

Współczesna nauka w służbie liturgii: argumenty epistemologiczne i kognitywne za starszą formą rytu rzymskiego

Ks. Wojciech P. Grygiel FSSP

W ramach wprowadzenia: odrobina historii

Kształt współczesnej liturgii Kościoła katolickiego określony jest głównie przez Konstytucję Soboru Watykańskiego II o liturgii *Sacrosanctum concilium* (1962). Do niej dokończają się dokumenty wykonawcze, opublikowane przez komisje eksperckie już po zamknięciu Soboru, mające na celu szczegółowe implementacje kierunków zmian wytyczonych przez wspomnianą konstytucję. Zreformowany Mszał Rzymski (*Novus Ordo Missae*, zwany dalej skrótowo NOM) został ostatecznie promulgowany przez Pawła VI 3 kwietnia 1969 roku i wszedł do użytku wraz z początkiem nowego roku kościelnego, czyli w pierwszą niedzielę Adwentu 1969 roku. Mszał ten zastąpił promulgowany po Soborze Trydenckim przez Papieża św. Piusa V w 1570 roku Mszał Rzymski. Jego ostatnią, w stosunku do oryginału nieznacznie poprawioną, wersję ogłosił Jan XXIII w 1962 roku tuż przed rozpoczęciem obrad Soboru Watykańskiego II. Pracami nad soborową reformą liturgii kierował abp Annibale Bugnini, który szczegółowo zrelacjonował kierujące jego działaniami racje w nigdy nieopublikowanej w języku polskim obszernej monografii zatytułowanej *The Reform of the Roman Liturgy*¹.

Równolegle do entuzjazmu powstającego wokół inspirowanych zaleceniami Soboru Watykańskiego II nurtów reformatorskich liturgii rodziła się zauważalna fala krytyki, znajdująca swoją kulminację w słynnej *Interwencji Ottavianiego*, opublikowanej 5 czerwca 1969 roku. Ten dokument, sporządzony przez grupę rzymskich teologów, nosi pełny tytuł: *Interwencja Ottavianiego: krótkie studium krytyczne nowego obrzędu Mszy świętej* i poprzedzony jest w swojej oficjalnej wersji listem kardynałów Alfreda Ottavianiego oraz Antonia Bacciego do Pawła VI². Stąd też doku-

¹ A. Bugnini, *The Reform of the Roman Liturgy*, Collegeville, Minnesota 1990.

² A. Ottaviani, A. Bacci et al., *The Ottaviani Intervention*, Rockford, Illinois 1992.

ment ten najczęściej kojarzy się z ich postaciami. Nie wchodząc obecnie w szczegóły kontrowersji, autorzy w zreformowanym Mszału wskazali odejście od katolickiej teologii Mszy świętej, przejawiające się neutralizacją jej ofiarniczego charakteru, zamazywaniem doktryny o realnej obecności oraz zmianą rozumienia funkcji kapłana jako sprawującego obrzędy. Warto również zasygnalizować, że wypunktowali oni niezgodność apostolskiej Konstytucji Pawła VI, promulgującej zreformowany Mszał z postanowieniami soborowymi, wedle których język łaciński miał pozostać utrzymany powszechnym językiem liturgii.

Pomimo wyjścia z użycia Mszału Piusa V i zastąpienia go w 1969 roku zreformowanym Mszałem Pawła VI niemal od samego początku pojawiały się liczne głosy tak ze strony duchowieństwa, jak i wiernych świeckich, domagające się – tam, gdzie sygnalizowana jest tego typu potrzeba – utrzymania celebracji obrzędów w ich niezreformowanej postaci. Naprzeciw tym potrzebom, choć w początkowej wersji w dość ograniczonym zakresie, wyszedł w latach 1984 i 1988 Jan Paweł II, publikując kolejno dokumenty *Quattuor abhinc annos* oraz *Ecclesia Dei*, umożliwiające celebracje ściśle za pozwoleniem ordynariusza miejsca. Dalsze, istotne poszerzenie dostępności rytu niezreformowanego pod nazwą „nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego” (NFRR) nastąpiło w wyniku wydania przez Benedykta XVI motu proprio *Summorum Pontificum* w dniu 7 lipca 2007 roku. Dokument ten poskutkował znacznym wzrostem miejsc celebracji NFRR w wielu diecezjach świata, sprawowanych przez księży diecezjalnych, a także księży specjalnych instytutów kościelnych, posiadających misję pielęgnacji liturgicznych tradycji NFRR. Z tym też związane jest prawne sankcjonowanie wspólnot wiernych przywiązanych do NFRR w postaci specjalnie dla nich przeznaczonych parafii personalnych.

Przedstawiona powyżej w migawkowym skrócie historia nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego, po wycofaniu jej z powszechnego użytku w następstwie reform soborowych i posoborowych, stawia niewątpliwie cały szereg głębszych pytań nie tylko o przyczyny zaistniałych zmian, ale przede wszystkim o ciągle wzrastającą popularność NFRR, zwłaszcza w kręgach ludzi młodych. Z oczywistych względów nie mogą się oni legitymować nostalgią za tym, co odeszło. Czy należy ich więc potraktować jako

zamknięte grono historycznych odtwórców, którzy w niezrozumiałych rytuałach próbują zamaskować swoją nieumiejętność zmierzenia się ze współczesnością? Czy może jednak – chociaż w jakimś fragmencie – rację mieli kardynałowie Ottaviani i Bacci, apelując do Pawła VI o taką postać zreformowanej liturgii, która w większym stopniu odpowiadałaby duchowi liturgii, wypracowanemu przez kilkanaście wieków ich rozwoju? Od teologicznych debat, a takimi są z pewnością debaty natury liturgicznej, oczekuje się, że odwoływać się one będą do właściwego sobie zestawu zasad, dzięki którym określić można prawidła, według których definiowany byłby ich właściwy kształt. Przyglądając się jednak racjom przytaczanym przez zwolenników tak NFRR, jak i rytu zreformowanego dostrzec można spory ładunek niemerytorycznej argumentacji, akcentujący z jednej strony logikę „skoro tak było kiedyś, to musi być tak nadal”, a z drugiej apoteozę Soboru Watykańskiego II, markującego prawdziwe narodziny Kościoła i tak długo wyczekiwaną transgresję skostniałej przeszłości. Do tego dokomponowuje się wątpliwy teologicznie argument rzekomego powrotu w reformie liturgii do autentyzmu czasów apostoelskich, przynajmniej niejawnie implikujący znikomą wartość tego, co do myśli teologicznej wniosło dwadzieścia wieków budowania tradycji Kościoła i integrowania nabytego doświadczenia wiary do ekspresji jej prawd.

W swoim ostatecznym wydźwięku niniejszy artykuł nie jest kolejną etiudą z hermeneutyki ciągłości, ale próbą dotarcia do wspomnianych powyżej zasad, które pozwoliłyby współczesnemu dyskursowi liturgicznemu nadać bardziej zobiektywizowany charakter. Zasady te nie okażą się jednak być niczym nowym i swoje źródło czerpać będą z antropologii człowieka w perspektywie jego relacji z nieskończonym Bogiem. Szczególną rolę odgrywać tutaj będzie paradygmat poznania naukowego, któremu zawdzięczać należy wnikliwe poznanie najbardziej odległych człowiekowi obszarów rzeczywistości fizycznej oraz dynamicznie rozwijające się współcześnie nauki kognitywne, dające wgląd w specyfikę funkcjonowania ludzkiego mózgu i będące ważnym uzupełnieniem antropologii. Przedstawiona w niniejszym artykule argumentacja prowadzić będzie do wniosku, że pewne strukturalne aspekty rytu rzymskiego w jego nadzwyczajnej formie mogą jego uczestnikowi

stwarzać korzystniejszą poznawczo sytuację w budowaniu jego relacji z transcendentnym Bogiem.

Argument epistemologiczny z filozofii nauki

Przywoływanie w liturgii argumentów opartych na paradygmacie poznania naukowego niewątpliwie budzi zdziwienie. Pamiętać jednak należy, że myślenie współczesnego człowieka jest zdominowane naukowym obrazem świata, dlatego wskazywanie płaszczyzn wzajemnych odniesień pomiędzy tym obrazem a myśleniem religijnym otwiera dodatkowe wymiary racjonalnego wsparcia wiary. Za prekursora współczesnego myślenia naukowego uważa się Galileusza, natomiast tym, który zastosował tę metodę w jej dojrzałym wydaniu, jest Izaak Newton. Ujmując rzecz w jak największym skrócie, poznanie naukowe bierze swój początek w formułowaniu hipotez, co Albert Einstein nazywał „swobodną grą pojęć”³. W przypadku fizyki hipotezy te wyrażone są w abstrakcyjnym języku matematyki, następnie wyprowadza się z nich twierdzenia zawierające terminy, mogące być bezpośrednio odniesione do empirii. W miarę jak swoim opisem nauka dociera do poziomów rzeczywistości poza zasięgiem poznania potocznego, wykorzystywane przez naukę matematyczne struktury osiągają coraz bardziej abstrakcyjny charakter. Przykładowo teoria zjawisk atomowych, która w swoim formalizmie wykorzystuje przestrzenie Hilberta, implikuje strukturę rzeczywistości, która jest całkowicie nieprzekrojona do władz poznawczych człowieka. Jedną z takich nieintuicyjnych własności poziomu kwantowego jest *nielokalność*, w świetle której całkowicie traci sens pojęcie miejsca, ponieważ cząstkom opisywanym funkcjami falowymi nie można jednoznacznie przypisać ich położenia w przestrzeni⁴.

Kolejną charakterystyczną cechą metody naukowej jest to, że cały czas poszerza ona zakres swojego opisu i nie istnieją żadne przesłanki z wnętrza metody, aby miała istnieć jakakolwiek granica jej działania. Innymi słowy, nauka cały czas wypełnia luki (dziury) w wiedzy o rzeczywistości, aczkolwiek historia nauki pokazuje, że sformułowanie każdej nowej, uogólnionej teorii prowadzi do dalszych, dużo trudniejszych pytań. Jako przykład podać tutaj można sformułowaną przez Alberta Einsteina ogólną teorię względności, która, pomimo swojej ogromnej siły ekspla-

³ W celu zapoznania się ze specyfiką metody naukowej można sięgnąć po dowolny podręcznik z filozofii nauki, np. M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2015.

⁴ Zob. np. M. Tempczyk, *Ontologia świata przyrody*, Kraków 2005, s. 181-214.

nacyjnej i predykcyjnej oraz spójności i prostoty formalizmu, okazała się teorią niekompletną ze względu na istnienie osobliwości czasoprzestrzennej, w której opis fizyczny ulega załamaniu. Jako granicę metody naukowej, zwaną dziurą epistemologiczną, traktuje się niezdolność nauki do wyjaśnienia zrozumiałości (racjonalności) Wszechświata. W takim układzie naukowiec pracuje zawsze w perspektywie pewnego horyzontu, którego nie ma żadnej gwarancji osiągnąć, ale intelektualna uczciwość nakazuje postawić słuszne pytania o to, co za tym horyzontem się rozpościera. Co więcej, w swojej pracy naukowiec dostrzega olbrzymi, wręcz nieskończony dystans dzielący go od tego horyzontu na każdym etapie jego badań. Skutkuje poczuciem stałego obcowania z tajemnicą. Inaczej mówiąc, odszyfrowywanie zamysłu Bożego stworzenia w naukowych dociekaniach motywuje postawę pokory wobec badanej rzeczywistości, ponieważ tym dociekaniom zawsze towarzyszy doświadczenie horyzontu niewiedzy.

Tak zarysowana specyfika metody naukowej zachęca, aby sformułować obecnie szereg argumentów natury teologicznej, mających swoją szczególną przydatność w kwestii liturgii. Skoro więc na poziomie naturalnym ujawnia się tak wielka dysproporcja pomiędzy ludzkim aparatem poznawczym a rzeczywistością fizyczną, to ile bardziej dysproporcja ta ulega wzmocnieniu, jeśli rozważy się relację pomiędzy skończonym człowiekiem i nieskończonym Bogiem. W tym ma też swoje źródło teologia negatywna (apofatyczna). Patrząc więc na sytuację epistemologiczną człowieka uczestniczącego w liturgii mającej być zespołem obrzędów unaoczniających mu tę relację i pozwalających mu ją właściwie przeżyć, liturgia musi stawiać człowieka w obliczu niezgłębionej tajemnicy. Biorąc więc pod uwagę przedyskutowane powyżej cechy abstrakcyjnego języka nauki, wykluczającego już w poznaniu naturalnym intuicyjne oczywistości, należy docenić w liturgii znaczenie języków kultycznych (łacina, greka, język starocerkiewny), niebędących językami narodowymi, używanymi na co dzień. Generowana przez nie do końca zrozumiałe języki kultyczne aura poznawczej nieadekwatności w stosunku do reprezentowanej w rycie rzeczywistości transcendentnej stanowi przemawiający symbol jej radykalnej odmienności i jednocześnie asymetrii człowieka w stosunku do niej jako bytu przygodnego do

Absolutu. Wiąże się z tym naturalne poczucie tajemnicy i misterium. Co więcej, gdy przeżywane w liturgii tajemnice osiągają swoje apogeum, to jest w momencie przeistoczenia, wówczas sensownym wydaje się całkowite wyłączenie przekazu słownego i pozostanie w ciszy. Nie jest to jednak cisza w obliczu pustki, jak życzyłby sobie tego przykładowo Ludwig Wittgenstein, ale cisza wobec pełni, wobec tego, co całkowicie niewyraźne. Trudno się więc dziwić, że o przywrócenie ciszy w liturgii tak mocno apeluje w wielu swoich wypowiedziach kardynał Robert Sarah⁵. Tajemnica i misterium odgrywają szczególną rolę w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, ponieważ intensyfikowane dodatkowo ciszą w trakcie kanonu, czyli modlitwy eucharystycznej, czynią generowaną przez tę formę sytuację poznawczą jej uczestnika, zbliżoną do naukowca odkrywającego w przyrodzie tajniki Bożego zamysłu stworzenia.

⁵ Zob. np. R. Sarah, *The Power of Silence: Against the Dictatorship of Noise*, San Francisco, California 2017.

Argument ontologiczny z filozofii matematyki

Każda koncepcja objawiającego się Boga oraz Boga, na którego chwałę sprawowany jest kult, wymaga aparatu pojęciowego, umożliwiającego rozumienie Boga jako bytu istniejącego w sposób niezależny od ludzkiego umysłu. Tylko bowiem w takiej sytuacji możliwe jest, aby Bóg skierował do człowieka swoje przesłanie i aby człowiek mógł je przyjąć i zaakceptować. Innymi słowy, musi być możliwość mówienia o Bogu jako o istniejącym obiektywnie. Schematem pojęciowym, który warunkuje tego typu dyskurs, jest platonizm, który jako koncepcja dualistyczna zakłada istnienie dwóch światów: świata idei oraz świata bytów materialnych. W formułowaniu się doktryny chrześcijańskiej w czasach Ojców Kościoła szczególną rolę odegrał jednak neoplatonizm, który zakładał istnienie Boga najwyższej istoty (Jednia) oraz wynikającego na drodze emanacji świata boskiego rozumu, duszy i na końcu materii. Dualizm pomiędzy transcendentalną rzeczywistością Boga a światem materialnym zostaje więc tutaj utrzymany i teoria skutecznie wspiera koncepcję objawiającego się Boga, który może również być przedmiotem kultu.

W momencie jednak, gdy na arenę wkraczają koncepcje subiektywistyczne, stawiające w swoim centrum podmiot, a nie obiektywnie istniejącą rzeczywistość Boga, ważne jest poszukiwanie

argumentów, które przekonywać będą o istnieniu takiej rzeczywistości. Nurt subiektywistyczny zapoczątkowany został przez Kartezjusza, który utrzymywał, że człowiek uzyskuje pewność swojego poznania na drodze analiz myślnych, warunkujących jasność i przejrzystość poznawanych rzeczy. Nurt ten uzyskuje swoje apogeum w filozofii Immanuela Kanta, gdzie czynnikiem całkowicie konstytuującym treść rzeczy są kategorie ludzkiego umysłu, który w ogóle nie posiada dostępu do rzeczy (*Ding an sich*). Efektem takiego stanu rzeczy w teologii jest rozpoczynanie dyskursu o Bogu od wewnętrznego doświadczenia podmiotu, na bazie którego trudno jest utrzymać ideę obiektywnie istniejącego i objawiającego się Boga. Bardziej realne stają się wówczas konstrukty ludzkiego umysłu, ponieważ wskazanie sposobu ich konstrukcji kończy *de facto* debatę o realności ich istnienia. Takie stanowisko nosi nazwę *konstruktywizmu*.

Przenosząc tę rzecz na teren liturgii, można wysunąć tezę, że porównanie ze sobą liturgii w klasycznym rycie rzymskim oraz liturgii obrządku zreformowanego przez Pawła VI ujawnia ich wzajemne różnice nie tylko w sferze ekspresji teologicznej, ale również w strukturze samego rytu *juxta rubricas*, które dadzą się wyjaśnić wspomnianymi powyżej subiektywistycznymi tendencjami w rozumieniu ontologicznych fundamentów rzeczywistości. Podczas gdy rubryki rytu klasycznego prezentują sobą bardzo dobrze określoną i przewidywalną strukturę przebiegu akcji liturgicznej, rubryki NOM są nie tylko dużo uboższe, ale także pozostawiają celebransowi znacznie więcej swobody we własnym kształtowaniu rytu według jego osobistego uznania. Przykładów takiego stanu rzeczy jest wiele, natomiast najbardziej rzuca się w oczy kwestia znacznej dowolności w wyborze modlitwy eucharystycznej, która bez wątpienia stanowi najistotniejszą modlitwę mszalną, gdyż w jej trakcie dochodzi do przeistoczenia. Można więc odnieść słuszne wrażenie, że taki zwrot w rozumieniu liturgii podyktowany jest tendencjami konstruktywistycznymi. Ryt staje się wówczas obrzędem tworzonym przez celebransa na oczekaniu, który poszukuje coraz to nowych form ekspresji i *de facto* skupia uwagę na samym sobie jako na tym, który stoi w centrum celebracji liturgicznej. Uczestnicy liturgii odnosić więc będą wrażenie, że to nie obiektywnie istniejący Bóg jest przedmiotem ich

kultu, ale autokreujący się celebrans. W swoim znanym dziele, zatytułowanym *Duch liturgii*, jeszcze jako kardynał, Benedykt XVI jasno pisał, że „kreatywność nie może być autentyczną kategorią liturgiczną”⁶.

Czy istnieje zatem argumentacja pokazująca, że bardziej ustrukturuwana liturgia ze zdecydowanie mniejszą ilością elementów arbitralnych lepiej umacnia wiarę uczestników w obiektywnie istniejącego Boga? Argumentacji takiej dostarcza współczesna filozofia matematyki, czerpiąca swoje rozstrzygnięcia z praktyki tych badaczy, których przedmiotem dociekań są własności abstrakcyjnych struktur matematycznych. Aby tę argumentację w pełni zrozumieć, należy wyzbyc się potocznego rozumienia matematyki jako nauki o liczeniu, a zaakceptować fakt, że jest to nauka o strukturach, czyli o relacjach, które nabudowują się pomiędzy ściśle zdefiniowanymi obiektami. W podobnym sensie da się też rozumieć strukturę liturgii jako złożonej sieci przestrzennych relacji, które określają specyfikę przebiegu akcji liturgicznej. Niniejsze rozważanie stanowi więc ważny przyczynek dla znacznie zaniedbanej dziś dyscypliny teologicznej, jaką jest *teologia liturgii*. Teologia ta ma za zadanie formułowanie wniosków teologicznych w odniesieniu do znaczenia konstytutywnych elementów liturgicznej celebracji.

Zanim właściwy argument liturgiczny zostanie sformułowany, warto przyjrzeć się, jak funkcjonuje on na terenie filozofii matematyki. Nasze sympatie będą się układały ewidentnie po stronie matematyków opcji platońskiej, którzy traktują świat matematycznych struktur jako obiektywnie istniejący i będący przedmiotem ich odkrycia⁷. Nawiązuje to zresztą bezpośrednio do wspomnianych już oryginalnych cech myśli Platona. Przeciwnie natomiast będą twierdzić zagruntowani w filozofii Kanta konstruktywiści, wedle których istnienie uzasadnione jest w matematyce podaniem odpowiedniej recepty na konstrukcję danego obiektu lub struktury. Jak więc obiektywne istnienie odkrywanych przez siebie struktur uzasadniają matematyczni platonicy? W tym względzie jasno wyraża się światowej sławy brytyjski matematyk, fizyk teoretyk i filozof Roger Penrose. Píše on następująco:

Matematyka zdaje się sama w sobie mieć siłę, która wykracza poza percepcję każdego pojedynczego matematyka.

⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 151.

⁷ Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki: zarys dziejów*, Warszawa 2001; K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny: studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, Tarnów 2002.

Ci, którzy w tym obszarze pracują, niezależnie, czy sami prowadzą badania naukowe w dziedzinie matematyki, czy też wykorzystują rezultaty innych, odnoszą z reguły wrażenie, iż prowadzą poszukiwania w świecie, który leży całkowicie poza nimi, świecie, który posiada obiektywność przekraczającą wszelką opinię, niezależnie, czy jest to opinia ich własna, czy też innych, niezależnie od stopnia ich profesjonalizmu⁸.

⁸ R. Penrose, *Droga do rzeczywistości*, Warszawa 2006, s. 13.

O obiektywności struktur matematycznych, w myśl tego argumentu, wnosi się więc na bazie doświadczenia zawartej w nich konieczności niepozostawiającej matematykowi żadnej dowolności i odślaniającej przed nim świat, który swoją precyzją i ustrukturuowaniem radykalnie przekracza możliwości ludzkiego umysłu. Mówiąc krótko, matematyk wciągany jest w świat niezależnego od swojego umysłu uniwersum struktur, które w miarę postępu dociekań uchylają coraz to większe obszary skrywanych przez siebie tajemnic. Z poczuciem odkrycia wiąże się również poczucie wchodzenia w świat tajemnicy, penetrowania dotychczas zakrytej obiektywnej rzeczywistości. Umysł matematyka wykonuje więc poznawczy ruch w kierunku tej rzeczywistości, nie zadowalając się jedynie uniesprzecznianiem tworzonych przez siebie konstrukcji.

Można już w tej chwili postawić liturgiczną tezę, że ustrukturuwana akcja liturgiczna nietolerująca dowolności na tej samej zasadzie, co obiektywne struktury matematyczne, nakierowuje swoich uczestników na niezależną od ich umysłów obiektywną rzeczywistość przedmiotu ich kultu, jakim jest sam Bóg. W efekcie tego wzmacnia się ich przekonanie, że sprawowany kult dotyczy Boga, który nie jest jedynie wytworem ich myśli, ale Bogiem, który może się objawiać, i – co najważniejsze – Bogiem, któremu można ufać, że prawdziwie troszczy się o człowieka jako o tego, którego stworzył na swój obraz i swoje podobieństwo. Co więcej, w tym kontekście można również zaryzykować silniejszą tezę, że skrajnie konstruktywistycznie realizowany NOM może ostatecznie prowadzić nawet do trudności w wierze, ponieważ skupiając swoją uwagę na celebransie i jego spontaniczności, nie wyprowadza uczestnika liturgii poza obręb zgromadzenia ku transcendencji,

każąc poszukiwać mu punktów odniesienia wewnątrz wspólnoty. W podobnie krytycznym tonie wypowiada się o liturgicznym konstruktoryzmie Benedykt XVI⁹. W świetle tego zrozumiąły staje się także jego postulat o umieszczeniu na posoborowym ołtarzu *versus populum* krucyfiksu zwróconego w kierunku celebransa, żeby pokazać, że akcja liturgiczna musi prowadzić poza obręb wspólnoty i nie czynić jej samej przedmiotem kultu.

Argument kognitywny: przestrzeń liturgiczna

Zastosowanie nauk kognitywnych do rozważań natury liturgicznej stanowi nowatorskie, ale zarazem obiecujące podejście, ponieważ pozwala ono wykorzystać pozyskaną w tych naukach wiedzę o ludzkich mechanizmach poznawczych jako istotne rozszerzenie klasycznie rozumianej antropologii filozoficznej. Współczesne nauki kognitywne stanowią interdyscyplinarny obszar badań, w których wykorzystuje się osiągnięcia takich dyscyplin jak neurobiologia, psychologia, lingwistyka, logika, informatyka, filozofia etc. Badania te zmierzają do poznania szczegółowych mechanizmów, wedle których ludzki umysł pozyskuje i przetwarza informację, która z kolei stanowi podstawę do generowania różnego rodzaju zachowań¹⁰. Warto również wspomnieć, że sam fenomen religii jest dziś przedmiotem badań kognitywnych w dynamicznie rozwijającej się subdyscyplinie zwanej *religioznawstwem kognitywnym*¹¹.

W prowadzonej obecnie argumentacji liturgicznej wykorzystany zostanie bardzo szczególny rezultat nauk kognitywnych, odnoszący się do właściwej człowiekowi naturalnej (intuicyjnej) ontologii, której kategorii wykorzystywane są do reprezentacji otaczającej rzeczywistości. Powstanie i specyfikę tych kategorii wyjaśnia się z reguły z wykorzystaniem ewolucyjnych mechanizmów adaptacyjnych. Psychologiczne badania, prowadzone przez amerykańską psycholog Lindę Hermer z Uniwersytetu we Florydzie w USA, wykazały, że dwuletnie dzieci w analizie otaczającej je rzeczywistości w pierwszym rzędzie wrażliwsze są na przestrzenny rozkład znajdujących się w niej obiektów, a nie na to, czym dane rzeczy są¹². Innymi słowy, dla ludzkiego aparatu poznawczego ważniejszą informacją jest to, gdzie dana rzecz się znajduje, aniżeli czym dana rzecz jest. Podobne rezultaty otrzymał

⁹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 74. Zob. także K. Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*, San Juan Capistrano, California – Harrison, New York 1993, s. 77-89.

¹⁰ Zob. np. M. Hohol, *Wyjaśnić umysł*, Kraków 2013.

¹¹ Zob. np. J. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, West Conshohocken, Pennsylvania 2011.

¹² L. Hermer, *A Geometric Process for Spatial Reorientation in Young Children*, „Nature”, 370 (1994), s. 57-59.

¹³ D. J. Simons, *In Sight, Out of Mind: When Object Representations Fail*, „Psychological Science”, 7 (5; 1996), s. 301-305.

również Daniel Simons¹³. Mówiąc krótko, z kognitywnego punktu widzenia pytanie „gdzie?” zadawane jest przez człowieka przed pytaniem „co?”.

Przekładając obecnie powyższy rezultat na obszar religii, można wnioskować, że z racji swojego uprzywilejowania w reprezentacji rzeczywistości percepcja przestrzenna będzie również odgrywała znaczącą rolę w asymilacji treści o charakterze religijnym. Ludzki aparat poznawczy musi bowiem dostarczać konceptualnego wsparcia dla treści religijnych w czasie rzeczywistym, ponieważ trudno oczekiwać, aby uczestnictwo w ceremoniach liturgicznych musiało angażować ciągi logicznych i czasochłonnych wyników dla przyswojenia komunikowanych w nim treści. Innymi słowy, aktualnie przeżywany rytuał religijny powinien posiadać walory konceptualnej przejrzystości w momencie, kiedy się wydarza. Z tego też powodu realizacja przestrzenna liturgii stanowi ważny nośnik treści religijnych, kiedy z miejscami w przestrzeni sakralnej, a także z dynamiką ich zmiany, czyli akcją liturgiczną, związane są określone znaczenia. Liturgia staje się wówczas swoistym *locus theologicus* i stanowi kolejną rację uprawiania wspomnianej już wyżej teologii liturgii. Jako przykład można podać tutaj klasyczną symbolikę katolickich kościołów, których przestrzenna organizacja komunikuje podstawowe treści odbywających się w nich obrzędów¹⁴. Architektura kościoła na planie krzyża jednoznacznie podpowiada, że odbywające się w nim rytuały mają charakter ofiarniczy i wiążą się z powtarzaną w nich w czasie każdej Mszy świętej bezkrwawą ofiarą Chrystusa na Golgocie. Co więcej, przypisanie samej akcji liturgicznej określonych miejsc w przestrzeni sakralnej komunikuje jej uczestnikowi funkcje spełnianie poprzez danego celebransa zgodnie ze stopniem święceń, które aktualnie posiada. Według podanego przez św. Tomasza z Akwinu rozumienia sakramentu jako stopnia dopuszczenia do sprawowania kultu¹⁵ przestrzeń sakralna kościoła stanowi więc bezpośrednio odwzorowanie rzeczywistości sakramentalnej.

W liturgii sprawowanej w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego istnieje organicznie wykształcony naturalny związek pomiędzy przestrzenią sakralną a przebiegiem akcji liturgicznej, w efekcie czego uczestnik liturgii intuicyjnie interpretuje miejsca jej realizacji i w ten sposób przypisuje jej właściwe znaczenia. Jako przykład

¹⁴ Zob. np. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994.

¹⁵ Zob. np. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 63, a. 1-6.

warto przytoczyć wzajemne hierarchiczne ustawienie celebransa (prezbitera), diakona oraz subdiakona, odzwierciedlające naturalne zróżnicowanie ich sakramentalnej kondycji. W takiej perspektywie krytyce można poddać również przesadne wykorzystanie mikrofonów, które projektując dźwięk z każdego miejsca kościoła, całkowicie zaburzają identyfikację emitowanego głosu z miejscem jego emisji, eliminując przez to teologiczny przekaz znaczeń związanych z tym miejscem. Za niekorzystne należy uznać zjawisko dość powszechnego dziś odchodzenia w liturgii od stałości przestrzennego rozkładu jej realizacji, potęgowanego dodatkowo dowolnością w architekturze kościelnej, zamazującą organicznie przypisane poszczególnym miejscom świątyni znaczenia. Uczestnik liturgii zostaje wówczas obciążony dodatkowym ciężarem interpretacji znaczenia przestrzeni sakralnej każdego kościoła, do którego wchodzi, co bez odpowiedniego instruktażu może skutkować dość przypadkowymi i nie zawsze trafnymi skojarzeniami.

Podsumowanie

Przedstawione w niniejszym studium trzy argumenty liturgiczne, sygnalizujące antropologicznie uwarunkowane preferencje dla nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego, pokazują, że współczesna debata liturgiczna zdecydowanie domaga się rozszerzenia o osiągnięcia współczesnych nauk. Dotyczy to nie tylko konkretnych rozstrzygnięć antropologicznych, otrzymywanych w kontekście żywo rozwijających się nauk kognitywnych, ale również samej metody nauki ukazującej fundamentalne dla współczesnej cywilizacji znaczenie ścieżki zdobywania prawomocnej wiedzy o rzeczywistości. Z uwagi na fakt, że każda ekspresja teologiczna posiada *kontekstualny* charakter, to znaczy uwikłana jest w uwarunkowania natury podmiotowej oraz kulturowej, argumenty te posiadają jedynie względny charakter. Oznacza to, że nie mogą być one traktowane jako absolutne wymogi, ale mają wytyczać kierunki i preferencje, w których rozwój liturgii ma się odbywać. Znane dictum *liturgia semper reformanda* podkreśla w tym kontekście, że nie ma liturgii doskonałej i zamykającej wszelkie perspektywy modyfikacji. Można posłużyć się stwierdzeniem, że zaprezentowane argumenty określają reguły *racjonalności rozwoju liturgii* wyprowadzone z uwspółcześnionej antropologii, dającej najbar-

dziej zaktualizowane rozumienie natury człowieka jako podmiotu uczestniczącego w akcji liturgicznej. Nie jest zatem uprawnione absolutyzowanie liturgii w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego jako rytu doskonałego i niewymagającego korekt. Współczesna praktyka tego rytu pokazuje, że korekty takie miałyby zastosowanie zwłaszcza odnośnie do skąpego wyboru czytań mszalnych na niektóre okresy liturgiczne (np. Oktawa Bożego Narodzenia), czego zresztą słusznie domagał się Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*. Jako konkluzję niniejszego studium można zasugerować tezę, że racjonalność rozwoju liturgii daje jej odpowiednią przestrzeń wolności do tego, aby poprzez określoną w ten sposób elastyczność była w stanie ewangelizacyjnie oddziaływać na jak najszersze kręgi jej odbiorców i aby jednocześnie nie zatraciła swojego niezbywalnego waloru reprezentowania zbawczego działania obiektywnie istniejącego Boga. ■

Bibliografia

- J. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, West Conshohocken, Pennsylvania 2011.
- A. Bugnini, *The Reform of the Roman Liturgy*, Collegeville, Minnesota 1990.
- K. Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*, San Juan Capistrano, California – Harrison, New York 1993.
- J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994.
- M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2015.
- L. Hermer, *A Geometric Process for Spatial Reorientation in Young Children*, „Nature”, 370 (1994), s. 57-59.
- M. Hohol, *Wyjaśnić umysł*, Kraków 2013.
- R. Murawski, *Filozofia matematyki: zarys dziejów*, Warszawa 2001.
- A. Ottaviani, A. Bacci et al., *The Ottaviani Intervention*, Rockford, Illinois 1992.
- R. Penrose, *Droga do rzeczywistości*, Warszawa 2006.
- J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- R. Sarah, *The Power of Silence: Against the Dictatorship of Noise*, San Francisco, California 2017.
- D. J. Simons, *In Sight, Out of Mind: When Object Representations Fail*, „Psychological Science”, 7 (5; 1996), s. 301-305.
- M. Tempczyk, *Ontologia świata przyrody*, Kraków 2005.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny: studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, Tarnów 2002.

Streszczenie

Współczesna debata liturgiczna może być w znacznym stopniu uzupełniona wynikami nauk przyrodniczych zarówno w odniesieniu do metody zdobywania wiedzy, jak i rozszerzenia antropologii oferowanej przez nauki kognitywne. Przedstawiono trzy argumenty na poparcie praktyk liturgicznych w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, mające na celu zaproponowanie naukowo uzasadnionych zasad racjonalności rozwoju liturgicznego. Pierwszy argument dotyczy sposobu zdobywania wiedzy naukowej, który wyraźnie podkreśla doświadczenie tajemnicy, jako że nowe odkrycia naukowe wymagają wysoce abstrakcyjnych matematycznych formalizmów dla ich teoretycznego uzasadnienia. Drugi argument przywołuje platońskie stanowisko w filozofii matematyki, w świetle którego wyakcentowany zostaje obiektywny charakter struktur matematycznych, aby podkreślić korzyści płynące z dobrze określonej struktury akcji liturgicznej. W ten sposób zwiększa się doświadczenie obiektywizmu Boga. Trzeci argument pochodzi z nauk kognitywnych i odnosi się do znaczenia przestrzennego układu akcji liturgicznej, który ułatwia przekazanie treści teologicznej zakodowanej w liturgii. Chociaż przedstawione argumenty wspierają rozwój liturgii, to również formułują precyzyjne zasady, które czynią ten rozwój racjonalnym.

Summary

The contemporary liturgical debate can be greatly supplemented by the results of the natural sciences both in regards to the method of knowledge acquisition as well as the extension of anthropology offered by the cognitive sciences. Three arguments in support of the liturgical practicess in the extraordinary form of the Roman rite are presented with the aim to propose scientificaly justified rules of the rationality of liturgical development. The first argument concerns the mode of acquisition of the scientific knowledge which clearly accentuates the experience of mystery as new scientific discoveries necessitate highly abstract mathematical frameworks of their theoretical justification. The second argument invokes the Platonic standpoint in the philosophy of mathemaitics whereby the objective character of the matematical structures is brought to the fore to stress the advantage of well de-

finer structure of the liturgical action. Thus the experience of the objectivity of God is enhanced. The third argument comes from the cognitive sciences and refers to the importance of the spatial layout of the liturgical action that facilitates the transmission of the theological content encoded in liturgy. While the presented arguments support the development of liturgy, they also specify precise rules that make this development rational.