

Komentarz do Reguły św. Benedykta* Rozdział ósmy: O nocnym oficjum

Dom Paul Delatte OSB

Wskazawszy najważniejsze zasady formacji nadprzyrodzonej swoich mnichów, Nasz Święty Ojciec zajmuje się organizacją modlitwy liturgicznej i konwentalnej. Zaczyna bez wstępu doktrynalnego, ale możemy zadać sobie pytanie, jaka myśl przyświecała Kościołowi i starożytnym prawodawcom monastycznym, gdy w sposób wyraźny albo domyślny czynili z Bożego Oficjum dzieło główne, dzieło stanowiące samą istotę życia zakonnego i kontemplacyjnego.

Jaka by nie była etymologia słowa „religia”¹, słowo to w najszerszym rozumieniu niesie w sobie jakąś ideę relacji z Bogiem. Skoro tak, to całe stworzenie ma charakter religijny. Wszystkie byty, o tyle, o ile uczestniczą w istnieniu, są powiązane z Bogiem – Stworzycielem, Opatrznością i Ostatecznym Celem. Wszystkie są ontologicznie prawdziwe, piękne i dobre, wszystkie są zgodne z zamysłem Boskiego Artysty, wszystkie są stworzoną manifestacją niestworzonego Piękną. Wszystkie są zgodne z Jego wolą, dobre – gdyż On jest dobry, dobre dla Niego i podatne na wkomponowanie w Jego plany. Całe ogromne stworzenie mówi o Bogu i jest Mu posłuszne. Jest dla niego pełną harmonii i jedyną w swoim rodzaju pieśnią pochwalną. „Pan wszystko zdziałał dla samego siebie” (Prz 16, 4). Nawet złu moralnemu nie udaje się zniweczyć planu Bożego. Stworzenie z bólem przyjmuje, bierze na siebie profanację bezbożnika, który stara się odwrócić je od jego celu. Stworzenie „wzdycha wśród boleści”, oczekując swojego dnia zmartwychwstania i zapłaty (Rz 8, 19 i nast.). Współpracuje w dziele Odkupienia i służy jako instrument Bożej pomsty. To, co powiedzieliśmy, nie jest w żadnym razie produktem bujnej wyobraźni ani poruszeniem liryzmu. Stworzenie jako całość naprawdę i przede wszystkim ma oblicze liturgiczne. Stworzenie jest jakimś obrazem wewnętrznego

¹ Św. Tomasz z Akwinu,
S. Th., II-II, q. LXXXI, a. 1.

życia Boskiego, gdyż Najświętsza Trójca jest świątynią, gdzie przez swe odwieczne zrodzenie Słowo jest doskonałą chwałą Ojca, „jasnością chwały i odbiciem istoty Jego”, *splendor gloriae et figura substantiae ejus* (Hbr 1, 3), gdzie komunია Ojca i Syna pieczętuje się pocałunkiem pokoju i osobowym zachwytem przenikniętym radością, którym jest Duch Święty. Chwałę określono jako „wyraźne poznanie z pochwałą” lub „chwalebne uznanie”, *clara notitia cum laude*. Przez podwójne pochodzenie, o którym właśnie powiedzieliśmy, Bóg odbiera chwałę wewnętrzną w samym sobie, we wnętrzu swej istoty. Ta chwała mu wystarczy. Chwała zewnętrzna, którą w sposób konieczny odbierze od swojego dzieła, będzie konieczna tylko ze strony stworzenia. Ta chwała zewnętrzna pozostanie dla Boga przypadłościowa (wtórna) i zewnętrzna. Jednak Bóg z należytą Mu chwałą nie może zrezygnować: „chwały mojej nie dam drugiemu”, *gloriam meam alteri non dabo* (Iz 42, 8).

Trzeba jednak zaznaczyć, że ta przypadłościowa chwała Boga staje się pełna tylko wtedy, gdy jest zarazem obiektywna, formalna i odpowiednio wyrażona. Chwała obiektywna jest manifestacją Boskich doskonałości w rzeczywistości stworzonej: każdy byt, każde życie, każde piękno stworzone, naturalne czy nadprzyrodzone, jest ontologiczną pochwałą Boga. Chwała formalna jest oddawana Bogu tylko przez stworzenie rozumne, gdyż tylko ono jest zdolne rozpoznać chwałę obiektywną i odnieść ją do jej źródła. A to jest początkiem religii i liturgii. Nie będziemy się teraz zajmowali religią aniołów. Skoncentrujemy się na prawdziwie kapłańskiej pozycji człowieka w stosunku do niższego wobec niego, bezrozmownego stworzenia. Autor Listu do Hebrajczyków napisał: „Każdy arcykapłan, spośród ludzi wzięty, dla ludzi jest postanowiony w tym, co do Boga należy, aby składał dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5, 1). Sam człowiek jest wzięty spośród stworzenia, wyniesiony nad nie i ustanowiony jego kapłanem, aby w swoim własnym imieniu i w imieniu wszystkich bytów składał Bogu rozumny hołd. Człowiek ma w swojej naturze wszystko, co jest w świecie, jest, jak mawiali starożytni, „mikrokosmosem”. Jego zadaniem jest zebranie głosów całego stworzenia, tak aby wszystkie rozbrzmiewały w jego sercu, aby wszystkie ogarnął swym intelektem. Jego misją jest ogarnąć wszystko swoją myślą

i swoją miłością i wszystko ofiarować, czy to przez używanie, czy też przez wychwalanie Boga w sensie ścisłym. Religijny system stworzenia zamyka się i wypełnia tylko w nim. Człowiek jest ogniwem łączącym stworzenie z Bogiem. Gdy to ogniwo pęka, całe stworzenie doświadcza tego i upada: „przeklęta będzie ziemia w dziele twoim”, *maledicta terra in opere tuo* (Rdz 3, 17).

Religia człowieka nie jest ani przejawem estetyzmu, ani zmysłową emocją, ani ślepym szacunkiem dla tego, co otrzymało się przez wychowanie, ani teorią kosmologiczną, ani miłością siebie i ludzkości. Nie jest także afirmacją tych rzeczy, które są poza doświadczeniem, ani też próbą pojęcia tego, co nieskończone, chociaż wszystkie te definicje zostały sformułowane. Religia jest cnotą moralną, najszlachetniejszą ze wszystkich, przynależącą do sprawiedliwości. Skłania nas ona do oddania Bogu kultu, który jest Mu należny. Przedmiotem formalnym tego kultu, najgłębszym motywem wszystkich aktów religijnych, jest suwerenne wywyższenie Boga, Jego nieskończona doskonałość, która jest w Nim samym: „dzięki Ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja”, *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, która także ujawnia się nam i dla naszego pożytku – przez dzieło stworzenia, podtrzymywania w istnieniu, Opatrzność, przez wszystkie dobrodziejstwa². Jeśli mielibyśmy możliwość napisania monografii jakiegokolwiek aktu religijnego, zaobserwowalibyśmy to, co mówią teologowie, a mianowicie że zawsze zawiera on w sobie intelektualne uznanie Boskiej doskonałości, pokorne umniejszenie siebie, wolę wyrażenia swojej podległości, wreszcie aktualne wyrażenie przekonania o Boskiej suwerenności poprzez jakieś działanie, świadectwo, czy to tylko wewnętrzne, czy też wewnętrzne i zewnętrzne zarazem. Ten ostatni element konstytuuje akt kultu religijnego w sensie ścisłym, akt, w którym dokonuje się oddanie chwały Bogu. Liturgia jest jeszcze czymś więcej, jest całością aktów, słów, śpiewów, rytów, poprzez które wyrażamy naszą wewnętrzną religię, jest modlitwą wspólnotową i społeczną, której formy są wyznaczone przez Regułę, mają charakter określony i uporządkowany.

Od początku wyniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego miało za cel właśnie uczynienie jego relacji z Bogiem bardziej wewnętrzną i bliską, a religii – wznioślejszą. Aby zjednoczyć ze sobą stworzenie, Bogu nie wystarczała kapłańska posługa

² Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II-II, q. LXXXI; F. Suarez, *De virtute et statu religionis*, I, I, c. VI.

człowieka. To ogniwo łatwo było zerwać i zostało ono zerwane. Być może nawet Bóg pozwolił na to, żeby zostało ono zerwane, właśnie po to, aby móc zastąpić je innym kapłaństwem i uczynić nowe człowieczeństwo, które nie opierałoby się już na Adamie i na człowieku, ale na Jezusie Chrystusie, na Bogu-człowieku. Jeśli Bóg zgodził się na niepewny przebieg dzieła stworzenia, to dlatego, że myślał o tej niezmierzonej chwale, którą odda mu Jego Słowo Wcielone, Odkupiciel. Łatwo jest wskazać, w jaki sposób Wcielone Słowo jest hierarchicznym zwieńczeniem trojkiej chwały, o której pisaliśmy wyżej, jak całe stworzenie naturalne i nadprzyrodzone jednoczy się z Nim, włącza się w Niego, jedynego i wiecznego Kapłana, aby złożyć Przenajświętszej Trójcy jedną ofiarę wynagrodzenia, uwielbienia, dziękczynienia, która wypełnia czas i wieczność. Uczestniczenie w Jego śmierci i życiu przez chrzest to, według św. Piotra (1 P 2, 4 i nast.), rzeczywiste włączenie się w Jego królewskie kapłaństwo, aby współpracować w Jego wielkim dziele liturgicznym, w którym On sam jest zarazem i w najwyższym stopniu ołtarzem, kapłanem i żertwą ofiarną. Również autor Listu do Hebrajczyków przedstawił chrześcijaninowi ten sam program: „Przez niego więc zawsze składajmy Bogu ofiarę chwały, tj. owoc warg wyznających imię jego” (Hbr 13, 15).

Wszystkie liturgie partykularne łączą się z jedną liturgią wspólną, z nią się jednoczą i z niej czerpią wszystkie swe soki żywotne. Tę liturgię sprawuje człowiek doskonały – Chrystus, i wielki żyjący organizm będący Jego mistycznym ciałem – Kościół. Całe życie Kościoła wyraża się i rozkwita w jego liturgii, wszystkie odniesienia stworzenia do Boga w niej znajdują swój początek i spełnienie. Przez działania, które w każdym i we wszystkich są źródłem zjednoczenia z Bogiem, liturgia oddaje Bogu „wszelką cześć i chwałę”. W niej Duch Święty dokonał wspaniałego dzieła zebrania, uwiecznienia i udzielania wszystkim członkom Mistycznego Ciała niezmiennej pełni dzieła zbawczego, wszelkich nadprzyrodzonych bogactw z przeszłości Kościoła, z jego teraźniejszości, z całej jego wieczności. I tak jak krwawa ofiara naszego Najwyższego Kapłana i Jego wejście do sanktuarium nieba tworzą punkt kulminacyjny Jego dzieła, tak liturgia ma swoje centrum w Mszy św., w Eucharystii. Całe Boże Oficjum i poszczególne godziny są tylko chwalebny orszakiem, przygotowaniem albo

promieniowaniem Eucharystii. Można powiedzieć, że dwojaka ekonomia: naturalna i nadprzyrodzona, zmierza ku temu aktowi zbierającemu wszystkie inne, ku temu jednemu i najdoskonalszemu Dziełu. Nasz Święty Ojciec i inni starożytni³ mieli dobre wycucie, nazywając liturgię w całości *Opus Dei* – dzieło, które ma Boga i tylko Boga za swój bezpośredni przedmiot, dzieło, które wysławia Boga, dzieło, które urzeczywistnia sprawy Boże, dzieło, którym Bóg interesuje się wyjątkowo, którego jest pierwszym sprawcą, ale zechciał, aby dokonywało się ono przez ręce i wargi ludzkie.

Wśród tych, których sam chrzest konsekrował na kapłanów i ludzi oddanych religii, są nierówności i przywileje. Są ludzie, których Bóg pełniej włącza w kapłaństwo swojego Syna przez sakrament kapłaństwa. Są też inni, którzy są oddani religii nie tylko pośrednio, jak wszyscy chrześcijanie na mocy chrztu, ale bezpośrednio, z istoty swego powołania, z definicji. Każda autentyczna forma życia religijnego, życia zakonnego ma za swój pierwszy i podstawowy cel zebranie i zjednoczenie wszystkich sił duszy, aby skierować je do kontemplacji Boga i służby Jemu. Być zakonnikiem albo zakonnicą to należeć tylko do Boga przez konsekrację i całopalną ofiarę z siebie samego. „Stan zakonny jest stanem, w którym człowiek siebie samego i wszystko, co jest jego, poświęca kultowi Bożemu, jakby składa w całopalnej ofierze, i jako taki bez wątplenia jest stanem doskonałości”⁴. Rozumiemy teraz dobrze, dlaczego Kościół w szczególny sposób powierzył zakonnikom i zakonnicom celebrację swojej liturgii. Poza rzadkimi wyjątkami i dyspensami Boże Oficjum pozostaje pierwszym obowiązkiem każdej rodziny zakonnej. Zakonnicy i zakonnice są z istoty ludźmi oddanymi religii, chociaż Kościół, aby zapewnić pełny sukces swoich dzieł apostołskich i dzieł miłosierdzia, powierza je w ich konsekrowane ręce. Są oni jednak ludźmi oddanymi religii „z jakimś dodatkiem”, *cum additio*. Mają jakieś dodatkowe zadanie, które, choć jest religijne ze względu na swój motyw i odniesienie do Boga, nie należy bezpośrednio do religii ani nie ma Boga za swój przedmiot.

My zaś, mnisi, jesteśmy zakonnikami *sine additio*, jesteśmy oddani tylko religii. Oddajemy się Bogu, aby być z Bogiem. Tylko i wyłącznie. Nie ma w naszym życiu żadnego potencjalnego roz-

³ Zob. Haeft., t. VII, tract. II, disq. III. Butler (op. cit., s. 203) zauważa, że wyrażenie *Opus Dei* ma to samo znaczenie w Regułach św. Cezarego z Arles i św. Benedykta, i dodaje: *Apud alios scriptores antiquiores (...) significabat opera vitae spiritualis vel asceticae*, np. św. Bazyli, *Reg.*, 85, 86, 95 i in.

⁴ *Religio, cum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.* Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II-II, q. CLXXXVI, a. 1, *Augustini Hunnaei conclusio*.

proszczenia ani podziału. Nasze dzieło ma tę samą naturę, co nasze życie. Nie jesteśmy zakonnikami dla Dzieła Bożego i studiów, tym bardziej nie dla tego dzieła i prac fizycznych, gdyż wtedy nasza sytuacja byłaby znacznie gorsza niż księży świeckich, którzy bezpośrednio zajmują się duszami. Nie negujemy, że kontemplatyk może i powinien studiować, nie sprzeciwiamy się temu, że prace wymagające erudycji albo dzieła apostołskie mogą być słusznie podejmowane i owocnie wypełniane przez mnichów. Chcemy tylko podkreślić, że liturgia jest dziełem własnym benedyktyna, dziełem, które go wyróżnia, jego przeznaczeniem, jego misją. Składa on profesję, aby w Kościele, stowarzyszeniu chwały Bożej, być tym, który chwali Boga w formach właśnie ustanowionych przez Kościół, który wie, jak czcić Boga, i ma słowa życia wiecznego. Jest w całości człowiekiem modlitwy i różne formy jego aktywności spontanicznie przybierają zabarwienie religijne, mają dodaną wartość uwielbienia i wychwalania Boga. Teologowie zastanawiają się, czy każdy akt dobry, wykonany z formalnym zamiarem uczczenia Boga, nie staje się religijnym, należącym do kultu Bożego. Święty Tomasz, dostrzegając specjalną wartość aktów wynikających bezpośrednio z cnoty religii, będących jej własnymi owocami, wyjaśnia, że wszystkie akty nakazane albo wyznaczone przez tę cnotę otrzymują od niej, jako od swojej pierwszej przyczyny, charakter religijny⁵. Takie akty są niezliczone w życiu zakonnym. Czy wtedy, gdy całe nasze jestestwo jest dogłębnie i całkowicie poświęcone służbie Bożej, gdy dusza czuwa nad tym, aby często uświadamiać sobie i odnawiać swoją profesję, jakiś akt może wymknąć się spod tej przemiany? „Gdy ktoś całe swoje życie poświęcił na służbę Bogu, całe jego życie jest religijne, tzn. jest oddawaniem czci Bogu”⁶.

Poza tą osobistą i ogarniającą całe życie konsekracją, która jest wspólna dla nas i dla innych zakonników, jest u nas, powtórzmy to, szczególne powołanie do modlitwy. Cała praktyczna organizacja naszego życia ma służyć kultowi Bożemu, do niego jest dostosowana. Święta liturgia jest dla nas jednocześnie sposobem uświęcenia i celem. Przede wszystkim jednak jest celem. Nasza kontemplacja nieustannie znajduje pokarm w liturgii i cała się do niej odnosi jako do swego właściwego przedmiotu, kresu i spełnienia⁷. Trzeba, abyśmy to dobrze zrozumieli. Jest ważną

⁵ S. Th., II-II, q. LXXXI, a. 1 i 4.

⁶ S. Th., II-II, q. CLXXXVI, a. 1, ad 2; cyt. za: *Summa teologiczna*, t. 23, tłum. o. P. Bełch, s. 171.

⁷ Zob.: C. Bruyère, *Życie duchowe i modlitwa*, rozdz. 10, 20, 22, 23. Kolejne rozdziały tej książki są publikowane w kwartalniku „Christianitas” i na stronie: christianitas.org.

sprawą, nawet z praktycznego punktu widzenia, abyśmy dokładnie wiedzieli, jaki jest nasz cel, abyśmy potrafili znaleźć jego dobre określenie, które obejmowałoby zarazem Boga i nas, Jego i nasze korzyści, Jego chwałę i nasze szczęście, dzieło wykonywane w czasie i to, które trwa przez wieczność. Różnych definicji nie brakuje. Mówi się, że tym celem jest troska o nasze zbawienie, przysporzenie chwały Bogu, urzeczywistnienie naszego uświęcenia, dojście do zjednoczenia z Bogiem i do Jego życia wiecznego. Te formuły są trafne, choć nierównej wartości. W każdej z nich, gdy dodamy nieco egzegezy, znajdujemy całość nauki wiary. Dusze korzystające z Bożego światła i hojne unikną ukrytego w pierwszej z nich niebezpieczeństwa wiążącego się z nakierowaniem na letniość i duchowe targi. Najlepsza jest ostatnia. To właśnie tę formułę przyjmuje, wraz ze wszystkimi starożytnymi, Nasz Święty Ojciec. Żadna, z wyjątkiem drugiej, nie zawiera w sobie odniesień do liturgii. Jest to ich brakiem, gdyż przecież zjednoczenie z Panem jest nierozdzielnie związane z oddawaniem Mu chwały.

Nadprzyrodzone piękno Pana w nas, to doskonałe podobieństwo do Niego, które cała nadprzyrodzona ekonomia stara się w nas wyrycić, ten odcisk Boskiej pieczęci nieustannie wyciskany w naszych duszach przez wahadłowy ruch liturgii – czyż dane nam są, abyśmy całkiem sami radowali się nimi w swoistej wewnętrznej kokieterii? Jeśli bardziej niż inni uczestniczymy w życiu Tego, którego osobistą misją było objawienie chwały Ojca i Jego uwielbienie, jeżeli nasz stan jest podobny do Jego stanu, to czyż nie po to, aby mieć udział w Jego powołaniu, aby wraz z Nim stać się kapłanem, w tym rozumieniu, które przedstawiliśmy wcześniej? Czyż nie mamy paść przed tronem Bożym i oddać Mu nasz splendor, który jest owocem uczestniczenia w Jego życiu, tak jak Starcy z Apokalipsy, którzy rzucali swe korony, i jak sam Pan w ostatnim dniu świata? Wartość działającego jest taka, jaka jest wartość jego działania; wartość czciciela jest taka, jaka jest cześć, którą oddaje. Tylko dlatego, że Bóg szuka czcicieli, którzy „będą oddawać cześć Ojcu w duchu i w prawdzie” (J 4, 23), uczynił nas jednym ze swoim Synem, przez Ducha Świętego. W tym wyjątkowym akapicie, którym zaczyna się List do Efezjan, św. Paweł mocno podkreśla, że ostatecznym celem Stworzenia i Odkupienia, zjednoczenia wszystkich rzeczy w Chrystusie jako głowie, jest

liturgiczne świadectwo o nieskończonej doskonałości i nieskończonym pięknie: „Jako wybrał nas w nim przed założeniem świata, abyśmy stali się świętymi i niepokalanymi w miłości przed jego obliczem. Przeznaczył też nas dla siebie na synów przybranych przez Jezusa Chrystusa z postanowienia swej woli dla uwielbienia chwały łaski swojej, którą nas obdarzył w umiłowanym Synu swoim” (Ef 1, 4-6). Istnieje zatem bezpośredni związek między trzema elementami: zjednoczeniem z Bogiem, wychwalaniem Boga i chwałą Boga. Nasza świętość indywidualna i konwentalna wyrażają się w tej samej modlitwie liturgicznej, która tę świętość najskuteczniej sprawia. Nasze szczęście to już w tym życiu wejść w życie i w radość naszego Boga, to sprawiać, aby wszelkie istnienie stworzone i niestworzone, które zstępuje od Początku bez początku, to jest od Ojca, przez Słowo i przez Ducha, wiecznie powracało do swego Źródła drogą Ducha i Słowa.

Być może dlatego, że cała nasza formacja i nasza cnota odnoszą się do naszej modlitwy, św. Benedykt mówi o liturgii zaraz po nakreśleniu planu formacji osobistej mnicha. Czyż nie ma zamysłu w tym uporządkowaniu? Wolno nam tak sądzić, mimo że byłoby trudno znaleźć na to dowód. Jest natomiast rzeczą pewną, że sam św. Benedykt zdefiniował życie monastyczne jako „szkołę służby Pańskiej”, *Dominici schola servitii*, że umieścił na początku swego prawa dla mnichów to, co dotyczy liturgii, że uporządkował modlitwę oficjalną bardziej szczegółowo i z większą troską niż wszystkie inne kwestie, pozostawiając swobodnej inicjatywie duszmiarę i sposób modlitwy prywatnej, że w końcu zalecił, aby nic nie było „ważniejsze od Służby Bożej” (43, 3). W rzeczywistości to do niej odnoszą się wszystkie inne prace monastyczne, to ona wyznacza cały porządek naszego dnia, zajmuje prawie wszystkie godziny, i to godziny najlepsze. Podczas gdy życie poświęcone studiom korzysta z ciszy godzin porannych i z jasności umysłu, będącej owocem nocnego odpoczynku, aby łatwiej posuwać do przodu uczone dociekania, my przychodzimy do Kościoła, aby powtarzać te same psalmy przed tym samym Bogiem. Czy zachowywałyby się zgodnie z Regułą i ze swoim sumieniem mnich, który nie przygotowywałby się z radością do tej pozornej straty czasu, który przez cały dzień starałby się zaoszczędzić każdą minutę, aby jak najskromniej wymierzyć czas przeznaczony dla Boga?

Chociaż Nasz Święty Ojciec nazywa nasze oficja „obowiązkami służby”, *servitutis pensum* (50, 4), my nigdy nie uznajemy ich za „obowiązki” i pańszczyznę. Jeśli nawet niektórzy oddani duszpa-sterstwu i zabiegani księża mają pokusę odmawiania brewiarza w pośpiechu, a nawet narzekania na ten dodatkowy ciężący im obowiązek, dla mnicha byłoby rzeczą niewybaczalną takie trak-towanie Bożego Oficjum.

Nie ma żadnego znaczenia, że świat nic nie rozumie z tego dzieła i nie docenia jego roli, być może z wyjątkiem walorów estetycz-nych. Zresztą, ilu jest takich, co zgłębiają rzeczywiste i nadprzy-rodzone piękno rytów Kościoła i śpiewu sakralnego? Oczywiście, nie przyjdzie nam nigdy do głowy, aby zredukować nasze życie tak, aby świat mógł je zrozumieć. Jest ono takie, jakim uczynili je Bóg i św. Benedykt. Takie życie jest też dziełem naszej wolności. Czyż konflikt ze światem nie jest dla nas tak stary jak Ewangelia i jak Reguła, która nakazuje „zerwać ze sposobem postępowania tego świata”, *sæculi actibus se facere alienum* (4, 20)? Czyż cechą charakterystyczną świata nie jest niereligijność, przewaga ateizmu, niekiedy umiarkowanego, znającego swoje granice, ale często też ateizmu wojującego, niecofającego się przed niczym, depczą-cego wszystkie świętości? Jeśli świat zupełnie nie rozumie życia kontemplacyjnego, dlaczego z takim zamięłowaniem prześladowuje kontemplatyków? Wyraźnie w tym widać nienawiść tego, który inspiruje te prześladowania. Do niereligijności świata trzeba dodać mglisty sentymentalizm religijny tak wielu chrześcijan i – w epoce gorączkowej aktywności i utylitaryzmu – prawie powszechne błędne rozumienie użyteczności modlitwy. „Warto się uczyć i od wroga”, *fas est et ab hoste doceri*. W obliczu tej naturalistycznej i bezbożnej konspiracji bardziej niż kiedykolwiek mamy obowią-zek być zakonnikami w całości i wyłącznie, mamy potwierdzać i głosić obecność Tego, którego tak wielu odrzuca albo o Nim zapomina. Czy chodzi o to, żeby zareagować? Czy mamy rywa-lizować, porównywać się z innymi zakonami? Nie. Mamy żyć i modlić się w cichym poczuciu wierności. Jesteśmy w szczególny sposób zakonnikami samego Boga. Dlatego też musimy ofiarować Mu zadośćuczynienie, nasza wierność ma być tym bardziej nie-zachwiana, im bardziej Bóg jest porzucany. „A wy jesteście tymi, którzy wytrwali przy mnie w przeciwnościach moich. A ja wam

przekazuję Królestwo, jako mi przekazał Ojciec mój, abyście jedli i pili przy stole moim w Królestwie moim” (Łk 22, 28-30).

Nie mamy większych ambicji. Wierzymy jednak w wartość apostołską i społeczną naszej modlitwy. Obejmujemy nią nie tylko Boga i nas samych, ale i bliźniego. Nie mówiąc nawet o tajemniczym wpływie modlitwy na opatrnościowy bieg wydarzeń, czyż Boże Oficjum godnie sprawowane nie jest bardzo skutecznym narzędziem ewangelizacji? Od czasów pierwotnego Kościoła (zob. Dz 2, 42-47) liturgia katolicka jest zasadą jedności Ludu Bożego, ona też stworzyła miłość społeczną⁸. Czy można spodziewać się odrodzenia prawdziwej i głębokiej solidarności Ludu Bożego bez tego zjednoczenia wszystkich wokół Boga, w jednej modlitwie i we wspólnym przyjmowaniu jednego Chleba Żywego? Jakkolwiek by nie było, zgadzamy się na to, aby nie wytwarzać niczego, co można by zobaczyć i dotknąć, i na to, aby jedyną naszą użytecznością było wielbienie Boga. Z radością będziemy oczekiwali, że przez nasze *Opus Dei* nie osiągniemy niczego innego oprócz Tego, który jest ostatecznym kresem wszystkich rzeczy, celem każdego stworzenia obdarzonego intelektem, a także celem Kościoła. Już tu na ziemi zajmujemy się tym, czym będziemy się zajmowali w wieczności, czynimy tę wieczność obecną, gdyż, jak mówi św. Jan, życie świętego Jerusalema sprowadza się do kontemplacji i królewskiej służby: „Tron Boga i Baranka w nim (tj. w mieście) będzie, a słudzy jego służyć mu będą. I będą oglądać oblicze jego, a imię jego na czołach ich. (...) i będą królować na wieki wieków” (Ap 22, 3-5).

Łatwo jest odczytać metodyczny porządek, zgodnie z którym św. Benedykt układa kolejne rozdziały w tej części Reguły, która dotyczy liturgii. Najpierw mówi o oficjum nocnym, później o oficjum dziennym, na koniec zaś o ogólnej dyscyplinie Bożego Oficjum i dyspozycjach, z jakimi mnich winien przystępować do modlitwy. Wymieńmy tematy, którymi Nasz Święty Ojciec zajmuje się w tych trzynastu rozdziałach; zauważmy od razu, że tytuły rozdziałów nie zawsze dokładnie odpowiadają ich treści:

1. O nocnym oficjum.
2. Ile psalmów należy odmawiać w godzinach nocnych (w zimie).
3. Jak należy odmawiać modlitwę nocną w czasie lata.

⁸ Warto przeczytać wstęp Dom P. Guérangera do jego dzieła: *Rok Liturgiczny*.

4. Jak należy odprawiać Wigilie w niedziele.
5. Jak należy odprawiać Jutrznę (w niedziele).
6. Jak należy odprawiać Jutrznę w dni powszednie.
7. Jak należy odprawiać Jutrznę w uroczystości świętych.
8. W jakich okresach śpiewa się Alleluja.
9. Jaki jest w ciągu dnia porządek Oficjum.
10. Ile psalmów należy odmawiać w czasie dziennych godzin Oficjum.
11. Jaka powinna być kolejność psalmów.
12. Jak należy śpiewać psalmy.
13. O czci należnej Bogu podczas modlitwy.

W tym, co dotyczy liturgii, podobnie jak w przypadku obowiązków życia monastycznego, Nasz Święty Ojciec ujawnił inteligentny eklektyzm. Jego opis układu oficjum składa się z zapożyczeń z liturgii rzymskiej i mediolańskiej, z liturgii monastycznych Wschodu i Zachodu, z kilkoma innowacjami i fragmentami osobistymi. Całość stanowi strukturę mocną i spójną, w której wszystkie ważne szczegóły są przewidziane. Bez wątpienia także w tym punkcie św. Benedykt chciał znaleźć remedium na ówczesną rozchwianą dyscyplinę monastyczną. Struktura ta, jak zobaczymy, nie była całkowicie sztywne. Chociaż Reguła została napisana na długo przed czasami improwizacji i pełnej wolności liturgicznej, zostawia pewną przestrzeń do zagospodarowania według uznania przełożonych. Nasz Święty Ojciec z całą pewnością myślał tylko o uporządkowaniu służby Bożej w swoich klasztorach, ale ponieważ jego dzieło było najbardziej kompletne, mądre i wyważone z tych, które podówczas były w obiegu, stopniowo stawało się jedyną zasadą organizacji liturgii monastycznej i dostarczyło inspiracji samej liturgii rzymskiej. Aby nie uczynić z naszego wykładu Reguły dzieła zbyt obciążonego erudycją, musimy pozostawić ogólnej historii form liturgicznych i historii monastycznej badanie rozwoju Bożego Oficjum, tak wśród duchowieństwa świeckiego, jak i wśród mnichów, od początków aż do czasów Naszego Świętego Ojca i od św. Benedykta do naszych dni. W przeciwnym wypadku musielibyśmy zbadać całą historię brewiarza. Będziemy odsyłać do dzieła Dom Suitberta Bäumera⁹, w którym można znaleźć wiele użytecznych informacji. Tekst św. Benedykta da nam okazję jedynie do poczynienia kilku uwag historycznych.

⁹ Dom S. Baeumer OSB, *Histoire du Bréviaire*, trad. par Dom R. Biron, Paryż 1905.

Dzieło Boże ma się rozpocząć w samym środku nocy. To nocne oficjum, najdłuższe ze wszystkich, jest też najbardziej starożytne. Nie trzeba szukać jego źródeł w oczekiwaniu na szybkie powtórne przyjście Zbawiciela, na Paruzję, a raczej w wielkiej Wigilii Paschalnej i w innych wigiliach poprzedzających niedziele i inne określone dni, które celebrowali pierwsi chrześcijanie na wzór tej pierwszej. Układ wigilii przypominał układ modlitwy porannej i sobotniej w synagogach. Po wigilii, bezpośrednio albo po jakiejś przerwie, często następowała agapa i synaksa (święte zgromadzenie) eucharystyczna. Nie działa się tak jednak zawsze, a wigilia była czymś oddzielnym od sprawowania misterii. Pliniusz Młodszy pisał do cesarza Trajana: „Zapewniali zaś, że największą ich winą czy też błędem było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu przed świtem zbierać się i śpiewać na przemian pieśni ku czci Chrystusa jako Boga (...). Po tych obrzędach zazwyczaj rozchodzili się i znowu zbierali się, aby spożyć wspólny posiłek”¹⁰. Wigilia albo synaksa nieeucharystyczna, od czasów pierwotnego Kościoła związana z Mszą, przekształciła się w osobne nabożeństwo odprawiane przed Mszą albo w Mszę katechumenów. Jeden z badaczy liturgii, po ukazaniu analogii, które istniały pomiędzy układem nocnego oficjum a nabożeństwem poprzedzającym Mszę, dodaje, że „inne oficja ukształtowały się na wzór oficjum nocnego – jedyne, które istniało na początku jako oficjum publiczne”¹¹. Mówiąc w skrócie, ten sam układ zastosowano do jutrzni, niesporów i tzw. małych godzin. Chociaż więc wierni i duchowni świeccy nie mogli celebrować wigilii codziennie, mnisi od początku wytrwale je odprawiali. Oficjum nocne znajdujemy u wszystkich starożytnych mnichów.

¹⁰ Cyt. za: <http://templumchristi.pl>.

¹¹ Dom F. Cabrol, *Les Origines Liturgiques*, Paryż 1906, appendice I, s. 317 i nast.

¹² *DE OFFICIIS DIVINIS IN NOCTIBUS. Hiemis tempore, id est a kalendas novembres usque in Pascha, iuxta considerationem rationis, octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur et iam digesti surgant.*

W czasie zimy, tj. od pierwszego listopada aż do Paschy, zgodnie z rozsądkiem, należy wstawać o ósmej godzinie nocnej, aby bracia spali nieco dłużej niż przez połowę nocy i wstali już wypoczęci¹².

Aby odtworzyć fizjonomię pierwotnego benedyktyńskiego oficjum, trzeba, każdy to rozumie, oderwać się w duchu od warunków współczesnych i od zwyczajów, które ukształtowały się z biegiem czasu. Święty Benedykt zaczyna od tego, że zamiast

ustalać inną godzinę nocnego oficjum na każdą z czterech pór roku, wprowadza uproszczenie i dzieli rok na dwie główne części, zimę i lato. Pierwsza trwa od kalend listopadowych aż do Wielkanocy, druga – od Wielkanocy do wspomnianych kalend. Można się zastanawiać, czy chodzi tu o dzień, w którym wypadły kalendy, tj. o 1 listopada, czy też o dzień, w którym zaczynało się odliczać, tj. 16 października. W rozdziale 48 wyrażenie *a Kalendis Octobris* oznacza z całą pewnością 14 września, początek postu monastycznego. Hildemar, interpretując Regułę zgodnie ze zwyczajami Kościoła rzymskiego, rozumie przez kalendy listopadowe niedzielę 1 listopada, niedzielę poprzedzającą 1 listopada, gdy dzień ten wypada w jeden z pierwszych trzech dni tygodnia, albo niedzielę, która następuje po 1 listopada, jeśli ten dzień wypada w jeden z ostatnich trzech dni tygodnia. Dom Calmet z ochotą przyjmuje to wyjaśnienie, gdyż – jak sądzi (zbyt pochopnie, jak się wydaje) – jest ono konieczne „do pogodzenia św. Benedykta z nim samym (...), gdyż on sam chce, abyśmy zaczynali oficjum i psalterz w każdą niedzielę i kontynuowali przez cały tydzień”. Mamy zatem dwa okresy liturgiczne zamiast czterech. Zamysłem Naszego Świętego Ojca jest dostosowanie oficjum do długości bądź krótkości nocy.

Starożytni mieli swój własny sposób określania dni i godzin. Bez wątplenia u Rzymian dzień urzędowy trwał od północy do północy i dzielił się na 24 godziny, które astronomowie uznawali za równe, ale powszechnie przyjmowano, że doba składa się z dwóch części: z dnia i nocy. Długość dnia i nocy zmieniała się w sposób naturalny zależnie od pory roku, jednak liczba jednostek podziału czasu, czyli godzin, pozostawała niezmienna dla każdej części: dwanaście godzin dnia, liczonych od wschodu do zachodu słońca, i dwanaście godzin nocy liczonych od zachodu słońca do jego wschodu. Południe i północ były punktami stałymi, liczono zatem sześć godzin przed południem i sześć godzin po nim, sześć godzin przed północą i sześć godzin po niej¹³. Zatem długość każdej godziny zmieniała się nieustannie, w zimie godziny nocne były dłuższe niż dzienne, odwrotnie było w lecie. Tylko w równonoc wiosenną i jesienną godziny nocne i dzienne były sobie równe. Pierwsza godzina dzienna w dniu równonocy zaczynała się o 6.00 rano według naszego sposobu mierzenia czasu, pierwsza godzina

¹³ *Vigiliae* pochodzą z wojskowego podziału nocy. Podczas gdy Grecy dzielili noc na trzy czuwania (straże) po cztery godziny, Rzymianie przyjmowali podział na cztery czuwania po trzy godziny.

¹⁴ Dom Mège i inni komentatorzy utrzymywali jednak, że św. Benedykt dzielił dzień i noc na 24 godziny o równej długości.

¹⁵ Polski przekład idzie za sugestią tych komentatorów, o których wspomina Dom Delatte (przyp. tłum.).

¹⁶ Mnich żyjący pod Regułą św. Kolumbana był traktowany surowiej: *Lassus ad stratum veniat, ambulansque dormitet, necdum expleto somno surgere compellatur* (Regula, IX, P.L. XXX, 216).

¹⁷ Tu znowu komentatorzy podają różne interpretacje. Chodzi być może nie o to, aby wstawać nieco później niż środek tego odcinka czasu, który stanowi noc, ale aby osiągnąć długość snu nieco dłuższą niż połowa nocy. W tym celu trzeba połączyć porę ósmej godziny rzymskiej z porą kładzenia się spać, w zależności od pory roku. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy w okolicy kalend

listopadowych, noc zaczyna się ok. 5.00 po południu i kończy ok. 7.00 rano, trwając 14 równych godzin. Jeśli mnisi położyli się spać o 7.00 wieczorem i zostali obudzeni o ósmej godzinie rzymskiej, tzn. około 2.20 po północy, to spali nieco ponad połowę nocy, tzn. zgodnie z naszym pomiarem 7 godzin i 20 min. (zob. B. van Haeften, op. cit., l. VII, tract. IX, disq. IV, s. 777).

nocna – o 6.00 wieczorem. Łatwo obliczyć, że „ósma godzina nocna” zaczynała się o 1.00, a kończyła o 2.00 w nocy.

Nasz Święty Ojciec przyjmował ten rzymski sposób pomiaru czasu¹⁴. Zatem „ósma godzina nocna”, o której mówi, wciąż zmieniała swoje miejsce, przesuwała się przez cały rok zależnie od tego, czy dany dzień oddalał się, czy przybliżał do równonocy. To rozumne określenie tej ósmej godziny wskaże czas wstawania mnichów, *iuxta considerationem rationis* (komentatorzy zwykle odczytują te słowa jako wyraz rozsądku i umiaru, którymi kierował się Nasz Święty Ojciec)¹⁵. Zauważmy jeszcze, że św. Benedykt nie precyzuje, w którym momencie ósmej godziny mnisi mają wstać. To również musiało się zmieniać zależnie od pory roku, zapewne bliżej początku ósmej godziny, gdy noce były dłuższe, i bliżej jej końca, gdy noce były krótsze. Być może opat ustalał z wyprzedzeniem dokładny moment pobudki dla każdej nocy albo z wyprzedzeniem na tydzień lub dłużej, biorąc pod uwagę średnią długość nocy w tym okresie. Zawsze była potrzeba takiego obliczania pory wstawania, aby zapewnić mnichom konieczny odpoczynek¹⁶. Ma on trwać nieco dłużej niż połowa nocy¹⁷, wtedy wszyscy będą już wypoczęci i gotowi do Bożego Oficjum. Bracia, którzy położyli się spać po komplecie, którą odmawiano po zapadnięciu zmierzchu, mogli w zimę spać mniej więcej od 6.00 czy 7.00 wieczorem aż do 2.00 albo 3.00 w nocy. W ciągu całego roku pora wstawania oscylowała, jak się wydaje, między 1.00 a 3.00 w nocy. Zwyczaj wstawania o północy, jak zauważa Dom Martène, pochodzi z niedokładnego odczytania Reguły i nie jest zgodny z tradycją.

Trudności z określaniem godziny pobudki były u pierwszych mnichów tym większe, że nie mieli oni ani zegarów wybijających godziny, ani budzików. Najczęściej musieli zadowolić się przybliżonym pomiarem czasu. Starożytni określali godziny dnia po wysokości słońca albo po długości i kierunku cienia. Do mierzenia czasu wynaleźli zegar słoneczny, który był używany

tak w wersji stałej, jak i przenośnej. Aby zmierzyć upływ czasu, posługiwali się klepsydrami piaskowymi lub wodnymi albo też innymi zegarami wodnymi¹⁸. Ale mnisi nie zawsze dysponowali tymi instrumentami¹⁹. Musieli zatem wsłuchiwać się w pianie koguta albo pilnie wpatrywać się w ruch gwiazd. Kasjan zwrócił uwagę, że zakonnik odpowiedzialny za budzenie swoich braci nie powinien zaniedbywać czujności pod pretekstem, że ma stały nawyk wykonywania tej czynności o określonej porze²⁰. Zachowało się nawet ciekawe dziełko św. Grzegorza z Tours zatytułowane *De cursu stellarum ratio, qualiter ad officium implendum debeat observari*²¹ (O ruchu gwiazd, jak powinien być obserwowany w celu odprawiania oficjum). Innymi metodami stosowanymi do określania właściwej pory były: recytacja modlitw o określonej długości²², ocena ilości wosku zużytego przez palącą się świecę albo poziomu oleju w lampie oliwnej. W „Regule Mistrza” zapisano, żeby stale czuwało dwóch braci i aby często konsultowali się w sprawie ustalenia godziny (*horologium*)²³. Nasz Święty Ojciec powierza samemu opatowi albo „sumiennemu bratu” działającemu w jego imieniu dopilnowanie zwoływania braci na Służbę Bożą (rozdz. 47). Uznaje jednak za stosowne podać zasady działania w przypadku błędów lub zapomnienia. Zobaczmy, że zgadza się na skrócenie oficjum, jeśli sen mnichów zostałyby niefortunnie przedłużony.

Jeżeli zaś po Wigiliach zostanie trochę czasu, ci, którzy tego potrzebują, poświęcą go na rozważanie psalmów i czytań²⁴.

Po nocnym oficjum nie kładziono się spać. Starożytni mnisi obawiali się, że ten dodatkowy odpoczynek mógłby spowodować, iż dusze utraciłyby nadprzyrodzony zapał, który rozpaliły w nich święte wigilie, oraz że mogłoby to dać okazję do ułud diabelskich²⁵. Niektórzy prawodawcy monastyczni, szczególnie autor „Reguły Mistrza”, a także niektórzy opaci benedyktyńscy byli jednak mniej rygorystyczni. Nawet w surowych regułach przewidywano wyjątki, o czym szczegółowo piszą Dom Martène i Dom Calmet, na przykład gdy mnisi zostali obudzeni zbyt wcześnie albo z jakiegoś powodu byli cierpiący.

¹⁸ Zob. Ch. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, 1877-1919, art. Horologium.

¹⁹ Zob. B. van Haeften, op. cit., I, VII, tract. IX, A.A. Calmet, in h.l.

²⁰ *Quamvis eum consuetudo diurna hora solita evigilare compellat, tamen sollicito et frequenterque stellarum cursu prestitutum congregationis tempus explorans ad orationum eos invitat officium*, św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, XVII.

²¹ *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingianum*, t. 1., s. 854 i nast.

²² Zobacz historię Adoliosa w: *Hist. Laus.*, c. CIV, *Vitae Patrum*, VIII, Rosweyde, s. 769.

²³ Cap. XXXI-XXXII.

²⁴ *Quod vero restat post Vigilias a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviat.*

²⁵ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, XII-XIII; III, V. Kasjan jednak przewiduje wyjątki: *Inst.*, III, IV, VIII.

Byłoby nierozsądne podczas wigilii w zimie przedłużanie psalmów i czytań od 2.30 w nocy do 6.00 rano. Te wigilie, jak zobaczymy, były i tak długie w tej części roku. Zatem po ich zakończeniu aż do jutrzni (laudesów) pozostawała pewna przerwa o zmiennej długości. Bracia, którzy odczuwali potrzebę przestudiowania czegoś (dosłownie: którym czegoś brakowało z psalterza lub czytań), mieli poświęcić tę przerwę na rozważanie. Jak mówi Dom Calmet, w popularnej łacinie słowo *meditari* często miało znaczenie „przestudiować”, „nauczyć się na pamięć”, „recytować”. Pamiętajmy, że w czasach św. Benedykta do klasztorów często przychodzili bracia nieumiejący czytać, słabo wykształceni, a także dzieci. Wpadało, aby i oni byli w stanie rozumnie uczestniczyć w Bożym Oficjum, a nawet pełnić w nim posługę lektora albo śpiewaka. Od początków swojego życia monastycznego starali się zapisać w pamięci cały psalterz, uczyli się na pamięć lekcji i najczęściej używanych formuł liturgicznych. Ci wszyscy, którzy każdej nocy mieli czytać Pismo Święte albo Ojców z manuskryptów pełnych licznych skrótów, niekiedy uszkodzonych przez długie używanie, zapisanych atramentem, który wyblakł, w słabym świetle kopczącej lampy i – jak dodaje Dom Calmet – bez pomocy okularów, zwykle potrzebowali przygotowania przed wypełnieniem posługi. Jeśli lektora nie można było zrozumieć, słuchacze nie mieli, jak my dzisiaj, możliwości szukania wsparcia w swoich książkach, gdyż brewiarzy jeszcze nie wymyślono, a manuskrypty były rzadkie. Wszyscy zaś mieli potrzebę zgłębiania znaczenia słów świętych. Na to przygotowanie, konieczne ze względu na godność Bożego Oficjum, św. Benedykt wybrał te godziny ciszy i skupienia. To dodatkowe dwie godziny *Lectio Divina* codziennie zapewnione mnichom. Ta dyspozycja Reguły wcale nie wygasła, nawet dziś nie improwizujemy przy wyborze lektora. Zawsze jest bolesnym doświadczeniem, gdy słyszy się, jak człowiek, który uczył się łaciny, boryka się z dziesięcioma wierszami z Pisma Świętego albo z Ojców, mnożąc złe pauzy, błędne akcenty i pomyłki gramatyczne. Nie traktujmy nigdy Pana jak barbarzyńcę!

Ale co robili do jutrzni bracia, którzy już przygotowali swoje lekcje i psalmy? Mamy wszelkie powody przypuszczać, że nie wracali do łóżek. Był to czas zostawiony na prywatną pobożność zakonników albo do dyspozycji opata, jak zauważa Dom

H. Ménard. Święty Benedykt nie określił drobiazgowo sposobu zagospodarowania każdej wolnej chwili. Jedni mnisi oddawali się modlitwie, inni zgłębianiu natchnionej nauki, na próżno szukać u św. Benedykta i starożytnych nakazu poświęcania pół godziny czy godziny na modlitwę myślną, a tym bardziej ustalenia jakiejś metody tej modlitwy²⁶. Niekiedy niektórzy poważnie pytają nas, jakie mogły być „tematy medytacji”. Święta liturgia dostarczała ich nieskończoną ilość i ciągle nowe. Sama modlitwa prywatna czerpała soki żywotne z modlitwy Kościoła i pozostawała katolicka, prosta i żywa jak ona. Nikomu nie przyszło do głowy uwięzić poruszenia duszy w sztywnych formach i zastąpić radosną spontaniczność wyrażania tych poruszeń ponurą banalnością gotowych formuł. Nie jest rzeczą prostą zgłębiać jednocześnie psalmy, inne części Pisma Świętego, Ojców, historię Kościoła i żywoty świętych. Któż mógłby więc schlebiać sobie, że nie ma już potrzeby tym się zajmować? Ponadto, choć długa praktyka oswoiła nas z modlitwami liturgicznymi, powinniśmy, właśnie z powodu tego nawyku, wciąż ożywiać je wszystkie nieustannym studium, jeśli nie chcemy popaść w swoisty mechanycyzm, tzn. znaleźć się w sytuacji, w której tylko głos i członki ciała materialnie wypełniają służbę Bożą, a inteligencja nie jest w to zaangażowana. Czy psalmodia nie jest zagrożona zredukowaniem do prostego ćwiczenia wokalizacji i pamięci? Tak łatwo wszystko w nas staje się nawykiem i odruchem!

Od Paschy aż do wspomnianego pierwszego listopada tak trzeba ustalić godzinę, aby po Wigiliach miała miejsce niewielka przerwa, w czasie której bracia mogliby wyjść dla załatwienia swoich potrzeb naturalnych. Zaraz potem należy odprawiać Jutrznię; jej porą właściwą jest godzina świtu²⁷.

W lecie to już nie ósma godzina wyznacza początek nocnego oficjum. Tym wyznacznikiem jest połączenie wschodu słońca z godziną rozpoczęcia pierwszego dziennego oficjum. Chociaż godzina świtu zmienia się wraz z upływem czasu, to jego pora jest punktem stałym i do niego dostosowuje się godzinę pobudki. Należy tę godzinę ustalić tak, aby mieć czas na odprawienie

²⁶ U kartuzów nie ma żadnych przepisów dotyczących modlitwy myślniej. Aż do XVI w. nie było też żadnych takich przepisów u synów św. Dominika i św. Franciszka, a w początkach – nawet w Towarzystwie Jezusowym. Zob. P. Bouvier, *L'évolution de la piété* („Études”, t. CXX [1909], s. 187-211).

²⁷ *A Pascha autem usque ad supradictas novembres sic temperetur hora, ut Vigilianum agenda parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria nature exeant, mox Matutini qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.*

²⁸ Kasjan wspomina o nabożeństwie porannym (tj. o jutrzni), *quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis intervallum solet in Galliae monasteriis celebrari* (Inst. III, IV).

krótkich wigilii. Pomiędzy nocnym oficjum a oficjum porannym trzeba tylko zapewnić braciom kilka chwil na potrzeby naturalne. Medytacja psalmów i lekcji o tej porze roku jest przesunięta na inną porę dnia²⁸.

Pomimo krótkości nocnego oficjum mnisi, którzy położyli się spać później niż w zimie, a wstali prawie o tej samej godzinie, mieli mniej snu. Właśnie dlatego św. Benedykt pozwala im na odpoczynek po posiłku, który zwykle odbywał się o rzymskiej godzinie szóstej (rozd. 48). W rozdziałach 11 i 14 zobaczymy wyjątki od dyspozycji podanych w tym rozdziale. ■

Tłum. Tomasz Glanz