

Chrześcijaństwo, czyli filozofia na podstawie obrzędów

Paweł Milcarek

*To jest cały świat, o którego istnieniu nie
miałem pojęcia, a raczej miałem złe pojęcie.*

Zbigniew Herbert (1951)

Wyrazenie *filozofia na podstawie obrzędów* ma źródło w jednym z utworów Erazma z Rotterdamu. Zostało tam użyte jako nazwa pogardliwa, ukuta dla napiętnowania sposobu życia większości chrześcijan (którzy mieliby redukować swą wiarę do udziału w rytuałach). Podejmuję to wyrażenie, biorę je za dobrą monetę, odrywając od krytycznego sensu zamierzonego przez Erazma – gdyż uważam, że przypadkiem powstało tu jedno z najcelniejszych określeń, jakim można by opisać chrześcijaństwo jako takie. Tak, chrześcijaństwo jest rzeczywiście *filozofowaniem na podstawie obrzędów* – gdyż obrzęd jest w chrześcijaństwie sposobem objawienia¹ czy uobecnienia zbawczej Prawdy-Logosu, a z tego wynika dla człowieka *prawdziwa filozofia*, czyli spełnienie i przekroczenie oczekiwań prawdziwych filozofów.

Oczywiście to podebranie krytykom „rytualizmu”² ich ostrego oręża i uznanie go za coś w rodzaju pozytywnej definicji chrześcijaństwa, łączącej w jedno wiarę, filozofię i obrzęd, nie może być łatwo darowane – nie tylko przez duchowe potomstwo autora *Zbożnej biesiady*, ale przede wszystkim przez cały szereg poszukiwaczy wyższej duchowości lub szczerzej wiary, którzy wzniosłość swych dróg wyrażają przez przeciwstawienia: wiara jest według nich lepsza, gdy oddala się od filozofii, a jeszcze lepsza, gdy nie ma nic wspólnego z rytuałami. Jednak i dla wielu innych ta propozycja nie musi być od razu zrozumiała, gdyż zdaje się wiązać pojęcia, których brzmienia rzadko się spotykają inaczej niż w przeciwstawieniach bądź kontrastujących porównaniach. Pragnę wykazać,

¹ Laurence P. Hemming, *Liturgia jako objawienie*, tłum. M. Reda, „Christianitas” 43 (2009), s. 140-166.

² Na temat *qui pro quo* związanego z używaniem tego pojęcia – por. T. Rowiński, *Bękart* *Dantego*, Tyniec 2015, s. 411-430.

³ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia*, 46, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 73.

⁴ Por. Platon, *Państwo*, 327 a – 328 a.

że wewnątrz kultury chrześcijańskiej treści tych pojęć przywołują się wzajemnie, i to w sposób, który domaga się powiązania ich w określeniu zróżnicowanej, organicznej całości „życia zgodnego z Logosem”³. Pojęcia te – a przede wszystkim oznaczane przez nie dziedziny – potrzebują się tak bardzo, że można je rozłączyć i przeciwstawić dopiero za cenę sfałszowania chrześcijaństwa, będącego ich wspólnym mianownikiem lub zasadą zjednoczenia.

Sokrates w Pireusie

Zacznijmy jednak od spojrzenia wybiegającego głębiej w dzieje. Razu pewnego Sokrates przyszedł z Aten nad brzeg morski, do Pireusu⁴, w podwójnym celu: „żeby się pomodlić do bogini”, a równocześnie żeby „zobaczyć uroczystość” ku czci tejże. „Namodlił się i napatrzył”, a procesje „wydały mu się ładne”. Po zakończeniu chciał wracać – lecz zastąpiła mu drogę gościnność znajomych, którzy ułatwili sobie perswazję argumentem, że odchodząc w tej chwili, nie doczekałby Sokrates drugiej części uroczystości: widowiskowych procesji z pochodniami „na cześć bogini” oraz „nocnego nabożeństwa, które warto zobaczyć”. Przyjaciele zapraszają zatem Sokratesa na kolację, po której będzie można „ogłądać uroczystość”, a także „spotkać tam wielu młodych ludzi” i prowadzić rozmowy. Mędrzec przyjmuje i argumenty, i zaproszenie. Postanawia więc zaczekać w domu Polemarcha...

Tak rozpoczyna się *Państwo* Platona. Zapatrzoną w swego mistrza autor skomponował je tak, jakby wypełniająca dość obszerny utwór niespieszna rozmowa filozoficzna o sprawiedliwości, wychowaniu i państwie zaistniała jedynie jako uboczny skutek skłonności Sokratesa do publicznego nabożeństwa i jego zainteresowania ceremoniami religijnymi. Ale rzeczywista proporcja ważności jest bezsprzecznie inna: nauki snute w dialogu ani nie wypływają z niedawnej bytności w świątyni bogini, ani nie zmiierają ku oczekiwany ceremoniom religijnym. Klamra kompozycyjna się zresztą nie domyka – gdyż długa nocna dyskusja w domu Polemarcha w praktyce zastąpi obecność w ceremoniach, dla których Sokrates został w Pireusie. Filozofia zajmuje więc miejsce, które uprzednio zarezerwowano dla udziału w rytuałach religijnych, i nawet nie musi się im za to wypłacić żadnymi względami. Wstępując po stopniach rozważania filozoficznego, Sokrates

i jego towarzysze rozmowy jakby zapomnieli, na co czekali – być może czując, że tymczasem sięgnęli po wyższe dary i już nie muszą – nie powinni? – ich szukać w publicznych modłach i procesjach. W każdym razie dialog kończy się pogodnymi frazami Sokratesa o nieśmiertelności duszy i drodze wzwyż, a nie powrotem na miejsce uroczystości.

Jeśli jednak kończąc lekturę *Politei*, pamięta się jeszcze, jak się ona zaczyna, tworzy się w nas profil mędrca wyrysowany dwiema kreskami: jedna zdaje się wiązać go nadal z publiczną religijnością jego środowiska społecznego, za to druga odcina go od niego, tworzy jego indywidualność chodzącego swoimi drogami filozofa. Sokrates uczestniczący w kulcie w świątyni bogini i Sokrates dyskutujący w domu Polemarcha to jedna i ta sama osoba – nie tylko jako postać w dialogu Platona, ale i jako żywy człowiek. Dlaczego więc dwie kreski profilu to łączą się, to znów tylko przecinają i rozchodzą?

Jest dla nas jasne, że filozofia i pobożność były w myśli i życiu Sokratesa konsubstancjalne – jednak nie oznacza to, że Ateńczyk Sokrates, który „często składał ofiary na ołtarzach domowych oraz na publicznych ołtarzach państwowych” (co tak mocno podkreślał jego uczeń Ksenofont)⁵, przywiązywał swą pobożność właśnie do tych ceremonii. Nazywając dzieło Sokratesa „reformacją”, współczesny badacz „religii Sokratesa” wyjaśnia, że jego koncepcje filozoficzno-religijne „poważnie ograniczyły potrzebę i skuteczność konwencjonalnego kultu opartego na rytuałach”, wprowadzając w jego miejsce „znacznie bardziej wymagające zobowiązanie religijne do służby zgodnej z pragnieniem uszczęśliwienia ludzi żywionym przez bogów”⁶. W istocie chodzi o to, że Sokrates umieszcza *służbę Bożą* w filozofii pojmowanej i przeżywanej jako osobiste poszukiwanie mądrości-cnoty. Przydając to wielkie znaczenie filozofii, praktycznie odbiera je ceremoniom religii politycznej. Działalność Sokratesa – a raczej wektory jego nauczania – prowadzą więc do tego, że rytuały przestają być w sensie właściwym służbą Bożą.

Niewątpliwie więc to, czego naucza Sokrates, faktycznie odbiera religii politycznej i jej ceremoniom ich dotychczasową wagę, podmywa ich znaczenie, bez polemiki z nimi. Propozycja Sokratesa jest wewnętrzna (gdyż polega wyłącznie na pracy duszy) i *de facto*

⁵ Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I, 2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 17n.

⁶ Por. M. L. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014, s. 28.

elitarna (gdyż stawia wyższe wymagania doskonalenia moralnego), chociaż jej fundament jest uniwersalny (gdyż wynika z bycia człowiekiem, a nie np. Ateńczykiem) – a staje się alternatywą dla religii politycznej, która wymaga – głównie, jeśli nie wyłącznie – czynności zewnętrznych rytuałów, z założenia jest normą dla wszystkich obywateli *polis*, a w konsekwencji zawsze jest lokalna.

Z drugiej strony – czego świadectwem jest choćby i ta przytoczona na wstępie krótka opowieść o obecności Sokratesa na Bendidajach w Pireusie – Sokrates nie tylko nie widział konieczności odrzucenia ceremonii religijnych, ale i w nich z chęcią uczestniczył. Wypada więc postawić to pytanie: co atrakcyjnego pozostaje dla tego mędrca w ceremoniach religijnych – gdy nie są już dla niego właściwą służbą Bożą? Odpowiedź można ułożyć ze słów samego Sokratesa, przytoczonych w cytatach z *Państwa*. Ceremonie są dla niego okazją, by się „pomodlić do bogini” – a nawet „namodlić się”; a równocześnie by „zobaczyć uroczystość” – a więc równocześnie „napatrzeć” temu, co „ładne”, oraz obejrzeć, jak takie święto „urządzą” ci, którzy je „obchodzą”, ludzie miejscowi i obcy. I wszystko to może Sokrates zrobić także wtedy, gdy nie uznaje w tych ceremoniach właściwej służby Bożej!

Bezsilność filozofów

Nasi Ojcowie – Ojcowie Kościoła – wyraźnie nie mogli się pogodzić z tym, że Sokrates czy Platon, przy ich umiejętności zdystansowania politeistycznych zmyśleń o bożkach, uczestniczyli jednak w obrzędach z nimi związanych. Wielki święty Atanazy, wprost odnosząc się do wspomnianej w *Państwie* bytności Sokratesa na Bendidajach w Pireusie, ubolewa, że „nawet Platon, mędrzec budzący podziw wśród Greków, przy całej swej sławnej wiedzy o Bogu”, nie widział nic złego w „czczeniu Artemidy, wytworu ludzkiej sztuki”⁷. Dlaczego tak było? W znanym fragmencie otwierającym *De vera religione* święty Augustyn zarzuca Sokratesowi, Platonowi i innym mędrcom starożytnej Grecji nie tyle skłonność konformistyczną – jak to może się wydawać przy pobieżnej lekturze – ile realną bezsilność: „Nie przynieśli bowiem ci mędrzy ze sobą aż tak wiele na świat, by mogli odwrócić wierzenia swych społeczeństw od przesądów, bałwochwalstwa i marności tego świata i zwrócić ku czci prawdziwego Boga”⁸.

⁷ Atanazy, *Contra Gentes*, 10.

⁸ Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, II-2, tłum. J. Ptaszyński, w: św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 81.

Rozpatrywane na tle klasyfikacji religijności autorstwa Warrona (w której odróżnia się trzy „teologie”: bajeczną, naturalną i polityczną, czyli *civilis*) dzieło filozofów przedstawiało się świętemu Augustynowi⁹ jako krytyka teologii bajecznej z perspektywy teologii naturalnej, a więc wykonywane przez rozum odkrywanie Boga jako Logosu, z zanegowaniem boskości postaci mitycznych, odmalowywanych w nazbyt antropomorficznych pozach sporów, zazdrości, a nawet zbrodni. Tę demitologizację religii pogańskich – święty Justyn powie: „wypędzanie Homera”¹⁰ – i wprowadzanie teologii naturalnej, badającej „naturę bóstwa”, jako właściwej podstawy pobożności uważali Ojcowie za podstawę zbieżności ich – rzekomego – „ateizmu” z – również rzekomym – „ateizmem” chrześcijan.

Słabością dzieła mędrców były wielkie rozbieżności w ich dążeniu do prawdy o boskości, ale także błędy obecne nawet u najwybitniejszych (np. u Platona). Gdy Minucjusz Feliks mówi o tych usterkach właśnie jako o skutkach *persuasio civilis*¹¹, możemy w tym dostrzec nie tylko ogólne wskazanie na proces niekontrolowanego rozprzestrzeniania się „ludzkich wyobrażeń”¹² lub na konformizm społeczny – lecz i na wpływ dalszego uczestnictwa filozofów w religii politycznej. Jak powiedział Warron, teologia „fizyczna” mędrców posiada (jakąś) wiedzę o bóstwie, ale nie posiada religii-kultu; natomiast „teologia polityczna” ma tylko religię-kult. Nie jest więc, powiedzmy, aż tak dziwne, że wewnętrzne zaangażowanie w teologię naturalną mogło się połączyć w życiu mędrców z uczestnictwem w kulcie – co prawda połączonym licznymi więzami z pochodzenia z „teologią bajeczną”, ale tak jak i ona nieposiadającym w istocie własnego roszczenia prawdziwości, natomiast spełniającym inne ważne funkcje i zapotrzebowania, z funkcją zapewniania jedności politycznej na czele¹³.

W tymże kontekście trzeba czytać konstatację świętego Augustyna, że „mędrcy (...), których nazywają filozofami, głosili odmienne [od pogan] nauki, lecz wspólne z nimi mieli świątynie”, zaś rozmaite poglądy filozoficzne „nie przeszkadzały żadnemu z nich ani ich zwolennikom brać udział we wspólnym kulcie”: „w sprawach wiary niektóre rzeczy przyjmowali wraz z całym społeczeństwem, a innych bronili wobec tegoż społeczeństwa”¹⁴.

⁹ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, VI, 6.

¹⁰ Por. Justyn Męczennik, *II Apologia*, 10, 6.

¹¹ Por. Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, 19, 14.

¹² Tak oddaje *persuasio civilis* Marian Szarmach w swoim przekładzie *Oktawiusza* (Warszawa 1988, s. 46).

¹³ Por. kard. J. Ratzinger, *Prawdziwość chrześcijaństwa*, tłum. ks. D. J. Olewiński, „Christianitas” 3/4 (2000), s. 13-15.

¹⁴ Por. św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, I-I, dz. cyt., s. 80.

Miał więc tylko po części rację święty Justyn Męczennik, gdy za zasługę policzył Sokratesowi to, że działając „w sposób rozumowy”, usiłował „odwieść ludzi od czczenia demonów” – za co właśnie demony „wydały go na śmierć jako ateistę i bezbożnika”¹⁵. Owszem, jak już powiedziano wyżej, było dziełem m.in. Sokratesa pozbawianie czci ludzkiej niemoralnych wyobrażeń bogów mitycznych – ale tylko w płaszczyźnie rozumowej perswazji, bez naruszania struktur kultu politycznego i bez rzeczywistego powstrzymania się od uczestnictwa w nich.

Ogólnie rzecz biorąc, sytuacja tych mędrców była i musiała być dwuznaczna: aby uratować tę część wzniosłej prawdy o Boskości, która była im dostępna, musieli odmówić wewnętrznego zaangażowania – a powinni odmówić także zewnętrznego udziału – w ceremoniach kultu, czyli w tym, co samo w sobie w najbardziej naturalny sposób staje się dla człowieka religijnego i wyznaniem wiary, i sposobem oddania czci Bogu. Aby nie uczestniczyć w kulcie zmyślenia, musieliby powstrzymać się od kultu w ogóle, gdyż kult jedynie dopuszczalny (ten opisany przez przejściowe zarządzenia Starego Prawa lub jedyny prawdziwy kult Boga w Chrystusie) nie był im dostępny. To właśnie znajduje się niewątpliwie u podstawy cytowanej już uwagi świętego Augustyna, że Sokrates i Platon nie przynieśli ze sobą na ten świat takiej siły, która pozwoliłaby im nie tylko szerzyć polemikę z mitami o bogach, lecz zwrócić „wierzenia swych społeczeństw (...) ku czci prawdziwego Boga”.

Ta dwuznaczność wyjątkowej sytuacji mędrców pogańskich sprawia, że łatwo jest w podziwie dla nich pójść o duży krok za daleko, zwłaszcza jeśli się ich pospiesznie kanonizuje: uznać, że to, co w rzeczywistości było ich deficytem (brak kultu zawierającego prawdziwą wiarę i cześć Bożą), jest wyższym stopniem duchowości, wyrrywającej się z okowów rytuału bądź wykluwającej się z poczwarki kultu. Napięcie między ideałem „służby Bożej” filozofa, oddającego się teologii naturalnej, a kultem politycznym sprawowanym społecznie i zewnątrznie w świątyniach jawi się wtedy jako coś stałego i do dziś niezniesionego, także w czasach po Chrystusie i w świecie chrześcijańskim. Wynika z tego bardzo specyficzne ustosunkowanie do ceremonii religijnych, do liturgii – ze strony tych, którzy aspirują do bycia Sokratesami aktualnych czasów albo i obecnymi „sokratykami mniejszymi” lub, bardziej

¹⁵ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia*, 5, 3, dz. cyt., s. 46.

pokornie, zamierzają czerpać dzisiaj z jego ducha także w swej drodze do prawdziwego Boga.

Kłopoty czcicieli „świętego Sokratesa”

U chrześcijańskiego obserwatora „reformacji Sokratesa” oraz podobnej pracy innych filozofów w starożytnej Grecji i Rzymie rodzi się w naturalny sposób pytanie, co by się stało, gdyby jej kierunki i proporcje zostały przeniesione do świata chrześcijańskiego. Z pewnością nie ma lepszego sposobu, by uzyskać zarys odpowiedzi na to pytanie, niż przyjrzeć się sposobowi myślenia Erazma z Rotterdamu, jednego z największych chrześcijańskich admiratorów Sokratesa, a równocześnie wybitnego humanisty i wielkiej postaci tzw. reformy katolickiej równoczesnej z reformacją protestancką.

Jak wiadomo, Erazm egzaltuje swoją pozytywną ocenę Sokratesa aż do sformułowania, ustami jednego ze swych bohaterów, słynnej apostrofy: „Święty Sokratesie, módl się za nami!”¹⁶. Kto zajrzy do Erazmowej *Zbożnej biesiady*, do miejsca, w którym padają te słowa, zauważy, że są one – o dziwo? – punktem odbicia do bardzo sceptycznego potraktowania roli liturgii w życiu chrześcijańskim. Apostrofa pojawia się w związku z zachwytem nad gotowością szlachetnego mędrca na śmierć. Tymczasem – czytamy dalej – iluz to chrześcijan nie potrafi umrzeć godnie. „Nic dziwnego – ciągnie Erazm głosem innego bohatera, Chrysoglottusa – że tak właśnie umierają ludzie przez całe życie uprawiający filozofię, która zasadza się na samych tylko obrzędach”¹⁷, *qui per omnem vitam tantum philosophati sunt in caeremoniis* (to właśnie tu pada więc określenie, które podejmuję w tym tekście w nieco zmienionej formie i w wyrazie pozytywnym). Oczywiście – wyjaśnia zaraz ten sam głos – bynajmniej nie potępia się tu „sakramentów i obrządku Kościoła”; ale potępia się ludzi „bądź niecnych, bądź zabobonnych, bądź wreszcie (...) prostackich i nieuczonych, którzy uczą lud pokładać nadzieję w tamtych rzeczach, a nie dbać zgoła o inne, takie, które naprawdę czynią nas chrześcijanami”¹⁸, *quae nos vere reddunt Christianos*. Chrysoglottus zauważa, że całe życie większości chrześcijan „oparte jest od początku do końca na kościelnych obrzędach”¹⁹, *prora et puppis vitae illis in caeremoniis est*. Właściwie nie byłoby w tym nic złego, wręcz przeciwnie – podkreśla roztropnie Chrysoglottus. Jednak – przechodzi do

¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada*, 683 D-E, tłum. J. Domański, Warszawa 1990, s. 339n.

¹⁷ Tamże, 683 E, s. 340.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 340n.

ataku – „że się to dzieje bardziej dla zwyczaju niż z wewnętrznej potrzeby (*magis ex consuetudine quam ex animo*), tego zgola nie pochwalam”²⁰. A przecież bywa jeszcze gorzej: że „wyłącznie do tego ogranicza się chrystianizm”²¹, *quod nihil aliud adhibetur ad Christianismum*. To antyrytualistyczne wystąpienie Chrysogłottusa zostaje krótko podsumowane przez innego bohatera, Euzebiusza, który nazywa je „wcale zbożnym i słusznym kazaniem”²², *pie vereque*.

Ogólnie rzecz biorąc, krytyka erazmiańska ze *Zbożnej biesiady* wygląda na bardzo umiarkowaną – a gdy pojawia się w niej upomnienie, by chrześcijanie nie poprzestawali na rytuałach, trudno się z tym nie zgodzić, wręcz trzeba by się przyłączyć. Równocześnie jednak trudno nie wyczuć między wierszami tych napomnień – a raczej w charakterystycznych akcentach retorycznych – że ciężar zbożnego antyrytualizmu jest tu tym większy, im mniejsze pojmowanie znaczenia liturgii w życiu chrześcijańskim.

Trzeba wierzyć i przyjąć za dobrą monetę powtarzane zastrzeżenia Chrysogłottusa-Erazma, że „w pełni uznaje sakramenty i obrządek Kościoła”. Ale tak samo trzeba widzieć, że są one dla niego czymś z jednej strony tajemniczo, bez uzasadnienia niezbędnym – a z drugiej jakoś oddzielne od „tego, co naprawdę czyni nas chrześcijanami”. Czy zachodzi związek między tymi pierwszymi a tym drugim? Tego nie wiemy, lecz może właśnie patronowanie „świętego Sokratesa” nad całym fragmentem z tyradą antyrytualną jest pożyteczną wskazówką interpretacyjną?

Czyż nie jest bowiem tak, że Erazm próbuje być Sokratesem społeczności chrześcijańskiej? Czy jego akceptacja dla liturgicznej struktury życia chrześcijańskiego nie brzmi tak jak uznanie Sokratesa dla ateńskiej religii politycznej? Jest to akceptacja zapewne szczerza, zbudowana na lojalności *obywatelskiej* (tym razem dotyczącej Kościoła), osłodzona szerokością umysłu i jego dystansem – a przecież pozostawiająca umysł w niewzruszonym przekonaniu, że prawdziwa służba Boża jest gdzie indziej, daleko poza rytuałami. Co prawda więc prawdziwym przeciwnikiem Erazma – jak u Sokratesa i innych filozofów – jest „teologia mityczna”, aktualnie grasująca wewnątrz baśniowych wersji hagiografii lub form pobożności podatnych na inwazję przesądów. Jednak ostrze krytyki Erazma, mimo zastrzeżeń, uderza też w samą liturgię –

²⁰ Tamże, 684 A, s. 341.

²¹ Tamże.

²² Tamże, 684 C, s. 342.

choć przecież, tak jak Sokrates, autor *Zbożnej biesiady* nie walczy z obrzędami; jedynie pozbawia je prymatu służby Bożej, przesuwa do drugiego lub trzeciego szeregu spraw.

Erazm spełnia więc ewentualność zawartą wyżej w naszym pytaniu: przenosi „reformację Sokratesa” do wnętrza świata chrześcijańskiego, tak jakby chrześcijańska liturgia była jakimś odpowiednikiem ceremonii religii politycznej, a samo chrześcijaństwo było uszczęśliwiającą filozofią życiową.

Powtórzmy: odniesienie Erazma do liturgii nie jest więc wrogie czy do końca lekceważące. Chroni go przed tym nie tylko rudymenatarny instykt katolika, ale i – zapewne – niekonfliktowe odniesienie do kultu ze strony samego Sokratesa. Jednak także dla katolika Erazma liturgia nie jest już właściwą służbą Bożą – raczej czynnością, która w prawdziwej służbie Bożej moralnego udoskonalenia może przeszkadzać zupełnie tak jak rozproszona życia oddanego rozkoszom ciała, rozrywkom i gospodarstwu. Gdy na kartach innego błyskotliwego dzieła Erazma, *Rozmów popularnych*, uczona dama (*erudita*) Magdalia pyta gnuśnego opata Antroniusza (imię to według Erazmowych *Adagiów* oznacza wyjątkowo tępego osła), co mu stoi na przeszkodzie, by stać się mądrym, opat wylicza jednym tchem: „Zbyt długie modły, troska o kuchnię i spiżarnię, polowania, konie, kłopoty związane z dworem”. Magdalia pyta, czy to wszystko – w tym owe *prolixae preces* – jest dla Antroniusza „ważniejsze od wiedzy”. „To kwestia przyzwyczajenia” – odpowiada zakonnik²³, niewzruszony w swym stanowisku i – jak czytamy dalej – przekonany, że jedyną książką, którą mogła czytać Maryja Panna, były „modlitwy na godziny kanoniczne”, i to dostosowane do Reguły benedyktyńskiej...²⁴

Przynajmy, że – w kontekście ciężkiego kryzysu duchowego zmierzchu średniowiecza i mgły początku nowożytności, skąd wyłaniają się u Erazma opat Antroniusz i *vulgus Christianorum* – można zrozumieć te krytyczno-prześmiewcze tony wybitnego humanisty. Ale zrozumieć nie zawsze znaczy usprawiedliwić: Erazm najwyraźniej błądzi w nieznanym tego, czym jest liturgia w życiu chrześcijańskim – a podziwiany mędrzec Sokrates, nieznający prawdziwego kultu Bożego, tylko mu to błędzenie ułatwia.

W tej kwestii Erazm Rotterdamski nie jest sam – raczej reprezentuje świetnie i wyraża ducha panującego w środowisku

²³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Rozmowy potoczne*, tłum.

M. Cytowska, Warszawa 1962, s. 70.

²⁴ Por. tamże, s. 73n.

oświeconych katolickich humanistów, włącznie z wieloma renesansowymi księżętami Kościoła. Jeśli zaś jest coś takiego, czego ludzie ci nie zniosą lub po prostu nie rozumieją, to nie jest to samo istnienie struktur liturgiczno-sakramentalnych w życiu przeciętnego człowieka religijnego (przyjmują je z takim samym szacunkiem jak Sokrates w Atenach, a nawet z takim samym zainteresowaniem etnograficzno-estetycznym jak Sokrates w Pireusie). Prawdziwym przedmiotem zgorszenia – poza towarzyszącym mu zgorszeniem hipokryzją grzeszników – jest istnienie owej *filozofii opartej na obrzędach*. Jest to fenomen tak równocześnie niezrozumiały, groźny i budzący odrazę, że spotyka się go tylko wśród rzeczy przeklętych lub wyśmiewanych. Właśnie takich, jakimi w wystąpieniach innych mądrze zgorszonych bywa, za przeproszeniem, „odmawianie paciorków” lub „trzepanie różańców”, albo „lament starych kobiet w kościele”. Są to rzeczy niby mogące wystąpić w sensie prawie akceptowalnym, lecz z zasady w nim niewystępujące. Tyle że, na pewno wyczuwana przez Erazma, perwersja owej *filozofii opartej na obrzędach* polega na tym, iż łączy sprawy rzekomo odległe na mile. Czy na pewno?

Kult Boży jako miejsce objawiania „jedynej filozofii”

Przeciw jest święty Justyn Męczennik, jeden z pierwszych świadków odkrywanej w chrześcijaństwie zbieżności wiary i kultu. Zarówno w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, jak i w apologiach skierowanych do cesarza Antonina Piusa objaśnia chrześcijaństwo jako „jedyną i pewną filozofię”, a siebie samego widzi jako filozofa – właśnie dlatego, że jest chrześcijaninem²⁵. Dzięki temuż autorowi mamy też pierwsze historyczne opisy zgromadzeń wyznawców owej „prawdziwej filozofii”: są to niedzielne zgromadzenia eucharystyczne, sprawowanie liturgii Eucharystii, opisane przez Justyna na tyle konkretnie, że da się rozpoznać i już ukształtowaną podstawową formę Mszy, i jej główne elementy²⁶. Życie prawdziwych filozofów jednoczy ich wewnątrz ponawianego regularnie rytu – w błogosławieniu Boga, pamiętce Zmartwychwstania Syna Bożego i komunii braterskiej.

W ten sposób wspomniana wyżej „teologia naturalna” filozofów – ta nieposiadająca swego kultu i w zasadzie niebędąca religią w rzeczywistości pogańskiej – okazuje się nie tylko przetworzona

²⁵ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 8, 1-2.

²⁶ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia*, 65 i 67.

„pełnią Logosu”, ale i wewnętrznie złączona z formą czci Boga, która nie jest już urządzanym przez człowieka rytuałem religii politycznej obywatelskiej się bez prawdy o bóstwie; jest to forma czci Boga, która może wypełnić funkcję swoistej „religii politycznej” Państwa Bożego, lecz nigdy nie obywa się bez wiary z *theologia physica* chrześcijaństwa, więc stawia swoim uczestnikom wymagania z niej wynikające.

Wiara i kult zasilają się – lecz to obrzędy kultu są miejscem, gdzie objawia się prawda i chwała Boża na tej ziemi, niezbędne do przekazywania i kultywowania wiary, aby mogła ona owocować i dawać swe świadectwo w tym życiu. Poznanie Boga musi się wypowiadać w Jego uczczeniu. Jeśli więc człowiek zyskuje poznanie Boga, a równocześnie sprawuje kult, który jest z nim w rozdzwieku, grzeszy ciężko i sprowadza na swój świat katastrofę rozkładu. O to właśnie oskarża święty Paweł wielu mędrców pogańskich w słynnym passusie z początku Listu do Rzymian: „poznawszy Boga, nie jako Bogu oddali chwałę lub podziękowali, ale stali się czczymi w swych rozważaniach i zostało pogrążone w ciemności nierozumne ich serce. Zapewniając, że są mądrzy, dali się uczynić głupimi i zmienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobiznę obrazu do niszczonego człowieka, i fruujących czworonogów, i pełzających”²⁷.

Nadprzyrodzoność wcielenia i objawienia Logosu Bożego sprawia, że – zobaczą to chrześcijanie od samego początku – ani poznanie Boga nie może być już samą filozofią – lecz staje się „świętą nauką”, ani Jego uczczenie nie jest tylko politycznym rytuałem – lecz świętą Liturgią. Jednocześnie filozofia i rytuał – niemożliwe do połączenia poza chrześcijaństwem – pozostają potrzebne wewnątrz świętej nauki i świętej Liturgii, gdy misteria Boga-człowieka chcą ogarnąć myślenie człowieka, dać mu głębsze poznanie (przy użyciu filozofii), a równocześnie ogarnąć modlitwę ludzi, ich akcję pochwalną i dziękczynną (przy użyciu rytuału).

Synteza chrześcijańska przyjmuje więc filozofię do wnętrza teologii, a rytuał polityczny jako płaszcz dla sakramentu. Nie chodzi ani o proste wchłonięcie, ani o czysto instrumentalne użycie: filozofia wewnątrz pracy teologa pozostaje filozofią (choć jest już filozofią chrześcijańską), a rytuały okrywające akcję sakramen-

²⁷ Rz 1, 21-23, tłum.

ks. R. Popowski SDB.

talną przylegają do niej tak ściśle jak szata Jezusa do Jego ciała, są z Nim całością postaciową.

W ten sposób w świecie chrześcijańskim znika stan filozofów – lecz nie brak prawdziwej filozofii u teologów²⁸; a proste czynności sakramentalne dokonują się wewnątrz rozległych rytuałów – lecz są one już nie sposobem wielomównego kupowania Łaski Boskiej, magicznego „zamawiania” gniewu Bożego, ale rozszerzeniem w przestrzeni i czasie żywej pamięci Łaski, jej uobecnienia – by tą obecnością był uzdrawiany, uświęcany i zbawiany człowiek, a nawet jego świat.

Rytuały chrześcijańskie rozwinęły się więc nie po to, by ubogacić sakrament ludzką celebrą, a raczej aby przyprowadzić całe stworzenie do Logosu, według którego powstało: zarówno żywoły zranionej natury, jak i logosy ludzkiej kultury są w obrzędach stawiane wobec nowego Adama – by usłyszane zostało ich prawdziwe imię, oraz są wprowadzane do arki Noego, Kościoła – by zostały uratowane od utonięcia i rozmycia. Spojone od wewnątrz przez wcielony Logos tworzą Jego szatę – wielobarwną, lecz całodzianą.

Ortodoksja jako właściwa cześć

Dopiero to połączenie prawdziwego poznania i czci chcianej przez Boga jest ortodoksją. „Pożyteczną rzeczą będzie, być może, przypomnienie tutaj – pisał Benedykt XVI we wstępie do tomu swych *Opera omnia* poświęconego teologii liturgii – że druga połowa słowa «ortodoksja» – *doksa* – nie znaczy «opinia», lecz «chwała». Nie chodzi tu o poprawne myślenie o Bogu, lecz o właściwy sposób oddawania Mu chwały i odpowiadania Mu. Podstawowe pytanie człowieka, który zaczyna poprawnie rozumieć siebie samego, jest następujące: Jakie powinno być moje spotkanie z Bogiem? Dlatego uczenie się poprawnego sposobu wielbienia Boga – ortodoksji właśnie – jest najważniejszym darem, który otrzymujemy od wiary?”²⁹.

Ortodoksja, w swym podstawowym znaczeniu, jest więc taką poprawną, właściwą czią Boga, wewnątrz której objawiane jest człowiekowi to, kim jest Bóg, ale także to, kim jest człowiek – wobec Boga, wobec świata, w swym zranieniu grzechem, w swej godności odrodzonego Łaską, w nadziei uświęcenia i zbawienia.

²⁸ Por. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 80-85.

²⁹ Benedykt XVI, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. I: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona OP, Lublin 2012, s. 1-2.

Ortodoksja jest więc formą czci – w której rzeczywiście „łączy się niebiańskie z ziemskim, a Boskie z ludzkim”, *terrenis caelestia, humanis divina iunguntur*³⁰: staje wobec siebie i przewija się to, co Boga objawia, i to, co potrzebuje Objawienia; to, co przynosi Łaskę, i to, co ją przyjmuje. Oboje łączą się w pocałunku, który naturę zmienia tak głęboko, że już wszędzie będzie wezwana i zdolna pozostać sobą, bez stawania się swą karykaturą; a instrumenty Łaski naznacza tak, że spotkane poza przestrzeniami rytuału nie muszą być mylone z żywiołami tego świata bądź traktowane w sposób świecki, profanowane.

Dla tego, co naturalne ziemskie – i ludzkie – ortodoksja kultu jest miejscem nabycia formy nawrócenia, oczyszczenia i zbawienia. Rytuał Misterium zabierze na pokład swej arki jakby po płodnej parze z każdego rodzaju kultury ludzkiej: coś z radości zabawy, coś z powagi studium, coś z mocy rozkazu, coś z lamentu, coś z bogactwa i biedy, coś z przemowy nauczyciela i coś z milczenia ucznia, coś z trudu walki i coś z odpoczynku pokoju, coś z sytości i głodu, coś z dziecięctwa i coś ze starości, coś z domowego ogniska, coś z majestatu państwa itp. Uratowane od zepsucia mogą stać się podstawą odrodzenia i zbawienia wszystkiego tego, czego rodzaj reprezentowały w liturgicznej arce ratunku: idąc w świat razem z tymi, którzy uczestniczyli w dziele Bożym, stanowią w nich, dla nich i dla innych, spotkanych ziarno innego ducha zabaw, szkół, domów, posiłków, sądów, dobroci, opieki, a nawet sporów i wojen.

Z drugiej strony – rytuały Misterium są tym miejscem, w którym poznaje się „Boga w sposób widzialny”, aby „zostać porwanym do umiłowania rzeczy niewidzialnych”, *in invisibilium amorem rapiamur*³¹. To, co jest wcieleniem Boskości, zostaje tu przedstawione wiernym – aby wszędzie było przez nich ujmowane już nie w ograniczeniach swej cielesności, lecz – przez nią – w niewidzialnej pełni Boskości. Pisma odczytywane wewnątrz liturgii nie będą już nigdy zwykłą literaturą, choćby i wyróżniającą się ludzkimi walorami – lecz Pismem Świętym. Gesty liturgiczne nie będą już po prostu gestykulacją aktora lub retora – lecz gestami oranta i ofiarnika, których nie należy nadużywać. Postawy adoracji i pokuty opowiedzą już nie o stosunkach międzyludzkich, lecz o święcie obecności Boga, Świętego Zbawcy. Nawet wśród godzin

³⁰ Orędzie *Exsultet* z Wigilii Paschalnej.

³¹ Prefacja o Narodzeniu Pańskim.

doby znajdują się Godziny już nie świadczące o upływie czasu, lecz o obecności dzieł Bożych; a w przebiegu roku mnożą się takie „dzisiaj”, które przynoszą nam historię świętą. Pewne formy muzyczne nie znajdują już własnego domu poza służbą Bożą, ich wykonanie gdzie indziej jest albo modlitwą i tęsknotą za modlitwą Wspólnoty, albo koncertową profanacją³².

Ortodoksja jest formą, a nie pełnią. Dlatego owocowanie darów Łaski może nastąpić – i zwykle następuje, zwłaszcza w życiu ludzi nieoddających liturgii więcej czasu – już poza liturgią, mimo że sam dar przyszedł do nich przez nią. Z kolei przedstawione wiernym wewnątrz liturgii instrumenty Łaski niekoniecznie udostępniają się tam w całym zakresie (np. Pismo Święte nie musi się tu przedstawić całe, ani Katechizm, ani też np. medytacja modlitewna lub jałmużna).

Taki właśnie jest sens znanego kościelnego sformułowania, że liturgia jest szczytem, do którego zmierza, oraz źródłem, z którego wynika całe życie chrześcijańskie³³. Nie ma sensu interpretować tej zasady tak, jakby szczyt życia chrześcijańskiego – wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem – miał się zawsze zaktualizować w przebiegu akcji liturgicznej, zaś liturgia miała być zawsze bezpośrednim źródłem wszystkich dzieł prawdziwie chrześcijańskich.

Liturgia jest źródłem życia chrześcijańskiego dlatego, że to w niej tradycja Logosu Bożego łączy wszystkie sposoby Jego udzielania się, owe wspomniane wyżej instrumenty Łaski. Łączy słowa Pisma, gesty modlitwy, napomnienia, postawy, wspomniane osoby i nauczane prawdy itp. w organizm Objawienia – włączając człowieka w działanie Boga-Człowieka. Liturgia-źródło nie przedstawia całości rzeczy świętych, ale daje dostęp do wszystkich rzeczy świętych w ich organicznym powiązaniu. Przez to święta Liturgia jest cudownym paradygmatem życia chrześcijańskiego.

Jest także jego szczytem – ale w ten sposób, że mają go mieć na względzie wszystkie składniki życia chrześcijanina: żyje się tak, aby możliwe było jak najpełniejsze zjednoczenie dusz z Bogiem, oznaczone w liturgii-źródle. Dotyczy to najpierw duszy, ale dotyczy i ludzkich społeczności.

³² Por. A. Karpowicz-Zbińkowska, *Czy koncert w kościele to świętokradztwo?*, „Christianitas” 65 (2016), s. 171-181.

³³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 10.

Dezintegracja i inwazja „bóstw”

To, co naszkicowano wyżej, odnosi się do trwałych struktur liturgii, obecnych w niej, dopóki unosi ona nadprzyrodzone Misterium. Jednak – jak to było widoczne na przykładzie uwag Erazma – rola świętej Liturgii wewnątrz całości życia chrześcijańskiego może być nierozumiana i podważana. W konsekwencji powiązanie zaznaczone w przejętym tu pozytywnie określeniu: *filozofia na podstawie obrzędów*, może być poddawane napięciom, zerwaniom i zakwestionowaniom.

W tym kontekście trzeba by podkreślić, że Erazm, ze swoją abominacją do *filozofii opartej na rytuałach*, nie jest jedynie wyrazicielem pewnych procesów destrukcji – on także uderza na alarm wobec rzeczywistego rozkładu struktur, w którym naprawdę trudno było się zorientować, czy rytualizm to nazwa choroby, która podcina życie chrześcijańskie, czy może rezultat, jeden z rezultatów podcięcia tego życia przez inne choroby. (Zapewne podobnie jak dzisiaj).

Co się stało? Myśląc o kryzysie liturgii w późnym średniowieczu, zwraca się uwagę na kilka niszczących procesów. Niewątpliwie jednym z nich był zanik wymiany darów i inspiracji między obrządkami Wschodu i liturgią łacińską w wyniku dramatycznego zerwania kościelnego. Ułatwia to Zachodowi pójście zupełnie własną drogą – co nie musiało być zupełnie szkodliwe, ale w praktyce rozwiązało worek z zachodnim pragmatyzmem i tajonym ikonoklazmem. Przyniosło to – już w wieku XIII – praktykę liturgii sprawowanych trochę jak prywatne nabożeństwo, trochę jak taśmowa wytwórnia łask, z coraz rzadszą praktyką liturgii uroczystych, śpiewanych. Późniejszy dystans do liturgii uroczystej ze strony Towarzystwa Jezusowego (zaznaczony w jego konstytucjach³⁴) jedynie podsumował tę tendencję. Jezuici przyjmą za swój ten sposób myślenia, według którego uroczystość liturgii jest tylko jednym ze środków oddziaływania duszpasterskiego – który można pominąć, jeśli wybiera się inne środki (np. rekolekcje, kazania, kierownictwo duchowe, wykłady itp.). Liturgia – poza tym, że jest wytwórnią sakramentów – staje się raczej sposobem zatrzymania uwagi i propagacji uczuć niż służbą Bożą, posiadającą wewnętrzną rację bytu.

³⁴ Por. Konstytucje Towarzystwa Jezusowego, 587.

Jednak nie sądzę, by sprawę wyjaśniały jedynie procesy uderzające bezpośrednio w samą liturgię. Co najmniej równie ważne było to, co rozluźniało powiązanie wielkich elementów tradycyjnej syntezy chrześcijańskiej. Synteza ta, stanowiąca rdzeń cywilizacji chrześcijańskiej, została naruszona między innymi pod wpływem przekonania, że paraliżuje i ubezpładnia jej poszczególne składniki. Jednym z najważniejszych tego przykładów są dzieje tzw. awerroizmu łacińskiego, oddziałującego najpierw w dziedzinie relacji teologii i filozofii. Aktywność awerroistów na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Paryskiego w drugiej połowie XIII wieku uruchomiła serię niefortunnych zdarzeń, które doprowadziły do rozbitcia połączenia obu dyscyplin, z ponowną autonomizacją *filozofów*, choć tym razem raczej jako dyskutujących erudytów, a nie – jak w starożytności – jako mędrców uprawiających *bios theoretikos*. Z kolei teologia zniechęcona do znoszenia się z filozofią też nie wróciła po prostu do przedscholastycznych formuł monastycznych czy patrystycznych, lecz rozczłonkowała się na nominalistyczną *via moderna* i szereg epigońskich szkół *via antiqua*.

Gwałtowne ruchy tektoniczne w dziedzinie *theologia metaphysica*, dziedziczącej w chrześcijaństwie rolę starożytnej *teologii fizycznej*, naruszyły dotychczasowy fundament pojmowania Boga w kategoriach Logosu. Zarówno nominalizm, jak i wroga mu reformacja, każde po swojemu uderzyło w tę podstawę metafizyczną, z której wiara chrześcijańska korzystała od najwcześniejszych czasów.

Sprawy te są znane, a ich najkrótsze przypomnienie służy jedynie wywołaniu tła historyczno-przyczynowego dla uwagi, że wejście w czasy nowe było dla chrześcijaństwa okresem dużej niepewności co do trwałości jej *theologia metaphysica*³⁵. Wzrastająca popularność woluntaryzmów niszczyła poczucie racjonalności wiary i zobowiązania wobec niej w aktach kościelnych, przygotowując atmosferę absolutyzmu władzy. Można powiedzieć, że w wielu sektorach życia świata chrześcijańskiego dotychczasowa komplementarność racjonalności filozofii i racjonalności tradycji była zastępowana zestawieniem siły władzy i zwyczaju.

Deficyt racjonalności metafizycznej był więc jednym z głównych czynników destabilizacji w złożonej całości chrześcijańskiego „życia według Logosu”, czyli naszej *filozofii na podstawie obrzę-*

³⁵ Wśród różnych aktualnych analiz przedstawiających ten proces na szczególną uwagę zasługuje moim zdaniem tekst Piotra Kaznowskiego pt. *Krótką historia metafizycznego znużenia* („Christianitas” 44 / 2010, s. 40-57).

dów. Fragmentacja tej długowiecznej całości przebiegała częściowo po liniach znanej nam odmienności teologii naturalnej, teologii bajecznej i teologii politycznej. Oczywiście nie był to powrót do sytuacji opisywanej przez Warrona, gdyż zasadniczo nie porzucano jeszcze zobowiązań względem Objawienia. Co więcej, z racji pewnych nieodwracalnych demitologizacji dokonanych przez chrześcijaństwo nie było po prostu powrotu do teologii bajecznej w sensie ścisłym: chociaż pewne wątki mityczne lub forma bajeczna mogły przetrwać bądź w nabożeństwach, bądź w kulcie (zwłaszcza świętych), nikt już nie uznałby politeistycznego panowania bogów-żywiołów.

Podział Warronowy odradza się więc w szczególny sposób: wracają pogańskie formy, a nie treści (słusznie historyk liturgii napisał, że „humanizm to kult literacki pogaństwa literackiego”³⁶). Teologia bajeczna powraca wyłącznie jako wymaganie formy, klasycyzm: może się objawić np. w kulcie narracyjnej fikcji, fascynacji stylem poetyckim itp. Naprzeciw kwestionowanej teologii metafizycznej chrześcijaństwa staje zaś dydaktyka, żądanie, by działania ważne były zawsze pouczające, moralizatorsko budujące.

Stają więc nad liturgią nowe „bóstwa”: pożytek dydaktyczny i klasycyzm stylu literackiego. Elita „erudyków” próbuje wkroczyć na teren liturgii z własnymi ambicjami: święte jest to, co dobrze napisane, w stylu; oraz pożyteczne – uczy, podnosi moralnie.

„Bóstwa” te niemal już zaczęły sprawować swe panowanie nad liturgią Kościoła w epoce Papieży-humanistów, po rozpętaniu się reformacji, a jeszcze przed Soborem Trydenckim. Gdy Papieże-humaniści, Leon X i Klemens VII, wspierają swego zaufanego biskupa Zaccarię Ferreriego w dziele napisania hurtem „nowych hymnów” brewiarzowych, chodzi o to, żeby uchronić uszy klasyków-latynistów przed „barbarzyńskimi” skazami metrum w starych hymnach świętego Ambrożego, Prudencjusza i innych. Ferreri napisał więc komplet hymnów, wszystkie w stylu swej epoki i swoim, upstrzone nawiązaniem do Horacego i symbolami wziętymi z wierzeń starożytnych Rzymian. Wydano je (1525) z zatwierdzeniem i zaleceniem papieskim. Nikt co prawda nie wierzy w bogów Horacego, lecz bez horacjańskiego stylu i metafor nie ma już dobrej modlitwy, zwłaszcza dla „wykształconych księży”.

³⁶ P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain*, Paryż 1893, s. 214.

Kilka lat później kardynał Francisco Quiñones, generał franciszkanów, opracowuje na polecenie Klemensa VII nowy „breviarz rzymski”, całkowicie oderwany od tradycji liturgicznej, pozbawiony części składników typowo modlitewnych, zwłaszcza tych do śpiewania. Zamiast tego rozdziela na każdy dzień solidniejszą porcję lektury biblijnej, tak żeby księża przeczytali więcej Pisma Świętego: ma być i nauka, i pobożna lektura. Nie będzie powtarzania tych samych psalmów – bo to przecież nie przynosi pożytku, lecz zwyczajnie nuży. Wydany w 1535 roku breviarz Quiñonesa otrzymuje mocne wsparcie od Pawła III, który pozwala używać go zamiast dotychczasowych. Wczuwając się w intencje Papieża, jezuici stają początkowo w pierwszym szeregu propagowania tego „breviarza ludzi zajętych”³⁷.

³⁷ Por. P. Batiffol, dz. cyt., s. 226.

Powolny, fragmentaryczny, lecz wyraźny podbój liturgii Kościoła przez nowych „bogów” formy literackiej i budującej lektury został zatrzymany przez Papieży doby Trydentu. Decyzje wielkich Papieży-reformatorów potrydenckich są już inne niż plany Papieży renesansu: komisjom „erudyków” pozwala się, a nawet każe poprawiać błędy w starych księgach tradycji rzymskiej – lecz jako obowiązujące ogłasza się właśnie te księgi tradycyjne. Od czasów ogłoszenia przez świętego Piusa V Breviarza Rzymskiego (1568) i Mszału Rzymskiego (1570) nie próbuje się już odnawiać liturgii przez jej wymyślanie – lecz przez danie całemu Kościołowi wzorcowych obrzędów z ksiąg od dawna używanych w Kurii Rzymskiej.

Taki wzorzec postępowania z liturgią będzie obowiązywał przez następne stulecia, aż do wieku XX: Papieże korzystają ze swej najwyższej władzy głównie po to, by nikt nie narzucał nabożeństwu katolickiemu panowania aktualnie i lokalnie panujących „bóstw” danej formy literackiej, narzuconego zadania dydaktycznego albo i generowania takich czy innych emocji zbiorowych. Formy obrzędów przychodzą z pielęgnowanych tradycji.

Bardzo łatwo jest nam oskarżać „trydencki rubrycyzm” i utyskiwać na „zamrożoną” niezmienną liturgii przez kilka wieków. Prawda jest taka, że w wiekach potężnego rozstroju dawnej syntezy Stolica Apostolska użyła całej mocy formy prawnej do ochrony obrzędu przed inwazją żarłocznych świeckich „bóstw” nowożytności. Wybitny polski historyk liturgii ujął to

kiedyś w kategoriach inwazji stylu: „Okres potrydencki – to okres baroku. Barok zaś a liturgia – to dwa odrębne światy o zupełnie innych kategoriach myślenia, także w dziedzinie teologii. Co by się więc stało, gdyby twórczy okres baroku mógł swoje żywotne siły rozwijać na polu liturgii? Zasluga rubrycystyki w tym, że zachowała wówczas liturgiczny *thesaurus Ecclesiae* od zalewu barokowego witalizmu i indywidualizmu”³⁸. W okresie oświecenia precyzyjne formy prawne otaczające liturgię obroniły ją przed redukcją do pouczania i umoralniania: „rubrycystyka ratowała liturgię integralną, jej charakter obiektywny: *gloria Dei, mysterium fidei*”³⁹.

Niemniej z powodu rozkładu dawnej syntezy tracili wszyscy. W liturgii rzymskiej, rozciągniętej przez Papieży po Trydencie na cały Kościół łaciński, dalszemu wzmocnieniu ulegał ton oficjalnego działania Państwa Bożego, czyli chrześcijański odpowiednik „religii politycznej”. Obok przysparzania splendoru oznaczało to również koncentrację niemal całego widzialnego udziału liturgicznego w grupie duchownych strażników kultu Bożego. Przyzwyczajali się wprawiać w ruch maszyny obrzędów, tak jakby były one jedynie znojem lub radością „techników” pilnujących, żeby nie tknął cudownej maszyny nikt z profanów.

W wyniku wszystkich tych procesów zamiast wspólnoty i przepływu inspiracji mieliśmy teraz po prostu odrębne drogi. Rzadko się przecinały, a ich rozbieżność sprawiała przez wieki coraz częściej, że nieraz wyprowadzały poza granicę żywej wiary i wspólnoty Kościoła. Zaś na zewnątrz Kościoła, w z wolna, lecz uparcie dechrystianizowanym świecie, dalsza fragmentacja sprowadzała na ziemię ludzi całe korowody świeckich „bóstw”, zazdrosnych i niemoralnych, jak kiedyś ich bardziej bajeczni praojcowie i pramatki.

Powrót „prymitywów”

Czasami jednak ścieżki postchrześcijańskich kultów nowych bóstw przetną się ze starym duktem *filozofii na podstawie obrzędów* – a raczej przebiegają chwilowo na tyle blisko niego, że czci-ciel żarłocznych bóstw stają nagle w bramie czci Zbawiciela.

W końcu XIX i w pierwszej połowie XX wieku sporo było takich spotkań – ułatwionychżywieniem kultury katolickiej,

³⁸ Ks. W. Schenk, *Liturgika*

– *liturgia – kult*, w:

Wprowadzenie do liturgii,

red. ks. F. Blachnicki,

ks. W. Schenk,

ks. R. Zielasko,

Poznań–Warszawa–Lublin

1967, s. 11n.

³⁹ Tamże, s. 12.

programowanym przez Leona XIII. Pewien wzór określił głośny zwrot duchowy dekadenta-skandalisty pisarza Jorisa-Karla Huysmansa, powiązany z odkryciem mniszej liturgii opisanym na kartach *W drodze* (1895) i wyborem życia oblata benedyktyńskiego. Krążenie konwertytów, na ogół inteligenckich *anti-modernes*, wokół źródeł duchowości przednowożytnych, benedyktyńskich czy dominikańskich wprowadzało ich – dłużników piękna chorału gregoriańskiego i czytelników *Sumy* świętego Tomasza – w krąg zaskakującej zbieżności filozofii i kultu.

Przykładem znanym jest nawrócenie Raissy i Jacques’a Maritainów, wcześniej rozważających samobójstwo. Ich spowiednikiem stał się dominikanin ojciec Humbert Clérissac. Z jego wydanej pośmiertnie w roku 1918, niedokończonych książki o „misterium Kościoła” możemy dowiedzieć się, jaki typ inspiracji duchowej otrzymywali od tego wybitnego ojca duchowego jego rozmaici podopieczni. W rozdziale o „życiu hieratycznym Kościoła” autor daje najpierw mocną teologiczną wizję, w której wszyscy członkowie ciała mistycznego Chrystusa „stają się koncelebransami jedynej ofiary, razem z Chrystusem i Kościołem”⁴⁰ – a następnie podkreśla, że ten „charakter hieratyczny”, czyli liturgiczny, życia Kościoła jest „dominujący i władczy, a nawet wyłączny”⁴¹. Te trzy mocne słowa w intencji autora podkreślają to, jak święta Liturgia „królewskiego kapłaństwa” tworzy od wewnątrz i manifestuje na zewnątrz całą strukturę Kościoła i oddziela go od wszystkiego innego w świecie. Dlatego pozycja „życia hieratycznego” jest kluczowa. „Wiedza, która odwracałaby odeń całkowicie, nie byłaby już niczym więcej niż próżnym humanizmem; a działanie, które się odeń oddziela, nie jest niczym innym niż indywidualizmem. Wiele studiów i wiele działań jest niewątpliwie koniecznych; lecz często wiele studiów i wiele działań nie jest wartych jednej Mszy uroczystej”⁴². Rozważając dalej „żywotną skuteczność obrzędów”⁴³, o. Clérissac ubolewa: „To, że są chrześcijanie, którzy nie widzą tu [w życiu liturgicznym] nic poza systemem symboli, a jego element zewnętrzny i odczuwalny zmysłami dyskredytują jako nieodpowiedni lub nużący, jest niezrozumiałym błędem. Charakter hieratyczny (...) powinien przeniknąć na sposób zasady wszystkie inne funkcje życiowe Kościoła. (...) To właśnie z całkowicie Boskiego daru kontemplacji i mądrości korzysta Kościół

⁴⁰ H. Clérissac, *Le mystère de l’Eglise*, 1985, s. 66.

⁴¹ Tamże, s. 67.

⁴² Tamże, s. 66n.

⁴³ Tamże, s. 71.

w swym życiu hieratycznym; a z kolei życie hieratyczne wspiera i karmi ów dar”⁴⁴.

Otwierająca książkę przedmowa Maritaina zawiera świadectwa o osobistej wierności jego spowiednika względem głoszonej nauki o prymacie świętej Liturgii. Jesteśmy tu jakby na antypodach stanu nowożytnego spraw, które były wyżej sygnalizowane przy pomocy cytatów z Erazma.

Nic dziwnego, że przy tym wszystkim o Clérissac – dominikanin i rekolekcjonista bywały w Solesmes – zachowywał pewien dystans względem nowożytnych adaptacji ducha chrześcijańskiego. W cytowanym przez Maritaina fragmencie listu kierownika duchowego „do pewnej oblatki świętego Benedykta” czytamy charakterystyczną podpowiedź: „Podbiła cię święta Teresa. To naturalne, i dobrze czasami być pobudzoną do zaznajomienia się z *cnotą nabytą* i wysiłkiem pozytywnym na przykładzie tych świętych z epoki refleksji [=nowożytności], których Bóg wzбудził niewątpliwie po to, by pokazać, że wszystko, co jest dobrego i prawdziwego w indywidualizmie, nie umyka jego łasce i należy do niej (...). Ale nie zapominaj, że jesteś z Merowingów, feudałów czy, że tak powiem: z prymitywów. Nie zapominaj, że trzeba pozwolić łasce Bożej czynić wszystko w tobie, a produkty twojej aktywności mieć jakby za nic...”⁴⁵.

Nauka udzielona w ten sposób osobie już włączonej w krwiobieg „duchowości prymitywnej” sygnalizuje też pośrednio potężną trudność ze wstąpieniem na tę drogę u tych, których uformował bardziej „wiek refleksji” i jego manowce. Otchłań między jednym i drugim – duchowością „hieratyczną” i mentalnością autoanalityczną – zdaje się tym osobom może nawet większa niż między Atenami i Jerozolimą.

Pan Cogito ucieka

Mało kto wie, że w krótkim i niezwykle ważnym czasie kilku lat stał na przecięciu tych dróg młody Zbigniew Herbert. Ze znanej nam obecnie jego korespondencji z Jerzym Zawieyskim⁴⁶ (które go nazywał w tym czasie swoim Spowiednikiem) i Henrykiem Elzenbergiem⁴⁷ (którego nazwał swoim Mistrzem i pod którego wpływem pozostał) wiemy, że w latach 1949–1955 odbyło się to potężne duchowe zmaganie. Herbert wszedł w nie jako

⁴⁴ Tamże, s. 71 i 76.

⁴⁵ Tamże, s. 19n.

⁴⁶ Zob. Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja*, red. P. Kądziela, Warszawa 2002.

⁴⁷ Zob. Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2002.

początkujący autor, z niepokojem religijnym – a wyszedł jako autor już ukształtowany, z niepokojem kultywowanym zgoła egzystencjalistycznie.

Historia tej ukrytej tragedii została już naświetlona w studium historyka literatury, który sięgnął do źródeł publikowanych po śmierci poety⁴⁸. Z korespondencji z Zawieyskim wiemy zarówno o rozpoczynającej to przejście gotowości Herberta do surowego osądzenia swej introspekcyjnej nadwrażliwości, jak i o tym, że nie chce „łatwego zwycięstwa”, przeczuwając „bliskie szczęście na granicy Wielkiej Przygody”⁴⁹. Wiemy, że Zawieyski otwiera Herbertowi furtki, które prowadzą na wspomniany wyżej dukt konwersji: były i kontakty z Laskami, i wykłady tomistyczne laskowej franciszkanki Teresy Landy, i wyjazd do benedyktynów w Tyńcu.

Co ciekawe, o tym ostatnim dowiadujemy się najwięcej nie ze wspomnianej korespondencji duchowej, lecz z tzw. *Listów do Muzy*, czyli z miłosnych listów do Haliny Misiołkowej, kobiety zamężnej i starszej od Herberta. To właśnie w liście do niej, z 2 kwietnia 1951 roku, padają te unikatowo ważne słowa, warte przytoczenia w całości:

(...) pobyt w Tyńcu dał mi dużo materiału do rozmyślań. To jest cały świat, o istnieniu którego nie miałem pojęcia, a raczej miałem złe pojęcie. Zrozumiałem głębię i piękno modlitwy. Właśnie piękno. Liturgia nie jest czymś martwym, jakąś niepotrzebną pozłacaną kopułą kultu, a celową maszyną do przeżyć. Gest, śpiew (cudny, prawdziwy śpiew gregoriański), woń kadzidła, blask świec i marmurowe milczenie, i ciemność – to nie opium i nastrój, ale głęboki symbol. Trudno o tem pisać – trzeba to przeżyć od wewnątrz⁵⁰.

Opis jest krótki, lecz tak wyraźny, że zdajemy sobie dokładnie sprawę z tego, co się wydarzyło: świadomy spotkania z jakimś „całym światem” liturgii, który do tej pory był przed nim zakryty „złym pojęciem”, być może za szybko ogłasza, że „zrozumiał głębię”, lecz na pewno ją odczuł. Wie już, że liturgia „nie jest czymś martwym”, czysto dekoracyjnym, i próbuje ją określić ina-

⁴⁸ Mam na myśli niezwykle ciekawą analizę Jacka Kopcińskiego *Niepokój. Historia jednego dramatu* – z której korzystam obficie przy zreferowaniu kryzysu duchowego poety (korzystałem z tekstu zamieszczonego w serwisie internetowym Katedry Kulturoznawstwa Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego). Zob.

J. Kopciński, *Nasłuchiwanie. Sztuki na głosy Zbigniewa Herberta*, Warszawa 2008.

⁴⁹ Szczególnym miejscem tej „spowiedzi” są listy Herberta do Zawieyskiego z 8 kwietnia i 4 października 1950 r.

⁵⁰ Z. Herbert, *Listy do Muzy*, Gdynia 2000, s. 26.

czej, podkreślając docieranie obrzędów do wnętrza człowieka – chociaż na razie przystosowuje do tego niezbyt pasujące, z ducha karczańskiego określenie „maszyna do przeżyć”. Co więcej, jego krótka opowieść rozwija się w świadectwo wewnętrznej owocności tego rytualnego zaangażowania:

Kiedy się modli od 5 rano do 7mej wieczór, czuje się, jak odpada od nas wiele rzeczy, niepokój, troska. Jak z głębi człowieka podnosi się jedyna tęsknota do zespolenia z Bogiem. Naprzód pojawia się myśl, że to okrutne tak w sobie zabijać świat, wszystkie ludzkie przeżycia, cierpienie i miłość, a potem rozumie się chyba, że to jest konieczne. Tak brzmi ostateczny cel naszej tutaj szarpaniny. I że w Bogu to wszystko, czem się tutaj dręczymy, rozwiąże się. Wpłyniemy do Niego jak niespokojna spieniona struga do morza, On nas pochłonie, wypełni, zrozumie i utuli na wieczność. Bo nie zazna serce spokoju, aż nie odpocznie w Tobie, Panie⁵¹.

⁵¹ Tamże, s. 27.

Takie to słowa przekazywał młody poeta swej ukochanej – aserkurując się przesadą formuły o „zabijaniu w sobie wszystkich ludzkich przeżyć”, lecz przecież w widoczny sposób zafascynowany możliwością ziszczenia się wielkiej tajemnicy zespolenia z Bogiem, który „wypełni, zrozumie i utuli na wieczność”. Jeśli autor rozumiał wtedy aż tyle, to rozumiał wiele.

To poruszające wyznanie – przebiegające myślowo od liturgii do wiary, od obrzędów do filozofii – brzmi jak początek czegoś naprawdę ważnego, idącego przez całego człowieka, a idącego z zewnątrz niego, jak objawienie. Lecz trudno znaleźć u Herberta kontynuację zbieżną z tym początkiem – co najwyżej znajdziemy jakiś milczący odwrót i zaprzeczenie tego odkrycia młodego człowieka.

Z drogi poszukiwania Boga miał niebawem zawrócić – może dlatego, że wiązało się z tym wyrzeczenie, które uznał za nieludzkie żądanie okrutnego Boga; a może dlatego, że szukał bardziej niepokoju poszukiwań niż pokoju odkrycia. W maju 1952 roku był już wewnętrznie gotowy, by – w liście do Elzenberga – za nieporozumienie uznać zarówno spotkanie z tomizmem, jak i,

zapewne, także doświadczenie tynieckie. *Sumę* Tomasza odrzucał jako niezgodną z „niepokojem, niepewnością, niezgodą”, czyli właściwym stanem człowieka. Uznał, że nie wolno mu „porzucić ten stan” tylko dlatego, że przy Akwinacie poczuł się „szczęśliwy i wolny”, a „rzeczywiście wiele rzeczy się układało i wyjaśniało”. Jako zamknięcie także doświadczenia liturgii można natomiast odczytywać słowa, że wystarczy „ukłęknać” – a „potem to już samo idzie” i „asymiluje człowiek to obce ciało”. Herbert nie mówi tego wprost i nie nawiązuje tu bezpośrednio do liturgii – niemniej wydaje się, że jesteśmy tu jednak świadkami odrzucenia jej wpływu do wewnątrz: człowiek, który zachwycił się rok wcześniej liturgią jako „celową maszyną do przeżyć”, nie zdążył jej poznać lepiej, jako życia Ciała Pańskiego, w którym uczestniczy – i wycofał zaufanie do owej „maszyny”, widząc w niej aparat do przystosowywania świadomości.

Nadal natomiast odbywało się szukanie klasycyzmu, „jakiejś własnej, urojonej formuły klasyczności”⁵² – owego klasycyzmu, który stanie się znakiem rozpoznawczym poety. Jednak po wycofaniu się z drogi poszukiwania wiary ortodoksyjnej także poszukiwanie klasycyzmu doszło do podsumowania mocno problematycznego. Było nim zredagowanie debiutanckiego dramatu *Jaskinia filozofów* – który Herbert chciał pisać już w dobie młodzieńczego zbliżenia do katolicyzmu (wspomina o nim w maju 1949), ale rzeczywiście napisał dopiero wiosną 1955 roku, po odrzuceniu tego odkrycia, w krótkim intensywnym akcie twórczym.

Jaskinia Herberta, czytana ze świadomością tego tła, robi wrażenie szczególnie przygnębiające. Jest bowiem – po przeżywanym wewnętrznie pożegnaniu z katolickim pokojem serca – bolesnym, raczej egzystencjalistycznym niż klasycznym ogłoszeniem bezyśły antycznego mędrca, jego klęski w świecie niezrozumienia i absurdu. Najpierw każe Herbert mówić swojemu Sokratesowi, w scenie piątej aktu pierwszego, „do nadchodzących cieni”: „Zaprawdę to przykra rzecz / być bogoburcą i walczyć z diabłem / i w końcu być pokonanym przez diabła / bo wedle wszelkiego prawdopodobieństwa / zwycięstwo należy się tobie / Dionizosie. / Być może rozum – jak twierdzisz – / jest instynktem śmierci / echem nicości”. W scenie piątej aktu drugiego słyszymy zaś

⁵² List Z. Herberta do J. Zawieyskiego z 4 października 1950 r.

słowa brzmiące jak deklamacja rozpaczliwej niby-modlitwy: „Nie głosiłem Twego imienia. Nie składałem Tobie ofiar. Nie zachęcałem uczniów do kultu, wiedząc, że jest Ci to doskonale obojętne”.

W *Jaskini filozofów* Sokrates zachowuje swą niezdolność do właściwego oddawania Bogu czci – a traci właściwą mu zdolność praktykowania służby Bożej w filozofii. Zostaje podwójnie i dogłębnie bezsilny – i dlatego rzucone po jego śmierci przez chórzystów zdania o pomniku lub „nawet beatyfikacji” brzmią jak kpina. Służba rozumu jest bowiem niedostępna tak samo jak służba kultu – i obie wydają się absurdalne. Składanie ofiar Bogu jest czynnością „doskonale obojętną” samemu Bogu. A rozum jest echem nicości.

Sokrates Herberta nie musiał stawać się figurą Chrystusa – ale i przestał być tą samą postacią, którą zna się ze starożytnych źródeł, pielęgnowaną w tradycji europejskiej. Można powiedzieć, że cała potęga wiedzy, którą ma chrześcijaństwo o słabości człowieka i ograniczeniu jego poznania, obróciła się przeciw starożytnemu mędrcom; zaś nic z jeszcze większej potęgi chrześcijańskiej znajomości Boga i zbawienia nie przyszło mu z pomocą. Sokrates Herberta jest ofiarą postchrześcijaństwa: nie został zbawiony Łaską, lecz zniszczony nadświadomością kondycji ludzkiej.

I tak wraz ze swoim Sokratesem Herbert odwraca się nie tylko od *filozofii na podstawie obrzędów*, ale i od sokratejskiej filozoficznej służby Bożej. Pociągnie go natomiast „filozofowanie w poezji”. I to właśnie w tej przestrzeni mitu stanie się natchnieniem, pociechą – i złudzeniem – dla wielu szczerych poszukiwaczy ładu i tradycji⁵³.

Sprawa wiary czy kwestia gustu?

Herbert mógł tego nie wiedzieć i zapewne nie wiedział – ale jego chwilowe odkrycie „świata, o istnieniu którego nie miał pojęcia, a raczej miał złe pojęcie”, stało się możliwe dzięki trwającemu już od ponad wieku odrodzeniu *ordo* monastycznego, odbudowie jego różnych ośrodków na zachodzie Europy – klasztorów benedyktyńskich – oraz żywej w nich i wokół nich myśli z Reguły świętego Benedykta, że liturgia jest „dziełem Bożym”, nad które „nic nie należy przekładać”.

⁵³ W tym kontekście zwracam uwagę na analizę Pawła Grada dotyczącą różnicy między tradycją a „konserwatyzmem nihilistycznym” (por. P. Grad, *O pojęciu tradycji*, Warszawa 2017, s. 35-42).

Mimo że taka praca angażuje i wymaga uczestnictwa wielu różnych ludzi niezwykłych, często działających równolegle, można powiedzieć, że u początku tego procesu szerokiej odbudowy życia benedyktyńskiego i pierwszego ruchu liturgicznego stała jedna wybitna postać mnisza: Dom Prosper Guéranger, odnowiciel i opat Solesmes. Dzieło tego niezmordowanego odnowiciela polegało na potrójnej pracy. Pierwszą było odkrycie skarbu liturgii rzymskiej – i jej apologia, która przyniosła we Francji stopniowe porzucenie liturgii neogallikańskich na rzecz rytu rzymskiego. Druga praca polegała na wdrożeniu odnawianej kongregacji francuskiej benedyktynów w misję bycia wzorcowymi ośrodkami życia liturgicznego. I po trzecie: Dom Guéranger stał się patronem pierwszej fali tzw. ruchu liturgicznego, czyli duszpasterstwa skoncentrowanego na przyprowadzeniu wiernych do liturgii, głównie poprzez jej udostępnienie w uroczystej celebracji i objaśnieniach jej skarbów na kartach publikacji takich jak *Rok liturgiczny*, wielotomowa praca czytana m.in. w domu rodzinnym świętej Teresy od Dzieciątka Jezus.

Będąc w Tyńcu, Herbert nie zetknął się z benedyktynami solesmeńskimi – ale w podkrakowskim domu ich „krewniaków” z kongregacji belgijskiej doświadczył tego, do czego Dom Guéranger chciał doprowadzić: spotkania człowieka z dziełem Bożym poprzez bieg modlitw liturgicznych i ich piękno.

To spotkanie było najpierw osobistym odkryciem księdza Guérangera. Często podaje się w związku z tym jego relację o pierwszych spotkaniach z Mszą Rzymską. Jednak dla nas być może równie ciekawe będzie świadectwo autobiograficzne dotyczące momentu wcześniejszego, gdy po święceniach subdiakonatu Guéranger przystąpił do odmawiania brewiarza. Używając brewiarza neogallikańskiego – którego podległość „bóstwom” nowożytności dostrzeże i skrytykuje kiedyś bardzo ostro – młody subdiakon odczuł różnicę między ogólnym duchem księgi a tym, co znajdowało się w „niektórych antyfonach zachowanych z liturgii rzymskiej”: „czułem tam inny zapach, który nie odstręczał mnie, a nawet zainteresował”⁵⁴.

Tenże zapach uderzył go, już kapłana, gdy szczególnym zbiegiem okoliczności musiał zamiast używanego w jego diecezji mszału opracowanego w nowożytności użyć w celebracji starego Mszału Rzymskiego:

⁵⁴ Dom P. Guéranger, *Mémoires autobiographiques* (1805–1833), Solesmes 2005, s. 53.

Mimo mego braku skłonności do liturgii rzymskiej, której zresztą wcześniej nie przestudiowałem na poważnie, poczułem się natychmiast przeniknięty wielkością i majestatem stylu użytego w tym mszale. Cytowanie Pisma Świętego w sposób tak poważny i pełen autorytetu, woń starożytności emanująca z tej księgi, jej litery czerwone i czarne – wszystko to doprowadziło mnie do zrozumienia, że w tym mszale odkryłem właśnie ciągle żywe dzieło owej starożytności kościelnej, którą czułem się zafascynowany. Ton mszałów nowoczesnych wydawał mi się odtąd pozbawiony autorytetu i namaszczenia, będąc w sposób odczuwalny zarówno dziełem określonego wieku i kraju, jak utworem osobistym. Zostałem zatem nawrócony, a miłosierdzie Jezusa, Najwyższego Kapłana, chciało, aby moje nawrócenie dokonało się przy ołtarzu, w trakcie samego sprawowania Boskich misterii⁵⁵.

⁵⁵ Tamże, s. 81.

Odkrycie „ciągle żywego dzieła starożytności kościelnej” mogło być początkowo warunkowane gustem namiętnego czytelnika Ojców i unoszącą się w klimacie epoki większą przychylnością dla średniowiecza, jakimś więc romantycznym chateaubriandyzmem. Jednak cały dalszy bieg życia odkrywcy uniemożliwia sprowadzenie jego fascynacji do antykwaryzmu czy estetyzmu. Niezależnie, co takiego uwarściwiło duchowe „powonienie” młodego duchownego, pozwoliło mu to najpierw wyczuwać różnicę wewnątrz zdeformowanego brewiarza, a potem dać się pociągnąć liturgii rzymskiej.

Odkrył duchową odmiennosc form tradycyjnych i zaraz się ich uchwycił w swej praktyce kapłańskiej, za zgodą biskupa. Następnie spróbował tę odmiennosc opisać – w serii artykułów publikowanych anonimowo na łamach gazety katolickiej w 1830 roku⁵⁶ – w czterech cechach: starożytnosci, autorytecie, uniwersalności i namaszczeniu. Każda z tych cech, tak jak je wówczas rozumiał, odcinała liturgię rzymską od „nowych liturgii”, tworzonych od XVII wieku przez ludzi sprowadzających pobożność do stylu literackiego lub rozwijania erudycji religijnej.

W późniejszym czasie, już jako odnowiciel Solesmes, Dom Guéranger w trakcie studiów nad dziejami liturgii powziął myśl, że od najwcześniejszych czasów istnieje wewnątrz chrześcijaństwa

⁵⁶ Wszystkie artykuły, razem ze związanymi z nimi innymi tekstami polemicznymi, weszły do pośmiertnie wydanego zbioru pt. *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie* (Solesmes 1887).

⁵⁷ „Herezji antyliturgicznej” poświęcił Dom Guéranger cały rozdział 14 swych pomnikowych *Institutions liturgiques*, wracając do tego tropu w wielu dalszych miejscach tego dzieła.

⁵⁸ Por. P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, Paryż 1878, s. 525n.

⁵⁹ Por. list H. Lacordaire’a do S. Swetchine z 14 października 1843 r. (*Correspondance du R. P. Lacordaire et de Madame Swetchine*, Paryż 1899, s. 358-360).

⁶⁰ Tamże, s. 360.

„herezja antyliturgiczna”, wyrażająca się w nienawiści do „formy religijnej”⁵⁷. „Często wystarczy jej istnienie w stanie ukrytego wirusa”, działanie pod pozorami udoskonalania modlitw liturgicznych, większej czci dla Pisma Świętego wewnątrz nabożeństw, sprawiedliwego uznania krytyki (filologicznej i historycznej), docenienia dumy narodowej itp.⁵⁸ Gdy jednak nadarzy się okazja, sekta antyliturgiczna przystępuje bądź do likwidowania kultu, bądź do zastępowania go innymi zajęciami.

Ta myśl Dom Guérangera została przyjęta jako mocno kontrowersyjna. Także życzliwy mu o. Henri Lacordaire OP w prywatnym liście do ich wspólnej znajomej Sophie Swetchine wykluczył istnienie takiego prądu uderzającego świadomie w kult. Uważał raczej, że jest to kwestia „dwóch myśli niepokojących wszystkie umysły” w epoce nowożytnej: pragnienia doskonalszego stylu (w łacinie) i subtelniejszej krytyki źródeł. Szkody czynione służbie Bożej wynikały zatem – uważał odnowiciel francuskich dominikanów – z pomyłki podyktowanej przez gust epoki, „powszechny, choć zły”⁵⁹.

Lacordaire umieszczał więc sprawę w porządku estetyki: „Nikt nie oplakuje bardziej niż ja utraty liturgii rzymskiej, ale tak samo jak utraty architektury gotyckiej, literatury sakralnej zwyciężonej przez literaturę świecką, i nie będę oskarżał o to jezuitów, którzy poprawili Wergiliusza i Horacego, zamiast stawiać opór prądowi, zamiast nauczać łaciny chrześcijańskiej przy pomocy autorów chrześcijańskich”⁶⁰.

Henri Lacordaire myślał zapewne, że ze swą nostalgią za tym, co w chrześcijaństwie przednowoczesne w stylu, staje blisko Dom Guérangera – i jedynie koryguje rozważnie zbyt daleko idące oskarżenia tego ostatniego. Ośmielam się jednak sądzić, że dwie wielkie postacie katolicyzmu francuskiego znajdowały się tu bardzo daleko od siebie. Analizy historyczne opata Solesmes nie musiały być bezbłędne, jego zarys „herezji antyliturgicznej” może nie był precyzyjny – ale przecież trafiał swoją intuicją w zjawisko przemyślanej dezinkarnacji wiary. I tu miał rację: to odcieśnienie aktu wiary musi dotknąć przede wszystkim liturgii. Dotyka jej zaś bądź przez pozbawienie jej charakteru służby Bożej, kultu, bądź przez przypisanie jej innych zadań jako co najmniej równie ważnych, bądź wreszcie przez porzucenie kultu jako tej części religii,

która nie mieści się „w obrębie rozumu” i opóźnia jej prawdziwą misję etyczną. Nie zawsze więc naruszanie formy służby Bożej było tylko sposobem zaprzęgnięcia jej do propagowania herezji. Czasami – tak jak uważał Dom Guéranger – deformowanie liturgii jest jakby celem podstawowym, wynikającym z imperatywu zredukowania wiary do – powiedzmy dla porównania – *filozofii przeciwnej obrzędom*.

Inspirowany przez Dom Guérangera ruch liturgiczny (w jego pierwszej postaci, która następnie podlegała rozmaitym podziałom i modyfikacjom, także pod naciskiem „bóstw” nowoczesności) startował z miejsca, w którym formę liturgii rzymskiej określiły decyzje papieskiego Rzymu. Skoro te decyzje, podjęte po Soborze Trydenckim, polegały na wskazaniu Kościołowi pewnej wziętej z Tradycji formy obrzędów – Dom Guéranger rozumiał, że zasadniczo jego zadaniem jest odbudowa miejsc, w których formy te będą wykorzystywane w możliwie pełnej celebracji służby Bożej – zaś uczestnicy, jak kiedyś katechumeni, zanim doprowadzono ich do udziału w misteriach, otrzymają niezbędne wprowadzenie w obrzędy, teksty czy śpiewy, zgodnie z przypadającym im rodzajem uczestnictwa.

Mens concordet voci

Tak było w wieku XIX. Po tym zaś, co wydarzyło się w wieku XX pod nazwą „reformy liturgicznej”, wyzwaniem stało się jednak nie tylko doprowadzenie ludzi do formy liturgicznej przywołującej Objawienie, ale i pominięcie po drodze, częste wymijanie pseudoliturgii, które zaplanowano jako naprawdę banalne „maszyny do wytwarzania uczuć”. Duża część naszych starań musi zatem iść dzisiaj na rzecz odzyskiwania dostępności prawdziwie teologicznych form obrzędów, znajdujących się z reguły w strefach, tak czy inaczej, wydzielonych z pola produkcji nowych modeli liturgicznych. Naszym wielkim zadaniem nie jest opracowywanie dla naszej pobożności nowych „maszyn do wytwarzania uczuć” lub traktowanie jako takich „maszyn” form wydobytych z tradycji, tak jakby pobożność i wiara katolicka były jedynie osiągnięciem stanów ego.

W rozdziale Reguły poświęconym sposobowi śpiewania psalmów w trakcie służby Bożej zaraz po powołaniu się na słowa

Psalmu: *psallite sapienter*, wypowiada święty Benedykt także ową słynną zasadę: „niech nasz umysł zgadza się z naszym głosem”, *mens nostra concordet voci nostrae*. Zasada ta rozszerza się z łatwością na całą służbę Bożą: jej powtarzalne słowa i gesty zmierzają bowiem do tego, by zstępowały do wnętrza człowieka objawienia chwały Bożej z dobrą nowiną o Zbawieniu. Niech zatem kwitnie w każdym z nas dar Boży: *filozofia na podstawie obrzędów*. ■