



# Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów w liturgii\*

Erik Peterson

\* *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus*, Monachium 1935, cz. III i ostatnia. W części tej Autor daje wyraz swej fascynacji życiem mniszym, a szczególnie Regułą św. Benedykta, z którą zetknął się po osiedleniu w Rzymie. Rozwijając myśl teoretyków pierwotnego monastycyzmu, Peterson określa mnichów jako *ludzi podobnych do aniołów*, gdyż uczestnicząc w liturgii, nie tylko naśladowują oni czyste duchy w sposób zewnętrzny, lecz tak jak one *przekraczają siebie* w akcie wychwalania Boga.

## CZĘŚĆ TRZECIA

### Aniołowie i życie mistyczne

Już wcześniej zwróciliśmy uwagę, że liturgie opisują anielski *Sanctus* jako mistyczne uwielbienie – „teologię”<sup>1</sup>. W trakcie śpiewu aniołowie niejako wychodzą poza siebie jak w ekstazie<sup>2</sup>. U Klemensa Aleksandryjskiego znajdujemy postać gnostyka, który modląc się z aniołami, staje się taki jak oni. Podobną myśl można znaleźć u Diadocha z Fotyki, który twierdził, że „teologia” rozświecła naszą duszę ogniem przemiany, wynosząc ją do radości, której zaznają duchy anielskie – słudzy Boga<sup>3</sup>. Ewagriusz z Pontu, najstarszy teoretyk monastycyzmu, w swoim rozumieniu mistyki wyróżnił dwa rodzaje poznania: gnozę właściwą – zwróconą w stronę świata duchowego i gnozę niższą, która zatrzymuje się na poziomie pojęć. Gnoza duchowa pod pewnymi względami przypomina mistykę, również zakładając u człowieka wyższą formę bytu. Gnozy tej nie można osiągnąć bez wyzwolenia się z namiętności<sup>4</sup>. Szczytem tego rodzaju poznania jest „teologia”, czyli sławienie Boga<sup>5</sup>. Wszystkie te koncepcje – zarówno Klemensa, jak i Diadocha czy Ewagriusza – odnoszą życie mistyczne do

<sup>1</sup> Θεολογία [por. *Sanctus* z liturgii św. Marka, cz. II *Księgi aniołów* – przyp. red.].

<sup>2</sup> Św. Grzegorz Wielki o *mistycznym* życiu aniołów mówi tak: *In hac aeternitate angeli sancti vino sapientiae inebriantur, dum ipsum Deum facie ad faciem videntes, omni voluptate spiritali satiantur*. In *Cantica*, 2, 4 P.L., 79, kol. 459 d. Jak wiadomo, w tradycji Kościoła określenie *serafin* wskazuje na miłosne zjednoczenie z Bogiem w ekstazie. Zob. Scheeben, *Dogmatik*, ks. 3, § 142, nr 240, t. II, s. 90.

<sup>3</sup> Rozdz. 67, wyd. Weis-Liebersdorf, s. 82, 7 i n. Zob. R. Reizenstein, *Historia monachorum* i *Historia Lausiaca*, s. 133, przyp. 4.

<sup>4</sup> Ἀπάθεια.

<sup>5</sup> Odnośnie do teorii Ewagriusza z Pontu zob. W. Bousset, *Apophthegmata Patrum*, Tübingen.

aniołów, a więc tych duchów, które – jak dowiadujemy się z liturgii – same w sposób mistyczny, poprzez śpiewanie *Sanctusa*, głoszą „teologię”, czyli chwałę Boga. Oznacza to najpierw, że życie mistyczne nie rodzi się w ontologicznym porządku, który jest właściwy człowiekowi z racji jego natury i który jest mu wyznaczony. Źródłem życia mistycznego jest taki porządek bytowy, który jest porządkiem anielskim i jako taki przewyższa porządek ludzki. Dopiero ten, kto poznaje z tego poziomu i w nim żyje może nawiązać przemienioną relację z Bogiem<sup>6</sup>. W świetle powyższego jest oczywiste, że wyniesienie człowieka ponad jego naturalny sposób istnienia dokonuje się w kulcie, gdy do chórów anielskich dołączają się „podobni do aniołów” (bez półpauzy) kapłani i mnisi. Tak więc źródeł mistycznego życia Kościoła należy szukać w uwielbieniu, jakie ma miejsce podczas Mszy świętej. Przyłączenie się do chóru tych, którzy są podobni do aniołów zawsze oznacza przybliżenie się do anielskiego sposobu bytowania. Zatem w życiu mistycznym to nie wiara jest przekroczone – gdyż ta naturalnie należy i do „ludzi anielskich”, i do ludu wiernych – lecz przekroczone zostają ontologiczne warunki wiary. Człowiek przekracza siebie nie w porządku religijnym, ale metafizycznym<sup>7</sup>.

Jak już powiedzieliśmy, gnoza w ujęciu Ewagriusza i Diadocha prowadzi do „teologii”. Określenie to jest jednak dwuznaczne. Z jednej strony w filozofii starożytnej „teologia” oznacza wiedzę o najwyższych zasadach bytu. Z drugiej (bez półpauzy) oznacza nie tylko naukę, ale i mowę<sup>8</sup>, w szczególności wzniosłą, poetycką mowę starodawnych pieśniarzy<sup>9</sup>. Ten sam podwójny sens słowa „teologia” zachowuje się w chrześcijańskiej mystyce. Zauważmy, że w najstarszych pismach autorów monastycznych mistyka oznacza najwyższy stopień gnozy, który – biorąc początek w niższej gnozie dyskursywnej – przechodzi w intuicyjną gnozę istot i idei, by zakończyć się w gnozie Trójcy Świętej. Z jednej strony teologia jako gnoza Trójcy Świętej stanowi więc najwyższą formę poznania. Z drugiej jednak należy uznać, że ta mistyczna gnoza w pewnym sensie już nie jest gnozą, ale wielbieniem Boga na wzór czystych duchów. W ten sposób starogreckie słowo „teologia” jako poetycka mowa o Bogu uzyskała nową interpretację i służy określeniu anielskiego uwielbienia oraz mistycznego wysławiania Boga. O ile jednak mistyka chrześcijańska ze zbliżenia dwóch zna-

<sup>6</sup> O chórach anielskich i mistycznym uniesieniu w pismach św. Augustyna zob. C. Butler, *Western Mysticism*, London 1922, s. 33. Jak wiadomo, temat ten znajduje się również u Pseudo-Dionizego Areopagity.

<sup>7</sup> Jeśli podkreślamy tę prostą prawdę, to dlatego, że niemiecka teologia protestancka, szczególnie Ritschla, zapomniała o tym rozróżnieniu.

<sup>8</sup> Λόγος.

<sup>9</sup> Stąd np. Orfeusz jest nazywany θεολόγος.

czeń jednego słowa w antycznej tradycji językowej uczyniła dwie połączone ze sobą rzeczywistości, to gnoza, będąc mistycznym poznaniem, osiągającym swoją doskonałość w „teologii”, sprawia, że „teologia” jest czymś więcej niż tylko poznaniem Boga: staje się głoszeniem Bożej chwały na sposób anielski.

Widać teraz jasno, co to oznacza w kontekście aniołów, których istota i sposób bytowania dla mistycznych gnostyków miała wartość archetypu. Niewątpliwie nazwa „aniołowie” określa różne istoty. Istnieją na przykład aniołowie zajmujący się zjawiskami atmosferycznymi<sup>10</sup>. Ci jednak nie interesują mistyków, gdyż każdy z nich, w ten czy inny sposób, oddala się od Boga przez swoje zwrócenie się w stronę świata i jego zmaconego biegu. Co innego cherubini i serafini, którzy – trwając przed Bogiem – nieprzerwanie śpiewają Mu swoje *Święty, Święty, Święty*. To do nich pragnie być zaliczony człowiek „podobny do aniołów”. Dlatego też w gnozie rozpoczyna on wznoszenie się ponad ten świat, wlatuje, zostawia za sobą wszystko, co widzialne i niewidzialne na ziemi i w niebie, aż dociera do świata, w którym nie ma już więzów z rzeczywistością zmysłową i zamieszkującymi ją ludźmi, a który jest całkowicie skierowany na Boga i ogląda Go tak blisko, jak czynią to twarze cherubinów. I tu ma miejsce coś charakterystycznego. Otóż czyste duchy, które napotyka gnostyk, a których istotą jest bycie zwróconym na Boga, nie trwają zastygłe przed Nim w niemym uwielbieniu. W ich najgłębszej istocie nie leży stanie, ale ruch<sup>11</sup> – poruszanie skrzydłami, co jako pierwszy z niezwykłą plastycznością opisał Izajasz. Właśnie to uderzanie skrzydłami, ten gest okrywania nimi swoich stóp, tak wyrazisty w swojej symbolice, wyraża pewien rodzaj „rozpraszania siebie” słowem, krzykiem i śpiewem w *Trisagionie*. Innymi słowy w tym „emanowaniu” i „promieniowaniu” przez słowa i śpiew zawiera się prawdziwa istota aniołów. Nie chodzi tu o jakąś część aniołów wyodrębnioną ze świata anielskiego i obdarzoną zadaniem śpiewania Bogu tak, jak by to był porządek ludzki. Takie wyobrażenie jest nie do przyjęcia, ponieważ od pierwszej chwili niezrozumiała jest chęć śpiewania tak przez całą wieczność. W rzeczywistości chodzi tu o coś innego. Nie chodzi o aniołów, mających jakąś abstrakcyjną postać „aniołów w ogóle”, którzy w dodatku musieliby śpiewać. Chodzi o aniołów, których anielski byt polega na owej „emanacji siebie”

<sup>10</sup> Por. np. Kosmas Indikopleustes, wyd. Winstedt s. 83, 28 i n.:  
 οἱ μὲν γὰρ τῶν ἀγγέλων τὸν ἄέρα κινεῖν ἐπιτρέποντο, οἱ δὲ τὸν ἥλιον, οἱ δὲ τὴν σεληνὴν ἄλλοι τὰ ἄστρα ἕτερα νεφέλας καὶ βροχὰς ἐργαζόμενοι καὶ ἕτερα πολλά. Zob. także cytat z Epifaniusza, s. 309, 1 i n. Według Nestoriusza aniołowie wprawiają w ruch gwiazdy.  
 Zob. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, s. 425. A także Henoch Słowański, rozdz. 4 (gwiazdy), 5 (śnieg i chmury), 6 (rosa), 19 (pory i lata, rzeki i morza, owoce i trawa), gdzie każda z rzeczy ma swojego anioła.  
<sup>11</sup> Podobną myśl wyraził Pseudo-Dionizy Areopagita, *Cael. Hier.*, rozdz. VII, 1.

w śpiewie *Święty, Święty, Święty*, który już opisaliśmy. Właśnie ten śpiew stanowi ich istotę. To „emanując” w śpiewie są oni tym, czym są – cherubinami i serafinami. I właśnie dlatego, że istnieją i spełniają się w „promieniowaniu uwielbieniem”, w tym niedokończonym ruchu skrzydeł, ich sposób bytowania może mieć dla mistyka wartość wzoru. Przeznaczeniem tych aniołów jest bycie czystymi duchami w śpiewie, w hymnie, w uwielbieniu. Jakże więc mistyk – którego byt stał się podobny do bytu aniołów – mógłby nie pragnąć dostąpić tej najwyższej formy, w jakiej bytują czyste duchy, a która polega na emanowaniu sobą w czystym uwielbieniu Boga? Na co zdałyby się wszystkie anielskie cnoty, jeżeli ich najprawdziwsze życie, to, co jest sensem ich istnienia, to, co wprawia w drżenie ich najgłębszą istotę – ich uwielbienie – nie byłoby osiągalne dla człowieka? Oto dlaczego zwieńczeniem gnozy jest „teologia”. Oto dlaczego teologia (bez półpauz) z poznania Boga staje się Jego uwielbieniem. Najwyższe ze stworzeń – anioł, cherubin lub serafin – nie istnieje bowiem inaczej, jak tylko przez głoszenie chwały Bożej i emanowanie sobą w aktach uwielbienia.

Ktoś mógłby zapytać, czy naprawdę jest możliwe, aby człowiek przybliżył się do aniołów, aby stał się do nich podobny? Czy nie jest tak, że człowiek na zawsze musi pozostać człowiekiem? Nie, istota ludzka może przybliżyć się do anioła, ponieważ anioł – na co wskazuje jego nazwa – może przybliżyć się do człowieka. Czyż aniołowie nie zstąpili do pasterzy na polu, śpiewając *Chwała Bogu na wysokościach* z powodu narodzin Zbawiciela? Tam, gdzie jest nasz Pan Jezus Chrystus, tam są też i aniołowie: przy Jego narodzinach, podczas kuszenia, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia. Aniołowie nieodłącznie towarzyszą Jezusowi, dlatego też są obecni przy Nim podczas Mszy świętej. Tak, jak Aniołowie zstąpili i roztoczyli przed pasterzami pieśń chwały o Tym, który już przed swym Zstąpieniem na ziemię był wywyższony nad wszystkich aniołów, a po swym Wniebowstąpieniu<sup>12</sup> pozostaje wywyższony nad wszystkie moce anielskie, bowiem *dano Mu imię ponad wszelkie imię*<sup>13</sup>, tak i „człowiek anielski”, po osiągnięciu najwyższych chórów cherubinów i serafinów, zstępuje od nich, do zgromadzeń ziemskich, jednoczy się w pieśni chwały z kapłanami i ludem wiernych, słucha świętych czytań, przyjmuje sakramenty, jak ktoś, kogo nieczyste usta potrzebują jeszcze oczyszczenia i jak

<sup>12</sup> Jak pokazują różne świadectwa, chrześcijańska nauka o aniołach jest ściśle związana z nauką o Wniebowstąpieniu Chrystusa. Oprócz Pisma Św. zob. także Pseudo-Dionizy, *Cael. Hier.*, rozdz. VII, 3.

<sup>13</sup> Flp 2, 9.

ktos, kto, podlegając rozkładowi nie może się obyć bez pokarmu wieczności. Nikt, kto raz wstąpił do niebiańskiego Jeruzalem – dopóki przebywa w ciele – nie przestaje należeć do Kościoła na ziemi. Nawet po osiągnięciu trzeciego nieba, „człowiek anielski” musi wracać do ziemskiej *Ekklesii*, do ziemskiego kultu i teologalnych cnót wiary, nadziei i miłości, które wiążą go tak samo, jak i cały lud chrześcijański.

Lecz trzeba wiedzieć, że aniołowie nie tylko towarzyszą Chrystusowi, ale i nam. Człowiek jest tylko częścią stworzenia i w związku z tym kształtuje się w relacji do innych bytów, wśród których istnieją aniołowie i demony. Musimy zdać sobie sprawę, że anioł nie jest tym, w stosunku do czego człowiek został ukształtowany raz na zawsze, lecz tym, w stosunku do czego nieustannie się kształtuje. Dlatego też refleksja nad naturą aniołów nie jest czymś niepotrzebnym, ponieważ ucząc się o aniołach, uczymy się o nas samych. Aniołowie są czymś więcej, niż tylko dekoracją z repertuaru poezji ludowej i baśni. Należą do sfery Boga, Chrystusa i Ducha Świętego, przy czym należą także i do nas. Są dla nas możliwością naszej natury – wyższym i potężniejszym stanem naszego bytu; nigdy jednak nie wyznaczają nowej czy innej wiary<sup>14</sup>. Aniołowie dają nam poznać najszybsze głębie naszego istnienia, w których mają miejsce poruszenia i aspiracje, być może takie, które są niezależne od nas samych, nierozpoznane, których nie postrzegamy jako ruchu ku anielskości. Odczuwamy ten ruch zaledwie jako tęsknotę za czystością serca, która dociera do nas jako pragnienie posiadania jasności umysłu lub życia w prawdzie. Jest wiele dróg, którymi człowiek dąży do anielskości; nie, jakoby świadomie chciał zostać aniołem, lecz dlatego, że byt, w którym żyje jest tylko tymczasowy i *jeszcze się nie objawiło, czym jesteśmy*<sup>15</sup>. A jeśli nie zmierzamy w stronę anioła, który stoi przed Bogiem, zmierzamy w stronę anioła, który się od Boga odwrócił – zmierzamy do demona. Człowiek istnieje bowiem tylko przekraczając siebie, a więc zbliżając się albo do anioła, albo do demona. Człowiek, który przekracza siebie – gdyż istnieje tylko w tym przekroczeniu – jest w stanie wznosić się coraz wyżej i wyżej (nie w sensie moralnym, ale metafizycznym<sup>16</sup>), aż dołączy do aniołów i archaniołów, aż dojdzie do granicy, na której stoją już tylko cherubini i serafini. Na tej granicy – której

<sup>14</sup> Por. Ga 1, 8.

<sup>15</sup> Por. 1 J 3, 2.

<sup>16</sup> Cnoty człowieka anielskiego mają charakter metafizyczny, a nie moralny.

nie wyznaczył ani on, ani anioł zatrzyma się i zacznie „brzmieć” wraz z harmonią sfer i śpiewać z archaniołami. Jego pieśń nie jest jedynie naśladowaniem śpiewu aniołów ani też skromnym włączeniem się w *Sanctus*, który z mocą i nieprzerwanie głośzą ich usta. Jest ona zarazem czymś, co wydobywa się z jego najgłębszej istoty w chwili, gdy dociera do ostatecznej granicy stworzenia. Wspólny śpiew z cherubinami i serafinami jest szczytem wyniesienia człowieka. W nim spełnia się jego „dotarcie do siebie”. Czegóż innego bowiem może dowiedzieć się człowiek, który wznosił się do aniołów, niż tego, że całe stworzenie – od najdalszej planety po najmniejsze źdźbło trawy – wielbi Boga? Na początku człowiek istniał tylko jako byt wzrastający: zaczął się wznosić coraz wyżej, wznosił się ponad samego siebie, i mógł się wnieść jeszcze wyżej, gdyż ciągle nie dotarł do pełni swojego istnienia. Lecz na końcu, z aniołami i archaniołami, bytuje już tylko jako pieśń, i jako pieśń „promieniuje” przed Bogiem. Oto stworzenie, dotarłszy do swoich granic, świadczy o Bogu samą swoją istotą bytu stworzonego.

Lecz to, co dotyczy najwyższego poziomu bytu stworzonego, dotyczy także poziomów niższych – roślin, zwierząt czy rzeczy, które stoją poniżej ludzkiej formy bytowania. Gdy w psalmach, na przykład, zwierzęta lub góry wyśpiewują Bogu pieśń chwały, nie jest to tylko literacka hiperbola, poetycka przesada, jakieś „ożywienie” tego, co nieożywione, jakieś przeniesienie działania ze sfery należnej człowiekowi, a więc coś, co nie ma miejsca. Jest to coś, co realnie istnieje w samej naturze stworzenia i dotyczy każdej istoty – od cherubina i serafina po najnędniejszą rzecz tego świata. Całe bowiem stworzenie – jak czytamy w Ewangelii – jest pełne Bożej chwały. Czyż to nie jest niezwykle, że przypisany do swego ontologicznego porządku człowiek może wyrazić swój podrzędny charakter stworzenia tylko, gdy zacznie się wznosić, dochodząc przy tym aż do cherubinów i serafinów, i że – gdy to osiągnie – może, jak oni, powiedzieć tylko to, że jest niczym i że istnieje tylko jako pieśń wielbiąca Boga? Trzeba sobie uświadomić, że „pieśń słoneczna” świętego Franciszka nie jest „rozpuszczeniem się” wiary w poezji ani też wyrazem jakiejś „mistycznej” religii naturalnej. Święty Franciszek zaczyna śpiewać – a raczej „rozbrzmiewa” – ponieważ bardzo głęboko dotknęła go łaska Chrystusa. Jeśli święty „po bratersku” współbrzmi ze

<sup>17</sup> Nie przez przypadek stygmatyzacja św. Franciszka odbywa się w obecności serafina. Oba elementy łączy wewnętrzny związek teologiczny. Por. św. Bonaventura, *Vita S. Francisci*.

<sup>18</sup> Por. św. Grzegorz Wielki, *Hom. in Ezech.*, I, 8, 28:

*In omne quod ab angelis amatur per omne quod ab hominibus desideratur, unus est, qui in cordibus ardet amantium* (P. L., 76, kol.

867). I dalej: *Eius [Christi] membra sunt electi angeli in coelo, eius membra sunt conversi homines in terra.*

U Jana Damascenkiego czytamy: δι' ἐμοῦ [Χριστοῦ] ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων μία ἐκκλησία γενήσεται (*Hom. in ficum aref.*, P.G., 96, kol. 584 d). Por. też motto

Bossueta, które umieszczamy w niniejszym tekście, a które pochodzi z wartościowego eseju O. Congara O.P. (*La vie spirituelle*, 1933, s. 18 i n.). O. Congar przytoczył wypowiedzi św. Tomasza, które mówią o przynależności świętych aniołów do Kościoła.

<sup>19</sup> Ἀγγελοι μετ' ἀνθρώπων συνεορτάζουσι. Sofroniusz [w:] Εὐχολόγιον μέγα, wydanie rzymskie, s. 221, 18. Pseudo-Grzegorz z Nyssy, *De occurso Domini*, P.G., 46, kol. 1156 b: ἡ τῶν ἀνω πνευμάτων ἀγία πανήγυρις, τῆ τῶν ἀνθρώπων σωτηρία λίαν ἐφήδεταί. Οὕτω γὰρ καὶ πανηγυρίζειν σὺν τοῖς ἐπιγείοις τα οὐράνια εἰώθειν, τὴν ἀγγελοπρεπὴ πολιτείαν τῶν ἐπὶ γῆς ἀσπασζομένων. W *Post Sanctus* piątej niedzieli Wielkiego Postu liturgii mozarabskiej mówi się: *Vere haec illa praeclara et admirabilis superanarum creaturarum aeterna laudatio; quae in coelestibus sine defectu psallitur ab angelis: et hic solemniter decantatur a populis. Illic conlaudant coelestia, hic adorant terrestria* [M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus sacramentorum*, 542 i n. (1190)]. Zob. także św. Bernard z Clairvaux: *Laudem ergo cum coeli cantoribus in commune dicentes, utpote cives sanctorum et domestici dei, psallite sapienter* (*Sermo 7, In cant.*).

<sup>20</sup> Przypomina się tu legenda o św. Ignacym z Antiochii, który miał słyszeć chóry anielskie, śpiewające na przemian (Sokrates, H.E, VI, 8; P.G., 67, kol. 689 c – 692 a; *Hist. Trip.*, ks. X, rozdz. 9; Niceph., ks. XIII, rozdz. 8). Opowiadanie to było szeroko rozpowszechnione w średniowieczu. Por. np. *Tonarius de Regino Prumiensis* [w:] Cousse-maker, *Scrip-*

słońcem, z gwiazdami, z wodą i ze śmiercią to dlatego, że łaska Ukrzyżowanego poruszyła najodleglejsze zakątki jego jestestwa. Nie był już nawet grzesznikiem, którego dosięgło miłosierdzie, ale stworzeniem równie nędznym, co „brat osła”, który nie umie żyć inaczej, jak tylko „wybrzmiewając” pieśnią pochwałą dla Boga<sup>17</sup>.

Tak więc, mistyczne życie Kościoła może rozwijać się tylko w wewnętrznym związku z jego kultem. Jedynie z życia Kościoła, które słaui Boga z aniołami i kosmosem, może powstać pieśń pochwalna, która – tak w kulcie, jak i w życiu mistycznym – głosi, że całe niebo i ziemia są pełne Bożej chwały odkąd ta opuściła Świątynię Jerozolimską, aby zamieszkać w świątyni Ciała Jezusa – w tym *górnyim Jeruzalem*, które stało się naszą Matką.

### Zakończenie

W powyższych rozważaniach staraliśmy się wykazać, że podkreślanie wagi nauki o aniołach nie jest czymś samowolnym ani przypadkowym. Wychodząc od tego można rozwinąć naukę Kościoła tak, aby nie było wątpliwości, iż Kościół jest czymś więcej niż tylko ludzkim zgromadzeniem religijnym, ponieważ należą do niego aniołowie i święci w niebie<sup>18</sup>. Rozważany w tej perspektywie kult Kościoła nie jest jedynie sprawą czysto ludzką – uczestniczą w nim bowiem aniołowie i cały kosmos<sup>19</sup>. Pieśniom Kościoła odpowiadają śpiewy niebiańskie<sup>20</sup>, a wewnętrzne życie Kościoła różnicuje



się według rodzaju udziału w niebiańskiej liturgii. Uczestnicząc w kulcie Kościoła aniołowie wskazują na to, iż jest on oficjalnym kultem Boga<sup>21</sup>. A ponieważ aniołowie mają związek z religijno-polityczną sferą nieba, także i kult Kościoła, dzięki nim, wchodzi w konieczny związek ze sferą polityki. Wreszcie aniołowie, przez swój śpiew, nie tylko wprowadzają rozróżnienie na „ludzi anielskich” i „lud wiernych” w Kościele, ale pobudzają Kościół do życia mistycznego. Życie to zaś spełnia się dopiero wtedy, gdy człowiek, włączony do chóru aniołów zaczyna chwalić Boga z głębi swojej stworzonej natury<sup>22</sup>. Dlatego też w *Te Deum* śpiewamy:

Te Deum laudamus, te Dominum confitemur,  
Te, aeternum Patrem, omnis terra veneratur,  
Tibi omnes Angeli, tibi Caeli et universae Potestates,  
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:  
Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth,  
Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae<sup>23</sup>. ■

*Tłum. Aleksandra Głós*

I, 13; P.L., 83, kol. 750 b). Por. też Kasjodor, *In Ps.* 145 (P.L., 70, kol. 1629 b).

<sup>21</sup> Szczególnie pouczający jest Χερουβικός ὕμνος [hymn cherubinów] w liturgii bizantyńskiej. Cytuję w wersji Στηγηάτο πάσα σάρξ (O różnych formach Χερουβικών zob.: Brightman, *Index*, s. 573) następujące zdania: ὁ γὰρ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν προέρχεται (przy introicie) σφραγισθῆναι καὶ δοθῆναι εἰς βρωμιν τοῖς πιστοῖς προηγουμέναι δέ τούτου οἱ χοροὶ τῶν ἀγγέλων μετὰ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (Brightman, s. 41, 30-42, 3).

<sup>22</sup> W przypisach czasem odsyłamy do pism Areopagity. O ile w dogmatycznym obrazie świata odpowiadają one tradycji obecnej w całym Kościele starożytnym, to w warstwie terminologicznej mają one charakter neoplatoński.

<sup>23</sup> Warto zauważyć, że *Te Deum* przedstawia Ojca jako *Pater immensae maiestatis*, a Syna jako *Rex gloriae*. Zatem również i *Te Deum* potwierdza, że język kultu chrześcijańskiego ma religijno-polityczny charakter.

*tor. de musica medii aevi*, N. Series, II, p. 1 (Paris 1867) i Rupert von Deutz [w:] *Regula Sancti Benedicti*, P.L., 170, kol. 502 c. Warto zwrócić uwagę, jakie znaczenie przypisywano niebiańskiemu śpiewowi *Alleluja*. Nicetas pisze, że gdy *Alleluja digna fide et devotione celebretur, angelis esse conjunctum* (Morin [w:] *Revue bénédictine*, 1897, s. 396 i n.). Co ciekawe – i czego dotychczas nie zauważono – św. Izydor z Sewilli o śpiewie *Alleluja* mówi dokładnie tymi samymi słowami (*De eccl. officiis*,





## Zaktualizowana bibliografia do całości *Księgi aniołów*

- Amann E., *L'Ange du Baptême dans Tertullien*, „Revue des Sciences Religieuses”, vol. 1, 1921, s. 208-221.
- Ambróży św., *Sancti Ambrosii opera*, pars 1, *Exameron; De paradiso; De Cain et Abel; De Noe; De Abraham; De Isaac; De bono mortis*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1897.
- Ambróży św., *Sancti Ambrosii opera*, pars 4, *Expositio evangelii secundum Lucan*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 19a02.
- Ambróży św., *Sancti Ambrosii... Opera omnia... curante Paulo Angelo Ballerini*, Sancti Josephi, Mediolani 1875.
- Assemani G. A., *Codex liturgicus ecclesiae universae liber secundus. De baptismo.. Joseph Aloysius Assemanus... aliosque castigavit, recensuit, Latine vertit, variantibus lectionibus & adnotationibus illustravit.*, Romae MDC-CXLIX. Apud Angelum rotulium linguarum orientalium typographum. Superiorum facultate, 1749.
- Augustyn św., *Tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbyitano 4096. Detexit... primus ed. Germanus Morin.: Accedunt S. S. Optati Milevitani Quodvultdei Carthaginiensis episcoporum aliorumque ex Augustini scholae tractatus novem.*, Campoduni et Monaci, 1917.
- Baumstark A., *Trishagion und Qeduscha*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 3 (1923):18-32.
- Benedykt z Nursji św., *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, 2. ed. Butler, E. C., Herder, Friburgi Brisgoviae 1927.
- Bernhart J., *Der Engel des deutschen Volkes*, Verl. Ars sacra, München 1934.
- Borgia N., *Il Commentario liturgico di San Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferata 1912.
- Bousset W., *Apophthegmata Patrum*, Tübingen 1923.
- Botte B., *L'ange du sacrifice* [w:] *Cours et conférences des semaines liturg.*, vol. 7, 1929, s. 209-221.
- Botte B., *L'ange du sacrifice et l'epiclèse de la messe romaine au moyen-âge* [w:] *Revue de Théologie ancienne et médiévale*, vol. 1, 1929, s. 285-308.
- Brightman F. E. & Hammond C. E., *Liturgies Eastern and Western: being the texts original or translated of the principal liturgies of the church*, vol. 1, *Eastern liturgies*, Clarendon, Oxford 1896.
- Brinktrine J., *Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen*, F. Schönningh, Paderborn 1931.
- Butler E. C., *Benediktinisches Mönchtum: Studium über benediktinisches Leben und Regel St. Benedikts*, Missions-Verlag, St. Ottilien 1929.
- Butler E. C., *Western Mysticism*, London 1922.
- Cagin P., *Te Deum ou Illatio?*, Abbaye de Solesmes, Solesmes 1906.
- Congar O., *La vie spirituelle*, 1933.
- Coussemaeker E., *Scriptorum de Musica Medii Aevi* (Novam Seriem A Gerbertina Alteram), Hildesheim 1963.
- Cyprian św., *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, ed. Hartel G., Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1868-1871.
- Cyprian św., *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, pars 3, Appendix. S. Thasci Caecili Cypriani opera spuria cum indicibus et praefatione*, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1871.
- Denzinger H. (red.), *Ritus Orientalium, Coptorum, Syronum et Armenorum, in administrandis sacramentis*, t. 1, Wirceburgi 1863.
- Dittenberger W. (red.), *Orientalis Graeci inscriptiones selectae: supplementum Sylloges inscriptionum Graecarum*, Hirzel, Lipsiae 1903-1905.
- Dmitriewski A., *Beschreibung der liturgischen Handschriften in den Bibliotheken des rechtgläubigen Ostens II. Enchologia*, Kiew 1901.

- Elias z Nisibis, *Des Metropolitan Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, ed. Horst L. Dis., Colmar 1886.
- Euzebiusz z Cezarei, *Eusebius Werke. Bd 6, Die Demonstratio evangelica*, Berlin 1913.
- Funk F. X. (red.), *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, In *libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae* 1905.
- Gerbert M., *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, Olms, Hildesheim 1963[1784].
- Gerold T., *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931.
- Gierke O. F. von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd 2, Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs*, Berlin 1873.
- Gottheil R. & Worrell W. H. (red.), *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection*, MacMillan, New York 1927.
- Gougaud L., *Anciennes règles de bienséance pour le cœur*, „Ephemerides liturgicae”, vol. 43, 1929, s. 186-188.
- Grimme H., *Der Strophenbau in den Gedichte Ephraems des Syrers.: Mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform.*, Freiburg i.d. Schweiz, 1893.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, Warszawa 1998.
- Izydor z Sewilli, *De eccl. officiis*, I, 13; P.L., 83.
- James M. R., *The Lost Apocrypha of the Old Testament: their titles and fragments*, S.P.C.K., London 1920.
- Jan Chryzostom św., *Dialog o kapłaństwie*, Wydawnictwo M, Kraków 1992.
- Jan Chryzostom św., *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chryostomus ausgewählte Schriften: aus dem Griechischen uebersetzt. Bd 4, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Bd 4 / aus dem Griechischen uebersetzt von Joh. Chrysostomos Baur. sechs Bücher über das Priestertum / aus dem Griechischen uebersetzt und in einer Einleitung neu gesprochen und gewürdigt von August Naegle.*, J. Kösel, Kempten 1916.
- Kasjodor, *In Psalmo*. 145, P.L., 70, kol.1629 b.
- Kihn H., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg im Bresgau, 1880.
- Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften.: Veröffentlicht und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von C. P. Caspari.*, Christiania 1883.
- Kirsch J. P., *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl.: Alterthum. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Mainz 1900.
- Klemens Aleksandryjski, *Clemens Alexandrinus. Bd 2, Stromata, Buch I-VI*, ed. O. Stählin, Hinrich, Leipzig 1906.
- La Taille M. de & Alès A. d', *Le sacrifice céleste et l'Ange du sacrifice. I. Lettre du R. P. M. de La Taille*, „Recherches de Science Religieuse”, vol. 13, 1923, s. 218-243.
- Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d' Espagne du cinquième au onzième siècle.: Publ. pour la première fois avec une introduction, des notes une étude sur neuf calendriers mozarabes, etc. par Marius Férotin*, Paris 1921.
- Leitner F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im Jüdischen und christlichen Altertum*, Heider, Freiburg 1906.
- Lietzmann H., *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia*, Der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co, Berlin 1933.
- Lietzmann H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.
- Maas P., *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, „Byzantinische Zeitschrift”, vol. 15, 1906, s. 1-44.
- Mabillon J., *De Liturgia gallicana libri III*, Parisii 1729.
- Mai A. (red.), *Spicilegium Romanum*, Romae 1839-1844.
- Muratori L. A., *Liturgia Romana Vetus Tria Sacramentaria Compledens Leonianum Scilicet, Gelasianum et Antiquum Gregorianum*, Venetiis 1748.
- Narsai, *The liturgical homilies of Narsai: Transl. into English with an introduction by R.H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop*, Cambridge 1909.
- Nickl B. G., *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankreich*, Rauch, Innsbruck 1930.

- Paprocki H., *Wieczera mistyczna. Anaforę eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, PAX, Warszawa 1988.
- Paweł Diakon, *Pauli Warnefridi diaconi Casinensis in Sanctam Regulam commentarium*, Typis Abbatiae Montis Casini, Montecassino 1880.
- Peterson E., *Die alexandrinische Liturgie bei Cosmas Indicopleustes*, „Ephemerides liturgicae”, vol. 46, 1932, s. 66-74.
- Peterson E., *Die Einholung des Kyrios*, „Zeitschrift für Systematische Theologie”, vol. 7, 1929/30, s. 682-702.
- Peterson E., *Zur Bedeutungsgeschichte von parrhesia*, In Koepp I. W. (ed.), *Festschrift Reinhold Seeberg*. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1929, s. 263-97.
- Peterson E., *Heis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926.
- Pitra J. B. (red.), *Analecta sacra spicilegio solesmense parata*, Paris 1876-1888.
- Prentice W. K., *Greek and Latin inscriptions*, Century, New York 1908.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne (Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy)*, tłum Maria Dzielska (tłumaczenie z greckiego), przedmowa Tomasz Stepień, wyd. 2 (poprawione), Kraków 2005, s. 394.
- Pseudo-Grzegorz z Nyssy, *De occursu Domini*, P.G., 46, kol. 1156 b
- Reitzenstein R., *Historia monachorum i Historia Lausiaca: eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Quasten, J., *Expositio antiquae Liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi adscripta*, Münster 1934.
- San Nicolò M., *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Beck, München 1913-1915.
- Sancti Bernardi Opera*, (red.) J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Romae 1957-1958, t. 1-2.
- Sancti Pachomii Vitae Graecae: Ed. Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1932.
- Schalkhauser G., *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, Leipzig 1907.
- Scheeben M. J., *Handbuch Der Katholischen Dogmatik. Bd. 3*, Theologische Bibliothek, Freiburg im Breisgau 1873.
- Schneider J., *Doxa eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1932.
- Teodoret z Cyru, *Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaja: Herausg. von August Möhle. Mit einer Lichtdrucktafel*, Berlin 1932.
- Tertulian, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia. T. 1, continens libros apologetos et qui ad ritus et mores christianorum pertinent*, ed. Oehler F., Lipsiae 1851-1854.
- Weber S. (red.), *Bibliothek der Kirchenväter: eine Auswahl patristischer Werke in Deutscher Übersetzung. Bd 57, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, Bd. 4*, Kösel & Pustet, München 1927.
- Wilcken U., *Ehepatrone im römischen Kaiserhaus*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung”, vol. 30, 1909, s. 504-507.
- Wilhelm A., *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Wien 1911.
- Wilson H. A. (red.), *The Gelasian sacramentary: Liber sacramentorum romanae ecclesiae*, Clarendon, Oxford 1894.
- Winstedt E. O., *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Kessinger Pub. LLC, Shoberyyness 2008.