięta, że w roku 306 przed Chrystusem, po upadku Demetriusa z Faleronu, wygnano na pewien czas filozofów z Aten, a w Zgromadzeniu odbyła się dyskusja na temat wprowadzenia kary śmierci dla filozofów organizujących szkoły bez zgody Rady i Zgromadzenia (poświadcza to: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, V 2, 38, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, 275–276). Zob. K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*, tłum. K. Środa, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 23 (1997), 3, 187–218; Idem, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.

i perypatetyckiej[39]. Ważnym przykładem może być wspominany przez Aristoksenosa (ucznia Arystotelesa), jednak nigdy nieopublikowany wykład Platona *O Dobru* (Περὶ τἀγαθοῦ)[40]. Został on przez samego filozofa wygłoszony publicznie, ale niepowierzony pismu. O tym, że taka ekskluzywna mowa miała miejsce, zaświadczają także Simplicjusz i Filopon[41]. Zaznaczam tę kwestię, ponieważ pokazuje ona, że w Platońskim przekazie wiedzy spotkanie i pamięć, a nie poznanie za sprawą pisma (pośrednika), jest siłą nauki i fundamentem podstawowych zdolności twórczych[42].

Mimo jednak tych ekskluzywnych pragnień zwyciężyła, na nasze szczęście, kultura zapisu. Poeci, myśliciele oraz filozofowie powierzyli swoje odkrycia i myśli pismu, choć przecież człowiek żył wcześniej przekazem słownym i literaturą mówioną co najmniej 100 tysięcy lat. Dawne opowiadania i legendy, które ostatecznie nie zostały zapisane, przepadły bezpowrotnie, to zaś, co powierzono pismu, przetrwało. Zapewne część treści ocalała

[39] W roku 1823 Christian August Brandis opublikował *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*. Wydaje się, że jako pierwszy w nowożytności analizował zaginione księgi Arystotelesa dotyczące idei i dobra. Praca ta była ważnym przełomem w badaniach nad niespisanymi tekstami Platona. Zob. C.A. Brandis, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonnae 1823.

[40] „Lepiej jest chyba podać na wstępie metodę danej rozprawy, czym ona jest, aby znając uprzednio jakby drogę, po której się kroczy, łatwiej postąpimy wiedząc, na jakim odcinku jesteśmy, i nie zagubimy się sami wypaczając przedmiot. Tak oto Arystoteles stale opowiadał o tym, czego doznała większość z tych, którzy słuchali wykładu Platona O dobru (περὶ τἀγαθοῦ)" – Aristoxenus, *Elementa Harmonica*, II 39–41, w: Wesoły, *Świadectwa*, 260.

[41] Simplikios, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa*, 542, 9–12, w: Wesoły, *Świadectwa*, 243–244; Filopon, *Komentarz do „O duszy" Arystotelesa*, 75, 34–76, 1, w: A. Pacewicz, *Zaginione pismo Arystotelesa O filozofii*, „Peitho. Examina Antiqua", 3 (2012), 1, 170, przyp. 4; Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona*, 187–218.

[42] Zaznaczmy wyraźnie, że nie wszyscy uznają interpretację Platońskich ἄγραφα δόγματα. Gajda-Krynicka zgadza się z tym, że pismo może oddalać znaczenia od zdarzenia aktu mowy, eliminować kontakt i relacje, które są przecież istotnym składnikiem procesu komunikacji, jednak potrafi jednocześnie na wieki utrwalić akty mowy, ocalić od zapomnienia to, co zostało wypowiedziane setki lat temu. Przypisywanie zatem predykatu *timètera* nauczaniu ustnemu, aktom żywej mowy, w których tylko mogą się realizować procedury dialektyczne, nie ma dla wrocławskiej badaczki pism Platona dostatecznego uzasadnienia. Kultura słowa była od początku swego istnienia potencjalną kulturą zapisu. Zob. J. Gajda-Krynicka, *Pismo/tekst a dialektyka w filozofii platońskiej*, „Roczniki Humanistyczne" 51 (2003) 3, 29–48; Eadem, *Komentarz*, 132–136.

w strzępach mitów, baśni i podań sięgających korzeniami czasów przedświtu piśmiennictwa, gdy jednak pojawia się pismo (około pięciu tysięcy lat temu i to w niektórych cywilizacjach), zapis przynosi, jak przekonuje Dukaj, nową jakość egzystencji człowieka na ziemi. Kultura piśmiennicza staje się z czasem drugą naturą człowieka, a dzięki niej następuje skok mentalny, cywilizacyjny, obyczajowy i techniczny ludzkich społeczności[43].

Znaczenie i moc pisma – logika i dystans

Dlaczego zatem zwracam taką uwagę na przejście od kultury oralnej do pisma i zaznaczam rolę ἄγραφα δόγματα w filozofii Platońskiej? Uważam bowiem, że Platońska metoda przekazu poprzez żywe słowo może nam pomóc w zrozumieniu zagrożeń, jakie wynikają z udostępniania obecnie ogromnej ilości treści w internecie. Sądzę, że w odpowiedzi na pytanie: czy jest coś niewłaściwego w tym, że tak wielu ludzi (myślę, że setki milionów w skali globu) realizuje oralny przekaz ważnych dla siebie tematów, może pomóc Platońska intuicja związana ze słowem φάρμακον (lek/trucizna). Oczywiście zdaję sobie sprawę, że aby dobrze sformułować argumenty dotyczące tej problematyki, należy uznać, iż współcześnie Platoński dystans wobec pisma nie może być rozpatrywany w kontekście krytyki samego „zapisywania", ale raczej przekonania, że najwartościowsze (*timótera*) treści powinny być oferowane w relacji i spotkaniu osobistym już bez technik pośredniczących. Chodzi zatem nie tyle o krytykę pisma, ile o krytykę pozapiśmiennych i pozarelacyjnych form przekazu. Jakie racje znajdziemy jednak na poparcie tak stawianych tez?

Zacznijmy od obrony słowa pisanego i samej umiejętności pisania, która współcześnie, jak starałem się wykazać, zaczyna powoli zanikać.

Na początku zaznaczmy, że treści zapisane są bardziej precyzyjne i logiczne. Narracja mówiona spontanicznie, czyli nieoparta na wcześniej ułożonych/zapisanych formach (jak np. poematy Homera), ma inną metodologię. Przekaz piśmienny odróżnia się formą (metodologią) od relacji oralnej. Mowa spontaniczna posługuje się najczęściej zmysłowymi (naocznymi) przykładami i obrazami z życia, pismo zaś cechuje się zdolnością abstrahowania oraz

[43] Por. Dukaj, *Po piśmie*, 206–207.

dokładnego definiowania. Ustna opowieść nie ma ścisłości form pisanych[44]. Pismo jest pierwszym miejscem uczenia się logicznego myślenia, bo daje zrozumienie na metapoziomie – spokojne i wyważone.

Czytanie i pisanie pozwalają człowiekowi wykształcić w sobie umiejętność skupienia się na długotrwałym trudzie umysłowym wbrew doraźnym bodźcom rozpraszającym uwagę. Po prostu uczy koncentracji, dokładności i precyzji, ponieważ bez tych cech nie da się przyswoić w sposób zrozumiały trudniejszego fragmentu, a tym bardziej napisać czegoś sensownego[45]. Sprawność realizowania długotrwałego trudu umysłowego, który staramy się ponosić wbrew różnorakim innym stymulacjom, jest jednym z istotnych argumentów na rzecz pisma i jego roli w kulturze. Skupienie uwagi oraz formułowanie logicznych i poprawnych zdań, tak ważne przy czytaniu i pisaniu, zwiększa efektywność intelektualną człowieka.

Myślę, że zapominamy, iż bez pisma (znaków) nie da się realizować fundamentalnych dziedzin wiedzy, którymi charakteryzują się rozwinięte cywilizacje i kultury – matematyki, fizyki, chemii – a tym samym rozwijać technologii. Być może dziś wielu ludzi, którzy porzucili pismo na rzecz słowa mówionego i obrazu, nie uświadamia sobie, że programy komputerowe urządzeń, z których korzystają, mogą działać tylko dzięki algebraicznym znakom, czyli dzięki pismu. Również prawo – czyli obowiązujące we wspólnocie zasady, zakazy, nakazy i przywileje – musi być zapisane. Prawo stanowi bowiem zawsze czynnik odwoławczy, a nie mogę odwołać się do czyjejś pamięci czy nawet niepisanej tradycji, bo nie mają one formy stałości. Dopiero prawo powierzone pismu (trwale zapisane), jawne i uświadomione,

[44] Por. ibidem, 213.

[45] Por. ibidem, 241. Dlatego dziś – w dobie mediów cyfrowych – dzieci i młodzi ludzie mają poważne problemy z czytaniem ze zrozumieniem. Świat elektronicznych gadżetów i komunikatorów nie nauczył ich koncentracji, koniecznej do przyswajania sobie czytanych zagadnień. Zob. P. Nowak, *Hodowanie troglodytów*, Warszawa 2014. Należy jednak zaznaczyć, że kompetencje czytania i pisania, czyli zdobywania wiedzy sposobem wzrokowo-symbolicznym, nie muszą być w świecie postpiśmiennym efektywniejsze niż zdobywanie wiedzy na drodze transferu przeżyć. Również sukcesy w pracy nie muszą od tego zależeć. Szerzej piszę o tym niżej.

stanowi punkt wyjścia dla obywatela poszukującego pomocy i dla władzy osądzającej obywateli. Prawo potrzebuje zapisu[46].

Dalej, retoryka, choć bardzo często piękna i inspirująca, jeśli pozbawiona jest nośnika i zapisu, staje się ulotna, subtelna, niepowtarzalna – pozostaje tylko w pamięci słuchaczy. Jeśli nikt nie sporządzi notatek, nie napisze eseju lub nie opublikuje artykułu, to nawet najlepsze mowy, wykłady czy przemówienia zginą bezpowrotnie.

Pismo pozwala się zdystansować, zachować rezerwę, natomiast obraz i dźwięk mogą nieść ze sobą ogromną siłę oddziaływania na ludzką psychikę. Intensywność multimedialnych komunikatów sprawia, że łatwiej jest narzucić człowiekowi określoną wizję świata lub interpretację rzeczywistości, a w ten sposób można nim sprawniej manipulować. Medialne kody mają bowiem same w sobie przemożną moc wpływania na człowieka i uwodzenia jego osobowości, co pokazują współczesne, coraz poważniejsze, uzależnienia od cyfrowych technologii[47]. Filmik i obraz są formami bardziej pojemnymi, często emocjonalnie agresywnymi, ale szybszymi i łatwiejszymi percepcyjnie. Pismo pozwala na postrzeganie oraz rozumienie rzeczywistości i samych siebie jakby z dystansu, a nie przeżyciowo (egzystencjalnie). Obraz daje widzenie i doświadczenie, natomiast pismo pozwala na dogłębne zrozumienie[48].

Oczywiście wymienione argumenty nie oznaczają, że świat bez pisma zapadnie się cywilizacyjnie. Amnezja piśmiennicza, czyli nawet trwałe zatracenie zdolności samodzielnego pisania bądź poważne upośledzenie w czytaniu i pisaniu większości populacji, nie stanowi i nie będzie stanowić przeszkody w tym, by ludzie odnosili spektakularne sukcesy życiowe i zawodowe – co zresztą pokazują kariery wielu idoli ze świata sportu czy popkultury.

[46] Zob. M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008; M. Asper, *Law and Logic: Towards an Archaeology of Greek Abstract Reason*, „AION. Annali dell'università degli studi di Napoli l'orientale" 26 (2004), 73–94.

[47] Zob. M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i nasze dzieci*, tłum. A. Lipiński, Słupsk 2013; M. Spitzer, *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. M. Guzowska, Słupsk 2016; N. Carr, *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. K. Rojek, Gliwice 2013; J.T. Hancock, S. Xun Liu, M. Luo, H. Mieczkowski, *Social Media and Psychological Well-Being*, w: *The Psychology of Technology: Social Science Research in the Age of Big Data*, red. S.C. Matz, Washington 2022, 195–238; M.Fisher, *W trybach chaosu. Jak media społecznościowe przeprogramowały nasze umysły i nasz świat*, tłum. M. Borowski, Kraków 2023, 349–428.

[48] Por. Dukaj, *Po piśmie*, 337.

Oznacza to tylko, że będziemy mieli do czynienia z coraz większą rzeszą ludzi, którzy nie czytają, nie mają książek, nie uczestniczą w kulturze słowa, a jednocześnie pełnią wysokie funkcje polityczne, zarządzające i kierownicze. Sądzę, podobnie jak kilku uważnych obserwatorów współczesności, że na naszych oczach rośnie pokolenie nowych intelektualistów, którzy nie potrzebują pisma – wystarczy im żywa mowa, obraz i dźwięk, aby skutecznie realizować swoje społeczne i zawodowe cele[49]. Już dziś są domy, w których nie ma długopisu, ołówka ani kartki. Praktyka pisania w dobie mediów cyfrowych ulega bowiem radykalnym przekształceniom, a w świecie ekranów i klawiszy używanie pisaków i piór staje się w coraz większym stopniu czynnością anachroniczną. Oznacza to, że im lepszy technicznie transfer wiedzy sposobami pozapiśmiennymi (technologia dźwięku i obrazu), tym umniejszona zostaje w kulturze rola ludzi pisma, czyli praca np. filozofów i literatów.

A przecież pismo (lista pisemna) jest bardziej obiektywne. Jak zauważa Jacek Dukaj, przekaz głosowy jest zawsze sekwencyjny, bo program nie może podać na raz kilku różnych odpowiedzi – zawsze najpierw wypowie jedną. Ma to jednakże poważne konsekwencje, ponieważ psychologia badająca zachowania konsumentów nie pozostawia wątpliwości: niemal wszyscy „zatrzymujemy" się na pierwszej odpowiedzi, to zaś stwarza szerokie pole do manipulacji i wpływania na nasze wybory. Oznacza to jednak, że wydawałoby się proste i banalne przejście na standard audio zaburza relację ze światem zewnętrznym i szybko staje się narzędziem ukrytego wpływu. Jeśli poznawanie, rozumienie i podejmowanie decyzji to swoista praca nad sobą i środowiskiem, to w przypadku komunikatów audio w wyszukiwarkach (do czego doprowadzi utrata kompetencji czytania) mamy sytuację odwrotną: podmiot zewnętrzny mówi do nas, on ku nam się komunikuje i za nas wybiera, człowiek staje się pasywnym przedmiotem[50]. Brak pisma zmieni naszą percepcję, uważność, logikę, decyzyjność – po prostu zmieni kultury i cywilizacje, w których żyjemy.

[49] Por. V. Greenwood, *Why predictive text is making you forget how to write*, „New Scientist" 3104/5/6 (2016), 23–25.

[50] „Zapytaj o podręcznik tai-chi, dostaniesz jeden tytuł tego autora, z którego wydawcą wyszukiwarka ma umowę, i tę książkę ostatecznie kupujesz. To samo dotyczy odpowiedzi z różnych dziedzin wiedzy, kultury, ale też polityki" – Dukaj, *System operacyjny duszy*, 6.

Fałsz onlinowych aktywności

Sformułuję teraz argumenty na rzecz przekazywania najważniejszych treści – filozoficznych, religijnych, etycznych – nie za pośrednictwem pisma, dźwięku lub obrazu, ale poprzez osobiste spotkanie i żywe słowo.

Każdy z nas doświadczył, że zgromadzenia i zjazdy potrafią być bardzo inspirujące, bo dzięki nim realizujemy jakąś realną aktywność, jesteśmy obecni „tu i teraz" – na wykładzie, w czasie konferencji, na spotkaniu religijnym, na koncercie. Nie przez przypadek zatem trwający od tysiącleci proces nauczania oparty jest na sile osobistego spotkania. Skuteczność szkoły i uczelni (tak przynajmniej wydawało się do pandemii koronawirusa z 2020 roku) opiera się właśnie na tym: jesteś obecny, spotykasz się, słuchasz i nabywasz wiedzy. Doświadczenie relacji na żywo z nauczycielem, mentorem, kapłanem lub przewodnikiem jest niezastępowalne przez żadne pośredniki i nośniki cyfrowe. Oczywiście podczas pandemii COVID-19 przekonaliśmy się dobitnie, iż możliwe jest nauczanie online i wydaje się, że nie ma przeciwwskazań, by transfer wiedzy i umiejętności dokonywał się bez fizycznej obecności nauczyciela i uczniów zebranych razem w tym samym miejscu i w tym samym czasie. Jedyny wyjątek stanowi niewątpliwie uczenie się umiejętności realizowanych wprost w ciele (sport, taniec, chirurgia, dentystyka, zawody opiekuńcze czy rehabilitacyjne). Przez większość roku 2020 i 2021 nauczanie zdalne, wideoczaty czy wideokonferencje zastąpiły lekcje, wykłady i ćwiczenia. Oczywiście każdy, kto w nich uczestniczył, szybko się zorientował, że są one swoistą protezą aktywności w klasach i salach wykładowych, gdzie przekaz wiedzy oparty jest na realnym spotkaniu, erudycji mówcy, jego ekspresji, pozawerbalnej sile perswazji i wyobraźni. Stąd dość szybko okazało się, że realizowane w pandemii nauczanie zdalne jest ostatecznie marnym substytutem edukacji, bo sprowadzenie szkolnego i akademickiego kształcenia do telewizyjnej pogadanki, a seminariów i ćwiczeń do obrazków z kamerki stanowi wstęp do gremialnej tabloidyzacji. Zauważono jednak, że taka forma nauczania jest tańsza – oszczędza się na czynszu, mediach, dojazdach. Ale czy jest efektywniejsza? Już ukazały się badania prezentujące popandemiczne efekty zaburzeń tożsamości i uzależnień od internetowych bodźców. Opisano także jakość efektów kształcenia realizowanego w nauczaniu zdalnym. Czy doprowadzi to ostatecznie do

wspomnianej już swoistej demencji cyfrowej i nieporadności związanej z utratą kompetencji czytania i pisania, z następstwami których zmagać się będą kolejne pokolenia?[51] Zobaczmy, że dziś, już po pandemii, wiele osób i firm pozostało w trybie zdalnym (praca online przy komputerze, wideokonferencje, spotkania na czacie). Także na uczelniach są dni przeznaczone tylko na nauczanie zdalne, a edukacja podstawowa oferuje coraz bardziej popularną opcję „szkoły w chmurze", dzięki której uczeń zostaje w domu, przyswaja sobie wiedzę przez platformy edukacyjne na komputerze i uczy się sam, zaliczając w odpowiednim terminie poszczególne etapy programu. Czas pokaże jakość pracy i współpracy realizowanej przez tak wyedukowane pokolenia.

Wiara i wiedza rodzą się ze spotkania

Także w równie długowiecznym doświadczeniu religijnym, czyli na modlitwie, podczas spotkania formacyjnego czy w czasie liturgii, realna obecność i współprzeżywanie są kluczowe, tym bardziej że religijne objaśnianie świata było wcześniejsze niż próba naukowego opisu rzeczywistości. Religie są znacznie starsze od namysłu i poznania naukowego, mają bowiem źródło w realnym doświadczeniu – Boga, wspólnoty oraz drugiego człowieka jako świadka wiary. Dlatego tak ważne jest w nich doznanie obecności ludzi, sakramentów, kontekstu spotkania, niezapośredniczonych przeżyć oraz osobistego słuchania słowa. Nie da się tego osiągnąć za sprawą medialnych pośredników, choć – co dla niektórych z nas zaskakujące – takie próby pojawiają się coraz częściej. Podobnie ze spotkaniami religijnymi (Msze święte, nabożeństwa, rekolekcje) – siedząc przed kamerkami laptopów, tracimy cały bogaty świat współuczestniczenia w doświadczeniu religijnym, nie mówiąc już o realnej obecności Jezusa w sakramencie Eucharystii[52].

[51] Zob. szerzej: G. Ptaszek, G.D. Stunża, J. Pyżalski, M. Dębski, M. Bigaj, *Edukacja zdalna: co stało się z uczniami, ich rodzicami i nauczycielami?*, Gdańsk 2020; P. Brudzińska, S. Godawa, *Sytuacja psychospołeczna uczniów podczas pandemii Covid-19 – przegląd badań 2020–2021.04*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Pedagogika" 41 (2021), 1, 23–146.

[52] Swoisty wyjątek stanowi – nie do końca dla mnie zrozumiała – popularność tzw. mszy świętych realizowanych na platformie Roblox. Msza w Roblox to szczególne zjawisko:

W czerwcu 2023 roku w bawarskim mieście Fuerth, w wypełnionym po brzegi kościele św. Pawła, „kaznodzieją" prowadzącym nabożeństwo i wygłaszającym kazanie nie był człowiek, ale przemawiająca do zebranych na ekranie wiszącym nad ołtarzem AI (*artificial intelligence* – sztuczna inteligencja), ukazująca się na potrzeby tej celebracji pod postacią wykreowanych czterech różnych awatarów cyfrowych – wizerunków dwóch kobiet i dwóch mężczyzn[53].

W tym kontekście pojawia się ważny (dotyczący także i mnie) problem cyfrowych zapisów wykładów i homilii. Oba te rodzaje kulturowo istotnych form wypowiedzi (uniwersytecki wykład i pouczenie religijne) zostają przez technikę oderwane od swojego kontekstu, miejsca, czasu i wspólnoty, w ramach której zostały wygłoszone. Dzięki technologii cyfrowej zostają one podniesione do rangi samodzielnie działającego i wpływającego na nas „podmiotu". W ten sposób czyjś głos, wizerunek i wygłaszane treści stają się niejako mocniejsze i pierwotniejsze od samej osoby. Oznacza to, że twórca wykładu bądź homilii zostaje przeniesiony do sfery wirtualnej i nie panuje już nad swoją wypowiedzią, nie jest jej właścicielem ani dysponentem. To

na platformie do tworzenia gier komputerowych tworzony jest budynek kościoła i zbiera się grupa „realizująca" akcję liturgiczną (realne osoby wcielają się w księży, ministrantów, zwykłych wiernych), by jako wirtualne postacie uczestniczyć w zaimprowizowanej „Eucharystii". Celem twórców odgrywających rolę biskupa, księdza czy ministrantów jest jak najwierniejsze odwzorowanie prawdziwej Mszy św., z czytaniami, tekstami modlitw, Ewangelią, a nawet homilią. Oczywiście wypowiadana jest także modlitwa konsekracji, a później „wirtualni uczestnicy" podchodzą do „Komunii świętej". Co jest celem tak formatowanych projektów? Modlitwa, nauka liturgii, ironia? Zauważmy, że „Msza w Roblox" pozwala wypowiadać słowa i gesty liturgiczne w kontekście i z intencją niewłaściwą dla prawdziwej Mszy. Dokonujący tego 11–14-latkowie (jest to najczęstsza grupa wiekowa) nie modlą się, lecz skupiają na jak najdokładniejszym, w ich mniemaniu, odwzorowaniu słów i zachowań księdza, uczestnicy natomiast słuchają i obserwują. Część z nich żartuje, część „poważne uczestniczy we Mszy", choć oczywiście liturgiczne słowa i gesty nie sprawiają tego, co oznaczają, są więc pustym teatrem. Zobacz dyskusję na ten temat: *Dzieci „odprawiają" msze w Robloxie. Co na to ksiądz?*, https://www.ekai.pl/dzieci-odprawiaja-msze-w-robloxie-co-na-to-ksiadz/ dostęp: 12.10.2023); Ł. Piotrowski, *Pusta zabawa*, „Tygodnik Idziemy" 904 (2023), 12; *Gra w „odprawianie Mszy"*, „Tygodnik Idziemy" 904 (2023), 13; W. Starnawski, *Msza na niby*, „Tygodnik Idziemy" 906 (2023), 36.

[53] Zob. J-P Mauro, *Niemieccy protestanci odprawiają nabożeństwo napisane przez ChatGPT!*, https://pl.aleteia.org/2023/06/21/niemieccy-protestanci-odprawiaja-nabozenstwo-napisane-przez-chatgpt/ (dostęp: 12.10.2023).

już nie on sam osobiście wchodzi w relacje z odbiorcami. Nie jest to możliwe, bo nawet nie wie, kim jest odbiorca i nie ma na to żadnego wpływu. Co więcej – choć to może mniej istotne – to nie on zarabia na tych treściach, bo najczęściej zyski ekonomiczne z tego rodzaju przekazów i filmików osiągają firmy internetowe[54].

Uświadamiając więc sobie jakość i skutki tak realizowanego przekazu, dostrzegamy słuszność tego, co mówili pitagorejczycy i Platon: treści wartościowe – ważne życiowo i społecznie – powinny być przekazywane osobiście, w kontakcie ze słuchaczem (adeptem nauki). Na onlinowych wykładach i religijnych pogadankach brak jest wyjątkowości, doświadczenia czegoś istotnego i zmieniającego nasze życie, brak pewnej tajemnicy i aury, która zawsze wiąże się z dobrym przekazem słowa. Do tego dochodzi osadzenie – obecność w kontekście, w którym wypowiadane jest słowo. Formy onlinowe uwalniają od niego. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że dla wielu osób to właśnie jest zysk – mogę oglądać i słuchać, czego tylko zapragnę, w dogodnym dla mnie czasie, miejscu, sytuacji[55]. Co więcej, zapis cyfrowy jest już właściwie zawsze dostępny w internecie, żyje swoim życiem, istnieje niemal na wieczność i nie mamy wpływu na to, kiedy, jak i w jakich innych okolicznościach będzie odtwarzany. To z kolei – moim zdaniem – przyzwyczaja słuchacza do nonszalancji wobec słuchanych treści: odtwarzam to, co chcę, kiedy chcę i jak chcę. Sam uznaję za zasadne, kiedy wysłucham homilii lub wykładu, to ja decyduję o czasie i miejscu. Ktoś powie: oto sukces technologicznego postępu, nie jesteśmy już przywiązani do realnej obecności i możemy realizować transfer wiedzy i kultury online na własnych zasadach. To prawda, ale ma to także społeczne konsekwencje. W moim przekonaniu formy te pogłębiają i tak niezwykle dziś mocne postawy indywidualizmu i wygodnictwa, wzmacniając pragnienia emancypacyjne, wyrażające się w chęci jak najszybszego zaspokojenia wszystkich nowych

[54] Por. Dukaj, *Po piśmie*, 240. Z tą kwestią wiąże się rzadko podnoszony, a wręcz nieuświadomiony problem odpowiedzialności za słowa, opowieści, oceny i opinie, jakie nieustannie pojawiają się w sferze internetowej. Podejmuję to zagadnienie pod koniec artykułu.

[55] Chodzi o coraz szerszą możliwość wykonywania równocześnie wielu czynności. Jednak właśnie realizowana dziś przez nas wielozadaniowość słuchania, oglądania i równoczesnego robienia różnych czynności sprawia tylko pozory efektywności. Szczegółowo pisze o tym: Spitzer, *Cyfrowa demencja*, 194–204.

potrzeb i sprawnego obsłużenia pojawiających się pragnień. Przyzwyczajenie do nieskrępowanej realizacji wolności i emocjonalności w świecie wirtualnym to konsekwencja urzeczywistniania obecnej od lat idei nieograniczonej konsumpcji, opartej na nadmiarze i marnotrawstwie. Kultura i religia są tu traktowane nie jako formy edukacji i formacji, ale jako przestrzeń swobodnych i oderwanych od odpowiedzialności wyborów. To zaś poważnie wpływa na kształt zarówno kultury, jak i religii[56].

Wszystko to sprawia, że współczesne, mocno już rozwinięte formy postpiśmienności nie wracają do bezpośredniej relacji: mówca–słuchacz. Nie ma tu spotkania, naoczności, intymności bycia razem. Wypowiedzi ograniczone do zapisu cyfrowego (wideo i dźwięk lub tylko dźwięk) zostają oderwane od kontekstu wypowiedzi i osoby, która je wygłasza, a tym samym podniesione do rangi samodzielnie działającego bytu[57].

Jeszcze innym niebezpieczeństwem porzucenia realności spotkań na rzecz ich wirtualności jest fakt, że wystudiowane i wyreżyserowane filmiki (nawet te z homilii i wykładów) nie pokazują prawdziwej rzeczywistości. Stanowią zmontowany przez edytorów produkt, fałszując tym samym obraz mówcy i przestrzeni. Do tego dochodzi jeszcze bardzo dynamiczny rozwój AI, która dzięki temu, że w internecie jest coraz więcej naszych wizerunków, wypowiedzi, dialogów i zachowań, szybko stworzy naśladujące nasz głos,

[56] Por. C. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017, 35–39. Zob. także: J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław 2003; S. Kvale, *The Church, the Factory and the Market. Scenarios for Psychology in a Postmodern Age*, „Theory and Psychology" 13 (2003), 579–603.

[57] Papież Franciszek w kilku miejscach pisze szczegółowo o znaczeniu spotkania realnego: „Potrzeba gestów fizycznych, mimiki, milczenia, mowy ciała, a nawet zapachu, drżenia rąk, rumieńca, potu, ponieważ to wszystko mówi i należy do komunikacji międzyludzkiej. Kontakty wirtualne, które zwalniają ze żmudnego pielęgnowania przyjaźni, ze stabilnej wzajemności, a także z dojrzewającej z czasem zgodności, mają pozory kontaktów towarzyskich. Nie budują prawdziwie nas, ale zazwyczaj maskują i wzmacniają ten sam indywidualizm, który wyraża się w ksenofobii i pogardzie dla słabych. Połączenie cyfrowe nie wystarcza do budowania mostów, nie jest w stanie zjednoczyć ludzkości" – Franciszek, *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, 43, Kraków 2020, 32. *Sappiamo che mai il virtuale potrà sostituitre la bellezza degli incontri a tu per tu* (*Wirtualny świat nigdy nie zastąpi piękna spotkań twarzą w twarz*) – Franciszek, *Prefazione*, w: *La Chiesa nel digitale. Strumenti e proposte*, red. F. Bolzetta, Todi 2022, 13–14.

wizerunek, mimikę oraz formę mówienia awatary, które „niejako jako my" będą prezentować treści dla nas kompromitujące, obce, wrogie[58].

Społeczne oddziaływanie metod transferu wiedzy

Dlaczego Platon, jeden z najznamienitszych filozoficznych umysłów świata, który pozostawił ogromną spuściznę piśmienniczą (50 dialogów), najważniejsze treści swoich idei (jak przekonują badacze szkoły tybingeńskiej) wykładał uczniom, unikając form pisanych? Po co spisano Platońskie rozmowy i dyskusje? Czym są dialogi Platona?

W pierwszej odsłonie – niewątpliwie zapisem nauk jego mistrza Sokratesa, który sam nic nie napisał (tzw. dialogi Sokratejskie), ale ostatecznie obszernym i różnorodnym literacko wprowadzeniem do filozoficznych pytań i odpowiedzi, które w sposób najpełniejszy wyłożone były podczas spotkań w Akademii, gdzie realizowane w zamkniętym kręgu uczniów niepubliczne dyskusje dialektyczne miały na celu (po długim czasie) ukazanie ogólnej wizji prawdy, obejmującej wszystkie indywidualne aspekty Platońskiej teorii pierwszych zasad. Ezoteryczność nie stanowiła dla Platona tego, co ukryte, co mistyczne. Chodziło raczej o stworzenie właściwych warunków, niezbędnych dla przekazywania uczniom kluczowych treści i przyswajania przez nich specjalistycznych koncepcji filozoficznych. To zaś mogło się dokonać tylko na mocy spotkań i wykładów. Jeśli, jak mówi nam teoria *agrafa dogmata*, prawdziwa nauka Platona nigdy nie została spisana, to nie z niechęci do samego pisma, jako formy transferu wiedzy, ale dlatego, że prawdziwej mądrości uczymy się przez relacje i spotkania. W tej perspektywie dialogi spisane są jedynie zbiorem pewnych tez, służących przypominaniu sobie przez Platońskich uczniów

[58] Jednym w wielu dowodów realnych możliwości AI jest tworzenie lepszych filmów podszywających się pod osoby publiczne (aktorów, polityków, duchownych), a także zdjęć, często o kompromitującym charakterze. Dlatego w najbliższych dziesięcioleciach jednym z najpoważniejszych problemów, z jakimi będziemy się stykać, będzie niemożliwość odróżnienia, czy informacja/dzieło/sztuka są owocem człowieka i zrodziły się z mocy prawdziwie ludzkiego działania, czy też zostały wygenerowane przez algorytmy programów komputerowych. Zob. J. Ng, *An Alternative Rationalisation of Creative AI by De-Familiarising Creativity: Towards an Intelligibility of Its Own Terms*, w: *AI for Everyone? Critical Perspectives*, red. P. Verdegem, London 2021, 49–66.

tego, czego mogli słuchać tylko w bezpośrednim spotkaniu z mistrzem, gdy wyjaśniał im to osobiście. Oznacza to, że tego, co najważniejsze (*timótera*), czyli zagadnień dotyczących Boga, prawdy, dobra, sprawiedliwości czy piękna, nie sposób przekazać w nawet literacko znakomitym zapisie. Potrzebne są lata intelektualnych przygotowań, zgromadzeń, rozmów i debat, bo „pierwsze zasady" życia i filozofowania oraz prawdę o Dobru można gruntownie zrozumieć dopiero po długim szkoleniu w ustnej dialektyce[59].

> Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej[60].

Platon był dydaktykiem wielkiej klasy. Zrozumiał, że sprawy najcenniejsze można poznać jedynie dotknąwszy realnie żywego słowa, ale słowa ekskluzywnego, mądrego i pięknego. Wielomówstwo nie czyni mądrzejszym. Krótko, ale trafnie wyraził to w przytaczanym już fragmencie *Fajdrosa*, gdzie zaznaczył, że gdy ludzie są nawet osłuchani z wieloma różnymi sprawami, ale bez właściwego pouczenia, to choć będą sprawiali wrażenie osób o wielkiej wiedzy, w większości przypadków nie będą mieli żadnej wiedzy. Więcej, będą trudni w spotkaniu (przemądrzali, pyszni, dumni), ponieważ są mądrzy z pozoru (δοξόσοφοι) i nie stali się prawdziwymi mędrcami[61].

Czyż tezy Platona nie brzmią dziś wyjątkowo trafnie? W dobie bezpośredniego sposobu kontaktu internetowego mówią do nas miliony ludzi, ale czy stajemy się przez to lepsi, mądrzejsi, bardziej wyrobieni etycznie, czy trafniej rozpoznajemy rzeczywistość? To trudne pytania. Cyfrowa oferta pomogła wielu osobom zdobyć wykształcenie i poznać różnorodne tematy z najlepszych źródeł (wybitni wykładowcy, specjalistyczne zagadnienia), które przez wiele stuleci były dostępne jedynie dla wąskiej grupy pasjonatów. Niewątpliwie, ale czy większość z nas nie korzysta ze sfery internetowej zupełnie w innych celach – głównie rozrywkowych, a nie edukacyjnych? Czy wirtualny świat nie pociąga nas tak mocno, że szybko zapominamy o wartościach i da-

[59] Por. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona*, 213–216.
[60] Platon, *List VII*, 341 D (tłum. M. Maykowska).
[61] Por. Idem, *Fajdros*, 275 A.

rach, które przynoszą realne spotkania, debaty i rozmowy? Oczywiście wiem, że zarzut ten można skierować i do mnie, przecież i piszący te słowa powierza swe przemyślenia z jednej strony pośrednictwu pisma, z drugiej internetowym wyszukiwarkom tekstów, licząc na szerszy odbiór czytelniczy. Wciąż bez spotkania, z drugiej ręki, w sposób zapośredniczony. To prawda, jest w tym jednak próba zwrócenia uwagi na fakt, że być może właśnie słowo pisane wzbudzi refleksję nad współczesnym znaczeniem realności spotkań i rozmów.

Ale może przytoczone tu przemyślenia to wyolbrzymione obawy? Lęki tych, którzy z technologią cyfrową zetknęli się w dojrzałym wieku, mając za sobą dzieciństwo i młodość realizowane w świecie realnego słowa i analogowego pisma. Pokoleniom wyedukowanym piśmienniczo bardzo trudno jest dostrzec pozytywy epoki postpiśmiennej. Jawi się ona jako sfera erozji i upadku kultury, nowego barbarzyństwa algorytmów uzbrojonych w cyfrową inteligencję[62]. Może nowi intelektualiści ery postpiśmiennej stworzą świat powinności i wartości nie za pomocą liter, a mocą powszechności internetowych dźwięków i obrazów? Niewykluczone, że taka jest cena technologicznego postępu, bo niewątpliwie na naszych oczach ulega przedawnieniu metoda mówca–słuchacz (jak w tradycji Homera, pitagorejczyków, szkoły platońskiej czy perypatetyków) na rzecz cyfrowych form quasi-kontaktu. Popularność i sukces można przecież osiągnąć w dziedzinach, w których pismo nie jest konieczne.

Wydaje mi się jednak, że nie chodzi tu o klasyczny resentyment. Poruszona przez mnie problematyka stawia nas bowiem wobec pytań, których nie da się prosto unieważnić ideą postępu. Dotyczą one kształtu kultur i cywilizacji, jakie zbudujemy za kilkadziesiąt lat oraz modelu człowieczeństwa, jaki będzie ich owocem. Co ze świadomością podmiotowości osoby ludzkiej? Wszak nabyliśmy jej w cywilizacji Zachodu właśnie za sprawą pisma, ale czy da się ją ukazać nowym pokoleniom mocą audiowizualnych projektów? Żeby uświadomić sobie znaczenie własnej godności i podmiotowości, należy wiedzieć, co znaczą te pojęcia, a przecież są one owocem głębokiego namysłu filozoficznego przekazywanego pokoleniom poprzez głębokie warstwy ludzkiej piśmienniczości – nie nagrasz tego na komórce, nie wytłumaczysz tego na ekranie[63].

[62] Por. Dukaj, *System operacyjny duszy*, 6.
[63] Por. ibidem, 6.

Pytania o świat bez pisma i świat wirtualnych kontaktów są także ważne w Kościele, który jest wspólnotą *Logosu*, wspólnotą realnego słowa czytanego, śpiewanego i przepowiadanego. Nie można zatem tego tematu zbagatelizować. Czy nie powinniśmy zrobić wszystkiego, by to, co najcenniejsze – *timótera* – mogło wciąż być przekazywane w formach, w których realność spotkania stanowi fundament tematów najważniejszych dla naszej egzystencji – filozoficznych, etycznych, religijnych?

* * *

Sądzę, że w najbliższym czasie moje wypowiedzi, filmiki i kazania nie znikną z infosfery. Podjąłem się jednak napisania tego tekstu nie dlatego, że rozważam cyfrowy *ghosting*, ale ponieważ chciałem odpowiedzieć sobie na pytanie: co w naszym świecie zmienia tak poważna ewolucja formy transferu różnorodnych treści? Dokonuje się to bowiem powszechnie i bardzo szybko, ale brakuje nam dystansu i refleksji. Zbyt rzadko zauważamy, iż obszar internetowego przekazu ma niezwykle szerokie (przestrzenne i czasowe) pole rażenia. Uważam, że wiele osób, z powodzeniem używających cyfrowych możliwości, nie uświadamia sobie mocy, jaką ma tak skonstruowany transfer – dociera on bowiem do dziesiątków tysięcy, a nawet milionów ludzi, z którymi nie mamy kontaktu, nie wiemy kim są, co robią, jak to, co mówimy, wpływa na ich życie, co więcej, nasz przekaz jest właściwie wieczny (może być utrwalony na dziesiątki lat, a może nawet stuleci). To ogromna odpowiedzialność, którą mało kto dziś zauważa. Jej ciężar staje się jeszcze większy, gdy przyjmiemy perspektywę nadprzyrodzoną. Jeśli uznamy prawdziwość ewangelicznej frazy: „Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu. Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony" (Mt 12, 36–37), to niczym nieograniczona swoboda internetowych prezentacji, osądów i opinii przestaje być tylko kwestią kultury, dobrego smaku czy właściwego wychowania, a zaczyna mieć znaczenie nadprzyrodzone – albo stanie się naszym usprawiedliwieniem, albo przyczyną potępienia. W tej eschatologicznej perspektywie nie jest zatem obojętne, jakie filmiki publikujemy na YouTube. Może powinny zniknąć?

Dlaczego bym chciał, aby wszystkie moje filmiki zniknęły z YouTube'a? O skutkach erozji pisma w czasach kultury cyfrowej

Why do I want all my videos to disappear from YouTube? On the effects of the erosion of writing in the age of digital culture.

Perché vorrei che i miei video scomparissero da YouTube? Sugli effetti dell'erosione della scrittura nell'era della cultura digitale.

Streszczenie: W ostatnich kilku latach internet stał się nieodłącznym elementem naszego codziennego społecznego i politycznego życia. Dziś mało kto wyobraża sobie aktywność bez mediów cyfrowych – twitterowych wpisów, facebookowych postów czy instagramowych zdjęć. Wielką popularnością cieszą się dostępne w internecie filmiki, konferencje, wykłady, słuchowiska oraz podkasty. W znanych mediach i na licznych kanałach – YouTube, Spotify, Dezzer – odnajdziemy obecnie miliony treści, opowieści i wypowiedzi. Powszechność tego rodzaju form ma różne przyczyny, ale niesie ze sobą przede wszystkim poważne skutki. Ważnym motywem popularności internetowych technologii jest ich dostępność, łatwość w odbieraniu prezentowanych treści oraz swoboda używania. Jednak sposób funkcjonowania człowieka zależy od transferu kultury i wiedzy. Media determinują formy naszych wspólnot, społeczeństw oraz państw, a tym samym to, jaki kształt ma polityka, kultura i moralność. W artykule zastanawiam się nad skutkami rozwoju cyfrowych technologii w odniesieniu do platońskiej idei „drugiego żeglowania" i „nauk niepisanych" (*ágrafa dógmata*). W interpretacjach Platońskiego wykładu na temat świata Idei oraz kategorii Dobra znajdujemy tę, która mówi, że Platon świadomie nie spisał swoich najważniejszych nauk (wykładów). Platoński dystans wobec pisma mówi o praktykowaniu interaktywnej dialektyki jako środka do osiągnięcia prawdziwego wzrostu duszy. To, co najcenniejsze – treści wartościowe, które Platon nazywa *timótera* – przypisuje się nauczaniu ustnemu, skierowanemu wprost do słuchaczy. Ten rodzaj praktyki jest wyrazem odpowiedzialności w sposobie przekazu zagadnień filozoficznych (metafizyka) i wskazywania dróg właściwego postępowania (etyka). Starożytni myśliciele, w tym szczególnie Platon, mogą

nam pomóc w odpowiedzi na pytanie: czy jest coś niewłaściwego w tym, że setki milionów ludzi realizują jedynie wirtualny przekaz ważnych tematów, bez realnego kontaktu ze słuchaczem? W tekście formułuję argumenty dotyczące problematyki odejścia od słowa pisanego na rzecz kultury oralnej (ustanego transferu wiedzy) i interpretuję Platoński dystans wobec pisma jako metodę pokazania, że tematy najważniejsze i najwartościowsze (*timótera*) powinny być przekazywane w osobistych relacjach i spotkaniach, bez technik pośredniczących. Jaki rodzaj kultury stworzą pozapiśmienne i pozarelacyjne formy przekazu? Czy uda się nauczyć przyszłe pokolenia najważniejszych treści egzystencjalnych – filozoficznych, etycznych i religijnych – bez pomocy pisma? Czytając starożytne platońskie dialogi, staram się odpowiedzieć na te pytania.

Słowa kluczowe: język, pismo, Internet, kultura, wiedza, Platon, technologia

Abstract: Over the past few years the Internet has become an integral part of our daily social and political life. Few people nowadays are able to imagine any social activity without digital communication – Twitter posts, Facebook posts, or Instagram pictures. The videos, conferences, lectures, audios and podcasts available on the internet are extremely popular. Millions of statements, stories, posts, and other content can now be found in well-known media and on numerous channels – YouTube, Spotify, Dezzer. The ubiquity of such forms of communication has various causes, but above all it has its consequences. An important reason for the popularity of digital technologies is their accessibility, ease of content perception, and freedom of use. However, the way people function depends on the transmission of culture and knowledge through the media. It defines the structure of our communities, societies and states, thereby shaping politics, culture and morality. In this article I reflect on the impact of digital technologies development through the prism of Plato's idea of "second sailing" and "unwritten doctrines" (*ágrafa dógmata*). Among various interpretations of Plato's lecture on the world of Ideas and the category of the Good we find the one according to which Plato deliberately did not write down his most important teachings (lectures). Plato's distance to writing speaks of the practice of interactive dialectic as

the method for achieving true soul development. The "more valuable" – the things of great value, which Plato calls *timiôtera* – refer to those Platonic views that are reserved to oral transmission, addressed directly to the listeners. Such practice is indicative of responsibility for the way philosophical issues (metaphysics) are transmitted and the right course of action (ethics) is demonstrated. Ancient thinkers, Plato in particular, can help us answer the following question: is there something wrong with hundreds of millions of people who only use digital communication in order to convey information on the important topics, without any real contact with the listener? In this paper I formulate arguments concerning the problematic shift from the written word to oral culture (oral knowledge transmission) and interpret Plato's distance from writing as a way of showing that the most important and valuable topics (*timiôtera*) should be communicated through personal relationships and encounters, without intermediary techniques. What kind of culture will non-written and non-relational forms of communication create? Will it be possible to teach future generations the most important existential content – philosophical, ethical and religious – without the aid of writing? By reading the ancient Platonic dialogues, I make an attempt to answer these questions.

Keywords: language, writing, Internet, culture, knowledge, Plato, technology

Bibliografia

Asper Markus, *Law and Logic: Towards an Archaeology of Greek Abstract Reason*, „AION. Annali dell'università degli studi di Napoli l'orientale" 26 (2004), 73–94.

Bauerlein Mark, *The Dumbest Generation Grows Up: From Stupefied Youth to Dangerous Adults*, Washington 2022.

Bilicka Aleksandra, *Sztuczna inteligencja w świecie sztuki*, https://e-civitas.pl/pl/kultura/sztuczna-inteligencja-w-swiecie-sztuki (dostęp: 15.10.2023).

Brandis Christian A., *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonnae 1823.

Brentano Franz, *O różnicy między fenomenami psychicznymi i fizycznymi*, w: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, red. Hanna Marciniak, Warszawa 1999, 111–142.

Brudzińska Patrycja, Godawa Szymon, *Sytuacja psychospołeczna uczniów podczas pandemii Covid-19 – przegląd badań 2020–2021.04*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Pedagogika" 41 (2021), 1, 23–146.

Carr Nicholas, *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. Katarzyna Rojek, Gliwice 2013.

Derrida Jacques, *Farmakon*, w: Idem *Pismo filozofii*, tłum. Bogdan Banasiak, Kraków 1993, 43–69.

Delsol Chantal, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki, Warszawa 2017.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Warszawa 1984.

Dukaj Jacek, *Po piśmie*, Kraków 2019.

Dukaj Jacek, *System operacyjny duszy*, „Rzeczpospolita. Magazyn Plus Minus" 1396 (2019), 6.

Dzieci „odprawiają" msze w Robloxie. Co na to ksiądz?, https://www.ekai.pl/dzieci-odprawiaja-msze-w-robloxie-co-na-to-ksiadz/ (dostęp: 12.10.2023).

Fisher Max, *W trybach chaosu. Jak media społecznościowe przeprogramowały nasze umysły i nasz świat*, tłum. Mateusz Borowski, Kraków 2023.

Die Fragmente der Vorsokratiker, t. 1, red. Hermann Diels, Walther Kranz, Berlin 1951.

Franciszek, *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Kraków 2020.

Franciszek, *Prefazione*, w: *La Chiesa nel digitale. Strumenti e proposte*, red. Fabio Bolzetta, Todi 2022, 9–14.

Gagarin Michael, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.

Gaiser Konrad, *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*, tłum. Krzysztof Środa, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 23 (1997), 3, 187–218.

Gaiser Konrad, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.

Gajda Janina, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.

Gajda Janina, *Sofiści,* Warszawa 1989.

Gajda-Krynicka Janina, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.

Gajda-Krynicka Janina, *Pismo/tekst a dialektyka w filozofii platońskiej*, „Roczniki Humanistyczne" 51 (2003) 3, 29–48.

Gill Christopher, *Platonic Dialectic and the Truth-Status on the Unwritten Doctrines*, „Methexis", 6 (1993), 55–72.

Greenwood Veronique, *Why predictive text is making you forget how to write*, „New Scientist" 3104/5/6 (2016), 23–25.

Guthrie William K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. Andrzej Pawelec, Kraków 1996.

Hancock Jeffrey T., Xun Liu Sunny, Luo Mufan, Mieczkowski Hannah, *Social Media and Psychological Well-Being*, w: *The Psychology of Technology: Social Science Research in the Age of Big Data*, red. Sandra C. Matz, Washington 2022, 195–238.

Heidegger Martin, *O źródle dzieła sztuki*, „Sztuka i Filozofia" 5 (1992), 9–67.

Heitsch Ernst, *Phaidros 277a6–b4. Gedankenführung und Thematik im 'Phaidros'*, „Hermes" 120 (1992), 169–180.

Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Warszawa 2002.

Higgins Peter, *Liczby*, tłum. Witold Sikorski, Warszawa 2022.

Huddleston Brad, *Digital Cocaine: A Journey Toward iBalance*, Vereenniging 2016.

Ingarden Roman, *Studia z estetyki*, t. 1–3, Warszawa 1966.

Ingarden Roman, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2005.

Jaeger Werner, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. Marian Plezia, Henryk Bednarek, Warszawa 2001.

J-P Mauro, *Niemieccy protestanci odprawiają nabożeństwo napisane przez ChatGPT!*, https://pl.aleteia.org/2023/06/21/niemieccy-protestanci-odprawiaja-nabozenstwo-napisane-przez-chatgpt/ (dostęp: 12.10.2023).

Karłowicz Dariusz, *Koniec snu Konstantyna*, Kraków 2004.

Krämer Hans J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.

Krämer Hans J., *Nowy wizerunek Platona*, tłum. Seweryn Blandzi, „Kwartalnik Filozoficzny" 24 (1996), 1, 145–165.

Krokiewicz Adam, *Sokrates*, Warszawa 1958.

Kubiak Zygmunt, *Mitologia Greków i Rzymian,* Warszawa 1997.

Kühn Wilfried, *Jak i czyje pisma krytykuje Platon? Nieezoteryczna interpretacja platońskiego Fajdrosa*, tłum. Janina Gajda-Krynicka, w: *Kolokwia platońskie. Fajdros*, red. Artur Pacewicz, Wrocław 2013, 123–141.

Kvale Steinar, *The Church, the Factory and the Market. Scenarios for Psychology in a Postmodern Age*, „Theory and Psychology" 13 (2003), 579–603.

Markiewicz Henryk, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1996.

Maushart Susan, *E-migranci. Pół roku bez Internetu, telefonu i telewizji*, tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, Kraków 2014.

Ng Jenna, *An Alternative Rationalisation of Creative AI by De-Familiarising Creativity: Towards an Intelligibility of Its Own Terms*, w: *AI for Everyone? Critical Perspectives*, red. Pieter Verdegem, London 2021, 49–66.

Pacewicz Artur, *Zaginione pismo Arystotelesa O filozofii*, „Peitho. Examina Antiqua", 3 (2012), 1, 169–197.

Piotrowski Łukasz, *Pusta zabawa*, „Tygodnik Idziemy" 904 (2023), 12; *Gra w „odprawianie Mszy"*, „Tygodnik Idziemy" 904 (2023), 13.

Platon, *Dialogi*, t. 1–2, tłum. Władysław Witwicki, Kęty 2021.

Platon, *Fedon*, tłum. i wstęp Ryszard Legutko, Warszawa 2017.

Platon, *Fajdros*, tłum. Henryk Podbielski, Warszawa 2022.

Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska, Warszawa 1987.

Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 2003.

Possenti Vittorio, *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*, tłum. Anna Fligel-Piotrowska, Jarosław Merecki, Lublin 2006.

Ptaszek Grzegorz, Stunża Grzegorz D., Pyżalski Jacek, Dębski Maciej, Bigaj Magdalena, *Edukacja zdalna: co stało się z uczniami, ich rodzicami i nauczycielami?*, Gdańsk 2020.

Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. Edward I. Zieliński, Lublin 1996.

RIFKIN Jeremy, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. Ewa KANIA, Wrocław 2003.

Social Media and the Transformation of Interaction in Society, red. John P. SAHLIN, Hershey 2015.

SPITZER Manfred, *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. Małgorzata GUZOWSKA, Słupsk 2016.

SPITZER Manfred, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i nasze dzieci*, tłum. Andrzej LIPIŃSKI, Słupsk 2013.

STARNAWSKI Witold, *Msza na niby*, „Tygodnik Idziemy" 906 (2023), 36.

STEWART Ian, *Liczby natury. Nierealna rzeczywistość matematycznej wyobraźni*, tłum. Michał TEMPCZYK, Kraków 2016.

SZLEZÁK Thomas A., *Forma dialogu a ezoteryka. O interpretacji platońskiego dialogu Fajdros*, tłum. Joanna SZULIŃSKA, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 23 (1997), 3, 173–186.

SZLEZÁK Thomas A., *O zwykłej niechęci wobec agrapha dogmata*, tłum. Marian WESOŁY, „Peitho. Examina Antiqua" 1 (2010), 1, 57–73.

SZLEZÁK Thomas A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. Piotr DOMAŃSKI, Kęty 2005.

SZLEZÁK Thomas A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, t. 1, Berlin–New York 1985.

SZLEZÁK Thomas A., *Ustna dialektyka a pisemna zabawa: Fajdros*, tłum. Joanna SZULIŃSKA, „Przegląd Filozoficzny" 26 (1998), 2, 167–181.

SZLEZÁK Thomas A., *Uwagi na temat dyskusji wokół ustnej filozofii Platona*, tłum. Ida RADZIEJOWSKA, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 36 (2000), 4, 177–198.

TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, tłum. Kazimierz KUMANIECKI, Warszawa 1988.

TWENGE Jean M., *IGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne i mniej szczęśliwe?*, tłum. Olga DZIEDZIC, Sopot 2019.

WEISS Max V., *Digital Dementia*, Scotts Valley 2014.

WESOŁY Marian, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, „Peitho. Examina Antiqua" 6 (2015), 1, 212–237.

Żywoty Pitagorasa: Porfiriusz, Jamblich, Anonim, tłum. Janina GAJDA-KRYNICKA, Wrocław 1993.

RTWP ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE
18 (2023), s. 53–84

LA PERCEPCIÓN DEL MISTERIO EN EL LIBRO VI DE *DE MUSICA* DE SAN AGUSTÍN

Sonsoles Madrid Gil[1]
Centro Educativo Zalima, Córdoba

Querer algo por su belleza es querer algo por sí mismo[2]

La belleza es un bien intrínseco al ser humano por el que, de forma natural, se entra en el campo de lo exclusivo, cuando la unicidad de lo más profundo de nuestro ser se conecta con los universales –orden, proporción, simetría…– y, trascendiendo modelos culturales, se convierten en referentes de autoridad[3]. Con todo, la sociedad posmoderna, que adolece con frecuencia del sentido de la belleza e instaura una especie de culto a lo feo, suele propugnar un ataque masivo a la verdad encontrando entre sus víctimas al arte. En este marco de decadencia, la obra artística es despojada del rasgo que, además de ser causa

[1] Sonsoles Madrid Gil – zastępczyni dyrektor Centro Educativo Zalima (Córdoba), wykładowczyni języka i literatury hiszpańskiej; licencjat z dziennikarstwa na Universidad de Sevilla (1999); licencjat kanoniczny z teologii dogmatycznej na Pontificia Università della Santa Croce (2023). ORCID 0009-0003-8060-1382.

[2] R. SCRUTON, *Beauty: A Very Short Introduction*. New York 2011, 16. La frase original dice: *Wanting something for its beauty is wanting it*. La traducción es nuestra.

[3] Cfr. A. KAISER, *La Neoinquisición, persecución censura y decadencia cultural en el siglo XXI*, Barcelona 2020, 103.

de admiración, la hace especial[4], en el momento en que se le arrebatan los cánones que la definen: comunicabilidad de emociones y sentimientos universales, maestría en el empleo de los elementos que la componen y poder de trascender el plano empírico y material hacia el plano de lo significativo[5]. El drama se hace patente cuando se llega a eliminar todo presagio de sacralidad originaria para suprimir la concepción del mundo como don, y hacer surgir en el hombre la ilusión de ser dueño de su propio destino. Sin embargo, *un mundo que contiene belleza es un mundo en el que la vida es digna de ser vivida*[6].

La música, una de las más versátiles manifestaciones de belleza, se convierte también en la más vulnerable de las artes al depender de la presencia humana para tomar vida. Aun sometida al tiempo, logra hacer de lo efímero el ahora donde encuentra su goce. La música es capaz de captar el sentido de caducidad de nuestra existencia, pues permite *codificar cómo se ve la vida mientras se vive en el tiempo*[7]. Tal vez este exigente presentismo y esta inexorable actualidad de su ejecución y de su escucha, sean los que remitan inequívocamente a la idea de lo bello y, en consecuencia, de bien y de verdad. Al percibirla, en lo más íntimo de nuestra condición metafísica de hombres inteligentes y libres, se alza una necesidad: el deseo de belleza.

Inevitablemente la música acompaña, recrea la vida de todo hombre e incluso lo da a conocer en su dimensión más profunda como ser humano. En la actual emocracia[8], sociedad en la que el sinsentido inestable de los sentimientos marca el principio conductual de los sujetos, resulta esencial educar en la belleza. Por eso, la música, entendida como puente que conduce a la trascendencia, se configura no sólo como un acto intelectual que humaniza, sino como puerta que se abre a la esperanza de vivir más allá de nosotros mismos, llamando a nuestro espíritu.

4 Cfr. ibidem, 105.

5 Cfr. G. Tanzella-Nitti, *Teologia Fondamentale in contesto scientifico*, vol. 3: *Religione e Rivelazione*, Roma 2018, 357.

6 R. Scruton, *La bellezza e il sacro*, https://www.culturacattolica.it/cm-files/2012/02/08/7500.pdf (acceso: 19.05.2023).

7 D.E. Saliers, *Musica e teologia*. Brescia 2017, 123.

8 Cfr. Kaiser, *La Neoinquisición*, 22–23. Como señala el propio autor en la nota 31, el término fue usado por Hirsi Ali en enero de 2019, en una conversación mantenida en Santiago de Chile con académicos chilenos y Richard Dawkins.

En este contexto, Agustín, experto inigualable en la pasión por la verdad, en la contemplación de la belleza y en la persecución del bien, es un camino a seguir, marcado por la incesante búsqueda del amor y de la felicidad. Si el obispo de Hipona afirmaba que *cantar es propio de quien ama*[9], podríamos decir que si solo el que ama canta, el que canta también ama: la música hace manifiesto un amor que encuentra en la estética musical un lenguaje universal. De este modo, advertimos que las inquietudes del Hiponense, en su intento de reconquistar la belleza, son un signo de esperanza al mostrar que en lo más profundo del corazón humano late la aspiración a contemplarla.

Un modo de aproximarnos a la vivencia de Agustín es analizar algunos aspectos de su obra sobre esta arte, en particular, el libro VI del *De Música*, con el objetivo de mostrar cómo la experiencia del evento musical, que en el autor tiene la fuerza implicante de un encuentro de conversión, abre paso a la trascendencia[10].

Concepto de música en San Agustín

La definición agustiniana de música ha ejercido gran influencia en la práctica y la teoría musical del pensamiento occidental. Como recoge el libro I del tratado, *la música es el arte del movimiento ordenado*[11], es decir, *scientia bene modulandi (la ciencia de modular bien)*[12], definición que el Hiponense toma del homónimo tratado de Varrón, actualmente perdido[13].

En primer lugar, para Agustín, modular deriva del término latino *modus* –medida–, con el que se expresa *cierta habilidad de movimiento regulado, cuyo único fin es la propia perfección, en definitiva, aquello de lo que resulta que algo se*

9 *Cantare amantis est* – Augustinus, *Sermo* 336, 1, en: G. Partoens, *Augustine's Sermo 336 for the Dedication of a Church. A Study of its Contents, Manuscript Transmisión, and Editorial History, with a New Critical Edition*, "Recherches de théologie et philosophie médiévales" 88 (2021), 1, 1–45 (en particular 34). Para la traducción española de las obras de San Agustín: https://www.augustinus.it/spagnolo (acceso 18.07.2024).

10 Edición crítica: Augustinus, *De Musica*. ed. M. Jacobsson, L.J. Dorfbauer, (CSEL 102), Berlín–Boston 2017.

11 *Musica est scientia bene mouendi* – ibidem, I, 3, 4, 73.

12 *Musica est scientia bene modulandi* – ibidem, I, 2, 71.

13 Cfr. G.B. De Simone, *Musicalis aesthetica augustiniana*. Roma 2007, 25.

mueve bien[14]. Modular es por tanto, *la ciencia de mover bien, de tal manera que el movimiento se desee por razón de sí mismo y, por esta causa, por sí mismo deleite*[15]. Se trata de una cualidad presente en toda obra bien hecha, pues esta, para serlo, debe guardar la medida[16].

En segundo lugar, el Hiponense explicita el adverbio *bene* en relación al orden: *se puede decir que tiene movimiento ordenado todo aquello que se mueve armoniosamente, guardadas las proporciones de tiempos e intervalos*[17]. Agustín distingue entre modular conforme a una armonía y proporción que causen deleite, y modular bien, propio de la disciplina liberal de la música, es decir, una ciencia regida por una serie de preceptos que la configuran.

Finalmente establece una diferenciación entre la música como ciencia contenida en la inteligencia y realizada por orden del espíritu, y la música como propiedad del cuerpo ejecutada por imitación o en función de un ejercicio práctico[18]. La definición de música como la búsqueda de la perfección excluiría al aficionado y al virtuoso: ambos procuran un fin distinto de la misma perfección. De ahí que la materia musical del mundo sensible tenga algo vulgar al estar impregnada de la imperfección humana, por este motivo, quien aspira a entrar en la cultura filosófica debe despojarse de todo lo que para nosotros constituye su esencia, es decir, privarse de la realización práctica o de *su carácter artístico, para así, volver a su teoría*[19]. Estas consideraciones nos conducen al planteamiento fundamental del Hiponense: la música puede

[14] *Iam ipsa modulatio, nisi bene moueatur, esse non possit (…) bene moueri iam dici potest quidquid numerose seruatis temporum atque interuallorum dimensionibus mouetur* – Augustinus, *De Musica*, I, 3, 4, 73.

[15] *Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene mouendi, ita ut motus per se ipse appetatur atque ob hoc per se ipse delectet* – ibidem, I, 2, 3, 73.

[16] *Quia uideo modulari modo esse dictum, cum in omnibus bene factis modus seruandus sit*. – ibidem, I, 2, 2, 71.

[17] *Sed quia bene moueri iam dici potest quidquid numerose seruatis temporum atque interuallorum dimensionibus mouetur* – ibidem, I, 3, 4, 73.

[18] *Dixisti esse artem tantumque id ualere affirmasti, ut omnes tibi paene artes periclitari uiderentur imitatione sublata. Ex quo iam colligi potest omnem, qui imitando assequitur aliquid, arte uti, etiamsi forte non omnis, qui arte utitur, imitando eam perceperit. At si omnis imitatio ars est et ars omnis ratio, omnis imitatio ratio; ratione autem non utitur irrationale animal, non igitur habet artem, habet autem imitationem, non est igitur ars imitatio*. – ibidem, I, 4, 6, 75.

[19] H.I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*. Milano 2016, ed. C. Marabelli, A. Tombolini, 180-182.

ser considerada *una disciplina sensual e intelectual a la vez*[20], teniendo siempre presente que el sentido musical es innato al hombre.

Ante la complejidad del concepto, recurrimos, en primer lugar, a las clasificaciones que los especialistas presentan en sus estudios. Zorzi considera que para Agustín, que sigue el modelo pitagórico, la música es una ciencia matemática, al igual que lo son la aritmética o la geometría[21]. Marrou coincide en la concepción teórica que el de Hipona hace de la música, concibiéndola como *una ciencia, un todo organizado de conocimientos racionales*[22], marcando la tradición de Boecio y de los sucesivos autores medievales dedicados a las artes del *Quadrivium*. Con todo, resulta manifiesto que Agustín trata de hacer de la música *esa disciplina de tan alto rango que ya no me puede parecer un arte vulgar*[23]. En opinión del historiador francés, el rétor de Tagaste solo conocía la rítmica, es decir, la gramática asociada a la métrica; pero su intento por llegar a lo incorpóreo, le obliga a desarrollar otros elementos musicales tales como el silencio y la teoría de la homogeneidad rítmica. Afronta por esta vía la teoría de la sensación, entendida como el efecto de una actividad del alma sobre el alma misma, la cual procura reducir el placer estético a la contemplación filosófica[24]. Esta música perfecta y racional, libre de impresiones sensibles, lleva a Agustín a trascender el propósito de su estudio y pasar así, *de la música carnal, de aquella música de los versos bellos que resuenan en nuestros oídos, a la austera contemplación de las verdades eternas, a la contemplación de la belleza matemática*[25].

El Hiponense reconoce que esta ciencia, apreciada como verdadera música, se encuentra supeditada a la búsqueda del saber supremo y, en consecuencia, del bien la cual se establece como medio. Conviene recordar que en la época del santo siguen vigentes las dos vertientes de la naturaleza aritmética de la concepción de la ciencia musical: la cósmica o metafísica, y la ética o psico-

[20] *Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps, musicae nomen invenit* – Augustinus, *De ordine*, II, 14, 41, en: Idem, *Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De libero arbitro*, ed. W.M. Green, (CCSL 29), Turnhout 1970, 130. Sensual en cuanto perteneciente al orden sensible.

[21] Cfr. S.M.B. Zorzi, *Melos e Iubilis nelle Enarrationes in Psalmos di Agostino d'Ippona. Una questione di mistica agostinian*a, "Augustinianum" 41 (2002), 383-413 (en particular 389).

[22] Marrou, *S. Agostino e la fine,* 188.

[23] *Quam ob rem explica iam, si placet, tantam istam, quae iam uilis mihi uideri non potest, disciplinam* – Augustinus, *De Musica*, I, 6, 12, 82.

[24] Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine*, 251–252.

[25] Ibidem, 253.

lógica[26]. A propósito de la primera, en el mundo romano estaba extendida la doctrina pitagórico-platónica que defendía la influencia de la estructura numérica –de la que la música es expresión y manifestación sensible–, no sólo en el microcosmos, constituido por la estructura psicosomática del hombre, sino también en el macrocosmos entendido como orden sistemático del universo: baste recordar cómo Cicerón, en el relato de *El sueño de Escipión*, habla de la música de las esferas[27]. En cuanto a la concepción ética o psicológica de la música, esta arte es puesta en conexión con la vida del más allá, que se presenta entonces como promesa de la reconciliación del hombre virtuoso con el cosmos. Alcanzado su destino, el alma armoniosa llega a las regiones celestes donde puede disfrutar de lo que a los mortales les está vedado: la eterna danza de los cielos[28].

El cristianismo antiguo interpretó en sintonía con la revelación bíblica esta concepción metafísica de la música como armonía del hombre y el universo. Agustín, sumergido en este contexto, hará una lectura teológica de los principios cosmológicos de la música platónica, especialmente en el libro VI de *De Musica*, de modo que *las cosas terrenas, subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo, al Cántico del Universo*[29].

Ante estos planteamientos que arrancan de tiempos memorables de la cultura filosófica, cabe preguntarse la vigencia de esta concepción musical en la actualidad. Así, mientras Piqué destaca en el de Hipona una visión moderna de la música, cuya concepción *no es diametralmente opuesta a la nuestra*[30], Marrou considera un contrasentido introducir en el mundo contemporáneo el concepto musical agustiniano, porque lo que para nosotros es actividad artística –estética–, para el santo era ciencia –teoría de la música–. A la vez,

[26] Cfr. Agustín, *Sobre la Música. Seis libros*., trad. J. Luque, A. López, (Biblioteca Clásica Gredos 359), Madrid 2007, 11.

[27] Cfr. Cicerón, *La República,* lib. VI, 4, 17 y 5, 18–19.

[28] Cfr. L. Pégolo, J. Cardigni, *La música de las esferas. Cicerón, Macrobio y Favonio*, Buenos Aires 2006.

[29] *Ita caelestibus terrena subiecta orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini uniuersitatis associant* – Augustinus, *De Musica*, VI, 11, 29, 215.

[30] J. Piqué, *Teología y música: una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio (Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen)*, Roma 2005, 87.

afirma que la experiencia musical del Hiponense es moderna respecto a la concepción del hecho musical de sus tiempos: *una sensibilidad agitada como la suya no podía permanecer insensible a la potencia emotiva de la música*[31]. La música ejerce sobre él una fuerte atracción: por un lado, una desbordante emoción equivalente a la que provocan en él, las dulzuras de la tierra[32]. Por otro, como causa que le mantiene alerta ante su peligrosa ambivalencia y le hace reconocer con tristeza, que *cuando me siento más movido por el canto que por lo que se canta, confieso que peco en ello y merezco castigo, y entonces quisiera más no oír cantar*[33].

Conviene recordar que, si bien los cristianos de los primeros siglos amaban la música, pero guardaban cierto recelo hacia ella, conscientes de que algunas tendencias musicales podían conducir a penetrar en regiones mágicas lejanas de Dios[34]. Agustín, al igual que el resto de los Padres de la Iglesia, muestra cierta ambigüedad ante la música práctica –fuente de placer y, por tanto, germen de esclavitud–, viendo la teórica o especulativa como liberadora en cuanto a ciencia. Su postura no llega a ser uniforme: en ocasiones es contradictoria, sobre todo cuando reconoce los efectos que la música práctica –en su modalidad de canto, instrumental o danza–, puede causar en quienes escuchan o contemplan. Su pasión juvenil por el canto le hace reconocer,

[31] Marrou, *S. Agostino e la fine*, 179. En este sentido se expresa Agustín en *De libero arbitrio,* cuando comenta el deleite de los aficionados ante voces e instrumentos: *Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros iudicant; cum autem adsunt, efferuntur laetitia* – Augustinus, *De libero arbitro*, II, 13, 35, en: Idem, *Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De libero arbitro*, 261.

[32] *Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles (…). Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omni modarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mellanon membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo* – Augustinus, *Confessiones*, X, 6, 8, ed. P. Knöll, (CSEL 33), Vindobonae 1896, 231–232.

[33] *Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc mallem non audire cantatem.* – ibidem, X, 33, 50, 264.

[34] Cfr. A. Colling, *Historia de la música cristiana*, Andorra 1958, 20.

con el dramatismo propio de las *Confessiones*, el riesgo de hedonismo al que puede conducir la sensualidad de la música[35]. Según Marrou, este cierto desprecio puede proceder de prejuicios sociales de la mentalidad antigua, ya que, entre los romanos, la música era ajena a las clases altas. El rétor de Tagaste no habría desarrollado, pues, una concepción musical capaz de relacionar la sensibilidad musical y artística con experiencias enriquecedoras: *Un filósofo antiguo impregnado de tradición platónica, como Agustín, no posee este concepto de sensibilidad. No conoce sino el sensus, la sensación, que es una cosa mucho menos honorable; es la forma menos elevada de las actividades del alma, en la cual las exigencias del cuerpo constituyen una rémora*[36]. Aun así, el atractivo que la música ejerce sobre Agustín le lleva a considerar de gran provecho el canto en la liturgia cristiana al recordar con agrado el efecto emocional que produjo en su corazón la escucha de las melodías eclesiales[37].

En cuanto a la relación que el obispo de Hipona establece con el canto y, por extensión con la música, se distinguen tres modos: *una relación existencial, profesional, pastoral*[38]. En primer lugar, se trata de una relación existencial porque ha amado la música desde joven. Sin embargo, su relación con la música adquiere un tinte conflictual a partir de su conversión, cuando consciente del poder de la música, percibe en su pasión por ella una forma de vanagloria o de concupiscencia. El gozo de la escucha le mantiene alerta ante el peligro, sinuoso y sugestivo, de ser atrapado por la estética musical, riesgo que parece incluso ser estigmatizado[39] como refleja cuando habla del deleite del oído[40].

35 *Voluptates aurium tenacius me implicaverant et subiugaverant, sed resolvisti et liberasti me*. – Augustinus, *Confessiones*, X, 33, 49, 263.

36 Marrou, *S. Agostino e la fine*, 183.

37 *Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moveor non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco*. – Augustinus, *Confessiones*, X, 33, 50, 264.

38 L. Leone, *Il suono, il senso, l'armonia. Musica, canto e preghiera nell'esistenza del cristiano*, Roma 2016, 113–117.

39 Ibidem.

40 *Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco, non quidem ut haeream, sed ut surgam, cum volo. Attamen cum ipsis sententiis quibus vivunt ut admittantur ad me, quaerunt in corde meo nonnullius dignitatis locum, et vix eis praebeo congruentem. Aliquando enim plus mihi videor honoris eis tribuere, quam decet, dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur, et omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur. Sed delectatio carnis meae, cui mentem enervandam non oportet dari saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur. Ita in his pecco non sentiens et postea sentio.*
Aliquando autem hanc ipsam fallaciam immoderatius cavens erro nimia severitate, sed valde interdum, ut melos omnes cantilenarum suavium, quibus Davidicum psalterium frequentatur, ab auribus meis removeri velim atque ipsius Ecclesiae, tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum conmemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti (…). Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem inretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat. – Augustinus, *Confessiones*, X, 33, 49-50, 263-264.

Otro campo de debate, dentro de su relación existencial, se refleja en la dicotomía música-silencio: en el "éxtasis" de Ostia, previo a la muerte de santa Mónica, madre e hijo conversan serenamente sobre el cielo, en una exposición gradual que les conduce de los seres corpóreos a la sabiduría. Entonces, suspirando en tal contemplación *y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu*[41], Agustín parece entonar una elegía del silencio[42], *como única vía para escuchar al Verbo*[43]. En contraste, en su *Comentario a los Salmos,* anima a los fieles a dar gloria a Dios con un cántico nuevo, no solo con sus vidas sino también con sus labios[44].

41 *Et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus* – ibidem, IX, 10, 24, 217.

42 *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae térrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino -quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: «Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum»- his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe inparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: intra in gaudium Domini tui? Et istud quando? An cum omnes re surgimus, sed non omnes inmutabimur?* – ibidem, IX, 10, 25, 217–218.

43 Leone, *Il suono, il senso*, 114.

44 *Cantate Domino canticum novum, bene cantate Ei. Quaerit unusquisque quomodo cantet Deo. Canta illi, sed nolli male; non vult offendi aures suas; Bene cane, frater*. – Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 32, II, 1, 8, ed. E. Dekkers, I. Fraipont, (CCSL 38-40), Turnhout 1956, 253.

Podríamos decir que Agustín mantiene con la música una relación profesional en cuanto que escribe un tratado de seis libros sobre el tema. El amplio espacio dedicado a los ritmos métricos se justifica si tenemos en cuenta que los acentos musicales del griego y del latín clásico eran medidos más por la altura y la duración del sonido que por su intensidad[45].

Por último, Agustín traslada su relación con la música al plano pastoral, ya que como obispo se propone dirigir la práctica del canto, consciente de que la música no sólo alienta el corazón, sino que une a los fieles, conduciendo su oración a la alabanza. Pero a pesar de ello, no exime al cántico de la Iglesia del riesgo de distraerse del fin para el que fue creado, considerando la autocomplacencia y la soberbia las principales dificultades a las que continuamente el hombre ha de hacer frente[46]. Para el Hiponense la solución pasa por dirigir la mirada a Dios, ya que *es el único que honra al alma, haciéndola dichosa, cuando ella vive escondidamente en su presencia con justicia y piedad*[47]. Cabe suponer que Agustín podría tener en mente el origen bíblico de la música, situado en la descendencia de Caín[48]. Al mismo tiempo, son varios los pasajes del Antiguo Testamento en los que Dios rechaza un culto externo si no va acompañado de una liturgia de la caridad, a la vez que, como Creador, anima a poner el corazón en el fin de todo cántico espiritual, para no caer en la ambigüedad ilusoria o en la idolatría[49].

En este ámbito, Agustín considera la armonía en el canto como una escala de ascenso al Creador[50]. Según el santo, este cántico nuevo solo puede ser

45 *La misma palabra acento deriva de latín ad cantum. Así que no hay discontinuidad absoluta entre palabra y canto. Agustín estudia la música, la enseña, la trata* – Leone, *Il suono, il senso*, 115.

46 *Qui ergo cantat uel cantare discit non ob aliud, nisi ut laudetur a populo uel omnino abs quouis homine, nonne iudicat meliorem laudem illam esse quam cantum?* – Augustinus, *De Musica*, I, 6, 12, 81.

47 *Solus enim honorat deus animam beatam faciens in occulto coram se iuste ac pie uiuentem* – ibidem, VI, 14, 41, 223.

48 Leone, *Il suono, il senso,* 116. Cfr. Gén 4, 19-21: *Lámek tomó dos mujeres: la primera llamada Adá, y la segunda Sillá. Adá dio a luz a Yabal, el cual vino a ser padre de los que habitan en tiendas y crían ganado. El nombre de su hermano era Yubal, padre de cuantos tocan la cítara y la flauta.*

49 Cfr. Am 5, 21–23 o Is 29, 13.

50 En el sermón 34, Agustín comenta el Salmo 149, 1–2: *Cantate Domino canticum novum. «Ecce, inquis, canto». Cantas, plane cantas, audio. Sed contra linguam testimonium non dicat vita. Cantate vocibus, cantate cordibus, cantate oribus, cantate moribus: Cantate Domino canticum novum. Quaeritis quid decantetis de illo quem amatis? Sine dubio de illo quem amas cantare vis. Laudes eius quaeris quas cantes. Audistis: Cantate Domino canticum novum. Laudes quaeritis?*

pronunciado por una nueva criatura regenerada a partir de la resurrección de Cristo[51]. Por este motivo, el canto de los labios debe alinearse con el de la vida[52], pues este no es otro que el canto de la salvación y de alabanza[53]. Es el cántico nuevo, signo de renovación[54], aquel que entona toda la tierra[55] sin límites de espacio y tiempo[56]; aquel que elevan los que caminan hacia la patria celeste[57]; aquel que unifica las tres virtudes teologales[58]. En definitiva, aquel canto de gracia, no de ley[59].

De Musica: estructura del tratado

La presentación general sobre el concepto de música en el pensamiento del obispo de Hipona nos permite ahora adentrarnos en la obra específica sobre

Laus eius in Ecclesia sanctorum. Laus cantandi est ipse cantator. Laudes vultis dicere Deo? Vos estote quod dicatis. Laus ipsius estis, si bene vivatis. Laus enim eius non est in synagogis Iudaeorum, non est in insania paganorum, non est in erroribus haereticorum, non est in plausibus theatrorum. Quaeritis ubi sit? Vos attendite, vos estote: Laus eius in Ecclesia sanctorum. Quaeris unde gaudeas quando cantas? Laetetur Israel in eo qui fecit eum, et unde laetetur non invenit nisi Deum. – Augustinus, *Sermo 34*, 6, en: Idem, *Sermones de Vetere Testamento*, ed. C. Lambot, (CCSL 41), Turnhout 1951, 426.

51 *Homo novus novit canticum novum. Canticum res est hilaritatis, et diligentius consideremus, res est amoris. Qui ergo novit novam vitam amare, novit canticum novum cantare. Quae sit ergo vita nova, commonendi sumus propter canticum novum. Ad unum enim regnum pertinent omnia, homo novus, canticum novum, Testamentum novum. Ergo homo novus et cantabit canticum novum et pertinebit ad Testamentum novum.* – ibidem, 1, 421.

52 *Exigitur de corde tuo cantatio labiorum tuorum.* – Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 48, II, 10, 573–574.

53 *Non illud discunt nisi homines novi renovati per gratiam ex vetustate et pertinentes iam ad testamentum novum, quod est regnum caelorum (…). Cantet canticum novum non lingua, sed vita.* – ibidem, Ps. 32, II, 1, 8, 253.

54 *Vetus cantat cupiditas carnis: novum cantat caritas Dei.* – ibidem, Ps. 95, 2, 1343.

55 *Si canticum novum cantat omnis terra (…). Omnis ergo terra est domus Dei.* – ibidem.

56 *Nec hortatur velut aliquem unum angulum terrae, aut unam aliquam habitationem congregationemve hominum; sed (…) undique exigit iubilationem.* – ibidem, Ps. 99, 2, 1393.

57 *Filii unicae Catholicae; ambulate in via, cantate ambulantes.* – ibidem, Ps. 66, 6, 863.

58 *Nam nullum aliud canticum nos docet Deus, nisi fidei, spei, et caritatis.* – ibidem, Ps. 91, 1, 1278.

59 *Canticum novum gratiae est; (…). Sed ne putes gratiam a lege discedere, cum magis per gratiam lex impleatur.* – ibidem, Ps. 143, 16, 2084. Cfr. Leone, *Il suono, il senso*, 120.

esta ciencia y arte. Para situar someramente el momento de su composición, recurrimos a una explicación de Agustín:

> Por el mismo tiempo en que estuve en Milán para recibir el bautismo, intenté escribir también los libros de *Las Disciplinas*, preguntando a aquellos que estaban conmigo, y a quienes no disgustaban estos estudios, deseando llegar o proseguir con paso seguro por las cosas corporales a las incorporales. Pero de estas Disciplinas, únicamente pude acabar el libro *de La Gramática*, que después perdí en la biblioteca, y los seis libros de *La Música*, relativos a esa parte que se llama ritmo. Estos seis libros los escribí ya bautizado, y de vuelta de Italia al África, puesto que en Milán únicamente me había comenzado a ocupar de esta disciplina[60].

Sabemos que san Ambrosio bautizó a Agustín en Milán el 24 de abril del 387 y que este último regresó a África en el año 388. Según especifica el propio Agustín, escribió los libros del *De Musica* después de su bautismo ya en África, habiéndose iniciado en dicha disciplina durante su permanencia en Milán. Apenas tres años después será ordenado sacerdote (a. 391), y consagrado obispo en Hipona en el año 395. Teniendo en cuenta que a partir de su ordenación sacerdotal ya no se dedicará a los intereses de juventud, el *De Musica* fue escrita entre el 388 y el 391.

En cuanto a su estructura, el tratado carece de una dedicatoria o prólogo a diferencia de otras obras del Hiponense. En cuanto al género literario, aunque presenta la estructura de un diálogo en el que un maestro y su discípulo intercambian preguntas y respuestas entre sí, es el menos dialógico de los escritos agustinianos[61], pues el discípulo parece ser más bien una representación que

[60] *Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam Disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum De grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi, et De musica sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam.* – Augustinus, *Retractationum libri II*, I, 6, 1, ed. A. Mutzenbecher, (CCSL 57), Turnhout 1984, 17.

[61] Cfr. Agostino, *Dialoghi*, 2, introd. A. Trapè, ed. D. Gentili, (Opere di Sant'Agostino III/2), Roma 1992, 383.

un personaje verdadero: está presente como oyente y conocedor de las artes comentadas, pero casi ausente en lo que respecta a la intervención en dicha conversación con el maestro[62]. Sin duda, este patrón expositivo estaba consolidado en el mundo antiguo, difundido en la primera literatura cristiana y usado en la enseñanza musical[63].

A pesar de que el *De Musica* no llega a cumplir el plan inicial trazado por el autor, que pretendía escribir seis libros de rítmica y otros seis de armonía, la obra mantiene una visión unitaria coherente con su discurso musicológico, pues tras definir la música a su inicio, los cinco primeros libros tratan el tema desde el punto de vista técnico y son considerados un tratado de teoría matemática. El libro I expone diversas nociones de aritmética, constituyendo una sección metodológica, para presentar en los otros cuatro libros (II-V) cuestiones técnicas de rítmica y métrica: las sílabas (II, 1, 1 - 3, 3), los pies (II, 4, 4 - 14, 26), el ritmo (II, 3, 5 - 6, 14), los metros (III, 7, 15 - IV, 12, 15), los versos (V, 1, 1 - 12, 26)[64].

En relación al concepto de movimiento como cantidad-número, según la distribución indicada por los musicólogos antiguos, la segunda parte del libro I y la última parte del VI, hacen referencia al movimiento armónico; el libro II y III y las tres primeras partes del VI, al rítmico; el IV y V libro, al métrico. Esta distribución sintética permite potenciar la música como ciencia y como arte, en su versión teórica en los libros I y VI, y en su versión práctica, en los restantes[65]. Es, sin embargo, el libro VI el que muestra el componente filosófico-teológico de la música y se estructura, tras un prefacio, en cuatro partes: los ritmos sensible o corporal, estético-perceptivo, racional, inteligible

[62] Contrasta en gran medida con el interlocutor de *De Magistro,* en el que el propio Agustín reconoce a su hijo Adeodato y del que le sorprende la inteligencia de sus aportaciones: *Adiunximus etiam nobis puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo. Tu bene fe ceras eum. Annorum erat ferme quindecim et ingenio praevenie bat multos graves et doctos viros (…). Est liber noster, qui inscribitur de Magistro; ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona conlocutoris mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alia mirabiliora expertus sum. Horrori mihi erat illud ingenium: et quis praeter te talium miraculorum opifex?* – Augustinus, *Confessiones*, IX, 6, 14, 207.

[63] Cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 21.

[64] Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine*, 232–233.

[65] Para una síntesis de los contenidos de cada capítulo cfr. Agostino, *Dialoghi*, 2, 399, 449, 491, 525 y 581. Para un esquema de la estructura de todo el tratado cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 36–50.

e ideal. El procedimiento seguido en cada parte es el mismo: se anotan los ritmos, después la sede o lugar dónde residen, y por último, se expresa la teoría.

A pesar de las diferencias evidentes entre los cinco libros técnicos y el VI, destinado a evidenciar el salto a la esfera teológica, la unidad permanece inamovible ya que toda la obra responde al conocido esquema pitagórico-platónico *de alcanzar lo incorpóreo y trascendente a partir de lo terreno y corporal*[66]. El ascenso metafísico a los números inmutables que deviene en el último libro, sólo es posible desde la teoría de los números dibujada en la segunda parte del primero (I, 7, 13 a 23, 28).

Contenidos y novedad del Libro VI

Agustín sigue la más antigua tradición musical atribuible a Laso de Hermíone, a Damón, e incluso a Aristóteles con sus dos tratados, *Poética* y *Retórica*, que dieron origen a la musicología a nivel científico. Siguiendo la propuesta de los maestros griegos, conocida por mediación de los filósofos neoplatónicos[67], en el planteamiento del Hiponense el movimiento será la trama que teje todo el multiforme contexto del diálogo del libro VI[68], aunque el pensamiento de Agustín proceda con cierta dificultad al hablar del mismo; de hecho, algunos esfuerzos e ingenuidades ponen en tela de juicio el valor científico de tal demostración.

Es cierto el valor que adquiere el proceso de desmitologización de la música desarrollado por el de Hipona a lo largo de su vida. La influencia de la tradición clásica queda patente en las referencias mitológicas que establece en

66 Agustín, *Sobre la Música*, 21, nota 66, donde se hace referencia a los escritos sobre música del Ps. Plutarco y de Aristides Quintiliano o el tratado de armonía de Ptolomeo.

67 Cfr. ibidem, nota 26 en la que se recoge que *la teoría del conocimiento sensible de San Agustín es la misma que la de los neoplatónicos, la de Plotino, por ejemplo; según ella, la percepción es una actividad del alma, un agere, un facere, nunca un proceso pasivo (cfr. De musica VI, 5, 9)*. Para profundizar en los antecedentes y principales influencias en la concepción musical de Agustín, cfr. Agostino, *Dialoghi*, 2, 381–392.

68 Resulta novedoso que Agustín disienta de otros musicólogos y métricos en la concepción del pie; la insistencia en la pausa, las cláusulas y la cesura; la igualdad como garantía de perfección; la atención casi exclusiva a los metros dactílicos y yámbicos, o la adecuación entre ritmos sensibles y tropos, cfr. ibidem, 386–388.

De Ordine, donde señala que las Musas son hijas de Júpiter y Memoria[69], como los dos aspectos, racional y sensitivo, de la música, o en *De doctrina christiana,* donde expone el origen de la fábula de las nueve Musas[70]. Asimismo, el primer libro del *De Musica* considera este *ars* como la ciencia de las Musas que ejercen su poder omnicomprensivo[71], y en el libro VI hablará de una música que encierra el mismo poder que las Musas, y anunciará su implicación en la creación y en la estructura del mundo. Finalmente será en las *Retractationes* donde confesará su arrepentimiento de haber empleado ciertas alusiones mitológicas, además de haber usado incorrectamente determinados términos que no habría empleado *de haber estado más ducho en literatura eclesiástica*[72]. Se lamenta también de haber alabado *exageradamente al filósofo Pitágoras como si no hubiese error en su doctrina*[73].

Por otro lado, Agustín es consciente de que la falta de tiempo le ha obligado a dejar inexplorado el estudio sobre el aspecto armónico, *melós*[74], que

69 *Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps musicae nomen invenit.* – Augustinus, *De ordine*, II, 14, 41, 130.

70 *Non enim audiendi sunt errores Gentilium superstitionum, qui novem Musas Iovis et Memoriae au filias esse finxerunt. Refellit eos Varro, quo nescio utrum apud eos quisquam talium rerum doctior vel curiosior esse possit. Dicit enim civitatem nescio quam, non enim nomen recolo, locasse apud tres artifices terna simulacra Musarum, quod in templo Apollinis donum poneret, ut qui squis artificum pulchriora formasset, ab illo potissimum electa emerent. Ita contigisse ut opera sua quoque illi artifices aeque pulchra explicarent, et placuisse civitati omnes novem atque omnes esse emptas ut in Apollinis templo dedicarentur. Quibus postea dicit Hesiodum poetam imposuisse vocabula. Non ergo Iupiter novem Musas genuit, sed tres fabri ternas creaverunt.* – Augustinus, *De doctrina christiana*, II, 17, 27, en: Idem, *De doctrina christiana. De vera religione*, ed. I. Martin, (CCSL 32), Turnhout 1952, 52. La referencia de autoridad relativa a Varrón y a Hesíodo podría considerarse un intento de abandono progresivo de racionalizar una ciencia desmitologizada.

71 *Nam opinor non tibi nouum esse omnipotentiam quandam canendi Musis solere concedi. Haec est, nisi fallor, illa, quae Musica nominatur.* – Augustinus, *De Musica*, I, 1, 70.

72 *Nec tamen isto nomine nos uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi.* – Augustinus, *Retractationum libri*, I, 3, 2, 13.

73 *Nec illud mihi placet, quod Pythagorae philosopho tantum laudis dedi, ut qui hanc audit vel legit possit putare, me credidisse nullos errores in Pythagorica esse doctrina.* – ibidem, I, 3, 3, 13.

74 El término *melós* en el autor hace referencia a la música práctica, en concreto a los elementos constitutivos de la teología del canto. Agustín no desarrolla un estudio sistemático ni innova en el uso de la terminología referida a esta. A pesar de que retoma aspectos de la tradición respecto al canto de los salmos (Atanasio, Ambrosio), no repite servilmente las tesis anteriores. En contraposición con los Padres, partidarios del canto puro, su pensamiento presenta la novedad de revalorizar positivamente la polifonía. El

articularía el sistema de tonos, intervalos, escalas y modos propios del sonido musical[75]. Este deseo se verá contentado parcialmente en el libro VI del *De Musica*[76], que, con todo, manifiesta que Agustín no llegó a formarse en este tema[77], tal y como se deduce de la ausencia de tecnicismos y de referencias a las cuestiones armónicas en los escritos agustinianos[78], en contraste con la frecuencia a las rítmicas. Este silencio ha sido interpretado como falta de dominio[79], a lo que se añadiría una formación elemental recibida en su juventud en el campo musical[80]. De la misma forma, sus contactos juveniles con la música apenas dejaron impronta en su vida[81].

canto puede influir en los afectos del cuerpo cuando es entendido como clímax de una experiencia eclesiogenética que dilata el espacio de resonancia de la Palabra de Dios (cfr. Zorzi, *Melos e Iubilis*, 409). Aunque mantiene una sombra de ambigüedad, el canto melódico queda vinculado al concepto de inefabilidad: ayuda a descifrar las connotaciones de la experiencia cristiana (cfr. ibidem, 410). Agustín vincula el *hodie* litúrgico con el canto, lugar de interacción entre pasado y futuro.

75 *Initio nostri otii cum necessariis vacabat animus, volui per ista, quae a nobis desiderasti, scripta proludere, quando conscripsi de solo rhythmo sex libros, et de melo scribere alios forsitan sex, fateor, disponebam, otium futurum sperabam*. – Augustinus, *Epistula 101*, 3, en: Idem, *Epistulae*, t. II, ed. A. Goldbacher, (CSEL 34.2), Vindobonae 1898, 541–542.

76 *De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo*. – Augustinus, *Retractationum libri*, I, 5–6, 17.

77 Cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 28.-

78 Apenas se encuentran alusiones sobre la armonía, y cuando las hay son muy básicas – ibidem, 28, notas 94 y 95. *Per hanc quippe voces acutiores gravioresque concordant ita ut quisquis ab ea dissonuerit non scientiam, cuius expertes sunt plurimi, sed ipsum sensum auditus nostri vehementer offendat. Sed hoc ut demonstretur longo sermone opus est; ipsis autem auribus exhiberi potest ab eo qui novit in regulari monochordo*. – Augustinus, *De Trinitate*, IV, 2, 4, ed. W.J. Mountain, (CCSL 50), Turnhout 1968, 164–165.

79 Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine*, 267.

80 Cfr. ibidem, 232–233.

81 *Et quid mihi proderat omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae inluminantur, faciem: unde ipsa facies mea, qua inluminata cernebam, non inluminabatur. Quidquid de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris sine magna difficultate nullo hominum tradente intellexi, scis tu, Domine Deus meus, quia et celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi. Itaque mihi non ad usum, sed ad perniciem magis valebat, quia tam bonam partem substantiae meae sategi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam, sed profectus sum abs te in*

Algunos autores interpretan los cinco primeros libros del *De Musica* como un tratado de métrica o gramática de época tardía, por su semejanza con la enseñanza tradicional de las escuelas del momento[82]. Otros enmarcan la obra agustiniana dentro de los presupuestos de la rítmica musical, aunque tome como base la métrica y sean contadas las referencias a la música instrumental[83]. Una hipótesis que justificaría el uso de estos recursos sería el hecho que Agustín estaba más familiarizado con la gramática que con la armónica[84], pero la realidad es que tampoco cubre las expectativas que podría suscitar como tratado de rítmica puesto que, *no supone casi ninguna erudición específicamente musical; no ha aplicado, por así decirlo, más que conocimientos métricos; los que su cultura literaria, su antiguo oficio de gramático-rétor, le habían hecho ir adquiriendo desde tiempo atrás*[85].

Probablemente Agustín no debió plantearse como fin ninguno de los tratados dedicados a las *disciplinae*; más bien fueron considerados medios de ascenso hacia la sabiduría, cuyo último sentido sería llegar a disfrutar de la contemplación del Bien supremo. Los cincos primeros libros, aunque técnicos y con una exposición propia de manual, no son más que premisas para llegar a la meta trascendental planteada en el VI. El rétor de Tagaste no prescinde del objetivo filosófico de transformar la práctica métrica en un sistema racional de rítmica propio de un conocimiento científico[86]. Al pasar al último libro el cambio resulta drástico, ya que el lector entra inesperadamente en el plano metafísico. Se hace patente el deseo de Agustín de pasar de lo corpóreo a lo incorpóreo.

La primera parte de este libro dedicada a la percepción del tiempo desde el punto de vista psicológico, lleva a nuestro autor a desglosar su argumentación sobre la teoría de la sensación, entendida como el efecto que el alma presta a

longinquam regionem, ut eam dissi parem in meretrices cupiditates. – Augustinus, *Confessiones*, IV, 16, 30, 87.

82 Cfr. R. Westphal, A. Rossbach, *Theorie der musischen Künste der Hellenen,* t. III, Leipzig 1889, 129.

83 Entre los que se hallan F. Amerio, *Il De Musica di San Agostino*, Torino 1929, 40-45; Marrou, *S. Agostino e la fine,* 269; M. von Albrecht, *Musik und Befreiung: Augustinus De musica*, "International Journal of Musicology" 3 (1994), 89–114.

84 Cfr. A. Keller, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu «De musica» im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg 1993, 220.

85 Marrou, *S. Agostino e la fine*, 273.

86 Cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 32.

las afecciones de un cuerpo que esta anima, y por cuyas necesidades vela[87]. La segunda parte del libro se dedica al placer estético. Agustín distingue cómo la reflexión racional, tras un proceso de purificación, permite trascender de la música material a la contemplación de las verdades eternas, a la belleza de los números infinitos[88]. El estudio trasciende así su propio objeto.

El diálogo entre discípulo y maestro se concibe como un tránsito natural que favorece que este libro adquiera progresivamente un matiz religioso y cristiano y culmine en una explosión místico-ascética: del Dios de las matemáticas se pasa al Dios de los filósofos y finalmente al Dios del evangelio que reclama nuestro amor[89]. La ascesis filosófico-teológica desemboca en plegaria mística[90], que hace posible pasar del placer sensorial al conocimiento, y del conocimiento al amor de Dios[91]. El libro VI demuestra la fecundidad del método empleado por Agustín y su eficacia para trascender un estudio sobre la ciencia musical más allá de la curiosidad o la erudición, como critica en alguna de sus cartas[92].

A pesar de la notable diferencia entre los cinco primeros libros y el VI, el *De Musica* sostiene un *leitmotiv*: el conocimiento es liberación cuando busca la verdad. Agustín está interesado en capacitar al hombre en la recepción de las sonidos y belleza del cosmos para poder escuchar la voz de su Creador, música silenciosa que habita en lo más hondo del alma y que puede ser actualizada por un estímulo externo[93].

Desde el comienzo de la obra el rétor de Tagaste anuncia que al tratar sobre la música y la rítmica, se moverá en el campo de las unidades temporales subyacentes en las sílabas y que, por tanto, el nivel de abstracción será superior al de otras disciplinas. La complejidad y riqueza de su contenido

87 Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine*, 295.

88 *Quid ergo facile est? An amare colores et uoces et rosas et placentas et corpora leniter mollia, haecine amare facile est animae, in quisbus nihil nisi aequalitatem ac similitudinem appetit et paulo diligentius considerax uix eius extremam umbram uestigiumque cognoscit*. – Augustinus, *De Musica*, VI, 14, 44, 224.

89 Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine*, 253.

90 Ibidem.

91 Ibidem, 297.

92 *Per eum namque praestatur ut ipse etiam, quae liberales disciplinae ab eis qui in libertatem vocati non sunt appellantur, quid in se habeant liberale noscatur. Neque enim habent congruum libertati, nisi quod habent congruum veritati*. – Augustinus, *Epistula 101*, 2, 540.

93 Cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 36.

responde a la amplitud de temas que se tratan. En el libro VI, además de los que se enuncian, se tocan temas morales, civiles, así como los relativos a otros ámbitos del conocimiento. Desde la perspectiva metodológica, la obra marca un hito de sorprendente modernidad por la teoría de los signos, atribuible tanto a la naturaleza como al arte[94].

Presentados los contenidos del libro VI, indicamos algunas áreas del saber de las que se nutre o en las que incide esta obra agustiniana:

Filosofía. La gradación sectorial empleada para definir las dimensiones del alma puede ser considerada pitagótico-platónica: sentido, percepción, razón y pensamiento. También el planteamiento del proceso evolutivo que Agustín establece del dato sensible al juicio de valor muestra un acercamiento a la gnoseología al coordinar el dato de la fuente sonora con las reacciones del alma y las diversas funciones de la memoria[95]. La función judiciaria o crítica, perteneciente a la razón, es identificada por el autor con la inteligencia que desempeña *el papel de representación unificadora y objetivante de los datos sensibles mediante categorías y conceptos*[96]. Reconoce en la mente humana la posibilidad de crear cultura a partir de los datos sensibles reproducidos por la Sabiduría de Dios en la infinita capacidad de los espacios y en la infinita sucesión de los tiempos[97]. La música, entendida como *temporum dimensio,* anticipa el estudio de una filosofía del tiempo (VI, 2, 2 - 8, 22), que en el pensamiento agustiniano pondrá en relación tiempo y conciencia humana. En consecuencia, el libro VI supone una revalorización del mundo sensible y un alejamiento de los neoplatónicos.

Estética. El tratado establece una correspondencia entre la creación musical y la música de la creación. En este marco, es necesario emplear los conceptos de igualdad, proporción y función estética de la audición[98]. Una mención

94 Cfr. ibidem.

95 Cfr. Agostino, *Dialoghi*, 2, 389.

96 Ibidem.

97 Cfr. ibidem, 390.

98 Ya tratadas en *De Ordine*, donde se reflexiona acerca de la proporción como razón y de la estética como igualdad: *Quippe in rebus fabricatis, nulla cogente necessitate, iniqua dimensio par tium facere ipsi aspectui velut quemdam videtur iniuriam. Quod autem intus tres fenestrae, una in medio, duae a lateribus, paribus intervallis solio lumen infundunt, quam nos delectat diligentius intuentes quamque in se animum rapit, manifesta res est nee multis verbis vobis aperienda. Unde ipsi architecti iam suo verbo rationem istam vocant et partes discorditer collocatas dicunt non habere rationem (…). esse rationem ad voluptatem aurium pertinentem (…). Aliud ergo sensus, aliud*

especial merece el espacio que el libro dedica al hecho estético, considerado como el resultado de una vibración particular del alma al dato sensible[99]. De mayor relevancia resultaría la configuración del sentimiento estético definido como *sensus delectationis* o *iudiciarius*[100], competente para determinar la igualdad, proporción y belleza de lo sensible, en concordancia al ritmo paradigmático. Se puede decir que el libro VI *es un canto desplegado a la belleza en todas sus manifestaciones*[101].

Psicología. Se estudia la formación y la configuración del alma desde la interacción alma y cuerpo, y cómo esta puede verse condicionada por los movimientos corporales; desde la interacción individuo-ambiente, y cómo la experiencia humana se formaría en la remisión de los límites espacio temporales de la existencia respecto a un espacio y un tiempo infinito[102]; o desde la interacción individuo influyente – individuo sometido. También destacarían los contenidos de psicología positiva en atención al análisis que se hace de la sensación y la atención a las funciones de la memoria[103]. Resulta novedoso y llamativamente actual, el análisis que Agustín hace de los cuatro momentos positivos del recuerdo –fijar, conservar, restituir y reconocer–, y de su aspecto negativo, el olvido.

per sensum: nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum autem ani mum solum pulchra in motu significatio. Hoc etiam in auribus facilius advertitur, nam quidquid iucunde sonat, illud ipsum auditum libet atque illicit, quod autem per eumdem sonum bene si gnificatur, nuntio quidem aurium sed ad solam mentem refertur. – Augustinus, *De ordine*, II, 11, 34, 126–127.

99 *Hos etiam, qui sunt in sentiendo, operationes esse animae (…) etiam cum in silentio non recordans agit aliquid anima per temporalia spatia numerosum*. – Augustinus, *De Musica*, VI, 6, 16, 205.

100 *Plerosque nonnisi ex comparatione integrorum iudicare uitiosos, cum et illos et illos audierint*. – ibidem, VI, 7, 19, 207. *Videmus autem uelut quosdam sensus nouos in iudicandis cuiuscemodi rebus corporeis consuetudine effectos alia consuetudine deperire. Sed quoquo modo sese habeant hi numeri iudiciales, eo certe praestant, quod dubitamus uel difficile peruestigamus, utrum mortales sint*. – ibidem, VI, 8, 19-20, 208. *(…) Et aliud est aestimare, utrum recte an secus ista delectent (quod fit ratiocinando) (…) nisi quibusdam numeris essere ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus interuallis et perturbata respuere*. – ibidem, VI, 9, 24, 212.

101 Agostino, *Dialoghi*, 2, 391.

102 El autor se cuestiona: *Quid ita non possunt, nisi quia unicuique animanti in genere proprio proportione uniuersitatis sensus locorum temporumque tributus est, ut, quomodo corpus eius proportione uniuersi corporis tantum est, cuius pars est, et aetas eius proportione uniuersi saeculi tanta est, cuius pars est, ita sensus eius actioni eius congruat, quam proportione agit uniuersi motus, cuius haec pars est?* – Augustinus, *De Musica*, VI, 7, 19, 207.

103 Cfr. ibidem.

Ética y pedagogía. Destaca la correspondencia que Agustín establece entre interioridad y función educativa de la música, en lo que respecta a la formación social y moral del individuo. El ejercicio de las virtudes civiles, morales y contemplativas favorecen la ordenación y armonía con el todo, y generan una condición de igualdad. En términos usados por Agustín, quien sabe reconocer la interioridad del otro puede usar los ritmos para facilitarle la instrucción, la formación moral-religiosa, y en su caso, incluso el bienestar físico.

Difusión y transmisión de la obra

La tradición manuscrita ha conservado el libro VI del *De Musica* de forma independiente respecto a los cinco primeros, lo que permite suponer que fuera autónomo desde su elaboración, reconociendo desde antiguo dos secciones en su composición, tal como revela la presencia de dos unidades en algunos códices (libros I-V y libro VI). Esta división pudo verse privilegiada por el éxito del libro VI, orientado a favorecer el paso de los números corporales a los espirituales[104].

Dicha separación queda plasmada en la epístola escrita entre el 408-409, al obispo Memorio que parece haber pedido a Agustín una copia del *De Musica*. El de Hipona se excusa alegando que no ha corregido los cinco primeros, tal vez por no considerarlos de utilidad en el contexto católico en el que se mueve cuando envía esta carta. Agustín no olvida que esta obra responde a una etapa de juventud en la que la ausencia de responsabilidades pastorales le permitía dedicar tiempo a estas cuestiones. Por eso solo envía el VI enmendado y como culmen de los precedentes[105].

104 *Deinde, ut supra commemoravi, sex libros De musica scripsi, quorum ipse sextus maxime innotuit, quoniam res in eo cognitione digna versatur, quomodo a corporalibus et spiritalibus, sed mutabilibus numeris, perveniatur ad immutabiles numeros, qui iam in ipsa sunt immutabili veritate, et sic invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur*. – Augustinus, *Retractationum libri*, I, 11, 1, 33.

105 *Sextum sane librum quem emendatum reperi, ubi est omnis fructus caeterorum, non distuli mittere Caritati tuae: fortassis ipse tuam non multum refugiet gravitatem. Nam superiores quinque vix filio nostro et condiacono Iuliano, quoniam et ipse iam nobiscum commilitat, lectione et cognitione digni videbuntur*. – Augustinus, *Epistula 101*, 4, 542.

Por tanto, ya en vida de Agustín, las dos partes del tratado parecen haber tenido una existencia y una difusión paralela. Asimismo, el salto de un plano filosófico a uno teológico entre ambos bloques, ha llevado a algunos estudiosos a considerar que el libro VI no fue escrito ni junto a los otros cinco ni en inmediata sucesión temporal[106]. Resulta evidente, por las propias declaraciones del autor, que no pudo ocuparse de esta labor con la profundidad deseada una vez ordenado sacerdote[107], en el año 391 y, mucho menos, tras su consagración episcopal, en el año 395. Pero este intervalo de entre cinco y ocho años que separa la redacción de los primeros cinco libros y el VI, puede resultar excesivamente corto para justificar un cambio psicológico y vital tan profundo. Algunos autores ven en la carta a Memorio el margen de tiempo prudencial que permitiría entender las diferencias. A la vez se trata de un periodo suficientemente extenso para revisar y presentar una segunda edición del libro VI, al carecer de un ejemplar completo y corregido del tratado[108].

Se podría concluir entonces que la que nos ha llegado sería una versión del libro VI corregida y mejorada durante su etapa episcopal[109]. La falta de tiempo a la que alude el autor para revisar los otros cinco tal vez hubiera impedido la oportunidad de pulir las diferencias entre las dos secciones[110]. Algunas propuestas plantean que, como resultado de estas correcciones, se incluiría en el libro VI una introducción preparatoria para la lectura que favorecería comprender el nuevo rumbo de la parte final[111]. Ninguno de los cinco anteriores cuenta con un prólogo semejante: todos parecen situar al lector *in media res*. De suprimirse dicho prólogo, la transición hacia algo más

[106] Cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 396, nota 79. Cfr. también P. Alfaric, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin*, París 1918, 410; K. Svoboda, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Madrid 1958, 75-76. Otros en cambio, como Amerio. *Il De musica,* 36, están a favor de una composición unitaria y continuada.

[107] *Sed posteaquam mihi curarum ecclesiasticarum sarcina imposita est, omnes illae deliciae fugere de manibus*. – Augustinus, *Epistula 101*, 3, 542.

[108] *Ita ut vix nunc ipsum codicem inveniam, quoniam tuam voluntatem, nec petitionem sed iussionem, contemnere nequeo. Quod sane opusculum si potuero mittere, non quidem me tibi obtemperasse, verumtamen te hoc a me tantopere flagitasse poenitebit*. – ibidem.

[109] Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine*, 471.

[110] *Debui ergo nunc libros mittere, quos emendaturum me esse promiseram: et ideo non misi, quia non emendavi; non quia nolui, sed quia non potui, curis videlicet multis et multum praevalentibus occupatus*. – Augustinus, *Epistula 101*, 1, 539.

[111] Para una bibliografía especializada cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 406, nota 89.

difícil habría sido más natural, ya que los lectores interesados en la métrica se hubieran visto conducidos progresivamente a la meta propuesta en el tratado. Con esta preparación Agustín explica con claridad sus intenciones, aun a riesgo de perder algún lector no interesado en semejantes propósitos.

En definitiva, si se acepta que el primer capítulo del libro VI y tal vez el epílogo que lo cierra (17, 59) fueron agregados en una revisión en su madurez, se podría concluir que ha sido una sola la versión final difundida del tratado[112], esto es, la *emendata*. Esta opción no descarta la posibilidad de que se difundieran otras en su día, pero el hecho es que no se conserva en la actualidad ningún ejemplar sin estos dos pasajes de introducción y cierre.

Respecto a la transmisión de los escritos agustinianos, el *De Musica* alcanza mejor suerte que otras disciplinas liberales, puesto que no sólo se conserva el tratado completo sino además un resumen del mismo. Sin embargo, este compendio mostrará una imagen decepcionante de la difusión y comprensión que estas obras alcanzaron entre sus lectores, probablemente maestros de las diversas disciplinas. Estos no fueron capaces de comprender el intento agustiniano de integrar la filosofía en las distintas disciplinas como medida para desterrar el vacío decadente que imperaba en la cultura latina tardía. Apenas les interesaron aquellos contenidos básicos de utilidad práctica. Según Marrou, este epítome no hace más que constatar el fracaso de la tentativa cultural y filosófica de Agustín[113].

Con independencia de los pronósticos planteados sobre la difusión de la obra agustiniana, queda constancia de que no dejó de leerse. Así lo recoge Casiodoro en una relación de escritos griegos y latinos sobre música[114], o las citas de Isidoro de Sevilla y una larga serie de estudiosos[115]. La presencia del *De Musica* entre los musicólogos de la Edad Media será una realidad que se

[112] Ibidem, 27, nota 90.

[113] Cfr. Marrou, *S. Agostino e la fine,* 576.

[114] Cfr. Agustín, *Sobre la Música*, 443, nota 126: Casiodoro publicaría una obra enciclopédica titulada *Institutiones humanarum litterarum,* donde señala en II, 5, 10: *Escribió también incluso el Padre Agustín sobre la música seis libros (de musica sex libros), en los que mostró que la voz humana tenía por naturaleza en sus sílabas largas y breves, unos sones rítmicos y una harmonía modulable*.

[115] Para ampliar información sobre este aspecto: cfr. W. Bowen, *St. Augustine in Medieval and Renaissance Musical Science*, en: *Augustine on Music: an Interdisciplinary Collection of Essays*, ed. R.R. La Croix, Lewinston 1988, 30–32.

verá intensificada durante el Renacimiento, sobre todo en lo que respecta a la definición de la música y a sus planteamientos filosóficos[116].

En concreto, la teología medieval hereda de San Agustín la tríada "orden, música y belleza" y se le atribuye el mérito de legitimar el placer estético como medio de elevación del alma a la belleza de Dios. Como herederos directos de la concepción agustiniana de la música destacarían Rábano Mauro e Hildegarda de Bingen. El primero por iniciar la reforma carolingia entre sus clérigos con un manual formativo en el que hace referencia tanto al concepto de alabanza agustiniano, como a la correlación voz-mente en la contemplación divina. En el caso de la abadesa alemana, por la defensa de los géneros musicales como recordatorios de los modelos divinos[117]. En la baja Edad Media, el tratado alcanzó extensa difusión dentro del programa educativo de las universidades y se convirtió en un *almacén de vocabulario, conceptualización, materiales de estudio o temas de discusión, así como una base para el estudio de la música misma*[118].

En definitiva, el *De Musica* ha pervivido a lo largo del tiempo no solo por la originalidad de su estética musical, sino también por dos motivos: por la función catártica[119] que Agustín atribuye a la música, y por la función educativa de la música entendida como medio de transformación y cultivo de la interioridad[120]. Sin duda, la obra musical de Agustín reclama a la sociedad una mayor sensibilización hacia la potencialidad de este arte, con el fin de seguir llenándola de la universalidad de sus armonías. De esta forma, *a los ojos del hombre contemporáneo, la gran actualidad del De musica se transforma consecuentemente en un problema todavía vivo, no resuelto ni superado ni por la filosofía, ni por la estética, ni por la musicología*[121]. El corazón del hombre sigue siendo la fuente de recepción del poder sanador de la música.

[116] Cfr. ibidem, 53.
[117] Piqué, *Teología y música*, 122.
[118] N. Van Deusen, *Musica, De*, en: *Diccionario de san Agustín: Agustín a través del tiempo*, ed. A.D. Fitzgerald, trad. C. Ruíz-Garrido, Burgos 2001, 924–927.
[119] Agustín comparte la opinión de Aristóteles que reconoce en la música una función no sólo elevadora sino también liberadora, lo que le lleva a considerarla parte fundamental de la educación de los ciudadanos. La facilidad con la que esta arte modula las pasiones, provoca una incidencia directa en la moral. Cfr. Agostino, *Dialoghi*, 2, 382.
[120] Cfr. De Simone, *Musicalis aesthetica,* 87.
[121] Ibidem, 90.

La percepción del Misterio

El análisis de algunos aspectos del *De Musica,* que hemos apoyado con algunas referencias a otras obras del Hiponense, nos parece conducir a una constatación: la música se convierte en lugar de percepción estética del Misterio[122], es decir, en una apreciación no solo sensible sino también intelectual capaz de poner frente al Inteligible, dejando tras de sí la música centrada en el sujeto que se abre ahora a su Creador. Para el converso Agustín, cuya formación en conceptos metafísicos fue elemental, música y teología llegan a ser lenguajes de trascendencia, puesto que una y otra se dirigen al hombre de todos los tiempos, a la *comprensión de su realidad contemporánea, espacio privilegiado de revelación del Misterio*[123]. El de Hipona interpreta la música en esta clave: es vivida como una experiencia explicable solo a través de la alegoría ya que se establece una relación de equilibrio entre la música y la percepción del Misterio[124]. La música supera la interpretación alegórica porque en alianza con la teología, ésta le ofrece el lenguaje capaz de transmitir *la emoción empática que lleve a la emoción implicante del Misterio contemplado, estudiado, razonado*[125]. Por su parte, la teología encuentra en el discurso musical una forma de belleza racional que se hace eco de una palabra lógica y contemporáneamente relevante sobre Dios[126].

En este contexto surge la pregunta sobre el valor teológico del placer estético experimentado en la percepción del Misterio. En un análisis de corte fenomenológico, se puede establecer un nexo relacional con la teología, determinando así el origen de su dimensión sacra. Según los especialistas, la definición de la experiencia estético-sacramental parte de tres categorías compartidas por la teología y la música: la emoción experiencial que prepara a la gracia, transformando la percepción interior y haciéndola apta para la vibración; la emoción deslumbrante que prepara a la visión-audición empática transformando los sentidos y superando la comprensión de lo meramente racional de la inefabilidad del Misterio; y la emoción sacramental que prepara

[122] Cfr. Piqué, *Teología y música*, 107–108.
[123] Ibidem, 380.
[124] Cfr. ibidem.
[125] Ibidem
[126] Cfr. ibidem, 380.

a la comunicación de una experiencia de trascendencia mediante un lenguaje teológico que permita su comprensión y realización.

Si estas tres categorías confluyen y configuran la emoción como *locus experientiae,* hay que añadir que la percepción del Misterio solo se alcanza cuando la emoción se abandona a su dimensión sacramental: la comprensión del concepto agustiniano de música supone partir del infinito de Dios para llegar al finito del presente del hombre; en otras palabras, la experiencia del Misterio a través de la música lleva a la comprensión de la realidad humana y de su interioridad[127]. En concreto, el de Hipona hace un viaje retrospectivo de la experiencia inefable del Misterio llegando a los cantos que escuchó durante su estancia en la basílica de Milán[128]. Agustín rompe en un canto de alabanza con el que espera alcanzar lo que intuye como superior a la dimensión corpórea y participar así de una comprensión mayor de las realidades eternas, de modo que se pueda constatar que *no existe una separación insuperable entre el deseo de contemplación de la perfección numérica y la alta realidad a la que estamos llamados*[129]. El canto se convierte, en cierta medida, en un eco de la alabanza terrenal que prefigura la celeste, como si fuera un gran concierto en el que todo el cosmos participa[130].

Esta alabanza se caracteriza por la alegría incontenible, *iubilus*[131]*,* que se muestra como *el irrumpir festivo de una comprensión que va más allá de lo expresable,*

[127] Cfr. Ibidem, 109.

[128] Cfr. Augustinus, *Confessiones*, IX, 7, 15, 208.

[129] Piqué, *Teología y música*, 111.

[130] *Sed tempora ministrante potentia, supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum legem ipsam dei, sine qua folium de arbore non cadit et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes usque ad terrena et inferna iura transmittunt*. – Augustinus, *De Musica*, VI, 17, 58, 223.

[131] El *Iubilus,* como expresión de alabanza, es la manifestación de los movimientos más intensos del alma (cfr. Piqué, *Teología y música*, 101). Es referida a la modalidad del canto sin palabras relacionado con lo inefable, propio de la experiencia divina (cfr. Zorzi, *Melos e Iubilis*, 402). El término aúna paradójicamente, la inefabilidad y la enunciabilidad de Dios (cfr. De Simone, *Musicalis aesthetica,* 55). El júbilo manifiesta una alegría incontenible que, lejos de ser silenciosa, no puede dejar de comunicarse; la estrechez de las palabras para lograr expresarse, hace que se prescinda de ellas ante *la necesidad de decir lo que no se puede decir*» (cfr. ibidem, 52). Sería pues, *sensus intellectusque particeps,* es decir, *el intelecto, los sentidos y los afectos, entran al mismo nivel como parte de un único evento de fe* (cfr. Zorzi, *Melos e Iubilis*, 407). Lejos de menospreciarse, la dimensión corporal y sensible del hombre forma parte del acontecimiento de fe, se transforma en cauce imprescindible para alabar a Dios, que a su vez se comunica a los hombres mediante la Encarnación del Verbo (cfr. De Simone, *Musicalis aesthetica*, 52).

la culminación gozosa de una contemplación que va más allá de la experiencia mística[132]. Es un canto que se convierte en sacramento de lo inexplicable, en sacramento de unidad[133], en imagen del Misterio.

Más allá de la valoración del canto, se atribuye al obispo de Hipona la novedad de haber favorecido la autonomía de la música instrumental sacra[134]. Aunque algunos especialistas consideran que la incorporación de instrumentos en la liturgia es fruto de un proceso regulado y gradual[135], en su tiempo Agustín defiende la necesidad de percibir y adentrarse en el Misterio, también a través de la experiencia sensible musical. En el planteamiento del Hiponense la música y el canto están dotados de sacramentalidad porque actúan como movimientos trascendentes de ascesis[136] y adquieren así un valor performativo: transforman al que canta y al que oye. En conclusión, se puede afirmar que *la música es sacramental en cuanto contiene el misterio de la inexpresable profundidad de la realidad* -o de lo que es metafísico en su más pleno sentido- *que, sin embargo, la hace audible y manifiesta a la sensibilidad humana*[137].

Igualmente, desde antiguo, los cristianos se han planteado tanto el significado teológico de la música y de la palabra de Dios, como su correspondencia con las diversas formas musicales. Esto les ha llevado a determinar qué debe ser acompañado de instrumentos o qué debe ser solamente cantado. Vivido como conflicto a causa de la potencia emotiva de la música, y a la vez, misteriosamente efímera en el tiempo, queda sometida a la tensión entre lo

[132] Piqué, *Teología y música*, 113.

[133] Cfr. C. Vagaggini, *La teologia della lode secondo s. Agostino*», en: *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monástica*, Roma 1964, 459.

[134] Cfr. Zorzi, *Melos e Iubilis*, 406.

[135] Cfr. Piqué, *Teología y música*, 97. El benedictino discrepa con Zorzi al considerar que la música instrumental en la época del santo, así como para el oriente cristiano hasta hoy, era asociada a los juegos circenses o al ambiente de palacio. Precisa que solo cuando la liturgia adopte las formas de la corte de Constantinopla se incorporarán la música y el órgano como elementos litúrgicos.

[136] *Isto psalmo exhortati vos fuerimus maxime ad faciendam misericordiam, quia hinc ascendit. Mementote: nolite amare descendere et non ascendere, sed et de ascensione cogitate (…). ascendamus, cantemus et proficiamus, ut perveniamus*. – Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 125, 15, 1855.

[137] Saliers, *Musica e teologia*, 45.

material y lo espiritual, capaz de fundir pasado, presente y futuro[138] junto a las variables manifestaciones culturales y artísticas a las que se sujeta la música en el culto cristiano. Agustín, formado en el platonismo que subestima lo material y corporal, logra superar los límites de esta doctrina y los del lenguaje de la salmodia cantada, cuando *en el propio discurso teológico, se convierte en poeta y cantor de profundas imágenes de Dios; sabe que algunas palabras solo se comprenden más profundamente cuando se cantan*[139].

En definitiva, nos parece que según el pensamiento del Hiponense, la música proporciona una clave de interpretación del anhelado descanso del alma contemplativa, cuyas resonancias parecen oírse en su *fecisti nos ad te*[140]. *El sonido de esos salmos en Milán era intrínseco a la forma en que las palabras de Dios eran recibidas profundamente en su mente y en su alma*[141]. La escucha revela de forma improvisada lo invisible no audible[142]. *La Palabra se une al elemento sonoro, la melodía se une al sentido. Lo inefable se une a la efabilidad sonora. Lo festivo se manifiesta en la experiencia*[143].

Conclusiones

En las páginas precedentes hemos presentado algunos puntos de relieve del pensamiento agustiniano respecto a la música. Como conclusión, podríamos destacar que de su extensa producción es tal vez el *De Musica* una de las obras que mejor evidencia la evolución individual del autor, en un tránsito sereno del dios de las matemáticas al Dios del Amor. A pesar de diferenciar dos momentos diversos en su redacción, el inicio en Milán recién bautizado y las revisiones en Hipona siendo obispo, el proceso queda unificado por una misma finalidad: pasar de lo corpóreo a lo incorpóreo, hecho que manifiesta la dificultad de disociar en Agustín su ser filósofo de su ser teólogo. De este modo, encarna en su persona la perfecta complementariedad entre alma y

[138] Cfr. ibidem, 47.
[139] Ibidem, 46.
[140] Cfr. Piqué, *Teología y música*, 118.
[141] Saliers, *Musica e teologia*, 46.
[142] Cfr. V. Jankélévitch, *La Musica e l'ineffabile*, Milano 2001, 101–102.
[143] Piqué, *Teología y música*, 118.

cuerpo, ciencia y fe, razón y religión, en una simbiosis en la que la teología encuentra en la música un lenguaje que se abre a la trascendencia.

El libro VI del tratado demuestra que el arte puede ser una vía de lo sensible a lo inteligible, y de lo inteligible a lo místico. En este libro Agustín expone una teoría que, partiendo del aspecto sensitivo-corporal de la música, llega a la afección que hace resonar el interior del alma y subraya, a través de un proceso gradual, la cualidad estética del alma, es decir, su capacidad natural de descubrir belleza. Si la música despierta una sensación de insatisfacción ante la imperfecta belleza de lo creado es porque lleva en sí la huella de lo divino, al que remite y manifiesta simultáneamente en toda su complacencia y perfección. El Hiponense descubre el poder evocador de la belleza sonora como ordenamiento que relaciona íntimamente el alma y Dios, en una sinfonía armoniosa con todo el universo.

La propuesta que contiene el libro VI del *De Musica* presenta, en nuestra opinión, ciertas limitaciones: la fundamental, el empleo de un lenguaje retórico y abstracto que hace complicada su lectura y divulgación entre un público interesado en el propósito trascendente del tratado. Igualmente, la ascesis planteada para llegar a la belleza y verdad supremas esconde la dificultad de identificar estos trascendentales con un Dios relacional, paternal. Parece que el paso a lo incorpóreo está más motivado por el asombro que por personalizar el encuentro. A pesar de los límites y el enfoque propios de una mentalidad de hace más de quince siglos, es digno de destacar el desarrollo agustiniano de la fenomenología de la sensación, pionera en su tiempo y base de la psicología posterior; y la innovación de legitimar el placer estético como vía de trascendencia. Resulta audaz que, consciente del peligro de seducción atribuido a la música y que él mismo sufre, se sirva de esta ambivalencia para valorizarla a través de su función catártica. Se presenta esta última como una propuesta de interés en el ámbito de la educación, especialmente en una sociedad contemporánea en la que los sentimientos tienen la primacía: la obra de Agustín facilita modelos de aplicación y abre nuevas vías de experimentación capaces de potenciar su fuerza liberadora y de moldear una autopercepción y una visión del mundo de acuerdo con la verdad del hombre.

La percepción del Misterio en el Libro VI de De Musica de San Agustín

Perception of Mystery in the Book 6 of De Musica by Saint Augustin

Percepcja misterium w Księdze 6 „De Musica" św. Augustyna

Streszczenie: Artykuł stanowi analizę Księgi 6 traktatu św. Augustyna poświęconego muzyce pt. „De musica". W pierwszej części rozprawy zostały zebrane najważniejsze teksty Augustyna, w których zastanawia się on nad znaczeniem muzyki w doświadczeniu Boga. Następnie po omówieniu struktury, recepcji i genezy „De musica" zostały ukazane refleksje biskupa Hippony, zawarte w ostatniej księdze tegoż dzieła, na temat tego, w jaki sposób muzyka może pomagać w poznaniu Boga i nawiązaniu z Nim relacji. Zdaniem Augustyna muzyka otwiera na kontemplację rzeczywistości eschatologicznej, przemienia tego, kto poprzez śpiew chwali Boga i pozwala emocjonalnie i cieleśnie doświadczyć tajemnicy Stwórcy.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, muzyka, śpiew kościelny, „De Musica", teologia mistyczna

Abstract: The article provides an analysis of Book 6 of St. Augustine's treatise on music titled "De musica." In the first part of the paper, the most important texts by Augustine, where he reflects on the significance of music in experiencing God, have been collected. Following a discussion of the structure, reception, and genesis of "De musica," the reflections of the Bishop of Hippo contained in the last book of this work are presented. These reflections explore how music can assist in knowing God and establishing a relationship with Him. According to Augustine, music opens one up to the contemplation of eschatological reality, transforms those who praise God through singing, and allows for an emotional and physical experience of the Creator's mystery.

Keywords: St. Augustine, music, Church chant, "De Musica," mystical theology

Bibliografia

Źródła (Fuentes)

Agostino, *Dialoghi*, 2, introd. Agostino Trapè, ed. Domenico Gentili, (Opere di Sant'Agostino III/2), Roma 1992.

Agustín, *Sobre la Música. Seis libros*, trad. Jesús Luque, Antonio López, (Biblioteca Clásica Gredos 359), Madrid 2007.

Augustinus, *Confessiones*, ed. Pius Knöll, (CSEL 33), Vindobonae 1896.

Augustinus, *Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De libero arbitro*, ed. William M. Green, (CCSL 29), Turnhout 1970.

Augustinus, *De doctrina christiana. De vera religione*, ed. Ioseph Martin, (CCSL 32), Turnhout 1952.

Augustinus, *De Musica*. ed. Martin Jacobsson, Lukas J. Dorfbauer, (CSEL 102), Berlín–Boston 2017.

Augustinus, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain, (CCSL 50), Turnhout 1968.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. Eligius Dekkers, Iohannes Fraipont, (CCSL 38–40), Turnhout 1956.

Augustinus, *Epistulae*, t. II, ed. Alois Goldbacher, (CSEL 34.2), Vindobonae 1898.

Augustinus, *Retractationum libri II*, ed. Almut Mutzenbecher, (CCSL 57), Turnhout 1984

Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento*, ed. Cyrillus Lambot, (CCSL 41), Turnhout 1951.

Opracowania (Estudios):

von Albrecht Michael, *Musik und Befreiung: Augustinus De musica*, "International Journal of Musicology" 3 (1994), 89–114.

Alfaric Prosper, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin*, París 1918.

Amerio Franco, *Il De Musica di San Agostino*, Torino 1929.

Bowen Wiliam, *St. Augustine in Medieval and Renaissance Musical Science*, en: *Augustine on Music: an Interdisciplinary Collection of Essays*, ed. Richard R. La Croix, Lewinston 1988, 29–51.

Colling Alfred, *Historia de la música cristiana*, Andorra 1958.

De Simone Giovanni Battista, *Musicalis aesthetica augustiniana*, Roma 2007.

Jankélévitch Vladimir, *La Musica e l'ineffabile*, Milano 2001.

KAISER Axel, *La Neoinquisición, persecución censura y decadencia cultural en el siglo XXI*, Barcelona 2020.

KELLER Adelbert, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu «De musica» im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg 1993.

LEONE Luciana, *Il suono, il senso, l'armonia. Musica, canto e preghiera nell'esistenza del cristiano*, Roma 2016.

MARROU Henri-Irénée, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, ed. Costante MARABELLI, Antonio TOMBOLINI, Milano 2016.

PARTOENS Gert, *Augustine's Sermo 336 for the Dedication of a Church. A Study of its Contents, Manuscript Transmisión, and Editorial History, with a New Critical Edition*, "Recherches de théologie et philosophie médiévales" 88 (2021), 1, 1–45.

PÉGOLO Liliana, CARDIGNI Julieta, *La música de las esferas. Cicerón, Macrobio y Favonio*, Buenos Aires 2006.

PIQUÉ Jorge, *Teología y música: una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio (Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen)*, Roma 2005.

SALIERS Don E, *Musica e teología*, Brescia 2017.

SCRUTON Roger, *Beauty: A Very Short Introduction*, New York 2011.

SCRUTON Roger, *La bellezza e il sacro*, https://www.culturacattolica.it/cm-files/2012/02/08/7500.pdf (acceso: 19.05.2023).

SVOBODA Karel, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Madrid 1958.

TANZELLA-NITTI Giuseppe, *Teologia Fondamentale in contesto scientifico*, vol. 3*: Religione e Rivelazione*, Roma 2018.

WESTPHAL Rudolf, ROSSBACH August, *Theorie der musischen Künste der Hellenen,* t. III, Leipzig 1889.

VAGAGGINI Cipriano, *La teologia della lode secondo s. Agostino*, en: *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monástica*, Roma 1964, 399–467.

VAN DEUSEN Nancy, *Musica, De*, en: *Diccionario de san Agustín: Agustín a través del tiempo*, ed. Allan D. FITZGERALD, trad. Costantino RUÍZ-GARRIDO, Burgos 2001, 924–927.

ZORZI Selene M.B, *Melos e Iubilis nelle Enarrationes in Psalmos di Agostino d'Ippona. Una questione di mistica agostiniana*, "Augustinianum" 42 (2002), 383–413.

ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE
18 (2023), s. 85-100

„[…] NIE MOGĘ SIĘ OBEJŚĆ BEZ REFLEKSJI", CZYLI O FILOZOFICZNEJ REFLEKSYJNOŚCI EDYTY STEIN

ANNA MARIA OSIŃSKA[1]
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wstęp

O Edycie Stein – św. Teresie Benedykcie od Krzyża OCD – napisano już wiele: poszukiwano w jej pismach znaczeń personalizmu i godności człowieka, interpretowano problemy fenomenologiczne, omawiano pojęcia prawdy, wczucia i cierpienia. Badaczy inspirował jej rozwój duchowy, tożsamość duchowa i moment nawrócenia. Źródłem wiedzy o polskich i tłumaczonych na język polski pracach dotyczących myśli i osobowości świętej filozof jest bibliografia z lat 1933–2013, opracowana przez Mirosława Mikołajczyka, stanowiąca zbiór 1616 opisów bibliograficznych[2]. Wśród nich zauważyć można różnorodność tematów filozoficznych wpisujących się w obszar

[1] Anna Maria Osińska – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie literaturoznawstwo, absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (filologia polska, literaturoznawstwo). Autorka książki *Homo reminiscens – kreacje bohaterów literackich Stefana Żeromskiego wobec problemów nowoczesnej podmiotowości*. Obecnie przygotowuje pracę naukową o roli refleksji w pismach Edyty Stein. ORCID: 0000-0002-5191-7906.

[2] M. MIKOŁAJCZYK, *Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. Bibliografia polska 1933–2013*, Wrocław 2016.

szeroko rozumianej filozofii człowieka[3]. Mimo to problem refleksji u Edyty Stein nie został wyraźnie dostrzeżony i opisany.

Jako czynność umysłu właściwa człowiekowi refleksja jest indywidualna, mogąca prowadzić go do odkrywania samego siebie jako osoby rozumnej i niepowtarzalnej: „Niepowtarzalna konkretność osoby ludzkiej (*incommunicabile*) ujawnia się w sposób jedynie właściwy w doświadczeniu wewnętrznym siebie"[4]. Refleksja kieruje człowieka ku samemu sobie, co sprawia, że wewnętrznie doświadcza on swej podmiotowości i ją kształtuje: doświadcza samego siebie jako człowieka o określonych właściwościach. Refleksja jest aktem świadomym. Podejmując ją, człowiek staje się sobie dostępny, zrozumiały lub dążący do zrozumienia. Umożliwia ona porównywanie, dokonywanie wyborów, przewidywanie rezultatów. Jako władza o charakterze intelektualnym refleksja decyduje o jakości życia wewnętrznego i zewnętrznego człowieka: „decyduje o poziomie umysłowym, moralnym i techniczno-praktycznym człowieka: stopień refleksyjności danej jednostki ludzkiej decyduje często o jej sprawności intelektualnej i o jej moralności"[5].

Interpretacja wypowiedzi o refleksji umożliwia odkrywanie Edyty Stein zarówno jako osoby refleksyjnej, jak i osoby, która podejmuje namysł nad refleksją. W jednym z listów do Romana Ingardena filozof pisała 15 października 1921 roku: „Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert

[3] *Edyta Stein – filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997; A. Półtawski, *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń 2000; R.K. Wilk, *Filozofia człowieka według Edyty Stein*, Kraków 2002; Idem, *Człowiek – istota wezwana. Antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein*, Kraków 2003; W. Stróżewski, *Istnienie i czas w filozofii Romana Ingardena i Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 1 (2005), 7–35; A. Ales Bello, *Edmund Husserl i Edyta Stein. Problem podmiotu ludzkiego*, tłum. P. Kuźnik, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 1 (2005), 91–98; J. Machnacz, *Wierność (o) sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, „Itinera Spiritualia" 4 (2011), 71–92; W. Stróżewski, *Edyta Stein i Roman Ingarden – koncepcje człowieka*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 11 (2014), 17–27; J. Machnacz, *Poznanie człowieka i Boga w życiu i twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*, „Principia Philosophiae Christianae" 3 (2022), 431–460.

[4] W. Chudy, *Rola refleksji w epistemicznej i ontycznej strukturze osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984), 1, 10.

[5] W. Chudy, *Refleksja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2010, http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_r&lang=pl (dostęp: 13.06.2024).

bin, daß ich reflektieren muß"[6], co w polskim tłumaczeniu oddane zostało jako: „Moje prace są zawsze jedynie odzwierciedleniem tego, czym zajmowałam się w życiu, bo jestem już tak skonstruowana, że nie mogę się obejść bez refleksji"[7]. Dosłownie więc Stein nie tylko nie może obejść się bez refleksji, lecz przede wszystkim rozumie samą siebie jako stworzoną do bycia refleksyjną, reflektującą samą siebie, zastanawiającą się. Refleksja, jako jedna z ważniejszych właściwości umysłu człowieka, jest przez Stein zauważana i rozważana filozoficznie (posługując się słowami, za pomocą których interpretowała filozofię jako naukę ścisłą) nie jako sprawa „uczucia i fantazji, bujającego w obłokach marzycielstwa czy też osobistego widzimisię", ale jako sprawa „poważnie i trzeźwo badającego rozumu"[8].

Refleksja jako przeżywanie

Przemyślenia Edyty Stein wpisują się w tradycję filozofii refleksji, której początek otworzyło wątpienie Kartezjusza dotyczące możliwości poznania innego niż pozaintelektualne. W jego ujęciu świadomość rejestruje to, co może zobaczyć, refleksyjnie ująć, określić i poznać w samej sobie. Rozumienie świata zależne jest od możliwości intelektualnych człowieka, intelekt zatem jest wystarczający do poznania, jest zależny sam od siebie. Afirmowana jest więc samoświadomość, która pozostaje jedyną i ostateczną pewnością. Kartezjusz w pewien sposób wywyższa intelekt ludzki, czyni go jednak autonomicznym, samowystarczalnym: „[Kartezjusz – przyp. A.O.] wykazuje kruchość i słabość władz poznawczych odnośnie do świata, umysł – twierdzi – nie jest na miarę świata. Ale intelekt w obrębie siebie samego – w domenie refleksji i idei – posiada moc samostanowienia i wyprowadzania wiedzy

[6] E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, https://www.karmelitinnen-koeln.de/wp-content/uploads/2014/10/04_EdithSteinGesamtausgabe_SelbstbildnisInBriefen_III_BriefeAnRomanIngarden.pdf, 105 (dostęp: 13.06.2024).

[7] E. Stein, *Autoportret z listów. Część trzecia: Listy do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków 2003, 215.

[8] E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, tłum. J. Zychowicz, w: H. Conrad-Martius, *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, 80–100.

pewnej”[9]. Podejmując intelektualny wysiłek nad zrozumieniem refleksji, Kartezjusz, a także inni filozofowie nowożytni zastanawiający się nad refleksją, jak Benedykt Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel – nie dostrzegli pułapki polegającej na pogrążaniu się reflektującego siebie umysłu we własnej immanentności[10].

Jest to także pułapka, której nie zdołał ominąć Edmund Husserl, badając refleksję w odniesieniu do świadomości i subiektywności. Husserl nazywał refleksją akty myśli, w których przeżycia są uchwycone i poddane analizie; akty, w których Ja kieruje wewnętrzne spojrzenie na przeżycia. Myślał o refleksji jako metodzie poznawania świadomości, także jako o źródle poznania siebie w pewnym określonym momencie przeżywanym „teraz”. W części drugiej *Idei* rozwijał znaczenie konstytuowania się Ja na podstawie świadomości, zauważając, że znajomość samego siebie nie jest możliwa – możliwe jest jedynie poznawanie siebie samego w teraźniejszym, obecnie doświadczanym przeżyciu. Natomiast w części pierwszej świadomość określał nazwą kartezjańskiego *cogito* – Ja myślę, zawierające w sobie przeżycia, tj. spostrzeganie, przypominanie, wyobrażanie, sądzenie, pożądanie. Ja, które intelektualnie angażuje się w wymienione lub inne przeżycia, jest czynne i dynamiczne, świadome własnego przeżywania. Refleksja umożliwia człowiekowi doświadczanie samego siebie jako człowieka myślącego. W refleksji doświadcza on samego siebie jako realnie istniejącego – istnieje, ponieważ przeżywa samego siebie[11].

[9] W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężania*, Lublin 1995, 133. Wśród polskich badań filozoficznych nad historią refleksji głębokich przemyśleń dokonał Wojciech Chudy. Jego fenomenologiczno-metafizyczna interpretacja, skoncentrowana wokół pojęć osoby, poznania i bytu, a także znaczenia refleksji w procesie samowychowania i kształtowania duchowości, wykazuje wiele momentów wspólnych z myślą refleksyjną Edyty Stein. Badania Chudego, jakie przedstawił w rozprawie *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, przybliżają różnorodność głosów dotyczących refleksji, głosów tomistycznych, fenomenologicznych, hermeneutycznych, dekonstrukcjonistycznych. Praca Chudego jest cenna również dlatego, że lubelski filozof dokonał interpretacji refleksji w perspektywie rozwoju historii filozofii.

[10] Chudy, *Refleksja*.

[11] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975; Idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.

Husserl nazywał refleksją akty skierowane na przeżycia i poznawanie świadomości. Zauważał przy tym, że refleksja każdego rodzaju jest modyfikacją świadomości: „o tyle mówi się tu o modyfikacji, że każda refleksja ze swej istoty wypływa ze zmiany nastawienia, przez co zastane przeżycie, *resp. datum* przeżyciowe (nie poddane refleksji) ulega pewnej przemianie, właśnie przejściu w *modus* świadomości (*resp.* tego, co uświadamiane) poddanej refleksji”[12]. Zauważa więc, że przeżycie można poddać refleksyjnej modyfikacji[13].

Wypowiadając się o refleksji, Husserl czynił to w obrębie jej znaczeń dla subiektywności i świadomości – człowieka skierowanego ku samemu sobie i własnym przeżyciom. Natomiast Edyta Stein przezwycięża paradygmat refleksyjny, widząc człowieka jako skierowanego nie tylko w głąb świadomości, w której zbliża się do poznania samego siebie, lecz także jako refleksyjnie skierowanego na to, co zewnętrzne, zaangażowanego w teraźniejszość, życie społeczne i kulturowe. Wraz z lekturą każdego kolejnego dzieła Stein można dostrzec jej intelektualną drogę od rozumienia refleksji jako aktowego zwrócenia się na przeżywanie do szerszego jej pojmowania – jako daru wyróżniającego człowieka spośród istot żywych.

Początkowo, w *Zagadnieniu wczucia*, Stein dostrzeże związek refleksji z intencjonalnym przeżywaniem: „Refleksja jest zawsze aktowym zwróceniem się na aktowe przeżywanie”[14]. Przeżycia mogą mieć charakter źródłowy (tutaj filozof umieszcza refleksję) i nieźródłowy (przypomnienie własnych przeżyć, na przykład radości). Przypomnienie może odbywać się bez refleksji: „zawsze jednak przypomnienie pozostaje uobecnieniem, jego podmiot jest nieźródłowy w przeciwieństwie do [podmiotu] spełniającego przypomnienie”[15]. Dostrzega tzw. złudzenia refleksji, gdy uczucia innych przypisywane są jako własne, np. w lekturze dzieła literackiego[16].

Aby możliwe było przeżycie np. wartości, przedmiot lub akt wewnętrznie porusza odbiorcę. Życie psychiczne charakteryzuje intencjonalność, ukierunkowanie na przedmiot. Intencjonalności przysługują trzy elementy: „ja”, które zwraca się ku spostrzeżonemu przedmiotowi, przedmiot uwagi

[12] Idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, 233.

[13] Ibidem, 236.

[14] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 2014, 102.

[15] Ibidem, 64.

[16] Ibidem, 104.

oraz akt, w którym „ja" żyje i które w określony sposób ukierunkowuje się na przedmiot. Wolność dotyczy postrzegania aktów lub przedmiotów jako wartościowych, świadomego przeżywania jako takich i podejmowania aktów refleksji nad ich przeżywaniem. Rozum (*Verstand*) albo intelekt (*Intellekt)* mają funkcję zmysłowego postrzegania. Ta jednak jest jego funkcją najniższą, ponieważ: „Może on jeszcze więcej: zwracać się wstecz – dokonywać refleksji, tym sposobem ujmując materiał zmysłowy i własne życie aktowe; dalej, może w [świecie] rzeczy i we własnym życiu aktowym odróżniać [ich] budowlę formalną: abstrahować. »Może« – to znaczy jest wolny"[17]. Spostrzeżenie danej rzeczy prowadzi do rozważania jej właściwości, dlatego też: „Poznające »ja«, inteligentne »ja« doświadcza motywacji wywodzących się ze świata przedmiotowego, podchwytuje je i podąża za nimi z wolnej woli; z konieczności jest chcącym »ja« – i od jego wolitywnego czynu duchowego zależy, co ono pozna"[18].

> To, co przenika do wnętrza – notowała Stein w pracy *Byt skończony a byt wieczny* – jest zawsze wezwaniem zwróconym do osoby. Jest wezwaniem skierowanym do rozumu, jako do siły zdolnej duchowo „dostrzec", tzn. zrozumieć to, czego doznaje. Jest to również wezwanie do zastanowienia się, tj. do szukania sensu tego, co nadchodzi, a także wezwanie do wolności duszy: rozumne bowiem poszukiwanie sensu jest już wolnym czynem[19].

W *Filozofii psychologii i humanistyki* Stein definiowała przeżycia jako określone stany psychiczne powstające w określonym czasie i nieprzerwanym przepływie strumienia świadomości. Strumień świadomości, będący własnym i niedostępnym dla innych, to nieustanne „stawanie się", dzięki któremu „przeżywanie nie ustaje" – człowiek w każdej chwili „jakoś się czuje". Stein wyróżniła w przeżyciu trzy momenty: treść – czyli to, co jest dane, przyjmowane do świadomości; przeżywanie wrażeń wynikających z treści; świadomość przeżywania[20]. Przeżycia są świadome i bezpośrednio dostępne w refleksji. Świadomość przeżywania jest aktem pojmującej refleksji, zwłaszcza przeżywania intensywnego, które angażuje „całą" refleksję: „Im intensywniejsze jest przeżywanie, tym bardziej »niepodzielnie« mamy w zwyczaju w nim »się zanurzyć« i tym mniej pozwala ono na osobną refleksję"[21]. Intensywna refleksja nie oznacza określonego napięcia, a jedynie świadome i wytężone przyglądanie się przeżyciom. W refleksji człowiek źródłowo „obejmuje" własne przeżycie reflektującym spojrzeniem. Przeżycie odnosi się do konkretnej osoby i jest tylko jej właściwym. Ciągłość przeżyć, ku którym człowiek zwraca się w refleksji, zapewnia jedność „ja" i samookreślenie siebie: „Akt refleksji zatem, w którym precyzuje się poznawanie, może zawsze być podłożem doznawania wartości i poznawania, jak każda odczuwana wartość staje się tym samym doniosła dla budowy osobowości"[22].

Edytę Stein interesował także sposób obecności jednostki we wspólnocie, szczególnie problemy współmyślenia i współprzeżywania. Przeżycia jednostkowe są różne od przeżyć wspólnotowych, jednak przeżycia wspólnotowe są dostępne dla indywiduum, ponieważ „do sensu tych indywidualnych przeżyć, które są konstytutywne dla przeżycia wspólnotowego, przynależy to, że są nakierowane na przeżycie wspólnotowe i dążą do jego objęcia"[23]. Stein zauważa istnienie wielości strumieni przeżyć. Określona wspólnota może mieć własny strumień przeżyć, odseparowany i tylko tej wspólnocie właściwy (np. dziedzictwo rodzinne).

Człowiek wspólnoty odtwarza w sobie przeżycia wspólnoty: „Żyć we wspólnocie z ludźmi to znaczy widzieć ich działającymi i współdziałać z nimi; to żyć wśród ludzkich dzieł, widzieć powstającymi i przemijającymi ludzkie dzieła, być przez nie kształtowanym i pomagać innym być przez nie kształtowanymi: ludzkie życie jest życiem kulturowym"[24]. Refleksje kulturowe i naukowe włączają człowieka w przestrzenie kulturowe i naukowe, w których poszczególne jednostki wzbogacają siebie nawzajem:

> Motyw myślowy może tylko wtedy zacząć działać we mnie, jeśli jest motywem przeżytym; nie tyle obiektywnie istniejący, lecz zrealizowany sens

[17] E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2015, 165–166.
[18] Ibidem, 166.
[19] E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska OCD, Kraków 1995, 440.
[20] Eadem, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016, 111–119.
[21] Ibidem, 120.
[22] Stein, *O zagadnieniu wczucia*, 218–219.
[23] Eadem, *Filozofia* 273.
[24] Eadem, *Budowa osoby ludzkiej*, 89.

skłania mnie do pójścia dalej w tym kontekście. Przy tym motyw może być przeżyty jako pochodzący od kogoś innego, względnie przechodzący ode mnie na kogoś innego, ale niekoniecznie musi [tak być], aby mogło powstać przeżycie wspólnotowe. Przeżycie jednego i drugiego musi stać w relacji dokonywania i odtwarzania. Przez to, że inny „komunikuje" mi swoje myśli, otwiera mi się stopniowo rozumienie sensu, który ukonstytuował się pierwotnie w jego myśleniu. I o ile go przeżywam, porusza mnie on do „dalszego myślenia", które teraz nie jest zwykłym odtwarzaniem, lecz pierwotnym dokonaniem i w którym otwiera się mi nowa część ogólnego związku sensu. W taki sposób w „wymianie myśli" wywiązuje się współmyślenie, które nie jest przeżyte tylko jako przeżycie jednego czy drugiego, lecz jako nasze wspólne myślenie.

Wszelka działalność naukowa dokonuje się w takiej formie. To, co jest moim „własnym" przyczynkiem, oryginalnymi osiągnięciami myślenia, wyrasta na gruncie już zgromadzonych zasobów, które przejmuję, i staje się z kolei podstawą, na której inny dalej tworzy. I przez to moje duchowe działanie jestem włączona w jedną wielką sieć motywacji, w ludzki proces poznania[25].

Refleksja i poznanie

W rozprawie *Byt skończony a byt wieczny* Stein raz jeszcze odniosła się do refleksji jako właściwości umysłu człowieka. Nadal łączyła refleksję z pamięcią, ze spojrzeniem skierowanym wstecz: zauważającym, uważnym, obserwującym lub analizującym[26]. Jednak w pracy tej dostrzec można również inspirację myślą św. Tomasza z Akwinu w rozumieniu refleksji w procesie poznawania sensu ludzkiego istnienia[27]. Akwinata rozumiał refleksję jako umysłową sprawność umożliwiającą poznanie prawdy i wyjaśnienie poznania. Refleksja przenika i organizuje życie wewnętrzne człowieka, jego świadomość niewystarczalności i kruchości bytu. Stanowi więc o odkryciu bytu jako rzeczywistości zastanej i zadanej, jeszcze nieukonstytuowanej

[25] Stein, *Filozofia*, 304–305.
[26] Eadem, *Byt skończony*, 387.
[27] Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Poznań 1998.

w poznaniu[28]. Dzięki otwarciu na byt i odkryciu własnej niewystarczalności człowiek poszukuje podstaw i pewności o wartości swego istnienia.

> Kiedy jakaś jednostka przeżyciowa urzeczywistnia się we mnie – notowała Stein – to przecież to ja zostaję obdarowana istnieniem i dzięki temu istnieniu mnie darowanemu ona [tzn. jednostka przeżyciowa – przyp. A.O.] staje się rzeczywista. Jednakże to nie kształtujący ją sens obdarza mnie istnieniem, lecz wraz z istnieniem sens ten jest mi darowany i mnie kształtuje. To, co mi daje istnienie i równocześnie to istnienie wypełnia sensem, musi być nie tylko panem istnienia, ale i panem sensu[29].

Reminiscencja z lektury dzieł Tomasza ujawnia się w zdaniu o tym, że człowiek, będący osobą duchową, jest istotą obdarowaną rozumem[30]. W myśli filozoficznej Stein zauważyć można to, o co upominał się wiele lat później Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*[31]: Edyta Stein przywraca godność rozumu, widząc w nim niezasłużony dar, który należy – jako wspaniałomyślnie i bezinteresownie człowiekowi podarowany – uformować: „Stworzenie zaś obdarzone rozumem to takie stworzenie, które rozumie prawidłowość swego własnego bytu i kieruje się nią w swoim postępowaniu. Należy tu rozum jako dar rozumienia i wolność jako dar kształtowania samemu i z siebie samego własnego postępowania"[32]. Wolnym aktem jest m.in. refleksyjne zwrócenie się ku samemu sobie, ku myśli, dzięki której „Ja nadaje swemu istnieniu treść i kierunek"[33]. Co nie oznacza, że „ja" jest swoim własnym stwórcą, nie jest też wolne bezwarunkowo: „Wolność określania siebie jest mu dana. Dana mu jest także »żywotność«, jaką rozwija w obranym kierunku, a każdy jego czyn jest odpowiedzią na pobudzenie i uchwyceniem czegoś mu danego"[34]. W myśli Stein człowiek zastanawiający się nad własnym istnieniem uświadamia je sobie jako istnienie otrzymane (wraz ze wszystkimi zdolnościami):

[28] Chudy, *Rozwój filozofowania*, 103.
[29] Stein, *Byt skończony*, 140.
[30] Ibidem, 375.
[31] Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Kraków 1998.
[32] Stein, *Byt skończony*, 375.
[33] Ibidem, 384.
[34] Ibidem.

> Ponieważ życie jest istnieniem naszego Ja, znaczyłoby to jednocześnie, że Ja ma swoje istnienie z siebie samego. Nie zgadza się to jednak wyraźnie z ustalonymi, znamiennymi właściwościami tego istnienia: z zagadkowością jego skąd i dokąd, z nie dającymi się wypełnić lukami w należącej do niego przeszłości, z niemożnością powołania o własnej mocy do istnienia tego, co do niego należy (zawartości), oraz utrzymania go w nim, przede wszystkim jednak z tym, jak samo Ja istnieje i jak swoje własne istnienie przeżywa. Znajduje ono siebie jako żywe, obecnie istniejące i jednocześnie wychodzące z przeszłości i wżywające się w przyszłość; ono samo i jego istnienie są nierozdzielnie, tu oto jest ono czymś „wrzuconym w istnienie" (*ins Desein geworfenes*). A to stanowi najskrajniejsze przeciwieństwo samowładności (*Selbstherrlichkeit*) i samozrozumiałości (*Selbstverständlichkeit*) bytu, który istnieje z samego siebie (*Seins aus sich Selbst*). Istnienie naszego Ja odżywa z chwili na chwilę. Nie może się ono „zatrzymać", gdyż „niepowstrzymanie" uchodzi. Dlatego też Ja nigdy go naprawdę nie posiada. Jesteśmy więc zmuszeni istnienie naszego Ja – tę nieustannie zmieniającą się żywą teraźniejszość – określić jako istnienie otrzymane. Ja jest w istnieniu osadzone (*ins Dasein gesetzt*) i utrzymywane w nim z chwili na chwilę. Właśnie przez to dana jest możliwość początku i końca jego istnienia, a także możliwe jest jego przerwanie[35].

Człowiek odnoszący się refleksyjnie do samego siebie przeżywa nie tylko samego siebie jako osobę, lecz także swój los, przemijanie, kruchość egzystencji:

> Moje istnienie – notowała Stein – tak jak je znajduję i jak siebie w nim znajduję, to istnienie nicościowe (*nichtiges Sein*). Nie istnieję z siebie i z siebie jestem niczym. W każdej chwili stoję wobec nicości i z chwili na chwilę muszę być istnieniem obdarowana. […] Lecz również jest faktem niezaprzeczalnym, że mimo tej ulotności *jestem*; że z chwili na chwilę bywam utrzymywana w istnieniu i że w moim istnieniu ulotnym obejmuję istnienie trwałe. Wiem, że mnie ktoś podtrzymuje i dlatego jestem spokojna i czuję się bezpieczna[36].

[35] Ibidem, 85–86.
[36] Ibidem, 87 i 91.

Człowiek w ujęciu Stein uświadamia sobie swe własne istnienie, uświadamia sobie fakt własnego istnienia:

> Ta pewność własnego istnienia jest – w pewnym sensie – poznaniem najbardziej źródłowym; […] Ta pewność istnienia jest pewnością „nierefleksyjną", tzn. ma ona miejsce przed wszelkim myśleniem „skierowanym wstecz" („rückgewandten"), za pomocą którego umysł wychodzi ze swej pierwotnej postawy – życia zwróconego ku przedmiotom – aby spojrzeć na siebie[37].

W skierowaniu tym człowiek pyta o siebie, aby siebie samego zrozumieć. Uświadomione istnienie ujawnia się jako nierozerwanie związane z czasem, kruche i niepełne: „moje istnienie to ustawiczny ruch, to istnienie ulotne, w ścisłym sensie przemijające, skrajnie przeciwstawne istnieniu wiecznemu, niezmiennie-obecnemu (*wandellös-gegenwärtigen*)"[38].

Zakończenie

Czytelnik dzieł Edyty Stein, Andrzej Półtawski, wyróżnił i docenił filozofię świętej jako racjonalną, w której filozof dążyła do budowania wypowiedzi jako mądrości[39]. Stein prowadziła refleksję w stronę ontologii i duchowości, widząc w niej podstawę konstytuującą osobowość i duchowość, podstawę poznawania i rozróżniania wartości, które osobowość budują, także jako podstawę samowychowania i drogę docierania do pełni osobowości: „Wartość własnej osoby wydaje się konstytuować jedynie w refleksji, a nie w bezpośrednim skierowaniu na przeżyciach"[40]. Szczególnie podkreślała znaczenie wewnętrznej, intelektualnej pracy w formacji duchowej, samodzielności dociekania istoty wartości, samodzielności rozumianej jako umiejętność odczuwania tego, co wartościowe:

[37] Ibidem, 68.
[38] Ibidem, 77.
[39] A. Półtawski, *Racjonalność filozofii Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 11 (2014), 14.
[40] Stein, *O zagadnieniu wczucia*, 212.

> Kto sam nie czuje wartości, lecz wszystkie uczucia zdobywa jedynie przez zarażenie się od innych, ten nie może przeżywać „siebie", stać się jakąś osobowością, lecz najwyżej jej złudnym obrazem. Tylko w tym ostatnim wypadku możemy powiedzieć, że nie ma żadnej osoby duchowej[41].

Przeżywanie wartości jest podstawą do ich porównywania i, jak zauważa Stein, porównywania z przeżyciami innych ludzi, gdy „uczymy się niekiedy trafnie oceniać siebie samych przez to, że przeżywamy siebie jako więcej lub mniej wartościowych w porównaniu z innymi"[42]. Przeżywanie drugiego człowieka jest pewnego rodzaju zawierzeniem i zjednoczeniem, przyjęciem do siebie treści cudzego życia. Człowiek refleksyjnie przeżywający samego siebie staje się pewną osobowością, zyskuje cechy sobie samemu właściwe: „To, czym osoba jest, poznamy szybko po tym, w jakim świecie wartości żyje, na jakie wartości jest otwarta i jakie ewentualnie tworzy dzieła, kierowana przez wartości"[43]. Widoczne jest u Edyty Stein afirmowanie krytycznej postawy i umiejętności rozróżniania tego, co wartościowe, od tego, co wartościowym nie jest. Natomiast refleksyjne przeżywanie świata obiektywnego, a szczególnie przeżywanie drugiego człowieka, jest możliwe jedynie poprzez zawierzenie wypływające z miłości. Podejmując refleksję filozoficzną, Edyta Stein dążyła do odkrywania głębi człowieka, jego wartości istnienia nie tyle w samym sobie i dla samego siebie, ale jako istnienia otrzymanego i dążącego do bycia darem dla innych: „poznanie, miłość i służba – oraz duchowa radość w poznaniu, miłości i służbie – wszystko to jest równocześnie otrzymywaniem i przyjmowaniem, wolnym wkładem siebie w to ofiarowane życie"[44].

Refleksja prowadziła Edytę Stein do poznawania samej siebie i świata zewnętrznego, do przyjęcia czegoś za prawdę, czyli – zrozumienia. Co więcej, refleksja filozoficzna, lektury, spotkania, pragnienia intelektualnych poszukiwań prowadziły do odkrywania Kogoś ukrytego przed nią „aż do czasu"; filozoficzne rozpoznania stały się drogą prowadzącą do Prawdy, do Chrystusa, i zrozumienia, że „Bóg jest miłosierny i wspaniałomyślny ponad wszelkie pojęcie i nagradza przeobficie już samą decyzję całkowitego oddania

[41] Ibidem, 224.
[42] Ibidem, 231.
[43] Stein, *Filozofia*, 374.
[44] Eadem, *Byt skończony*, 383.

się Mu"[45]. Ostatecznie refleksyjna myśl prowadziła Edytę Stein również do pokornego uświadomienia własnych ograniczeń:

> Dawno się już z tym pogodziłam – pisała w liście do Hedwig Conrad-Martius 5 kwietnia 1933 roku – że pozostanę zawsze pełna niewiedzy i że także to wszystko, co jeszcze mogę zrobić, będzie coraz więcej ułomkiem, jakim zresztą musi być samo z siebie każde ludzkie dzieło. Mam jednak nadzieję, że uda mi się ukazać kierunek, w jakim należy postępować[46].

[45] E. Stein, *Listy 1916–1942*, Kraków 1982, 425. Zob. K. Rożnowski, *Apologetyczny wymiar nawrócenia św. Edyty Stein*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 16 (2020), 69–84.
[46] E. Stein, *Autoportret z listów. Część pierwsza 1916–1933*, tłum. I.J. Adamska OCD, A. Talarek, Kraków 2003, 395. Jak zauważył Wojciech Chudy: „Samoświadomość bytu ludzkiego konstytuowana przez refleksyjne odniesienie umysłu (człowieka) do siebie samego jest zarazem samoświadomością ograniczeń" – Chudy, *Rozwój filozofowania*, 110.

„[…] nie mogę się obejść bez refleksji”, czyli o filozoficznej refleksyjności Edyty Stein

“[…] I cannot do without reflection”. On the philosophical reflectiveness of Edith Stein

“[…] non posso fare a meno della riflessione”. Sulla rifessività filosofica di Edith Stein

Streszczenie: W artykule dokonano zarysu interpretacji wypowiedzi o refleksji zawartych w pismach filozoficznych Edyty Stein. W poszczególnych częściach tekstu przybliżono takie momenty filozoficznych wypowiedzi, w których Stein zauważała refleksję jako powiązaną z przeżywaniem i poznawaniem. Wnioski przedstawione w artykule mają charakter rozpoznań będących wstępem do dalszych badań.

Słowa kluczowe: Edyta Stein; refleksja; przeżycie; poznanie

Abstract: The purpose of the article is an interpretation of statments on reflection found in the philosophical writings of Edith Stein. In various sections of the text, the author highlights fragments in Stein's philosophical discourse where she identified reflection as linked with experience and cognition. The conclusions presented in the article are preliminary observations serving as an introduction to further research.

Keywords: Edith Stein, reflection, experience, cognition

Bibliografia

Ales Bello Angela, *Edmund Husserl i Edyta Stein. Problem podmiotu ludzkiego*, tłum. Paulina Kuźnik, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 1 (2005), 91–98.

Chudy Wojciech, *Refleksja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2010, http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_r&lang=pl (dostęp: 13.06.2024).

Chudy Wojciech, *Rola refleksji w epistemicznej i ontycznej strukturze osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984), 1, 7–29.

Chudy Wojciech, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężania*, Lublin 1995.

Edyta Stein – filozof i świadek epoki, red. Joachim Piecuch, Opole 1997.

Husserl Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. Danuta Gierulanka, Warszawa 1975.

Husserl Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. Danuta Gierulanka, Warszawa 1974.

Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Kraków 1998.

Machnacz Jerzy, *Poznanie człowieka i Boga w życiu i twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*, „Principia Philosophiae Christianae” 3 (2022), 431–460.

Machnacz Jerzy, *Wierność (o) sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, „Itinera Spiritualia” 4 (2011), 71–92.

Mikołajczyk Mirosław, *Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. Bibliografia polska 1933–2013*, Wrocław 2016.

Półtawski Andrzej, *Racjonalność filozofii Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11 (2014), 11–16.

Półtawski Andrzej, *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń 2000.

Rożnowski Kamil, *Apologetyczny wymiar nawrócenia św. Edyty Stein*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 16 (2020), 69–84.

Stein Edyta, *Autoportret z listów. Część pierwsza 1916–1933*, tłum. Immakulata J. Adamska OCD, Anna Talarek, Kraków 2003.

Stein Edyta, *Autoportret z listów. Część trzecia: Listy do Romana Ingardena*, tłum. Małgorzata Klentak-Zabłocka, Andrzej Wajs, Kraków 2003.

Stein Edyta, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. Grzegorz Sowinski, Kraków 2015.

Stein Edyta, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. Immakulata J. Adamska OCD, Kraków 1995.

Stein Edyta, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, tłum. Juliusz Zychowicz, w: Hedwig Conrad-Martius, *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, 80–100.

Stein Edyta, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. Piotr Janik SJ, Marcin Baran SJ, Jolanta Gaca, Kraków 2016.

Stein Edyta, *Listy 1916–1942*, Kraków 1982.

Stein Edyta, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. Danuta Gierulanka, Jerzy F. Gierula, Kraków 2014.

Stein Edyta, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, https://www.karmelitinnen-koeln.de/wp-content/uploads/2014/10/04_Edith-SteinGesamtausgabe_SelbstbildnisInBriefen_III_BriefeAnRomanIngarden.pdf, 105 (dostęp: 13.06.2024).

Stróżewski Władysław, *Edyta Stein i Roman Ingarden – koncepcje człowieka*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 11 (2014), 17–27.

Stróżewski Władysław, *Istnienie i czas w filozofii Romana Ingardena i Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 1 (2005), 7–35.

Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, tłum. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Poznań 1998.

Wilk Rafał Kazimierz, *Człowiek – istota wezwana. Antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein*, Kraków 2003.

Wilk Rafał Kazimierz, *Filozofia człowieka według Edyty Stein*, Kraków 2002.

RTWP Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie
18 (2023), s. 101-134

FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI E IL SUO CONTRIBUTO ALLA REDAZIONE DEL MESSALE LATINO-POLACCO DEL 1968

Marcin Wojtasiak[1]

Franciszek Małaczyński è senza dubbio uno dei personaggi più importanti per la ricezione in Polonia della riforma liturgica avvenuta dopo il Concilio Vaticano II. Tuttavia, alla sua vita e al suo contributo al rinnovamento liturgico postconciliare sono stati dedicati finora pochissimi studi tra cui solo alcuni si basano sulle fonti archivistiche[2]. Nel nostro articolo cercheremo di riempire almeno parzialmente questo vuoto storiografico.

[1] Marcin Wojtasiak – doktor liturgiki; wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Pelplińskiej; doktorat obronił w 2022 roku w Pontificio Istituto Liturgico *Anselmianum* w Rzymie; prezbiter diecezji pelplińskiej. ORCID: 0000-0002-7144-1191.

[2] Cfr. S. Koperek, *Wkład Franciszka Małaczyńskiego w odnowę liturgii w Polsce*, "Roczniki Teologiczne" 54 (2007), 8, 69–85; M. Kanior, *Życie i działalność o. Franciszka Małaczyńskiego OSB (1920–2009)*, "Ruch Biblijno-Liturgiczny" 63 (2010), 263–273; H. Sobeczko, *Działalność o. Franciszka Małaczyńskiego OSB*, "Ruch Biblijno-Liturgiczny" 43 (1990), 78–89; Idem, *Śp. O. Franciszek Małaczyński OSB (1920–2009) i jego wkład w odnowę liturgiczną*, "Liturgia Sacra" 15 (2009), 221–230; M. Gronowski, *Bibliografia opublikowanych prac o. Franciszka Małaczyńskiego OSB*, in: *Szczyt i źródło życia Kościoła. O recepcji soborowej reformy liturgii Kościoła w Polsce*, ed. M. Gronowski, Tyniec 2021, 19–27.

In primis, presenteremo la biografia di Małaczyński alla luce dei materiali contenuti nell'*Archiwum Benedyktynów Tynieckich* (Archivio dei Benedettini di Tyniec), nell'abbazia cioè in cui il liturgista ha trascorso la maggior parte della sua vita monastica[3]; e presenteremo inoltre il contributo del monaco all'elaborazione del messale latino-polacco pubblicato nel 1968 di cui era redattore[4]; così metteremo in evidenza il suo ruolo decisivo in questa importante fase della riforma liturgica in Polonia, ricorrendo al materiale conservato negli archivi dell'arcidiocesi di Varsavia e della Commissione Liturgica presso la Conferenza Episcopale Polacca.

Franciszek Małaczyński – origini e formazione

Il futuro redattore del messale latino-polacco nacque a Leopoli il 18 settembre 1920, quando la città faceva ancora parte della II Repubblica Polacca. I genitori di Stanisław Małaczyński, questo era il suo nome di battesimo, morirono quando lui era ancora piccolo: sua madre, Wanda Górecka in Małaczyńska, morì il 6 novembre 1926 e suo padre Marian Małaczyński morì sei anni dopo, il 21 novembre 1932[5]. Conoscere le sue radici familiari era molto importante per Stanisław: tra i materiali contenuti nell'archivio troviamo un albero genealogico scritto a mano in cui egli presentava la sua famiglia. Dalle informazioni ivi contenute sappiamo che Stanisław aveva quattro fratelli e quattro sorelle. Dal primo matrimonio di suo padre con Lubina Sterlinowska erano nati Franciszka, Stefan, Maria, Jadwiga, Czesław, Adam e Kazimierz. Stanisław era il primo figlio del secondo matrimonio di suo padre con la sopramenzionata Wanda Górecka. Da questo matrimonio nacque anche una figlia, Zofia.

[3] Nelle citazioni delle fonti archivistiche utilizzeremo le abbreviazioni seguenti: ABT – Archiwum Benedyktynów Tynieckich (Archivio dei Benedettini di Tyniec); AAV – Archiwum Archidiecezji Warszawskiej (Archivio dell'Arcidiocesi di Varsavia); ACLEP – Archiwum Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski (Archivio della Commissione Liturgica presso la Conferenza Episcopale Polacca).

[4] Per la genesi del messale latino-polacco del 1968 cfr. A. Hoinkis, *Die Genese und die Entstehung des lateinisch-polnischen Altarmessbuches 1968 und des lateinisch-polnischen Ordo Missae 1970* (tesi di dottorato, Università di Vienna), Wien 2009.

[5] Cfr. Kanior, *Życie i działalność*, 263.

Małaczyński nacque in una famiglia molto patriottica: il padre Marian voleva diventare soldato. Terminò infatti l'Accademia militare ma poi, su pressione dei familiari, cambiò idea. Questo suo desiderio venne poi esaudito da alcuni dei suoi figli. Stefan, inviato al fronte durante la prima guerra mondiale, combatté per la liberazione della Polonia. Czesław decise di arruolarsi come soldato nella *Ochotnicza Armia Małopolski* (Esercito Volontario della Piccola Polonia), e combatté contro i sovietici durante la campagna del 1920, che venne vinta dall'esercito polacco (il cosiddetto miracolo della Vistola). Zofia, la figlia più piccola, divenne a sua volta infermiera nella *Armia Krajowa* (Esercito Nazionale), il movimento di resistenza polacca nato durante la seconda guerra mondiale[6].

Stanisław fu battezzato nella chiesa parrocchiale di santa Maria Maddalena[7]; sia il luogo della sua nascita che la parrocchia di origine non sono dati secondari. In quel periodo Leopoli era il centro principale del rinnovamento liturgico in Polonia, in cui si moltiplicavano le iniziative per promuovere la formazione liturgica dei fedeli. A Leopoli, il principale esponente del Movimento Liturgico fu l'arcivescovo Józef Bilczewski (†1923) il quale si dedicava allo studio della liturgia dei primi secoli come testimonia una delle sue opere principali: *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych* (L'Eucarestia alla luce delle testimonianze letterarie, iconografiche e epigrafiche più antiche)[8]. Comunque il prelato intuiva la necessità di dare alle ricerche sulla liturgia un carattere didattico e pastorale. Per promuovere l'insegnamento liturgico tra i giovani, si rivolse alla *Związek Księży Katechetów* (Associazione dei Sacerdoti Catechisti) che postulava un insegnamento catechetico fondato soprattutto sulla Bibbia e sulla liturgia. Con il sostegno dell'arcivescovo, i sacerdoti di Leopoli dedicavano molta cura a preparare adeguatamente i sacramenti, mettevano in pratica i decreti eucaristici di Pio X, celebravano le messe per gli alunni delle scuole con omelie adeguate al livello dei bambini, in cui si spiegava la teologia che scaturisce dai riti. Come uno dei suoi postulati più importanti,

[6] Cfr. *Drzewo genealogiczne rodziny Małaczyńskich*, ABT, Osobiste notatki po ojcu Franciszku Małaczyńskim.

[7] Cfr. *Testimonium nativitatis et baptismi Parochiae S. Mariae Magdalenae n. 1229*, ABT, Akta personalne, L. 473/VI A/60.

[8] Cfr. J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych,* Kraków 1898.

l'Associazione sottolineava la necessità di una pastorale liturgica per i fedeli che si concretizzava soprattutto in una valida e consapevole preparazione ai sacramenti. Per ottenere questo risultato, i sacerdoti non organizzavano soltanto incontri e convegni ma preparavano anche manuali e opuscoli *ad hoc*; ricordiamo per esempio quello pubblicato a Leopoli nel 1929, che ebbe poi molte ristampe successive: *Msza św. Recytowana. Podręcznik do czynnego udziału w Najśw. Ofierze* (Santa Messa recitata. Manuale per una partecipazione attiva al Santissimo Sacrificio). Anche nelle università l'insegnamento della liturgia era stato scorporato da quello della teologia pastorale, al fine di promuovere una preparazione migliore dei futuri sacerdoti[9].

Stanisław Małaczyński crebbe quindi in un contesto ecclesiale fortemente collegato con il Movimento Liturgico. Anche nella sua parrocchia le idee appena delineate erano molto sentite grazie a Gerard Szmyd (1885-1938), un sacerdote diocesano, insegnante e catechista nelle scuole secondarie di Leopoli che fu parroco di Santa Maria Maddalena negli anni 1930-1938, ed era noto per il suo impegno pastorale[10]. Una delle sue opere più importanti dal punto di vista liturgico era il messalino *Mszał rzymski na niedziele i święta I i II klasy roku kościelnego w języku łacińskim i polskim* (Messale romano per le domeniche e le feste di I e II classe dell'anno liturgico, nelle lingue latina e polacca) che contiene alcuni formulari anche per i giorni feriali, tutti in forma bilingue, nonché la traduzione delle preghiere maggiori fatta dall'autore[11]. Gli altri testi, sia quelli biblici che quelli eucologici, erano invece tratti da traduzioni precedenti, come ad esempio dalla Bibbia di Jakub Wujek (ma nell'edizione di S. Kozłowski)[12].

Il messalino di Szmyd non era l'unico strumento che Stanisław Małaczyński utilizzò per la sua formazione liturgica. In quest'epoca era molto popolare, soprattutto tra i giovani, lo scoutismo. Anche Stanisław, mentre frequentava ancora la scuola primaria, entrò in un gruppo scout con il quale fece vari

9 Cfr. J. Kopeć, *Początki ruchu liturgicznego w Polsce*, "Liturgia Sacra" 4 (1998), 216–225.

10 Cfr. *Mszał rzymski na niedziele i święta I i II klasy roku kościelnego w języku łacińskim i polskim*, ed. G. Szmyd, Lwów 1935.

11 Cfr. Koperek, *Wkład Franciszka Małaczyńskiego*, 69–70.

12 Cfr. S. Koperek, *Dzieje udostępniania wiernym Mszału. Polskie przekłady mszalne dla użytku wiernych od XVI do XX wieku*, in: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego,* ed. B. Nadolski, Poznań 1986, 245-271 (in particolare 257–258).

campi estivi[13]. Questa esperienza non era priva di elementi liturgici. Per quanto riguarda la vita religiosa degli scout, un posto importante era occupato dalla partecipazione alla messa. Come osserva Michał Kordel, descrivendo la relazione tra lo scoutismo e la liturgia, le guide spirituali degli scout dovevano insegnare le nozioni fondamentali del culto. Per facilitare nei giovani una partecipazione consapevole all'eucaristia, gli animatori facevano uso di fascicoletti che racchiudevano i testi della messa tradotti in polacco. Gli scout dovevano portare sempre con sé questi foglietti che, d'altronde, andavano preparati per ogni singola celebrazione; il che richiedeva molto lavoro[14]. I vantaggi spirituali che derivavano da questa prassi avevano stimolato i responsabili a predisporre anche un manuale speciale per gli scout polacchi che conteneva i testi liturgici (in polacco) necessari durante la messa recitata, sempre al fine di migliorare la partecipazione dei giovani[15].

Dopo la morte dei genitori, Stanisław fu affidato alle cure di suo zio Zdzisław Małaczyński e continuò a studiare al IV Ginnasio di Jan Długosz. Dopo l'esame di maturità, poco prima dell'inizio della seconda guerra mondiale, Stanisław Małaczyński cominciò, nel 1938, la sua formazione nel seminario maggiore di rito latino di Leopoli e poi proseguì con gli studi filosofico-teologici presso l'Università di Jan Kazimierz. La sua formazione al sacerdozio proseguiva sotto lo spettro della guerra. Come menziona nel suo diario, il seminarista Małaczyński era particolarmente interessato alla liturgia sin dai primordi della sua vocazione sacerdotale. Era il cerimoniere del seminario e preparò uno speciale rituale per i seminaristi[16].

Il 6 giugno 1943, mentre la guerra era ancora in corso, il ventitreenne Stanisław Małaczyński fu ordinato presbitero dal vescovo ausiliare di Leopoli, Eugeniusz Baziak (poi arcivescovo di Leopoli e Cracovia)[17]. Nel suo diario dedicato alle riflessioni di tipo spirituale, ritroviamo i pensieri che accompagnavano il giovane Małaczyński prima dell'ordinazione sacerdotale. Dalla lettura del diario si evince che la celebrazione eucaristica era già al centro della

13 Cfr. Kanior, *Życie i działalność*, 264.

14 Cfr. M. Kordel, *Harcerstwo a liturgia*, "Mysterium Christi" 5 (1931), 225–227.

15 Uno dei manuali per gli scout più conosciuti in quel tempo, era quello stato preparato da Szmyd: cfr. *Msza święta recytowana. Podręcznik do czynnego uczestnictwa w Najśw. Ofierze*, ed. G. Szmyd, Lwów 1933.

16 Cfr. Kanior, *Życie i działalność*, 264.

17 Cfr. *Testimonium ordinationis, ep. Eugeniusz*, ABT, Akta personalne, L. 465/VI A/60.

sua riflessione personale. Scrivendo della messa osservava: *Questo mistero ci deve stupire e di esso si deve acquisire una conoscenza più profonda*[18]. La consapevolezza che la messa deve essere celebrata con la massima attenzione e fedeltà alle norme è un altro pensiero cardine di Małaczyński: le messe celebrate dai sacerdoti senza la giusta attenzione e senza una vera fedeltà alla liturgia le definiva "messe sataniche". Concludendo i suoi pensieri sull'eucaristia, Małaczyński dichiarava: *Mi rendo conto della grandezza della messa, si deve celebrare con la giusta attenzione e con amore ardente*[19].

I suoi primi anni di sacerdozio non sono stati facili: quando il neoordinato cominciò il suo servizio come viceparroco a Glinian e poi a Tarnopol, la seconda guerra mondiale non era ancora finita. Dopo la conferenza di Jalta l'arcidiocesi di Leopoli non faceva più parte del territorio della Polonia e la maggior parte dei polacchi, che abitavano lì da generazioni, fu reinsediata nel nuovo stato polacco. Nel 1946, insieme con i rimpatriati, c'era anche Małaczyński che arrivò a Laski (vicino a Varsavia), dove funzionava un centro speciale per le persone cieche di cui il chierico divenne cappellano. Proprio là ebbe la prima possibilità di incontrare il card. Stefan Wyszyński, che dal 1946 divenne poi arcivescovo di Varsavia. Quando negli anni successivi egli incaricò Małaczyński di tradurre i testi liturgici, il benedettino non era una persona sconosciuta per lui[20].

Dopo essere stato ordinato sacerdote diocesano, durante il suo servizio a Laski, Małaczyński scoprì la vocazione monastica che era inscindibilmente legata alla sua passione liturgica. A causa degli impegni pastorali, il giovane sacerdote non poteva dedicarsi esclusivamente allo studio liturgico; la vita monastica invece gli offriva questa possibilità. Pertanto Małaczyński chiese all'arcivescovo Eugeniusz Baziak, che era il suo ordinario, di poter diventare benedettino nell'abbazia di Tyniec. Il 16 marzo 1950 ricevé il permesso e subito cominciò con la formazione monastica[21]. Secondo quanto scrive nel

[18] *Nad tą tajemnicą [mszy świętej] trzeba się zastanowić i trzeba zdobyć gruntowną wiedze o niej*. – *Pamiętnik*, ABT, Osobiste notatki po ojcu Franciszku Małaczyńskim. La traduzione in italiano è la nostra.

[19] *Zdaje sobie sprawę z wielkości Mszy św., trzeba ją z należytym skupieniem i żarliwą miłością odprawiać*. – ibidem. La traduzione in italiano è la nostra.

[20] Cfr. Koperek, *Wkład Franciszka Małaczyńskiego*, 69–70.

[21] Cfr. *Pismo Arcybiskupa E. Baziaka do ks. S. Małaczyńskiego*, ABT, Akta personalne, L. 464/VI/A/60.

diario, la iniziò con il ritiro spirituale del 26 novembre 1950[22]. Nel momento in cui Małaczyński ricevé l'abito da monaco cambiò il suo nome da Stanisław a Franciszek (Francesco). È molto probabile che la scelta del nome veniva dal fatto che, ancor prima dell'ordinazione sacerdotale, il giovane Stanisław si era messo sotto la protezione di san Francesco di Sales. Di questo fatto scrive nel suo diario[23].

Małaczyński durante la sua preparazione alla professione perpetua, che ebbe luogo il 21 marzo 1955[24], lavorava come viceparroco nella parrocchia di Tyniec e insegnava il catechismo nelle scuole. Anche nei primi anni dopo la professione continuava a svolgere dei compiti pastorali ma contemporaneamente sviluppava la sua passione per la liturgia, prendendo parte a diversi corsi liturgici tenuti all'Università Cattolica di Lublino[25].

Franciszek Małaczyński come liturgista e traduttore

L'abbazia di Tyniec diede a Małaczyński la possibilità di approfondire il suo interesse per lo studio liturgico dato che proprio i benedettini erano i promotori del Movimento Liturgico in Polonia. Dopo la prima guerra mondiale, i monaci riaprirono gli antichi monasteri, dapprima quello di Rabka nel 1936 e poi, nel 1939, quello di Tyniec per iniziativa di un monaco belga, Karol Van Oost (†1986), il quale nel 1950 accolse nel noviziato Stanisław Małaczyński[26].

Il monastero di Tyniec rifiorì soprattutto dopo la seconda guerra mondiale. La prima pietra nell'insegnamento per i futuri nuovi benedettini polacchi fu posta da alcuni monaci polacchi che erano tornati in Polonia dal Belgio, insieme con Oost, e che, come lui, avevano completato la loro formazione nei monasteri belgi[27]. Il centro liturgico di Tyniec assunse un carattere più scientifico che pastorale. Gli archivi del monastero e la biblioteca raccolgono

[22] Cfr. *Pamiętnik*, ABT, Osobiste notatki po ojcu Franciszku Małaczyńskim.

[23] Ibidem.

[24] Cfr. *Karta profesji wieczystej o. Franciszka Małaczyńskiego*, ABT, Akta personalne, L. 244/IIA/55.

[25] Cfr. Kanior, *Życie i działalność*, 265–266.

[26] Ibidem, 265.

[27] Cfr. P. Sczaniecki, *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opracowań,* Tyniec 1989, 75.

ancora oggi tantissimi libri preziosi di contenuto liturgico (spesso depositati a Tyniec proprio a causa della guerra). Tra gli altri, vi si trovavano le opere di grandi liturgisti occidentali come O. Casel, A. Schuster o P. Parsch che era vano cercare, in quel tempo, in altre località della Polonia. In quell'abbazia operava anche Jan Wierusz-Kowalski (†2000) il quale aveva iniziato la traduzione in polacco del messale già negli anni della seconda guerra mondiale[28].

Ancor prima della sua professione perpetua Małaczyński poté realizzare il suo desiderio: nel 1953 il vescovo di Płock, Tadeusz Zakrzewski, presidente della Commissione Liturgica presso la Conferenza Episcopale Polacca, lo nominò membro della sottocommissione responsabile per la preparazione della versione polacca della *Collectio rituum*. L'incarico di Małaczyński nel periodo preconciliare gli diede la possibilità di conoscere meglio le necessità liturgiche del paese, nonché le aspettative del clero polacco relativamente ai nuovi libri liturgici. L'esperienza accumulata durante i lavori sul rituale aveva mostrato a Małaczyński i problemi che doveva affrontare nell'elaborare i libri liturgici, a cominciare dai rapporti con la Congregazione dei Riti. La versione polacca del rituale era pronta già nel 1956 ma non mancavano diversi dubbi da parte della Santa Sede. Nella sua corrispondenza con il Dicastero vaticano, Małaczyński doveva spiegare soprattutto le questioni relative alla lingua polacca, precisando e spiegando le forme grammaticali usate dai traduttori. Per fare del suo meglio si consultava spesso anche con illustri filologi[29].

Accanto alle questioni di merito non mancavano neanche problemi di carattere tecnico e di natura politica. Dopo la guerra, le tipografie polacche non erano sempre in grado di stampare in maniera adeguata i libri per l'uso liturgico (pessima qualità della carta, mancanza delle stampanti), tanto più che il governo comunista ostacolava l'attività della Chiesa. Non era possibile pubblicare nessun libro senza uno speciale permesso da parte dell'ufficio della censura. Per questi motivi il rituale polacco venne pubblicato soltanto nel 1962. Aspettando la pubblicazione del libro, Małaczyński lavorava su

[28] Benedettino polacco, nato nel 1912 a Friburgo, in Svizzera, e formatosi nel monastero di Zevenkerken in Belgio, a partire dal 1939. Fu uno dei primi benedettini responsabili del ripristino del monastero di Tyniec. Fu anche tra i principali promotori del Movimento Liturgico in Polonia e fondò, insieme con Aleksy Klawek, la rivista *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Fu infine autore di numerose pubblicazioni di storia della liturgia. Morì a Varsavia nel 2000 – cfr. Sczaniecki, *Benedyktyni polscy,* 106.

[29] Cfr. Sobeczko, *Śp. O. Franciszek Małaczyński*, 222–223.

altri progetti liturgici, ad esempio, preparò da solo la versione polacca del rituale per gli ammalati (*De cura infirmorum secundum Rituale Romanum Ecclesiis Poloniae adaptatum)* pubblicato a Katowice nel 1964[30]. In questo periodo preconciliare preparò inoltre la traduzione dei documenti di papa Giovanni XXIII sulla semplificazione delle rubriche. Il testo dei decreti e delle norme venne pubblicato nella rivista *Ruch Biblijny i Liturgiczny*[31].

Tra le altre opere di Małaczyński di questo periodo ricordiamo la preparazione del *proprium* per le diocesi della Polonia*, Officia propria Dioecesium Poloniae* e *Missae propriae Dioecesium Poloniae*, che poi vennero incorporate anche nel messale del 1968. Quanto poi ai canti liturgici, preparò una raccolta dei canti dell'*Ordo Missae* e pubblicò anche il *Kyriale* per i fedeli[32]. Małaczyński coordinò altresì la ricezione in Polonia della riforma della Settimana Santa. Per facilitare ai sacerdoti l'apprendimento delle nuove norme liturgiche, approntò per loro una serie di lezioni e di appunti (una parte dei quali venne pubblicata anche come testo a sé stante[33]) e preparò diverse lezioni di carattere sia accademico che divulgativo, spiegando i cambiamenti.

Non mancarono altre opere che Małaczyński elaborò in questo periodo in collaborazione con la Commissione Liturgica, ad esempio diversi cerimoniali per le professioni perpetue per le congregazioni polacche. Dobbiamo ricordare che, in questo periodo, egli non aveva ancora ricevuto nessuna nomina

[30] Come osservò Małaczyński, le case editrici in Polonia, dopo la seconda guerra mondiale, non erano attrezzate a stampare alcuni tipi di libri liturgici. Małaczyński suggeriva perciò di stampare separatamente alcuni elementi del rituale. Per la prassi pastorale era del tutto necessario stampare il *Rituale pro infirmis* ma anche il *Funerale* – cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 11 czerwca 1961 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/140–143.

[31] Dopo questa serie di traduzioni, Małaczyński pubblicò un articolo in cui rispondeva alle domande più frequenti dei sacerdoti polacchi sull'interpretazione di alcune nuove norme – cfr. F. Małaczyński, *Wyjaśnienie nowego Kodeksu Rubryk*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 14 (1961), 262–263.

[32] Cfr. Idem, *Kyriale dla wiernych*, Katowice 1960. Sui canti della messa in polacco prima del Concilio Vaticano II cfr. M. Wojtasiak, *L'uso della lingua polacca nelle celebrazioni eucaristiche prima del Concilio Vaticano II*, "Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 17 (2021–2022), 85-130 (in particolare 91–96).

[33] Cfr. F. Małaczyński, *Ceremoniał obrzędów Wielkiego Tygodnia*, Warszawa 1958. Pubblicò anche un articolo in cui presentò i nuovi libri liturgici per la Settimana Santa – cfr. Idem, *Nowe księgi liturgiczne na Wielki Tydzień*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 11 (1957) 172–173.

ufficiale per il suo lavoro nella Commissione Liturgica ma la sua laboriosità e l'esperienza acquisita fecero sì che Małaczyński venisse riconosciuto come un vero specialista della liturgia, dotato di grande autorità tra i liturgisti polacchi[34].

Le competenze di Małaczyński erano da attribuirsi sia al suo intelletto sia alle sue doti linguistiche sia anche agli studi specialistici da lui compiuti. Come menzionato in precedenza, già durante la formazione nel seminario di Leopoli, egli frequentava i corsi dell'Università di Jan Kazimierz ma il diploma di teologia lo conseguì nel 1949 presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Varsavia[35].

Abitando a Tyniec, fece diversi corsi di liturgia sia a Varsavia che a Lublino e a Cracovia ma l'apice della sua formazione intellettuale furono gli studi compiuti a Roma, dal 1963 al 1965, nel Pontificio Istituto Liturgico (PIL) che era stato fondato poco prima[36]. Durante il periodo romano Małaczyński ebbe occasione di conoscere i più importanti personaggi della riforma liturgica come Cipriano Vagaggini (il quale insegnava Spiritualità Liturgica)[37], e di frequentare le lezioni dei più stimati professori di liturgia come Salvatore Marsili (il primo preside del Pontificio Istituto Liturgico, docente di liturgia fondamentale) oppure Adrien Nocent (il quale insegnava *De sacramentis initiationis christianae*)[38]. Particolarmente importanti per il benedettino polacco erano i corsi di latino liturgico di Antonio Quacquarelli, un noto latinista dell'Università di Bari che aveva dedicato la sua attività accademica alla traduzione e allo studio dei Padri della Chiesa latina[39]. Come ricorda Mattias Augé, che studiò al PIL nello stesso periodo di Małaczyński, *Quacquarelli faceva leggere i primi testi latini di interesse liturgico*[40].

[34] Cfr. Sobeczko, *Działalność*, 78–83.

[35] Cfr. *Dyplom magistra teologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego nr 34b*, ABT, Akta osobiste, L.466/VI/A/60.

[36] P. Engelbert, *Gli inizi del Pontificio Istituto Liturgico*, "Ecclesia orans" 29 (2012), 35–47.

[37] Cfr. B. Matczak, *Cipriano Vagaggini OSB i reforma liturgiczna: studium na podstawie zbiorów archiwum w Camaldoli*, Kraków 2013.

[38] Engelbert, *Gli inizi*, 46.

[39] Ibidem.

[40] M. Augé, *Il metodo di insegnamento dei grandi Maestri del PIL: una testimonianza*, "Ecclesia orans" 29 (2012), 83–93 (in particolare 92).

Il benedettino di Tyniec preparò la tesi di dottorato sotto la guida di Burkhard Neunheuser, un famoso liturgista tedesco che studiò soprattutto la storia dell'Eucaristia[41]. Nei primi anni del PIL lo studioso insegnava la *Historia liturgica per epocas culturales* spiegando agli studenti il legame tra i cambiamenti liturgici e l'evolversi del pensiero teologico e della cultura in generale[42]. Augé così ricorda questo corso: *Mi sono rimaste in mente quelle lezioni in cui il Professore ci mostrava come la rappresentazione dell'Ultima Cena ad opera dei grandi artisti delle diverse epoche esprimeva le diverse comprensioni o accentuazioni teologiche del mistero eucaristico lungo le varie epoche della storia*[43].

Nel 1965 Małaczyński conseguì il dottorato con una tesi intitolata *De consuetudinibus liturgicis Poloniae in Sacratissimo Triduo Christi crucifixi, sepulti et suscitati*[44]. Nell'elaborazione della tesi gli fu di aiuto l'esperienza accumulata nel lavoro presso la Commissione Liturgica. Come testimonia egli stesso, il periodo degli studi romani gli diede l'opportunità di partecipare ad alcune sessioni del Concilio Vaticano II. Cercando i materiali per la sua tesi, si recò in diversi centri liturgici europei situati in Austria (Salisburgo), Germania (Maria Laach, Monaco di Baviera), Belgio (Maredsous, Lovanio, Zevenkerken), come anche in Francia e Catalogna[45]. Su richiesta del vescovo Franciszek Jop, che era il nuovo presidente della Commissione Liturgica, Małaczyński tradusse in polacco la Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Con solo dei piccoli cambiamenti, il testo fu approvato dall'episcopato polacco ed era già a disposizione del clero, appena sei mesi dopo la sua promulgazione[46].

[41] S. Marsili, *Burkhard Gottfried Neunheuser*, in: *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser OSB, Preside del Pontificio Istituto Liturgico*, Roma 1979, V–XIII; H. Sobeczko, *Śp. prof. Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003): pionier soborowej reformy i odnowy liturgicznej*, "Liturgia Sacra" 9 (2003), 2, 481–483; J.J. Janicki, *Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003). «Homo paschalis»*, "Kieleckie Studia Teologiczne" 7 (2008), 43–66.

[42] Queste lezioni poi sono diventate un libro – cfr. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 2009.

[43] Augé, *Il metodo di insegnamento*, 88.

[44] Cfr. F. Bonomo, *Tesi di licenza e tesi di dottorato. Pontificio Istituto Liturgico 1961–2015*, Roma 2016, 17.

[45] Cfr. *Pamiętnik*, ABT, Osobiste notatki po ojcu Franciszku Małaczyńskim.

[46] Cfr. H. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne dziedzictwo. Życie i działalność duszpasterskoliturgiczna biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, Opole 1986, 160. Idem, *Prace nad polskim przekładem soborowej konstytucji liturgicznej*, "Liturgia Sacra" 9 (2003), 2, 275–280.

Dopo gli studi a Roma, la collaborazione di Małaczyński con la Commissione Liturgica entrò in una nuova fase. Le competenze del monaco erano ben conosciute e per questo motivo, con un decreto del 15 febbraio 1962, il benedettino fu nominato ufficialmente segretario della Commissione Liturgica. Il suo incarico durò fino al 2001[47].

Questa Commissione era responsabile della traduzione e dell'elaborazione dei libri liturgici postconciliari. Conoscere meglio la sua struttura e le sue competenze ci consente di comprendere il contesto in cui nascevano i libri e in cui proseguiva la ricezione della riforma liturgica. Il vescovo Franciszek Jop non voleva nominare molti membri; a suo avviso, l'efficacia dei lavori futuri dipendeva non dalla quantità ma dalla qualità degli specialisti chiamati a parteciparvi. Per questo mirava a strutturare la Commissione in modo simile a quella di Roma (*Consilium ad exsequendam*) di cui era membro[48]. Il carico di lavoro per preparare i libri e per tradurre i testi era così gravoso che si sarebbe potuto suddividere tra i diversi centri liturgici della Polonia; era questo anche il desiderio di Jop che però si realizzò solo parzialmente[49]. Accentrando

47 Cfr. Idem, *Działalność*, 211.

48 Cfr. *Zaświadczenie Sekretariatu Prymasa Polski o nominacji w dniu 11 marca 1964 roku księdza biskupa Franciszka Jopa na członka Posoborowej Komisji Liturgicznej*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/297.

49 La questione venne discussa durante la sessione della Commissione Liturgica del 23 ottobre 1969. Il vescovo Jop presentò la sua proposta indicando come centri: Cracovia, Varsavia, Lublino, Poznań e Breslavia. Venne presentato anche come procedere con le traduzioni. La Commissione chiedeva ad uno dei centri di preparare la traduzione. I responsabili del centro approntavano la traduzione collaborando con filologi esperti della regione. Il testo tradotto veniva poi inviato alla Commissione che lo inviava ad un altro centro per fare la revisione. Terminato il lavoro di revisione, la Commissione redigeva la traduzione finale, presentandola alla Conferenza Episcopale Polacca. Il vescovo Jop, in una lettera al segretario della commissione, gli presentò ancora una volta la sua visione – cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 25 października 1969 roku*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976. Dallo studio dei documenti archiviali si comprende che questo procedimento non venne pienamente realizzato. Una delle cause era che i responsabili dei centri non accettavano sempre le richieste della Commissione. Per questo motivo alcuni testi furono tradotti per esempio dai liturgisti di Przemyśl (soprattutto i testi destinati al canto). Questo centro non si trovava nell'elenco del vescovo Jop. Anche le consultazioni e le revisioni dei testi venivano fatte da diversi specialisti provenienti non soltanto dai centri sopra indicati – cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 27 grudnia 1971 roku*, ACLEP, Teksty liturgiczne 1966–1983.

le strutture della Commissione, i vescovi polacchi ritenevano che questo potesse garantire una certa omogeneità nell'introdurre la riforma liturgica.

La Commissione doveva affrontare numerosi problemi: anzitutto non era stato preparato né lo statuto né il metodo di finanziamento. Dal punto di vista formale, non esisteva neanche una sede ufficiale. I membri della Commissione lavoravano in maniera completamente gratuita e, per risolvere i principali problemi logistici, Jop creò ad Opole, città di cui era vescovo, un luogo di carattere provvisorio per gli incontri e finanziava con le casse della sua diocesi la maggior parte delle spese della Commissione[50].

Il finanziamento e l'organizzazione della Commissione non erano gli unici ostacoli all'introduzione della riforma in Polonia. Il problema era anche la mentalità di alcuni suoi membri per i quali la qualità delle traduzioni era secondaria rispetto al desiderio di non offendere la sensibilità di alcuni vescovi. Nella lettera che inviò al card. Wyszyński, Małaczyński espresse la sua opinione: *Della traduzione deve decidere l'opinione dei teologi e filologi della lingua polacca, non le altre circostanze come per esempio 'cediamo a Monsignore oppure a Sua Eccellenza N. per non fargli dispiacere'*[51].

Małaczyński, nella sua qualità di segretario della Commissione, aveva grande autorità presso gli altri membri e per questo riusciva a tenere a bada la mentalità poco professionale. Il presidente della Commissione sottolineava spesso le competenze del liturgista di Tyniec[52] il quale coordinava personalmente la maggior parte dei lavori ma era anche il responsabile di tante altre iniziative che portava avanti parallelamente al suo incarico. I compiti della Commissione, nel periodo da noi presentato, riguardavano tre ambiti. Il primo era la traduzione e la consegna alle diocesi polacche della documenta-

50 Cf. H. Sobeczko, *Prace Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski nad realizacją Konstytucji Liturgicznej w Polsce w latach 1963-1975*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 38 (1985), 290–312 (in particolare 291–299).

51 *O brzmieniu przekładu musi decydować opinia teologów i polonistów, a nie inne względy np. 'ustąpmy bo księdzu prałatowi, lub Księdzu Biskupowi X. będzie przykro' – List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 20 września 1969 roku*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976. La traduzione in italiano è la nostra.

52 Franciszek Jop sottolineava spesso le competenze e l'autorità del segretario della Commissione. Inviandogli una bozza con le proposte delle traduzioni dei testi liturgici, il vescovo di Opole aggiunse una lettera in cui espresse la sua fiducia a Małaczyński – cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 6 lutego 1970*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976.

zione vaticana relativa alla riforma liturgica. Il secondo era la preparazione dei documenti di carattere legislativo e informativo come le istruzioni e le lettere pastorali dell'episcopato. Infine, il lavoro più impegnativo era costituito dalla preparazione e dalla pubblicazione dei libri liturgici[53].

Il contesto in cui lavorava Franciszek Małaczyński era molto complesso. Mancava non soltanto un ufficio in cui avrebbe potuto lavorare stabilmente ma mancavano anche collaboratori impegnati a copiare e a preparare i documenti necessari[54]. Per ottimizzare il lavoro, Małaczyński organizzò nel 1974 a Tyniec una segreteria, impegnando una suora che aiutava il segretario a coordinare i vari progetti[55]. In questo momento, il messale latino-polacco era già in uso, ma altri testi aspettavano di venir tradotti, soprattutto l'*editio typica* del messale di Paolo VI.

La biografia di Franciszek Małaczyński, che abbiamo presentato, non mostra ovviamente l'intero contributo dell'autore all'opera di rinnovamento liturgico in Polonia. Si dovrebbe dedicare più spazio alla ricca produzione letteraria del monaco. La bibliografia di Małaczyński pubblicata di recente comprende quattro libri, circa cinquanta articoli pubblicati in diverse riviste, sia polacche che straniere, circa 38 recensioni di eventi diversi[56]. In questo elenco non sono inclusi i libri liturgici redatti e spesso tradotti dal benedettino di Tyniec. Parliamo di una trentina di libri liturgici pubblicati in Polonia dopo il Vaticano II, come il messale latino-polacco del 1968. Franciszek Małaczyński, scrivendo un articolo su Cipriano Vagaggini, che aveva incontrato a Roma durante i suoi studi, e riferendosi sia al grande liturgista italiano che a Annibale Bugnini, uno dei pilastri della riforma liturgica, scrisse: *La loro rinuncia al successo personale nel lavoro scientifico e il loro generoso lavoro nella preparazione dei documenti e dei nuovi libri liturgici hanno portato la benedizione divina sulla riforma liturgica. Nonostante i loro cognomi non siano menzionati nelle loro opere, speriamo che siano conservati nel cielo*[57]. Si potrebbero usare le stesse parole per l'opera di Małaczyński in Polonia.

Franciszek Małaczyński morì a 89 anni il 30 novembre 2009 nell'ospedale di Cracovia. Fu sepolto a Tyniec, tra i suoi confratelli benedettini, alla presenza dei cardinali Stanisław Dziwisz e Franciszek Macharski di Cracovia, dei vescovi di Częstochowa, di tanti sacerdoti diocesani, monaci e suore con i quali aveva collaborato[58]. Come osservò Helmut Sobeczko, liturgista di Opole, sia gli ultimi anni della vita di Małaczyński sia il momento della sua morte passarono quasi inosservati ma la sua opera liturgica ha un valore enorme e non è stata ancora adeguatamente studiata[59].

Prima di analizzare il suo contributo alla redazione del messale latino-polacco, soffermiamoci a vedere come Małaczyński si preparò al compito di tradurre i testi liturgici in polacco.

Furono la passione e la necessità del momento, più che gli studi specialistici, i motivi principali per cui il monaco è diventato il pioniere della traduzione dei libri liturgici in Polonia. Il suo compito era difficile anche perché nella lingua polacca mancava ancora il linguaggio liturgico[60]. Małaczyński non era specializzato nelle lingue classiche, conosceva molto bene il latino ma non aveva fatto studi di filologia, neanche di quella polacca. Prima di cominciare la traduzione del messale aveva avuto qualche esperienza come traduttore del messalino dei benedettini di Tyniec (1963).

Durante gli studi a Roma aveva partecipato ad un congresso dedicato alle traduzioni dei testi liturgici che si era tenuto nella Città Eterna nel 1965. Anche negli anni successivi migliorò le sue competenze partecipando a diversi congressi organizzati per i segretari delle commissioni liturgiche nazionali

---

53 Cfr. Sobeczko, *W trosce*, 160–168.

54 Ibidem, 185–186.

55 Nel regolamento della Commissione, approvato dall'episcopato polacco nel 1978, troviamo un riferimento alla segreteria – cfr. *Regulamin Komisji Episkopatu Polski do spraw liturgii i duszpasterstwa liturgicznego*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 34 (1981), 5. La segreteria, a Tyniec, funzionò fino al 1988 – cfr. *Pamiętnik*, ABT, Osobiste notatki po ojcu Franciszku Małaczyńskim.

56 Cfr. Gronowski, *Bibliografia*, 19–27.

57 *Ich wyrzeczenie się osobistych sukcesów w nauce i ofiarna praca nad projektami konstytucji oraz nowych ksiąg liturgicznych sprowadziły błogosławieństwo Boże na dzieło reformy. Chociaż ich nazwiska nie widnieją w tych ich dziełach, możemy ufać, że zostały zapisane w niebie* – F. Małaczyński, *O. Cyprian Vagaggini OSB i jego udział w dziele odnowy liturgii*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 52 (1999), 291–295 (in particolare 295). La traduzione in italiano è la nostra.

58 Cf. Kanior, *Życie i działalność*, 263.

59 Sobeczko, *Śp. O. Franciszek Małaczyński*, 221.

60 Ibidem, 227.

(a Ginevra nel 1973, a Lussemburgo nel 1975, a Salisburgo nel 1978, a Roma nel 1982 e 1984, a Lisbona nel 1986 e a Budapest nel 1988)[61].

Il congresso di Roma del 1965 costituì il vero fondamento metodologico per Małaczyński; egli ebbe la possibilità anzitutto di confrontarsi con i traduttori di altre lingue europee per risolvere alcune difficoltà comuni relative al latino. Durante il congresso, gli esperti che prendevano la parola erano consapevoli del fatto che si voleva estendere l'uso della lingua nazionale nella liturgia romana, e le parti che fino ad allora non si potevano tradurre avrebbero potuto essere tradotte in futuro[62]. Per un traduttore, questa intuizione era molto utile perché si sarebbero potute preparare le traduzioni di tutti i testi. Małaczyński seguì questa pista, perciò quando il *Consilium* diede il permesso di tradurre i prefazi, il monaco aveva già pronte le traduzioni[63].

Quattro anni dopo il congresso, nel 1969, il *Consilium ad exsequendam* pubblicò un documento con le istruzioni riguardanti la traduzione. Ad esempio, il documento prevedeva che, nel caso in cui nelle lingue nazionali mancassero le parole precise per esprimere alcuni concetti, i traduttori sarebbero dovuti ricorrere non alla traduzione letterale, più fedele al testo originale, ma a concetti più diffusi nelle diverse lingue, anche se tratte dal linguaggio popolare[64]. Małaczyński aveva sempre soddisfatto i criteri richiesti dalla Santa Sede, ma, nonostante questo, le sue versioni non venivano sempre accettate unanimemente da tutti[65].

61 Cfr. *O. dr Franciszek Stanisław Małaczyński OSB (70-lecie urodzin)*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 43 (1990), 1–5 (in particolare 2).

62 Cfr. C. Braga, *Il lavoro compiuto: metodo e difficoltà incontrate*, in: *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9-13 novembre 1965*, Città del Vaticano 1966, 57–72 (in particolare 59–60).

63 Nel verbale della sessione della Commissione Liturgica polacca, che ebbe luogo a Roma il 18 novembre 1965, proprio durante il congresso, Małaczyński auspicò una traduzione più ampia dei testi liturgici, per mantenere la continuità delle preghiere e delle diverse parti del messale. Una delle conclusioni a cui pervenne Małaczyński era la necessità di collaborare con esperti filologi per le traduzioni future dei testi liturgici – cfr. *Protokół z siódmego posiedzenia Komisji Liturgicznej odbytego w Rzymie dnia 18 listopada 1965*, ACLEP, Protokoły z zebrań Komisji Liturgicznej.

64 *Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la celebration avec le peuple*, "Notitiae. Commentarii ad nuntia est studia de re liturgica" 5 (1969), 3-12 (in particolare 4–6).

65 Questi criteri, secondo Wacław Świerzawski (poi vescovo di Sandomierz e presidente della Commissione Liturgica negli anni 1994–2001), erano: la buona conoscenza della lingua del testo di partenza, la perfetta conoscenza della lingua di arrivo e le competenze liturgiche. Queste tre capacità di base dovevano essere accompagnate da una eccellente capacità di scrittura e da conoscenze teologiche approfondite – cfr. W. Świerzawski, *Tłumaczenie liturgii rzymskiej na języki ojczyste*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 31 (1978), 63–73.

Nel 1995, quasi dieci anni dopo la pubblicazione della prima edizione completa del messale di Paolo VI in polacco, Małaczyński, rispondendo ad alcune critiche relative alla traduzione, descrisse alcuni aspetti del procedimento di traduzione del messale. Secondo una delle critiche, i traduttori del messale erano dei "dilettanti" e il loro alto numero era la causa per cui la traduzione non era, secondo l'opinione dei critici, omogenea[66]. Rispondendo a questa accusa, Małaczyński spiegò che il libro aveva uno solo traduttore[67]. Era la volontà del card. Stefan Wyszyński il quale, avendo esperienza con la redazione della rivista *Ateneum Kapłańskie* (Ateneo Sacerdotale), voleva così mantenere l'omogeneità dello stile delle traduzioni[68]. Difendendo il "traduttore" del messale (che era lui stesso ma non poteva dirlo), Małaczyński affermò che aveva compiuto studi specialistici, aveva pubblicato diversi articoli su questo argomento e durante il suo lavoro collaborava con altri esperti, professori di polacco[69]. Il benedettino quindi si sentiva ben preparato al compito di tradurre e di avere le competenze necessarie per questo lavoro, vale a dire la preparazione teorica, le competenze linguistiche e l'indiscussa conoscenza del latino.

66 Cfr. L. Jeżowski, *O Brewiarzu i Mszale inaczej*, "Materiały homiletyczne" 151 (1995), 26–32.

67 Malgrado alcune parti del messale siano state tradotte da altri traduttori, la maggior parte delle traduzioni, così come la redazione generale, fu opera di Małaczyński. Era proprio lui, infatti, a vigilare sull'omogeneità della traduzione. In una lettera a Małaczyński, il vescovo Jop presenta alcuni nomi e centri liturgici che collaboravano con la Commissione nel lavoro di traduzione dei testi liturgici – cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 12 sierpnia 1969 roku*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976.

68 Lo sappiamo tra l'altro dalla corrispondenza intercorsa tra il cardinale Wyszyński e Małaczyński – cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 27 lipca 1969*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976.

69 Cfr. F. Małaczyński, *Nowe księgi liturgiczne w życiu Kościoła*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 48 (1995), 274–285 (in particolare 283). Della collaborazione dei filologi della lingua polacca al processo di traduzione dei testi testimoniano anche i documenti archiviali – cfr. *List profesora Zenona Klemensiewicza do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 12 marca 1966 roku*, ACLEP, Teksty liturgiczne 1966–1983.

Franciszek Małaczyński e la genesi del messale latino-polacco del 1968

Nel 1965, il card. Stefan Wyszyński chiese a Franciszek Małaczyński, che aveva appena terminato i suoi studi a Roma, di preparare la traduzione del messale romano per l'uso sacerdotale. Il luogo in cui venne elaborata la prima versione del libro era Roma, in cui il benedettino di Tyniec poté trovare i sussidi necessari per la traduzione e confrontarsi con gli altri traduttori dei testi liturgici[70]. Małaczyński, in quanto benedettino, abitava in quel periodo nella sede del Pontificio Istituto Liturgico, vale a dire nel monastero benedettino sull'Aventino, dove aveva a disposizione sia il consiglio dei liturgisti, suoi professori, come anche la collezione dei libri della biblioteca dell'Ateneo di Sant'Anselmo[71].

Sin dall'inizio del suo lavoro, Małaczyński supponeva che il messale da lui tradotto avrebbe avuto un carattere transitorio perché si sapeva che il *Coetus X* del *Consilium* era stato incaricato di una rielaborazione più approfondita dell'*Ordo Missae*[72]. All'inizio del 1965, non era ancora chiaro quando sarebbe stato pubblicato il nuovo *Ordo*. Senza attendere la data, peraltro incerta, della sua pubblicazione, Małaczyński cominciò ad elaborare il messale bilingue[73].

[70] Cfr. F. Małaczyński, *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, in: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, 235–244 (in particolare 236).

[71] Nelle sue lettere, inviate in questo periodo al card. Wyszyński, troviamo proprio l'indirizzo del monastero benedettino, Via di Porta Lavernale 19 – cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 22 stycznia 1965 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/318. L'indirizzo odierno è diverso (Piazza dei Cavalieri di Malta 5) ma si tratta della stessa sede.

[72] Małaczyński, *Mszał Rzymski*, 235–237.

[73] Prima del messale latino-polacco furono pubblicati i messali bilingui per l'uso liturgico, ad esempio, negli Stati Uniti (*Roman Missal: Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum cum versionibus lingua anglica exaratis et a coetu episcoporum Civitatum Foederatarum Americae Septentrionalis rite approbatis actis ab Apostolica Sede confermatis*, New York 1964), in Italia (*Messale Romano latino-italiano per le Domeniche e Feste*, Città del Vaticano 1965; *Messale Romano latino-italiano per i Giorni Feriali e le Feste*, Città del Vaticano 1965) e in Germania (*Lateinisch-Deutsches Altar Messbuch. Band 1. Vom ersten Adventsonntag bis zum Samstag nach dem ersten Passionssonntag*, Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Wien 1965; *Lateinisch-Deutsches Altar Messbuch. Band 2. Vom zweiten Passionssonntag bis zum Samstag nach Pfingsten*, Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Wien 1965; *Lateinisch-Deutsches Altar Messbuch. Band 3. Vom Dreifaltigkeitsfest bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten,* Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Wien 1965).

La prima questione da decidere era: quali parti della messa si devono tradurre in polacco e quali traduzioni, tra quelle già in uso nei messalini per i fedeli, erano le più adatte all'uso liturgico?

Cominciando il lavoro di preparazione del messale, Małaczyński non dové ricominciare daccapo in quanto aveva a disposizione la traduzione dei testi liturgici contenuti nel *Mszał Rzymski* del 1963[74]. Inoltre, la Santa Sede, nel decreto pubblicato il 1° ottobre 1964, indicava che, nella preparazione dei libri liturgici, si poteva utilizzare anche la traduzione polacca del messalino di Gaspar Lefebvre[75]. Tuttavia, secondo Małaczyński era meglio utilizzare solo il messalino del 1963. In una lettera da lui inviata il 19 ottobre 1964 al card. Wyszyński, ne presenta la motivazione. Secondo l'opinione del benedettino, la traduzione del messalino di Lefebvre era piena di errori. Anzitutto il testo, preparato ancora durante la seconda guerra mondiale, non prendeva in considerazione le novità, come le nuove rubriche per la Settimana Santa che, dopo la riforma di Pio XII, erano state tradotte in polacco ma non avevano avuto alcuna autorizzazione da parte della Santa Sede. La casa editrice li aveva inseriti nel messalino senza il permesso dei benedettini di Tyniec, responsabili dell'edizione del testo. Małaczyński notò però anche un altro problema: mancavano in Polonia gli esemplari del libro di Lefebvre. Per questo motivo i sacerdoti avevano cominciato a usare varie traduzioni prese

[74] Il titolo del libro potrebbe indurre in errore, in quanto il messale non era destinato ai sacerdoti, bensì ai fedeli, come un manuale per seguire la messa – cfr. *Mszał Rzymski*, Poznań 1963. Del valore e dell'ottima qualità dell'opera dei benedettini ci testimonia la ristampa del messale, fatta nel 2008, dopo la promulgazione del *Motu proprio* di Benedetto XVI *Summorum Pontificum* – cfr. *Mszał Rzymski*, Warszawa 2008.

[75] Era un messale per i fedeli che non conteneva soltanto i testi della messa ma anche alcune ore canoniche, le litanie, i testi di carattere omiletico e catechetico, la spiegazione dei riti e della loro storia – cfr. M. Albaric, *Les moines auteurs de missels. Chapitre où l'on montre l'activite zélée et assidue de l'ordre de saint Benoit*, in: *Historie du missel français*, ed. M. Albaric, Paris 1986, 113–130. Nel 1931 ne fu pubblicata la traduzione polacca che aveva due ristampe (1949, 1956) – cfr. *Mszał rzymski z dodatkiem nabożeństw nieszporowych opracował o. G. Lefebvre benetyktyn*, ed. G. Lefebvre, Bruges 1931; P. Mańkowski, *Mszał łacińsko-polski*, "Mysterium Christi" 8 (1931–1932), 356–363. Per il decreto del *Consilium*: cf. *Poloniae prot. N. 2232/64*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/386/301.

da diversi messalini per i fedeli. Secondo il benedettino, occorreva preparare al più presto un unico testo ufficiale[76].

Dopo la richiesta del card. Wyszyński, il *Consilium* approvò la traduzione del 1963 come *editio typica* per la preparazione del messale bilingue[77]. Tuttavia, Małaczyński dové ancora esaminare quali parti della messa si potevano recitare in polacco e quali dovevano rimanere ancora in latino. Ebbe a disposizione le norme stabilite dalla Santa Sede nei due documenti, vale a dire nell'indulto del 7 luglio 1961 e nel decreto del *Consilium* del 7 novembre 1964[78]. In base a questi documenti i fedeli in Polonia potevano in polacco: cantare il *Gloria*, il *Credo*, il *Sanctus* e l'*Agnus Dei*, eseguire le letture bibliche e recitare i dialoghi con il sacerdote.

Il secondo di questi decreti provocò dei dubbi da parte di Małaczyński. In una lettera inviata il 22 gennaio 1965 al card. Wyszyński, il benedettino scrisse che, secondo le norme, non si potevano tradurre l'*oratio*, la *secreta* e il *postcommunio*. Per l'editore del messale, sarebbe stato strano recitare la *secreta* in latino per passare poi, nel dialogo prima del prefazio, al polacco e ritornare di nuovo al latino nel prefazio (allora non ne era ancora consentita la traduzione). Małaczyński consigliò di chiedere al *Consilium* il permesso, come avevano fatto le altre Conferenze episcopali, di poter fare la traduzione anche di queste preghiere[79]. La risposta del card. Wyszyński mostrò che l'episcopato polacco, ancora all'inizio del 1965, non era del tutto convinto di passare a un uso più ampio della lingua polacca nella messa. I vescovi decisero di non procedere alla traduzione delle preghiere (*Oratio*, *Secreta*, *Postcommunio*). Si stabilì anzi che anche il dialogo dovesse rimanere in latino perché, secondo l'opinione dei vescovi, i fedeli erano abituati a recitarlo in latino. Il card. Wyszyński suggerì comunque di inserire la traduzione polacca di tutte le orazioni, anche

[76] Cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 19 października 1964 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/304.

[77] Il decreto approvò anche le traduzioni della *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae Adaptato* come tipiche per l'uso durante la messa in polacco – cfr. *Poloniae prot. N. 2708/64*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/317.

[78] *Ad umiles enixasque preces*, Prot.N.D. 32/961 – ibidem, 19–20.

[79] Cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 22 stycznia 1965*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/386/304-305.

se durante la liturgia si doveva usare il testo originale[80]. Seguendo questo consiglio, Małaczyński per il messale latino-polacco fece le traduzioni dei formulari ma anche dei prefazi e del Canone Romano[81].

Il monaco, anche se poté usare il *Mszał Rzymski* del 1963 e aveva già fatto prima la traduzione del *Proprium Poloniae*, vedeva comunque la necessità di apportare qualche ritocco ai testi[82]. Secondo l'editore del messale, le traduzioni furono fatte in modo troppo letterale, in ossequio alle norme in vigore prima del Concilio. Riferendosi alle nuove indicazioni, tra l'altro al simposio dei traduttori dei testi liturgici del 1965, Małaczyński inviò all'episcopato polacco alcune proposte per migliorare la traduzione, adattandola al canto e alla recitazione ad alta voce[83]. In realtà i ritocchi non erano tanti in quanto egli si proponeva più che altro una nuova traduzione del testo del *Kyrie eleison* e del *Deo gratias*. La proposta fu accettata dalla Conferenza Episcopale Polacca il 10 febbraio 1966[84].

Mentre Małaczyński lavorava sul messale bilingue, furono inviate alla Commissione Liturgica varie lettere, anche da parte di laici, in cui si proponevano nuove traduzioni di alcuni frammenti della messa. Per esempio, si proponeva di sostituire la parola *Amen*, che nella maggior parte delle lingue

[80] Cfr. *List kardynała Stefana Wyszyńskiego do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 1 lutego 1965 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/319.

[81] Dopo la pubblicazione del messale latino-polacco, i sacerdoti chiesero a Wyszyński di poter usare durante la liturgia la traduzione polacca del Canone – cfr. *List kapłanów diecezji kieleckiej do księdza prymasa Stefana Wyszyńskiego z dnia 11 kwietnia 1969 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.56/351/79–80.

[82] Franciszek Małaczyński, durante i suoi studi a Roma, divenne il responsabile della traduzione del *Proprium Poloniae*. Il vescovo Jop informò di questo fatto il card. Wyszyński con una lettera scritta all'inizio del 1962 – cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 31 stycznia 1962 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/188. Il lavoro venne ultimato nel 1964. Subito dopo Małaczyński fu incaricato della preparazione del messale – cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 1 listopada 1964 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/306–308.

[83] Cfr. *List ojca Franciszka Małaczyńskiego w* sprawie *zmian w przekładzie części stałych Mszy świętej*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/359–360.

[84] Cfr. *List kardynała Stefana Wyszyńskiego do biskupa Franciszka Jopa z dnia 16 lutego 1966 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/361–362.

non viene tradotta, con la parola polacca *Wierzę* (Credo)[85]. Questi suggerimenti, malgrado siano stati presentati durante le sedute della Commissione, non vennero accettati.

Intanto, verso la fine del 1965 Franciszek Małaczyński concluse il suo lavoro. Nella relazione dell'ottava sessione della Commissione Liturgica, che ebbe luogo nel gennaio del 1965, Małaczyński scrisse che il lavoro di traduzione e di preparazione del testo era da considerarsi concluso. L'unico elemento che ancora mancava erano le melodie. I responsabili della loro elaborazione erano gli specialisti della sottocommissione di musica sacra presso la Conferenza Episcopale Polacca. Il loro presidente era il vescovo ausiliare di Przemyśl, Stanisław Jakiel. All'editore restava soltanto il compito di coordinare la stampa, e per questo motivo Małaczyński si recò a Parigi[86].

Il benedettino non spiega per quale ragione, nella preparazione del libro, dové collaborare con la casa editrice *Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales* di Parigi. Anzitutto, sembra che lo spingessero a farlo motivi di ordine pratico. L'uso liturgico rendeva necessario un formato speciale del libro, grande abbastanza da poter essere letto comodamente. L'esigenza del bilinguismo era anch'essa uno dei motivi che aumentava la mole del libro. In questo periodo, le case editrici polacche non erano in grado di soddisfare questi criteri. Inoltre, da alcune parole dette dal card. Wyszyński, si evince che era impossibile stampare il messale in Polonia anche per motivi di ordine politico; i comunisti che controllavano l'editoria assegnavano alle case editrici, che erano di proprietà ecclesiastica, poca carta e di pessima qualità[87].

Bisognava allora trovare un posto adatto all'estero. Anche se a Londra funzionava la casa editrice dell'emigrazione polacca *Veritas* che era pronta a stampare il messale latino-polacco, alla fine questo compito fu affidato alla casa editrice di Parigi che apparteneva ai pallottini polacchi, vale a dire alla stessa congregazione che aveva avuto, in Polonia, una sua casa editrice, la *Pallottinum*, presso la quale era stato pubblicato il *Mszał Rzymski* del 1963. La scelta di Parigi, secondo la testimonianza di Krystian Gawron, rettore del

[85] Cfr. *List Władysława Węgrzyna do biskupa Franciszka Jopa z dnia 4 czerwca 1966*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976.

[86] Cfr. *Protokół z ósmego posiedzenia Komisji Liturgicznej z dnia 29 stycznia 1966 roku*, ACLEP, Protokoły z zebrań Komisji Liturgicznej.

[87] Cfr. Sobeczko, *Prace Komisji*, 303–311; *List księdza Hilarego Gwoździa do sekretariatu Prymasa Polski z dnia 15 maja 1962 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.55/368/207.

Seminario Polacco di Parigi, era da collegarsi all'amicizia esistente tra il suo predecessore, Antoni Banaszak, e il card. Stefan Wyszyński[88].

Comunque il processo della stampa era ostacolato dai problemi di carattere tecnico. I pallottini, nel momento in cui ricevettero l'incarico di stampare il messale, non erano in realtà in grado di farlo. Mancavano tanti strumenti, era necessario comprare una nuova stampante perché con quella in uso il lavoro sarebbe stato troppo lungo. Il problema più pressante era il fatto che non avevano la macchina per la rilegatura, senza la quale non era possibile preparare il formato giusto dei libri. Non mancavano neanche problemi di base come la penuria di carta. Tadeusz Tomasiński, il direttore della tipografia *Imprimerie de Busagny* in cui la casa editrice *Éditions du Dialogue* stampava i suoi libri, decise di ricorrere ad un prestito bancario per risolvere tutti i problemi di ordine materiale. Decise anche di comprare la carta in Italia, alla *Cartaria Italiana* di Torino. Solo grazie al suo spirito di iniziativa fu possibile realizzare la stampa dei messali[89].

All'inizio del 1966, Małaczyński ritornò in Polonia. Per coordinare il lavoro di piegatura di stampa del libro non era infatti necessario che rimanesse a Parigi. Il direttore della casa editrice, Józef Sadzik, era responsabile dei contatti con l'editore polacco. In un'intervista con Małaczyński, registrata con la telecamera e fatta verso la fine della sua vita, il benedettino spiegò il procedimento della preparazione del messale latino-polacco. Secondo le sue parole, ogni singola pagina del libro veniva inviata al convento di Tyniec, dove lui abitava; ivi Małaczyński aggiungeva le sue osservazioni e correzioni e rimandava poi il testo a Parigi. Da una parte, questo processo richiedeva tempo perché ogni singola pagina doveva passare per le mani di Małaczyński,

[88] Krystian Gawron, l'ex-rettore del Seminario, ha raccolto diverse storie che gli erano state raccontate dal suo predecessore, Antoni Banaszak. Durante il nostro soggiorno a Parigi, mirante ad esaminare i materiali archiviali della casa editrice *Éditions du Dialogue*, abbiamo infatti avuto la possibilità di parlare con Gawron. Grazie alla sua buona memoria e all'interesse per le questioni dell'emigrazione polacca, abbiamo raccolto questa testimonianza secondo la quale Antoni Banaszak raccontò che la scelta di Parigi come il luogo per stampare il messale latino-polacco era dovuta proprio alla sua amicizia con il card. Wyszyński.

[89] Cfr. F. Gomułczak, *Suwała. By Bóg był więcej kochany*, Ząbki 2020, 193–194.

ma d'altro canto si potevano aggiungere le correzioni ed alcuni elementi che ancora mancavano nel testo[90].

Malgrado Małaczyński avesse ipotizzato un anno per ultimare il lavoro, c'erano ancora degli elementi che mancavano. Il problema che citava spesso nelle sue relazioni era quello delle melodie. Come già detto, non era lui il responsabile della loro preparazione. Verso la fine del 1966 la maggior parte delle melodie vennero inviate a Parigi e così il lavoro del messale stava per concludersi. Nell'anno 1966, mentre proseguiva il lavoro di piegatura del libro, al testo furono aggiunte alcune novità relative al permesso di recitare in polacco tutte le parti destinate ai fedeli, incluso il *Pater noster*[91].

La stampa del messale terminò nel settembre del 1967[92]. Questo non significava che il libro sarebbe potuto entrare immediatamente in uso. Non mancavano infatti problemi provocati dallo stato comunista. La stampa di un libro liturgico prevedeva di dover pagare alcune tasse speciali presso la Congregazione dei Riti[93]. Ma il governo non permetteva di portare i soldi fuori dai confini della Polonia. Per questo motivo, dopo aver ultimato la stampa, Franciszek Jop scrisse una lettera alla Congregazione in cui spiegava che il costo della stampa a Parigi era stato pagato dagli altri vescovi. Non precisava chi fossero i vescovi, ma con grande probabilità si può pensare che fossero i vescovi statunitensi di origine polacca. Nella lettera del 5 dicembre 1967 si chiedeva alla Congregazione di non richiedere pertanto le tasse all'episcopato polacco che non era in grado, per motivi politici, di versare i soldi dovuti[94]. Anche per non causare ulteriori restrizioni da parte dei comunisti,

[90] L'intervista intitolata: *Franciszek Małaczyński OSB – jak powstały księgi liturgiczne i inne wspomnienia* è stata realizzata a Tyniec e pubblicata su Internet: https://www.youtube.com/watch?v=QrYHcbbn0BI (accesso: 15.10.2021).

[91] Cfr. *Protokół z dziewiątego posiedzenia Komisji Liturgicznej z dnia 15 października 1966 roku*, ACLEP, Protokoły z zebrań Komisji Liturgicznej.

[92] Cfr. *Protokół z jedenastego posiedzenia Komisji Liturgicznej z dnia 19 września 1967 roku*, ACLEP, Protokoły z zebrań Komisji Liturgicznej.

[93] Di questo i vescovi polacchi erano stati informati già prima, nel 1966 – cfr. *Protokół z dziewiątego posiedzenia Komisji Liturgicznej z dnia 15 października 1966 roku*, ACLEP, Protokoły z zebrań Komisji Liturgicznej.

[94] Cfr. *List biskupów polskich do Świętej Kongregacji Rytów w sprawie opłaty za aprobatę Mszału Rzymskiego łacińsko-polskiego: Ad Sacram Congregationem Ritum*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.56/351/21.

si disse che i soldi provenivano dagli Stati Uniti ma che il donatore ufficiale dei messali era Paolo VI[95].

In una seconda lettera, datata 7 dicembre 1967, questa volta rivolta al *Consilium,* i vescovi polacchi chiedevano l'autorizzazione del messale da parte della Commissione vaticana[96]. Soltanto un paio di giorni dopo, il 9 dicembre 1967, il *Consilium ad exsequendam* approvò il messale latino-polacco (con tutte le traduzioni in esso contenute)[97]. Nella rivista *Notitiae* di settembre-ottobre 1968 troviamo una descrizione del messale sia esteriore (le dimensioni, 23x31 cm, ed il numero delle pagine secondo la loro numerazione) sia del contenuto, come anche il nome della casa editrice e l'indirizzo della tipografia[98].

Il messale venne promulgato con un decreto del 20 febbraio 1968 emesso dal card. Stefan Wyszyński, il quale ne menzionò l'approvazione da parte del *Consilium*; si stabiliva, inoltre, che questo messale era l'*editio typica* per la lingua polacca e poteva essere usato sia in Polonia che negli altri luoghi in cui la liturgia veniva celebrata in polacco. In questo decreto, il card. Wyszyński affermava che i testi polacchi dovevano essere letti con attenzione e con la pronuncia corretta[99].

Dopo la pubblicazione del decreto di approvazione la casa editrice di Parigi poteva procedere con la spedizione del libro dato che nell'aprile del

[95] La Segreteria del card. Wyszyński, nel suo comunicato, affermò che la stampa del messale era un dono del Santo Padre Paolo VI alla Chiesa di Polonia – *Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski w sprawie ukończenia druku i przesyłki Mszału Rzymskiego łacińsko-polskiego do wszystkich parafii w Polsce*, in: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961–1970. Dokumenty dotyczące Polski wydane przez Stolicę Apostolską i Konferencję Episkopatu Polski,* vol. I, ed. T. Pieronek, Warszawa 1971, 315.

[96] Cfr. *List biskupów polskich do Consilium ad exsequendam w sprawie aprobaty Mszału Rzymskiego łacińsko-polskiego: Ad reverendissimum Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.56/351/22.

[97] Cfr. *Diocesium Poloniae*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski II, 4.56/351/23. La notizia dell'approvazione del messale polacco si trova anche nella rivista *Notitiae* – cfr. *Summarium decretorum quibus deliberationes coetuum episcoporum confirmantur*, "Notitiae. Commentarii ad nuntia est studia de re liturgica" 36 (1967), 418–423 (in particolare 420).

[98] Cfr. *Libri liturgici officiales*, "Notitiae. Commentarii ad nuntia est studia de re liturgica" 42 (1968), 281.

[99] Cfr. *Dekret kardynała Stefana Wyszyńskiego promulgujący Mszał Rzymski łacińsko-polski*, in: *Mszał Rzymski łacińsko-polski*, Paryż 1968, VII.

1968 i messali erano stati già stampati[100]. Ogni parrocchia, dopo aver ricevuto la copia, aveva l'obbligo di rinviare una speciale ricevuta a Parigi. Il messale fu pubblicato in 26.000 esemplari che avrebbero dovuto soddisfare tutte le necessità sia della Chiesa in Polonia che delle comunità polacche all'estero.

Il problema era invece la lentezza della spedizione dei libri. Un anno dopo, nel marzo del 1969, erano stati inviati in Polonia soltanto 4.820 esemplari. Józef Sadzik spiegava che aveva dovuto soddisfare prima le richieste dell'emigrazione polacca. Dobbiamo osservare inoltre che il procedimento della spedizione non era ben organizzato. Questo fatto provocò una grande delusione da parte del clero polacco che aspettava da fin troppo tempo il messale. La mancanza del libro era uno dei motivi per i quali si ebbe un rallentamento nella ricezione della riforma della messa. Tantissime parrocchie dovettero attendere fino al 1971 per ricevere il messale[101].

Non si prevedevano problemi con la distribuzione, così le Commissioni liturgiche diocesane, ancora alla fine del 1968, proseguivano con la preparazione dei sacerdoti su come usare il nuovo libro. Anche le norme pubblicate in questa occasione ci testimoniano i cambiamenti avvenuti nell'arco dei pochi mesi intercorsi tra l'approvazione del messale e la sua spedizione. Secondo le norme aggiornate a novembre del 1968, nella messa celebrata con il messale latino-polacco si potevano recitare o cantare in polacco tutto il proprio della messa, dell'ordinario, il *Kyrie*, il *Gloria*, il *Credo*, il *Sanctus* e l'*Agnus Dei*, tutte le acclamazioni e i saluti ai fedeli, la preghiera dei fedeli, il dialogo con il prefazio, il *Padre nostro* con l'embolismo, l'*Ecce Agnus Dei* con la risposta, la benedizione finale e il congedo. Una novità rilevante era costituita dal permesso di cantare il prefazio in polacco. Siccome il messale era bilingue e tutti i testi erano già stati tradotti, bastava soltanto cambiare la norma senza alcuna necessità di aggiungere le traduzioni. Non essendo però il messale latino-polacco il messale plenario, le letture si dovevano leggere

[100] Cfr. *Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski*, 315.

[101] Fino al 18 marzo 1971 era proseguita la spedizione dei 20 mila esemplari dei Messali ordinati a Parigi (nella versione aggiornata, di cui parleremo in seguito) – cfr. Gomułczak, *Suwała*, 194–195. Per informazioni più dettagliate sulla tiratura e sulla stampa del messale cfr. Hoinkis, *Die Genese*, 466–747.

dal *Mszał Rzymski* del 1963[102] oppure direttamente dalla traduzione polacca della Bibbia fino alla preparazione dei lezionari polacchi[103].

Il messale fu reso pubblico mediante una lettera dell'episcopato inviata ai sacerdoti e ai fedeli il 16 settembre 1968. La lettera conteneva non soltanto una spiegazione di carattere teologico, in cui i vescovi, rimandando all'autorità della Chiesa, rassicuravano i fedeli sulla legittimità della riforma liturgica stessa, ma anche delle norme di carattere pratico. In base a questo documento, il messale sarebbe entrato in vigore la prima domenica di Avvento (1° dicembre 1968). Da quel momento la messa si sarebbe potuta celebrare in polacco nella sua forma più estesa. Secondo l'opinione dei vescovi, con il messale si giungeva alla piena realizzazione della riforma della messa[104].

Tuttavia, come hanno mostrato gli anni successivi, la riforma liturgica non terminò nel 1968. Un anno dopo fu pubblicato il messale romano rinnovato. approvato da Paolo VI. Le Chiese particolari si sono trovate di fronte a un'altra sfida, vale a dire quella di tradurre il nuovo libro. Nel contesto polacco anche questa volta il contributo di Franciszek Małaczyński si è rivelato decisivo. Questo argomento però merita un altro studio.

* * *

La partecipazione di Małaczyński alla redazione del messale latino-polacco del 1968 è stata pluridimensionale. Il benedettino era anzitutto responsabile della preparazione di una bozza della traduzione che poi fu studiata dalla Commissione liturgica; inoltre, condivideva regolarmente le sue osservazioni su come procedere con i lavori sul messale con le autorità ecclesiasti-

[102] Cfr. *List Diecezjalnej Komisji Liturgicznej w Opolu z dnia 13 listopada 1968 roku*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976.

[103] Cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do ojca Franciszka Małaczyńskiego z dnia 12 sierpnia 1969 roku*, ACLEP, Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965–1976.

[104] Cfr. *List biskupów polskich w sprawie wprowadzenia Mszału łacińsko-polskiego*, in: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce*, vol. I, 258–261. Quando, all'inizio del 1965, la Congregazione dei riti pubblicò l'*Ordo Missae: Ritus servandus in celebratione Missae et De defectibus in celebratione missae occurrentibus*, il presidente della Commissione Liturgica polacca definì questo *Ordo* "nuovo", presentando ai sacerdoti il riassunto della traduzione appena ultimata. In quel momento si considerava questo *Ordo* definitivo – cfr. *List biskupa Franciszka Jopa do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 21 lutego 1965 roku*, AAV, Sekretariat Prymasa Polski, 4.55/368/323.

che, soprattutto con il card. Wyszyński e con il vescovo Jop. Molti dei suoi suggerimenti furono accolti da loro positivamente; sotto la sua ispirazione la Conferenza Episcopale Polacca si rivolgeva alla Santa Sede per chiedere i vari permessi. Tuttavia, il suo ruolo non si limitò alla coordinazione e all'esecuzione dei lavori, fu anche lui a sorvegliare la stampa del libro e la sua distribuzione in Polonia.

Può sembrare sorprendente che compiti così diversi fossero affidati a una sola persona che, anche se aiutata da un gruppo di esperti, era in effetti l'unico redattore del messale. In realtà, all'epoca l'ambiente dei liturgisti polacchi non era molto vasto, solo alcune persone avevano le competenze sufficienti per partecipare ai lavori. Tra loro senza dubbio spiccava Małaczyński non solo grazie alla sua buona formazione ricevuta a Roma ma anche grazie alle sue straordinarie capacità organizzative.

Franciszek Małaczyński e il suo contributo alla redazione del messale latino-polacco del 1968

Franciszek Małaczyński and his contribution to the editing of the 1968 Latin-Polish Missal

Wkład Franciszka Małaczyńskiego w redakcję mszału łacińsko-polskiego z 1968 roku

Streszczenie: Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej została ukazana biografia o. Franciszka Małaczyńskiego, benedyktyna z Tyńca, który był jedną z głównych postaci reformy liturgicznej w Polsce. Autor ukazał nie tylko najważniejsze wydarzenia z życia zakonnika, ale także szczegółowo omówił jego formację intelektualną. W drugiej części został przedstawiony wkład Małaczyńskiego w redakcję mszału polsko-łacińskiego z 1968 roku. Rola benedyktyna nie ograniczała się tylko do koordynacji prac nad tłumaczeniem, ale także wielu innych spraw takich jak sugerowanie władzom kościelnym rozwiązań redakcyjnych i translatorskich czy troska o druk księgi i jej oprawę graficzną. W swojej pracy autor wykorzystał materiał zgromadzony w Archiwum Benedyktynów Tynieckich, Archiwum Archidiecezji Warszawskiej i Archiwum Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski.

Słowa kluczowe: Franciszek Małaczyński, liturgia, reforma liturgiczna, Konferencja Episkopatu Polski, mszał polsko-łaciński

Abstract: The article consists of two parts. The first part presents the biography of Fr. Franciszek Małaczyński, a Benedictine from Tyniec, who was one of the key figures in the liturgical reform in Poland. The author highlights not only the most important events in the monk's life but also discusses his intellectual formation in detail. The second part outlines Małaczyński's contribution to the editing of the 1968 Polish-Latin Missal. The Benedictine's role was not limited to coordinating the translation work but also extended to various other matters such as suggesting editorial and translation solutions to church authorities, and overseeing the printing and graphic design of the book. The author used material gathered from the Tyniec Benedictine

Archive, the Archive of the Archdiocese of Warsaw, and the Archive of the Liturgical Commission of the Polish Episcopal Conference.

Keywords: Franciszek Małaczyński, liturgy, liturgical reform, Polish Episcopal Conference, Polish-Latin Missal

Bibliografia

Źródła:

a) Źródła archiwalne:

Archiwum Benedyktynów Tynieckich, Kraków

Osobiste notatki po ojcu Franciszku Małaczyńskim

Akta personalne

Archiwum Archidiecezji Warszawskiej

Sekretariat Prymasa Polski

Archiwum Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski

Korespondencja Komisji Liturgicznej 1965-1976

Protokoły z zebrań Komisji Liturgicznej

Teksty liturgiczne 1966-1983

b) Inne źródła:

Franciszek Małaczyński OSB – jak powstały księgi liturgiczne i inne wspomnienia, https://www.youtube.com/watch?v=QrYHcbbn0BI (dostęp: 15.10.2021).

Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la celebration avec le peuple, „Notitiae. Commentarii ad nuntia est studia de re liturgica" 5 (1969), 3–12.

Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski w sprawie ukończenia druku i przesyłki Mszału Rzymskiego łacińsko-polskiego do wszystkich parafii w Polsce, w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970. Dokumenty dotyczące Polski wydane przez Stolicę Apostolską i Konferencję Episkopatu Polski,* vol. I, red. Tadeusz Pieronek, Warszawa 1971, 315.

Lateinisch-Deutsches Altar Messbuch. Band 1. Vom ersten Adventsonntag bis zum Samstag nach dem ersten Passionssonntag, Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Wien 1965.

Lateinisch-Deutsches Altar Messbuch. Band 2. Vom zweiten Passionssonntag bis zum Samstag nach Pfingsten, Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Wien 1965.

Lateinisch-Deutsches Altar Messbuch. Band 3. Vom Dreifaltigkeitsfest bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten, Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Wien 1965.

Libri liturgici officiales, „Notitiae. Commentarii ad nuntia est studia de re liturgica" 42 (1968), 281.

List biskupów polskich w sprawie wprowadzenia Mszału łacińsko-polskiego, w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961–1970. Dokumenty dotyczące Polski wydane przez Stolicę Apostolską i Konferencję Episkopatu Polski*, vol. I, red. Tadeusz Pieronek, Warszawa 1971, 258–261.

Małaczyński Franciszek, *Ceremoniał obrzędów Wielkiego Tygodnia*, Warszawa 1958.

Małaczyński Franciszek, *Kyriale dla wiernych*, Katowice 1960.

Messale Romano latino-italiano per le Domeniche e Feste, Città del Vaticano 1965.

Messale Romano latino-italiano per i Giorni Feriali e le Feste, Città del Vaticano 1965.

Mszał Rzymski, Poznań 1963.

Mszał Rzymski, Warszawa 2008.

Mszał rzymski na niedziele i święta I i II klasy roku kościelnego w języku łacińskim i polskim, red. Gerard Szmyd, Lwów 1935.

Mszał Rzymski łacińsko-polski, Paryż 1968.

Mszał rzymski z dodatkiem nabożeństw nieszporowych opracował o. G. Lefebvre benetyktyn, red. Gaspar Lefebvre, Bruges 1931.

Msza święta recytowana. Podręcznik do czynnego uczestnictwa w Najśw. Ofierze, red. Gerard Szmyd, Lwów 1933.

Regulamin Komisji Episkopatu Polski do spraw liturgii i duszpasterstwa liturgicznego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 34 (1981), 5.

Roman Missal: Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum cum versionibus lingua anglica exaratis et a coetu episcoporum Civitatum Foederatarum Americae Septentrionalis rite approbatis actis ab Apostolica Sede confermatis, New York 1964.

Summarium decretorum quibus deliberationes coetuum episcoporum confirmantur, „Notitiae. Commentarii ad nuntia est studia de re liturgica" 36 (1967), 418–423.

Opracowania:

Albaric Michel, *Les moines auteurs de missels. Chapitre oû l'on montre l'activite zélée et assidue de l'ordre de saint Benoit*, w: *Historie du missel français*, red. Michel Albaric, Paris 1986, 113–130.

Augé Matias, *Il metodo di insegnamento dei grandi Maestri del PIL: una testimonianza*, „Ecclesia orans" 29 (2012), 83–93.

Bilczewski Józef, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych*, Kraków 1898.

Bonomo Francesco, *Tesi di licenza e tesi di dottorato. Pontificio Istituto Liturgico 1961–2015*, Roma 2016.

Braga Carlo, *Il lavoro compiuto: metodo e difficoltà incontrate*, w: *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9–13 novembre 1965*, Città del Vaticano 1966, 57–72.

Engelbert Pius, *Gli inizi del Pontificio Istituto Liturgico*, „Ecclesia orans" 29 (2012), 35–47.

Gomułczak Franciszek, *Suwała. By Bóg był więcej kochany*, Ząbki 2020.

Gronowski Michał, *Bibliografia opublikowanych prac o. Franciszka Małaczyńskiego OSB*, w: *Szczyt i źródło życia Kościoła. O recepcji soborowej reformy liturgii Kościoła w Polsce*, red. Michał Gronowski, Tyniec 2021, 19–27.

Hoinkis Andrzej, *Die Genese und die Entstehung des lateinisch-polnischen Altarmessbuches 1968 und des lateinisch-polnischen Ordo Missae 1970* (rozprawa doktorska, Uniwersytet w Wiedniu), Wien 2009.

Janicki Jan J., *Burkhard Neunheuser OSB (1903-2003). «Homo paschalis»*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 7 (2008), 43–66.

Jeżowski Lesław, *O Brewiarzu i Mszale inaczej*, „Materiały homiletyczne" 151 (1995), 26–32.

Kanior Marian, *Życie i działalność o. Franciszka Małaczyńskiego OSB (1920–2009)*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny" 63 (2010), 263–273.

Koperek Stefan, *Dzieje udostępniania wiernym Mszału. Polskie przekłady mszalne dla użytku wiernych od XVI do XX wieku*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego,* red. Bogusław Nadolski, Poznań 1986, 245–271.

Koperek Stefan, *Wkład Franciszka Małaczyńskiego w odnowę liturgii w Polsce*, „Roczniki Teologiczne" 54 (2007), 8, 69–85.

Kopeć Jerzy, *Początki ruchu liturgicznego w Polsce*, „Liturgia Sacra" 4 (1998), 216–225.

Kordel Michał, *Harcerstwo a liturgia*, „Mysterium Christi" 5 (1931), 225–227.

Małaczyński Franciszek, *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. Bogusław Nadolski, Poznań 1986, 235–244.

Małaczyński Franciszek, *Nowe księgi liturgiczne na Wielki Tydzień*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 11 (1957) 172–173.

Małaczyński Franciszek, *Nowe księgi liturgiczne w życiu Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 48 (1995), 274–285.

Małaczyński Franciszek, *O. Cyprian Vagaggini OSB i jego udział w dziele odnowy liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 52 (1999), 291–295.

Małaczyński Franciszek, *Wyjaśnienie nowego Kodeksu Rubryk*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 14 (1961), 262–263.

Mańkowski Piotr, *Mszał łacińsko-polski*, „Mysterium Christi" 8 (1931–1932), 356–363.

Marsili Salvatore, *Burkhard Gottfried Neunheuser*, w: *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser OSB, Preside del Pontificio Istituto Liturgico*, Roma 1979, V–XIII.

Matczak Bartłomiej, *Cipriano Vagaggini OSB i reforma liturgiczna: studium na podstawie zbiorów archiwum w Camaldoli*, Kraków 2013.

Neunheuser Burkhard, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 2009.

Sobeczko Helmut, *O. Franciszek Małaczyński OSB (1920–2009) i jego wkład w odnowę liturgiczną*, „Liturgia Sacra" 15 (2009), 221–230.

Sobeczko Helmut, *Działalność o. Franciszka Małaczyńskiego OSB*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny" 43 (1990), 78–89.

Sobeczko Helmut, *Prace Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski nad realizacją Konstytucji Liturgicznej w Polsce w latach 1963–1975*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 38 (1985), 290–312.

Sobeczko Helmut, *Prace nad polskim przekładem soborowej konstytucji liturgicznej*, „Liturgia Sacra" 9 (2003), 2, 275–280.

Sobeczko Helmut, *Śp. prof. Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003): pionier soborowej reformy i odnowy liturgicznej*, „Liturgia Sacra" 9 (2003), 2, 481–483.

Sobeczko Helmut, *W trosce o liturgiczne dziedzictwo. Życie i działalność duszpastersko-liturgiczna biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, Opole 1986.

Sczaniecki Paweł, *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opracowań*, Tyniec 1989.

Świerzawski Wacław, *Tłumaczenie liturgii rzymskiej na języki ojczyste*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31 (1978), 63–73.

Wojtasiak Marcin, *L’uso della lingua polacca nelle celebrazioni eucaristiche prima del Concilio Vaticano II*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 17 (2021–2022), 85–130.

RTWP ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE

MATERIAŁY

ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE
18 (2023), s. 137-189

ORDO ROMANUS I – POLSKIE TŁUMACZENIE

Łukasz Żak[1]

Pontificia Università della Santa Croce, Rzym

W ostatnim czasie *ordines romani*, czyli spisane między VIII a X wiekiem zbiory rubryk liturgicznych opisujących różne celebracje pod przewodnictwem papieża lub biskupa, ponownie zaczęły wzbudzać zainteresowanie historyków. Wystarczy przywołać badania przeprowadzone przez Johna Romano, Arthura Wetwella czy też projekty wydawnicze Petera Jeffereya i Giovanniego Zaccarii. Choć punktem odniesienia dla wspomnianych (i innych) naukowców jest wciąż monumentalna edycja krytyczna autorstwa Michela Andrieu, to jednak coraz częściej ustalenia tego wybitnego francuskiego liturgisty podawane są w wątpliwość, a z pojawiających się na rynku opracowań wyłania się nowa wizja wczesnośredniowiecznej liturgii rzymskiej i jej związku z tradycją frankijską.

To wzmożone zainteresowanie *ordines romani* zrodziło pomysł opublikowania pierwszego pełnego polskiego tłumaczenia *Ordo Romanus I*, zawie-

[1] Łukasz Żak – doktor historii Kościoła (2022, Pontificia Università della Santa Croce, Rzym); *professore incaricato* w Instytucie Historii Kościoła na Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej, prezbiter diecezji warszawsko-praskiej. ORCID: 0000-0001-7808-5495.

rającego najstarszy opis mszy sprawowanej przez papieża w bazylice Santa Maggiore w dniu Wielkiejnocy. Zaproponowany przekład wraz ze wstępem oraz komentarzami z pewnością będzie musiał zostać zweryfikowany w świetle prowadzonych badań. Celem niniejszej propozycji tłumaczenia nie jest jednak odpowiedź na pytania nurtujące badaczy *ordines*, ale zainspirowanie polskiego środowiska badawczego do wzięcia udziału w toczących się debatach historiograficznych, które zostaną pokrótce ukazane we wstępie. Intencją autora przekładu było także dostarczenie materiału, który mógłby być wykorzystywany w dydaktyce, w której praca ze źródłami wciąż zajmuje zbyt mało miejsca. Dlatego też obok polskiego tłumaczenia został zamieszczony tekst łaciński w wersji opublikowanej przez Andrieu.

Ordo Romanus I (OR I) w wersji Michela Andrieu

W swojej edycji krytycznej Andrieu wykorzystał 23 manuskrypty zawierające tekst OR I[2]. Zdaniem badacza najstarszą wersję *Ordo* zawiera kodeks Sankt Gallen ms. 614, datowany na IX wiek, w którym brakuje jednak pierwszych 23 rubryk. Ów manuskrypt jest jedynym świadkiem wersji krótkiej OR I (*recension brève* – OR I 24–126), która różni się od wersji długiej (*recension longue* – OR I 1–126) nie tylko brakiem rubryk początkowych, ale także pewnymi szczegółami dotyczącymi rytuału – np. mowa w niej tylko o jednym połączeniu postaci eucharystycznych (OR I 95), podczas gdy w wersji długiej *immixtio* wspomniane jest dwukrotnie (OR I 95, 107). To wszystko sprawia, że rekonstrukcja tzw. *stemma codicum* jest niezmiernie trudna. Sam Andrieu przyznał, że zaproponowane przez niego rozwiązanie *ne peut être qu'une approximation; la réalité fut certainement plus complexe*[3].

Pomimo ogromnych trudności w ustaleniu etapów redakcyjnych OR I Andrieu był zdania, że odzwierciedla ono wiernie rzymskie zwyczaje liturgiczne z VIII wieku[4]. W jego opinii tekst został spisany (w wersji krótszej) pod koniec VII wieku, najprawdopodobniej za pontyfikatu papieża Sergiusza I (687–701). Sugeruje to używanie w odniesieniu do Pałacu Laterańskiego określenia *patriarchium* (a nie *episcopium*) oraz obecność w liturgii śpiewu *Agnus Dei*. Według *Liber pontificalis* ów śpiew wprowadził do mszy właśnie papież Sergiusz, a w jego biografii siedzibę laterańską definiuje się jako *patriarchium*[5]. Zdaniem Andrieu niedługo po powstaniu wersji krótszej została zredagowana także ta dłuższa; jej kompozycję francuski badacz datuje na ok. 750 rok.

[2] *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. 2, wyd. M. Andrieu, Lovain 1948, 1–112 (omówienie rękopisów: 3–27).

[3] Ibidem, 28.

[4] Ibidem, 45–51.

Etapy powstawania *Ordo Romanus I* według Johna Romano

Niektóre ustalenia Andrieu zostały zakwestionowane przez amerykańskiego historyka Johna Romano. Jego zdaniem pierwotnie nie istniała żadna krótsza redakcja OR I. Ta znajdująca się w kodeksie sangalleńskim, w jego przekonaniu, powstała na podstawie wybrakowanego rękopisu, którym dysponował skryba, stąd nie umieścił on w kodeksie pierwszych 23 rubryk. Nie było zatem dwóch równoległych wersji OR I – krótszej i dłuższej, ale tylko jedna – ta odpowiadająca w rekonstrukcji Andrieu *recension longue*[6].

Nie oznacza to jednak, że zdaniem amerykańskiego badacza *recension longue* jest pierwotną wersją OR I. John Romano wyróżnia bowiem cztery fazy redakcyjne, które nazywa: *a birth*, *adolescence*, *extended middle age* oraz *old age*[7]; efektem drugiego z tych etapów redakcyjnych jest wersja tożsama z *recension longue*.

[5] *Postanowił, żeby w czasie łamania Ciała Pańskiego przez duchowieństwo i lud śpiewane było: Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami* (*Hic statuit, ut tempore confractionis corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis a clero et populo decantentur*) – *Liber pontificalis*, t. 1: *I–XCVI (usque ad annum 772)*, red. M. Ożóg, H. Pietras, tłum. P. Szewczyk, M. Jesiotr, Kraków 2024, 204 (w wydaniu Duchesne'a: *Le Liber Pontificalis: texte, introduction et commentaire*, t. 1, wyd. L. Duchesne, Paris 1955, 376 – dalej będzie cytowane jako LP Duchesne z podaniem numeru tomu i strony). W biografii Sergiusza I słowo *patriarchium* występuje w: *Liber pontificalis*, t. 1, 199–200. 202 (LP Duchesne, t. 1, 371. 373–374).

[6] J.F. Romano, *The Fates of Liturgies: Towards a History of the First Roman Ordo*, „Antiphon" 11 (2007), 2, 43–77 (zwłaszcza 51–54).

[7] Ibidem, 45.

Romano twierdzi, że w pierwotnej wersji OR I nie było pierwszych sześciu rubryk (OR I 1–6)[8]. Zauważa bowiem, że wykaz kościołów stacyjnych przypisanych do pierwszych trzech dni oktawy Wielkanocy (niedziela – Santa Maria Maggiore, poniedziałek – bazylika św. Piotra, wtorek – bazylika św. Pawła za murami), znajdujący się w OR I 15–17, nie jest identyczny z tym, który znajdujemy w OR I 5. W opinii amerykańskiego badacza rubryki OR I 15–17 odzwierciedlają tradycyjny porządek liturgii stacyjnej, zaś OR I 5 – „nowy", zmodyfikowany w połowie VIII wieku[9].

Hipoteza Romano ma jednak bardzo poważną słabość, opiera się bowiem na przekonaniu, że w OR I 5 mowa jest o kościołach stacyjnych przypisanych na kolejne dni oktawy wielkanocnej. Tymczasem w rubryce znajdujemy informacje o tym, którzy duchowni winni byli asystować papieżowi podczas sprawowanych mszy. I tak w Niedzielę Wielkanocną kler pierwszego rejonu, w Poniedziałek Wielkanocny – czwartego rejonu itd. To, że bazylika Santa Maria Maggiore nie znajdowała się na terenie pierwszego rejonu, a bazylika św. Piotra na terenie czwartego rejonu, nie oznacza, jak uważa Romano, że w tych kościołach nie celebrowano mszy, lecz w innych, niewymienionych w OR I, które były położone na terytorium rejonów wyróżnionych w rubryce. Papieże bowiem powierzali celebrowanie mszy w bazylikach księżom przypisanym do innych kościołów. Według *Liber pontificalis* papież Symplicjusz (468–483) nakazał prezbiterom posługującym w różnych rejonach Wiecznego Miasta celebrowanie sakramentu pokuty i chrztu u św. Piotra, św. Pawła za murami i św. Wawrzyńca za murami, chociaż te świątynie nie leżały na terenie ich rejonów[10]. Ponadto należy pamiętać, że w VIII wieku

[8] Ibidem, 54–63.

[9] Zdaniem Romano próbę zmiany systemu stacyjnego podjął w 757 roku archidiakon Teofilakt, chcąc wzmocnić swoją pozycję i prestiż pełnionej przez siebie funkcji – ibidem, 62–63.

[10] „Ustanowił u świętego Piotra, świętego Pawła i świętego Wawrzyńca tygodniowe dyżury, aby prezbiterzy byli tam stale ze względu na proszących o chrzest i pokutę: z rejonu I u świętego Pawła, z rejonu III u świętego Wawrzyńca. Z rejonu VII u świętego Piotra (*Hic constituit ad sanctum Petrum et ad sanctum Paulum et ad sanctum Laurentium ebdomadas, ut presbyteri manerent propter baptismum et penitentiam petentibus: de regione I ad sanctum Paulum, de regione III ad sanctum Laurentium, de regione VII ad sanctum Petrum*)" – *Liber pontificalis*, t. 1, 118 (LP Duchesne, t. 1, 249). Prezbiterzy wykonujący dyżur tygodniowy w bazylice byli nazywani *presbyteri ebdomandarii*.

regiones nie miały precyzyjnie ustalonych granic i nie obejmowały całej powierzchni miasta[11].

Hipoteza Romano, według której OR I pierwotnie nie zawierało pierwszych sześciu rubryk (a zatem wersja *birth* była tożsama z OR I 7–126 i powstała pod koniec VII wieku za pontyfikatu papieża Sergiusza I), które zostały dodane w połowie VIII wieku, jeszcze w Rzymie (tworząc wersję *adolescence*), opiera więc się na słabych przesłankach źródłowych.

Zdaniem amerykańskiego historyka pod koniec VIII wieku OR I (w wersji zwanej *adolescence* przez Romano lub *recension longue* przez Andrieu) przekroczyło Alpy, zaczynając swój *extended middle age*[12]. Frankowie zafascynowani liturgią papieską chętnie kopiowali tekst (zachowało się 28 kodeksów zawierających OR I powstałych przed 1000 rokiem), komentowali go (jak np. Amalariusz z Metzu) i modyfikowali zgodnie z lokalnymi tradycjami (taką adaptacją są np. OR IV, OR V czy OR IX). Na przełomie IX i X w. frankijskie innowacje liturgiczne zostały przyjęte także w Rzymie, na stałe wchodząc do papieskiego rytu mszy. Wprowadzane przez całe średniowiecze zmiany i trwające na dworze papieskim dyskusje na temat znaczenia niektórych rytów nie zaburzyły ogólnej struktury celebracji eucharystycznej. Naturalnie więc stała się ona podstawą *ordo missae*, które po posttrydenckiej reformie liturgicznej, miało stać się jedynym obowiązującym w Kościele. Tak w opinii Romano zaczął się *old age* OR I, który trwa do dzisiaj[13].

Uwagi Arthura Westwella na temat *Ordo Romanus I*

Nowe światło na redakcję *ordines romani* rzuca najnowsza monografia Arthura Westwella opublikowana w styczniu 2024 roku. Brytyjski badacz podjął się przebadania kodeksów zawierających *ordines*. W przeciwieństwie do Andrieu nie postawił sobie za cel dotarcia do „czystego" rytu rzymskiego, wolnego od frankijskich innowacji. Nie podziela on bowiem opinii francuskiego ba-

[11] Zob. L. Spera, *Regiones divisit diaconibus. Il ruolo dei diaconi negli apparati amministrativi della Chiesa di Roma e la questione delle regioni ecclesiastiche*, w: *Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7–9 maggio 2009*, Roma 2010, 453–488.

[12] Romano, *The Fates of Liturgies*, 64–72.

[13] Ibidem, 72–73.

dacza, że karolińska reforma liturgiczna została narzucona „z góry", przez władców, którzy chcieli zastąpić różnorodne ryty galijskie jednym obrządkiem rzymskim oraz że przetrwanie niektórych zwyczajów galijskich było świadectwem oporu wobec rzymskiej liturgii wynikającego z przywiązania do tradycyjnych form[14]. Zdaniem Westwella analiza kodeksów, które powstawały w środowiskach biskupich i monastycznych, pokazuje, iż reforma dokonująca się na poziomie diecezji i opactwa nie była przez nikogo narzucana, ale stanowiła wyraz fascynacji Franków Rzymem, która jednak nie przejawiała się w odrzucaniu rytu galijskiego, ale w jego twórczej syntezie ze zwyczajami rzymskimi. Dlatego, przekonuje Westwell, powstały *ordines*, które nie były znane w Rzymie, ale powstały za Alpami, gdzie próbowano odtwarzać ryt rzymski, ale tak, aby on był czytelny i możliwy do zaaplikowania w królestwie frankijskim. *Ordines* zatem nie były zestawieniem norm liturgicznych (podobnym do dzisiejszego ogólnego wprowadzenia do mszału rzymskiego – *a script*), ale kreatywną opowieścią o rzymskiej liturgii, ujętą w kategorie czytelne dla frankijskiego odbiorcy (podobnym do opowieści podróżnika, który opisuje „obce" ryty, aby zafascynować nimi swoich rodaków i uczynić je możliwymi do naśladowania – *an arrangement*)[15]. Stąd w jednym kodeksie z *ordines* niejednokrotnie były inne teksty o charakterze nieliturgicznym. Rękopisy je zawierające nie są ceremoniałami, które wraz z sakramentarzami stanowiły komplet ksiąg do wykorzystywania w liturgii (jak np. obecnie *Ceremoniał Biskupów* i *Mszał rzymski*), szukanie zaś w nich „czystego" rytu rzymskiego mija się z celem.

Czy uwagi Westwella oznaczają, że OR I uznawane przez Andrieu za tekst wiernie oddający rzymskie zwyczaje liturgiczne nie jest wiarygodnym opisem papieskiej mszy? Po pierwsze, brytyjski badacz odrzuca teorię Romano o tym, iż kodeks sangalleński powstał na podstawie wybrakowanego rękopisu zawierającego OR I. Podziela opinię Andrieu, że przekazuje on wersję krótszą tekstu, która od dłuższej nie różni się tylko brakiem pierwszych 23 rubryk, ale także niektórymi rytami (np. wspomniana powyżej kwestia *immixtio*)[16]. Zdaniem Westwella *recension brève* nieodnosząca się

[14] A. Westwell, *Roman Liturgy and Frankish Creativity. The Early Medieval Manuscripts of the Ordines Romani*, Cambridge University Press 2024, 6–15.
[15] Ibidem, 118.
[16] Ibidem, 27.

bezpośrednio do mszy wielkanocnej, ale opisująca ogólnie papieską mszę stacyjną, została uzupełniona dodatkowymi rzymskimi szczegółami, które wyraźnie fascynowały Franków i pomagały stworzyć im mentalną mapę Wiecznego Miasta[17].

Uwagi Westwella wpisują się w nurt badań nad relacjami między Rzymem a Frankami prowadzonych przez promotorkę rozprawy doktorskiej badacza, Rosamondę McKitterick, która ostatnio w podobnym duchu poddała analizie kodeksy zawierające *Liber pontificalis*, a zatem serię papieskich biografii od św. Piotra do Stefana V (885–891)[18]. Jej zdaniem zainteresowanie tym tekstem było wyrazem fascynacji Franków Rzymem i pozwalało im lepiej poznać Wieczne Miasto – nie tylko jego strukturę, ale także topograficzne szczegóły[19]. Ta szczególna cześć wobec Rzymu tłumaczy także inne zjawiska, takie jak umieszczanie informacji na temat nadtybrzańskich kościołów w ewangeliarzach i innych księgach liturgicznych, kult rzymskich świętych i relikwii oraz przenoszenie rzymskich wzorców architektonicznych.

Ta wielowymiarowa „romanizacja" wymagała od Franków zbierania szczegółowych informacji o Rzymie; część z nich wiernie oddawała realia Wiecznego Miasta, część zaś stanowiła owoc *Frankish creativity*. Odróżnienie jednych od drugich jest czasem niemożliwe ze względu na ograniczoną podstawę źródłową. W przypadku papieskiej wczesnośredniowiecznej liturgii ogromna część źródeł powstała za Alpami, stanowi więc frankijską opowieść o rzymskim rycie.

Niemniej, jak zauważył Westwell, ale także Andrieu, OR I miało dla Franków wyjątkowy charakter. Z pewnością inspirowało ono powstawanie kolejnych *ordines*, które brytyjski historyk słusznie nazywa *rewritings* lub *reworkings* OR I (np. OR IV, OR VI, OR IX, OR XV)[20]. Jego zdaniem to szczególne miejsce OR I można tłumaczyć istniejącą na terenie władztwa frankijskiego tradycją liturgii stacyjnej[21]. Frankowie szukali w rzymskim rycie inspiracji i potwierdzenia własnych praktyk liturgicznych. Równie dobrze jednak OR I mogło mieć dla nich wyjątkowy charakter, bo w ich

[17] Ibidem, 105.
[18] R. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber pontificalis*, Cambridge 2022.
[19] Ibidem, 38–67.
[20] Westwell, *Roman Liturgy*, 114.
[21] Ibidem, 106.

przekonaniu opisywało najlepiej papieską mszę, co oczywiście nie oznacza, że OR I jest jej wierną „fotografią".

Jak widać, OR I kryje w sobie wciąż wiele tajemnic, które może po części wyjaśni Peter Jefferey, mediewista z amerykańskiego University of Notre Dame, który opracowuje nową edycję krytyczną źródła. Z referatu wygłoszonego przezeń w 2020 roku podczas International Medieval Congress w Leeds wynika, że podziela on przekonanie Andrieu o istnieniu dwóch wersji tekstu – krótszej i dłuższej – oraz że jest przekonany o frankijskiej genezie OR I[22].

W oczekiwaniu na wyniki prac Jeffreya publikujemy polskie tłumaczenie OR I z objaśnieniami niektórych terminów. Podstawą była oczywiście edycja Andrieu. W tekście zostały zaznaczone różnice w wersji dłuższej i krótszej tekstu (rubryki wersji krótszej różniące się treścią – a nie tylko szczegółami gramatycznymi lub ortograficznymi – od tych z wersji dłuższej zostały oznaczone gwiazdką; jeśli różnice są bardzo niewielkie, zaznaczono je w przypisie). W swojej edycji Andrieu zwrócił uwagę na rubryki znajdujące się tylko w niektórych kodeksach, uznając je za interpolacje. Nie zostały one umieszczone w głównym tłumaczeniu, ale przytoczone (bez podania tłumaczenia i kodeksów) w przypisach. W kwestiach polskiego tłumaczenia terminów (zwłaszcza nazw urzędów) przyjęliśmy rozwiązania przyjęte przez tłumaczy *Liber pontificalis*, choć nie zawsze wydawały się nam słuszne. Do tłumaczenia dodano schematy ilustrujące niektóre części liturgii. Za ich przygotowanie serdecznie dziękuję Michałowi Rogali, alumnowi Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej. Jego fachowe rady i ciekawe komentarze były dla mnie bardzo inspirujące.

[22] Ibidem, 27, przyp. 27.

Ordo Romanus I

Incipit ordo ecclesiastici ministerii romanae ecclesiae vel qualiter missa caelebratur.

Zaczyna się opis porządku posługi kościelnej Kościoła rzymskiego lub tego, w jaki sposób należy odprawiać mszę.

1. Primum omnium observandum est septem esse regiones ecclesiastici ordinis urbis Romae et unaquaeque regio singulos habere diacones regionarios.

1. Po pierwsze, należy przestrzegać tego, że jest siedem rejonów kościelnych w mieście Rzym i każdy z tych rejonów ma swojego diakona rejonowego[23].

2. Et uniuscuiusque regionis acolyti per manum subdiaconi regionarii diacono regionis suae officii causa subduntur.

2. I akolici każdego rejonu poprzez subdiakona rejonowego są podlegli diakonowi rejonowemu na mocy jego urzędu[24].

[23] Rzymskie rejony kościelne (*regiones ecclesiastici*) nie były dzielnicami miasta obejmującymi całą przestrzeń wewnątrz murów i nie stanowiły one kontynuacji podziału administracyjnego z czasów cesarstwa (w 7 roku p.n.e. Oktawian August podzielił Rzym na 14 *regiones*). Były to raczej strefy kompetencji diakona odpowiedzialnego za zaopatrzenie i pomoc ubogim. W VI–VII wieku rejony obejmowały najprawdopodobniej następujące części miasta: *regio I* – Awentyn; *regio II* – tereny od Via Appia do Velabro; *regio III* – teren między Eskwilinem a Lateranem; *regio IV* – Wiminał; *regiones V, VI* – najprawdopodobniej tereny Pola Marsowego; *regio VII* – Zatybrze. Zob. Spera, *Regiones divisit diaconibus*, 462–468.

[24] Diakoni rejonowi (*diaconi regionis*) zajmowali się działalnością charytatywną, pomocą ubogim, wdowom, sierotom, chorym i pielgrzymom, administrowali także własnością kościelną. Według *Liber pontificalis* papież Fabian (236–250) ustanowił siedmiu subdiakonów (*subdiaconi regionarii*), aby pomagali diakonom oraz siedmiu notariuszy rejonowych (*notarii regionarii*), który sprawowali opiekę nad archiwum i sporządzali dokumentację, a których przełożonym był prymiceriusz: „Wydzielił rejony dla diakonów i ustanowił siedmiu subdiakonów, którzy przypisani zostali siedmiu notariuszom, aby wiernie zebrać akta męczenników (*Hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiaconos qui septem notariis inminerent, ut gestas martyrum fideliter colligerent*)" – *Liber pontificalis*, t. 1, 37 (LP Duchesne, t. 1, 148). Ponadto diakonów i subdiakonów w ich zadaniach wspierali akolici rejonowi (*acolyti regionis*), którzy pełnili funkcje pomocnicze podczas liturgii. Akolitat

3. Quorum diaconorum si quando quispiam moritur, donec loco eius alius subrogetur, illius regionis acolyti archidiacono oboediunt, quia omnes acolyti, cuiuscumque regionis sunt, causa ecclesiastici officii ad ministerium eius pertinent.

3. Jeśli któryś z tych diakonów umrze, do momentu zastąpienia go kolejnym, akolici rejonu mają być podlegli archidiakonowi, ponieważ niezależnie do którego rejonu przynależą, od jego posługi są zależni na mocy urzędu kościelnego.

4. Quod etiam de sequentibus ordinibus intelligendum est, servata unicuique post eum proprii gradus archidiaconi in sui ordinis ministerio subditis, ut si quis, verbi gratia, vim passus fuerit sive ab ecclesiastico seu a quacumque militari persona, si a sui ordinis primo eius causa ad effectum minime pervenerit, habeat archidiaconus, id est vicarius pontificis, causam, qualiter subditorum sibi quaerelas absque notitia possit explicare pontificis; caetera vero per minores ordines finiantur.

4. To także należy rozumieć w odniesieniu do pełniących kolejne posługi. Wobec każdego znajdującego się [w hierarchii] po stopniu archidiakona, który w posłudze swojego urzędu jest jemu podległy, zachowuje się [zasadę], że, na przykład, jeśli ktoś będzie cierpiał przemoc od duchownego lub jakiegoś żołnierza i przez pierwszego z grona pełniących jego posługę sprawa nie zostanie załatwiona, niech ją rozstrzygnie archidiakon, czyli zastępca papieża; może on odpowiedzieć na zażalenia jemu poddanych bez konieczności informowania o tym papieża; pozostałe zaś sprawy będą rozstrzygane przez pełniących niższe posługi.

5. Nam primo scire oportet, ut, post numerum ecclesiasticarum regionum, sciat, qui voluerit, numerum dierum per ebdomadem, quo

5. Przede wszystkim należy wiedzieć, że oprócz liczby rejonów kościelnych istotne jest, aby znać sekwencję dni tygodnia, które według

był ważnym krokiem w karierze kościelnej. Na temat tych urzędów kościelnych zob. T.F.X. Noble, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825*, Philadelphia 1984, 217–221.

ordine circulariter obsequantur: nam prima feria regio tertia, id est paschae, secunda feria regio quarta, tertia feria regio quinta, feria quarta regio sexta, feria quinta regio septima, feria sexta regio prima, sabbato regio secunda ordines proprios tam in processione quam in ecclesia, vel ubicumque eos propria dies ratione sui gradus prisca statutio ire vel ministrare conpulerit, a ministerio pontificis non poterit sine ulla sui deesse excommunicationis vel animadversionis sententia disciplinae.

porządku cyklicznego winny być przestrzegane [przez kler rejonowy]: i tak w niedzielę, czyli w Wielkanoc, [posługę pełni] trzeci rejon; w poniedziałek – czwarty rejon, we wtorek – piąty rejon, w środę – szósty rejon, w czwartek – siódmy rejon, w piątek – pierwszy rejon, w sobotę – drugi rejon. Są zobowiązani ci, którzy pełnią posługę [w danym regionie], zarówno podczas procesji, jak i w kościele, lub gdziekolwiek indziej, aby przybyli i służyli w wyznaczone dni według swojej rangi i tak jak przewiduje to starożytna zasada. Nikt nie może opuścić posługi podczas liturgii papieskiej bez zaciągnięcia kary ekskomuniki lub upomnienia dyscyplinarnego.

6. Quorum ministeria primitus secundum rationem simplicem dupliciter diebus singulis dividuntur, id est in processione apostolici ad stationem et in egressu sacrarii usque ad missarum consummationem.

6. Przede wszystkim ich posługa [podczas liturgii] składa się z dwóch części zgodnie z prostą zasadą, tzn. z procesji z tym, który jest następcą Apostołów, do kościoła stacyjnego oraz z [liturgii trwającej] od wyjścia z zakrystii aż do końca mszy[25].

7. Diebus itaque sollemnibus, id est pascha, primo omnes acolyti regionis tertiae et defensores omnium regionum convenientes diluculo in

7. W dni uroczyste, to jest w Wielkanoc, najpierw wszyscy akolici trzeciego rejonu i defensorzy wszystkich rejonów przybywają

[25] W VII–VIII wieku w Rzymie mianem *statio* określano liturgię sprawowaną w wyznaczonym kościele przez papieża – zob. J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987, 158–166.

patriarchio Lateranensi procedunt pontificem pedestres ad stationem.

o świcie do Pałacu Laterańskiego i idą procesyjnie przed papieżem do kościoła stacyjnego[26].

8. Stratores autem laici a dextris et a sinistris equi ambulant ne alicubi titubet.

8. Świeccy stajenni kroczą po prawej i po lewej stronie konia tak, aby nie wahał się, [jak ma iść].

9. Qui autem eum equitantes praecedunt, hii sunt: diacones, primicerius et duo notarii regionarii, defensores regionarii, subdiaconi regionarii. Procedunt vero divisis turmis, spatium inter se et apostolicum facientes.

9. Przed nim na koniach jadą: diakoni, prymiceriusz z dwoma notariuszami rejonów, defensorzy rejonów, subdiakoni rejonów. Idą podzieleni na grupy, zostawiając przerwę między nimi a tym, który jest następcą Apostołów.

10. Post equum vero hi sunt qui equitant: vicedominus, vesterarius, nomincolator atque sacellarius.

10. Po koniu [papieskim] jadą konno: vicedominus, westiariusz, nomenklator i sacellariusz[27].

11. Unus autem ex acolytis stationariis praecedit pedester equum pontificis gestans sanctum chrisma manu in mappula involuta cum ampulla.

11. Jeden z akolitów stacyjnych kroczy przed koniem papieskim, trzymając święte krzyżmo w ampułce owiniętej welonem. O to, aby

[26] Defensorzy rejonowi (*defensores regionum*) byli to urzędnicy papiescy, którzy wspomagali diakonów w opiece nad ubogimi, biednymi; reprezentowali interesy pokrzywdzonych przez urzędników. Z upływem czasu uzyskiwali coraz większe uprawnienia takie jak sporządzanie umów, egzekucja testamentów czy rozpatrywanie niektórych spraw sądowych. Na ich czele stał prymiceriusz. Zob. Noble, *The Republic of St. Peter*, 222–223. Porządek procesji przedstawia schemat 1.

[27] Byli to urzędnicy Pałacu Laterańskiego. Na ich czele stał *vicedominus* czuwający nad rezydencją, a podlegali: westiariusz (*vesterarius*) zajmujący się szatami i przedmiotami liturgicznymi, on też nadzorował kościoły będące sensu stricto własnością papieży; nomenklator (*nomincolator* lub *nomencolator*), którego funkcja nie jest znana (być może zajmował się kwestiami protokołu i rytuału) oraz sacellariusz (*sacellarius*), którego zadaniem było czuwanie nad skarbcem papieskim. Zob. Noble, *The Republic of St. Peter*, 223–226.

Sed et omnes acolyti absque sacculis et syndones et chrismate non procedunt, quod disponit stationarius.

żaden z akolitów bez torby, lnianego płótna i krzyżma nie szedł, dba [akolita] stacyjny[28].

12. Si quis autem adire voluerit pontificem, si equitat, statim ut eum viderit, discendit de equo et ex latere viae expectat, usquedum ab eo possit audiri.

12. Jeśli ktoś chciałby zbliżyć się na swoim koniu do papieża, natychmiast gdy go zobaczy, winien zejść z konia i na boku poczekać, aż będzie mógł być przez niego wysłuchany.

13. Et, petita ab eo benedictione, discutitur a nominculatore vel sacellario causa eius et ipsi indicant pontifici et finiunt; quod etiam observabitur etiamsi absque ulla petitione ei quisquam obvius fuerit.

13. I po tym jak poprosi on o błogosławieństwo, sprawa jego jest rozwiązywana przez nomenklatora lub sacellariusza, którzy to ją przedstawiają papieżowi i rozstrzygają. Porządek ten będzie zachowywany także, gdy ktoś spotka na drodze [papieża], a nie ma petycji [do przedstawienia].

14. Qui vero pedester fuerit, tantummodo loco suo figitur, ut ab eo audiatur vel benedicatur.

14. Kto zaś będzie pieszo, niech pozostanie na swoim miejscu tak, aby przez papieża mógł być wysłuchany i pobłogosławiony.

15. Die autem resurrectionis dominicae, procedente eo ad Sanctam Mariam, notarius regionarius stat in loco qui dicitur Merolanas et, salutato pontifice, dicit:

In nomine domini nostri Iesu Christi, baptizati sunt hesterna nocte in sancta Dei

15. W dniu Zmartwychwstania Pańskiego, gdy papież jest w drodze do Matki Bożej [Większej], notariusz rejonu staje w miejscu zwanym Merulana i, witając papieża, mówi:

W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, wczoraj w nocy u Matki Bożej

[28] Określenie *acolytus stationarius* nie jest do końca jasne. Mogło chodzić o akolitę należącego do kleru kościoła stacyjnego lub o akolitę pełniącego jakąś specjalną funkcję w trakcie procesji poprzedzającej liturgię stacyjną, np. niesienie ampułki z olejem krzyżma.

genetrice Maria infantes masculi numero tanti, feminae tantae.

Respondit pontifex; *Deo gratias*.

Et accepit a sacellario solidum unum; pontifex autem pergit ad stationem.

[Większej] zostało ochrzczonych tylu chłopców i tyle dziewczynek.

Odpowiada papież: *Bogu niech będą dzięki*.

I przyjmuje od sacellariusza jednego solida, papież zaś kieruje się dalej do kościoła stacyjnego[29].

16. Feria secunda, ad remissa similiter.

16. W poniedziałek podobnie w okolicy św. Piotra[30].

17. Feria tertia, in reflexione portici sancti Pauli tantum item qui pedestres absequuntur.

17. We wtorek w kolumnadzie dziedzińca św. Pawła, dotyczy to tylko przybyłych pieszo.

18. In diem vero sanctum paschae, omnes acolyti regionis tertiae simul et defensores omnium regionum conveniunt primo diluculo in patriarchio Lateranensi, ut, dum processerit pontifex, equum illius praecedant.

18. W świętym dniu Wielkanocy wszyscy akolici rejonu i defensorzy wszystkich rejonów przybywają o świcie do Pałacu Laterańskiego, aby podczas procesji papieskiej iść przed jego koniem.

19. Acolyti autem, qui inde fuerint, observant ut portent chrisma ante pontificem et evangelia, sindones et sacculos et aquamanus post eum, sicut supra diximus.

19. Akolici zaś, którzy są stamtąd, niech troszczą się, aby niesione było przed papieżem krzyżmo, za nim zaś ewangeliarz, lniane płótna, worki i miska do umycia rąk, tak jak to rzekliśmy wcześniej.

[29] Spotkanie to dokonywało się na Via Merulana, która jednak w VIII wieku biegła inaczej niż obecna łącząca w linii prostej Lateran z Santa Maria Maggiore. Zob. L. Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore–London 1992, 131.

[30] Chodzi o jakąś lokalizację w pobliżu bazyliki św. Piotra. Określenie *iuxta remissam* używa także autor *Liber pontificalis – Liber pontificalis*, t. 1, 216 (LP Duchesne, t. 1, 441).

20. Apostolum autem subdiaconus qui lecturus est sub cura sua habebit, evangelium archidiaconus.

20. Subdiakon niech zadba o księgę epistoły, z której będzie czytał, archidiakon zaś o ewangeliarz[31].

21. Aquamanus, patena cottidiana, calicem, sciffos et pugillares et alios aureos et gemelliones argenteos, colatorio argenteo et aureo et alio maiore argenteo, amas argenteas, cantatorio et caetera vasa aurea et argentea, cereostata aurea et argentea de ecclesia Salvatoris per manum primi mansionarii sumunt et baiuli portant.

21. Gońcy z rąk przełożonego mansjonarzy niech wezmą z kościoła Zbawiciela i zaniosą: miskę, codzienną patenę, kielich, czary i fistule oraz inne złote i srebrne misy, sitko srebrne i złote i jeszcze większe srebrne, i inne złote i srebrne naczynia, świeczniki złote i srebrne[32].

22. Diebus vero festis, calicem et patenam maiores et evangelia maiora de vestiario dominico exeunt sub sigillo vesterarii per numerum gemmarum, ut non perdantur.

22. W dni świąteczne duży kielich i duża patena oraz duży ewangeliarz niech zostaną wzięte z szafy papieskiej znajdującej się pod pieczęcią westiariusza ze względu na ilość drogocennych kamieni, aby nie zaginęły.

23. Sellam pontificis cubicularius laicus praecedens deportat, ut parata sit dum in sacrario venerit.

23. Krzesło papieskie niech kubikulariusz zaniesie wcześniej tak, aby było gotowe, gdy [papież] wejdzie do zakrystii[33].

[31] Księga epistoły była to księga liturgiczna zawierająca teksty pierwszego czytania. Zob. E. Palazzo, *A History of Liturgical Books: from the beginning to the thirteenth century*, Collegeville 1998, 89–100.

[32] Fistula był to rodzaj metalowej słomki służącej do przyjmowania Komunii św. pod postacią wina. Mansjonarz zaś był to urzędnik Pałacu Laterańskiego, którego zadania nie są znane. Najprawdopodobniej był współpracownikiem westiariusza. Zob. Noble, *The Republic of St. Peter*, 224–226.

[33] Kubikulariusz (*cubicularius*) był to urzędnik Pałacu Laterańskiego, który zajmował się służbą papieżowi w jego prywatnych komnatach czy też podczas podróży. Często ta funkcja otwierała drogę do dalszej kariery kościelnej. Zob. Noble, *The Republic of St. Peter*, 224.

24. Denuntiata statione diebus festis, primo mane praecedit omnis clerus apostolicum ad ecclesiam, exceptis his qui in obsequio illius comitantur ut supra diximus, et expectantes pontificem in ecclesia cum supplementario et baiulis et reliquis qui cruces portant, sedentes in presbiterio, episcopi quidem ad sinistram intrantibus, presbiteri vero in dexteram, ut, quando pontifex sederit, ad eos respiciens, episcopos in dexteram sui, presbiteros vero ad sinistram contueatur.

24. Po ogłoszeniu w dni świąteczne kościoła stacyjnego, z samego rana całe duchowieństwo udaje się przed następcą Apostołów do kościoła, z wyjątkiem tych, którzy z szacunkiem będą mu towarzyszyć, jak to powiedzieliśmy powyżej. Czekają oni na papieża w kościele razem z suplementariuszem i gońcami i pozostałymi, którzy trzymają krzyże, siedzą w prezbiterium, biskupi na lewo od wchodzących, prezbiterzy zaś na prawo od wchodzących; tak że papież, gdy usiądzie, patrząc na nich, będzie miał biskupów po swojej prawej stronie, a prezbiterów po lewej[34].

24★. Ordo romanae ecclesie denuntiatione statutis diebus festis. Prima mane praecedit omnis clerus apostolicus ad ecclesiam ubi statio antea fuerit denuntiata exceptis his

24★. Porządek Kościoła rzymskiego w ogłoszone ustalone dni świąteczne. Z samego rana całe duchowieństwo apostolskie udaje się do kościoła, który został wcześniej

[34] Bezpośrednio do kościoła, bez udziału w procesji, mieli udać się: suplementariusz (*supplementarius*), który prawdopodobnie zajmował się rozdzielaniem jałmużny (zob. R.E. Reynolds, *Clerics in the Early Middle Ages: Hierarchies and Functions*, w: idem, *Clerics in the Early Middle Ages: Hierarchy and Image*, Aldershot-Brookfield 1999, 1–31); trzymający krzyże (*cruces portantes* lub *staurofori*), którzy mieli przynieść do kościoła tzw. krzyże stacyjne, przechowywane w kościele św. Anastazji u stóp Palatynu, noszone podczas procesji pokutnych (zob. S. de Blaauw, *Following the Crosses: the Processional Cross and the Typology of Processions in Medieval Rome*, w: *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, red. P. Post, G. Rouwhorst, L. van Tongeren, A. Scheer, Leuven 2001, 319–343), biskupi siedmiu diecezji podmiejskich (Ostia, Albano, Palestrina, Porto, Silva Candida, Gabi i Velletri) oraz prezbiterzy 25 (potem 28) kościołów tytularnych (tzw. *tituli*), były to świątynie rozsiane po całym mieście, pobudowane na terenie prywatnym (stąd nazwa *titulus*), w których wspomniani prezbiterzy pełnili funkcje duszpasterskie. Na czele prezbiterów stał archiprezbiter (zob. S. Kuttner, *Cardinalis: the History of a Canonical Concept*, „Traditio" 3 (1945), 129–214).

qui obsequio illius comittantur, et expectantes pontificem in ecclesia sedentes in presbiterio, episcopi quidem ad sinistram intrantium, presbiteri vero ad dexteram, ut, quando pontifex sederit, ad eos respiciens, episcopos ad dexteram suam, presbiteros vero ad sinistram contueatur[35].

ogłoszony jako stacyjny, z wyjątkiem tych, którzy z szacunkiem będą [papieżowi] towarzyszyć. Czekają oni na papieża w kościele, siedząc w prezbiterium, biskupi na lewo od wchodzących, prezbiterzy zaś na prawo od wchodzących; tak że papież, gdy usiądzie, patrząc na nich, będzie miał biskupów po swojej prawej stronie, a prezbiterów po lewej.

25. Sed dum venerit pontifex prope ecclesiam, exeuntes acolyti et defensores ex regione illa cuius dies ad officium fuerit in obsequio praestolantur eum in loco statuto, antequam veniat ubi discensurus est[36].

25. Gdy papież zbliży się do kościoła, wyjdą mu naprzeciw akolici i defensorzy rejonu, odpowiedzialnego tego dnia za liturgię, i posłusznie będą czekać na niego w ustalonym miejscu, zanim on przybędzie na miejsce, gdzie zejdzie [z konia].

26. Similiter et presbiter tituli vel ecclesiae ubi statio fuerit, una cum maioribus domus ecclesiae romanae, vel pater diaconiae, si tamen illa ecclesia diaconiae fuerit, cum subdito sibi presbitero et mansionario tymiamaterium deferentibus in obsequium illius inclinato capite dum venerit.

26. Podobnie prezbiter tytularny lub kościoła stacyjnego razem z urzędnikami pałacu papieskiego lub z przełożonym diakonii, jeśli kościół ten ma status diakonii, z podległym sobie prezbiterem i mansjonarzem trzymającymi kadzidło, kłania się jemu na znak szacunku, gdy on przybędzie[37].

[35] Jest to pierwsza rubryka wersji krótszej.

[36] Wersja krótsza różni się w tym punkcie od wersji dłuższej, choć sens rubryki jest identyczny: *At vero pontifice iuxta ecclesiam veniente, acoliti et defensores ex regione illa cuius dies ad officium venerit in obsequium prestulantes eum in loco statuto, antequam veniat ubi discensurus a sella eius*.

[37] W każdym kościele tytularnym funkcje duszpasterskie sprawował prezbiter (zwany *presbyter prior* lub *presbyter tituli*), którego wspomagało zazwyczaj dwóch lub trzech innych księży. Czasami kościół był punktem centralnym okręgu zwanego diakonią (*diaconia*). Były to centra pomocy charytatywnej, ale nie prowadzone przez kler miasta (a zatem

27. Acolytus quidem cum defensoribus primum, deinde presbiter cum suis, petita benedictione, divisis hinc inde partibus, prout militant, praecedunt pontificem usque ad ecclesiam.

27. Najpierw akolita z defensorami, potem prezbiter z swoimi [współpracownikami] poprosiwszy o błogosławieństwo, dzielą się na dwa rzędy, zgodnie z tym, jaką posługę pełnią i idąc przed papieżem, udają się w kierunku kościoła.

28. Advocatores autem ecclesiae stant quidem cum maioribus, non autem praecedunt cum eis, sed ipsi tantummodo sequuntur sellarem pontificis cum acolyto qui aquammanus portat, quem semper necesse est sequi pontificem, usquedum ad altare ascendit, paratus sub humero in presbiterio, quando vocetur a subdiacono regionario ad aquam dandam.

28. Adwokaci kościoła stoją zaś z urzędnikami [pałacu papieskiego], nie idą jednak z nimi, lecz tylko podążają za krzesłem papieża i akolitą, który niesie miskę. On to musi iść za papieżem, aż ten dojdzie do ołtarza, winien [czekać] gotowy w prezbiterium z miską pod ramieniem, aż zostanie wezwany przez subdiakona rejonu, aby podać wodę[38].

29. Cum vero ecclesiam introierit pontifex, non ascendit continuo ad altare sed prius intrat in secretario, sustentatus a diaconibus, qui eum susceperint de sellario descendentem, ubi, dum intraverit, sedet in sella sua et diaconi, salutato pontifice,

29. Kiedy papież wchodzi do kościoła, nie podchodzi od razu do ołtarza, ale wcześniej wchodzi do zakrystii, podtrzymywany przez subdiakonów, którzy mu pomogli zejść z siodła. Kiedy papież wchodzi, siada na swoim krześle i diakoni, po-

nie miały one nic wspólnego z diakonami), ale przez mnichów. Zob. H. Dey, *Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries: 'social security' and the meaning of monasticism in early medieval Rome*, „Early Medieval Europe" 16 (2008), 4, 398–422.

38 Tekst sugeruje, że adwokaci i defensorzy to dwa różne kolegia. Nie jest jednak jasne, jaka była między nimi różnica. Zob. Reynolds, *Clerics in the Early Middle Ages*, 10. Może określenie to jest dodatkiem frankijskim, biorąc pod uwagę znaczenie adwokatów w epoce karolińskiej zob. J.R. Lyon, *Corruption, Protection and Justice in Medieval Europe. A Thousand-Year History*, Cambridge 2022, 23–62.

egrediuntur secretario et ante fores eiusdem mutant vestimenta sua.

witawszy go, wychodzą z zakrystii i przed drzwiami zmieniają swoje szaty.

30. Et parat evangelium qui lecturus est; reserato sigillo, ex praecepto archidiaconi, super planetam acolyti, et si necesse fuerit propter maiora evangelia duobus acolytis super planetam tenentibus, parat evangelium[39].

30. Ten, kto ma czytać, przygotowuje ewangeliarz; po zdjęciu pieczęci z polecenia archidiakona, kładzie ewangeliarz na szacie akolity; a jeśli jest to niezbędne ze względu na duży ewangeliarz, kładzie on go na szacie trzymanej przez dwóch akolitów.

31. Quo facto, acolytus defert evangelium usque ante altare in presbiterio, precedente eum subdiacono sequente, qui, eum de super planeta illius suscipens, manibus suis honorifice super altare ponat[40].

31. To uczyniwszy, akolita niesie ewangeliarz aż przed ołtarz w prezbiterium, idąc za subdiakonem pomocniczym, który odebrawszy z jego szaty [ewangeliarz], swoimi rękami kładzie go z czcią na ołtarzu.

32. Nam, egredientibus diaconibus de secretario, remanent cum pontifice primicerius, secundicerius, primicerius defensorum, notarii regionarii, defensores regionarii, subdiaconi et subdiaconus sequens, qui

32. Gdy diakoni wychodzą z zakrystii, zostają z papieżem prymiceriusz i sekundiceriusz [notariuszy], prymiceriusz defensorów, notariusze rejonów, defensorzy rejonów, subdiakoni, subdiakon pomocniczy,

39 W wersji krótszej ten punkt brzmi trochę inaczej: *Et parat evangelium qui lecturus est; reserato sigillo, ex praecepto archidiaconi, super planetam acolyti, tenente eo, parat evangelium*. Na temat *planety* jako stroju liturgicznego zob. M. Righetti, *Storia liturgica*, t. 1, Milano 1964, 596–607. Ze względu na inne użycie tej szaty we wczesnośredniowiecznej liturgii nie tłumaczymy jej jako *ornat*. Plan kościoła Santa Maria Maggiore, w którym celebrowana była msza opisana w OR I, przedstawia schemat 2.

40 Funkcję *subdiaconus sequens* tłumaczymy jako „subdiakon pomocniczy". Był to najprawdopodobniej duchowny, który dopiero co został promowany z funkcji akolity na funkcję subdiakona. Sugeruje to termin *sequens*, który może być tłumaczeniem greckiego słowa ἀκόλουθος, czyli akolita. Ponadto funkcje subdiakona pomocniczego miały charakter subsydiarny. Zob. C.F. Atchley, *Ordo Romanus Primus*, London 1905, 38.

tenet pallium pontificis in brachio suo super planeta in sinistro brachio cum acus[41].

32★. Nam, egredientibus diaconibus de secretario, remanent cum pontifice primicerius defensorum, notarii regionarii, defensores regionarii, subdiaconi et subdiaconus sequens, qui tenet pallium cum aqua ponat in sinistro brachio super planeta[42].

33. Pontifex autem per manus subdiaconorum regionariorum mutat vestimenta sollemnia hoc ordine: defert ea plicata cubicularius tonsoratus, accepta a manibus ostiarii, iuxta caput scamni, subdiacono regionario[43].

który trzyma w ręku swoim paliusz papieski na szacie, w lewym zaś ręku szpilę.

32★. Gdy diakoni wychodzą z zakrystii, zostają z papieżem prymiceriusz defensorów, notariusze rejonów, defensorzy rejonów, subdiakoni, subdiakon pomocniczy, który trzyma paliusz ze szpilami i nakłada go na lewe ramię na szatę.

33. Papież zaś z pomocą subdiakonów przywdziewa szaty uroczyste w tym porządku: kubikulariusz z tonsurą trzyma je złożone, po tym jak przekazał mu je ostiariusz, na końcu ławki [je daje] subdiakonowi rejonowemu.

[41] Terminy „prymiceriusz" i „sekundiceriusz" oznaczały pierwszego i drugiego co do ważności członka kolegium notariuszy lub defensorów. Prymiceriusz notariuszy wraz z archidiakonem i archiprezbiterem zarządzali Kościołem rzymskim w okresie *sede vacante*. Zob. Noble, *The Republic of St. Peter*, 23.

[42] Tekst wersji krótszej jest dużo bardziej niejasny. Nie wiadomo, czy subdiakon pomocniczy nakłada paliusz papieżowi na ramię, czy trzyma go na swoim ramieniu. Ponadto nie jest jasne, czy słowo *aqua* oznacza wodę, czy może, jak sugerujemy w tłumaczeniu, jest to błąd gramatyczny i chodzi o liczbę mnogą rzeczownika *acus*, oznaczającego szpilę.

[43] Ostiariusz (*ostiarius* lub *ianitor*) była to funkcja znana jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, oznaczała niewolnika, który miał otwierać i zamykać drzwi domu. Od IV w. ostiariusze są obecni w źródłach chrześcijańskich; są to duchowni otwierający i zamykający kościół i strzeżący w nim porządku. Zob. M. Sanader, D. Demicheli, *The Early Christian Service of Ostiarius on an Unpublished Sarcophagus with the Inscriptions from Šuplja Crkva site in Solin (Salona)*, w: *Illyrica Antiqua. In Honorem Duje Rendić-Miočević*, red. D. Demicheli, Zagreb 2017, 253–264 (zwłaszcza 253–255).

34. Et tunc ceteri subdiaconi regionarii secundum ordinem suum accipiunt ad induendum pontificem ipsa vestimenta, alius lineam, alius cingulum, alius anagolaium, id est amictum, alius lineam dalmaticam et alius maiorem dalmaticam et alius planetam et sic per ordinem induunt pontificem.

35. Primicerius autem et secundicerius componunt vestimenta eius, ut bene sedeant.

36. Novissime autem quem voluerit domnus pontifex de diaconibus vel subdiaconibus, cui ipse iusserit, sumit de manu subdiaconi sequentis pallium et induit super pontificem et configit eum cum acus in planeta retro et ante et in humero sinistro et salutat domno, dicit: *Iube, domne, benedicere*. Respondet: *Salvet nos dominus. Amen*.

37. Deinde subdiaconus regionarius, tenens mappulam pontificis in sinistro brachio super planetam revolutam, exiens ad regiam secretarii, dicit: *Scola*. Respondet: *Adsum*. Et ille: *Quis psallit?* Respondet: *Ille et Ille*.

38. Et rediens ad pontificem subdiaconus porrigit ei mappulam, inclinans se ad genua ipsius, dicens: *Servi*

34. Potem pozostali subdiakoni rejonowi według swojego porządku otrzymują szaty do ubrania papieża: jeden albę, drugi *cingulum*, inny *angolaius*, czyli humerał, inny lnianą dalmatykę, inny większą dalmatykę, inny planetę; i w tym porządku ubierają papieża.

35. Prymiceriusz i sekundiceriusz poprawiają jego szaty, aby dobrze były ułożone.

36. W końcu jeden z diakonów lub subdiakonów, wyznaczony przez papieża, przyjmuje z rąk subdiakona pomocniczego paliusz i nakłada go papieżowi oraz przypina go szpilą do planety z przodu i z tyłu i pozdrawia papieża: *Pobłogosław mnie, ojcze*. Odpowiada: *Niech Pan nas zachowa. Amen*.

37. Następnie subdiakon rejonu trzymający zwinięty manipularz papieża w lewym ręku na szacie, wychodząc z zakrystii w kierunku kościoła, mówi: *Schola*, Odpowiada: *Jestem*. Na to on: *Kto śpiewa?* Odpowiada: *Ten i ten*.

38. Wróciwszy do papieża, subdiakon podaje mu manipularz, schyla się aż do kolan, mówiąc: *Słudzy*

domini mei talis subdiaconus regionarius legit apostolum et talis de scola cantat.

39. Et iam non licet alterum mutare in loco lectoris vel cantoris. Quod si factum fuerit, archiparafonista a pontifice excommunicabitur, id est quartus scolae, qui semper pontifici nuntiat de cantoribus.

40. Qui dum nuntiatum fuerit, statim sequitur quartus scolae subdiaconus, adstans ante faciem pontificis, usquedum ei annuat pontifex ut psallant; cui dum annuerit, statim egreditur ante fores secretarii et dicit: *Accendite*.

41. Qui dum incenderint, statim subdiaconus sequens, tenens tymiamaterium aureum, pro foribus po-

mojego pana, ten subdiakon rejonu czyta epistołę oraz ten z chóru śpiewa.

39. Od tego momentu nie należy zmieniać kogoś innego w miejsce lektora i kantora. Jeśli ktoś by to zrobił, archiparafonista, czyli czwarty z chóru, zostanie ekskomunikowany przez papieża, on bowiem zawsze papieżowi oznajmia, kto będzie kantorem[44].

40. Kiedy już zostanie ogłoszone, natychmiast czwarty z chóru, który jest subdiakonem, staje przed obliczem papieża, aż do momentu, w którym on mu da znak, aby zaśpiewali. Gdy jemu da znać, natychmiast wychodzi przed drzwi zakrystii i mówi: *Zapalcie*.

41. Kiedy oni zapalą [kadzidło], natychmiast subdiakon pomocniczy trzymający złotą kadzielnicę, przy

[44] Początki rzymskiej *schola cantorum* nie są znane. Nie wiadomo, czy była od początku miejscem formacji dzieci i młodzieńców śpiewających w papieskim chórze, czy też pełniła rolę sierocińca dla ubogich dzieci. Wydaje się, że w średniowiecznym Rzymie były dwie *scholae*, jedna w okolicy Lateranu, a druga Watykanu. Najprawdopodobniej starsi chórzyści otrzymywali święcenia niższe (lektorat, akolitat), przełożeni zaś byli subdiakonami. Moderatorzy byli nazywani: *primus* (*primicerius, prior scholae*), *secundus, tertius* i *quartus*. Ten ostatni nosił także tytuł archiparafronisty (*archiparafronista*), gdyż był on odpowiedzialny za osoby nauczające w *schola*, które nazywano parafronistami (*parafronistae*). Zob. J. Dyer, *The Schola Cantorum and Its Roman Milieu in the Early Middle Ages*, w: *De musica et cantu. Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und der Oper. Helmut Hucke zum 60. Geburtstag*, red. P. Cahn, A.K. Heimer, Hildesheim–Zürich–New York 1993, 19–40.

nit incensum, ut pergat ante pontificem.

42. Et ille quartus scolae pervenit in presbiterio ad priorem scolae, vel secundum sive tertium, inclinato capite, dicit: *Domne, iubete*.

44. Et mox incipit prior scolae antiphonam ad introitum, quorum vocem diaconi dum audierint, continuo intrant ad pontificem in secretarium[46].

45. Et tunc pontifex elevans se dat manum dexteram archidiacono et sinistram secundo, vel qui fuerit in ordine; et illi, osculatis manibus ipsius, procedunt cum ipso sustentantes eum[47].

46. Tunc subdiaconus sequens cum tymiamaterio praecedit ante ipsum, mittens incensum, et sep-

drzwiach nakłada kadzidło, aby stanąć przed papieżem.

42. Czwarty z chóru idzie do prezbiterium – do przełożonego chóru lub do drugiego lub do trzeciego – i skłoniwszy głowę, mówi: *Panie, rozkazujcie*[45].

44. I od razu przełożony chóru zaczyna antyfonę na wejście, gdy tylko diakoni usłyszą ich głosy [czyli chórzystów], natychmiast udają się do zakrystii do papieża.

45. Wtedy papież podnosi się i podaje prawą rękę archidiakonowi i lewą diakonowi pomocniczemu lub temu, kto jest następny w hierarchii. Oni, ucałowawszy jego dłonie, idą z nim, podtrzymując go.

46. Subdiakon pomocniczy kroczy przed nim z kadzielnicą, okadzając; siedmiu akolitów rejonu, które-

[45] Określenie *presbiterium* w rzymskich źródłach wczesnośredniowiecznych nie oznaczało tylko miejsca między ołtarzem a tronem znajdującym się w punkcie centralnym absydy, ale także część nawy głównej oddzieloną od wiernych murkiem, ciągnącym się do połowy kościoła. Tę przestrzeń nazywano *solea*, a prowadzącą do niej furtkę *rugae*. Zob. V. Saxer, *Recinzioni liturgiche secondo le fonti letterarie*, „Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome" 59 (2000), 71–79. Por. schemat 2.

[46] Niektóre rękopisy informują, że w tym momencie liturgii subdiakoni z chóru zdejmują planety: *subdiaconi de scola levant planetas cum sinu*.

[47] Papież jest podtrzymywany przez drugiego diakona (*diaconus secundus*). Był to najprawdopodobniej jeden z siedmiu diakonów, który posługiwał bezpośrednio przy papieżu razem z archidiakonem.

tem acolyti illius regionis cuius dies fuerit, portantes septem cereostata accensa praecedunt ante pontificem usque ante altare.

go kolej przypada tego dnia, niosąc siedem zapalonych świeczników idą przed papieżem aż przed ołtarz.

47. Sed, priusquam veniant ante altare, diacones in presbyterio exuuntur planetis et suscipit eas subdiaconus regionarius et porrigit illas ad acolytos regionis cuius fuerint diaconi[48].

47. Zanim jednak dojdą do ołtarza, diakoni znajdujący się w prezbiterium zdejmą szaty, które odbierze subdiakon rejonowy i przekaże je akolitom rejonowym, do których należeli diakoni.

48. Et tunc duo acolyti, tenentes capsas cum Sancta apertas, et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsae ostendit Sancta pontifici vel diacono qui processerit. Tunc, inclinato capite, pontifex vel diaconus salutat Sancta et contemplatur ut, si fuerit superabundans, praecipiat ut ponatur in conditorio.

48. Wtedy dwaj akolici, trzymający otwarte cyboria z Najświętszym Sakramentem i subdiakon pomocniczy trzymający na cyboriach swoją rękę, pokazują Najświętszy Sakrament papieżowi lub diakonowi idącemu w procesji. Wtedy papież lub diakon schyliwszy głowę, pozdrawia Najświętszy Sakrament i ocenia, czy jest go za dużo, i czy należy go umieścić w miejscu przechowania.

49. Tunc peraccedens, antequam veniat ad scolam, dividuntur cereostata, quattuor ad dexteram et tres ad sinistram et pertransit pontifex in caput scolae et inclinat caput ad altare, surgens et orans et faciens crucem in fronte sua, et dat pacem

49. Następnie idąc dalej, zanim dojdzie do chóru, rozdzielają się świeczniki, cztery idą po prawej stronie, a trzy po lewej, papież zaś przechodzi przed chórem, skłania głowę w stronę ołtarza, po czym prostuje się, modli i czyni znak krzy-

[48] W wersji krótszej ten punkt brzmi inaczej, choć sens tekstu jest identyczny: *Diaconi vero, priusquam veniat ante altare, infra presbiterio exuunt se planetis* et *suscipit eas subdiaconus regionarius et porrigit illas ad acolytos regionis cuius fuerint diaconi*.

uni episcopo de ebdomadariis et archipresbitero et diaconibus omnibus.

ża na swoim czole. Następnie przekazuje pokój jednemu z biskupów hebdomadariuszy, archiprezbiterowi i wszystkim diakonom[49].

50. Et respiciens ad priorem scolae annuit ei ut dicat *Gloriam*; et prior scolae inclinat se pontifici et inponit. Quartus vero scolae praecedit ante pontificem, ut ponat oratorium ante altare; et accedens pontifex orat super ipsum usque ad repetitionem versus.

50. Spojrzawszy na przełożonego chóru, daje mu znak, aby zaczął śpiewać *Chwała*, przełożony chóru kłania się papieżowi i robi, co mu polecono. Czwarty z chóru wyprzedza papieża, aby ustawić przed ołtarzem klęcznik; po dojściu papież modli się na nim aż do powtórzenia antyfony[50].

51. Nam diaconi surgunt quando dicit: *Sicut erat*, ut salutent altaris latera, prius duo et duo vicissim redeuntes ad pontificem. Et surgens pontifex osculat evangelia et altare et accedit ad sedem et stat versus ad orientem.

51. Następnie diakoni wstają, gdy mówi się *Jak była*, aby najpierw we dwóch oddać cześć ołtarzowi, a [potem] we dwóch wracają do papieża. Powstawszy, papież całuje ewangeliarz i ołtarz i udaje się do tronu, gdzie stoi zwrócony ku wschodowi.

52. Scola vero, finita antiphona, inponit *Kyrielesion*. Prior vero scolae custodit ad pontificem, ut ei annuat

52. Po tym jak chór skończy antyfonę, zaczyna *Kyrie eleison*. Przełożony chóru spogląda na papieża,

[49] Każdy z siedmiu biskupów podrzymskich miejscowości był zobowiązany odprawiać mszę w bazylice laterańskiej i watykańskiej. Biskup, którego kolej przypadała w danym tygodniu, był nazywany *episcopus ebdomadarius*. Zob. Kuttner, *Cardinalis*, 148–149.

[50] Nie jest jasne, co oznacza termin *oratorium*. Być może chodzi tu o klęcznik lub dywanik. Zob. J.F. Romano, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, London–New York 2016, 257.

quando vult mutare numerum laetaniae et inclinat se pontifici[51].

aby mu wskazał, kiedy chce zmienić liczbę inwokacji litanijnych i kłania się papieżowi.

53. Quam dum finierint, incipit pontifex *Gloria in excelsis Deo*, si tempus fuerit, et non sedit antequam dicant, post orationem primam, *Amen*.

53. Kiedy [chór] kończy, papież intonuje *Chwała na wysokości Bogu*, jeśli przewiduje to okres liturgiczny, i nie siada zanim nie zostanie powiedziane *Amen* na zakończenie pierwszej oracji.

53★. Quando vero finierint, dirigens se pontifex contra populum incipit *Gloria in excelsis Deo*. Et statim regerat se ad orientem usquedum finiatur. Post hoc dirigens se iterum ad populum dicens: *Pax vobis*, et regerans se ad orientem dicit: *Oremus*, et sequitur oratio. Post finitam sedit. Similiter episcopi vel presbiteri sedent[52].

53★. Kiedy zaś skończą, zwraca się papież w stronę ludu i intonuje *Chwała na wysokości Bogu*. I natychmiast odwraca się w stronę wschodu. Następnie ponownie zwraca się do ludu, mówiąc *Pokój wam*, i zwróciwszy się ku wschodowi, mówi: *Módlmy się*, i odmawia oracje. Po jej zakończeniu siada. Podobnie siadają biskupi i prezbiterzy.

[51] W niektórych kodeksach mowa jest o tym, że w tym momencie akolici ustawiają kandelabry na ziemi – w jednym rzędzie, trzy po prawej i trzy po lewej stronie nawy głównej, a jeden pośrodku: *Et continuo acoliti ponunt cereostata in pavimento ecclesiae, tres quidem in dexteram partem et tres in sinistram, unum vero in medio, in spatio quod est inter*.

[52] Różnica między wersją krótszą a dłuższą wynika z przestrzeni liturgicznej, w której była celebrowana msza. Zgodnie ze zwyczajem modlitwy odmawiano zawsze *ad orientem*. W przypadku mszy oznaczało to, że jeśli absyda kościoła była skierowana ku wschodowi, celebrans musiał na każdą oracje odwracać się tyłem do wiernych i tylko nieliczne teksty recytował zwrócony twarzą do wiernych; celebrował wtedy tyłem do zgromadzenia (taką sytuację zakłada wersja krótsza). Jeśli zaś absyda kościoła była zwrócona w kierunku zachodnim, celebrans nie musiał się odwracać, bo zawsze był skierowany ku wschodowi; celebrował wtedy zwrócony do zgromadzenia (taką sytuację zakłada wersja dłuższa). Zob. S. de Blaauw, *In view of the light. A Hidden Principle in the Orientation of Early Christian Church Building*, w: *Medieval Art. The Routes of Liturgical Space*, red. P. Piva, London 2012, 15–45.

55. Et tunc ascendunt subdiaconi regionarii ad altare, statuentes se ad dexteram sive sinistram altaris[53].

55. Następnie podchodzą do ołtarza subdiakoni rejonowi i zajmują miejsca po prawej i lewej stronie ołtarza.

56. Subdiaconus vero qui lecturus est, mox ut viderit post pontificem episcopos vel presbiteros resedentes, ascendit in ambonem et legit[54].

56. Subdiakon zaś, który ma czytać, gdy tylko zobaczy, że usiadł papież, a za nim biskupi i prezbiterzy, podchodzi do ambony i czyta.

57. Postquam legerit, cantor cum cantatorio ascendit et dicit responsum. Si fuerit tempus ut dicat *Alleluia*, bene; sin autem, tractum; sin minus, tantummodo responsum[55].

57. Po zakończeniu czytania kantor z kancjonałem podchodzi [do ambony] i śpiewa responsorium. Jeśli pozwala okres liturgiczny, aby zaśpiewał *Alleluja*, niech to zrobi; jeśli nie, niech śpiewa tractus, a jeśli nie, to niech tylko zaśpiewa responsorium.

[53] Niektóre kodeksy zawierają przepis (w wydaniu Andrieu jest to rubryka nr 54) mówiący o przestawieniu świec tak, aby stały w rzędzie pośrodku kościoła oraz że diakoni i subdiakoni winni zdjąć planety (tymczasem mówi o tym już rubryka 47): *Et tunc tolluntur cereostata de loco in quo prius steterant, ut ponantur in una linea per mediam ecclesiam. Interea diaconi, si tempus fuerit, levant planetas in scapulas et stant iuxta pontificem; similiter et levant subdiaconi, sed cum sinu*.

[54] Z tekstu wynika, że podczas liturgii słowa używano tylko jednej ambony. Często znajdowała się ona w pewnym oddaleniu od ołtarza, mniej więcej w połowie części oddzielonej murkiem, zwanej *solea*. Na ambonę prowadziły schodki. Zob. S. de Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, t. I, Città del Vaticano 1994, 87. Por. schemat 3.

[55] W wersji krótszej rubryka ta brzmi: *Deinde ascendit alius cum cantatorio, dicit responsum. Deinde alius Alleluia*. W niektórych kodeksach po tejże rubryce znajduje się informacja (w wydaniu Andrieu jest to rubryka nr 58), że po śpiewie *Alleluja* diakon się przygotowuje do odczytania Ewangelii, a jeśli nie ma diakona, jego funkcje pełni prezbiter: *Ad completionem autem Alleluia vel responsorii parant se diaconi ad evangelium legendum. Si autem diaconus ibidem non fuerit, presbiter sicut diaconus stat iuxta pontificem, sed non relevata planeta; at, ubi evangelium legere debet, ibis e parat ubi et diaconus. Sed statim ubi perlegerit evangelium et venerit ante altare, revestit planeta et ornat altare sicut diaconus*.

59. Deinde diaconus osculans pedes pontificis et tacite dicit ei pontifex: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis*. Deinde venit ante altare et, osculatis evangeliis, levat in manus suas codicem et procedunt ante ipsum duo subdiaconi regionarii levantes tymiamaterium de manu subdiaconi sequentis, mittentes incensum, et ante se habentes duos acolytos portantes duo cereostata; venientes ad ambonem dividuntur ipsi acolyti ante ambonem et transeunt subdiaconi et diaconus cum evangelia per medium eorum.

59. Następnie diakon całuje stopę papieża, który szeptem do niego mówi: *Pan niech będzie w sercu twoim i na ustach twoich*. Następnie [diakon] idzie przed ołtarz, całuje ewangeliarz, bierze w ręce księgę i idzie za subdiakonami rejonowymi, którzy odebrali od subdiakona pomocniczego trybularz i [kroczą], okadzając, mając przed sobą dwóch akolitów niosących dwa świeczniki; doszedłszy do ambony, dzielą się tak, że akolici stoją przed amboną, a subdiakoni i diakon z ewangeliarzem przechodzą [do ambony] między nimi.

59★. Deinde diaconus osculans pedes pontificis venit ante altare et, osculatis evangeliis, levat eum in manus suas et procedunt ante ipsum duo subdiacones regionarii levantes thimiamatherium de manu subdiaconi sequentes, mittentes incensum, et ante se habentes duos acolitos portantes duo cereostata; venientes ad ammone dividuntur ipsi acoliti ut per medium eorum subdiaconi et diaconi transeant[56].

59★. Następnie diakon całuje stopę papieża, idzie przed ołtarz, całuje ewangeliarz, bierze go w ręce i idzie za subdiakonami rejonowymi, którzy odebrali od subdiakona pomocniczego trybularz i [kroczą], okadzając, mając przed sobą dwóch akolitów niosących dwa świeczniki; doszedłszy do ambony rozdzielają się akolici tak, że między nimi przechodzą subdiakoni i diakoni.

[56] Niektóre kodeksy zawierają rubrykę (w wydaniu Andrieu jest to rubryka nr 60) informującą, że diakon przed odczytaniem Ewangelii winien oddać cześć biskupom i prezbiterom: *Et cum transierit cum evangelia ante episcopos inclinans se ad eos, illi dant ei benedictionem ita: Dominus tecum. Post haec, inclinat se ad presbiteros et illi dicunt: Spiritus domini super te.*

61. Ille qui absque timiamaterio est, vertens se ad diaconem porrigit ei brachium suum sinistrum, in quo ponit evangelium, ut manu subdiaconi aperiatur ei locus in quo signum lectionis positum fuerit.

61. [Subdiakon] niemający w ręku trybularza, zwraca się ku diakonowi i wyciąga ku niemu lewą rękę, do której diakon zbliża ewangeliarz tak, aby ręką subdiakona zostało otwarte miejsce, które zostało zaznaczone po to, by je odczytać.

62. Et, interposito digito suo, diaconus in loco lectionis ascendit ad legendum et illi duo subdiaconi redeunt stare ante gradum discensionis ambonis.

62. Diakon w miejsce lektury wkłada palec i wchodzi na miejsce, z którego ma czytać; subdiakoni zaś cofają się tak, aby stanąć przed stopniem ambony.

63. Finito evangelio, dicit pontifex: *Pax tibi. Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo*.

63. Po zakończonej Ewangelii, papież mówi: *Pokój z tobą. Pan z wami. I z duchem twoim*.

64. Descendente autem diacono, subdiaconus qui prius aperuerat, recipit evangelium et porrigit eum subdiacono sequenti, qui in filo stat; quod tenens ante pectus suum super planetam porrigit osculandum omnibus per ordinem graduum qui steterint.

64. Po zejściu diakona [z ambony] subdiakon, który wcześniej otwierał [księgę], odbiera ewangeliarz i podaje go subdiakonowi pomocniczemu, który stoi obok; on to trzymając księgę przez szatę, podaje ją wszystkim do ucałowania, w takim porządku, w jakim stali.

65. Et post hoc praeparato acolyto in poio iuxta ambonem cum capsa in qua subdiaconus idem ponit evangeliumut sigilletur. Acolytus autem regionis eiusdem cuius et subdiaconus est revocat evangelium ad Lateranis.

65. Następnie do akolity przygotowanego ze szkatułą u stopnia ambony podchodzi subdiakon i umieszcza [w szkatule] ewangeliarz, aby go zamknąć pod pieczęcią. Akolita rejonu zaś tego samego co subdiakon zanosi ewangeliarz na Lateran.

65★. Deinde ponitur in capsa, ut sigilletur, et ab acolito eiusdem regionis cuius subdiaconus est reportatur ad locum suum.

65★. Następnie [ewangeliarz] jest umieszczany w szkatule i zostaje zaniesiony na swoje miejsce przez akolitę z tego samego rejonu co subdiakon.

67. Deinde, pergente diacono ad altare, stante acolyto cum calice et corporale super eum, levat calicem in brachio sinistro et porrigit diacono corporalem, ut accipiat de super calicem, et ponit eum super altare a dextris, proiecto capite altero ad diaconem secundum ut expandant[57].

67. Następnie diakon udaje się do ołtarza, gdzie stoi akolita z kielichem nakrytym korporałem; [akolita] trzymając kielich w lewej ręce, przybliża do diakona korporał, aby go zdjął z kielicha; ten kładzie go na ołtarzu po prawej stronie, skierowany ku diakonowi pomocniczemu tak, aby tamten mógł go rozłożyć.

68. Tunc ascendunt ad sedem primicerius et secundicerius et primicerius defensorum, cum omnibus regionariis et notariis; subdiaconus vero cum calice vacuo sequitur archidiacono.

68. Wtedy do tronu przystępują prymiceriusz i sekundiceriusz [notariuszy], prymiceriusz defensorów, ze wszystkimi [defensorami] rejonowymi i notariuszami. Subdiakon zaś z pustym kielichem idzie za archidiakonem.

69. Pontifex autem descendit ad senatorium, tenente manum eius dexteram primicerio notariorum et primicerio defensorum sinistram, et

69. Papież schodzi [z tronu] ku części przeznaczonej dla arystokracji, jego prawą rękę podtrzymuje prymiceriusz notariuszy, a lewą prymiceriusz defensorów. Następnie

[57] Niektóre kodeksy zawierają rubrykę (w wydaniu Andrieu jest to rubryka nr 66) informującą, że akolici przestawiają świece za ołtarz: *Ceteri vero accoliti sumentes cereostata ponent ea retro altare per ordinem*.

suscipit oblationes principum per ordinem archium.

70. Archidiaconus post eum suscipit amulas et refundit in calice maiore, tenente eum subdiacono regionario, quem sequitur cum sciffo super planetam acolytus, in quo calix impletus refunditur.

71. Oblationes a pontifice suscipit subdiaconus regionarius et porrigit subdiacono sequenti et subdiaconus sequens ponit in sindone quam tenent duo acolyti.

72. Reliquas oblationes post pontificem suscipit episcopus ebdomadarius, ut ipse manu sua mittat eas in sindone qui eum sequitur.

73. Post quem diaconus, qui sequitur post archidiaconem, suscipit amulas et manu sua refundit in sciffum.

przyjmuje dary od arystokratów według porządku ich godności[58].

70. Archidiakon stojący za nim przyjmuje amule i wlewa [ich zawartość] do dużego kielicha trzymanego przez subdiakona rejonowego, a któremu towarzyszy akolita[59].

71. Składane dary odbiera od papieża subdiakon rejonu i przekazuje je subdiakonowi pomocniczemu; subdiakon pomocniczy kładzie je na płótno, które trzymają dwaj akolici.

72. Pozostałe dary po papieżu przyjmuje biskup hebdomadariusz, który to własnoręcznie umieszcza je w płótnie, które przy nim jest.

73. Potem diakon, który idzie za archidiakonem odbiera amule i własnoręcznie wlewa [ich zawartość] go do czary.

[58] Podczas liturgii mężczyźni wywodzący się z arystokracji zajmowali część po prawej stronie od prezbiterium (patrząc od strony absydy) – było to tzw. *senatorium*, kobiety arystokratki zaś część po lewej stronie – była to tzw. *pars mulierum* lub *feminarum*. Zob. E. De Benedictis, *The Senatorium and Matroneum in the Early Roman Church*, „Rivista di archeologia cristiana" 57 (1981), 69–85. Porządek procesji z darami pokazuje schemat 4.

[59] Tak jak polscy tłumacze *Liber pontificalis* nie oddajemy terminu *amulae* (*amae*) żadnym polskim odpowiednikiem. Chodzi tu o naczynie na płyny, w którym przechowywano wino mszalne lub oliwę do lamp. Słowo *sciffus* (z grec. σκύφος) zaś tłumaczymy jako *czara*. Zob. H. Geertman, *La capacità di metretae, amae e scyphi nel Liber pontificalis*, „Rivista di archeologia cristiana" 63 (1987), 193–202.

74. Pontifex vero, antequam transeat in partem mulierum, descendit ante confessionem et suscipit oblatas primicerii et secundicerii et primicerii defensorum; nam in diebus festis post diacones ad altare offerunt.

74. Papież zaś, nim przejdzie do części kobiet, kieruje się przed konfesję i przyjmuje dary prymiceriusza, sekundiceriusza i prymiceriusza defensorów, ponieważ w dni świąteczne oni składają dary ołtarza po diakonach[60].

75. Similiter ascendens pontifex in parte feminarum ordine quo supra omnia explet[61].

75. Gdy papież udaje się do części kobiet robi wszystko zgodnie z porządkiem opisanym powyżej.

76. Tunc, tenentibus primicerio et secundicerio manus eius, redit in sedem.

76. Następnie wraca do tronu, a jego ręce są podtrzymywane przez prymiceriusza i sekundiceriusza.

76★. Similiter et presbiteri si necesse fuerit post eum vel in presbiterio faciunt. Post hoc pontifex, tenente ei manum primicerio et secundicerio, reddit ad sedem suam, abluit manus suas.

76★. Jeśli jest to konieczne, podobnie czynią prezbiterzy po nim lub w prezbiterium. Następnie papież, którego ręce są podtrzymywane przez prymiceriusza i sekundiceriusza, wraca do tronu i obmywa swe ręce.

77. Archidiaconus stans ante altare, expleta susceptione, lavat manus suas; deinde respicit in faciem pontificis, annuit ei et ille resalutato accedit ad altare.

77. Archidiakon stojący przed ołtarzem po zakończeniu składania ofiar myje sobie ręce. Potem zwraca się twarzą w kierunku papieża i daje mu znak; tenże odpowiedziawszy na znak podchodzi do ołtarza.

[60] W wersji krótszej ta rubryka brzmi: *Similiter ascendens pontifex in parte feminarum et complet superscriptum ordinem*.

[61] Terminem *confessio* określano niszę w ołtarzu, w której były złożone relikwie. de Blaauw, *Cultus et decor*, t. 1, s. 84.

78. Tunc subdiaconi regionarii, levantes oblatas de manu subdiaconi sequentis super brachia sua, porrigunt archidiacono et ille componit altare; nam subdiaconi hinc inde porrigunt.

78. Wtedy subdiakoni rejonowi, wziąwszy w swoje ręce dary trzymane przez subdiakona pomocniczego, podają je archidiakonowi, a ten przygotowuje ołtarz; subdiakoni więc je tam podają[62].

79. Ornato vero altare, tunc archidiaconus sumit amulam pontificis de subdiacono oblationario et refundit super colum in calicem, deinde diaconorum et in die festo primicerii, secundicerii, primicerii defensorum.

79. Gdy ołtarz jest przygotowany, wtedy archidiakon bierze amulę papieża od subdiakona oblacjonariusza i wlewa ją do kielicha przez sitko, następnie [robi to samo z amulami] diakonów, a w dni świąteczne prymiceriusza, sekundiceriusza oraz prymiceriusza defensorów[63].

80. Deinde descendit subdiaconus sequens in scola, accipit fontem de manu archiparafonistae et defert archidiacono et ille infundit, faciens crucem, in calicem.

80. Następnie subdiakon pomocniczy schodzi do chóru i otrzymuje z rąk archiparafonisty ampułkę z wodą; [subdiakon] podaje ją archidiakonowi, a ten uczyniwszy znak krzyża, wlewa ją do kielicha.

81. Tunc ascendunt diaconi ad pontificem; quos videntes primicerius, secundicerius et primicerius

81. Do papieża przystępują diakoni; gdy zauważają to prymiceriusz i sekundiceriusz [notariuszy], pry-

[62] Składanie darów na ołtarzu ilustruje schemat 5.

[63] Subdiakon oblacjonariusz (*subdiaconus oblationarius*) zapewne był odpowiedzialny za przyniesienie z Pałacu Laterańskiego darów (*oblationes*) papieża. *Liber pontificalis* wspomina, że nawet gdy papież nie odprawiał mszy, oblacjonariusz miał „w dzień wspomnienia na cmentarze położone w Rzymie […] przywieźć z siedziby patriarchy światła i ofiary, żeby obchodzić wigilie, sprawować mszę miał zaś ten kapłan, którego mianował urzędujący papież (*in cimiteriis circumquaque positis Romae in die nataliciorum eorum luminaria ad vigilias faciendum et oblationes de patriarchio per oblationarium deportentur, ad celebrandas missas per quem praeviderit pontifex qui pro tempore fuerit sacerdotem*)" – *Liber pontificalis*. t. 1, 236 (LP Duchesne, t. 1, 421).

defensorum regionariorum et notarii regionarii et defensores regionarii descendunt de aciebus, ut stent in loco suo.

82. Tunc surgit pontifex a sede, descendit ad altare et salutat altare et suscipit oblatas de manu presbiteri ebdomadarii et diaconorum.

83. Deinde archidiaconus suscipit oblatas pontificis de oblationario et dat pontifici.

84. Quas dum posuerit pontifex in altare, levat archidiaconus calicem de manu subdiaconi regionarii et ponit eum super altare iuxta oblatam pontificis ad dextris, involutis ansis cum offerturio, quem ponit in cornu altaris, et stat post pontificem.

85. Et pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scolam et annuit ut sileant.

86. Tunc, finito offertorio, episcopi sunt stantes post pontificem, primus in medio, deinde per ordinem, et archidiaconus a dextris episcoporum, secundus diaconus a sinistris et ceteri per ordinem disposita acie.

miceriusz defensorów rejonowych, notariusze rejonowi i defensorzy rejonowi opuszczają szeregi, w których stali i zajmują ich miejsce.

82. Papież wstaje z tronu, przychodzi do ołtarza, oddaje mu cześć i przyjmuje ofiary z rąk prezbitera hebdomadariusza i diakonów.

83. Następnie archidiakon bierze ofiary papieża od [subdiakona] oblacjonariusza i podaje papieżowi.

84. Kiedy papież umieszcza je na ołtarzu, archidiakon bierze kielich z rąk subdiakona rejonowego i stawia go na ołtarzu po prawej stronie ofiar papieża, a następnie okrywa rękojeść kielicha welonem ofertoryjnym i umieszcza go z boku ołtarza, po czym staje za papieżem.

85. Papież zaś schyliwszy się nieco w kierunku ołtarza, spogląda w kierunku chóru i daje mu znak, aby skończył śpiew.

86. Po zakończeniu przygotowania darów biskupi zajmują miejsce za papieżem, pierwszy na środku, a następnie według hierarchii, archidiakon po prawej stronie biskupów, diakon pomocniczy po lewej stronie, a pozostali w szeregu według hierarchii.

87. Et subdiaconi regionarii, finito offertorio, vadunt retro altare, aspicientes ad pontificem, stantes erecti usquedum incipiant dicere hymnum angelicum, id est *Sanctus, Sanctus, Sanctus*.

87★. Et subdiaconi regionarii, finito offertorio, vadunt retro altare, aspicientes ad pontificem, ut quando dixerit *Per omnia secula*, aut *Dominus vobiscum*, aut *Sursum corda*, aut *Gratias agamus*, ipsi sint parati ad respondendum, stantes erecti usquedum incipiant dicere hymnum angelicum, id est *Sanctus, Sanctus, Sanctus*.

88. Quem dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in canonem; episcopi vero, diaconi, subdiaconi et presbiteri in presbiterio permanent inclinati[64].

89. Et dum dixerit: *Nobis quoque peccatoribus*, surgunt subdiaconi; cum dixerit: *Per quem haec omnia, domine*, surgit archidiaconus solus; cum dixerit: *Per ipsum et cum ipso*, levat cum offertorio calicem per ansas et tenet exaltans illum iuxta pontificem.

87. Subdiakoni rejonowi po zakończeniu przygotowania darów idą za ołtarz, spoglądając na papieża, stoją wyprostowani aż do momentu, w którym zaczną recytować hymn anielski, czyli *Święty, Święty, Święty*.

87★. Subdiakoni rejonowi po zakończeniu przygotowania darów idą za ołtarz, spoglądając na papieża, gdy powie *Przez wszystkie wieki* lub *Pan z wami*, lub *Dzięki składajmy*, są oni gotowi, aby odpowiadać; stoją wyprostowani aż do momentu, w którym zaczną recytować hymn anielski, czyli *Święty, Święty, Święty*.

88. Kiedy skończą, papież sam stoi wyprostowany i zaczyna kanon; biskupi zaś, diakoni, subdiakoni i prezbiterzy stojący w prezbiterium są pochyleni.

89. Gdy mówi: *Także nam Twoim grzesznym sługom*, stają wyprostowani subdiakoni; gdy mówi: *Przez Chrystusa naszego Pana, przez którego, Boże, wszystkie te dobra*, staje wyprostowany tylko archidiakon; gdy mówi: *Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa*,

[64] W wersji krótszej ta rubryka brzmi: *Ut autem expleverint, surgit pontifex solus in canone episcopi vero, presbiteri, diaconi, subdiaconi permanent inclinati*. Ustawienie duchowieństwa w trakcie kanonu ilustruje schemat 6.

[archidiakon] podnosi kielich, którego rękojeść jest okryta welonem ofertoryjnym i trzyma go uniesiony przed papieżem.

90. Pontifex autem tangit a latere calicem cum oblatis, dicens: *Per ipsum et cum ipso*, usque: *Per omnia saecula saeculorum*, et ponit oblationes in loco suo et archidiaconus calicem iuxta eas, dimisso offerturio in ansas eiusdem.

90. Papież zaś dotyka bok kielicha darami, mówiąc: *Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa*, aż do *Przez wszystkie wieki wieków*, i kładzie dary na swoje miejsce, archidiakon zaś odstawia kielich obok nich, zdjąwszy z jego rękojeści welon ofertoryjny.

91. Nam quod intermisimus de patena, quando inchoat canonem, venit acolytus sub humero habens sindonem in collo ligatum, tenens patenam ante pectus suum in parte dextera usque medium canonem.

91. Teraz opowiemy to, co ominęliśmy na temat pateny: gdy [papież] zaczyna kanon, przychodzi akolita przewiązany lnianym płótnem, który trzyma patenę na wysokości piersi po prawej stronie, aż do połowy kanonu.

92. Tunc subdiaconus sequens suscipit eam super planetam et venit ante altare, expectans quando eam suscipiat subdiaconus regionarius.

92. Następnie subdiakon pomocniczy przejmuje ją [patenę], trzymając na szacie i idzie przed ołtarz, czekając aż przejmie ją subdiakon rejonowy.

93. Finito vero canone, subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconem.

93. Po zakończeniu kanonu subdiakon rejonowy staje z pateną za archidiakonem.

94. Quando dixerit: *et ab omni perturbatione securi*, vertit se archidiaconus et osculatam patenam dat eam tenendam diacono secundo.

94. Kiedy [papież] mówi: *i bezpieczni od wszelkiego zamętu*, [archidiakon] odwraca się i ucałowawszy patenę, podaje ją diakonowi pomocniczemu, aby ją trzymał.

95. Cum dixerit: *Pax domini sit semper vobiscum*, mittit in calicem de Sancta.

95. Gdy [papież] mówi: *Pokój Pański niech zawsze będzie z wami*, umieszcza w kielichu cząstkę Najświętszego Sakramentu.

95★. Cum vero dixerit *Pax domini sit semper vobiscum*, faciens crucem tribus vicibus manu sua super calicem.

95★. Gdy [papież] mówi: *Pokój Pański niech zawsze będzie z wami*, czyni ręką trzykrotnie znak krzyża nad kielichem.

96. Sed archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde caeteri per ordinem et populus[95].

96. Archidiakon przekazuje pokój pierwszemu z biskupów, następnie [robią to] inni, zgodnie z porządkiem, i lud.

97. Tunc pontifex rumpit oblatam ex latere dextro et particulam quam ruperit partem super altare relinquit; reliquas vero oblationes suas ponit in patenam quam tenet diaconus.

97. Wtedy papież łamie chleb po prawej stronie i odłamaną cząstkę zostawia na ołtarzu. Pozostałe zaś ofiary kładzie na patenie, którą trzyma diakon.

98. Et redit ad sedem. Mox primicerius et secundicerius et primicerius defensorum cum omnibus regionariis et notariis ascendunt ad altare et stant ad dextris et sinistris.

98. [Papież] wraca do tronu. Wówczas prymiceriusz i sekundiceriusz [notariuszy] oraz prymiceriusz defensorów razem z wszystkimi [defensorami] rejonowymi i notariuszami podchodzą do ołtarza i stoją od prawej do lewej.

98★. Pontifex vero statim ascendit ad sedem suam.

98★. Papież zaś natychmiast wraca do swojego tronu.

---

[65] W wersji krótszej rubryka ta brzmi: *Archidiaconus vero dat pacem priori episcopo, deinde ceteri per ordinem et populus similiter*.

99. Nomincolator vero et sacellarius et notarius vicedomini, cum dixerint *Agnus Dei*, tunc ascendunt adstare ante faciem pontificis, ut annuat eis scribere nomina eorum qui invitandi sunt sive ad mensam pontificis per nomincolatorem, sive ad vicemdomini per notarium ipsius; quorum nomina ut conpleverint, descendunt ad invitandum[66].

99. Nomenklator zaś i sacellariusz oraz notariusz vicedominusa, kiedy mówią *Baranku Boży*, podchodzą do papieża, aby im wskazał do zanotowania imiona tych, którzy winni być zaproszeni do stołu papieskiego przez nomenklatora lub do [stołu] vicedominusa przez jego notariusza; po zapisaniu ich imion, odchodzą [od ołtarza], aby zaprosić [wskazane osoby].

100. Nam archidiaconus levat calicem et dat eum subdiacono regionario et tenet iuxta cornu altaris dextrum.

100. Archidiakon podnosi kielich i podaje go subdiakonowi rejonowemu, który trzyma go po prawej stronie ołtarza.

100★. Nam archidiaconus adprehendit calicem de super altare, dat eum subdiacono regionario et tenet iuxta cornu altaris dextrum usquedum confrangantur oblationes.

100★. Archidiakon bierze kielich z ołtarza i podaje go subdiakonowi rejonowemu, który trzyma go po prawej stronie ołtarza, aż zostaną połamane dary.

101. Et accedentes subdiaconi sequentes cum acolytis qui saccula portant a dextris et a sinistris altaris, extendentibus acolytis brachia cum sacculis, stant subdiaconi sequentes a fronte ut parent sinus sacculorum

101. Subdiakoni pomocniczy podchodzą razem z akolitami trzymającymi worki i ustawiają się po prawej i po lewej stronie ołtarza. Po tym jak akolici wyciągną ręce, w których trzymają worki, stają

[66] Wersja krótsza nie zawiera tej rubryki. Odnosi się ona do zwyczaju uroczystego posiłku, który papieże byli zwykli spożywać po ważnych liturgiach. Zob. Romano, *Liturgy and Society*, 69.

archidiacono ad ponendas oblationes, prius a dextris, deinde a sinistris[67].

przed nimi pomocniczy subdiakoni, aby przygotować wnętrze worków, by archidiakon mógł umieścić w nich dary, najpierw te z lewej, potem te z prawej [strony ołtarza].

102. Tunc acolyti vadunt dextra levaque per episcopos circum altare; reliqui descendunt ad presbiteros, ut confrangant hostias.

102. Następnie akolici kierują się [część] na prawo i [część] na lewo w kierunku biskupów stojących wokół ołtarza; pozostali schodzą do prezbiterów, aby ci połamali hostie.

103. Patena praecedit iuxta sedem, deferentibus eam duobus subdiaconibus regionariis diaconibus ut frangant.

103. Patena zostaje zaniesiona do tronu przez dwóch subdiakonów rejonowych, aby tam diakoni połamali [chleb konsekrowany].

104. Sed illi aspiciunt ad faciem pontificis, ut eis annuat frangere; et dum annuerit, resalutato pontifice, confringunt.

104. Ci jednak [diakoni] spoglądają na papieża, aby on im dał znak, że mogą zacząć łamać [chleb konsekrowany]; kiedy papież im da znak, pozdrawiają go i zaczynają łamać.

105. Et archidiaconus, evacuato altare oblationibus, respicit in scolam et annuit eis ut dicant *Agnus Dei* et vadit ad patenam cum ceteris.

105. Kiedy dary zostaną zabrane z ołtarza, archidiakon spogląda na chór i daje mi znać, aby zaczęli śpiewać *Baranku Boży*, i idzie, aby z pozostałymi asystować przy patenie.

[67] W wersji krótszej ta rubryka brzmi: *Et accedentes subdiaconi sequentes cum acolitis qui saccula portant a dextris et sinistris, extendentibus vero acolitis brachia sua cum sacculis, stant subdiaconi sequentes ab utroque cornu altaris. parant sinus sacculorum archidiacono ad ponendas oblationes, prius a dextris, deinde a sinistris.*

105★. Et archidiaconus, evacuato altare oblationibus, preter particulam quam pontifex de propria oblatione confracta super altare reliquid, quia ita observant, ut, dum missarum solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit, respicit in scolam et annuit ei ut dicnt *Agnus Dei* et vadit ad patenam cum ceteris.

105★. Kiedy dary zostaną zabrane z ołtarza, oprócz cząstki, którą papież ze swoich darów odłamał i zostawił na ołtarzu, gdyż należy przestrzegać, aby w trakcie odprawiania mszy świętej, ołtarz nie został bez ofiary, archidiakon spogląda na chór i daje mu znać, aby zaczął śpiewać *Baranku Boży*, i idzie, aby z pozostałymi asystować przy patenie.

106. Expleta confractione, diaconus minor, levata de subdiacono patena, defert ad sedem, ut communicet pontifex.

106. Po zakończeniu łamania diakon niższy godnością odebrawszy patenę od subdiakona, zanosi ją do tronu, aby papież mógł przyjąć Komunię.

107. Qui, dum communicaverit, de ipsa Sancta quam momorderat ponit in calice in manus archidiaconi dicendo: *Fiat commixtio et consecratio corporiset sanguinis domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo*. Et ita confirmatur ab archidiacono[68].

107. Papież po przyjęciu Komunii [pod postacią chleba] Najświętszy Sakrament, którego część spożył, umieszcza w kielichu trzymanym przez archidiakona, mówiąc: *Ciało i Krew naszego Pana Jezusa Chrystusa, które łączymy, konsekrujemy i będziemy przyjmować niech nam pomoże osiągnąć życie wieczne. Amen. Pan z wami. I z duchem twoim*. I zostaje mu udzielona Komunia [pod postacią wina] przez archidiakona.

[68] W tekście czasownikiem *confirmare* została oddana czynność udzielania Komunii pod postacią wina, a czasownikiem *communicere* czynność udzielania Komunii pod postacią chleba.

107★. Qui, dum communicaverit, ipsam particulam de qua momorderat, consignando tribus vicibus, mittit in calicem in manus archidiaconi. Et ita confirmatur ab archidiacono.

107★. Papież po przyjęciu Komunii [pod postacią chleba] cząstkę [Najświętszego Sakramentu], którego część spożył, po trzykrotnym naznaczeniu [znakiem krzyża] umieszcza w kielichu trzymanym przez archidiakona. I zostaje mu udzielona Komunia [pod postacią wina] przez archidiakona.

108. Deinde venit archidiaconus cum calice ad cornu altaris et adnuntiat stationem et refuso parum de calice in sciffo inter manus acolyti, accedunt primum episcopi ad sedem, ut communicent de manu pontificis secundum ordinem.

108. Następnie archidiakon razem z kielichem idzie do rogu ołtarza i ogłasza stację, a następnie wlewa trochę [wina] do czary trzymanej przez akolitę; najpierw zaś biskupi zbliżają się do tronu, aby przyjąć Komunię [pod postacią chleba] z rąk papieża według hierarchii[69].

109. Sed et presbiteri omnes ascendunt ut communicent ad altare.

109. Prezbiterzy zaś przystępują do ołtarza, aby przyjąć Komunię [pod postacią chleba].

110. Episcopus autem primus accipit calicem de manu archidiaconi et stat in cornu altaris sequentis ordinis usque ad primicerium defensorum.

110. Pierwszy biskup bierze kielich z rąk archidiakona i staje przy rogu ołtarza [udzielając Komunii pod postacią wina] według hierarchii aż do prymiceriusza defensorów.

[69] Archidiakon ogłasza wiernym, kiedy i w którym kościele odbędzie się kolejna liturgia stacyjna. Jeden z kodeksów (Wolfenbuettel 4175) podaje nawet formułę wypowiadaną przez archidiakona: *Illo die veniente, statio erit ad sanctum Illud, foras aut intus civitate*, na co lud miał odpowiadać: *Deo gratias*. Do odrzucenia zaś jest hipoteza Johna Romano, który twierdzi, że *stationes* ogłaszane przez archidiakona to miejsca, w których będzie udzielana Komunia św. Zob. J.F. Romano, *Announcing the Station in Early-Medieval Rome: A New Interpretation of 'statio' in OR I, 108*, „Archiv für Liturgiewissenschaft" 51 (2009), 345–351.

111. Deinde archidiaconus, accepto de manu illius calice, refundit in sciffum quem supra diximus et tradit calicem subdiacono regionario, qui tradit ei pugillarem cum quo confirmat populum.

111. Następnie archidiakon, odebrawszy z rąk biskupa kielich, przelewa [wino] do czary, o której wspominaliśmy wyżej, i przekazuje kielich subdiakonowi rejonowemu, który podaje mu fistulę, za pomocą której udziela Komunii [pod postacią wina] ludowi.

112. Calicem autem accipit subdiaconus sequens, dat acolyto, quem ille revocat in paratorium.

112. Kielich zaś przyjmuje subdiakon pomocniczy, podaje go akolicie, który zanosi go do zakrystii.

113. Qui dum confirmaverit, id est quos papa communicat, descendit pontifex a sede, cum primicerio notariorum et primicerio defensorum tenentibus ei manus, ut communicet eos qui in senatorio sunt, post quem archidiaconus confirmat.

113. Gdy przyjmą Komunię [pod postacią wina] ci, którym papież udzielił Komunii [pod postacią chleba], wstaje on z tronu, podtrzymywany przez prymiceriusza notariuszy i prymiceriusza defensorów, aby udzielić Komunii [pod postacią chleba] tym, którzy stoją w części przeznaczonej dla arystokracji, a następnie archidiakon udziela im Komunii [pod postacią wina].

114. Post archidiaconem episcopi communicant populum, annuente eis primicerio cum manu sub planeta percontato pontifici; post eos diaconi confirmant.

114. Po tym jak archidiakon [to uczyni], biskupi udzielają Komunii [pod postacią chleba], ludowi, otrzymawszy wcześniej od prymiceriusza znak dany ręką nakrytą planetą, który czyni to po udzieleniu mu zgody przez papieża; po nich [biskupach] diakoni udzielają Komunii [pod postacią wina].

114★. Post archidiaconum episcopi communicant; post eos diaconi confirmant

114★. Po tym jak archidiakon [to uczyni], biskupi udzielają Komunii [pod postacią chleba], po nich diakoni udzielają Komunii [pod postacią wina].

115. Deinde transeunt in parte sinistra et faciunt similiter.

115. Następnie przechodzą na lewą stronę i czynią to samo.

115★. Nam [cum] ad communicandum venerit pontifex, antecedit eum acolitus habens sindonem ad collum adpensum, cum qua tenetur patena cum Sancta. Similiter et post diaconos vadunt cum urceis et scyphis fundendo vinum in gemellionibus unde confirmantur populi. Haec faciendo transeunt a dextera in sinistram partem.

115★. Gdy papież przychodzi, aby udzielić Komunii [pod postacią chleba], poprzedza go akolita mający płótno zawieszone na szyi, przez które trzyma patenę z Najświętszym Sakramentem. Podobnie i po diakonach idą [akolici] z dzbanami i czarami wlewając wino w podwójne naczynia, z których udzielana jest Komunia [pod postacią wina] ludowi. To uczyniwszy przechodzą z prawej na lewą stronę.

116. Presbiteri autem, annuente primicerio, iussu pontificis communicant populum et ipsi vicissim confirmant.

116. Prezbiterzy zaś po wskazaniu przez prymiceriusza z polecenia papieża udzielają Komunii ludowi [pod postacią chleba] i następnie Komunii [pod postacią wina].

117. Nam, mox ut pontifex coeperit in senatorio communicare, statim scola incipit antiphonam ad communionem et psallunt usquedum communicato omni populo,

117. Po tym jak papież zacznie udzielać Komunii [pod postacią chleba] w części przeznaczonej dla arystokracji, chór natychmiast zaczyna antyfonę na Komunię, którą

annuat pontifex ut dicant *Gloria patri*; et tunc repetitio versu quiescunt.

śpiewa aż zostanie Komunia udzielona wszystkim wiernym. Następnie papież daje znak, że [chór] ma zaśpiewać *Chwała Ojcu*; i wtedy po powtórzeniu antyfony milknie.

118. Nam pontifex, mox ut communicaverit in partes mulierum, redit in sedem et communicat regionarios per ordinem et eos qui in filo steterant et in diebus festis de scola duodecim. Nam, ceteris diebus, in presbiterio ubi potuerint communicent.

118. Papież zaraz po tym, jak zostanie udzielona Komunia [pod postacią chleba] w części dla kobiet, wraca na tron i udziela Komunii [pod postacią chleba urzędnikom] rejonowym, zgodnie z hierarchią, i tym, którzy stali w szeregu, a w dni świąteczne także dwunastu osobom z chóru. W pozostałe dni przyjmują oni Komunię w prezbiterium, tam gdzie jest to możliwe.

118★. Nam pontifex, mox ut communicaverit ad partes mulierum, redit in sedem et communicat regionarios per ordinem et in filo steterant. Qui tamen, data statione, ascendunt ad altare. Post pontificem archidiaconus eos confirmat. Pontifex vero, postquam omnes communicaverint, sedet et abluit manus suas.

118★. Papież zaraz po tym, jak zostanie udzielona Komunia [pod postacią chleba] w części dla kobiet, wraca na tron i udziela Komunii [pod postacią chleba urzędnikom] rejonowym, którzy stali w szeregu zgodnie z hierarchią. Oni to, po ogłoszeniu stacji, przystępują do ołtarza. Po papieżu archidiakon udziela im Komunii [pod postacią wina]. Papież zaś po tym, gdy wszyscy przyjmą Komunię [pod postacią chleba], siada i obmywa swoje ręce.

119. Post omnes hos redeuntes nomincolator et sacellarius et acolytus qui patenam tenet et qui manustergium tenet et qui aquam dat ad sedem communicant[70].

119. Po nich wszystkich nomenklator, sacellariusz i akolita, który trzyma patenę oraz ten, który trzyma ręczniczek i ten, który podaje wodę przystępują do Komunii [pod postacią chleba] przy tronie.

120. Post pontificem archidiaconus eos confirmat.

120. Po tym jak papież [udzieli im Komunii pod postacią chleba] archidiakon udziela im Komunii [pod postacią wina].

121. Adstat autem subdiaconus regionarius ante faciem pontificis, ut annuat ei. Ille vero contemplans populum si iam communicati sunt et annuit ei.

121. Następnie subdiakon rejonowy staje przed papieżem, czekając na jego znak. Ten zaś spojrzawszy, czy wierni przyjęli już Komunię, daje mu znak.

122. Et ille vadit ad humerum, aspicit ad primum scolae, faciens crucem in fronte sua, annuit ei dicere *Gloriam*; et ille, resalutato, dicit *Gloria*, *Sicut erat*, et versum.

122. [Subdiakon] przesuwa się na bok, spogląda na przełożonego chóru i, czyniąc znak krzyża na swoim czole, wskazuje, aby zaczęto śpiewać *Chwała Ojcu*, ten zaś odwzajemniwszy pozdrowienie, śpiewa *Chwała*, *Jak była* i antyfonę.

123. Finita autem antiphona, surgit pontifex cum archidiacono et veniens ad altare dat orationem ad complendum.

123. Po zakończeniu antyfony papież wstaje i razem z archidiakonem udaje się do ołtarza, gdzie odmawia modlitwę po Komunii.

[70] Rubryk 119–123 nie ma w wersji krótszej.

123*. Finita autem antiphona, surgit pontifex cum archidiacono et veniens ad altare dat orationem ad complendum directus ad orientem; nam in isto loco, cum *Dominus vobiscum* dixerit, non se dirigit ad populum.

123*. Po zakończeniu antyfony papież wstaje i razem z archidiakonem udaje się do ołtarza, gdzie odmawia modlitwę po Komunii zwrócony w stronę wschodu; w tym bowiem miejscu, gdy powie *Pan z wami*, nie odwraca się w stronę ludu.

124. Qua finita, cui praeceperit archidiaconus de diaconibus aspicit ad pontificem, ut ei annuit, et dicit ad populum: *Ite missa est*. Resp.: *Deo gratias*.

124. Po odmówieniu modlitwy, diakon wskazany przez archidiakona spogląda na papieża, aby ten dał mu znak, po czym mówi do ludu: *Idźcie w pokoju Chrystusa*, który odpowiada: *Bogu niech będą dzięki*.

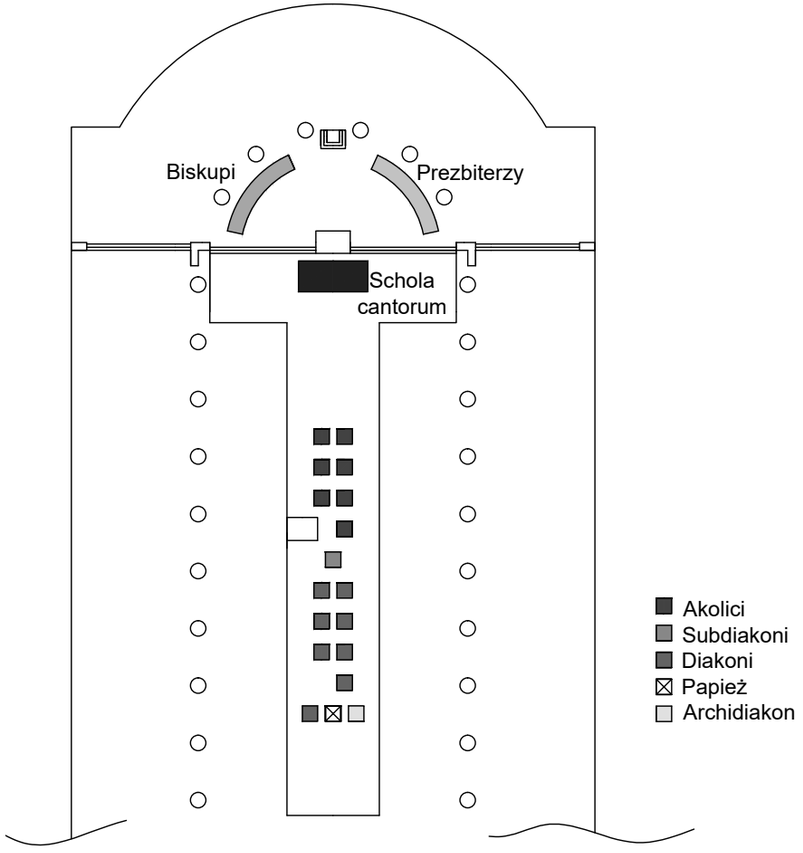
125. Tunc septem cereostata praecedunt pontificem et subdiaconus regionarius cum turibulo ad secretarium.

125. [Ustawia się procesja] do zakrystii, [w której] przed papieżem niesione jest siedem świeczników oraz idzie subdiakon rejonowy z trybularzem.

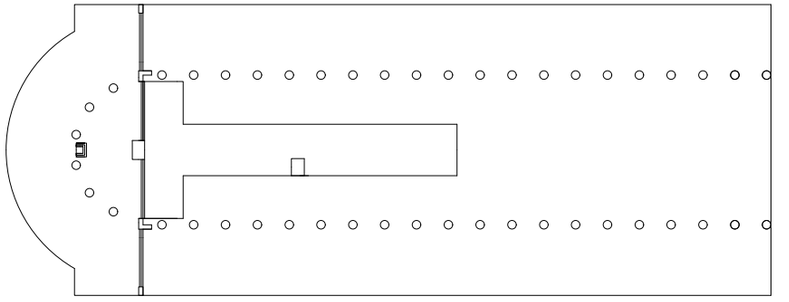
126. Discendente autem illo in presbiterio, episcopi primum dicunt: *Iube, domne, benedicere*. Respondit: *Benedicat nos dominus*. Respondunt: *Amen*; post episcopos presbiteri, deinde monachi, deinde scola, deinde milites draconarii, id est qui signa portant; post eos baiuli; post eos cereostatarii; post quos acolyti qui rugam observant; post eos extra presbiterium cruces portantes, deinde mansionarii iuniores; et intrant in secretarium.

126. Po tym jak papież znajdzie się w prezbiterium, biskupi jako pierwsi mówią: *Pobłogosław nas, ojcze*, na co [papież] odpowiada: *Niech nas Pan błogosławi*. Oni zaś odpowiadają: *Amen*. Po biskupach [idą] prezbiterzy, następnie mnisi, następnie chór, następnie żołnierze drakonariusze, czyli ci niosący emblematy; po nich gońcy, po nich niosący świece, po nich akolici pilnujący furtki, po nich ci, którzy są poza prezbiterium, a zatem niosący krzyże i młodsi mansjonariusze. I wchodzą do zakrystii[71].

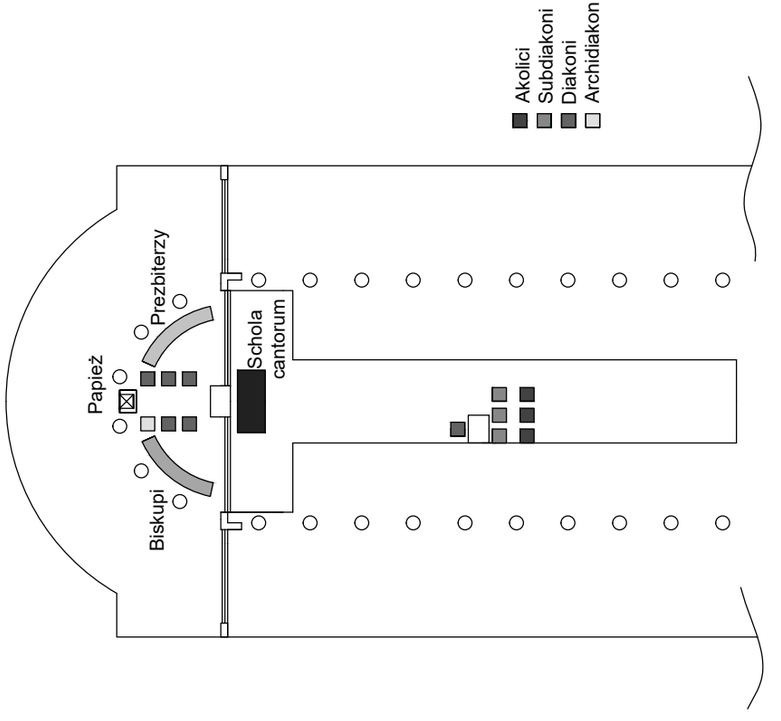
[71] Drakonariusze (*draconarii*) byli to w rzymskiej armii żołnierze niosący sztandary. Zob. J.C.N. Coulston, *The 'draco' standard*, "Journal of Roman Military Equipment Studies" 2 (1991), 101–114.



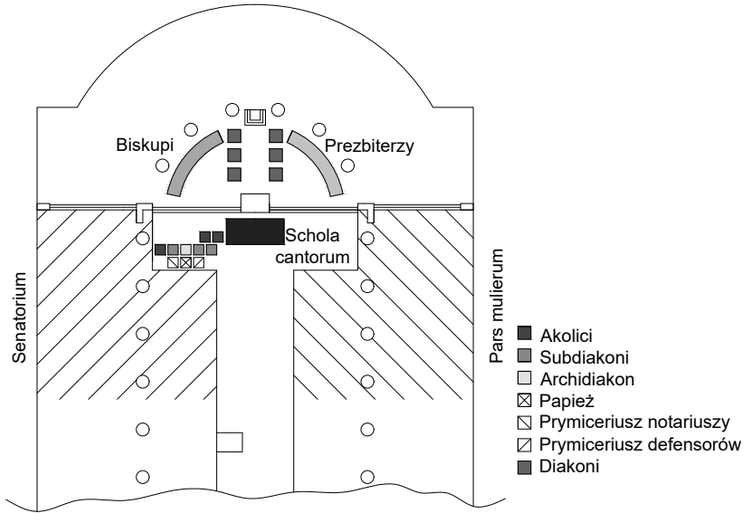
Schemat 1. Procesja wejścia



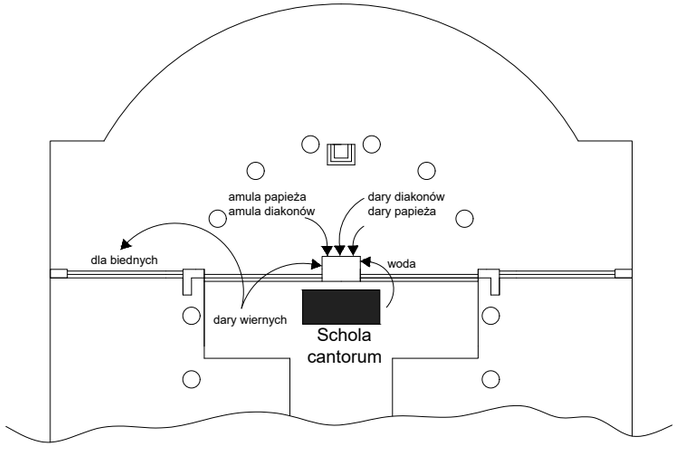
Schemat 2. Przestrzeń liturgiczna (Santa Maria Maggiore, VIII wiek)



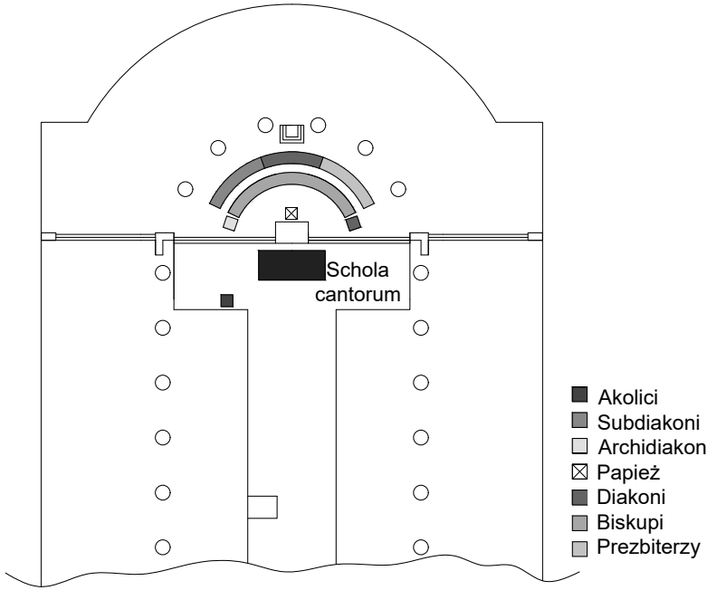
Schemat 3. Liturgia słowa



Schemat 4. Procesja z darami



Schemat 5. Przygotowanie darów



Schemat 6. Kanon

Bibliografia

Źródła:

Les Ordines Romani du haut moyen âge, t. 1–5, red. Michel Andrieu, Lovain 1931–1961.

Le Liber Pontificalis: texte, introduction et commentaire, t. 1–3, wyd. Louis Duchesne, Paris 1886–1957.

Liber pontificalis, t. 1–2, red. Monika Ożóg, Henryk Pietras, Kraków 2014–2015.

Opracowania:

Atchley Cuthbert F., *Ordo Romanus Primus*, London 1905.

Baldovin John F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.

de Blaauw Sible, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, t. I, Città del Vaticano 1994.

de Blaauw Sible, *Following the Crosses: the Processional Cross and the Typology of Processions in Medieval Rome*, w: *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, red. Paul Post, Gerard Rouwhorst, Louis van Tongeren, Antonius (Ton) Scheer, Leuven 2001, 319–343.

de Blaauw Sible, *In view of the light. A Hidden Principle in the Orientation of Early Christian Church Building*, w: *Medieval Art. The Routes of Liturgical Space*, red. Paolo Piva, London 2012, 15–45.

De Benedictis Elaine, *The Senatorium and Matroneum in the Early Roman Church*, „Rivista di archeologia cristiana" 57 (1981), 69–85.

Dey Hendrik, *Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries: 'social security' and the meaning of monasticism in early medieval Rome*, „Early Medieval Europe" 16 (2008), 4, 398–422.

Dyer Joseph, *The Schola Cantorum and Its Roman Milieu in the Early Middle Ages*, w: *De musica et cantu. Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und der Oper. Helmut Hucke zum 60. Geburtstag*, red. Peter Cahn, Ann-Katrin Heimer, Hildesheim-Zürich-New York 1993, 19–40.

Geertman Herman, *La capacità di metretae, amae e scyphi nel Liber pontificalis*, „Rivista di archeologia cristiana" 63 (1987), 193–202.

Kuttner Stephan, *Cardinalis: the History of a Canonical Concept*, „Traditio" 3 (1945), 129–214.

Lyon Jonathan R., *Corruption, Protection and Justice in Medieval Europe. A Thousand-Year History*, Cambridge 2022.

McKitterick Rosamond, *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber pontificalis*, Cambridge 2022.

Noble Thomas F.X., *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825*, Philadelphia 1984.

Palazzo Eric, *A History of Liturgical Books: from the beginning to the thirteenth century*, Collegeville 1998.

Reynolds Roger E., *Clerics in the Early Middle Ages: Hierarchies and Functions*, w: idem, *Clerics in the Early Middle Ages: Hierarchy and Image*, Aldershot-Brookfield 1999, 1–31.

Richardson Lawrence, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore–London 1992.

Righetti Mario, *Storia liturgica*, t. 1, Milano 1964.

Romano John F., *Announcing the Station in Early-Medieval Rome: A New Interpretation of 'statio' in OR I, 108*, „Archiv für Liturgiewissenschaft" 51 (2009), 345–51.

Romano John F., *The Fates of Liturgies: Towards a History of the First Roman Ordo*, „Antiphon" 11 (2007), 2, 43–77.

Romano John F., *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, London–New York 2016.

Sanader Mirjana, Demicheli Dino, *The Early Christian Service of Ostiarius on an Unpublished Sarcophagus with the Inscriptions from Šuplja Crkva site in Solin (Salona)*, w: *Illyrica Antiqua. In Honorem Duje Rendić-Miočević*, red. Dino Demicheli, Zagreb 2017, 253–264.

Saxer Victor, *Recinzioni liturgiche secondo le fonti letterarie*, „Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome" 59 (2000), 71–79.

Spera Lucrezia, *Regiones divisit diaconibus. Il ruolo dei diaconi negli apparati amministrativi della Chiesa di Roma e la questione delle regioni ecclesiastiche*, w: *Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7–9 maggio 2009*, Roma 2010, 453–488.

Westwell Arthur, *Roman Liturgy and Frankish Creativity. The Early Medieval Manuscripts of the Ordines Romani*, Cambridge University Press 2024.

ROCZNIKI TEOLOGICZNE
WARSZAWSKO-PRASKIE

RECENZJE I ARTYKUŁY RECENZYJNE

ROCZNIKI TEOLOGICZNE WARSZAWSKO-PRASKIE
18 (2023), s. 193-220

Sylwester Gaworek, *Śladami istnienia. Wprowadzenie do zagadnień metafizycznych w świetle doktryny św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2022, ss. 577

Nieczęsto na rynku wydawniczym ukazują się książki głęboko filozoficzne. W zalewie nowości wydawniczych, głównie kryminałów, powieści obyczajowych i fantastycznych oraz książek o tematyce historycznej, pozycje filozoficzne pojawiają się dość rzadko. Cieszy zatem wydanie przez Wydawnictwo Diecezji Warszawsko-Praskiej książki ks. Sylwestra Gaworka, od wielu lat związanego zarówno z diecezjalnym środowiskiem naukowym, Seminarium Duchownym, jak i stowarzyszeniami polskich tomistów. *Śladami istnienia* to w zamyśle autora podręcznik metafizyki pomocny studentom i klerykom, którzy dopiero wchodzą w świat trudnych filozoficznych pojęć, zagadnień i tematów. I choć podręczników, wprowadzeń i pomocy do filozofii jest w Polsce (co bardzo cieszy) całkiem sporo, to zawsze zasługuje na uwagę pojawienie się pozycji, która w dogłębny, rzetelny, ale także przystępny (na ile, oczywiście, to możliwe) sposób przybliża czytelnikom ważne zagadnienia filozoficzne. Ma bowiem całkowitą rację ks. Gaworek, gdy we wstępie przypomina, iż bez filozofii, bez proponowanego przez nią wnikliwego namysłu nad rzeczywistością, nie jest możliwa właściwa antropologia, socjologia, psychologia, polityka czy teologia. Oczywiście, by uzasadnić dziś tę tezę, należy ukazać pierwszeństwo filozofii wobec wszystkich innych dziedzin i zagadnień, jakimi od wieków zajmuje się człowiek. Należy pokazać, że właśnie dzięki myśleniu filozoficznemu człowiek dokonuje usensownienia swojego życia, twórczości i pracy, a inne dziedziny nauki są kolejnym krokiem – rozwinięciem pytań i zagadnień postawionych przez filozofię. Pico

della Mirandolla, filozof żyjący w XV wieku, ujął to bardzo konkretnie: człowiek pozbawiony filozofii przestaje być człowiekiem w głębokim i pełnym sensie, jaki niesie ze sobą słowo „człowiek". Filozofia jawi się więc jako najwznioślejsze, pisał Jan Paweł II, zadanie ludzkości.

Przyznajmy jednak, że tak formułowane tezy są dziś niestety zapomniane i świadomie zapoznane, ponieważ żyjemy w świecie, w którym siła swobodnej impresji i wulgarnego uproszczenia wypchnęła z kultury finezję krytycznej i twórczej refleksji. Jest tego świadom autor książki. Wie, że uprawianie i realizacja myślenia filozoficznego nie są ani proste, ani modne, stąd pomysł podręcznika metafizycznego, z jednej strony pomocnego studentom i adeptom filozofii, z drugiej zbierającego uzasadnienia dla roli metafizyki w kulturze. Owo uzasadnienie dotyczy – pisze we wstępie autor – przede wszystkim szeroko pojętej edukacji, zwłaszcza humanistycznej, której zręb stanowią: teologia, psychologia, duchowość, nauki polityczne czy socjologia. Już we wstępnych rozważaniach ks. Gaworek podkreśla, jak wielkie znaczenie w ogóle dla nauk ma właściwie uprawiana metafizyka. Jej rozstrzygnięcia są niezbędne, by pojawił się pogłębiony namysł nad naturą człowieka, celami społeczeństwa, zasadami myślenia i działania. Tylko ten, rzetelnie uprawiany, dział wiedzy daje szansę, przekonuje autor, na umiejscowienie najważniejszych zagadnień ludzkiej kultury i nauki we właściwej ontologiczno-epistemologicznej perspektywie. W tym sensie metafizyka jest służebna wobec innych dziedzin ludzkiej wiedzy. Tak też była rozumiana przez wiele wieków chrześcijańskiej kultury. Nie przez przypadek filozofia nazywana była *ancilla theologiae* – służebnicą nauk teologicznych – dostarczała bowiem teologom niezbędnych narzędzi terminologicznych i logicznych do rozstrzygania trudnych zagadnień wiary. Bez filozofii – wie to każdy, kto choćby pobieżnie studiował teologię – nie jest możliwe ani poprawne wyrażenie, ani właściwe zrozumienie treści, które otrzymaliśmy dzięki Objawieniu. Postępujący w kulturze od ponad 200 lat odwrót od chrześcijaństwa sprawił jednak, że teologia nie jest już ważną dziedziną nauk uniwersyteckich, metafizykę zastąpiła logika i filozofia analityczna, a na uczelniach dominują nurty scjentystyczne i pozytywistyczne. Pojawiają się głosy domagające się wręcz wyrzucenia z uniwersytetów fakultetów teologicznych, ponieważ przynoszą one wstyd poważnej nauce. Dowody na istnienie Boga czy bogów – twierdzą rzecznicy postępu – są bowiem wątpliwej natury i w żaden sposób nie można sensownie mówić np. o demonach

i aniołach. Tego rodzaju „nauka" nie może być tak samo traktowana i na równi finansowana, jak badania fizyków, chemików, geografów, prawników, literaturoznawców czy socjologów.

Mimo jednak tych edukacyjnych zawirowań metafizyka – dowodzi w swojej książce ks. Gaworek – nie straciła nic ze swej mocy, wagi i znaczenia. Nie tylko porządkuje myślenie, uczy unikania sprzeczności i absurdów, ale przede wszystkim daje szansę rozpoznania przyczyn istnienia rzeczywistości – tego, co, dlaczego i jak istnieje. A właśnie zidentyfikowanie przyczyn jest dla naszego poznania fundamentalne, od tego zależy to, jak widzimy świat, jak ujmujemy jego naturę i złożoność, a przede wszystkim – czy uświadamiamy sobie cele, jakie przynależą bytom, człowiekowi, społeczeństwu. Wyznaczone przez filozofię drogi myślenia są zatem niezwykle ważne. Jeśli bowiem zadaniem metafizyki – przypomina autor – jest ostateczne wytłumaczenie realnie istniejącego świata przez racjonalne wskazanie na jego źródłowe czynniki, które stanowią ontyczne uzasadnienia dla jego realności i tożsamości, to w tym (przyznajmy, trudnym i żmudnym) procesie umysł ludzki powinien w końcu dojść do odkrycia istnienia Absolutu jako Pierwszej Przyczyny całej rzeczywistości. Kresem zatem właściwego poznania metafizycznego jest poznanie Boga. To naukowy sposób uchwycenia rzeczywistości transcendentalnej. Jest to oczywiście poznanie cząstkowe, niedoskonałe i epistemologicznie trudne, dlatego św. Tomasz z Akwinu powie, że konieczne było Objawienie się Boga, bo choć Jego istnienie może zostać odkryte rozumem, to jednak przez nielicznych ludzi i to po długim czasie poszukiwania wraz z domieszką wielu błędów poznawczych. A przecież od znajomości tej prawdy – czy jest i kim jest Bóg – zależy zbawienie człowieka (*Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 1 corpus).

Metafizyka jest zatem dobrą, choć niełatwą drogą, by mocą intelektu dotrzeć zarówno do zrozumienia świata przyrodzonego, jak i odkrycia znaczenia oraz natury rzeczywistości nadprzyrodzonej. Człowiek, patrząc na różnorodność uniwersum i rozumnie go przeżywając, może odkryć obecność Boga i Jego miłość, bo Bóg zrobił krok ku niemu, by ukazać mu prawdę o sobie, prawdę swego istnienia, życia i swoje zamiary. Uczynił to, rozkładając przed człowiekiem dwie – jak mówili średniowieczni doktorzy – księgi: księgę natury i księgę Objawienia. W genialny sposób ukazał to Doktor Anielski, rozróżniając dwa rodzaje ujawniania się obecności Bożej: *revelabilia* – to łacińskie słowo oznacza prawdy, do których można

dojść rozumem, ale dobrze, że zostały nam objawione (istnienie jedynego Boga i wyjątkowa godność człowieka jako Jego dziecka); *revelata* – prawdy, do których rozum przyrodzony nigdy nie dojdzie, nigdy ich nie pozna, są to bowiem treści historii zbawienia, prawdy Boga Objawiającego się, wychodzącego ku człowiekowi (Bóg Jedyny w Trójcy Świętej, Wcielenie Chrystusa, Odkupienie, Zmartwychwstanie).

Ten porządek poznawczy, najpierw przyrodzony, realizowany przez metafizykę, potem przez teologię naturalną (teodyceę), a następnie przez teologię właściwą (korzystającą z danych Objawienia), metodologicznie umiejętnie ukazuje w swojej książce ks. Gaworek. Przekonuje, że spotkanie człowieka ze światem zawsze na początku jest filozoficzne. Zaczyna się od zdziwienia, narodzin prawdziwego filozofowania, potem przechodzi w wątpienie i zagubienie, by w końcu, po cierpliwym uprawianiu metafizyki przejść w zrozumienie. By to się jednak udało, należy, autor zaznacza to bardzo mocno, odczarować w świadomości czytelnika samo słowo „metafizyka". Dziś jest ono bowiem przeinaczone i zakłamane. Przez prawie 1900 lat, czyli od czasów Teofrasta z Eresos czy Andronikosa z Rodos, którzy dokonali pierwszych usystematyzowań bogatej spuścizny Arystotelesa, fraza τά μετά τά φυσικά oznaczała „pisma po-fizyczne" Stagiryty, opisujące najgłębsze racje rzeczywistości – czym jest byt jako byt (όν ό όν). Przez wiele wieków dla rzesz studentów i wykładowców filozofii słowo „metafizyka" było klarowne – oznaczało dziedzinę wiedzy będącą poznaniem uzyskanym przez naturalny rozum, który poszukuje pierwszych i jedynych czynników tego, co jest, nie odwołując się równocześnie do poznania religijnego. Takie rozumienie słowa „metafizyka" było czytelne aż do czasów Immanuela Kanta. Filozof z Królewca w swoich wielkich krytykach poddał ocenie sądy metafizyczne o rzeczywistości, a ironizując, powiedział, że metafizyk jest *ein Geisterseher* – człowiekiem, który widzi duchy, czyli coś, czego *de facto* nie ma. To złośliwe i oczywiście fałszywe rozumienie metafizyka i metafizyki zadomowiło się w języku i stało się bardzo powszechne. Dlatego dziś, kiedy ktoś wypowiada słowo „metafizyka", ma często na myśli to, co nieracjonalne bądź nieudowadnialne, sprawy i treści ze strefy przeczuć, mitów, fantazji.

Ks. Gaworek ukazując źródła i podstawy metafizyki, pragnie przywrócić należne miejsce w panoramie ludzkiej wiedzy nie tylko samemu słowu, ale całej dziedzinie nauki. Stara się odkłamać rozumienie i interpretację metafizyki, pokazując, czym jest ta najważniejsza dziedzina filozofii i jakie

konsekwencje niesie ze sobą myślenie poddane regułom metafizycznym. Po wstępnych opisach źródeł myślenia filozoficznego i wytłumaczeniu nazwy, przedmiotu i metody metafizyki znajdziemy w książce szczegółowe rozważania dotyczące najważniejszych tematów filozofii bytu. Ks. Gaworek rozpoczyna od wyjaśnienia pierwszych zasad bytu: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej. Ukazanie treści zasad metafizycznych prowadzi autora do przedstawienia podstawowych narzędzi poznawczych, koniecznych w filozoficznym procesie poznania realnej rzeczywistości. Następuje szczegółowe omówienie tego, czym jest separacja jako metoda intelektualnego dochodzenia do aktu istnienia jako podstawy realistycznej koncepcji bytu. Sporo miejsca w swojej książce ks. Gaworek poświęca także tematowi analogii. Ukazuje, na czym polega analogiczne ujęcie bytu i za jednym z najsłynniejszych komentatorów twórczości św. Tomasza, kard. Kajetanem, udowadnia, że bez znajomości tematu analogii nie da się w sposób właściwy uprawiać metafizyki.

Co warte podkreślenia, w jednym z rozdziałów autor przybliża czytelnikom trudny i rzadko dziś podejmowany temat transcendentaliów – szczegółowych sposobów/przejawów aktu istnienia każdego bytu. Temat transcendentaliów (zaznaczmy, nie wprost obecny w tekstach św. Tomasza, ale ściśle związany z tomistycznym rozwinięciem jego teorii bytu) jest szczególnie ważny, ponieważ niezbyt często bywa przywoływany w klasycznych nawet teoriach metafizycznych. Autor poświęca zagadnieniu transcendentaliów ponad 100 stron swojego podręcznika, pokazując ich znaczenie dla klasycznego rozumienia bytu.

W dalszej części książki znajdziemy szczegółowe wyjaśnienia fundamentalnych pojęć metafizycznych: akt, możność, substancja, przypadłość i oczywiście podstawowych dla św. Tomasza kategorii: istnienia i istoty. Rozważania dotyczące tych dwu najważniejszych pojęć w metafizyce tomistycznej są w książce przeprowadzane bardzo rzetelnie i dokładnie. Czytelnik może zaznajomić się z argumentami dotyczącymi bytu, zarówno bytu Boga, którego św. Tomasz nazywa *Ipsum Esse Subsistens*, jak i wszystkich innych kategorii bytu – substancji, przypadłości czy relacji. Dokładnie ks. Gaworek opisuje, na czym polega hylemorficzne złożenie z materii oraz formy i jakie są tego konsekwencje. Ważnym rozdziałem książki są rozważania na temat przyczynowości, kluczowej – jak zaznaczałem na początku – kategorii w metafizyce klasycznej. Filozofia polega bowiem na

ukazaniu i wyjaśnieniu przyczyn tego, co jest, co poznajemy i próbujemy zrozumieć. Kto potrafi wskazać na inteligibilne przyczyny rzeczywistości, ten w sposób najpełniejszy filozofuje, ponieważ potrafi uzasadnić strukturę świata, w którym żyjemy.

Książkę kończy kilka aneksów zawierających szczegółową biografię św. Tomasza z Akwinu, katalog jego dzieł z podziałem na rodzaje i znaczenie, szeroką bibliografię przedmiotową oraz indeks osobowy.

Podsumowując, należy wyraźnie powiedzieć, że najnowsza pozycja wydawnicza ks. Sylwestra Gaworka stanowi bardzo obszerne kompendium wiedzy filozoficznej. Otrzymujemy do rąk poważny i dobrze zredagowany podręcznik metafizyczny, dzięki któremu czytelnik pozna po kolei najważniejsze zagadnienia filozofii bytu, dowie się, czym jest metafizyka, jaką rolę pełni w kulturze i nauce, jakie są jej najważniejsze kategorie, pojęcia, terminy i koncepcje. Książa jest ponadto bardzo erudycyjna, znajdziemy w niej wiele przypisów, komentarzy i odesłań do najistotniejszych osób i tematów, jakie w długiej, bo dwuipółtysiącletniej historii metafizyki, pojawiły się w literaturze. Książka jest merytorycznie dobrze opracowana, rozdziały i tematy są ułożone logicznie. Znajduję w niej może kilka niezręczności językowych. Osobiście nie przepadam za popularnym, niestety, w podręcznikach i książkach dotyczących metafizyki wyrażeniem określającym filozofię klasyczną jako arystotelesowsko-tomistyczną, czyli stanowiącą swoistą kompilację myśli Arystotelesa i św. Tomasza. Uważam, że należy być bardzo ostrożnym z upowszechnianiem tej frazy. Oczywiście w filozofii klasycznej następuje ciągłość refleksji nad bytem, a Akwinata w wieku XIII używa z całą świadomością terminologii arystotelesowskiej: akt–możność, forma–materia, substancja–przypadłość i na jej fundamencie rozważa zagadnienia filozoficzne. Co do tego żaden historyk filozofii nie ma wątpliwości. Pamiętajmy jednak, że ostatecznie Tomasz buduje metafizykę całkowicie oryginalną na podstawie odkrytych przez siebie kategorii bytu – istnienia i istoty. Już przecież w swoim młodzieńczym dziele *De ente et essentia* ukazuje inną niż arystotelesowska, bo istnieniową strukturę bytu. Doktor Anielski tworzy nowatorską metafizykę istnienia. Stąd, w moim przekonaniu, używanie frazy „filozofia arystotelesowsko-tomistyczna" może zaciemnić fakt, że na przestrzeni historii filozofii mamy do czynienia z dwiema oddzielnymi wielkimi metafizykami – metafizyką esencjalną, opartą na arystotelesowskiej kategorii formy (gr. μορφή), i metafizyką egzystencjalną, opartą na kategorii istnienia (łac. *esse*) jako

fundamentalnego aktu bytu odpowiadającego za urealnienie każdej rzeczy, jaka jest (widzialnej i niewidzialnej). Dla Tomasza, który oczywiście uznaje i wykorzystuje aparat pojęciowy Arystotelesa, istnienie stanowi fundament poznania i orzekania o rzeczywistości, a jednocześnie kluczowe pojęcie jego metafizyki, która nie jest jedynie twórczą kontynuacją myśli Stagiryty.

Jeszcze inną sprawą jest dość częste używanie przez ks. Gaworka, szczególnie przy omawianiu trudnego tematu transcendentaliów, słowa „uwyraźnienie". Wydaje mi się, że jest to pojęcie z terminologii prof. Mieczysława Gogacza (*Elementarz metafizyki*), ważnego interpretatora myśli Akwinaty i twórcy tzw. tomizmu konsekwentnego. Uważam jednak, że termin ten nie do końca objaśnia rolę i znaczenie transcendentaliów w omawianej strukturze bytu. Ks. Gaworek posługuje się tym terminem bardzo często, ale trzeba chyba szukać lepszych, bardziej precyzyjnych słów czy fraz na uchwycenie relacji wewnątrzbytowych.

Te drobne uwagi stanowią tylko element dość szczegółowej dyskusji, jaka przez lata odbywa się pomiędzy historykami filozofii i metafizykami, nie stanowią zatem absolutnie żadnego argumentu, który podważałby wagę, znaczenie i treściową siłę książki ks. Gaworka. Z całym przekonaniem uważam, że warto promować tę pozycję. Będzie ona pomocą nie tylko dla kleryków, dla których od wielu lat ks. Gaworek prowadzi wykłady z metafizyki i teodycei, ale także dla osób zaczynających swoją przygodę z myśleniem filozoficznym i zainteresowanych rzeczową oceną zarówno rzeczywistości, jak i kultury oraz edukacji promowanej we współczesnych społeczeństwach. Studium nad problematyką bytu i jego istnienia zawsze jest bowiem szansą odnowienia współczesnej myśli i intelektualnego przewodnictwa w poznawaniu świata. Filozofia klasyczna nie ulega modom, pragnie wyłącznie ukazywać prawdę. Dlatego należy promować myślenie klasyczne, filozofię zdrowego rozsądku, filozofię wieczystą – *philosophia perennis*. Ks. Gaworek przekonuje, że filozofować to odważyć się na kontemplację świata, to sytuować filozofię bytu u podstaw wszystkich innych dziedzin, przyswajając sobie jej realistyczną intuicję istnieniowego aspektu rzeczywistości, a nasiąknąwszy tym duchem, prowadzić dalej własną refleksję filozoficzną. Dzięki książce *Śladami istnienia* wiele osób może rozpocząć filozoficzną edukację i dobrze przyswoić sobie ważne zagadnienia metafizyczne.

bp Jacek Grzybowski

Edgar Sukiennik, *Biskupi warszawscy w parafii św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Warszawie na Kole w latach 1938–2024*, Warszawa 2024, ss. 372

Z ogromną radością przyjąłem wiadomość o pracach nad publikacją zatytułowaną *Biskupi warszawscy w parafii św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Warszawie na Kole w latach 1938–2024* autorstwa dr. Edgara Sukiennika – historyka archidiecezji warszawskiej, pełniącego funkcję lektora w sanktuarium św. Józefa na Kole. Radość moja jest tym większa, ponieważ Kościół warszawski dotychczas nie doczekał się takiego opracowania. Wprawdzie powstały monografie różnych parafii i wspólnot zakonnych, ale dotychczas nikt nie podjął próby spojrzenia na całościowe dzieje instytucji przez pryzmat wizyt biskupów. Jest to nowatorskie ujęcie dziejów parafii – spojrzenie na jej historię w kontekście różnorodnych wizyt pasterzy Kościoła w Polsce. Sam autor zaznaczył, że parafia św. Józefa od zawsze słynęła z tego, że dużo się w niej działo i nadal dzieje, dlatego i zestaw wizyt biskupów warszawskich i spoza stolicy jest imponujący.

Książka składa się z obszernego wprowadzenia ks. Zbigniewa Godlewskiego, proboszcza parafii, kustosza sanktuarium i dziekana dekanatu wolskiego, trzech rozdziałów, obszernej bibliografii oraz aneksów w postaci wkładek ze zdjęciami i kazaniami metropolitów warszawskich. Rozdział pierwszy obejmuje czasy kard. Stefana Wyszyńskiego, a więc lata 1949–1981. Prymas Tysiąclecia gościł w kościele na warszawskim Kole osiem razy. Jego wizyty miały miejsce w latach 1949, 1951, 1957, 1959, 1960, 1963, 1970, 1973. Był to czas, w którym wspólnota parafialna konsolidowała się wokół budowy murowanego kościoła przy ul. Deotymy pod kierunkiem ks. prałata Jana Sitnika, który pełnił urząd jej proboszcza przez 40 lat. Razem z bł. Stefanem Wyszyńskim wspólnota przeżyła takie wydarzenia jak np. poświęcenie kościoła w stanie surowym (1951), poświęcenie ambony (1957) czy wreszcie konsekrację już ukończonej świątyni (1963), a także szereg innych wydarzeń integrujących mieszkańców warszawskiego osiedla Koło nie tylko w kościele murowanym, lecz przede wszystkim w Kościele będącym żywą wspólnotą wiary. Jednocześnie były to trudne lata zmagań z komunistyczną dyktaturą, co zauważa także Sukiennik, który nie ucieka od nawiązywania do tamtych chwil, ukazując życie parafii na szerokim tle

dziejów archidiecezji oraz relacji państwo–Kościół. To ważny i potrzebny atut tej publikacji.

Rozdział drugi przybliża wizyty prymasa Józefa Glempa, który gościł w parafii św. Józefa aż 15 razy, począwszy od Niedzieli Palmowej 4 kwietnia 1982 roku, a skończywszy na sakramencie bierzmowania (2008), którego udzielił wolskiej młodzieży już jako arcybiskup-emeryt. W latach rządów kard. Glempa parafia przeżywała wiele ważnych uroczystości i jubileuszy, które dały okazję do twórczych podsumowań i sentymentalnych wspomnień, ale także wyznaczyły nowe kierunki pracy duszpasterskiej na następne lata. Trzeba tu wspomnieć zjazd biskupów-uczestników 276. Konferencji Episkopatu Polski 1 maja 1995 roku, którzy właśnie tę świątynię wybrali na miejsce modlitwy dziękczynnej w 50. rocznicę zakończenia II wojny światowej. Dwa ważne wydarzenia przypadły w roku 1997: poświęcenie obelisku *Electio Viritim* na placu, na którym niegdyś szlachta dokonywała elekcji królów polskich, oraz 10-lecie wieczystej całodobowej adoracji Najświętszego Sakramentu. Warto przypomnieć, że parafia św. Józefa była pierwszą wspólnotą w Polsce, która zdecydowała się na otwarcie drzwi swojej świątyni także w godzinach nocnych. Dziś takich kościołów w naszej ojczyźnie jest ponad 40, a ich liczba stale rośnie. To swoisty *signum temporis* katolickiego życia religijnego w Polsce, zapoczątkowany przez wolską parafię.

W ostatnim rozdziale autor ukazał zestaw wizyt obecnie urzędującego arcybiskupa metropolity warszawskiego, kard. Kazimierza Nycza. Jego obecność w parafii św. Józefa wiąże się głównie z Warszawskimi Łagiewnikami, czyli obchodami Święta Miłosierdzia Bożego przy posągu Jezusa Miłosiernego w parku Moczydło. Właśnie kard. Nycz, na progu swoich rządów w stołecznej archidiecezji, wyraził życzenie, aby ten pomnik integrował mieszkańców Warszawy na wspólnym uwielbieniu największego przymiotu Stwórcy, tak jak krakowskie Łagiewniki integrują wiernych z całego świata. Dzięki temu obchody parafialne o charakterze lokalnym nabrały charakteru ogólnomiejskiego i stały się jednym z ważniejszych wydarzeń w kalendarzu świąt religijnych Kościoła warszawskiego. Posługa kard. Nycza nie ogranicza się jednak tylko do propagowania Warszawskich Łagiewnik, o czym świadczą jego pozostałe wizyty na Kole. Metropolita przewodniczył uroczystym obchodom 30-lecia wieczystej adoracji, w których uczestniczyli także proboszczowie pozostałych polskich parafii, w których kultywowana jest ta praktyka. Odwiedził też oddział onkologii kobiecej w Centrum Attis,

Gimnazjum nr 48 im. Jana Pawła II oraz nagradzał medalami uczestników Biegu Papieskiego – pionierskiej inicjatywy parafii św. Józefa, realizowanej we współpracy z Urzędem Dzielnicy Wola.

Dobrze że Sukiennik zauważył też wizyty nuncjuszy apostolskich, bez których obraz obecności biskupów byłby niepełny. Dzięki temu dowiadujemy się, że kaznodzieją w Warszawskich Łagiewnikach był abp Celestino Migliore, a jego następca abp Salvatore Pennacchio gościł w kościele św. Józefa dwukrotnie: najpierw z racji jubileuszu 35-lecia adoracji Najświętszego Sakramentu i X forum wspólnot adorujących Jezusa Eucharystycznego, drugi raz zaś z okazji poświęcenia relikwiarium z cząstkami ponad 200 świętych i błogosławionych, które dzięki uprzejmości ks. Leszka Kuźmińskiego zostały udostępnione wiernym na widok publiczny. To obecnie jedna z największych, jeśli nie największa kolekcja relikwii w Polsce. Swoją cegiełkę do budowy relikwiarium dołożył sam nuncjusz, który podarował parafii cząstkę swego rodaka – bł. Carlo Acutisa.

Należy zaznaczyć, że autor nie zapomniał o ukazaniu wkładu biskupów pomocniczych w rozwój parafii, o czym świadczy omówienie ich wizyt z okazji wizytacji kanonicznych, bierzmowania, Ulicy Integracyjnej, pogrzebów oraz spotkań okolicznościowych.

Cennym uzupełnieniem publikacji są wkładki ze zdjęciami, dzięki którym czytelnicy mogą przenieść się w czasie i zobaczyć, jak wyglądał kościół św. Józefa w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych oraz poczuć klimat uroczystości konsekracyjnej pod przewodnictwem kard. Stefana Wyszyńskiego. Każdego metropolitę warszawskiego przedstawia osobny zestaw zdjęć zamieszczonych na końcu rozdziału. Znacznie cenniejszym uzupełnieniem są aneksy z kazaniami biskupów. Wśród nich szczególną wartość mają kazania prymasa Wyszyńskiego, które nigdy przedtem nie zostały opublikowane, a w niniejszej publikacji zostały po raz pierwszy udostępnione szerokiemu gronu odbiorców dzięki uprzejmości Instytutu Prymasa Wyszyńskiego w Warszawie-Choszczówce. Z tego też względu parafianie z Koła mogą zapoznać się z treściami kierowanymi przez Prymasa Tysiąclecia nie tylko do ich przodków, ale także do obecnych mieszkańców Koła. Kazania i nauczanie prymasowskie są ponadczasowe. Treści głoszone przez niego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie straciły na wartości – wręcz przeciwnie, są aktualne i godne wcielania w życie także dla chrześcijan XXI wieku.

Byłoby wskazane, gdyby autor potraktował nieco szerzej jedną wizytę kard. Augusta Hlonda z 1948 roku, kiedy to odbyła się ceremonia poświęcenia trzech dzwonów. Była to jedyna wizyta tego prymasa na fundamentach budującego się kościoła. Wprawdzie sam autor podkreślił, że zestaw informacji o tej wizycie jest nader skromny, ale może dałoby się o niej powiedzieć coś więcej choćby w kontekście powojennej odbudowy kościołów w stolicy, w której Sługa Boży położył istotne zasługi.

Józef Mandziuk

Roland Millare, A Living Sacrifice. Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger, **Emaus Academic, Steubenville 2022, pp. 309**

Matters concerning celebration of Sacred Liturgy belong to the most discussed in recent decades in Church circles, particularly from the pastoral point of view. It should not surprise, as according to the ancient principle mentioned in this book, faith and its expression in worship are inseparable. In the book *A Living Sacrifice*, Roland Millare, an American Dogmatic theologian specialising in Joseph Ratzinger's theology, presents the latter's conception of the liturgy in the context of its relation to the objective reality of *logos* and practical *ethos*, unceasingly directing the worship towards the eschatological reality to come. The book's title has been taken from Romans 12:1-2 where St Paul presents the idea of *logiké latreía* - a 'worship according to *logos*.' This passage occupies a distinct place in Ratzinger's understanding of Christ's sacrifice at Mass in the context of its power to transform the lives of the faithful. The book is divided into five chapters. In Millare's defence of Ratzinger's theology, he takes the reader from the foundational thesis of the primacy of *logos* over *ethos* (ontology over action), through the meaning of the Eucharistic mystery, to the practice of *ethos* most perfectly exemplified in the self-giving love, the fulfilment of which shall be achieved in the eschaton. In this way, the liturgy is eschatological by nature, and the eschaton begins its realisation and fulfilment through liturgy.

In chapter one (pp. 15-56), Millare presents in detail how Ratzinger sees the primacy of *logos*. Ratzinger follows in this regard the thesis of Romano Guardini, who analysed the danger of the modern secular social practice of subordination of *logos* to *ethos*. For Guardini, the modern practical *ethos* of domination and power (materialism) causes an abuse of *logos* (culture) commonly considered as *techne* – technology. He proposed a solution - a reorientation of Christians to the transcendent reality in the liturgy to restore its proper place as man's ultimate end. In other words, a change that needs to take place is from mechanistic *logos* and utilitarian *ethos* to a Eucharistic *logos* resulting in an *ethos* of self-giving love. Ratzinger adopts this argumentation, particularising that the *logos* is the Incarnate Jesus Christ. The *logos* is truth and love, meaning and reason, inseparably connected to faith and necessarily

experienced by Christians by the very nature of Christian connection between faith and reason. Liturgy, in this context, is essential because it transforms one into "a living sacrifice" in expectation of the eschaton to come. It allows reason to be illuminated by faith to experience Truth more fully and allows one to practice the ethos of charity.

Chapter two (pp. 57-108) focuses on Ratzinger's emphasis on the sacrificial aspect of the Eucharist, which is highly connected to his spiritual Christology. The primacy of *logos* and the eschatological perspective in which liturgy takes place establishes the principles, that, although the aspect of the meal is present as a dimension of the Eucharistic celebration, the major feature is Christ's sacrificial Passover – the new Exodus, through which communion with God is achieved. Jesus is the new Lamb and the new Temple, and thanks to His Incarnation and sacrifice of the Cross, self-giving love becomes the foundation of *ethos* for all Christians.

In chapter three (pp. 109-161), Millare passes to the first fruit of the Eucharistic sacrifice, which is the ecclesial *communio*. Originating in the Trinitarian communion of persons, communion (*κοινωνία*) becomes real in the unity of the members of the Church forming the Body of Christ. This unity is principally God's gift, not an achievement of human effort. In Ratzinger's view, the vertical aspect of *communio* (of the Church with God) takes priority over any temporal, horizontal attempts to build the kingdom of God on earth, so much characteristic for various theologies of liberation. Millare contrasts Ratzinger's emphasis on *communio* as a fruit of grace with other concepts proposed by two German theologians – Moltmann and Metz. In their view, Christianity should be marked by an active seeking to establish, in different ways, a new political reality of justice. Ratzinger, instead, refers to the supernatural and eschatological hope, recognising a danger in their endeavours to build an ideological political reality and claim it a result of religious activity.

Pauline concept of *logiké latreía* in Romans 12:1-2 accompanies Ratzinger's idea of the *ethos* of charity taking its origin in the Eucharist. In chapter four (pp. 163-197), Millare elaborates how the communal experience of the liturgy, understood as sacrifice, transforms individual members of the Body of Christ into the eschatological reality of life characterised by the missionary exercise of the virtue of charity. In Ratzinger's teaching, charity is the greatest fruit of participation in the sacrament of charity (*sacramentum caritatis*)

– the Eucharist. This sacrament enables one to receive the supernatural gift of charity, which is foundational for the *ethos* of self-giving love.

Lastly, chapter five (pp. 199-249) is an elaboration of *ars celebrandi* as originating from Ratzinger's theology. Liturgy makes one partake in the heavenly worship through the earthly symbolism directing one to cosmological, Christological, and eschatological realities. An important dimension clearly linked with *ars celebrandi* is the beauty of the liturgy in art, music, and any other performative elements. Nevertheless, the first step to achieving the symbolically correct meaning of the liturgy is its orientation. Ratzinger expresses it in his call for the orientation in celebration *ad orientem* where all the faithful together with the celebrant symbolically direct themselves to the Lord. Pope Benedict's liturgical proposal of placing the cross in the centre of the Altar as a sign of a symbolic *oriens* has become a common practice in many places of the world. In such a way, the whole congregation visibly joins the cosmic and eschatological worship of God.

Millare presents a rich and well-elaborated study of Ratzinger's liturgical eschatology in his book. He applied masterfully a hermeneutical key of Guardini's theology and a broader spectrum of German theological thought of the twentieth century in order to present Ratzinger's argumentation for the primacy of the *logos* over the *ethos* of charity and an unbreakable relationship between liturgy and eschatology. The centrality of liturgy in Christian life and the perspective of the heavenly reality to come, as Millare highlights, should never limit the effort of worship to merely natural, material order or an act of human self-expression. This fact makes the necessity of the orthodox Catholic Christology, Ecclesiology, anthropology, and social doctrine ever more apparent. As seen in Millare's work, all theology and faith have their experiential source and the most proper expression in the liturgical celebration of the Eucharistic sacrifice.

An element that perhaps could be improved in Millare's book is an additional discussion of theological views contrary to Ratzinger's within the contemporary context. One should rightly acknowledge that *A Living Sacrifice* is not primarily a work polemical to Ratzinger's ideas. As mentioned above, the author presents Ratzinger's ideas within a broader context of the German tradition of theology of the past. Yet, some of Ratzinger's statements would not be agreed upon more currently by some prominent theologians, like Walter Kasper. The only contemporary criticism explicitly mentioned in

the book is a generic highlight about too vertical and not enough horizontal conception of *communio* (p. 135). It would be beneficial to elaborate more on these critical aspects.

Because of its broad theological context and meaningful expression of the theological principles guiding liturgy, particularly in the last chapter, this book may serve as an excellent theological and pastoral resource for those who wish to better understand Ratzinger's theology of liturgy and become more immersed in the mystery of the Eucharist through a more profound comprehension of its meaning.

Łukasz Gołąb

Il Magistero di Giovanni Paolo I. Uno studio storico e teologico attraverso le carte d'archivio, a cura di Stefania Falasca, Flavia Tudini Viella, Roma 2023, pp. 178

Papa Francesco, in data 17 febbraio 2020 ha istituito la Fondazione vaticana Giovanni Paolo I, con il fine di *studiare e compiere ricerche sulla figura di Giovanni Paolo I e sui suoi insegnamenti; tutelare e conservare il patrimonio culturale e religioso da lui lasciato; promuovere iniziative quali convegni, incontri, seminari, sessioni di studio; istituire premi e borse di studio; curare l'attività editoriale mediante l'edizione sia dei risultati di studi e di ricerche proprie, sia di opere di terzi; proporsi come punto di riferimento, in Italia e all'estero, per quanti gestiti nello stesso ambito e con le stesse finalità* (art. 2 dello Statuto).

Patrimonio della fondazione è l'archivio privato Luciani, che custodisce carte che vanno dal 1929 al 27 settembre 1978. Prima attività del comitato scientifico è stata l'edizione critica del magistero di Luciani nel suo breve pontificato. Tale lavoro è stato presentato nel contesto della giornata di studi intitolata *I sei «vogliamo». Il Magistero di Giovanni Paolo I alla luce delle carte d'archivio* tenutasi il 13 maggio 2022 nell'aula magna della Pontificia università Gregoriana e frutto della collaborazione tra la Fondazione ed il dipartimento di teologia dogmatica di quell'Università.

Il volume preso in esame, curato da Stefania Falasca e Flavia Tudini, raccoglie gli interventi di tale giornata. Il titolo omette la prima parte della denominazione della giornata, *I sei «vogliamo»*, e il lettore si aspetterebbe quindi un'analisi a trecentosessanta gradi del magistero di Luciani come papa, che non si ritrova nelle pagine seguenti.

Appare curioso che si sia voluto iniziare lo studio della figura di Luciani a partire proprio dal pontificato: studi complessivi e saldamente fondati dal punto di vista documentario potranno essere compiuti solo quando verrà resa possibile la consultazione del materiale depositato presso l'Archivio apostolico vaticano.

Stefania Falasca nel suo intervento (pp. 11-23), finalizzato a introdurre il lettore a comprendere la *mens* dei contributi successivi, parte dall'analisi dal radiomessaggio del 27 maggio 1978, trovando nei sei *volumus* la bussola che avrebbe dovuto guidare il pontificato ad essere luogo di applicazione del

dettato del Vaticano II, in continuità con il magistero di Giovanni XXIII e Paolo VI, come lascia trasparire anche la scelta del nome. Nell'udienza del 20 settembre e nel discorso al corpo diplomatico del 31 agosto il pontefice chiarisce la particolare natura dell'attività diplomatica della Santa Sede, che parte da uno sguardo di fede. Segue un'indicazione sommaria del materiale che costituisce il *corpus* dei documenti dell'archivio privato riguardanti il ministero petrino.

Dopo queste prime pagine caratterizzate da un tono che oscilla tra il teologico e l'archivistico veniamo informati circa la struttura del materiale che segue: un'analisi di Carlo Ossola (pp. 25-36) – *«La riconciliazione reinstaurata»: il Magistero di Giovanni Paolo I* – sullo stile e i tratti salienti del magistero di Giovanni Paolo I funge da preludio a una sezione volta ad approfondire i sei *volumus*. Ossola investiga il *sermo humilis* di Luciani, ma lo fa a partire da materiale edito e noto da tempo e non, come ci si aspetterebbe, da materiale inedito. Di maggiore originalità la seconda parte del contributo – *Domina paupertas* – in cui vengono ricercati i modelli spirituali, letterari e teologici cari al papa: Charles de Foucauld, Francesco d'Assisi, Francesco di Sales, Georges Bernanos.

Si arriva così alla prima sezione – *Uno studio teologico, storico ed ecclesiale* – nella quale sono contenuti i contributi di Dario Vitali, Davide Fiocco, Gilfredo Marengo, Mauro Velati e Giovanni Vian. Segue una seconda sezione – *L'archivio privato di Albino Luciani* – costituita dai due interventi di Mark Lewis e quello congiunto di Diego Sartorelli e Flavia Tudini.

Prima di addentrarci nel contenuto dei singoli interventi sembra opportuno rilevare la sproporzione tra le due parti, articolata la prima, con contributi dove non appare sempre chiaro se si voglia avere un approccio storico oppure teologico, assai più limitata la seconda e con un titolo quantomeno fuorviante: per quale motivo vi trova posto l'intervento di Lewis che ha per oggetto principale documenti che non riguardano l'archivio Luciani? Un intervento del genere avrebbe avuto degna collocazione nel contesto di un'analisi sui diversi giacimenti archivistici in cui si possono trovare documenti di e su Luciani: la sua diocesi di origine, quelle che lo ebbero come vescovo, a solo titolo esemplificativo. Ritenuto vero il sottotitolo – *Uno studio storico e teologico attraverso le carte d'archivio* – il lettore sarebbe stato facilitato nell'essere reso edotto dei contenuti dell'archivio privato, anche se in realtà i saggi della prima parte fanno riferimento a documenti di altro genere.

Sia nell'intervento di Falasca (p. 15, relativamente all'incontro di Camp David), sia in quello di Vian (p. 123, all'allocuzione al collegio cardinalizio del 30 agosto 1978) si fa riferimento a frasi pronunciate da Luciani che vengono poi omesse nella versione ufficiale degli *Acta Apostolicæ Sedis*. Analogamente viene riferito (p. 128) che Giovanni Paolo I preferì omettere una frase del discorso al corpo diplomatico preparatogli dalla Segreteria di Stato, senza analizzare i motivi di tale scelta.

Vitali, ecclesiologo docente della Gregoriana, inizia il suo contributo (pp. 39-54) – *I sei «vogliamo». Il Magistero di Giovanni Paolo I alla luce delle carte d'archivio* – con una serie di ipotesi sulla paternità del testo del radiomessaggio del 27 agosto 1978, dubbi che potranno forse essere dipanati quando diverranno consultabili i documenti degli archivi vaticani. Chiunque sia l'autore del testo si rileva una certa consonanza con interventi precedenti di Luciani, quali la presentazione del Concilio da lui fatta a Vittorio Veneto nel gennaio 1963. Giovanni Paolo I richiama alla necessità di vigilare su derive progressiste e tradizionaliste, ugualmente pericolose, che non devono distrarre dall'approfondire il tema della collegialità, oggetto dell'unico intervento scritto del vescovo di Vittorio Veneto al Vaticano II. A conclusione del suo intervento Vitali ammette che i diari del concilio non sono stati consultati perché non pubblicati: è bene lasciare agli storici di compiere il loro lavoro, prima di trarre conclusioni teologiche o peggio *immaginare la Chiesa che da quei volumus sarebbe nata* (p. 54), rischiando di dover poi mettere in discussione buona parte del lavoro fatto.

Fiocco, teologo e patrologo, collaboratore per la *Positio* nella causa di canonizzazione di papa Luciani, discetta su *La collegialità episcopale: una linea ecclesiale dall'aula conciliare al soglio di Pietro* (pp. 55-69), rilevando una continuità tra il magistero precedente del vescovo Luciani ed il programma del pontificato, che si sarebbe proiettato nel rinsaldare la collegialità episcopale. Fiocco desume questa intenzione dal discorso al collegio cardinalizio del 30 agosto 1978 e da alcuni atteggiamenti pratici, quali l'abbandono del *plurale maiestatis*, nell'essersi presentato come fratello maggiore dei vescovi presenti all'udienza generale del successivo 6 settembre, come pure nell'aver chiamato i vescovi presenti ad impartire con lui la benedizione conclusiva, nell'aver citato i patriarchi orientali nell'omelia di inizio pontificato. Fiocco rileva che tale particolare è omesso nella versione dell'omelia pubblicata negli *Acta,* senza soffermarsi sulle motivazioni di tale scelta. Fiocco, riferendosi non

a materiale inedito dell'archivio, ma a quanto pubblicato nell'*Opera omnia*, rileva una maturazione nell'interesse ecclesiologico di Luciani: se il suo *votum* preparatorio per il concilio del 1959 si concentrava su temi di tipo pastorale e catechistico, già nel 1962 manifesta un'attenzione ecumenica e il desiderio di porre in relazione l'episcopato con il primato papale, fino all'intervento scritto al concilio in cui evidenzia l'importanza di comprendere il fondamento della collegialità episcopale. Fiocco conclude rilevando in Luciani *una corretta medietas tra collegialità e primato* (p. 68).

Marengo, teologo che si occupa della rilettura storico-critica del sapere teologico intorno al corpo, sessualità, amore, discetta attorno a *Luciani, il post-Concilio, i sinodi* (pp. 71-93). Premesso un breve riassunto sulla situazione della Chiesa tra la fine degli anni sessanta e settanta del novecento, l'autore si interroga su come Luciani ha percepito e vissuto quei travagliati anni. Il vescovo di Vittorio Veneto, nella lettera al clero del settembre 1967, sottolinea come le istanze teologiche presenti al Vaticano II fossero già presenti prima della celebrazione dello stesso e ricorda che la verità è presupposto per un'efficace evangelizzazione, che deve essere lo scopo che la chiesa deve perseguire senza farsi fagocitare in lotte partigiane. Negli anni 1971-1977 Luciani stesso è padre sinodale. Nei suoi interventi riflette sul sacerdote e sulla crisi del sacerdozio e legge il Concilio nel più vasto ambito della storia della Chiesa *come un evento che certamente ha introdotto delle novità, ma che (…) non può essere letto come un nuovo inizio* (p. 78). Sempre traspare la stima per Paolo VI, i cui interventi sono percepiti dal vescovo come una sintesi equilibrata ed autorevole delle diverse posizioni dei padri sinodali. Nella seconda assemblea sinodale si manifesta appieno lo spirito di Luciani: un uomo pratico, distante dalle sterili disquisizioni teoriche che avevano polarizzato il dibattito sinodale, attento a non ridurre il cristianesimo ad un fatto sociologico. Luciani è preoccupato dell'atteggiamento di alcuni vescovi e della passività dei suoi confratelli italiani e lo manifesta apertamente ai suoi preti, come pure palesa il suo apprezzamento per l'*instrumentum laboris* del sinodo 1977 e per la scelta di rimettere la redazione del documento finale al papa, scelta che scontentò la stampa. Azzardata e non suffragata da documenti sembra la conclusione di Marengo secondo il quale la defilata partecipa di Luciani ai sinodi (tre interventi in tutto, di cui uno scritto) avrebbe favorito la sua elezione al pontificato.

Velati, dottore di ricerca in storia religiosa presso l'Università di Bologna e collaboratore della Fondazione per le scienze religiose "Giovanni XXIII" di Bologna, con ricerche sulla storia dell'ecumenismo cristiano e del concilio Vaticano II, costruisce il suo intervento – *Giovanni Paolo I e l'"estrema consegna" dell'ecumenismo* (pp. 95-117) – su una serie di ipotesi e congetture. Lo stesso titolo appare fuorviante: quasi tutta l'analisi si concentra su interventi di Luciani prima dell'elevazione al pontificato. L'analisi – fatta eccezione per l'episodio dell'incontro con Nikodim commentato nell'incontro con il clero romano e il plauso per l'incontro di Camp David – si concentra su quanto Luciani ha detto e fatto a Vittorio Veneto e Venezia, partendo dall'assunto che Luciani ha dovuto affrancarsi da una formazione iniziale di stampo più apologetico che ecumenico, maturando in sé la convinzione che presupposto essenziale per lavorare per l'unità è tendere alla santità personale. Vengono sottolineati gli incontri ecumenici di Venezia e sembra in contraddizione l'affermare che egli nutriva *emulazione o (…) una certa ammirazione* (p. 101) per riformati quali Martin Luther King, con quella immediatamente successiva secondo la quale Luciani consulta il Segretariato per l'unità dei cristiani prima di presenziare al culto di inaugurazione del IX sinodo della Chiesa evangelica luterana. Nel diario Luciani annota di aver pronunciato "parole di circostanza" e, d'altra parte, si sottolinea il suo essere alieno agli sperimentalismi, che non amava neppure negli altri: emblematico il suo rapporto con don Germano Pattaro, avanguardista del movimento ecumenico a Venezia prima e difensore del divorzio poi. Velati sposa la tesi che il radiomessaggio pronunciato dopo l'elezione rifletta più il pensiero della Segreteria di Stato che quello del pontefice eletto e ammette che il pontificato di Giovanni Paolo I si situa in un periodo di stallo del dialogo e che le affermazioni di Camillo Bassotto sulla volontà di dedicare un'enciclica al tema dell'unità della Chiesa, di sviluppare un ecumenismo su base penitenziale e di nominare Pattaro suo consigliere teologico sono *non suffragate da conferme documentarie* (p. 114). Alla luce di tali considerazioni sembra quantomeno azzardato voler legare il nome di Luciani all'ecumenismo, tema che, stando ai documenti presentati, sembra essere presente nel magistero di Luciani solo in maniera marginale.

Vian, ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese all'università di Venezia, fedele a quanto indicato nel titolo del suo intervento – *Il Magistero pontificio di Giovanni Paolo I in prospettiva storica* (pp. 119-133) – offre una panoramica delle tematiche presenti negli interventi pronunciati dal pontefice

nei trentatre giorni del suo ministero petrino. Il pontefice vuole mantenersi fedele al dettato conciliare, interpretato secondo quella che Benedetto XVI ci ha insegnato a chiamare "ermeneutica della continuità", incoraggiando l'effettivo esercizio della collegialità episcopale: la collaborazione con il vescovo di Roma è espressione di comunione e di fratellanza, ma questo non comporta che il Pontefice rinunci alle prerogative ed ai compiti che gli sono propri. È solo alla luce di questo che può essere compreso il rapporto che nella Chiesa sussiste tra libertà ed autorità: la Chiesa va amata nonostante i suoi limiti umani e, proprio per questo, l'obbedienza assume un valore che è allo stesso tempo spirituale e teologico. Vian sottolinea ancora che per Giovanni Paolo I compito primario della Chiesa è l'evangelizzazione e ciò comporta un cambio di prospettiva del servizio diplomatico, per evitare una riduzione politica del messaggio cristiano, nella consapevolezza che alla vita spirituale deve corrispondere un concreto impegno caritativo. Compito della Chiesa nel rapportarsi con la società civile è quello di formare le coscienze perché sappiano analizzare ed affrontare i problemi in una prospettiva di *carità universale e di apertura ai valori trascendenti* (p. 129). A tali temi si uniscono una profonda devozione mariana e, ancora sulla scia del Vaticano II, il pensare la famiglia come Chiesa domestica. Vian conclude con la condivisibile affermazione che la maggior novità del ridotto magistero pontificio di Luciani è lo stile, teso a dimostrare che la santità è alla portata di tutti.

Si giunge così alla seconda parte del volume, che si apre con il contributo di Lewis – *Le carte sugli studi di Albino Luciani alla Pontificia Università Gregoriana* (pp. 137-150) – , rettore dell'università Gregoriana, dove già era docente presso la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa. Qui si sottolinea il desiderio giovanile di Luciani di entrare nella Compagnia di Gesù, dato questo che nulla ha a che vedere con la documentazione custodita all'università Gregoriana, ma non si parla della valutazione data dai professori agli elaborati di licenza e alla tesi dottorale, ne' delle eventuali reazioni seguite alla sua pubblicazione. L'intervento è corredato da fotografie dei documenti, sei in tutto, quattro provenienti dall'archivio della Gregoriana e due dall'archivio Luciani.

L'intervento di Sartorelli e Tudini – *Alcune note sulla storia e il corpus dell'archivio privato di Albino Luciani* (pp. 151-173), rispettivamente direttore dell'archivio storico del Patriarcato di Venezia e archivista della Fondazione Giovanni Paolo I, inizia con una lunga introduzione biografica, di cui non

si sente la necessità, specialmente alla fine del volume. Per di più alla nota 1 viene fatto presente che ci si riferisce all'*editio minor* della biografia, scelta che si ritiene discutibile in un lavoro scientifico. Interessante, completa e di facile letture appare la descrizione dei contenuti dell'archivio, opportunamente corredata dai criteri seguiti per l'inventariazione. Non chiara appare la scelta dei documenti riprodotti nell'appendice fotografica.

Pur riconoscendo la difficoltà di dover coordinare un lavoro che coinvolge un elevato numero di persone, sembra che i curatori abbiano faticato a dare un filo conduttore ai diversi interventi e, soprattutto, a rispettare e a far rispettare gli statuti epistemologici e la metodologia delle discipline coinvolte: teologia e storia. Ecco che il teologo offre letture storiche quantomeno azzardate e lo storico si avventura in letture teologiche che non gli pertengono. Fatta qualche rara eccezione, manca, come si è già evidenziato, quell'analisi delle carte inedite che qualcosa in più avrebbero potuto dirci dell'uomo-Luciani, del prete e professore-Luciani, del vescovo-Luciani che poi è diventato Giovanni Paolo I. La fretta di pubblicare porta sovente a risultati deludenti.

Fulvio Berti

Matteo Al Kalak, Mangiare Dio. Una storia dell'eucaristia, Einaudi, Torino 2021, pp. 251

Matteo Al Kalak è professore all'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, e da molti anni si occupa di storia religiosa dell'Italia nell'epoca moderna. Le sue monografie: *L'eresia dei fratelli: una comunità eterodossa nella Modena del Cinquecento* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011; recentemente è stata pubblicata anche la traduzione inglese: *The Heresy of the Brothers, a Heterodox Community in Sixteenth-Century Italy*, Brepols, Turnhout 2022) e *Il riformatore dimenticato: Egidio Foscarari tra Inquisizione, concilio e governo pastorale (1512-1564)* (Il Mulino, Bologna 2016) sono senza dubbio contributi importanti e stimolanti alla storiografia del Cinquecento italiano. Al Kalak è anche il curatore dell'edizione critica di una raccolta epistolare tra due protagonisti del Concilio di Trento: Egidio Foscarari e Giovanni Morone; questa fonte è di sicuro fondamentale per la ricostruzione degli accesi dibattiti sorti durante l'ultima fase dell'assemblea tridentina (*Egidio Foscarari-Giovanni Morone. Carteggio durante l'ultima fase del concilio di Trento 1561-1563*, Aschendorff, Münster 2011).

Nel 2021 è uscito un nuovo libro dello storico modenese intitolato *Mangiare Dio. Una storia dell'eucaristia* che sembra diverso dalle sue pubblicazioni precedenti in cui si era concentrato su un personaggio o su una comunità. Questa volta lo studioso ci offre una sintesi di ampio respiro dedicata a un argomento molto vasto, vale a dire al culto eucaristico nell'epoca moderna (XVI-XVII sec.). Tuttavia, già nell'introduzione Al Kalak precisa che il suo libro non mira ad essere una presentazione esaustiva della questione ma piuttosto un panorama generale che mostra *mondi e universi in continua trasformazioni* che si nascondono dietro un'ostia consacrata: *Si cercherà di cogliere come il pane consacrato fosse percepito, avesse modificato le abitudini di vita di uomini e donne, avesse cambiato le architetture, la conformazione degli spazi urbani, il modo di fare e, più in profondità, il modo di pensare, agire e autoconcepirsi* (p. XIV). L'eucaristia è per lui dunque come una lente in cui convergono vari fenomeni della vita sociale, culturale, politica e religiosa del complesso mondo del periodo della Riforma e della Controriforma.

Nel I capitolo – *L'eucaristia nella storia* (pp. 3-23) – l'autore dopo la presentazione dei momenti più decisivi per lo sviluppo dottrinale e rituale del

sacramento dell'altare nell'antichità e nel Medioevo, mostra i vari approcci all'eucaristia che si possono individuare nel periodo della Riforma protestante. Come ha notato giustamente Al Kalak, non solamente i seguaci di Lutero, Calvino o Zwingli si impegnarono a formulare una dottrina sul pane e sul vino eucaristico ma anche la Chiesa di Roma, trovatasi di fronte alla sfida protestante, doveva ripensare il suo magistero al riguardo. Uno dei frutti di questo ripensamento fu la riforma liturgica messa in atto da Pio V nel 1570. Le decisioni prese dal papato, compresa l'incorporazione dell'*Ordo Missae* di Giovanni Burcardo nel nuovo messale, secondo lo studioso *non favorivano una partecipazione più consapevole dei fedeli* (p. 23). Questa valutazione del rinnovamento liturgico postridentino, anche se a prima vista sembra giustificata, fa comunque sorgere qualche dubbio. In primis, dal testo non evince cosa l'autore intenda con *partecipazione consapevole* alla messa. Nel basso Medioevo e nella prima epoca moderna questo concetto lo troviamo nel pensiero di alcuni scrittori, ad esempio, nelle opere dei rappresentanti della *devotio moderna*. Nell'*Imitatio Christi*, un'opera di riferimento di questa corrente, molto diffusa nell'Italia nel Cinquecento, i lettori vengono incoraggiati alla partecipazione attenta e consapevole della messa, a cui si può arrivare meditando la Passione di Cristo e concentrandosi sulla sua presenza reale nelle specie eucaristiche. La partecipazione attiva non richiedeva che un fedele si unisse al canto o alle preghiere recitate dal sacerdote e dai ministranti, bastava contemplare il mistero celebrato. Se definiamo così la *partecipazione consapevole*, la conclusione espressa da Al Kalak sembra troppo ardita perché il rito del messale di Pio V non solo favoriva la meditazione dell'opera salvifica di Cristo ma metteva anche al centro la sua presenza nel pane e nel vino.

Il II capitolo – *L'eucaristia miracolosa* (pp. 24-48) – è dedicato ai miracoli eucaristici che sarebbero avvenuti in Italia nell'epoca moderna. L'autore presenta una ricca tipologia di miracoli: ostie sanguinanti (Asti 1535, 1718), situazioni in cui il Santissimo avrebbe salvato una città o una persona dalla peste o da altri disastri naturali (Cava de' Tirreni 1656), visioni soprannaturali in cui nell'ostia si vedeva il Bambino Gesù o i segni della Passione (Veroli 1570), punizioni divine a coloro che ricevevano indegnamente l'eucaristia ecc. I miracoli eucaristici venivano ricordati nei diversi contesti: nella catechesi, nelle polemiche antiprotestanti oppure per elogiare un nuovo ordine religioso. Nella sua analisi Al Kalak ricorre a molti trattati contenenti resoconti degli eventi prodigiosi legati all'eucaristia; cita, ad esempio, *I miracoli del santissimo sacramento* di Niccolò Laghi (1594), il *Trattato del santissimo sacramento* di Emerio de Bonis (1598) oppure il *De frequenti usu sanctissimi eucharistiae sacramenti libellus* (1555) di Cristóbal de Madrid. Ovviamente, le opere di questo tipo non erano tipiche solo dell'Italia e del solo periodo studiato dall'autore. Conosciamo dei trattati devozionali sull'eucaristica scritti in precedenza, vale a dire nel Quattrocento (a titolo esemplificativo, la *Meditazione contemplante il sacramento del corpo di Gesù Cristo*, scritta da Paolo de Maffei nella prima metà del XV sec., stampata a Venezia nel 1498 e nel 1500); dei libri contenenti cataloghi dei miracoli eucaristici anche in altre parti d'Europa, ad esempio, in Spagna (basti menzionare il *Libro de la cofradía de la Minerva: en el qual se escriven mas de dozientos y cinquenta milagros del Santísimo Sacramento del Altar* di Jaime Bleda, pubblicato a Valencia nel 1600). Sarebbe di certo interessante confrontare i trattati sul Santissimo Sacramento scritti prima del Cinquecento o al di fuori della Penisola per mettere ancor più in rilievo le specificità del contesto italiano.

Il III capitolo – *L'eucaristia meditata* (pp. 49-72) – è dedicato ai testi che venivano proposti ai fedeli per approfondire la devozione eucaristica. Al Kalak apre la rassegna presentando le prediche sull'eucaristia tenute da Carlo Borromeo che spesso metteva in rilievo il problema della frequenza della comunione. La stessa questione è presente anche nei manuali per i predicatori, nei libri di devozione e nei trattati teologici. Lo studioso nota giustamente che nel cattolicesimo post-tridentino, anche se dominava la convinzione che bisognava accostarsi all'eucaristia abbastanza di frequente, c'erano comunque anche voci contrarie di ispirazione giansenista e anti-gesuitica. Tuttavia, entrambe le parti insistevano sul fatto che la devozione eucaristica dovesse essere accompagnata da una vita degna e santa. Le discussioni al riguardo fecero sì che si sviluppasse una importante distinzione (espressa più tardi, per la prima volta, da Alfonso Maria de Liguori) tra la disposizione conveniente e quella degna. La prima si raggiunge quando si è liberi dal peccato mortale, ed è sufficiente per comunicarsi, l'altra invece è irraggiungibile perché nessuno è degno di assumere il corpo di Dio, pertanto non la si può esigere dai fedeli. In questo modo, nel periodo della Controriforma si gettarono le fondamenta della pietà eucaristica moderna che raggiunse il suo apice sotto il pontificato di Pio X.

Nel IV capitolo – *L'eucaristia regolata* (pp. 73-94) – Al Kalak mostra vari interventi da parte dei vescovi e della Santa Sede al fine di creare le norme

canoniche e giuridiche del culto eucaristico. Questi tentativi sembrano differenziare in modo particolare il periodo post-tridentino dalle epoche precedenti; infatti, le pratiche devozionali verso il Santissimo si erano sviluppate per la maggior parte nel Medioevo, e nell'epoca moderna in sostanza non cambiarono, furono però sottoposte ad un maggiore controllo e ad una regolamentazione, spesso molto minuziosa, da parte delle autorità ecclesiastiche. La Chiesa gerarchica cercò non solo di elaborare delle norme a cui attenersi ma anche di eliminare le abitudini ritenute false e scorrette dal punto di vista dottrinale. Perciò si lottava contro comunioni plurime, adorazioni fasulle, viatici sospetti e anche contro le usanze liturgiche "greche" (come la comunione sotto entrambe le specie oppure l'uso del pane con il lievito).

Il culto eucaristico, tuttavia, non si limitava alla sola celebrazione della messa ma in varie occasioni l'ostia veniva venerata al di fuori dell'eucaristia e anche al di fuori della chiesa. Pertanto, lo studioso modenese ha intitolato il suo V capitolo, *L'eucaristia nel mondo* (pp. 95-117). In questa parte del libro Al Kalak evidenzia che il corpo di Cristo era presente nei vari contesti sociali, extra-liturgici (come conflitti familiari e comunitari, eventi bellici) e negli spazi profani diversi (come strade della città e dei paesi piccoli, case degli ammalati, celle dei condannati a morte), nell'epoca moderna ancora più spesso che nel Medioevo. In quel periodo, infatti, il culto assunse nuove forme (come le Quarantore) e entrò in realtà in cui prima non era penetrato (come le confraternite eucaristiche che dotavano le fanciulle perché potessero contrarre matrimonio). Tra gli esempi di ubiquità dell'eucaristia citati dall'autore mancano però quelli relativi alle lotte politiche tra le varie fazioni cittadine, che non di rado impegnavano il culto eucaristico nella rivalità politica. Ad esempio, a Genova, a cavallo tra il XV e il XVI secolo, le compagnie del Santissimo Sacramento (molto numerose in quel periodo) erano in realtà dei "partiti politici" che competevano tra loro per il dominio della città.

Il VI capitolo – *L'eucaristia rappresentata* (pp. 118-139) – ruota attorno alle testimonianze artistiche dell'eucaristia: poesie, spettacoli, apparati, suppellettili, immagini. La devozione eucaristica post-tridentina si esprimeva ben volentieri attraverso gli elementi visivi, non di rado accompagnati da quelli acustici e olfattivi. Le celebrazioni in onore del Santissimo – afferma giustamente Al Kalak – erano delle vere e proprie *performance* che dovevano colpire i fedeli non solo per far crescere in loro la fede eucaristica ma anche per distrarli dai riti mondani, carnevaleschi, spesso attraenti e seducenti.

Il periodo della Controriforma era segnato ovviamente da forti polemiche dottrinali, anche da quelle sulla presenza reale di Gesù nelle specie eucaristiche. Di questo aspetto lo studioso modenese tratta nel VII capitolo, intitolato *L'eucaristia dissacrata* (pp. 140-161). Come mostra Al Kalak, nei conflitti tra cattolici e protestanti l'ostia divenne oggetto di controversie che non si fermavano al livello di dispute ma che talvolta si trasformavano in atti di profanazione nei confronti dell'eucaristia (come durante il sacco di Roma). Il pane consacrato però subiva violenza anche da parte dei cattolici, addirittura dei chierici, che lo utilizzavano durante pratiche magiche e superstiziose. Le polemiche sul sacramento emergevano altresì nei dibattiti filosofici e nella valutazione delle opere d'arte. L'autore si riferisce anche alle accuse contro gli ebrei processati per uso blasfemo dell'ostia o per mancanza di rispetto per l'eucaristia. Questo elemento antigiudaico era presente in vari contesti, non solo in quello inquisitoriale; esso entrò anche nella sfera cultuale. Ad esempio, la Chiesa venerava martiri come Simonino da Trento, un fanciullo che sarebbe stato ucciso dagli ebrei affinché il suo sangue servisse per impastare il pane azzimo. E inoltre si organizzavano sacre rappresentazioni che avevano come tema i miracoli eucaristici dallo sfondo antigiudaico. Per esempio, Bernardino Corio, nella sua *Storia di Milano*, riferisce che nel 1473, durante il soggiorno romano della principessa Eleonora d'Aragona *fu fatta la rappresentazione di quel giudeo che arrostì il corpo di Cristo* (Bernardino Corio, *Storia di Milano*, vol. III, ed. E. De Magri, A. Butti, L. Ferrario, Fran. Colombo Lib. Edit., Milano 1857, 275). Probabilmente lo spettacolo si basava sulla storia del miracolo del bambino ebreo gettato nel fuoco, molto nota in tutto il Medioevo: un bambino ebreo ricevette la comunione insieme con i fanciulli cristiani, senza dire nulla a suo padre che, dopo averlo scoperto, gettò il figlio nel forno. La madre, aiutata da altri familiari, tirò fuori il bambino, illeso, e gettarono a loro volta nel forno il padre.

Nella sua presentazione, Al Kalak va oltre l'epoca moderna. Nell'VIII e ultimo capitolo, *L'eucaristia sotto assedio* (pp. 162-188), l'autore tratteggia un quadro generale della devozione eucaristica nel XIX e nel XX secolo, facendo alcune osservazioni anche sulla situazione attuale, in particolare sulle controversie attorno all'eucaristia sorte durante il pontificato di papa Francesco. In questa interessante e vasta esposizione l'autore mette in evidenza molti contesti in cui l'eucaristia era/è presente e le nuove circostanze che spingevano/spingono i cattolici, compresa la Santa Sede, a riprendere la

riflessione sulla presenza reale e sul valore della celebrazione eucaristica. Tra le difficoltà descritte dallo storico troviamo la questione della comunione *gluten free* che ha provocato la rielaborazione dell'insegnamento sulla materia del sacramento oppure il problema delle messe trasmesse in televisione che, secondo alcuni, possono sostituire quelle seguite in chiesa. Al panorama delineato da Al Kalak, che ovviamente non mirava ad essere esaustivo, si potrebbero aggiungere anche altre tematiche, ad esempio, le situazioni, rare in Italia ma molto comuni e discusse negli Stati Uniti, in cui i vescovi proibiscono di dare la comunione ai politici che sostengono l'aborto o l'eutanasia. In esse l'eucaristia entra nella realtà politica sfidando i personaggi più influenti del mondo come John Biden.

Senza dubbio il libro di Al Kalak è una sintesi intelligente, ispirante e avvincente che, grazie all'approccio interdisciplinare, offre molti spunti per ricerche ulteriori. Ovviamente, lo studioso in quanto storico e non teologo, tratta l'eucaristia come un fenomeno sociale, antropologico, spirituale e culturale. L'assenza di *un discernimiento doctrinal claro* e l'*indiferenciación doctrinal*, imputategli da Pablo Blanco nella sua recensione, in realtà, non sono difetti ma risultati della pista metodologica scelta dall'autore, seguita con consapevolezza e professionalità in tutti i capitoli ("Anuario de Historia de la Iglesia" 33 (2024), 539-540). Il libro di Al Kalak è un testo che dovrebbe diventare una lettura obbligatoria per coloro che studiano la storia religiosa post-tridentina.

Łukasz Żak