



[...] * Lecz arcydziełem Petersona jest bez wątpienia *Księga aniołów*. Przede wszystkim jest ona ważna sama w sobie, gdyż to jedyna współczesna praca o świecie duchów niebieskich. Ważna jest również ze względu na miejsce w dziele autora, ponieważ łączą się w niej trzy wielkie wątki jego myśli: liturgiczny, polityczny i mistyczny.

Jest to traktat o liturgii: główna idea książki jest taka, że chrześcijański kult stanowi uczestnictwo w liturgii aniołów. A także – że aniołowie są obecni w kulcie chrześcijańskim. Na poparcie tej drugiej tezy Peterson przedstawia liczne świadectwa starożytnych autorów chrześcijańskich, szczególnie dotyczące udziału aniołów w sakramencie Chrztu czy ich roli w Eucharystii. Mamy tu odkrycie całego – zapomnianego i nieznanego – wymiaru życia liturgicznego.

Aspekt „polityczny” tematu może się wydać bardziej zaskakujący. Należałoby ustalić, jak go rozumieć. Tym, co ogromnie zajmowało Petersona, była chęć opisanie związków między sferą państwa ziemskiego i sferą Królestwa Bożego. Dlatego badał polityczne konsekwencje monoteizmu. Dlatego też dostrzegał w męczeństwie *roszczenie Kościoła do dawania świadectwa w sposób publiczny*. Podobnie i tutaj: jedną z kluczowych myśli jest ta, że kult anielski stanowi kult *oficjalny* i że, w związku z tym, uznanie liturgii Kościoła za uczestnictwo w tymże kulcie oznacza podkreślenie jej publicznego charakteru: *Uczestnicząc w kulcie Kościoła, aniołowie wskazują na to, iż jest on oficjalnym kultem Boga. A ponieważ aniołowie mają związek z religijno-polityczną sferą nieba, także i kult Kościoła, dzięki nim, wchodzi w konieczny związek ze sferą polityki*.

* Fragment przedmowy do francuskiego wydania rozprawy *Le livre des anges*, Desclée de Brouwer, 1954.

Lecz obie te perspektywy byłyby niepełne bez perspektywy mistycznej. Petersona zawsze pociągały kwestie duchowości. A nauka o aniołach implikuje wymiar duchowy. Wszystkie dawne tradycje określają życie mistyczne w kategoriach udziału w życiu aniołów. Nie znaczy to, jakoby człowiek miał się stać aniołem, jak twierdzi Orygenes; człowiek zachowuje swoją własną naturę. Lecz prowadzi on życie podobne do życia aniołów i staje się ich towarzyszem. Życie duchowe jest już teraz antycypacją życia niebiańskiego. Ze swej istoty ma ono charakter eschatologiczny. Także i tutaj ujawnia się charakterystyczny rys twórczości Petersona. Przyczyni się on [...] do przywrócenia duchowości jej patrystycznych źródeł.

Jean Daniélou SJ

Tłum. MGH

Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów w liturgii*

Erik Peterson



CZĘŚĆ DRUGA

I. Uczestnictwo Kościoła w kulcie anielskim

Sanctus w liturgii św. Marka

W liturgii św. Marka chrześcijan rytu aleksandryjskiego znajduje się następująca modlitwę, która będzie podstawą naszej analizy:

Ty przewyższasz wszelką moc i władzę, potęgę i panowanie, wszelkie imię, które jest wymieniane nie tylko na tym świecie, ale także w tym, który nadejdzie. Wokół Ciebie stoją tysiące tysięcy i dziesiątki tysięcy wojsk świętych aniołów i zastępów archaniołów. Przed Tobą stoją Twoje dwa wielkie i czcigodne stworzenia, wielooczny Cherubin i Serafin z sześcioma skrzydłami, z których dwoma zakrywa swoje nogi, dwoma oblicza, a na dwóch łata, ciągle wołając jeden do drugiego, nieustannym głosem, niemilkłą teologią chwały śpiewając, krzycząc, wysławiając, wołając i głosząc majestatowi Twojej chwały tryumfalny hymn Trishagion: Święty, Święty, Święty Pan Sabaoth. Pełne są bowiem niebiosa i ziemia chwały Twojej. Wszystkie stworzenia zawsze głoszą Twoją świętość, a ze wszystkimi, którzy Twoją świętość głoszą, przyjmij, Władco i Panie, także nasze uświęcenie, z którymi Ciebie wysławiamy i mówimy: [Lud]: Święty, Święty, Święty Pan Sabaoth. Pełne są bowiem niebiosa i ziemia chwały Twojej¹.

* *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus*, Monachium 1935, część II. Część pierwsza ukazała się w „Christianitas” nr 53-54/2013. Całość rozprawy zostanie wzbogacona o zaktualizowaną bibliografię. Cytaty łacińskie Autora w tłumaczeniu własnym Redakcji.

¹ Tekst grecki można znaleźć w: F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, s. 131 [tłum. pol.: H. Paprocki, *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, PAX Warszawa 1988, ss. 78-80 – przyp. tłum.].

² Ef 1, 21 [Biblia

Tysiąclecia: *I posadził Go po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchność i Władzę, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym* – przyp. red.].

³ Według Dz 1, 11 podczas Wniebowstąpienia

Apostołowie na własne oczy ujrzeli Chrystusa znikającego w niebie.

⁴ Ef 1, 21.

⁵ Moim zdaniem

wyliczenie chórów anielskich w VII, 35,

³ *Konstytucji Apostolskich*

(gdzie, według Bousseta, Baumstarka i Lietzmana, miał zachować się, zmieniony przez chrześcijan, fragment żydowskiej *Keduszy*) jest – przeciwnie – nowym

elementem wprowadzonym przez chrześcijaństwo. O ile się nie myle, w judaizmie występuje militarny, a nie hierarchiczny podział świata aniołów. Ponadto wątpliwy jest główny argument mówiący o żydowskim pochodzeniu fragmentu VII,

Uwielbienie anielskie w Starym Testamencie i w liturgii chrześcijańskiej

Rdzeń tej modlitwy jest wzięty z szóstego rozdziału Księgi Izajasza i odsyła do wizji proroka w świątyni. Lecz liturgia chrześcijańska zmieniła go w pewien bardzo znaczący sposób. Izajasz ogląda chwałę Pana „w świątyni”, natomiast liturgia chrześcijańska umieszcza ją w niebie. Spojrzenie, które poszukuje Pana, nie znajduje Go w naturalnym zasięgu wzroku. Zwraca się więc ku górze: *Ty przewyższasz wszelką moc i władzę, potęgę i panowanie, wszelkie imię, które jest wymieniane nie tylko na tym świecie, ale także w tym, który nadejdzie*. To rozszerzenie tekstu z Księgi Izajasza jest wyrażone słowami pochodzącymi z Listu św. Pawła do Efezjan². Święty Paweł wypowiada je jednak w związku z Wniebowstąpieniem Chrystusa i zajęciem przez Niego miejsca po prawicy Ojca. To pozwala nam lepiej zrozumieć, dlaczego perspektywa – w stosunku do perspektywy z Księgi Izajasza – uległa rozszerzeniu. Liturgia chrześcijańska rozszerzyła wizję Izajasza na cały kosmos, ponieważ w międzyczasie miało miejsce Wniebowstąpienie Chrystusa. Samo jednak Wniebowstąpienie jest wyrazem faktu, że cały wszechświat został głęboko dotknięty wydarzeniami eschatologicznymi związanymi z Chrystusem. Dla nas Wniebowstąpienie Chrystusa, zajęcie przez Niego miejsca po prawicy Ojca wyrażają bezkresne oddalenie Boga³. Odległość jest tak niezmierna, że – o ile na początku wymienieni są aniołowie pełniący określone role (Zwierzchności, Władze, Moce i Panowania) i dlatego można ich jeszcze rozpoznać po imionach – to później opuszczona zostaje sfera wszelkich imion, i to nie tylko istniejących, ale także możliwych: *Tyś wywyższony ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym*⁴. Opis bezkresu Boga mógłby rozmyć się w określeniach negatywnych, gdyby nie siła wyrazu prorockiej wizji, która chroni nas przed ześlizgnięciem się w pojęciowe negacje. Także i tutaj widzenie Izajasza zostaje w charakterystyczny sposób rozszerzone. Prorok ujrział bowiem jedynie serafinów, natomiast liturgia chrześcijańska wzbogaciła się o postacie aniołów, archaniołów i cherubinów. Owo rozszerzenie wizji Izajasza o liczne chóry anielskie jest cechą odróżniającą liturgię chrześcijańską od liturgii żydowskiej⁵. Warto zwrócić uwagę, z jaką pewnością wskazuje się kolejne grupy

aniołów włączane w niebiański orszak: najpierw są to aniołowie, potem archaniołowie, cherubini, a wreszcie serafini. W ten sposób, po wyjściu poza sferę wszystkich imion (a nawet możliwości ich nadawania), wraz z nazywaniem aniołów, archaniołów, cherubinów i serafinów zyskujemy stopnie nowych, stale wzrastających konkretyzacji. *Tysiąc tysięcy i dziesięć tysięcy miriad świętych aniołów*⁶ stoi jakby po „drugiej stronie” niebiańskiej wizji, która osiąga niejako swoje apogeum w obrazie serafinów.

W liturgii chrześcijańskiej mamy zatem do czynienia z podwójnym rozszerzeniem wizji Izajasza. Po pierwsze, perspektywa straciła swój „lokalny” charakter: świątynię zastąpiło niebo, a Jeruzalem ziemskie zmieniło się w Jeruzalem niebieskie. Po drugie, z tła hierarchicznie uporządkowanego anielskiego świata wyodrębniła się postać serafinów. Obie te zmiany świadczą ostatecznie o tym, że w liturgii chrześcijańskiej wyraziła się potrzeba przekroczenia wizji prorockiej. Pragnienie przekroczenia widzeń było obce judaizmowi. Judaizm – przynajmniej w jego ortodoksyjnym nurcie – znał jedynie militarną, a nie hierarchiczną organizację świata anielskiego. Nigdy także nie zrezygnował z powiązania anielskiego *Sanctusa* ze Świątynią Jerozolimską. Świadczy o tym żydowska forma tej aklamacji, tak zwana *Queduscha* [*Kedusza*], która do tekstu Izajasza dodała krzyk cherubinów, *gdy chwała Pańska unosiła się z miejsca, w którym przebywała*⁷. Dodatek ten wskazuje na przekonanie, że „chwała Pańska” znajduje się tylko w Świątyni Jerozolimskiej – „w miejscu, w którym przebywa”. Dla chrześcijan jest natomiast oczywiste, że chwała Boga przebywa nie w świątyni, lecz w ciele Jezusa⁸ i że Izajasz – oglądając niegdyś chwałę Boga w świątyni – oglądał w istocie chwałę Chrystusa⁹. Tylko w tym świetle należy interpretować wszystkie nowotestamentowe wypowiedzi na temat chwały Bożej¹⁰. Święty Paweł w Liście do Rzymian mówi¹¹, że chwała Boża dawniej należała do Żydów, a Euzebiusz z Cezarei w swojej *Demonstratio Evangelica* dodaje, że opuściła ona miasto Jeruzalem i przeniosła się na Górę Oliwną, skąd Chrystus został wzięty do nieba¹². Lecz jeśli chwała Boża

³⁵ *Konstytucji Apostolskich*

– połączeniu Ez 3,

12 i Iz 6. U Pseudo-

Dionizego Areopagity

w *De caelesti hierarchia*

(VII, 4) znajdujemy to samo

połączenie, co umknęło

uwadze badaczy. Trudno

byłoby doszukiwać się

żydowskiej *Keduszy* aż

u Pseudo-Dionizego.

⁶ Fragment Dn 7,10 zostaje

wykorzystany w Ap 5, 11,

a także w *Sanctusie* 1 Listu

św. Klemensa (34, 6). Być

może również *μυριάδες*

ἀγγέλων w Hbr 12, 22

pochodzi z tego fragmentu.

W ten sposób mogłaby być

prawdopodobna teza,

że u źródeł Hbr 12, 22

i 23 leży wspomnienie

liturgicznego *Sanctusa*.

⁷ Ez 3, 12.

⁸ Por. J 1, 14.

⁹ J 12, 41.

¹⁰ J. Schneider w swojej

Doxa (Gütersloh, 1932)

zupełnie pominął to ważne

ujęcie.

¹¹ Rz 9, 4.

¹² *Dem. Ev.*, VI, 18, 23,

wyd. Heikel, s. 278.

Interesująca jest także

wypowiedź Teodoretą

z Cyru w *In Jesajam* (Möhle, s. 32, 13 i nast.), że: *Izrael* τῆς προτέρας γυμνωθήσεται δόξης καὶ ἀντί τοῦ θεοῦ φωτός τοῦ

Ρωμαϊκού πυρός εἰσδέξεται τοῦ καπνῶν. Przy okazji cytat ten przekonująco wspiera tezę głoszoną przez Schneidera

i Eifera, że δόξα oznacza *blask światła*.

¹³ Jeżeli uświadomić sobie konkretny rozwój pojęcia δόξα, trudno jest nadal utrzymać tezę głoszoną przez Baumstarka (*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, III, 1923, s. 18 i n.) i H. Lietzmanna (*Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, s. 258 i n.; por. także s. 131 i n.), jakoby *Trisagion* używany w liturgii Kościoła był przypadkowym zapożyczeniem z żydowskiej tradycji nabożeństw synagogalnych. Należy również zauważyć, że według uczonych żydowskich *Kedusza* w nabożeństwach synagogalnych ma tak świeży rodowód, że przejęcie jej przez Kościół byłoby prawie niemożliwe (zob. ostatnio:

Marmorstein [w:] „Revue des Études Juives”, 1934).

¹⁴ Baumstark (*op. cit.*) starał się dowieść, że owo rozszerzenie na *niebo i ziemię* znajduje się już w judaizmie. Jednak cytat z prorockiego *targumu*, który przytacza na poparcie swej tezy (s. 30), niezupełnie ją udowadnia. We wspaniałym *Trisagionie* Henocha 31, 12 *Święty, Święty, Święty jest Pan duchów, który wszelkim duchem wypełnia ziemię* również brakuje wspomnienia niebios.

¹⁵ Rozdz. 6 Księgi Izajasza, mówiący o tym, że chwała Boża przebywa w Świątyni Jerozolimskiej – przyp. red.

¹⁶ Taki błąd metodologiczny dostrzegam u Baumstarka i Lietzmanna w wyżej wymienionych pracach.

¹⁷ Por. J 2, 19-21 i Mt 26, 61.

porzuciła Świątynię Jerozolimską na rzecz niebieskiej, to w ślad za nią podążył także anielski śpiew *Sanctus*, który tę chwałę wyraża najlepiej. Znaczy to, że *Sanctus*, rozbrzmiewający w niebiańskim Jeruzalem, daje się słyszeć także w ziemskiej *ekkleсії* chrześcijan: przystąpili oni wszak do miasta niebieskiego, dzięki czemu Kościół mógł włączyć się w anielski *Trisagion*¹³. Fakt, że „chwała Boża” nie przebywa już w Świątyni Jerozolimskiej, ale w Chrystusowym Kościele, gromadzącym się na nabożeństwo wraz z aniołami w niebie, jest brzemienny w skutki: zmienia on treść wizji Izajasza, rozszerza Świątynię Jerozolimską na pełne Bożej chwały *niebo i ziemię*¹⁴, a ukazując anielską hierarchię, dostrzegalną dzięki Wniebowstąpieniu Chrystusa, odsłania postać serafinów.

Przyjmowane powszechnie twierdzenie, że „cytat z Izajasza”¹⁵ został w liturgii na wiele sposobów „przetworzony”, wprowadza nas zatem w błąd. Opiera się bowiem na interpretacji liturgii chrześcijańskiej jako dzieła literackiego¹⁶, którym liturgia z pewnością nie jest. Powinno się raczej twierdzić, że wizja prorocka uległa rozszerzeniu, ponieważ chwała Boża ze Świątyni Jerozolimskiej przeniosła się do świątyni Ciała Chrystusa¹⁷, który wstąpił do nieba.

Warto również zauważyć, że chrześcijańska liturgia nie poprzestaje na powtórzeniu prostych fraz z ksiąg prorockich, w myśl których serafini *wykrzykują i mówią: Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów*. Zamiast tego zdumiewa bogactwem językowych środków wyrazu: *Ciągle wołając jeden do drugiego, nieustannym głosem, niemilknącą teologią chwały śpiewając, krzycząc, wystawiając, wołając i głosząc majestatowi Twojej chwały tryumfalny hymn Trishagion: Święty, Święty, Święty Pan Sabaoth. Pełne są bowiem niebios i ziemia chwały Twojej*. W ten sposób podkreśla

się wieczność wołania *Święty, Święty, Święty*¹⁸, której próżno by szukać w Księdze Izajasza, a na którą zwróciliśmy uwagę przy okazji omawiania śpiewu *Sanctus* w Księdze Apokalipsy¹⁹. Już wcześniej stwierdziliśmy, że to podkreślenie nieprzerwanej ciągłości anielskiego uwielbienia Boga nie występowało w judaizmie.

Być może zresztą tekst liturgii w słowach *Wszystkie stworzenia zawsze głoszą Twoją świętość* daje nam własną wskazówkę, jak należy rozumieć tę bezustanność głoszenia Bożej chwały. Jeżeli bowiem „wszystko” – a więc całe stworzenie – wyśpiewuje Bogu eschatologiczne uwielbienie, to oddawane Mu jest ono także „po wsze czasy”. Dopóki *Sanctus* serafinów rozbrzmiewał jedynie na ograniczonej przestrzeni świątyni, dopóty anielskie uwielbienie pozostawało ograniczone także czasowo²⁰. W idei nieprzerwanej ciągłości uwielbienia aniołów powinniśmy więc dostrzegać polemiczną odpowiedź na koncepcję judaizmu. Opiera się ona na idei opuszczenia Świątyni Jerozolimskiej, aby eschatologiczne głoszenie chwały Boga rozszerzyło się na cały kosmos.

Stylistykę Księgi Izajasza przewyższyło ponadto bogactwo środków artystycznych używanych w liturgii dla opisania czynności „święcenia” Boga przez aniołów. W liturgii słyszymy bowiem, że aniołowie *Śpiewają, krzyczą, wystawiają, wołają i głoszą*²¹. Różnorodność form ekspresji nie jest późnym wytworem ewolucji liturgii, bowiem to ciekawe zjawisko spotykamy już u zarania chrześcijaństwa. Jak już wcześniej mówiłem²², stylistyczne bogactwo liturgii współgra z siłą wyrazu Apokalipsy, gdzie słyszymy: *Chwała, cześć i dziękczynienie*²³ oraz *Błogosławieństwo i chwała, i mądrość, i dziękczynienie, i cześć, i moc, i potęga*²⁴. Nawet jeżeli poszczególne zwroty pochodzą ze Starego Testamentu (przynajmniej w wersji Septuaginty), to nagromadzenie epitetów, które są synonimami słowa „chwała”, jest o wiele szersze niż dotychczas²⁵. Jest ono znakiem tego samego dążenia, którego wyrazem była zamiana świątyni na całe niebiosa, rozszerzenie ziemi na cały wszechświat oraz

¹⁸ Por. w tekście liturgii

św. Marka: *Wszystkie stworzenia nieustannie głoszą Twoją świętość.*

¹⁹ Ap 4, 8.

²⁰ Por. część I *Księgi aniołów*, „Ch” 53/54, przyp. 29, s. 206 – przyp. red.

²¹ Por. w liturgii mozarabskiej np. *perenni jubilacione decantant, adorant, magnificent* ([w:] Ferotin, *Liber Ordinum*, 1921, s. 339).

²² „Ch” 53/54, s. 206 – przyp. red.

²³ Ap 4, 9. Użycie

rzeczowników zamiast czasowników prawdopodobnie można uzasadnić semickim stylem językowym. Niestety komentarze nie zajmują się głębiej tą kwestią.

Podobieństwa do stylistyki Apokalipsy można znaleźć w literaturze manichejskiej. Na ten temat zob.

E. Peterson, *Eis Θεός*, 1926, s. 324 i n. oraz supl.

do s. 226 przyp. 2.

²⁴ Ap 7, 12.

²⁵ Podobnie twierdzi

J. Schneider (*Doxa*, s. 126). Oczywiście zdają sobie sprawę, że to nagromadzenie czasowników występowało w żydowskiej literaturze apokaliptycznej i w *Keduszy*, lecz myślę, że w liturgii chrześcijańskiej pełni ono inną funkcję, ponieważ w kulcie chrześcijańskim wołanie *Sanctus* to θεολογία, a więc śpiew inspirowany przez Ducha Świętego. Por.: św. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis mystagogica* 5, 6; *Liturgia syryjska św. Jakuba* ([w:] Brightman, s. 86, 6); *Liturgia św. Bazylego* (s. 323, 25). Por. też: Brightman, *Indeks*, s. 598.

a także: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, s. 153. O mistycznym znaczeniu *Sanctusa* jeszcze wspomnimy.

²⁶ Brightman, *op. cit.*, s. 50, 29 i n. oraz *Liturgia syryjskich Jakobitów*, s. 86, 9.

²⁷ H. Grimme, *Der Strophenbau Ephraems*, s. 25.

²⁸ XX, 4.

²⁹ *Cum suavitate canorae vocis* [w:] *In Ps.*, 1, 2 (P.L. [=Patrologia Latina], 26, kol. 965 a); por.: Kasjodor, *In Ps.*, 32: *cantoris vocibus* (P.L., 80, kol. 226 d).

³⁰ Brightman, *op. cit.*, s. 132, 11 i n.

³¹ *Hosanna in excelsis, Benedictus qui venit in nomine Domini*. Według Baumstarka (*op. cit.*, s. 25) formuła *hosanna* w *Sanctusie* przeszła z liturgii Kościoła Jerozolimskiego do liturgii innych Kościołów. Musiałoby to jednak nastąpić dosyć późno, ponieważ ani Cyryl Jerozolimski, ani liturgia antiocheńska (*Konstytucje Apostolskie*, VIII, 12, 27; Teodor z Mopsuestii – por.: H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia*, Sitzungber. Berl. Akad., 1933, s. 20) jeszcze jej nie znali.

przejście od prostego oddawania czci do nieustannego wielbienia. Akt głoszenia chwały Bożej musi zostać „przekroczony” tak, jak „przekroczona” została chwała Tego, który odbiera uwielbienie. Różnorodność środków wyrazu nie tłumaczy się zatem tylko zróżnicowaniem anielskiego świata, który chwali Boga. *Wykrzykiwanie i głoszenie*, o których mówi Księga Izajasza, nie mogą być rozumiane jako „naturalne” głoszenie i wykrzykiwanie. Powinno się je rozumieć jako „wielbienie mistyczne”, które jest jednocześnie i *śpiewem*, i *wołaniem*, i *wystawianiem* i w którym są słyszalne głosy aniołów. Oprócz tego mamy tu jednocześnie próbę opisanania anielskich głosów. W liturgii św. Jakuba istoty niebiańskie śpiewają głosem *jasnym*²⁶, według świętego Efraima – *głosem podobnym do harfy*²⁷, według Henocha Słowiańskiego – *głosem miękkim*²⁸, a zdaniem świętego Ambrożego – *głosem melodyjnym i łagodnym*²⁹. Podobne przykłady można by mnożyć.

Mam nadzieję, że powyższe rozważania wykazały, że wszystkie zmiany tekstu Izajasza w liturgii dają się wyprowadzić z jednej spójnej zasady teologicznej: chrześcijanie opuścili Świątynię Jerozolimską, aby przystąpić do świątyni niebieskiej, a chwała Boga nie mieszka już w ziemskiej świątyni, lecz w świątyni ciała Jezusa, który wstąpił do nieba. Oto dlaczego *Sanctus* rozbrzmiewa nie na ziemi, ale w niebie, dlaczego z tła chórów anielskich wyodrębniają się serafini, dlaczego ich krzyk zmienia się w wieczny hymn i w końcu dlaczego całe niebiosy wypełniają się chwałą.

W części tej pragnęliśmy zrozumieć zmianę, jaka zaszła z liturgicznym *Sanctusie* w stosunku do jego dosłownego brzmienia z Księgi Izajasza. Chcieliśmy też wyprowadzić tę zmianę z natury chrześcijańskiego Objawienia. Rozwinięcie zawarte w liturgii św. Marka pod każdym względem potwierdza naszą interpretację. Czytamy w niej bowiem: *Prawdziwie, pełne są niebiosy i ziemia Twojej świętej chwały dzięki Objawieniu naszego Pana i Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa*³⁰. Inne liturgie (w tym Mszał Rzymski) potwierdzają ten chrześcijański sens *Sanctusa*, dodając do niego słowa: *Hosanna na wysokościach. Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*³¹. Tak więc mamy ostateczny i bezpośredni

dowód na to, że w chrześcijańskiej liturgii *Sanctus* ma inny sens niż to samo zawołanie w księgach prorockich³². Ten inny sens wynika z faktu, że wszystko zostało „przekroczone” przez Chrystusa: zarówno miejsce chwały Bożej, jak i pozycja serafinów, ich głos oraz charakter ich wołania. Owo przekroczenie skutkuje rozszerzeniem chwały na cały kosmos (niebo zamiast świątyni) oraz połączeniem wszystkiego w jedną całość (serafini wcieleni w orszak aniołów). W związku z nim także i w hymnie pojawia się wymiar wieczności (nieprzerwane trwanie uwielbienia), a głos aniołów ulega takiemu wysubtelnieniu i uduchowieniu, że nie można go już opisać słowami (bogata stylistyka dla określenia czynności „święcenia”).

Kult Kościoła a uwielbienie anielskie

Istota liturgii sprawowanej przez Kościół bez wątpienia wynika z faktu jego włączenia się w anielski *Sanctus*. Skutkiem tego kult Kościoła nie jest „zwykłą” liturgią ludzkiego zgromadzenia religijnego celebrowaną jedynie w świątyni, lecz kultem, który rozciąga się na cały kosmos i w którym biorą udział słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy. We wprowadzeniu do *Sanctusa* w liturgii Jakubowej słyszymy: *Tobie, którego uwielbiają niebiosy i niebiosy, i wszystkie ich moce, słońce i księżyc i cały chór gwiazd, ziemia i morza, i wszystko, co w nich żyje, Jerozolima niebieska, Kościół pierwotnych zapisanych na niebiosach, Aniołowie, Archaniołowie, Księstwa, Moce, Trony, Panowania, Potęgi itp.*³³ A podobna do niego pierwsza modlitwa Pseudo-Cypriana mówi: *Tobie, któremu aniołowie, archaniołowie, tysiące tysięcy męczenników, chór apostołów i proroków wznoszą uwielbienie, Tobie, któremu wszystkie ptaki śpiewają chwałę, którego wystawiają wszystkie języki istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych: Ciebie chwalią wszystkie wody w niebie, czują wszystkie rzeczy nieożywione*³⁴. W głoszeniu Bożej chwały zawsze bierze udział cały wszechświat, a dzieje się to dlatego, że Chrystus wstąpił do nieba i nam je otworzył. Czyż niebo aniołów – jeżeli wolno tak powiedzieć – nie jest zatem najbardziej centralną, najbardziej duchową częścią kosmosu? O ile więc w liturgii możliwe jest pominięcie czci, jaką Bogu oddają słońce, księżyc i gwiazdy (jak ma to miejsce w prefacjach Mszału Rzymskiego), to w kulcie Kościoła nigdy nie może

³² Oczywiście *Sanctus* ten różni się także od *Keduszy* w kulcie żydowskim, czego Baumstark i Lietzmann zdają się nie dostrzegać. Zatem wysiłek R. Otta, aby stworzyć ogólną kategorię *sacrum*, wydaje mi się skazany na niepowodzenie.

³³ Por. Brightman, *op. cit.*, s. 50, 17 i n. [tłum. pol.: H. Paprocki, *op. cit.*, s. 159 – przyp. tłum.].

³⁴ *Cui angeli archangeli milia milium martyrum chorus apostolorum et prophetarum gloria exultant, cui omnes aves laudes canunt, linguae confitentur caelestium terrestrium et infernorum: tibi omnes aquae in caelo et sub caelo confitentur, te insensibilia sentiunt* (Św. Cyprian, *Opera*, wyd. Hartel, t. III, s. 145, 1-5).

³⁵ „Ch” 53/54, ss. 200-215

– przyp. red.

³⁶ Por. *Cum quibus*

(z aniołami) w Prefacji

postnej Mszału Rzymskiego,

podobnie w tamtejszej

Prefacji św. Krzyża. *Cum*

quibus et nostras voces ut

amitti jubeas, deprecamur.

³⁷ Św. Bazyl w swoim

komentarzu do Ps 28

(P.G. [=Patrologia Graeca],

29, kol. 301 d) wyraźnie

zaznacza różnicę między

aniołem i stworzeniem,

które chwalą Boga

nieustannie, a człowiekiem,

który jest w tym opieszły.

³⁸ *Gratias agamus Domino*

Deo nostro.

³⁹ Na temat *Dignum et*

justum est jako aklamacji

i zobowiązaniu prawnym

por.: E. Peterson, *Eis Θεός*,

s. 178, przyp. 4.

Por. też św. Augustyn: *Et vos adtestamini: Dignum et justum est* (*Sermo*, 227). *Respondetis: Habemus ad Dominum* [...]

apud acta Dei respondetis (S. II, 1, Coll. Mich. Denys., VI, 3). Por. także św. Cyryl Jerozolimski, *Cat. Myst.*, 5, 4: ἐχομεν

πρός τόν χύριον. Τοῦτῳ συγκατατιθέμενοι, δι ὧν ὁμολογεῖτε.

⁴⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, IV, 8, 66, 1 (Stählin, s. 278, 10 i n.): εἰκόν δέ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος

ὄπερ εὐχόμεθα καί ἐπί γῆς γενέσθαι τό θέλημα ὡς ἐνο ὕρανω. Także św. Hilary w komentarzu do Ps 134, 22: *Ut, sicut*

voluntati eius in caelis ab indefessis et caelestibus virtutibus paretur, ita et a nobis pareatur, ne corporalis non infirmitas

ab exequendi eius voluntate deflectat, in caelis enim indefessis cotidie vocibus dicitur: sanctus, sanctus, santus, Dominus

Deus Sabaoth, pleni sunt caeli et terra gloria tua (wyd. wiedeńskie, s. 708). Już Tertulian (*De oratione*, 3) kojarzy prośbę

z modlitwy *Ojczy nasz: aby święciło się imię Boże z anielskim Sanctusem.*

zabraknąć hymnu aniołów, gdyż to właśnie on nadaje uwielbieniu Kościoła głębię i transcendencję, których wymaga istota chrześcijańskiego Objawienia. Kult Kościoła jest kultem eschatologicznym i nie wywodzi się ze skierowanej na siebie, skończonej natury. Wywodzi się z bytu ludzkiego, transcendowanego przez wyższy porządek bytów – hierarchię aniołów. To w ludzkim bycie budzi się jego własna pieśń pochwalna dzięki temu, że dany mu jest wzór czci, jaką Bogu oddaje świat duchowy.

Ludzkie uwielbienie może się tylko przyłączyć do chwały aniołów, a to oznacza, że w liturgii człowiek jest jedynie elementem kosmicznej całości i że działa jedynie z jej wnętrza. We wcześniejszych rozważaniach poświęconych czwartemu i piątému rozdziałowi Apokalipsy³⁵ pragnęliśmy wykazać, w jakim sensie możemy mówić, że wszechświat zostaje włączony w rzeczywistość zbawienia, a przez to w rzeczywistość dziękczynienia za to zbawienie. Jeżeli jednak wysławianie Boga przez człowieka jest tylko dodatkiem do hymnu aniołów³⁶, oznacza to także, że – w przeciwieństwie do uwielbienia anielskiego – głoszenie świętości Boga przez człowieka nie jest „samoistne”. Aby składać Bogu cześć, człowiek musi najpierw zostać do tego wprowadzony³⁷. Słowa prefacji *Dzięki składamy Panu, Bogu naszemu*³⁸ wprowadzają go do tego obowiązku, a przez odpowiedź *Godne to i sprawiedliwe*³⁹ uroczyście zobowiązuje się on do jego wypełnienia. W modlitwie *Ojczy nasz* prosimy wszak o to, aby imię Boże „święciło się” na ziemi, tak jak już jest „uświęcone” przez aniołów w niebie⁴⁰. Podstawowa różnica między liturgią ziemską a liturgią niebiańską wynika więc z faktu, że u człowieka głoszenie świętości Boga nie jest równie „naturalne” co *Sanctus* głoszony przez aniołów.

Lecz jeśli Kościół dołącza się do anielskiego *Sanctusa*, świadczy to także o tym, że jego liturgia zajmuje miejsce w wielkim niebiańskim porządku, skoro serafini, których śpiew podejmuje Kościół, zajmują miejsce w hierarchii innych aniołów. Owa skłonność włączania i porządkowania, która przejawia się w kulcie Kościoła, nie pochodzi więc z ludzkiej potrzeby ładu, lecz z porządkującej woli Boga, która zbawionego człowieka włącza jako dziesiąty „porządek” (*ordo*) do dziewięciu *ordines angelorum* – „porządków anielskich”⁴¹. Święty Augustyn wyraża to w następujący sposób: *Kościół, który teraz pielgrzymuje, przystępuje się do Kościoła niebieskiego, gdzie za współobywateli mamy aniołów*⁴². Chrystus jest wszak *Głową całego miasta Jeruzalem gromadzącą wszystkich wiernych od początku aż do końca czasów, w tym także legiony i armie aniołów, aby stało się ono jednym miastem jednego króla i jedną prowincją jednego cesarza, szczęśliwym w wiecznym pokoju i zbawieniu, chwalcym Boga bez końca, błogosławionym bez końca*⁴³. Mamy tu zatem do czynienia jednocześnie z porządkiem religijnym, jak i politycznym, a inaczej mówiąc – z porządkiem niebiańskiej hierarchii⁴⁴, w którą Kościół jest włączony. Po raz kolejny potwierdza to naszą tezę, że kult chrześcijański znajduje się w fundamentalnym związku ze sferą polityczną. Podobnie jak wola zachowania porządku wyklucza wszelką samowolną skłonność do tworzenia indywidualnych form liturgii, zawiera

⁴¹ Św. Grzegorz Wielki, *Hom. in Evang.*, I., hom. 34 (P.L., 76, kol. 1249 c). Jest to myśl augustyńska, por. *Enchiridion* 62, 16: *Instauratur quippe quae in caelis sunt, cum id, quod in angelis lapsus est; ex hominibus redditur*. Por. też św. Augustyn, *De civitate Dei*, 22, 1 (Morin, *Augustini sermones*, s. 480, 20 i n.). Według św. Grzegorza Wielkiego dziewięćdziesiąt dziewięć wiernych owiec z przypowieści o zagubionej owcy to aniołowie, a tą jedną zagubioną – jest człowiek (P.L., 76, kol. 1247 b, c; por. 1252).

⁴² *Adiungitur ista Ecclesia, quae nunc peregrina est, illi coelesti Ecclesiae, ubi angelos cives habemus* [w:] *Sermo*, 341, 9 (P.L., 39, kol. 1500).

⁴³ *Totius caput civitatis Ierusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine* [w:] *Enarr. in Ps.*, 36, III (P.L. 36, kol. 385). Nicetas z Remezjany (*De symbolo*, c. 10): *Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur ecclesia* (P.L., 52, kol. 871 b [w:] Caspari, *Kirchenhistor. Anekdota*, I, 355 i n.). Na temat całego kompleksu przedstawień zob. też: J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mainz, 1900.

⁴⁴ Co do pojęcia hierarchii niebiańskiej por.: Scheeben, *Dogmatik*, II, s. 89, ks. 3, § 142, nr 3. Aniołowie nie są po prostu różnymi grupami istniejącymi jedna obok drugiej, ale różnymi porządkami stojącymi jeden nad drugim na wzór poszczególnych stanów jednego państwa i różnych urzędów jednej armii. Na poparcie tej tezy Scheeben mógłby przytoczyć interesujący fragment ze św. Grzegorza Wielkiego, *Epistolae*, ks. V. Ep. 54 (P.L., 77, kol. 786 a): *Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, coelestium militarium exemplar nos instruit, quia dum sunt angeli, et sunt archangeli, liquet quod non sunt aequales, sed in potestate et ordine, sicut nostis, differt alter ab altero*.

ona w sobie także tendencję – co od razu staje się jasne w świetle powyższych rozważań – aby kult Kościoła stał się służbą na wzór anielskiego kultu. To jednak jest możliwe tylko wtedy, kiedy w ramach ludzkiego kultu wznosi się hymn z istoty podobny do anielskiego lub – mówiąc inaczej – gdy do zastępu chórów anielskich dołącza się podobne aniołom zgromadzenie kapłanów i mnichów.

⁴⁵ Naśladowanie przez mnichów życia i liturgii aniołów nie oznacza, że stają się oni aniołami, ale że przez uczestnictwo w życiu i *officium* aniołów stają się do nich podobni.

⁴⁶ Λαός, laikatem.

⁴⁷ Τάξις.

⁴⁸ Na temat *Sanctusa* jako aklamacji ludu wiernych zob. np.: B. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankreich* (Innsbruck, 1930, s. 24 i n.).

⁴⁹ Być może *krzyk* serafinów można interpretować jako symboliczny wyraz *ὡ.ἀ.ἀ.ἀ.ῖν*, czyli starodawnego okrzyku kultycznego.

W innym kontekście można by go więc rozumieć jako mistyczny *κράξιον*. O tym ostatnim por.: E. Peterson, *Eίς Θεός*, s. 191 i n., ad 3. Drobna wzmiankę o *krzyku* aniołów można znaleźć w: Scheeben, *Dogmatik*, II, ks. 3, § 141, nr 219.

Mnich jako przedstawiciel liturgii anielskiej na ziemi

Do istoty (w najstarszym sensie tego słowa) mnicha należy naśladowanie egzystencji aniołów, a przez to uczestniczenie w sprawowanej przez nich liturgii⁴⁵. Oznacza to, po pierwsze, że w swym monastycznym *officium* włącza się on dobrowolnie w pieśń pochwalną aniołów, podczas gdy uczestniczący we Mszy świętej lud wiernych musi być najpierw do tego wprowadzony. Po drugie, mnich uczestniczy niejako nieustająco w hymnicznym hołdzie zastępów anielskich, które także nieprzerwanie wyśpiewują chwałę Boga. Poprzez spontaniczne i bezustanne uczestniczenie w hymnicznej chwale zastępów anielskich powstaje w Kościele, a przede wszystkim w kulcie, nowy zastęp – zastęp mnichów, przez co różnica między stanem zakonnym a świeckim dodatkowo się powiększa.

Jak wiadomo, różnica między kapłaństwem a ludem wiernych⁴⁶ ma inny sens niż różnica między ludem wiernych a stanem zakonnym. W pierwszym przypadku różnica ta wynika z ustanowienia kapłaństwa przez Boga, a w drugim – ze spontanicznego przyłączenia się do zgromadzenia⁴⁷ podobnego zgromadzeniu aniołów i w którym wielbienie Boga winno być tego samego rodzaju co uwielbienie anielskie. Dzięki temu możemy zrozumieć, dlaczego śpiew mnichów, którzy są podobni do aniołów, ma inny sens niż *Sanctus* ludu wiernych⁴⁸. Kiedy lud przyłącza się do wołania *Sanctus*, w istocie nie wykonuje śpiewu, lecz aklamację. Lud przez aklamację potwierdza i zaświadcza, że jest czymś prawdziwie „godnym i sprawiedliwym”, że aniołowie wołają *Święty, Święty, Święty* przed Bożym majestatem, natomiast włączenie się mnichów w anielskie wołanie sprawia, że ich pieśń staje się hymnem, podobnie jak w liturgii chrześcijańskiej wołanie serafinów (Księga Izajasza)⁴⁹ z krzyku zmieniło się w hymn zwycięstwa (liturgia

Chryzostoma)⁵⁰. To pozwala nam jeszcze lepiej zrozumieć, dlaczego liturgia nie mówi jedynie o „wykrzykiwaniu i mówieniu”, ale również o „śpiewaniu, mówieniu i wysławianiu”. To bogactwo środków stylistycznych wyraża przejście od aklamacji do hymnu oraz – jak zobaczymy później – od psalmu do hymnu. Aklamacja rozbrzmiewa w „tu i teraz” czasu naturalnego, natomiast anielski hymn – w nieskończonym trwaniu wieczności. To dlatego o aniołach mówi się, że śpiewają hymn zwycięstwa *Trisagion* „nieustannym głosem”, „ciągle wołając jeden do drugiego”. Dlatego też nieprzerwane uczestnictwo w anielskiej liturgii musi odbywać się w formie porannych i wieczornych oficjów. Bowiem *jeśli ktoś uczestniczy w jutrzni w sposób czysty i niewinny, niewątpliwie ćwiczy się w życiu anielskim*⁵¹. Możemy więc powiedzieć bez dodatkowych wyjaśnień, że z punktu widzenia śpiewu aniołów i uczestnictwa w tym śpiewie „lud wiernych” jest wyłączony z kosmicznego porządku. Lud – pod względem miejsca w hierarchii – pozostaje nieokreślony, podobnie jak *tysiąc tysięcy i dziesięć tysięcy miriad świętych aniołów* ma nieokreślony status hierarchiczny w stosunku do archaniołów, istot żyjących, cherubinów i serafinów. Pozwala nam to także zrozumieć słowa Orygenes⁵², który z naciskiem podkreślał: *Ludziom przystoi śpiew psalmów, a śpiewanie hymnów przystoi aniołom i tym, którzy prowadzą życie anielskie*⁵³. Za tą myślą może stać pogląd teologów aleksandryjskich, że psalm przyporządkowany jest „życiu praktycznemu”⁵⁴, a hymn – „życiu kontemplacyjnemu”⁵⁵. W każdym razie u Orygenes⁵² wyraźnie widać

⁵⁰ Na temat *Επινίκιος ὕμνος* w *Liturgii św. Jana Chryzostoma* zob. F. E. Brightman (*op. cit.*, s. 313, 24), a także *Liturgia św. Jakuba*, s. 50, 29. Wyrażenie *Επινίκιος ὠδή* w odniesieniu do *Trisagionu* znajdujemy u św. Jana Chryzostoma (*De baptismo Christi*, 4 [w:] *Opera*, II, 374 c). Określenie *hymn zwycięstwa* w odniesieniu do *Sanctusa* aniołów wyraża niewątpliwie *zwycięstwo Lewy Judy*, tj. Chrystusa, który wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca. Interpretacja Brinktrina (*Die Heilige Messe*, Paderborn 1931, s. 148, ad 1), według której termin ten odnosi się do *obrazu aniołów walczących dla Boga*, wydaje mi się nieodpowiednia, ponieważ

to nie aniołowie zwyciężyli, lecz *Lew Judy*.

⁵¹ *Quisquis caste et innocentur assidue utitur vigiliis, angelorum vitam procul dubio meditatur* (Morin, *Augustini Sermones*, s. 458, 28 i n.). Zob. cały kontekst tego kazania.

⁵² Por. tekst grecki [w:] J. B. Pitra, *Analecta sacra*, III, s. 314. To, czy zdanie rzeczywiście jest autorstwa Orygenes⁵², można by stwierdzić jedynie, badając historię egzegezy psalmów u Ojców Kościoła. Dziwne, że jak dotąd nie podjęto badań tak ważnych dla historii pobożności w starożytnym chrześcijaństwie.

⁵³ Orygenes, *Sel. in psalmos*, Ps 118, 71.

⁵⁴ Βίος πρακτικός.

⁵⁵ Βίος θεωρητικός. Poza Orygenesem podobną myśl wyraża Dydim w komentarzu do Ps 4 (P.G., 39, kol. 1165 a). Tak samo w *In Ps.* 146, gdzie to, co jest wyższe od psalmu, określa się jako *θεολογία* (P.G., 39, kol. 1612 a). Por. też Grzegorz z Nyssy, *Chaine des psaumes* (P.G., 69, kol. 708 b). Orygenes (?), *In Ps.* 39, 4 i n. (J. B. Pitra, *Analecta sacra*, III, s. 35) mówi, że *ὕμνος* jest jeszcze wyższą formą od *ᾠσμα καινόν*.

⁵⁶ Por. tekst [w:] J. B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, s. 43, gdzie mówi się, że śpiew τροπάρια καὶ κανόνες καὶ ἤχοι jest odpowiedni dla księży oraz ludzi świeckich, natomiast dla mnichów często jest szkodliwy.

⁵⁷ Οἱ ψαλμοὶ πάντα ἔχουσιν οἱ δὲ υἱνοὶ πάλιν οὐδέν ἀνθρώπινον ἄτε θειότερον πρᾶγμα. Αἱ γὰρ ἄνω δυνάμεις ὑμνοῦσιν, οὐ ψάλλουσιν (św. Jan Chryzostom, *In Epist. ad Col.*, III, 9, 2).

⁵⁸ Przedchrześcijańskie rozróżnienie gatunków literackich ze względu na ich przedmiot nie znało jeszcze hierarchii pieśni religijnych.

Hierarchia ta przysła dopiero z Chrystusowym *przekroczeniem*.

⁵⁹ W literaturze starożytnej często mówi się, że aniołowie śpiewają *jednym* głosem.

⁶⁰ F. Leitner (*Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen*

Altertum, Freiburg 1906, s. 257 i n.) próbuje wytłumaczyć nieprzychylny stosunek starożytnego chrześcijaństwa do muzyki instrumentalnej reakcją na pogańskie rytuały ofiarne oraz *duchowym charakterem życia chrześcijańskiego* (s. 260). Wydaje mi się jednak, że teza naszej pracy tłumaczy w sposób bardziej teologiczny przyczyny odrzucenia muzyki instrumentalnej przez tamten Kościół. F. Leitner słusznie stwierdza (s. 258), że *Kościóły Wschodu i Zachodu już od samego początku były co do tego zgodne* [co do rezygnacji z instrumentów – przyp. red.], *podczas gdy praktyka śpiewu – co najmniej do końca IV wieku – była postrzegana inaczej. Dowodzi to, iż musiały istnieć ku temu zasadnicze*

różnicę między śpiewem ludu i pieśnią mnichów⁵⁶. Oczywiście lud wiernych może wykonywać nie tylko aklamacje, ale i śpiewać psalmy, jednak aniołowie i „ludzie anielscy” wykraczają poza obie te formy, ponieważ jedynie hymn jest w stanie przedostać się do ontologicznego porządku wieczności⁵⁷. W tym sensie w kulcie Kościoła gatunek psalmu został „przekroczony” przez hymn – a owo przekroczenie jest analogiczne do przekroczeń, o których była mowa wcześniej⁵⁸. Stąd wynika wreszcie istotowo odmienny charakter pieśni mnichów od śpiewu ludu. Lud śpiewa „zwykłym” głosem, głosem w porządku natury i nie zmienia tego np. fakt wykonania śpiewu przez wytrawny chór ani polifoniczna forma. Pieśń mnichów natomiast zawsze będzie śpiewem tych, których życie zostało wyłączone z naturalnego porządku rzeczy i zbliżone do żywota aniołów. Ich śpiew zawsze będzie miał w sobie coś z harmonii kosmosu i anielskiego uwielbienia.

Śpiew „ludzi anielskich” nie jest śpiewem polifonicznym. Fakt ten wynika z anielskiego *ordo*, gdyż wszyscy aniołowie *śpiewają jednym głosem*⁵⁹. A ponieważ, z kolei, kult Boga w niebie jest sprawowany tylko jednym – jeśli wolno tak powiedzieć – „organem”, którym jest głos aniołów, a nie żadnym instrumentem mechanicznym, to także śpiewowi mnichów, którzy prowadzą żywot anielski, nie towarzyszą żadne instrumenty. Jak wiadomo, Kościół starożytny zdecydowanie odrzucił w liturgii wszelkie instrumenty muzyczne, i to nawet pomimo faktu, że w świątyniach żydowskich nabożeństwa odbywały się przy użyciu całej serii instrumentów, które zna każdy egzegeta psalmów. To wykluczenie instrumentów muzycznych daje się wytłumaczyć tylko w świetle twierdzenia, że Apostołowie opuścili ziemskie Jeruzalem z jego świątynną muzyką i przystąpili do Jeruzalem niebieskiego, skąd znikły wszelkie instrumenty i gdzie aniołowie samym swym istnieniem głoszą chwałę Boga⁶⁰. Czyż możemy się zatem dziwić, że życie chrześcijańskie

określa się w odniesieniu do instrumentów muzycznych, które znamy z psalmów?⁶¹ *Wy jesteście trąbą, harfą, cytrą, bębenkiem, chórem, strunami, i organami, i cymbałem radości mile dźwięczącym. Wy jesteście tym wszystkim. Niech na myśl nie przychodzi nic marnego, nic przemijającego, nic żartobliwego*⁶² – oto co święty Augustyn mówi, interpretując Psalm 150 i jednocześnie wyrażając tym przekonanie wszystkich Ojców Kościoła.

W końcu nieprzypadkowo średniowieczne traktaty muzyczne rozpoczynały się od wspomnienia harmonii sfer⁶³. Ponieważ chwała oddawana Bogu przez Kościół miesza się z chwałą, którą głosi kosmos, wszelka refleksja nad rolą muzyki w kulcie Kościoła powinna uwzględniać sposób, w jaki uwielbienie wyśpiewują słońce, księżyc i gwiazdy⁶⁴. To teologia znająca charakter chrześcijańskiego kultu określa sens harmonii sfer, śpiewu aniołów, a także „anielskich” mnichów. Harmonia sfer dźwięczy, pieśń aniołów rozbrzmiewa, a liturgia Kościoła rozlega się pełnym głosem. Słońce wydaje dźwięki przez swoje krążenie⁶⁵, aniołowie śpiewają, ponieważ stoją przed Bogiem, natomiast człowiek bierze udział w głoszeniu chwały Bożej wraz z kosmosem

powody, które okazały się rozstrzygające w tej kwestii. Przypuszczam, że te zasadnicze powody zostały zapoczątkowane przez Apostołów, którzy opuścili Świątynię Jerozolimską i jej muzykę, a przystąpili do świątyni niebiańskiej, w której rozbrzmiewa wyłącznie śpiew aniołów. Zob. także: Jan Zonaras (P.G., 135, kol. 425, C). Dziwne, że współcześnie nawet benedyktyni nie zrezygnowali z używania organów podczas Mszy.
⁶¹ Odnośnie do symbolicznej interpretacji

instrumentów muzycznych por.: Th. Gerold, *Les pères de l'Eglise et la musique*, Paryż 1931, s. 123 i n.

⁶² *Vos estis tuba, psalterium, cithara, tympanum, chorus, chordae et organum et cymbala benesonantia. Vos estis haec omnia; nihil hic vile, nihil transitorium, nihil ludicum cogitetur.*

⁶³ Np. Regino z Prüm ([w:] Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, I, 235 a), który powołuje się na Makrobiusza, a także innych autorów chrześcijańskich, którzy są zgodni *in hac coelesti harmonia*. Co do nauki o harmonii sfer u Makrobiusza, por. też: Maras, *Der Kommentar des Macrobius* (Sitzungsberichte Berliner Akademie 1933, s. 35 i n.). Kasjodor w *De artibus ad disciplinis liberalium atrium* (P.L., 70, kol. 1209 a i 1212 b) bez wahania mówił o harmonii sfer. W swoim komentarzu do Ps 148 dokonał on teologicznej korekty tej doktryny (*Sed nos obsequia naturalium rerum ad auctoris referamus imperium* [w:] P.L., 70, kol. 1047 c). Św. Ambroży w swoim komentarzu do Ps 1 jednoznacznie umieszcza harmonię sfer obok anielskiego uwielbienia (P.L., 14, kol. 965 a). Także w dziele *De Isaac vel anima*, rozdz. 7 (wyd. wiedeńskie, ss. 686, 21 do 687, 3 – Schenkl) wspomina on o harmonii sfer. Natomiast w *De Abrah.*, II, 8 (*op. cit.*, s. 608, 7) jego polemika z muzyką sfer idzie w parze z polemiką z Platonem (*Timaios*, 36 i n., 40).

⁶⁴ *Dicat aliquis: Quomodo sol et luna et stella laudant Deum? In eo, quod a suo officio et servitio non recedunt. Servitium iposorum laus Dei est* (św. Hieronim, *In Ps.*, 148 [w:] Morin, *Anecd. Maredsol*, III 2, s. 307, 28-30).

⁶⁵ Por. m.in.: Plotyn (VI, 9, 8) o ruchu kołowym gwiazd-bogów. Gdzie indziej jest mowa o περιφορά gwiazd (lub sfer). Platon, *Phaedrus* 246 i n., *Res publica*, VIII, 546; Pseudo-Platon, *Axiuchos*, 370 B; Maksymos z Tyru, 41, 2 b; Hipolit, *Ref.*, VII, 32. Περιφορά w końcu staje się χορός.

i aniołami, ponieważ został do tego wezwany ustami kapłanów Kościoła. Pomiedzy ruchem sfer a ich dźwiękiem istnieje zatem wewnętrzny związek podobny do tego, jaki łączy stojącą pozycję aniołów z ich śpiewem. Wszechświat wydaje dźwięki sam z siebie, a swoim ładem obwieszcza, że nie naruszył praw ustanowionych przez Boga. Anioł natomiast śpiewa, co oznacza, że nie wydaje dźwięków ze swojej natury tak jak kosmos. Został on bowiem wyniesiony ponad kosmos i powołany do służby Bogu. Jeśli zaś chodzi o liturgię Kościoła, to wyraża się ona jako *radosny okrzyk* – taki, jaki wydobył się z piersi uczniów, kiedy *ujrzeli wstępującym do nieba Tego, którego śmierć optakiwali. Słowo nie mogło wyrazić tej radości, należało radośnie wykrzykiwać, rozradować się tym, czego żaden człowiek pojąć nie zdołał*⁶⁶. Różne rodzaje bytów – kosmos, aniołowie, ludzie – noszą więc w sobie różne muzyczne powołania. Muzyczne zadanie, jakie otrzyma konkretny człowiek ostatecznie zależy od sposobu jego uczestnictwa w niebiańskiej liturgii. Stoją bowiem przed nim dwie drogi: pierwszą z nich jest włączenie się w liturgiczny śpiew ludu wiernych, drugą – uczestnictwo w porządku „anielskich” mnichów, czyli udział w zakonnym *officium*. Niezmiennie jednak liturgia Kościoła oznacza uczestnictwo w niebiańskiej liturgii.

⁶⁶ Przytaczany cytat pochodzi od św. Augustyna, *Enarr. in Ps.*, 46 (*Ascendit Deus in jubilatione*). Odnośnie do jubilationi por.: Th. Gerold, *op. cit.*, s. 120 i n. Cytowane przez Gerolda fragmenty pism św. Hieronima i św. Augustyna można też znaleźć u innych autorów. Mam tu na myśli: Kasjodor, *In Ps.* 32 (P.L., 70, kol. 226 d), *In Ps.* 46 (kol. 334 c i 333 b), *In Ps.* 65 (kol. 451 c), *In Ps.* 88 (kol. 633 b), *In Ps.* 94 (kol. 689 d), *In Ps.* 99 (kol. 697 d) oraz św. Grzegorz Wielki, *Moralia* (P.L. 76, kol. 292 A 856 A). Ponadto należy zauważyć, że w chrześcijańskiej starożytności śpiew *jubilus* – inaczej niż w romantyzmie – był uznawany za gorszy do czystego śpiewu aniołów. Por. szczeg. u św. Grzegorza Wielkiego (*Moralia*, 1, 28, § 34, 35 [w:] P.L., 76, kol. 468) przeciwstawienie niedoskonałego *jubilatio* człowieka chwale głoszonej przez aniołów.

Wnioski

Tak oto zakończyliśmy analizę liturgii św. Marka. Potwierdziła ona tezę, że każdą formę ziemskiego kultu Kościoła należy rozumieć jako uczestnictwo w kulcie, który Bogu składają aniołowie w niebie. Wniosek taki wypływa nie tylko z Pisma Świętego, lecz także z Tradycji Kościoła, która znajduje swój wyraz w liturgii. Ktoś mógłby zauważyć, że pierwszy człon tej tezy mówiący, że aniołowie uczestniczą w kulcie Kościoła, nie został jeszcze udowodniony. Poniżej zatem przedstawiamy próbę przeprowadzenia niezbędnego dowodu na podstawie poszczególnych z sakramentów. Dowodzenia tego nie należy jednak uznawać za ostateczne ani też nadawać mu charakteru teologicznej analizy.

II. Uczestnictwo aniołów w liturgii Kościoła

Aniołowie a sakramenty

Zacznijmy od chrztu. W tradycji Kościoła starożytnego znajdujemy dwa miejsca, w których świat anielski jest skojarzony z sakramentem Chrztu świętego. Pierwszym jest poświęcenie wody chrzcielnej dokonywane przy asyście anioła. W homiliach chrzcielnych często interpretuje się opowieść o sadzawce Betesdzie z Ewangelii św. Jana⁶⁷ jako typ chrześcijańskiego chrztu⁶⁸. Od Janowej perykopy do modlitwy poświęcenia wody chrzcielnej był już tylko krok. Najstarsze świadectwo powiązania wody chrzcielnej z postacią anioła znajdujemy u Tertuliana w jego traktacie *O chrzcie*⁶⁹. W rozdziale czwartym pisze on: *Woda została niejako uzdrowiona przez działanie anioła*⁷⁰, a w rozdziale szóstym rozwija: *Pod kierunkiem anioła, w wodzie oczyszczeni, przygotowujemy się dla Ducha Świętego*⁷¹, po czym mówi dalej: *Anioł, który ma pieczę nad chrztem, prostuje drogi dla nadejścia Ducha Świętego, gładząc grzechy*⁷². Kolejnym świadectwem na rzecz tej tezy, pochodzącym z tradycji Kościoła afrykańskiego, jest pismo świętego Optata, w którym, przeciw donatystom, pyta on: *Skąd mielibyście mieć anioła, który poruszyłby u was źródło?*⁷³ Następnie w *Sakramentarzu gelazjańskim* znajdujemy modlitwę poświęcenia wody chrzcielnej, w której prosi się: *Ześlij anioła świętości na tę wodę, przygotowaną dla oczyszczenia i ożywienia człowieka, aby w istotach odrodzonych, na zawsze obmytych z grzechów dawnego życia, uczynił czyste mieszkanie dla Ducha Świętego*⁷⁴. Zaś w *Missale Gothicum* znajdujemy modlitwy, w których prosimy: *Niech anioł Twego błogosławieństwa zstąpi na tę wodę*⁷⁵ czy też: *Racz sprawić, aby anioł Twojej dobroci był obecny przy tych świętych źródłach*⁷⁶. Podobnie w liturgii hiszpańskiej, gdzie czytamy:

⁶⁷ J 5, 4.

⁶⁸ Por. np. św. Ambroży,

De mysteriis, IV, 22

i *De sacram*, II, 2. Ten

ostatni pokazuje, że tekst

z Ewangelii św. Jana był

perykopą Mszy neofitów.

Do dziś jest ona używana

w liturgii mediolańskiej

(zob.: Ballerini w swoim

wydaniu dzieł św.

Ambrozego, IV, 466).

⁶⁹ Zob. Amann, *L'ange du*

baptême dans Tertullien [w:]

„Rev. sciences relig.”, 1921,

s. 208 i n.

⁷⁰ *Medicatis quodammodo*

aquis per angeli interventum.

⁷¹ *In aqua emundati sub*

angelo spiritui sancto

praeparatur.

⁷² *Angelus baptisimi*

arbiter superventuro Spiritui

Sancto vias dirigit abolitione

delictorum.

⁷³ *Unde vobis angelum (habetis), qui apud vos possit fontem movere? (Contra Parmenianum, II, 6, wyd. Ziwsa, s. 43).*

⁷⁴ *Et super has abluendis aquas et vivificandis hominibus praeparatas angelum sanctitatis emittas, quo peccatis vitae prioris ablutis, reatuque deterso, purum Sancto Spiritui habitaculum in regeneratis procuret* (wyd. Wilson, Oxford, 1894, s. 116; Muratori, kol. 595).

⁷⁵ *Descendat super aquas has angelus benedictionis tuae.*

⁷⁶ *Angelum pietatis tuae his sacris fontibus adesse dignare* (Mabillon, *De Liturgia Gallicana*, III, s. 247; por. też *Sakramentarz z Autun*, P.L., 72, kol. 274 d).

⁷⁷ *Et ex tuis sedibus
angelum tuum sanctum
dirigas, qui eas sanctificet*
(P.L., 85, kol. 466).

⁷⁸ *Praesentibus angelis
locutus es [...]. Non est
fallere, non est negare:
angelus est, qui regnum
Christi et vitam aeternam
adnuntiat* (II, 6).

⁷⁹ *Orationes*, 40, 4 (P.G., 36,
kol. 364 a).

⁸⁰ *In Procatechesis*, 15.

⁸¹ *Byz. Zeitschr.*, 1906,
s. 27.

⁸² *Assemani, Cod. Liturg.*,
II, 226; *Denzinger, Ritus
orientalium*, I, 287. Zob.

też modlitwę poświęcenia
wody w święto Objawienia
Pańskiego: Ἰδοὺ γὰρ ὁ
τῆς ἑορτῆς ἐπέστη ἡμῖν
καίρὸς καὶ ἀγγελοὶ μετὰ
ἀνθρώπων ἐορτάζουσι καὶ
χορὸς ἁγίων πλησιάζεται
ἡμῖν [w:] A. Dmitriewski,
*Beschreibung der liturgischen
Handschriften in Kiev*, II,
1901, s. 8.

⁸³ Por. np. *Pseudo-Makary*
(P.G., 34, kol. 221 b); *Le
livre des Mystères (Patr. Or.*,
VI, s. 420 i n.).

⁸⁴ *Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae.* Por.:

św. Ambroży, *De sacramentis* (IV, 6, 27): *Ut hanc oblationem suscipitas in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suspicere dignatus es.*

⁸⁵ *Ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui* (P.L., 85, kol. 116 i 550).

⁸⁶ *Accepta discurrante sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas* (P.L., 85, kol. 590).

*I wyślij ze swego przybytku świętego anioła Twego, aby ją [wodę chrzcielną] uświęcił*⁷⁷.

Obok przedstawienia aniołów jako obecnych przy poświęceniu wody chrzcielnej istnieje także przedstawienie, które wskazuje na fakt gromadzenia się aniołów podczas aktu chrztu. Święty Ambroży w dziele *O misteriach* twierdzi np., że aniołowie towarzyszą wyrzeczeniu się szatana: *Wyparłeś się [zła] w obecności aniołów [...]. Nie ma już miejsca na oszukiwanie, nie ma już miejsca na zaprzeczanie: oto anioł ogłasza królestwo Chrystusa i życie wieczne*⁷⁸. Również autorzy greccy podkreślają, że aniołowie są obecni przy chrzcie i się nim radują, np. święty Grzegorz z Nazjanzu⁷⁹ i święty Cyryl⁸⁰. Ideę tę w sposób poetycki wyraził bizantyński poeta Romanos w jednej ze swoich pieśni⁸¹. Zaś według *ordo* Jakuba z Edessy *Niebiański orszak stoi wokół baptysterium, aby powitać synów zrodzonych na Boże podobieństwo*⁸². Prowadzi to do kolejnego wyobrażenia, w myśl którego w chwili chrztu człowiek otrzymuje swojego anioła stróża⁸³. Możemy się już zatem powstrzymać od dalszego komentowania skojarzeń Chrztu z figurą aniołów. Przykłady te bowiem wskazują, że sakrament chrztu w Kościele starożytnym pozostawał w ścisłym związku ze światem anielskim.

Podobny związek łączy aniołów z sakramentem Eucharystii. Również i tutaj mamy do czynienia z dwojakim rodzajem uczestnictwa: anioł albo włącza się bezpośrednio w czynności liturgiczne, albo jest obecny podczas Mszy świętej. Najważniejszym świadectwem dla pierwszego z tych przedstawień jest prośba w Kanonie Rzymskim: *Pokornie Cię błagamy, wszechmogący Boże, rozkaż, by ręce świętego Anioła Twego zaniósły tę Ofiarę na niebiański Twój ołtarz*⁸⁴. Podobną prośbę o przyjęcie ofiary przez ręce anioła znajdujemy w liturgii mozarabskiej: *Abyśmy przez ręce Twego świętego Anioła otrzymali te uświęcone dary*⁸⁵ lub: *Rozdaj nam rękami Twego świętego anioła dary, które uświęciłeś*⁸⁶, a także:

*Spraw, aby te dary ofiarne zostały uświęcone rękami Twego anioła*⁸⁷ itp.

W liturgii gallikańskiej mamy świadectwo świętego Germana biskupa, który mówiąc o Mszy Wigilii Paschalnej, stwierdza: *Anioł Boży zstępuje bowiem na misteria przygotowane na ołtarzu, jak na grób, i błogosławi hostię, podobnie jak anioł, który ogłosił zmartwychwstanie Chrystusa*⁸⁸. Podobne przedstawienie posiada wreszcie Kościół wschodni w znanym nam już tekście liturgii św. Marka. Kapłan modli się, aby Bóg zechciał przyjąć składane dary *na swój święty i duchowy ołtarz w niebie, na wysokościach niebios, poprzez archanielską posługę*⁸⁹. W oparciu o tę modlitwę próbowano interpretować rolę anioła w *Supplices te* Kanonu Rzymskiego, lecz skutek pozostaje nieprzekonujący⁹⁰. Pewne natomiast jest to, że zarówno w liturgiach Wschodu, jak i Zachodu niezmiennie mówi się o uczestnictwie aniołów w czynnościach eucharystycznych⁹¹.

Istnieje także przedstawienie, według którego aniołowie są obecni na ołtarzu podczas Eucharystii⁹². Kiedy kapłan zbliża się do ołtarza, aby złożyć Bogu bezkrwawą ofiarę, *aniołowie asystują kapłanowi i całe miejsce koło ołtarza napętnia się niebieskimi Potęgami dla czci Tego, który tu jest obecny*. Są to słowa świętego Jana Chryzostoma z *Dialogu o kapłaństwie*⁹³. Na poparcie swojej

⁸⁷ *Huius sacrificii munera per manus angeli tui iubeas sanctificari* (P.L., 85, kol. 1031). Co do modlitw mozarabskich, w których aniołowie nazywani są *nosicielami świętości*, zob. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, s. 103. Autor podejmuje tam próbę opisu ewolucji tej idei, ale nadal pozostaje ona bardzo hipotetyczna.

⁸⁸ *Angelus enim Dei ad secreta super altare tamquam super monumentum descendit et ipsam hostiam benedicit, instar illius angeli, qui Christi resurrectionem evangelizavit* (*Epistula secunda de communi officio*). Tekst na podst.: J. Quasten, *Expositio*

antiquae Liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi adscripta, Münster, 1934, s. 27, 19 i n.

⁸⁹ Brightman, *op. cit.*, s. 129, 20 i n. [H. Paprocki, *op. cit.*, s. 77 – przyp. tłum.].

⁹⁰ W rzeczywistości najstarsze cytowanie tej modlitwy w liturgii św. Marka, które znajdujemy u Kosmasa Indikopleustesa, nie mówi o *αγγελική λατρεία*. Por. mój artykuł: *Die Alexandrische Liturgie bei Cosmas Indicopleustes* w „*Ephemerides Liturgicae*”, Rzym 1932, s. 66 i n. Nie wydaje mi się, aby Lietzmann miał rację, interpretując modlitwę Kanonu Rzymskiego jako starą modlitwę poświęcenia kadzideł, która miała być później dołączona do elementów liturgii Ostatniej Wieczerzy (Lietzmann, *op. cit.*, s. 120).

⁹¹ Możemy tu tylko wspomnieć o tej kwestii. Por. P. Cagin, *Te Deum ou Illatio*, s. 220 i n.; de la Taille i d'Alès [w:] „*Rech. science relig.*”, 1923, s. 218 i n.; B. Botte, *L'ange du sacrifice* [w:] *Cours et conférences des semaines liturg.*, t. VII (1929), s. 209 i n.; tenże, *L'ange du sacrifice et l'épiclèse au moyen âge* [w:] „*Rech. de théol. anc. et médiév.*”, t. I, 1929, s. 285 i n.

⁹² Istnieje inne przedstawienie, w którym aniołowie spoglądają na nowo ochrzczonych zbliżających się do ołtarza. Mówi o tym św. Ambroży (*De sacramentis*, IV, 2, 5). Według Nicetasa z Remezjany (*De symbolo*), wypowiedanie Symbolu przez katechumenów odbywa się *coram angelis* [w obecności aniołów] (P.L., 53, kol. 873 a).

⁹³ VI, 4 [wyd. pol.: *Dialog o kapłaństwie*, Wydawnictwo M, 1992 – przyp. tłum.].

⁹⁴ A. Nägele, *Bibliothek der Kirchenväter, Johannes Chryostomos*, t. VII, s. 227. Autor ten przytoczył omawiany tekst również w swojej książce o doktrynie eucharystycznej u św. Jana Chryzostoma, s. 104 i n.

⁹⁵ *In Luc*, 1, 12 (wyd. wiedeńskie, s. 28, 12 i n.): *Assistere angelum, quando Christus assistit, Christus immolatur.*

⁹⁶ IV, 58 (P.L., 77, kol. 428 a): *Quis enim fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum chorus adesse, summis iura sociari, terrena coelestibus iungi unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri.*

⁹⁷ Tłumaczenie [niemieckie] Simona Webera [w:] *Ausgewählte Schriften der Armenischen Väter*, II, s. 226, *Bibliothek der Kirchenväter*. Por. też Anonim [w:] Schalkhauser, *Makarius Magnes*, s. 11, 16 i n.: *ἐπί τὰ θεία ὄρα κατερχόμενον τὸ πῦρ καὶ μετὰ τὸ πῦρ πλήθος ἀγγέλων*. Na s. 11, 19: *καὶ οἱ μὲν ἀγγελοὶ ἐστήκαν κύκλῳ τῆς ἁγίας τραπέζης*. Odnośnie do tego przedstawienia por.: R. H. Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai (Texts and Studies, VIII, 1, Cambridge, 1909, s. 7)*. Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego w Kościele greckim kapłan modli się podczas Mszy świętej: *ἀγγελὸν δὲ φωτὸς συλλεϊτούργουνα καὶ ἐνίσχοντά με κατάπεμπον* (Dmitriewski, *Euchologia*, s. 171). W tym kontekście należy także rozumieć słynną inskrypcję z Syrii: *θεοῦ γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαϊμόνων καταργῶτων [...] ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νῦν χοροὶ ἀγγέλων* (515 r. n.e). Zob.: Prentice, *Inscriptions*, nr. 437 a; Dittenberger, *Or. Gr. Inscr*, S, nr 610.

⁹⁸ *Pasterz Hermasa, Apokalipsa Adama*, James, s. 139 lub Klemens Aleksandryjski, *Quis div. salvetur*, 42, 18.

⁹⁹ *Metody z Olimpu, O trądzie*, r. 8; por. także: Orygenes, *In Ps.*, 37, Hom. 1.

¹⁰⁰ Św. Genezjusz z Arles, męczennik z III w. – przyp. red.

¹⁰¹ *Vidi [...] angelos radiantés super me stétisse, qui omnia peccata, quae ab infantia feci, recitaverunt de libro* (Ruinart, II, s. 147).

tezy dodaje on, że oglądano tych aniołów w widzeniu, *jak pochyleni otaczali ołtarz, niby stojący przed królem żołnierze*⁹⁴. Podobne świadectwa mamy na Zachodzie. Według świętego Ambrożego⁹⁵ nie ma wątpliwości, że *anioł jest obecny, gdy obecny jest Chrystus, gdy Chrystus jest ofiarowany*, a święty Grzegorz Wielki w swoich *Dialogach* tłumaczy: *Który bowiem wierny mógłby wątpić w to, że w samej chwili ofiarowania, na głos kapłana, otwierają się niebiosa, że w tym misterium Jezusa Chrystusa są obecne chóry aniołów, że te wyższe istoty dzielą z nami swoje prawa, że istoty ziemskie łączą się z istotami niebieskimi i że to, co niewidzialne, jest jednym z tym, co widzialne*⁹⁶. Zaś ormiański patriarcha święty Jan Mandakuni w swoich *Mowach* twierdzi: *Czy nie wiesz, że kiedy Najświętszy Sakrament przybywa na ołtarz, tam w górze otwiera się niebo – Chrystus zstępuje i przychodzi, niebiescy aniołowie schodzą na ziemię i szanłem otaczają ołtarz, na którym znajduje się Najświętszy Sakrament, a wszystko wypełnia Święty Duch*⁹⁷.

Lecz aniołowie uczestniczą także w sakramencie Pokuty i Pojednania. Mówi się nie tylko o aniele pokuty⁹⁸, lecz także o aniele, który pomaga człowiekowi poznać jego ukryte winy⁹⁹. W męce św. Genezjusza¹⁰⁰ czytamy: *Ujrzałem [...] promieniujących aniołów stojących nade mną; czytali na głos z księgi wszystkie grzechy, jakie popełniłem od dzieciństwa*¹⁰¹. Jeszcze bardziej interesujące jest to, o czym mówi pierwsza modlitwa Pseudo-Cypriana: *Zeslij zaraz*

świętego anioła Twego, aby stał wszystkie moje grzechy tak, jak zgładziłeś nieczystego ducha Sary¹⁰². Jest więc jasne, że anioł włącza się w sakrament Pokuty w ten sam sposób, w jaki uczestniczy w sakramencie Chrztu i Eucharystii.

Podobnie dzieje się w przypadku sakramentu Małżeństwa. U Tertuliana czytamy: *Jak uda nam się opowiedzieć szczęście takiego małżeństwa, które Kościół łączy, wzmacnia ofiara i pieczętuje błogosławieństwem, aniołowie ogłaszają, zyskuje aprobatę Ojca?*¹⁰³

Co się zaś tyczy kwestii uczestnictwa aniołów w święceniach biskupich, to według *Konstytucji Apostolskich*¹⁰⁴ asystują oni przy wyborze biskupa. Ludowi wiernych, który ma „dać świadectwo” o zaletach moralnych kandydata, przypomina się, że *Duch Święty oraz wszystkie inne święte i służebne duchy towarzyszą tej czynności*¹⁰⁵.

W końcu w związku z sakramentem Namaszczenia Chorych należy wspomnieć o *Ordo commendationis animae*, gdzie modlimy się¹⁰⁶: *Przyjmij do swego królestwa służbę Twego, niech przyjmie go święty Michał, niech aniołowie Boży wyjdą mu naprzeciw i zaprowadzą do niebieskiego miasta Jeruzalem lub jeszcze dobitniej: W chwili, gdy twoja dusza opuszcza ciało, niech wyjdzie jej naprzeciw cudowny orszak aniołów, niech senat apostołów przyjdzie do ciebie, by być twoim sędzią, niech przystąpi do ciebie zwycięska armia męczenników ubranych w białe szaty, niech otoczy cię armia wspaniałych wyznawców z liliami w dłoniach, niech przyjmie cię chór rozradowanych dziewic i niech ogarnie cię szczęśliwy odpoczynek na łonie patriarchów*¹⁰⁷. Jak w czasach starożytnych ceremonia wjazdu ważnej osobistości do miasta przeradzała się w wielowymiarowy pochód, tak i majestatyczny orszak wprowadza zmarłą duszę do niebieskiego miasta¹⁰⁸. Po raz kolejny potwierdza to tezę, że Kościół jako wielkość zwróconą ku niebieskiej ojczyźnie łączy fundamentalny związek ze sferą polityczną, co znajduje swój wyraz w jego symbolice. Moglibyśmy teraz bez trudu wskazać liczne odniesienia autorów starożytnego Kościoła do idei zawartych w modlitwach *Commendatio animae*, lecz zadanie to pozostawimy osobnemu studium. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę, że według Rytuału Rzymskiego również grób podlega pieczy aniołów

¹⁰² *Continuo mittas angelum sanctum tuum, qui deleat universa commissa mea, sicut deluisti spiritum immundum a Sara* (wyd. Harte, s. 148, 11).

¹⁰³ *Ad uxorem*, II, 8 (Oehler, I, s. 696): *Felicitas matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet.*

¹⁰⁴ VII 4, 5.

¹⁰⁵ Funk, s. 472, 17 i n.

¹⁰⁶ *In regnum tuum servum tuum suscipe. Suscipiat eum sanctus Michael [...] Veniant illi obviam sancti Angeli Dei et perducant eum in civitatem caelestem Jerusalem.*

¹⁰⁷ *Egredienti itaque animae tuae de corpore splendidus angelorum coetus occurat; iudex Apostolorum tibi senatus adveniat, candidatorum tibi Martyrum triumphator exercitus obviet, liliata nutilantium Confessorum turma circumdet, jubilantium te Virginum chorus excipiat et beatae quietis in sinu Patriarchanum te complexus adstringat.*

¹⁰⁸ Por. art. [w:] „Zeitschrift für systematische Theologie”, 1929/30, t. VII, s. 682 i n.

¹⁰⁹ *Benedictio cinerum*

(*Missale Romanum, Feria IV cinerum i Dedicatio ecclesiae*): *Mittere digneris sanctum Angelum tuum de coelis, qui benedicat et sanctificet hos cineres.*

¹¹⁰ *Ubique credimus*

divinam esse presentiam [...] maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus divinum adassistimus.

¹¹¹ Ps 137, 1: *In conspectu angelorum psallam tibi.*

¹¹² *Ergo consideremus*

qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae (wyd. C. Butlera, s. 51 i n.). Pouczające jest porównanie użycia Ps 137, 1 u św. Benedykta

i że w *Poświęceniu popiołów* modlimy się: *Racz zesać z nieba świętego anioła Twego, aby pobłogosławił i uświęcił te popioły*¹⁰⁹.

Oficjum monastyczne i modlitwa

Ustaliliśmy zatem, że w sakramentach i w błogosławieństwach nie tylko uznaje się obecność aniołów, ale również fakt, że w wieloraki sposób włączają się oni w czynności liturgiczne. Należałoby jeszcze przypomnieć, że istoty niebiańskie są obecne także poza Mszą – podczas śpiewania psalmów przez mnichów. W rozdziale 19 *Reguły św. Benedykta* czytamy: *Wierzmy, że Bóg jest wszędzie obecny [...], przede wszystkim jednak powinniśmy być tego pewni wówczas, gdy uczestniczymy w Służbie Bożej*¹¹⁰; po czym cytuje się Psalm 137: *Będę śpiewał Ci psalm w obecności aniołów*¹¹¹. *Reguła* mówi dalej: *Zastanówmy się zatem, jak należy zachowywać się w obliczu Boga i Jego aniołów i tak śpiewajmy psalmy, aby nasze serce było w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta*¹¹². Najlepszą interpretację tego fragmentu znajdujemy u Pawła Diakona w jego komentarzu *Reguły*, gdzie czytamy: *Można to rozumieć dwojako: najpierw, że gdy śpiewamy Bogu psalmy, obecni są przy tym aniołowie; Bóg bowiem ma zawsze przy sobie swoich wysłanników. Następnie, jeśli nasze serce słucha tego, co mówią nasze usta, nasz zamiysł jest podobny do zamiysłu aniołów*¹¹³. O tym, jak bardzo realistycznie średniowiecze przyjmowało pogląd, że śpiew mnichów włącza się w rzeczywistość anielską, pokazuje *Reguła Mistrza: Jeśli ten, kto się modli, musi splunąć lub kichnąć, niech uważa, aby*

z wykładnią tego werseu w Kościele starożytnym. O ile mi wiadomo, nigdzie nie znajdziemy równie prostej interpretacji. Oto miejsca, gdzie jest on interpretowany: św. Augustyn (P.L., 37, kol. 1775, 1776); św. Hieronim ([w:] Morin, *Anecdota Maredsolana*, III, 2 s. 266, 9 i n.); Arnobiusz Młodszy (P.L., 53, kol. 542 d); Euzebiusz (P.G., 24, kol. 37 c) i wreszcie Kasjodor (P.L., 70, kol. 980 a).

¹¹³ *Commentarius Pauli Warnefridi in S. Regulam*, Monte Cassino, 1880, s. 256: *Duobus modis intelligi potest: uno modo intelligitur, quia cum psallemus Deo, assistunt ibi angeli, eo quod Deus non est sine suis nuntiis; altero modo intelligitur, quia si nos intendimus corde, quod ore dicimus, nostra intentio similis est intentioni angelorum.* Warnefrida [Pawła Diakona] spisywał Hildemar, którego objaśnienie można przeczytać w P.L., 66, kol. 473 a. Smaragdus z Saint-Mihiel w swoim komentarzu do *Reguły* zupełnie nie wspomina o aniołach (P.L., 102, kol. 839). Egzegeza angielskich benedyktynów wnosi obcą myśl do tekstu *Reguły*. Znalazła ona jednak uznanie Dom Butlera w *Benediktisches Mönchtum* (Deutsche Übersetzung, 1929, s. 31). *Cum primum officium nostrum sit in terra praestare, quod angeli in coelo (Regula Benedicti cum declarationibus et constitutionibus congregationis Anglicae, Stanbrook, 1909, s. 44).*

tego nie robił przed siebie, lecz za siebie, ponieważ przed nim stoją aniołowie, na co wskazuje prorok, mówiąc: Będę śpiewał psalmy w obecności aniołów¹¹⁴. Alkuin zaś dodaje: *Mówi się, że Beda rzekł: Wiem, iż aniołowie przychodzą w godzinach kanonicznych [...]. Co by to było, gdyby mnie nie zastali pośród braci? Czyż nie mówiliby: gdzie jest Beda?*¹¹⁵

Lecz to nie tylko śpiew psalmów, ale i modlitwa odbywa się we wspólnocie z aniołami: *Do tych, którzy się modlą, przyłącza się nie tylko arcykapłan, lecz także rozradowani niebiescy aniołowie* – mówi Orygenes w traktacie *O modlitwie*¹¹⁶. U Klemensa Aleksandryjskiego czytamy natomiast, że gnostyk *modli się z aniołami jako ten, kto stał się im równy [...], a nawet wtedy, kiedy modli się sam, otacza go anielski chór*¹¹⁷. Aramejski poeta Elizeusz mówi w swoim komentarzu do *Ojciec nasz: Nie jesteś daleko od aniołów, lecz wraz z nimi stajesz do modlitwy, by wspólnie chwalić Boga. Tak jak ty jednoczysz się z nimi, tak oni włączają się w twoje pieśni, modlitwy i hymny. Pełen ufności otwieraj usta i mów: Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi*¹¹⁸. Kościół jest więc – jak czytamy w pewnej koptyjskiej Homilii – *miejszem pocieszenia i spotkania aniołów. W Kościele gromadzą się cherubini i serafini*¹¹⁹. Stąd w oczywisty sposób wynika nieustanne przywoływanie postaci aniołów w symbolicznych przedstawieniach kultu. *Semantron*¹²⁰

(*Sermo In Cantic.*, 7): *Doleo aliquos vestrum gravi in sacris vigiliis deprimi somno, nec coeli cives revereri, sed in praesentia principium tamquam mortuos apparere.*

¹¹⁶ *De oratione*, 11.

¹¹⁷ Klemens Aleks., *Strom.*, VII, 12, 78, 6; św. Bernard z Clairvaux, *Sermo In Cantic.*, 7 (P.L., 183, kol. 808) mówi także: *Credimus angelos sanctos astare orationibus.*

¹¹⁸ *Ausgewählte Schriften der Armenischen Väter*, tłum. S. Weber, II, s. 282 (Bibliothek der Kirchenväter, Kösel).

¹¹⁹ Worell, *Copt. Mscr.*, Freer Collection, s. 356 i n. Por. Eliaz z Nisibis, *Beweis von der Wahrheit des Glaubens*, tłum. Horst, s. 90: *Tam (= w kościele) człowiek doświadcza bezpieczeństwa, tam zstępują aniołowie.* Mowa tu o budynku kościoła. To pozwala nam zrozumieć, dlaczego św. Pachomiusz na własne oczy zobaczył kościół pełen aniołów (*Pachomii Vitae*, wyd. Halkin, s. 104, 16 i n.). Zgodnie z legendą z Gargano, także cesarz Henryk II pewnej nocy ujrzał aniołów zstępujących wraz z Chrystusem do kościoła na Mszę (*Monum. Germ. Scriptores*, IV, 818). Zob. w związku z tym: Bernhart, *Der Engel des deutschen Volkes*, München, 1934, s. 73 i n.

¹²⁰ Σήμαντρον [tj. drewniane lub metalowe płytki, z których wydobywa się dźwięki przez uderzanie w nie drewnianymi młotkami. Instrument używany głównie w klasztorach Kościoła wschodniochrześcijańskiego; służył do wyznaczania godzin kanonicznych, zwoływania mnichów na nabożeństwa i wspólne posiłki – przyp. red.].

¹¹⁴ *Regula Magistri*, 148: *Caveatur, ut qui orat, si voluerit expuere aut narium spurcitas jactare, non in ante, sed poste se retro projiciat propter angelos in ante stantes, demonstrante propheta ac dicente: In conspectu angelorum psallam tibi* (P.L., 88, kol. 1009). Zob. Gougaud [w:] „Ephemerid. Liturg.”, 1927, s. 188.

¹¹⁵ *Epistola*, 219: *Fertur dixisse Bedam: Scio angelos visitare canonicas horas [...]. quid si ibi me non inveniunt inter fratres? Nonne dicere habent: Ubi est Beda?* (*Opera*, wyd. Forben, I, s. 282). Por. Gougaud, *op. cit.*, s. 188, przyp. 1. Por. też św. Bernard

¹²¹ Pseudo-Sofroniusz [w:] Mai, *Spicileg.*, Rom, IV, s. 34.

¹²² Tamże, s. 48. Βήμα przypomina ἐπουράνιον θουσιαστήριον (Mai, *op. cit.*, s. 33), a kiedy kapłani podają wiernym Ciało Pańskie, czynią jak serafini, którzy wkładali rozżarzony węgiel w usta Izajasza. Por. też np. św. German o analogii między niebieskim i ziemskim θουσιαστήριον (N. Borgia, *II commentario liturgico di S. Germano*, Grottaferrara, 1912, s. 12, 26 i n.). O semantronie mówi on podobnie jak Pseudo-Sofroniusz (tamże, s. 10, 26). Ważne jest jego wyjaśnienie χερουβικός υμνος (s. 29, 34 i n.). Warto także zauważyć, że w *Sacramentarium Gelasianum* w formule błogosławieństwa przy święceniach diakonatu służba diakonów jest porównana do służby aniołów (wyd. Wilson, s. 28).

¹²³ Ta nauka o aniołach Kościoła (w związku z Ap 2 i 3) była dogłębnie rozważana, szczególnie przez Orygenesusa.

Nie ma tu jednak potrzeby jej przywoływać. Można również pominąć przedstawienie Kościoła jako łodzi, w której wioślarzami są aniołowie (Hipolit Rzymski, *De antichristo*, 59, s. 40, 3 i n; *Opus imperfectum*, P.L., 56, kol. 753). Por. św. Jan Chryzostom (P.G., 69, kol. 756): καθ' ἐκάστην δὲ ἐκκλησίαν ἐπέστησεν ἀγγέλους φύλακας ὁ Χριστός.

przywodzi na myśl anielskie trąby¹²¹, a kiedy śpiewający psalmy podejmują hymn cherubinów, przyłączają się do niego aniołowie w niebie itp.¹²² Wszystkie te przedstawienia mówią o wiele więcej niż idea, że Kościół, a zwłaszcza poszczególne Kościoły mają swoich aniołów stróżów¹²³. Widzieliśmy, że pomiędzy Kościołem a światem aniołów istnieje o wiele ściślejszy związek, niż zwykle się przypuszczać na podstawie dotychczasowych przedstawień.

Rola aniołów

Przede wszystkim należy jednak dobrze sobie uświadomić, jaką rolę w tym kontekście pełnią aniołowie. Gdy święty Jan Chryzostom mówi, że święci aniołowie towarzyszą Chrystusowi obecnemu podczas sprawowania Eucharystii, jak żołnierze asystują królowi, rozumiemy, dlaczego są oni obecni podczas Mszy świętej. Aniołowie są po to, aby zaświadczyć, że celebracja eucharystyczna ma charakter oficjalny. Tak jak cesarz ukazuje się w asyście swojej straży przybocznej, aby wyrazić oficjalny i publiczny charakter swojego politycznego panowania, tak i Chrystus, obecny we Mszy świętej, występujący w otoczeniu przybocznej straży anielskiej, wyraża oficjalny i publiczny charakter swojej władzy religijno-politycznej. Obecność aniołów podczas śpiewu psalmów, zawierania małżeństwa, wyboru biskupa, podczas chrztu czy sakramentu namaszczenia oznacza, że wszystkie te czynności mają charakter oficjalny – kościelno-publiczny, a nie prywatny. To nie od państwa Kościół zapożyczył tę „publiczność”. Jest ona jego „cechą”, gdyż Kościół posiada swego Pana, który jest królem nieba, i stąd, tak jak On, posiada oficjalną publiczną władzę niebieską. Związek *ekklesii* z niebiańskim *polis* jest więc – jak już to często podkreślaliśmy – relacją polityczną i z tego powodu aniołowie nieustannie muszą uczestniczyć w liturgicznych czynnościach Kościoła.

Święty Jan Chryzostom w swoim komentarzu do pierwszego wersetu Psalmu 137 *Będę Ci śpiewał w obecności aniołów* uczynił

uwagę: *Inny tłumacz tłumaczy to jako: publicznie*¹²⁴, o Boże, chcę Tobie śpiewać¹²⁵. Tłumaczenie wyrażenia „w obecności aniołów” słowem „publicznie” daje klucz do niemałej liczby tekstów poświęconych uczestnictwu aniołów w kulcie Kościoła. W rzeczywistości bowiem starożytne chrześcijaństwo nie znało pojęcia Kościoła jako osoby prawnej¹²⁶. Kościół jest zawsze tam, gdzie się gromadzi – czy to dla spełniania czynności liturgicznych, czy to dla podejmowania decyzji soborowych¹²⁷. Zebraniu się członków Kościoła zawsze jednak towarzyszy obecność aniołów, którzy zstępują z miasta niebieskiego, aby nadać Kościołowi właściwy mu charakter instytucji publicznej¹²⁸. Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego Kościół grecki, mówiąc o wstawienniczej modlitwie męczenników, używa obrazów ze sfery politycznej. Męczennicy są „przyjaciółmi króla” – tymi, którzy mają prawo audiencji i mogą mu powiedzieć wszystko¹²⁹. Wybór tego obrazu nie jest przypadkowy, lecz wynika z faktu, że modlitwa Kościoła – zarówno tego ziemskiego, jak i niebieskiego – jest modlitwą „oficjalną”. Jest to modlitwa takiego *polis*, które – co prawda – jako „wspólnota polityczna” nie istnieje na ziemi – natomiast jako taka istnieje w niebie.

W powyższych rozważaniach wykazaliśmy, że z powodzeniem można także mówić o uczestnictwie aniołów w liturgii Kościoła.

swoich członków korporacyjnej całości (Gierke, Genossenschaftsrecht, II, s. 485); o wiele bardziej jest to zrzeczenie, które swobodnie występuje, działa, nabywa prawa i podejmuje obowiązki. Grecki punkt widzenia jest o wiele bardziej konkretny niż nasz; mamy tu do czynienia z prawdziwym zrzeczeniem, które działa w zgromadzeniu, a nie przez zgromadzenie rozumiane jako organ. Tezy San Nicolò, a w szczególności ostatnie zdanie, dotyczą także starożytnej chrześcijańskiej ἐκκλησία.

¹²⁷ W swojej zasadniczej formie Synody przyjmują schemat liturgicznych *ekkesii*. Nie powinno zatem dziwić, że również i tu jest mowa o aniołach. Warto przypomnieć list Soboru w Arles do św. Sylwestra z Rzymu (Mansi, II, 469): *Placuit ergo, praesente Spiritu sancto et angelis eius.*

¹²⁸ Należałoby również zbadać, jak dalece starożytny zwyczaj spełniania aktów prawnych przed bogami odpowiada koncepcji chrześcijańskiej, według której czynności prawne wykonują aniołowie. W rzeczywistości owo *przed bogami* oznacza *przed posągami bogów*. Zob. akt wyzwolenia niewolnika pochodzący z Hyampolis (J.G., IX, 1, 86) i z Thespies (J.G., VII, 1779 wzgl. 1780). Odnośnie do tego: Wilhelm, *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, I (Sitzungsbericht Wiener Akademie 1910, s. 1 i n.). Pokrewnym przedstawieniem jest zawieranie kontraktu małżeńskiego przed wizerunkiem członka rodu cesarskiego, zob. Wilcken, *Zeitschrift-Sav-Stiftung Röman Abteilung*, XXX, s. 504 i n. oraz A. Wilhelm, *op. cit.*

¹²⁹ Zob. E. Peterson, *Zur Bedeutung von παρρησία* (Festschrift für Reinh. Seeberg, I, s. 283 i n.).

¹²⁴ Παρρησία.

¹²⁵ P.G., 55, kol. 407.

¹²⁶ San Nicolò w swojej książce *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, h. 2, t. II, München 1915, s. 99) zauważa: *Arystoteles określa państwo jako podmiot działający we współpracy ze zgromadzeniem obywateli, a w dokumentach zgromadzeń greckich i egipskich widać to z jeszcze większą wyrazistością, nawet jeżeli w żadnym wypadku nie ma tu mowy o zgromadzaniu jako organie kolegialnym, czyli odróżnialnej od*

W dalszej części natomiast chcielibyśmy pokazać, w jaki sposób aniołowie – do uwielbienia których przyłącza się Kościół – są źródłem jego życia mistycznego. ■

Koniec części II

Tłum. Aleksandra Głos

