

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXV (2012) · NUMER 1 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- MACIEJ ZACHARA MIC · Czy *Tradycja apostołska* jest dokumentem rzymskim?3
- ANNA PLESKACZEWSKA · Itinerarium liturgiczne po Rzymie.....21
- KS. JANUSZ MIECZKOWSKI · Rzymska liturgia stacyjna.....29
- KAZIMIERZ LIJKA OMI · Pojednanie publicznych pokutników
w liturgii rzymskiej.....45
- DARIUSZ SMOLAREK SAC · Oratorium w Rzymie od XVII do XVIII wieku67
- JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · Paliusz – współczesna forma i teorie o pochodzeniu85

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Maciej Zachara MIC · Is the Apostolic Tradition a document of Roman origin?.....	3
Anna Pleskaczewska · Liturgical itinerary through Rome	21
ks. Janusz Mieczkowski · The Roman stational liturgy.....	29
Kazimierz Lijka OMI · Reconciliation of public penitents in the Roman liturgy.....	45
Dariusz Smolarek SAC · Oratorio in Rome from XVII to XVIII century	67
Jarosław A. Superson SAC · Pallium – contemporary shape and theories about origin	85

MACIEJ ZACHARA MIC

Czy Tradycja apostołska jest dokumentem rzymskim?

*Tradycja apostołska*¹ jest starożytnym dokumentem liturgicznym o szczególnym znaczeniu. W starożytności była jednym ze źródeł dla kilku wschodnich kompilacji kanoniczno-liturgicznych², została także wykorzystana podczas posoborowej reformy liturgii rzymskiej. Dość wspomnieć, że II modlitwa eucharystyczna z mszału Pawła VI jest adaptacją anafory z *Tradycji apostołskiej*³, modlitwa konsekracyjna z aktualnego obrzędu święceń biskupich jest niemal dosłownym powtórzeniem analogicznej modlitwy z *Tradycji apostołskiej*⁴, nietrudno również dostrzec wpływ *Tradycji apostołskiej* na posoborowe *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁵.

Tradycja apostołska została odnaleziona przez badaczy w XIX wieku w kilku wersjach językowych (łacińska, sahidycka, bohairycka, etiopska, arabska) jako część większych zbiorów kanoniczno-liturgicznych. Trzeba zaznaczyć,

¹ Wydania i przekłady *Tradycji apostołskiej*: B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1989⁵ (Liturgische Quellen und Forschungen, 39): tekst łaciński z przekładem francuskim, rekonstrukcja tekstu *Tradycji apostołskiej* w oparciu o wszystkie dostępne wersje tekstualne; *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung*, ed. W. Geerlings, Freiburg 1991 (Fontes Christiani, 1): tekst łaciński z wydania Botte'a z przekładem niemieckim; P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Philips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002 (Hermeneia Commentary): angielski przekład synoptyczny wszystkich wariantów tekstu oraz adaptacji z obszernymi komentarzami; H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsoviensia” 14 (1976), s. 145–169; przekład polski.

² Por. P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oksford 2002², s. 75–77.

³ Na temat wykorzystania anafory z *Tradycji apostołskiej* w posoborowej reformie liturgii zob. J. Stefański, *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002, s. 80–83. Łaciński tekst anafory: B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. 10–16.

⁴ Łaciński tekst modlitwy w: B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. 6–10.

⁵ Chodzi o ogólną strukturę całego procesu inicjacji – zob. B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. 32–58.

że dokument został odnaleziony bez tytułu i bez imienia autora. Na początku XX wieku E. Schwartz⁶ i R. H. Connolly⁷ zidentyfikowali tekst jako *Tradycję apostołską* św. Hipolita Rzymskiego (170–235). Teza o autorstwie Hipolita oraz rzymskim pochodzeniu dzieła została w kolejnych dziesięcioleciach rozwinięta i rozpropagowana przez takich badaczy jak B. S. Easton⁸, G. Dix⁹, B. Botte¹⁰ i A.-G. Martimort¹¹. W latach 60. i 70. XX wieku opinia ta była akceptowana niemal powszechnie, co dodatkowo zachęcało do skorzystania z *Tradycji apostołskiej* w czasie posoborowej reformy liturgii.

Trzeba zaznaczyć, że tradycyjna teza o autorstwie św. Hipolita zawsze miała swoich oponentów. O ile jednak do lat 80. ubiegłego stulecia można było mówić zaledwie o zdaniach odrębnych pojedynczych autorów¹², o tyle w ostatnim ćwierćwieczu debata nad pochodzeniem *Tradycji apostołskiej* została otwarta praktycznie na nowo.

Marcel Metzger w serii swoich artykułów¹³ poddał gruntownej krytyce wszystkie elementy tezy tradycyjnej oraz stanowczo opowiedział się za traktowaniem *Tradycji apostołskiej* nie jako osobistego dzieła jednego autora, ale jako typowego przykładu starożytnej literatury instytucjonalnej, czyli dzieła zbiorowego o charakterze kompilatorskim. Teza Metzgera została szybko uznana za bardzo poważną i podjęli ją także inni autorzy¹⁴.

⁶ E. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg 1910.

⁷ R. H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge 1916.

⁸ B. S. Easton, *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus*, Nowy Jork 1934.

⁹ G. Dix, H. Chadwick, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, Londyn 1968², s. XI–LI.

¹⁰ Np. B. Botte, *L'authenticité de la Tradition apostolique de saint Hippolyte*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 16 (1949), s. 177–185; tenże, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. XI–XIX.

¹¹ Np. A.-G. Martimort, *Nouvel examen de la Tradition apostolique*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 88 (1987), s. 5–25.

¹² Dla przykładu można wymienić następujące publikacje kontestujące różne aspekty tezy tradycyjnej: P. Nautin, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de littérature chrétienne du III^e siècle*, Paris 1947; H. Engberding, *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts*, [w:] *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, t. 1, Roma 1948, s. 47–71; J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, t. 1, Roma 1959; J. Magne, *La Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apotres*, Paris 1975.

¹³ M. Metzger, *Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, „Ecclesia Orans” 5 (1988), s. 241–259; tenże, *Enquête autour de la prétendue Tradition apostolique*, „Ecclesia Orans” 9 (1992), s. 7–36; tenże, *A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique*, „Revue des Sciences Religieuses” 66 (1992), s. 249–261.

¹⁴ Zob. np. P. F. Bradshaw, *Redating the Apostolic Tradition. Some Preliminary Steps*, [w:] *Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, O.S.B., ed. J. Baldwin, N. Mitchell,

Z kolei dwaj angielscy historycy literatury wczesnochrześcijańskiej: Allen Brent¹⁵ i Allistair Stewart-Sykes¹⁶ zinterpretowali *Tradycję apostołską* w szerszym kontekście przemian strukturalnych Kościoła w Rzymie w III wieku. Również w opinii tych autorów *Tradycja apostołska* nie jest dziełem jednego autora, lecz powstałym w dłuższym procesie redakcji produktem „szkoły Hipolita” będącej według nich jedną ze wspólnot współtworzących Kościoł w Rzymie w III wieku.

Z punktu widzenia historii liturgii najważniejsza jest kwestia miejsca pochodzenia dokumentu. Sprawa autorstwa jest ważna jedynie pośrednio jako element debaty nad pochodzeniem dzieła.

Istnieją dwa podstawowe argumenty za rzymskim pochodzeniem *Tradycji apostołskiej*:

- domniemana osoba autora – św. Hipolita, rzymskiego prezbitera i teologa,
- obecność w rytuale chrzcielny *Tradycji apostołskiej* dwu namaszczeń pochrzcielnych, co jest wyłączną specyfiką tradycji rzymskiej¹⁷.

Analiza obu powyższych argumentów stanowi przedmiot niniejszego artykułu.

Św. Hipolit Rzymski jako autor *Tradycji apostołskiej*

Ujmując sprawę obrazowo, hipoteza tradycyjna jest starannie ułożoną konstrukcją składającą się z szeregu dopasowanych do siebie elementów. Elementami tymi są:

- sama *Tradycja apostołska*, czyli tekst znaleziony w XIX wieku bez tytułu i nie noszący imienia autora,

Collegeville 1996, s. 3–17; C. Marksches, *Neue Forschungen zur sogenannten Traditio Apostolica*, [w:] *Comparative liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872–1948). Acts of the International Congress, Rome, 25–29 September 1998*, Rzym 2001, s. 583–598 (Orientalia Christiana Analecta, 265); J. Baldwin, *Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary*, „Theological Studies” 64 (2003), s. 520–542.

¹⁵ A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden 1995.

¹⁶ A. Stewart-Sykes, *Hippolytus: On the Apostolic Tradition: An English Version with Introduction and Commentary*, Crestwood 2001.

¹⁷ W rytuale chrzcielny *Tradycji apostołskiej* pierwszego namaszczenia neofity dokonuje prezbiter w baptysterium bezpośrednio po kąpeli chrzcielnej, zaś drugiego namaszczenia biskup po przysięści neofity do zgromadzenia liturgicznego – zob. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja apostołska*, dz. cyt., s. 159–160.

– *Kanony Hipolita i Epitome*, dwie wschodnie adaptacje *Tradycji apostołskiej* z IV i V wieku oraz *Oktoteuch klementyński* w wersji arabskiej (kompilacja z VIII wieku), gdzie pojawia się imię Hipolita jako autora¹⁸,

– *Elenchos*, anonimowe pismo polemiczne rzymskiego autora będącego w opozycji wobec biskupów Rzymu Zefiryna (199–217) i Kaliksta (217–222)¹⁹,

– Hipolit – pisarz kościelny i biskup (nieznanej stolicy)²⁰,

– Hipolit – rzymski męczennik zesłany w 235 roku na Sycylię, po śmierci pochowany w Rzymie przy via Tiburtina, wspominany 13 sierpnia wraz z papieżem Poncjaniem²¹,

– Hipolit – rzymski prezbiter i schizmatyk, stronnik Nowacjana, który następnie wyrzekł się schizmy i poniósł męczeństwo²²,

– odnaleziona w Rzymie w XVI wieku uszkodzona marmurowa statua przedstawiająca postać siedzącą na tronie (postać bez głowy i z uszkodzonym tułowiem), na którym jest wyryty kalendarz obchodów Wielkanocy rozpoczynający się od roku 222 (pierwszy rok panowania cesarza Aleksandra Sewera) i tytuły kilkunastu dzieł chrześcijańskich (kalendarz i kilka dzieł są zidentyfikowane jako pisma Hipolita)²³.

Argumenty zwolenników hipotezy tradycyjnej

Hipoteza tradycyjna złączyła w jedną całość wszystkie wymienione elementy, zaś zwornikami całości są *Elenchos* oraz statua.

Wprawdzie *Elenchos* jest pismem anonimowym, jednakże zawiera odniesienia do dwóch pism, które zdają się być autorstwa Hipolita (*O naturze wszechświata* i *Syntagma przeciw wszystkim herezjom*). Stąd wyciągnięto

¹⁸ Zob. P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins*, dz. cyt., s. 83–84, 86–88.

¹⁹ Wydanie krytyczne: Hippolytus, *Refutatio omnium heresium*, ed. by M. Marcovich, Berlin 1986.

²⁰ Istnienie takiej postaci poświadczają Euzebiusz z Cezarei i św. Hieronim – zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VI, 20, 22, red. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 276–278; św. Hieronim, *O znakomych mężach*, 61, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 80–85 (Pisma Starożytności chrześcijańskich Pisarzy, 6). Obaj autorzy podają listy dzieł Hipolita różniące się między sobą. Nigdzie nie pojawia się tytuł *Tradycja apostołska*.

²¹ Cytaty z *Depositio Martyrum* i *Katalogu liberiańskiego* przytoczone za: A. Amore, *Ippolito di Roma*, [w:] *Bibliotheca sanctorum*, t. 9, Roma 1966, k. 869.

²² Takie dane zawarł papież Damazy (366–384) w inskrypcji na grobie Hipolita, zaznaczając że taką tradycję zasłyszał – zob. A. Amore, *Ippolito di Roma*, dz. cyt., k. 869–870.

²³ Na temat statuy zob. F. Drączkowski, *Hipolita statua*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 919.

wniosek, że także sam *Elenchos* jest dziełem Hipolita²⁴, a to pozwoliło rzucić światło na pozostałe, niezbyt spójne świadectwa o tej postaci. Jeżeli Hipolit jako autor *Elenchos* był oponentem papieży Zefiryra i Kaliksta, pozwala to wyjaśnić zarówno przekaz Euzebiusza i Hieronima o Hipolicie biskupie, jak też świadectwo Damazego o Hipolicie schizmatyku. Sam Damazy najwyraźniej nie znał dokładnie sprawy schizmy Hipolita i dlatego złączył jego imię z późniejszym słynnym Nowacjanem. Według Damazego Hipolit schizmatyk jest tożsamy z Hipolitem męczennikiem czczonym 13 sierpnia wraz z papieżem Poncjaniem. Oznaczałoby to, że przed śmiercią musiał wyrzec się schizmy i pojednać z Poncjaniem. Powstaje w ten sposób pełny obraz osoby św. Hipolita – rzymskiego prezbitera, autora komentarzy biblijnych, pism teologicznych i dzieł polemicznych, oponenta rzymskich biskupów i zwierzchnika wspólnoty schizmatycznej, w końcu męczennika pojednanego z Kościołem.

Kolejnym koniecznym elementem hipotezy tradycyjnej jest marmurowa statua opisana po raz pierwszy w 1553 roku przez watykańskiego architekta Pirra Ligoria. Według Ligoria statua została odnaleziona poza murami Rzymu w pobliżu Castro Pretorio „w pewnych ruinach”²⁵. W innej notatce sporządzonej już po odrestaurowaniu statuy około 1565 roku Ligorio precyzuje, że została ona odnaleziona w ruinach kościoła św. Hipolita zniszczonego przez heretyków²⁶. Hipolitowe autorstwo niektórych dzieł, których tytuły zostały wyryte na tronie, w połączeniu z wiadomością o miejscu jej odnalezienia, skłoniły samego Ligoria i późniejszych badaczy do uznania, że pierwotnie była to statua samego Hipolita wzniesiona przez jego stronników²⁷, a wszystkie tytuły wyryte w marmurze są tytułami jego dzieł²⁸.

Dwa tytuły wyryte na tronie statuy zostały skojarzone z interesującym nas anonimowym pismem znalezionym w XIX wieku. Na tronie wyryte są m.in. tytuły *Peri charismaton* (*O charyzmatach*) i bezpośrednio pod nim *Apostolike paradosis* (*Tradycja apostołska*). W tym kontekście uwagę badaczy przykuły prolog i zakończenie odnalezionego pisma. Sam początek prologu nawiązuje

²⁴ Zob. C. Franceschini, E. Morelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo a età costantiniana*, Brescia 1995, s. 340.

²⁵ Notatka Ligorio za: P. Testini, *Vetera et nova su Ippolito*, [w:] *Nuove ricerche su Ippolito*, Rzym 1989, s. 11.

²⁶ Tamże.

²⁷ G. Dix, H. Chadwick, *The Treatise on the Apostolic Tradition*, s. XXXI.

²⁸ Pełna lista tytułów w: F. Drączkowski, *Hipolita statua*, dz. cyt., k. 919.

do jakiegoś traktatu o charyzmatach²⁹, zaś w zakończeniu znajduje się wezwanie do zachowania tradycji apostołskiej³⁰.

W opinii twórców hipotezy odnalezione pismo jest *Tradycją apostołską* wzmiankowaną na tronie statuy, zaś pierwsze zdanie prologu odnosi się do traktatu *O charyzmatach*. *Tradycja apostołska*, podobnie jak wszystkie inne pisma, których tytuły są wyryte na tronie, jest dziełem św. Hipolita. Teza ta jest dodatkowo wzmocniona przez obecność imienia Hipolit w *Kanonach Hipolita*, *Epitome* i *Oktoteuchu klementyńskim*, dla których *Tradycja apostołska* jest jednym ze źródeł³¹. R. H. Connolly uznał ponadto, że *Tradycja apostołska* zawiera podobieństwa do innych pism Hipolita³².

Tradycja apostołska została uznana za dzieło przeznaczone dla potrzeb schizmatycznej wspólnoty Hipolita. G. Dix dopatrzył się w niektórych sformułowaniach *Tradycji apostołskiej* aluzji do konfliktu Hipolita z Zefiryнем i Kalikstem i na ich podstawie uznał datę około 215 roku za najprawdopodobniejszy czas powstania pisma (schyłek pontyfikatu Zefiryна, gdy Kalikst był diakonem)³³.

Argumenty przeciwników hipotezy tradycyjnej

W opinii krytyków powyższa hipoteza jest konstrukcją opartą na zbyt słabych podstawach. Wątpliwości budzą wszystkie elementy tej konstrukcji: tożsamość osoby Hipolita, jego spuścizna literacka, tożsamość osoby autora *Elenchos*, statua Hipolita i jej związek z *Tradycją apostołską*, wreszcie znaczenie obecności imienia Hipolit we wschodnich adaptacjach *Tradycji apostołskiej*.

Gdy chodzi o osobę Hipolita, trzeba przyznać, że złączenie w jedną całość różnych przekazów co do tej postaci pozostaje hipotetyczne. Nie można w żadnym razie uważać za udowodnione, że Hipolit pisarz, Hipolit męczennik i Hipolit schizmatyk to jedna i ta sama osoba, nie zaś dwie albo nawet trzy

²⁹ „Powiedzieliśmy już co należało o charyzmatach, które Bóg od początku przyznał ludziom zgodnie ze swoją wolą, zwracając im zagubiony obraz samego siebie. Teraz przechodzimy [...] do sedna tradycji, która jest właściwa Kościołom” (H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja*, dz. cyt., s. 150).

³⁰ „Kiedy to będzie przyjęte przychylnie i z mocną wiarą, da Kościołowi porządek a wiecznym życie wieczne. Oczywiście, wszystkim słuchającym tradycji apostołskiej” (H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja*, dz. cyt., s. 169).

³¹ B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. XXVII–XXXI.

³² R. H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order*, dz. cyt., s. 160–168.

³³ G. Dix, H. Chadwick, *The Treatise on the Apostolic Tradition*, dz. cyt., s. XXV–XXVII.

różne postacie³⁴. Poważne wątpliwości budzi również przypisanie Hipolitowi autorstwa *Elenchos*. Zdaniem części patrologów *Elenchos* zanadto różni się od Hipolitowego pisma polemicznego *Przeciw Noetowi*, by mógł być dziełem tego samego autora³⁵.

Starożytnych przekazów na temat postaci o imieniu Hipolit jest jeszcze więcej. Dla debaty o pochodzeniu *Tradycji apostołowskiej* szczególne znaczenie ma legenda o Hipolicie, towarzyszu Apostołów. *Tradycja apostołowska*, jak podkreśla Metzger, należy do gatunku kościelnej literatury instytucjonalnej, w której bardzo często stosowano pseudoepigrafie dla dodania znaczenia tworzonym zbiorom. Obecność imienia Hipolit w *Kanonach Hipolita*, *Epitome* i *Oktoteuchu klementyńskim* może się odnosić do legendarnego Hipolita, towarzysza apostołowskiego i pełnił taką samą funkcję jak imię św. Klemensa Rzymskiego w *Konstytucjach apostołskich*³⁶.

Kolejnym problemem jest „statua Hipolita”. Dokładne badania przeprowadzone przez Margheritę Guarducci³⁷ wykazały, że statua pochodzi z II wieku i pierwotnie przedstawiała postać żeńską, najprawdopodobniej Temistę z Lampsaku, uczennicę Epikura. Przypuszczenie, że chrześcijanie mogli w III wieku wystawić pomnik swojemu bratu w wierze, i to jeszcze za jego życia, jest całkowitym absurdem. Krytycznie trzeba spojrzeć także na relację Pirra Ligorio o miejscu odnalezienia statuy (ruiny kościoła św. Hipolita), gdyż artysta ten był znany z dowolnego odgadywania miejsc pochodzenia epigrafów na podstawie ich treści³⁸. Najprawdopodobniej Ligorio, zasugerowany Hipolitowym autorstwem kalendarza paschalnego i części tytułów, wymyślił miejsce odnalezienia, którego sam nie znał, a posąg uznał za statuę św. Hipolita i „odrestaurował” ją przez dodanie męskiego torsu i głowy, faktycznie tworząc samemu pomnik Hipolita. Otwarte pozostaje pytanie o pochodzenie chrześcijańskich inskrypcji na pomniku pogańskiej filozofki reprezentującej odrzucany przez chrześci-

³⁴ Zob. A. Amore, *Ippolito di Roma*, dz. cyt., k. 869–872.

³⁵ Zob. M. Simonetti, *Aggiornamento su Ippolito*, [w:] *Nuove ricerche su Ippolito*, dz. cyt., s. 77–97.

³⁶ M. Metzger, *Nouvelles perspectives*, dz. cyt., s. 244–246, 252.

³⁷ Zostają tu streszczone dwie publikacje włoskiej archeolożki: M. Guarducci, *La statua di Sant'Ippolito*, [w:] *Ricerche su Ippolito*, Rzym 1977, s. 17–30 i *La statua di Sant'Ippolito e la sua provenienza*, [w:] *Nuove ricerche su Ippolito*, dz. cyt., s. 61–74.

³⁸ Z ksiąg rachunkowych Biblioteki Apostołowskiej wynika, że statua w kwietniu 1551 roku została przetransportowana z Loggia del Papa do Biblioteki, skąd następnie została przekazana Ligorio do konserwacji. Trudno zatem przyjąć rok 1551 jako datę odnalezienia statuy w ruinach. Statua była zapewne przechowywana od jakiegoś czasu w Loggia del Papa, gdzie została zidentyfikowana jako obiekt dużej wartości. Nie da się określić, skąd i kiedy znalazła się w Loggia del Papa – zob. M. Guarducci, *La statua di Sant'Ippolito e la sua provenienza*, dz. cyt., s. 65–66, 70.

jan nurt filozofii, wykracza to jednak poza ramy niniejszego artykułu. Istotny jest problem autorstwa dzieł ze statuy. Zdaniem Guarducci, ktokolwiek bada inskrypcje bez z góry przyjętych własnych tez, od razu spostrzeże, że napisy odnoszące się do cesarza Aleksandra Sewera wyróżniają się wielkością i starannością, zatem to raczej on, nie zaś Hipolit, jest osobą uhonorowaną. Nie ma zatem poważnych racji, aby *a priori* przyjąć Hipolitowe autorstwo wszystkich dzieł ze statuy (w tym również *Tradycji apostołskiej*). Wspólnym mianownikiem dla pism ze statuy może być ich charakter, nie zaś osoba autora³⁹.

Wśród badaczy nie ma ponadto zgody co do tego, czy inskrypcje ze statuy *Peri charismaton* i *Apostolike paradosis* trzeba czytać oddzielnie czy łącznie. Tylko w pierwszym przypadku można dopatrywać się związku między statua a pismem, któremu przypisano tytuł *Tradycja apostołska*, w drugim przypadku tytuł należałoby czytać *Tradycja apostołska o charyzmatach* i odnosiłby się on do zupełnie innego pisma. Dlatego zwolennicy hipotezy tradycyjnej czytają tytuły oddzielnie, przeciwnicy łącznie. Zdaniem Metzgera tytuł *Apostolike paradosis* jest za ogólnikowy i wymaga jakiegoś dopełnienia⁴⁰.

Argument o podobieństwie *Tradycji apostołskiej* do innych dzieł Hipolita jest bezprzedmiotowy. Jak napisał w 1980 roku A. Faivre, do tamtego czasu w ogóle nie została przeprowadzona systematyczna analiza porównawcza *Tradycji apostołskiej* i dzieł Hipolita⁴¹. Analizy takiej nie dokonano również w ciągu ostatnich trzydziestu lat.

Inny jeszcze argument przeciw przypisywaniu *Tradycji apostołskiej* Hipolitowi Rzymskiemu wysunął M. Metzger. *Tradycja apostołska* posiada wszystkie cechy charakterystyczne literatury instytucjonalnej⁴². Pisma należące do tego gatunku literackiego z samej swej istoty są dziełami zbiorowymi. Przypisywanie takiego pisma pojedynczemu autorowi Hipolitowi czy komukolwiek innemu jest błędem wynikającym z niezrozumienia charakteru dzieła. Metzger zwraca uwagę na słabości redakcyjne *Tradycji apostołskiej*, jak brak logicznego planu, powtórzenia i niespójności, które dość wyraźnie

³⁹ Również Simonetti jest zdania, że dzieła ze statuy nie pochodzą od jednego autora – zob. M. Simonetti, *Aggiornamento su Ippolito*, dz. cyt., s. 116–121. Z kolei J.-P. Bouhot uważa, że dzieła ze statuy pochodzą od jednego autora, którym jest autor *Elenchos*, a nie św. Hipolit – zob. J.-P. Bouhot, *L'auteur romain des Philosophumena et l'écrivain Hippolyte*, „Ecclesia orans” 13 (1996), s. 137–164.

⁴⁰ M. Metzger, *Nouvelles perspectives*, dz. cyt., s. 246–247.

⁴¹ A. Faivre, *La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne*, „Revue des sciences religieuses” 54 (1980), s. 286.

⁴² M. Metzger, *Nouvelles perspectives*, dz. cyt., s. 250–255.

wskazują na kompilatorski charakter pisma. Przytacza on również pytanie J. M. Hanssensa: „Jak Hipolit, który umiał pisać, mógł być autorem tekstów kanonicznych i euchologicznych tak niezgrabnie i słabo zredagowanych?”⁴³, sam zaś zwraca się z apelem do zwolenników hipotezy tradycyjnej: „Zlitujcie się nad Hipolitem i jego talentem, nie przypisujcie mu tego pisma!”⁴⁴.

Dwa namaszczenia pochrzcielne w Tradycja apostołska jako dowód na rzymskie pochodzenie dokumentu

Badacze zgadzają się co do tego, że podobieństwa *Tradycji apostołskiej* do późniejszej liturgii rzymskiej dotyczą zaledwie kilku szczegółów. Skłaniało to niektórych autorów do kwestionowania rzymskiego pochodzenia dokumentu. Polemizując z J. M. Hanssenssem opowiadającym się za aleksandryjskim pochodzeniem *Tradycji apostołskiej*⁴⁵, B. Botte napisał: „Większość wskazań [*Tradycji apostołskiej*] mogłaby się odnosić zarówno do Aleksandrii, jak i do Rzymu. Jest jednak jeden ryt, który nie jest poświadczony ani w Aleksandrii, ani gdziekolwiek indziej na Wschodzie: podwójne namaszczenie po chrzcie, pierwsze dokonane przez prezbitera, drugie przez biskupa. Jest to własna praktyka rzymska”⁴⁶.

Czy dwa namaszczenia pochrzcielne są rzeczywiście dowodem na rzymskie pochodzenie *Tradycji apostołskiej*? Wyjaśnienia wymagają dwie kwestie:

– czy istnieje wiarygodne wytłumaczenie fenomenu dwu namaszczeń pochrzcielnych w *Tradycji apostołskiej* bez odwoływania się do ewentualnego rzymskiego pochodzenia dokumentu?

– czy autentyczne źródła rzymskie pozwalają wytłumaczyć genezę praktyki dwóch namaszczeń pochrzcielnych bez konieczności odwołania się do *Tradycji apostołskiej*?

Rytuł chrzcielny *Tradycji apostołskiej* jako kompilacja

W 1968 roku francuski historyk Jean-Paul Bouhot opublikował książkę poświęconą specyficie sakramentu bierzmowania, w której próbował wykazać,

⁴³ Tamże, s. 247; por. J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, s. 501.

⁴⁴ M. Metzger, *Enquête autour de la prétendue Tradition apostolique*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁵ J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, dz. cyt., s. 506–510.

⁴⁶ B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. XVIII.

że jest ono „sakramentem komunii eklezjalnej”⁴⁷. Ważnym elementem książki była część historyczna poświęcona analizie źródeł liturgii rzymskiej. Analizując rytuał chrzcielny *Tradycji apostołskiej*⁴⁸, Bouhot postawił tezę, że jest on kompilacją dwóch tekstów: rzymskiego i północnoafrykańskiego, z których każdy zawierał po jednym namaszczeniu pochrzcielnym. Rytuał północnoafrykański jest młodszy i stanowi interpolację. Oczywiste słabości analizy Bouhota, a przede wszystkim wyraźne uzależnienie analizy źródeł od głównej tezy teologicznej książki, sprawiły, że jego propozycja przeszła początkowo bez echa. Dopiero w latach 80. została ona podjęta przez Roberta Cabié⁴⁹ i Victora Saxera⁵⁰, którzy odrzucili wprawdzie tezę o północnoafrykańskim pochodzeniu części rytuału chrzcielnego *Tradycji apostołskiej*, zgodzili się jednak, że cały rytuał jest na tyle skomplikowany i niespójny, że można z pewnym prawdopodobieństwem przyjąć, iż powstał on z dwóch różnych źródeł.

Sprawę kompilatorskiego charakteru rytuału chrzcielnego *Tradycji apostołskiej* postawił w inny sposób Paul F. Bradshaw, który za Metzgerem uznał *Tradycję apostołską* za przykład literatury instytucjonalnej⁵¹. Zdaniem angielskiego liturgisty rytuał chrzcielny *Tradycji apostołskiej* nie tyle zawiera w pewnym miejscu interpolację, ile raczej powstał w trzech kolejnych fazach i można w nim wyróżnić pierwotny rdzeń oraz dwie serie dodatków. W efekcie powstał nie tyle spójny rytuał konkretnego Kościoła lokalnego, ile raczej nagromadzenie tradycji pochodzących z różnego czasu, być może także z różnych miejsc⁵².

Są trzy przesłanki, aby poważnie traktować hipotezę o kompilatorskim charakterze rytuału chrzcielnego *Tradycji apostołskiej*:

- wyraźne różnice stylu poszczególnych części opisu liturgii chrzcielnej,
- zaburzenie ciągłości akcji liturgicznej,
- niejasność co do roli poszczególnych duchownych.

⁴⁷ W artykule korzysta się z wydania włoskiego: J.-P. Bouhot, *La confermazione sacramento della comunione ecclesiale*, Turyn 1970. Lata 60. to czas eksplozji literatury nt. bierzmowania oraz różnych, nie zawsze szczęśliwych prób bliższego określenia specyfiki sakramentu.

⁴⁸ J.-P. Bouhot, *La confermazione*, dz. cyt., s. 32–40.

⁴⁹ R. Cabié, *L'ordo de l'initiation chrétienne dans la «Tradition apostolique» d'Hippolyte de Rome*, [w:] *Mens concordet voci. Mélanges A. G. Martimort*, Tournai-Paryż 1983, s. 543–558.

⁵⁰ V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1988, s. 118–119.

⁵¹ P. F. Bradshaw, *Redating the Apostolic Tradition*, dz. cyt., s. 3–4.

⁵² Tamże, s. 10–15.

Różnice stylu

Opis katechumenatu i bliższego przygotowania do chrztu jest ogólnikowy, z częstym zastosowaniem strony biernej czasownika i form bezosobowych: „Gdy zatem zostaną wybrani mający przyjąć chrzest, należy zbadać ich życie [...]. Od czasu, gdy zostaną oddzieleni, należy nakładać na nich ręce, gdy są egzorcyzmowani. Gdy zbliży się dzień, w który będą ochrzczeni, niech biskup egzorcyzmuje każdego z nich, aby wiedział, czy jest czysty. [...] Należy pouczyć tych, co mają przyjąć chrzest, aby się wykąпали i umyli w czwartek [...] Niech poszczą w piątek, a w sobotę niech zostaną zgromadzeni w jedno miejsce według wskazań biskupa. Nakaże się im, aby modlili się i klęczeli [...]. I spędzą całą noc na czuwaniu, i czyta się im i się ich naucza. W czasie piania kogutów należy najpierw modlić się nad wodą. Woda niech będzie płynąca w źródle lub spływająca z góry, o ile nie ma jakiejś konieczności. Gdy zaś jest nagła i dłuższa konieczność, użycie wody, jaką znajdziecie. Niech złożą szaty i chrzczycie najpierw dzieci. Wszyscy, którzy mogą mówić za siebie, niech mówią. Jeśli ktoś nie może mówić za siebie, niech mówią za niego rodzice lub ktoś z rodziny. Potem chrzczycie mężczyzn, na końcu zaś kobiety, które niech rozpuszczą włosy i zdejmą wszelkie złote i srebrne ozdoby; i niech nikt nie wnosi niczego ze sobą do wody”⁵³.

Tekst nie zawiera wielu szczegółów. Z wyjątkiem dwóch wzmianek o biskupie nie ma mowy o roli poszczególnych duchownych. Nie jest powiedziane, kto ma nakładać ręce na wybranych, kto ma czytać lektury i kto nauczać. W dalszej części tekstu następuje jednak radykalna zmiana. Opis nagle staje się szczegółowy z dokładnie rozdzielonymi funkcjami: „W czasie przewidzianym na chrzest biskup niech składa dzięki nad olejem, który znajduje się w naczyniu i który nazywa się olejem dziękczynienia. I bierze także inny olej, który egzorcyzmuje i który nazywa się olejem egzorcyzmu. Diakon zatem przynosi olej egzorcyzmu i staje po lewej stronie prezbitera, a inny diakon bierze olej dziękczynienia i ustawia się po prawej stronie prezbitera. I gdy prezbiter przyjmuje każdego z przyjmujących chrzest, niech nakaże mu się wyrzekać, mówiąc: Wyrzekam się ciebie, szatanie, i wszelkiej służby twojej i wszystkich dzieł twoich. I gdy każdy się wyrzeknie, niech go namaści olejem egzorcyzmu, mówiąc mu: Niech wszelki duch odstąpi od

⁵³ Cyt za: B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. 42–46; por. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja*, dz. cyt., s. 158–159.

ciebie. I tak niech go przekaże nagiego biskupowi lub prezbiterowi, który stoi przy wodzie i chrzci”⁵⁴.

Ten fragment jest zdaniem Bouhota początkiem interpolacji. Chodzi nie tylko o kwestię nagłej szczegółowości opisu. Jak podkreśla Bouhot, poprzedni fragment zawiera sformułowania archaiczne (pianie kogutów, wskazania co do wody jak w *Didache* oraz o rozpuszczaniu włosów przez kobiety na wzór praktyk judaistycznych), natomiast w drugim widać ślady późniejszego rozwoju rytualnego (rozdzielenie dwóch rodzajów oleju, wzrastająca rola duchownych niższych stopni), wydaje się on zatem pochodzić z innego czasu niż fragment wcześniejszy⁵⁵.

Ciągłość rytuału

Zestawienie powyższych fragmentów rytuału chrzcielnego *Tradycji apostołskiej* wskazuje na wyraźne zakłócenie chronologii. Pierwszy fragment jest opisem ciągłym, doprowadzającym akcję liturgiczną do momentu zejścia przyjmujących chrzest do wody. Fragment zaczynający się od słów „w czasie przewidzianym na chrzest” powoduje zaburzenie ciągłości. Następuje tutaj radykalne cofnięcie akcji liturgicznej od zejścia do wody do modlitwy nad olejem i egzorcyzmów przedchrzcielnych, które już się odbyły wcześniej. Egzorcyzm z drugiego fragmentu jest oczywistym dubletem. Ponadto sformułowanie o „czasie przewidzianym na chrzest” nie ma żadnego sensu, ponieważ czas ten został już wcześniej określony: „o pianiu kogutów”⁵⁶.

Rola poszczególnych duchownych

Przyczone wyżej fragmenty pozwalają wychwycić także problem niekoherencji rytuału gdy chodzi o kwestię roli duchownych różnych stopni, co ma bezpośredni związek z kwestią namaszczeń pochrzcielnych. W pierwszym fragmencie jest mowa tylko o biskupie, w drugim zaś nagle pojawiają się prezbiterzy i diakoni, a biskup, odmówiwszy modlitwy nad olejem, zdaje się usuwać na bok, choć może ewentualnie być szafarzem chrztu (jest mowa o „biskupie lub prezbiterze”). Przewodnictwo liturgii zdaje się przejmować jeden z prezbiterów, który w asyście dwóch diakonów prowadzi egzorcyzmy przedchrzcielne.

⁵⁴ B. Botte, *La Tradition apostolique*, dz. cyt., s. 46–48; por. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja*, dz. cyt., s. 159.

⁵⁵ J. P. Bouhot, *La confermazione*, s. 37–38.

⁵⁶ Zob. J. Bouhot, *La confermazione*, dz. cyt., s. 36–37; R. Cabié, *L'ordo de l'initiation chrétienne*, dz. cyt., s. 554; P. F. Bradshaw, *Redating the Apostolic Tradition*, dz. cyt., s. 10–11.

Następnie po trzykrotnym zanurzeniu w wodzie neofita zostaje namaszczone przez prezbitera olejem dziękczynienia. Potem neofici przechodzą do kościoła, gdzie biskup dokonuje nad nimi całego zespołu obrzędów. Są to: modlitwa z wyciągnięciem ręki, namaszczenie, znak krzyża na czole, pocałunek pokoju⁵⁷. Podczas tych obrzędów biskup ponownie jest sam bez prezbiterów i diakonów, zaś opis tych czynności jest mniej szczegółowy, niż było to w przypadku czynności przedchrzcielnych, gdzie zostało precyzyjnie określone, kto trzyma naczynia z olejami i gdzie stoi.

Bouhot i Cabié uznali, że niespójności co do roli szafarzy wskazują na możliwość pochodzenia różnych partii tekstu z dwóch różnych rytuałów⁵⁸. Nieco inaczej zinterpretował to Bradshaw. Uznał on wzmianki o biskupie w drugim z cytowanych wyżej fragmentów rytuału za zabieg redakcyjny mający harmonizować ze sobą fragmenty pochodzące z różnych źródeł. W jego opinii ta część rytuału, w której jest mowa o prezbiterach i diakonach, została wzięta z chrzcielnej instrukcji przewidującej celebrację chrztu przez prezbitera pod nieobecność biskupa⁵⁹. Biorąc pod uwagę, że w tym momencie prezbiter zdaje się pełnić rolę przewodniczącego, to on, nie zaś biskup jest w otoczeniu dwóch diakonów i dokonuje egzorcyzmu przedchrzcielnego, biskup zaś zdaje się nagle zniknąć, wniosek Bradshawa wydaje się uzasadniony.

Pierwotny rdzeń rytuału tworzyłyby ta partia tekstu, która zawiera sformułowania ogólne bez precyzowania funkcji liturgicznych różnych osób, pierwsza seria dodatków obejmowałaby materiał odnoszący się do roli biskupa (wraz z dokonaniem przez niego namaszczeniem), druga dotyczyłaby roli prezbiterów i diakonów (wraz z namaszczeniem dokonany przez prezbitera)⁶⁰. Dwa namaszczenia weszłyby zatem do tekstu *Tradycji apostołskiej* niezależnie od siebie jako odzwierciedlenie dwóch różnych sytuacji duszpasterskich: chrztu sprawowanego przez biskupa albo przez prezbitera.

Geneza dwóch namaszczeń pochrzcielnych w liturgii rzymskiej: chrzest sprawowany pod nieobecność biskupa

Chronologicznie pierwszym źródłem rzymskim poświadczającym możliwość dwu namaszczeń pochrzcielnych jest napisany w 416 roku list papieża

⁵⁷ Zob. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja*, dz. cyt., s. 160.

⁵⁸ J. Bouhot, *La confermazione*, dz. cyt., s. 37; R. Cabié, *L'ordo de l'initiation chrétienne*, dz. cyt., s. 552–553.

⁵⁹ P. F. Bradshaw, *Redating the Apostolic Tradition*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁰ Tamże, s. 12–14.

Innocentego I do Decencjusza, biskupa Gubbio. Innocenty pisze m.in. na temat bierzmowania i stwierdza, że szafarzem tego obrzędu może być wyłącznie biskup, po czym kontynuuje: „Albowiem prezbiterom wolno namaścić ochrzczonych krzyżem zarówno wtedy, gdy biskupa nie ma, jak też wtedy, gdy on jest, byleby tylko olej był poświęcony przez biskupa. Nie mogą natomiast tymże olejem naznaczać czoła, co wolno robić tylko biskupom, gdy przekazują Ducha Parakleta”⁶¹.

List Innocentego I stwierdza, że prezbiterowi wolno namaścić neofitę także w obecności biskupa, z czego nie wynika jednak jasno, czy ta chryzmacja pochrzcielna dokonana przez prezbitera jest już praktyką stałą.

Jak się wydaje, namaszczenie pochrzcielne dokonane przez prezbitera stało się normą najpierw podczas chrztu udzielanego pod nieobecność biskupa, co w starożytności mogło mieć miejsce w dwóch sytuacjach: podczas chrztu udzielanego chorym (tzw. chrzest kliniczny) oraz podczas chrztu udzielanego w miejscach odległych od stolic biskupich. Do tej sytuacji nawiązuje św. Hieronim w napisanym w 382 roku *Dialogu przeciw Lucyferianom*. Polemizując z adwersarzami utrzymującymi, że Duch Święty zstępuje na neofitów wyłącznie przez nałożenie rąk biskupa, Hieronim podkreśla, że Duch Święty działa również w chrzcie: „Gdyby Duch Święty zstępował wyłącznie podczas modlitwy biskupa, trzeba by płakać nad losem tych, którzy w wioskach, miejscach odludnych lub bardziej odległych zostali ochrzczeni przez prezbiterów i diakonów, i zasnęli snem wiecznym przed wizytą biskupa. Zbawienie Kościoła zależy od godności prezbitera najwyższego stopniem, ponieważ, gdyby nie był on przyobleczony szczególną władzą, mielibyśmy w Kościele tyle schizm, ilu jest prezbiterów. Dlatego żaden prezbiter ani żaden diakon nie ma władzy chrzczyć bez krzyżma i bez pozwolenia biskupa”⁶².

Ze świadectwem św. Hieronima koresponduje podwójny zapis w kronice papieskiej *Liber pontificalis* dotyczący papieża Sylwestra I (314–335). W pierwszej redakcji księgi powstałej około 530 roku czytamy: „Postanowił, aby prezbiter nie przyjmował nawracającego się arianina, lecz aby czynił to tylko biskup miejsca, oraz aby olej krzyżma był poświęcany przez biskupa;

⁶¹ R. Cabié, *La lettre du pape Innocent I^{er} a Décentius de Gubbio (19 mars 416). Texte critique, traduction et commentaire*, Louvain 1973, s. 24.

⁶² Św. Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, [w:] *Sancti Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, opera omnia, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne*, t. 2, Parisiis 1883, k. 172 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 23).

ustanowił także przywilej biskupa, aby ten naznaczał ochrzczonego, z powodu heretyckiej propagandy⁶³.

Drugi zapis dotyczący Sylwestra I został dodany w nieco późniejszym czasie: „Postanowił on także, aby prezbiter namaszczał neofitę po jego wyjściu z wody, z uwagi na niebezpieczeństwo śmierci”⁶⁴.

Historyczna ścisłość powyższych zapisów nie jest możliwa do pełnego zweryfikowania i nie jest ważne, czy powyższe decyzje zostały rzeczywiście podjęte przez Sylwestra I, czy przez kogoś innego. Istotna jest motywacja zastrzegania biskupom naznaczania neofitów (czyli bierzmowania) oraz wprowadzenia chryzmacji pochrzcielnej dokonywanej przez prezbiterów. Zastrzeżenie bierzmowania dla biskupa według *Liber pontificalis* jest motywowane istniejącym zagrożeniem jedności Kościoła. Naznaczenie przez biskupa ma gwarantować przynależność neofity do prawowiernej wspólnoty⁶⁵. Decyzja ta skutkowałą jednak powstawaniem dłuższego przedziału czasowego między chrztem a bierzmowaniem w sytuacji chrztu klinicznego lub chrztu udzielonego przez prezbiterów w miejscach odległych, a śmierć neofity przed przyjęciem bierzmowania mogła u wielu osób powodować niepokój co do jego zbawienia⁶⁶. Stąd udzielenie prezbiterom prawa namaszczenia neofitów „z uwagi na niebezpieczeństwo śmierci”⁶⁷. Namaszczenie dokonane przez

⁶³ *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, ed. L. Duchesne, t. 1, Paris 1886, s. 77, 171.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ W IV wieku Rzym nie był dotknięty bezpośrednio problemem arianizmu, za to były w nim obecne inne wspólnoty heretyckie i schizmatyczne, jak nowacjanie, donatyści, marjonici i walentynianie.

⁶⁶ Świadczy o tym np. anonimowy traktat północnoafrykański *O powtórny chrzcie* z połowy III wieku, którego autor utrzymuje, że ci, którzy umarli między chrztem a włożeniem rąk biskupa, są uważani za pełnoprawnych wiernych – zob. *De rebaptismate*, 4, [w:] S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, recensuit et commentario critico instruxit G. Hartel, cz. 3: *Opera spuria. Indices. Praefatio*, Vindobonae 1871, s. 74 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 3.3). Zapewnienie takie nie byłoby konieczne, gdyby nie wątpliwości części wiernych. Problem zmarłych po chrzcie a przed bierzmowaniem podjął także Jan Diakon w liście do Senariusza z Rawenny około roku 500 – zob. Ioannes Diaconus, *Epistula ad Senarium*, 14, [w:] *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, ed. by A. Wilmart, Città del Vaticano 1933, s. 178–179 (Studi e testi, 69). Problem zmarłych przed bierzmowaniem pojawia się sporadycznie także w źródłach późniejszych. Np. kan. 12 synodu w Trewirze (927) nakazuje bierzmować jak najszybciej po chrzcie, uzasadniając to tym, że niebezpiecznie jest umrzeć, nie otrzymawszy bierzmowania – zob. *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001*, t. 1: 916–960, hrsg. von E.-D. Hehl, unter Mitarbeit von H. Fuhrmann, Hannover 1987, s. 83 (Monumenta Germaniae Historica. Concilia, 1).

⁶⁷ Tego świadectwa *Liber pontificalis* nie da się pogodzić z tradycyjną hipotezą co do pochodzenia *Tradycji apostołskiej*, dlatego jest ono przywoływane jedynie przez autorów dystansujących się od niej – zob. J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, dz. cyt., s. 473; J.-P. Bouhot, *La*

prezbitera w jakimś sensie antycypuje to, czego później dokona biskup, i do pewnego stopnia zaradza powstałej niedogodności. Chryzmacja pochrzeźcielna wprowadzona przy okazji chrztu udzielanego pod nieobecność biskupa stała się z czasem zwyczajną prerogatywą prezbitera podczas każdego chrztu, także udzielanego w obecności biskupa. Ponieważ biskupi podczas bierzmo-
wania naznaczali czoła neofitów olejem krzyżma, wytworzyła się praktyka dwukrotnego namaszczenia pochrzeźcielnego w rycie rzymskim.

Jeżeli taki był mechanizm powstania praktyki dwóch namaszczeń w rycie rzymskim, oznacza to, że nie ma ona nic wspólnego z liturgią chrzeźcielną z *Tradycji apostołskiej*. Jednocześnie zostaje zakwestionowany podstawowy argument za rzymskim pochodzeniem tego dokumentu.

Wnioski

Rzymskie pochodzenie *Tradycji apostołskiej* jest tylko hipotezą, nie zaś udowodnionym faktem. Przypisanie *Tradycji apostołskiej* św. Hipolitowi Rzymskiemu jest najprawdopodobniej błędne, opiera się bowiem na całym szeregu bardzo niepewnych przesłanek. Odrzucenie powiązań *Tradycji apostołskiej* z enigmatyczną postacią Hipolita Rzymskiego raczej podnosi, niż umniejsza wartość tego starożytnego dokumentu, gdyż uwalnia go od kontekstu wewnętrznych podziałów Kościoła w Rzymie. Zmienia to jednocześnie kwestię datowania dokumentu, gdyż 215 rok (lub bardziej ogólnie: początek III wieku) jest konsekwencją przypisania *Tradycji apostołskiej* Hipolitowi Rzymskiemu. Odrzucając autorstwo Hipolita, nie da się wyznaczyć precyzyjnej daty powstania *Tradycji apostołskiej*, tradycje zawarte w dokumencie mogły powstawać na przestrzeni od II do IV wieku.

Obecność dwóch namaszczeń pochrzeźcielnych w rytuale inicjacji chrześcijańskiej *Tradycji apostołskiej* nie jest dowodem na jej rzymskie pochodzenie. Skomplikowany rytuał chrzeźcielny jest prawdopodobnie kompilacją, zaś autentycznie rzymskie dokumenty pozwalają wyjaśnić genezę dwóch namaszczeń po chrzcie w rycie rzymskim bez konieczności odwoływania się do *Tradycji apostołskiej*. Trudno jest więc cokolwiek powiedzieć o związku *Tradycji apostołskiej* z Kościołem w Rzymie lub z jakimkolwiek innym Kościołem lokalnym; jest ona po prostu kanoniczno-liturgicznym dokumentem Kościoła starożytnego.

confermazione, dz. cyt., s. 55–56 ; P. Dacquino, *Un dono di Spirito profetico. La cresima alla luce della Bibbia*, Torino 1992, s. 319–320.

W literaturze liturgicznej *Tradycja apostołska* jest najczęściej traktowana jako element historii liturgii Kościoła w Rzymie. Każdy autor oczywiście ma prawo opowiedzieć się za hipotezą, którą uznaje za słuszną, nie powinien jednak przedstawiać hipotezy jako faktu⁶⁸. Niektórzy wypowiadają daleko idące stwierdzenia co do roli różnych fragmentów *Tradycji apostołskiej* w dziejach liturgii. Do takich stwierdzeń należy np. przedstawianie anafory z *Tradycji apostołskiej* będącej pierwowzorem II modlitwy eucharystycznej jako najstarszej anafory Kościoła w Rzymie (czyli starszej od Kanonu rzymskiego)⁶⁹. Trzeba mieć świadomość, że taka teza jest całkowicie zależna od hipotezy tradycyjnej i nie ma żadnej gwarancji jej prawdziwości, brak jest bowiem jakichkolwiek pozytywnych świadectw, by anafora ta była istotnie znana i stosowana przez Kościół w Rzymie⁷⁰.

Rekonstrukcja historii liturgii w pierwszych kilku wiekach przypomina układanie bardzo zdekompletowanego puzzla, do którego brakuje wzoru, a na niektórych elementach rysunek nie jest wyraźny. Do takich elementów należy niewątpliwie *Tradycja apostołska*. Dzisiejszy stan wiedzy nie pozwala w sposób ostateczny określić właściwego miejsca tego elementu układanki. Trzeba zgodzić się na ten brak pewności do czasu ewentualnego odkrycia nowych danych lub też do czasu znalezienia lepszego klucza do interpretacji danych już posiadanych.

Lublin

MACIEJ ZACHARA MIC

Słowa kluczowe

Tradycja apostołska, św. Hipolit, ryt rzymski, bierzmowanie, namaszczenie pochrzcielne

⁶⁸ Dlatego najwyższe zdumienie musi budzić następujące stwierdzenie H. Paprockiego na temat *Tradycji apostołskiej*: „W ostatnich latach udowodniono, że jej autorem jest Hipolit Rzymski” (H. Paprocki, *Liturgia Kościoła prawosławnego*, Kraków 2003, s. 26). Zacytowane zdanie jest po prostu dezinformacją. Wolno się oczywiście nie zgadzać ze współczesnymi autorami odrzucającymi hipotezę tradycyjną, nie można jednak ich studiów ignorować.

⁶⁹ Teza taka jest przywoływana zwłaszcza w literaturze popularnej mającej znacznie większą siłę oddziaływania na świadomość wiernych niż publikacje naukowe – zob. np. Mnich Kartuski, *Eucharystia tajemnica ślubna*, Warszawa 2005, s. 65; J. Miazek, *Druga Modlitwa Eucharystyczna*, „Msza święta” 7–8 (2010), s. 9.

⁷⁰ Oczywiście można było skorzystać z anafory z *Tradycji apostołskiej* podczas posoborowej reformy liturgii, nie można jej jednak przypisywać takiego znaczenia, którego najprawdopodobniej ona nigdy nie miała.

Summary

Is the *Apostolic Tradition* a document of Roman origin?

The so-called *Apostolic Tradition* is usually considered an element of the history of the liturgy of the Roman Church. This conviction lays ultimately on two presuppositions: on the attribution of the *Apostolic Tradition* to St. Hippolytus of Rome and on the presence of two postbaptismal anointings in the baptismal ritual of *Apostolic Tradition*, which is peculiar exclusively to the Roman liturgy. However, none of these presuppositions is certain. The arguments for St. Hippolytus' authorship are so weak, that this attribution must be considered highly improbable. The presence of two postbaptismal anointings in the *Apostolic Tradition* can be explained by the complexity of its baptismal ritual which seems to be a conflation of different traditions. On the other hand, the Roman tradition of two postbaptismal anointings is probably due to the episcopal prerogative to administer the confirmation and to the concession given to presbyters to anoint the neophytes with the chrism at the baptisms administered by them. This presbyteral chrismation was afterwards extended to every baptism. Consequently, the origins of the *Apostolic Tradition* are far from certain and its Roman provenance is by no means proved.

Keywords

Apostolic Tradition, St. Hippolytus, Roman rite, confirmation, postbaptismal anointing

ANNA PLESKACZEWSKA

Itinerarium liturgiczne po Rzymie

Rzym jest znany ze swoich zabytków, które wiążą się z chrześcijaństwem. Jednak na słynne i wielkie bazyliki nie można patrzeć tylko przez pryzmat lat, w jakich powstawały, czy też stylów sztuki występujących w różnych epokach, ale warto spojrzeć i nawiedzać je również jako miejsca związane z genezą konkretnych przejawów liturgicznych.

Niniejsze opracowanie ma dotyczyć przede wszystkim miejsc, które kryją w sobie historię przejawów liturgii, jakie przetrwały do obecnych czasów. Stąd nie będzie tu mowy o elementach liturgii, które nie występują już obecnie. Dla przykładu można podać chociaż niedzielę przedpościa. Otóż niedzielę pięćdziesiątnicy (*quingagesima* – zapustna) zaczęto celebrować w bazylice św. Piotra (ok. 520) – teksty GeV 84–88¹, niedzielę sześćdziesiątnicy (*sessagesima* – mięsozapustna) w bazylice św. Pawła za Murami (po IV synodzie w Orleans – 541) – teksty: GeV 73–77, a niedzielę siedemdziesiątnicy (*settuaagesima* – starozapustna) w bazylice św. Wawrzyńca (przełom VI i VII wieku) – teksty: GeV 69–72². Te trzy niedziele przed wielkim postem podczas reformy po Soborze Watykańskim II nie weszły już do celebracji roku liturgicznego³.

¹ *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli. Cod. Vat. Reg. lat. 316, Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (Sacramentarium Gelasianum)*, hrsg. von L. C. Mohlberg in Verbindung mit L. Eizenhöfer, P. Siffirin, Roma 1981 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes*, 4).

² A. Adam, *L'anno liturgico. Celebrazione del mistero di Cristo*, Torino 1984, s. 102; P. Jounel, *L'anno, [w:] La Chiesa in preghiera*, ed. A. G. Martimort, t. 4: *La Liturgia e il tempo*, Brescia 1984, s. 90.

³ Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s. 304.

Bazylika S. Maria Maggiore

Śpiew na wejście

Śpiew na wejście jest już przedstawiony w *Liber Pontificalis* papieża Celestyna I (422–431)⁴. Jednak trwa dyskusja, czy chodziło wtedy o śpiew na wejście, ponieważ widziano w tym opisie także śpiew na przygotowanie darów⁵. Św. Augustyn podaje, że w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego, po wejściu do bazyliki biskup pozdrawiał wiernych, następnie siadał, aby wysłuchać czytań. Nie ma tutaj mowy o śpiewie na wejście⁶.

Ordo Romanus I⁷ 45–80 (koniec VII wieku) opisuje dokładnie obrzęd wejścia. Papież, który przybywał z Lateranu (w tym przypadku w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego) do S. Maria Maggiore, wchodził do zakrystii, gdzie wkładał na siebie szaty liturgiczne. Schola wcześniej zajmowała miejsce naprzeciw prezbiterium, praktycznie naprzeciw konfesji. Kiedy wszystko było gotowe, subdiakon stojący w drzwiach zakrystii dawał znak papieskim manipularzem, że można zaczynać śpiew na wejście. Obrzęd ten wyglądał następująco: Subdiakon mówił: *Scola*; ona odpowiadała: *Adsum*. Subdiakon: *Quis psallit?* schola odpowiadała: *Ille et ille* (OR I, 37). Po czym orszak papieski ruszał w stronę prezbiterium, a schola rozpoczynała śpiew na wejście – *antiphonam ad introitum* (OR I, 44).

Trudno jednak ustalić dokładną datę pojawienia się śpiewu na wejście. Opis występujący w OR I przedstawia sytuacje, które miały miejsce w tzw. kościołach „stacyjnych”. Uroczysta liturgia papieska sprawowana w tych kościołach Rzymu rozwijała się mniej więcej od V wieku⁸.

Pojawienie się tzw. Antyfony na wejście (*Antiphonam ad introitum*) wiąże się z reformą liturgiczną Grzegorza Wielkiego (590–604) Podstawę stanowi cykl psalmodyczny, który papież wprowadził do liturgii pontyfikalnej w 592 roku⁹.

⁴ *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, ed. L. Duchesne, t. 1, Paris 1981, nr XLV, s. 231

⁵ Por. A. Nocent, *Storia della celebrazione dell' eucaristia*, [w:] *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato 1983, s. 199 (Anàmnesis. Introduzione Storico-Teologica alla Liturgia, 3.2).

⁶ Por. Augustyn, *Państwo Boże*, XXII, 8, t. 3, Poznań 1937, s. 592.

⁷ M. Andrien, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, t. 2: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1971.

⁸ Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 515, przyp. 207.

⁹ Por. A. Reginek, *Śpiewy mszalne*, [w:] *Mysterium Christi*, t. 3: *Msza święta*, red. W Świerzawski, Kraków 1993, s. 199.

Pasterka

Za czasów pontyfikatu Sykstusa III (432–440) nastąpiła przebudowa bazyliki Liberiusza, aby w ten sposób uczcić nowo ogłoszony dogmat o macierzyństwie Maryi (Efez 431) i poświęcić tę świątynię Matce Bożej. Papież, dla unaocznienia macierzyństwa Maryi, postanowił w krypcie (pod prezbiterium) odtworzyć stajenkę betlejemską. Pomogli mu w tym przedsięwzięciu pielgrzymi powracający z Ziemi Świętej. Przywieźli oni kawałki skał z Betlejem, które posłużyły do wybudowania Groty Betlejemskiej. Relikwie szopki (*cunabulum Domini* – kolebka Pana) pojawiły się w Rzymie później¹⁰. Papież Sykstus III w kaplicy Groty Betlejemskiej w uroczystość Narodzenia Pańskiego celebrował mszę świętą o północy. Była ona przeznaczona dla mieszkańców miasta, ponieważ bramy Rzymu były zamknięte¹¹. Tak więc w IV wieku powstaje tradycja tzw. pasterki. Teksty tej mszy świętej zostały później zawarte w GrH¹² 36–40/VIII *Kalendas Januaris id est XXV die mensis decembris Natale Domini ad Sanctam Mariam Maiorem*.

Procesja 2 lutego

Papież Sergiusz I (687–701) wprowadza w Rzymie procesję przed mszą świętą 2 lutego. Procesja 2 lutego zastąpiła starożytną procesję pogańską, która miała charakter ekspiacyjny i była organizowana co pięć lat na początku lutego. Papież wychodził wtedy z kościoła św. Hadriana¹³ i podążał do bazyliki S. Maria Maggiore wraz z diakonami. Zakładał szaty liturgiczne koloru czarnego. Procesja 2 lutego miała miejsce o świcie. Wierni nieśli w rękach świece, nawiązując do Symeona, który wskazał na Jezusa jako „światło na oświecenie pogan” (Łk 2,32). Procesja ta miała charakter pokutny. Taką samą procesję odbywał cesarz w Konstantynopolu, gdzie szedł boso. W IX wieku zwyczaj procesji rozprzestrzenił się też na inne kraje. Charakter pokutny tej procesji wymagał szat fioletowych; tak było aż do 1970 roku¹⁴. Po Soborze Watykańskim II szaty są koloru białego.

¹⁰ Por. A. Wodnik, *Wędrowki po Rzymie. Pierwsze bazyliki chrześcijańskie*, Rzym 1987, s. 18n.

¹¹ Por. A. Nocent, *Il tempo della manifestazione*, [w:] *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Genova 1988, s. 183 (Anàmnesis. Introduzione Storico-Teologica alla Liturgia, 6).

¹² *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. 1–3, Fribourg 1988–1992.

¹³ Z kurii na *Forum Romanum*, gdzie mieściła się antyczna siedziba senatu rzymskiego, w 638 roku utworzono kościół św. Hadriana. Natomiast w 1937 roku zlikwidowano kościół, przywracając kurii jej pierwotny wygląd.

¹⁴ Por. A. Adam, *L'anno liturgico...*, dz. cyt., s. 158; A. Nocent, *Il tempo della manifestazione...*, dz. cyt., s. 204.

Kościół św. Anastazji – Narodzenie Pańskie: msza o świcie

Od końca IV wieku istniał u stóp Palatynu kościół określony mianem *titulus Anastasiae*. Kościół ten, jako budowla, był własnością pobożnej kobiety o imieniu Anastazja¹⁵ lub, jak twierdzą inni, był on poświęcony Zmartwychwstaniu i zbudowany na wzór bazyliki *Anastasis* w Jerozolimie. Pod koniec V wieku w tym kościele rozwija się kult św. Anastazji, męczennicy, która była bardzo czczona w Konstantynopolu, a jej obchód przypadał właśnie na 25 grudnia. Stąd kościół na Palatynie otrzymuje tytuł św. Anastazji¹⁶.

W połowie VI wieku w uroczystość Narodzenia Pańskiego papież celebrował drugą mszę świętą w kościele św. Anastazji, aby w ten sposób uszanować i okazać łączność z wiernymi obrządku wschodniego¹⁷. Teksty na tę mszę świętą znajdują się w Sakramentarzu Gregoriańskim (GrH 41–48) i są opatrzone tytułem: *De nocte ad sanctam Anastasiam*. Ciekawostką tego formularza jest stosowanie podwójnych oracji. Pierwsze z nich odnoszą się do Narodzenia Pańskiego, a drugie wspominają św. Anastazję.

W ten sposób aż do dnia dzisiejszego istnieje formularz mszy o świcie w uroczystość Narodzenia Pańskiego.

Bazylika św. Piotra

Narodzenie Pańskie: msza w dzień

Narodzenie Pańskie pojawia się w Rzymie w 336 roku. W połowie V wieku oficjum połączone z celebracją mszy świętej miało miejsce w bazylice św. Piotra. Daje o tym świadectwo św. Ambroży, który opisuje papieża Liberiusza (352–366) celebrującego mszę świętą w dzień Narodzenia Pańskiego w bazylice św. Piotra¹⁸.

¹⁵ Anastazja była prawdopodobnie krewną cesarza Konstantyna Wielkiego – por. H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1982, s. 94.

¹⁶ Św. Anastazja poniosła śmierć w starożytnym Sirmium nad Saną (dzisiejsza Sremska Mitrovica w Serbii) prawdopodobnie w czasie prześladowań Dioklecjana w 304 roku. Około 465 roku patriarcha Genadiusz przeniósł jej relikwie do Konstantynopola – por. tamże, s. 93n. Imię św. Anastazji występuje w Kanonie rzymskim. Jest ona patronką cenzury i tkaczy oraz orędowniczką w czasie bólu głowy. Jej atrybutami są nożyce w rękę (narzędzie pracy cenzora) oraz postronki, którymi przywiązywano ją do czterech pali, a także stos, na którym ją spalono – por. U. Janicka-Krzywda, *Atrybut, patron, symbol, czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik*, Kraków 1988, s. 26.

¹⁷ Por. A. Nocent, *Il tempo della manifestazione...*, dz. cyt., s. 184.

¹⁸ Por. Ambroży, *Virginibus ad Marcellinam sororem suam*, 3, 1, [w:] *Sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, opera omnia, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne*, t. 2, cz. 1, Parisiis 1880,

Stąd w czasach kiedy ustaliły się już trzy msze święte w uroczystość Narodzenia Pańskiego (VI wiek), celebracja według tzw. formularza w ciągu dnia odbywała się w bazylice św. Piotra¹⁹. Wskazują na to wprost teksty zawarte w Sakramentarzu Gregoriańskim, a zatytułowane: *In Natale Domini ad sanctam Petrum* (GrH 49–53). Ta msza święta była przeznaczona dla ludności spoza Rzymu, ponieważ w tamtych czasach wzgórze Watykańskie nie należało do miasta. Tak więc z bazyliką św. Piotra jest związana tradycja trzeciej mszy świętej w uroczystość Narodzenia Pańskiego, tzw. mszy w dzień.

Święto Podwyższenia Krzyża

Z bazyliką św. Piotra wiąże się również pojawienie się znanego już wcześniej w Jerozolimie i Konstantynopolu (V wiek) święta Podwyższenia Krzyża (*Exaltatione Sanctae Crucis*). W VI wieku do Rzymu zostały sprowadzone relikwie Krzyża Świętego. Właśnie w bazylice watykańskiej papież unosił (*exaltatio*) relikwie krzyża, aby wierni mogli je adorować. Papież Sergiusz I (687–701) przenosi relikwie na Lateran, do kościoła Świętego Krzyża Jerozolimskiego.

Bazylika św. Jana na Lateranie – hymn *Chwała na wysokości*

Hymn *Chwała na wysokości* występuje już w *Konstytucjach apostołskich*²⁰ i znany jest w różnych obrządkach liturgicznych. Papież Stefan III (768–772) wydał specjalny przywilej biskupom podmiejskim, którzy na przemian (co tydzień inny) celebrowali w bazylice św. Jana na Lateranie²¹ przy ołtarzu św. Piotra, aby mogli śpiewać *Gloria in excelsis* podczas mszy świętych niedzielnych i świątecznych (*Hic statuit ut omni dominico die a septem episcopis cardinalibus ebdomadariis, qui in ecclesia Salvatoris observant, missarum solemnina super altare*

k. 219 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 16).

¹⁹ Por. A. Nocent, *Il tempo della manifestazione...*, dz. cyt., s. 183.

²⁰ *Konstytucje apostołskie*, VII, 47, [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, przekł. S. Kalinkowski, A. Caba, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 213 (Synodi et Collectiones Legum, 2; Źródła Myśli Teologicznej, 42).

²¹ Określenie Lateran pochodzi od nazwiska rodziny Lateranów, do której należała druga żona cesarza Konstantyna, budowniczego bazyliki w IV wieku. Początkowo bazylika była poświęcona Zbawicielowi, a za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590–604) występuje pod wezwaniem dwóch świętych Janów: Chrzyciela i Ewangelisty. Obecnie nazywa się ją potocznie Jana na Lateranie – por. A. Wodnik, *Pierwsze bazyliki chrześcijańskie*, Rzym 1987, s. 11–13.

beati Petri celebraretur et Gloria in excelsis Deo ediceretur)²². Stąd również w *Ordo Missae Sakramentarza Gregoriańskiego* znajduje się rubryka: *Item dicitur gloria in excelsis deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico, sive diebus festis; a presbyteris autem minime dicitur nisi solo in pascha* (GrH 2).

Katakumby św. Sebastiana – uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła

Wspólna uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła celebrowana 29 czerwca znana jest w Rzymie w połowie III wieku. Przypuszcza się, że wspólny obchód był podyktowany tym samym dniem śmierci męczeńskiej. Wydaje się jednak, że należy wziąć pod uwagę dzień przeniesienia relikwii. Wiadomą jest rzeczą, że św. Piotr został pochowany na Watykanie²³, a św. Paweł przy Via Ostiense. Jednak w czasie prześladowań za panowania cesarza Waleriana (253–260) został wydany dekret (258), który zabraniał uprawiać kult na cmentarzach. Stąd chrześcijanie w obawie przed zbezczeszczeniem grobów obu Apostołów przenieśli ich relikwie do katakumb św. Sebastiana (Via Appia) dnia 29 czerwca 258 roku. Wydaje się zatem, że dzień przeniesienia relikwii do katakumb wpłynął na datę wspólnego obchodu Świętych Apostołów Piotra i Pawła²⁴.

Po Edykcie mediolańskim (313) przystąpiono do budowy bazylik: jednej na Watykanie, a drugiej za murami wiecznego miasta.

Ten wspólny obchód jest widoczny w późniejszych tekstach liturgicznych: Ve²⁵ 280–282 (*In Natale Apostolorum Petri et Pauli*), GeV 915–930. W tym drugim sakramentarzu są aż cztery formularze: *In vigilia Apostolorum Petri et Pauli. III Kalendas iulias* (GeV 915–917, *In Natale Sancti Petri propriae. III Kalendas iulias* (GeV 918–920), *In Natale Apostolorum Petri et Pauli. III Kalendas iulias* (GeV 921–926) oraz *In Natale Sancti Pauli propriae. III Kalendas iulias* (GeV 927–930). Natomiast *Sakramentarz Gregoriański* podaje 29 czerwca jako dzień poświęcony tylko św. Piotrowi: *III Kalendas iulias id est XXVIII die mensis iulii. Natale*

²² *Le Liber Pontificalis...*, t. 1, nr XCVI, s. 478; por. *Antiqui libri rituals Sanctae Romanae Ecclesiae*, [w:] *Sancti Gregorii Papae I, cognomento Magni, opera omnia*, accurate J.-P. Migne, t. 4, Lutetiae Parisiorum 1849, k. 865c (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 78).

²³ Etruskowie będący w Rzymie do 509 roku przed Chrystusem mieli na obecnym wzgórzu świątynię ku czci boga Vaticanusa, który otwierał noworodkom usta do pierwszego krzyku. Stąd dzisiejsza nazwa Watykan – por. A. Wodnik, *Wędrowniki po Rzymie. Śladami św. Piotra*, Rzym 1986, s. 4.

²⁴ Por. A. Adam, *L'anno liturgico...*, dz. cyt., s. 244.

²⁵ *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, ed. L. Eizenhöfer, P. Sifrin, L. C. Mohlberg, Roma 1978 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes*, 1).

Sancti Petri (GrH 594–603). 30 czerwca jest: *Pridie Kalendas iulias id est XXX die mensis iulii. Natale Sancti Pauli* (GrH 604–606). Jednak 28 czerwca była wigilia poświęcona tylko św. Piotrowi: *III Kalendas iulias id est XXVIII die mensis iulii. Vigilia Sancti Petri. Oratio ad missas* (GrH 589–593).

Panteon – uroczystość Wszystkich Świętych

W Panteonie²⁶ można upatrywać początków uroczystości Wszystkich Świętych w Kościele Zachodnim. Należy jednak nadmienić, że pierwsze ślady tego obchodu pojawiły się już w Antiochii, a data była związana z pierwszą niedzielą po Zesłaniu Ducha Świętego. Świadectwem tego może być homilia wygłoszona na tę okoliczność przez św. Jana Chryzostoma – Złotoustego (350–407). Wspomina w niej święto wszystkich Męczenników²⁷. Termin ten pozostał na długo w Kościele Wschodnim. Niemniej jednak na tamtejszych terenach były znane dwie inne daty dotyczące tej samej celebracji. Otóż Efrem Syryjczyk wspomina 13 maja, a w liturgii wschodnio-syryjskiej data ta jest związana z piątkiem po Wielkanocy, również jako święto wszystkich Męczenników²⁸.

W Rzymie została nawiązana tradycja do Kościoła Wschodniego. Cesarz Fokas przekazał zamkniętą od ponad 100 lat i nieużywaną świątynię pogańską (Panteon) papieżowi Bonifacemu IV (608–615), który kazał ją odnowić. Dnia 13 maja 609 (lub 610) roku poświęcił ją ku czci Najświętszej Dziewicy Maryi oraz wszystkich Męczenników, ale przedtem jednak polecił przywieźć 28 wozów relikwii świętych z katakumb do kościoła. Zatem rzymskie początki uroczystości Wszystkich Świętych wiążą się z tym kościołem (Panteonem), aczkolwiek wspominało wówczas samych tylko Męczenników. W ten sposób święto 13 maja dało początek obecnej uroczystości Wszystkich Świętych.

Obecna data 1 listopada wiąże się z papieżem Grzegorzem III (731–741), który poświęcił w bazylice św. Piotra oratorium „ku czci Zbawiciela i Jego Świętej Matki,

²⁶ Panteon powstał w latach 27–25 przed Chrystusem za czasów Marka Agryppy, syna Lucjusza. W latach 120–125 Panteon został gruntownie przebudowany podczas panowania cesarza Hadriana. Ciekawostką tej budowli jest fakt, iż średnica Panteonu (43,3 m) stanowi równocześnie jego wysokość. Ponadto budowla nie posiada okien, a jedyne światło naturalne wpadające do wnętrza przechodzi przez otwór (o średnicy 9 m) w kopule – por. A. Broż, *Rzym i Watykan*, Rzym 1982, s. 93–94.

²⁷ Por. Jan Chryzostom, *Laudatio ss. Omnium qui martyrium toto terrarum orbe sunt passi*, [w:] S. P. N. *Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne*, t. 2, Lutetiae Parisiorum 1862, k. 705–706 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 50).

²⁸ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 713.

wszystkich Apostołów, Męczenników i wszystkich Sprawiedliwych, którzy posnęli na całym kręgu ziemi”²⁹. Data 1 listopada wywodzi się z połowy VIII wieku i utrwaliła się w Anglii i Irlandii. Papież Grzegorz IV (827–844) naklonił Ludwika Pobożnego do wprowadzenia tego święta w całym jego cesarstwie. „Beleth uważa, że święto to przeniesiono z maja na jesień, gdyż dający się na początku roku odczuwać dosyć mocno brak żywności utrudniał przyjmowanie wielkiej liczby pielgrzymów, którzy zdążali do Rzymu na święto 13 maja”³⁰. Mimo to termin majowy przetrwał w Rzymie aż do pontyfikatu Grzegorza VII (1073–1085)³¹.

*

Powyższe opracowanie pozwala spojrzeć na różne miejsca wiecznego miasta poprzez pryzmat historii liturgii. Zapoznając się z miejscami, gdzie pojawiały się poszczególne przejawy liturgii, ich uwarunkowania historyczne oraz tradycje, łatwiej jest przyswajać sobie nie tylko znajomość Rzymu, ale także obrzędy i święta występujące w dzisiejszym Kościele. Wydaje się, że dzięki takiemu spojrzeniu na Rzym, można by poprowadzić w tym mieście kurs z historii liturgii.

Warszawa

ANNA PLESKACZEWSKA

Słowa kluczowe

Pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa, Rzym, kościół, święto, obrzęd

Summary

Liturgical itinerary through Rome

The article indicates places connected with appearance of the particular elements of the modern liturgy. It does not treat elements which existed earlier and do not exist at the present time. And so in St. Mary's Major basilica appear: entrance song, Midnight Mass at Christmas, and procession on February 2; in St. Anastasia's church the morning Mass at Christmas; in St. Peter's basilica Mass on Christmas day and celebration of the feast of Exultation of the Cross in the West; in Lateran basilica appears *Glory*; St. Sebastian's catacombs explain common celebration of St. Peter's and St. Paul's on June 29 and Pantheon initiates solemnity of All Saints.

Keywords

The first millennium of the Church, Rome, church, feast, celebration

²⁹ Tamże, s. 714.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. H. Fros, *Wprowadzenie do Mszy o Świętych*, t. 2, Warszawa 1982, s. 392.

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI

Rzymska liturgia stacyjna

Rzym, stolica cesarstwa i siedziba papieżstwa, stał się miastem, w którym rozwinęła się szczególna relacja między jego topograficznym ukształtowaniem i liturgią. Powstał system liturgiczny, który swoim zasięgiem objął całe miasto – jego bazyliki i kościoły. Była to liturgia stacyjna. Miała ona miejsce przede wszystkim w wielkim poście, ale nie tylko. Podobne systemy powstały w starożytności także w Jerozolimie i Konstantynopolu, a naśladowane były później w takich miastach jak: Mediolan, Rawenna, Metz, Tours, Paryż czy Kolonia¹.

Pojęcie liturgii stacyjnej

Słowo *statio*, które stoi u podstaw określenia „liturgia stacyjna”, miało w starożytności różne znaczenia. W języku militarnym określano nim miejsce warty, posterunku, straży, a także stanowisko, służbę, dyżur oraz organizowanie straży czy warty². W literaturze chrześcijańskiej pojawia się w pochodzącym z II wieku *Pasterzu Hermasa*³. Straż rozumiana jest w nim jako zachowywanie postu (*stationa eko*)⁴.

Początkowo nie wiązano postu *statio* z jakimś zgromadzeniem liturgicznym. Jednak już św. Cyprian († 258) odnosi go do zgromadzenia ludzi w ogólności⁵. U Laktancjusza (V wiek) pojawia się natomiast wyrażenie *stationem celebrare*,

¹ Zob. *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1475.

² Zob. D. Brzeziński, *Rzymska liturgia stacyjna: odnowiona szansa pastoralna?*, [w:] *Introibo ad altare Dei*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 133.

³ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, Roma 1987, s. 143.

⁴ Zob. *Hermas, Pasterz*, [w:] *Ojcowie Apostolscy. Pisma starożytności pisarzy*, t. 45, przeład i przypisy A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 175.

⁵ Zob. A. Nocent, *La Quaresima, Postilla sulle "stazioni quaresimali"*, [w:] *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, Genova-Milano 2005, s. 172 (Anàmnesis. Introduzione Storico-Teologica alla Liturgia, 6).

co sugerować może już jakąś formę liturgiczną⁶. Z czasem słowo *statio* zacznie oznaczać post w środy i piątki, wraz z towarzyszącymi mu nabożeństwami⁷. Określenie *statio* było odnoszone w różnych źródłach (np. akta męczennika Wiktoryn z Patawii) do dni postzczenia aż do VI wieku⁸.

Dlaczego więc na taki system liturgiczny przyjęła się nazwa *statio*? Christine Mohrmann uważa, że miał na to wpływ hebrajski termin *ma'amad*, oznaczający „stanie” (*stare*) przed Panem, a więc wskazujący na służbę Bożą⁹. Wśród znaczeń tego słowa były także: modlitwa połączoną z zebraniem w świątyni, a także dni modlitwy i pokuty niosące ze sobą post, powstrzymanie się od pracy i zgromadzenia w synagodze¹⁰.

W samym Rzymie termin ten przyjmuje się w drugiej połowie IV wieku. Znajduje się m.in. w *Libellus precum* (w prośbie prezbiterów rzymskich Faustyna i Marcellinusa z 384 roku) oraz jako techniczny termin opisujący liturgiczne zgromadzenie zwolenników antypapieża Feliksa, który celebrował stację ze swymi zwolennikami w *Titulus Iulii* na Zatybrzu. Podobnie było, gdy zwolennicy antypapieża Ursyna (366–367), po jego deportacji, mieli swoje stacje w cmentarnych kościołach na przedmieściach¹¹.

Możemy więc zaobserwować rozwój znaczenia *statio*: od postu, przez zgromadzenia odbywające się w dniu postu, kościelne zgromadzenia do samego miejsca zgromadzenia¹². W końcu zostaje ono zarezerwowane dla liturgii sprawowanej pod przewodnictwem papieża¹³, która składała się z czterech istotnych elementów. Po pierwsze, była sprawowana zawsze w obecności papieża lub jego reprezentanta. Drugim elementem była jej mobilność - celebrowanie ta odbywała się w różnych bazylikach i kościołach Rzymu. Wybór miejsca stacji zależał od święta, postu lub wspomnienia, które było w danym dniu obchodzone. I wreszcie była ona centralną liturgią dnia w mieście, której podporządkowana była cała służba Boża¹⁴.

⁶ Zob. *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1474.

⁷ Zob. J. Bonsirven, *Notre statio liturgique est-elle empruntée au culte Juif?*, „Recherches de science religieuse” 15 (1925), s. 259.

⁸ Zob. C. Mohrmann, *Statio*, „Vigiliae Christianae” 7 (1953), s. 237.

⁹ Zob. C. Mohrmann, *Statio*, art. cyt., s. 239–240.

¹⁰ Zob. J. Bonsirven, *Notre statio liturgique est-elle empruntée au culte Juif?*, art. cyt., s. 265.

¹¹ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, London 1968, s. 10.

¹² Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 144–145.

¹³ Zob. A. Nocent, *La Quaresima*, *Postilla sulle “stazioni quaresimali”*, art. cyt., s. 172.

¹⁴ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 36–37.

Początki i rozwój organizacji stacyjnej

Wspólnota chrześcijańska istniała w Rzymie już ok. roku 50. Chrześcijanie gromadzili się na sprawowanie kultu w domach prywatnych zwanych *tituli*, które najczęściej stanowiły darowiznę bogatych chrześcijan. Jako prywatne rezydencje miały one imię swojego właściciela wypisane na specjalnej płytce (*titulus*), przymocowanej do ściany domu. Kościoły te, przynajmniej od IV wieku, były powierzane prezbiterom, którzy sprawowali tam posługę na wzór dzisiejszych parafii¹⁵. *Liber Pontificalis* z czasów papieża Konona (686–687) przypisuje utworzenie 25 *tituli* papieżowi Marcelemu I (308–9), który miał postanowić, by sprawowano w nich sakramenty chrztu i pokuty¹⁶. Stanowiąc będą one zręby późniejszej organizacji stacyjnej. Każdy z „*tytułów*”, wyposażony w sprzęty do kultu, usytuowany był wewnątrz lub blisko zaludnionej dzielnicy miasta. Chrześcijanie musieli jednak ukrywać swoją liturgię i sakralne budynki. Ta sytuacja zmieniła się wraz z dekretem tolerancyjnym Konstancyjny¹⁷.

Nie wiemy, kto zorganizował stacje po raz pierwszy. Istnieją w tym zakresie różne hipotezy. Najwcześniej korzeni liturgii stacyjnej szuka się w zasadzie jednej Eucharystii w mieście. Wymagała ona, by cała wspólnota gromadziła się na jednej mszy świętej sprawowanej przez biskupa, otoczonego prezbiterami i diakonami¹⁸. Zasadę jednej Eucharystii w niedzielę starano się zachowywać w starożytności nawet wtedy, gdy w mieście powstało więcej miejsc kultu¹⁹. Zasady tej rygorystycznie przestrzegano także w Rzymie, o czym świadczy List św. Leona I do patriarchy Aleksandrii Dioskura (444/445)²⁰.

Jednym z powodów jej zachowania była chęć utrzymania jedności biskupa z kapłanami oraz zachowanie jego władzy nad nimi²¹. Już bowiem wczesny rzymski Kościół był złożony z wielu różnych wspólnot, które potrzebowały

¹⁵ Zob. F. Lanzoni, *Titoli presbiteriali di Roma antica nella storia i nella legenda*, „*Rivista di archeologia Christiana*” 2 (1962), s. 195–197.

¹⁶ Zob. *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, t. 1, ed. L. Duchesne, Paris 1955, nr XXXI, s. 164.

¹⁷ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 106–109.

¹⁸ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 4.

¹⁹ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum” dans les Églises urbaines de Rome*, „*Ephemerides Liturgicae*” 96 (1982), s. 513–514.

²⁰ Zob. *Epistola IX. Ad Dioscorum Alexandrinum Episcopum*, [w:] *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia*, accurate J. P. Migne, t. 1, Parisiis 1846, k. 626–627 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 54).

²¹ Zob. G. Dix, *The shape of liturgy*, London 1986, s. 134.

tej eucharystycznej jedności. J. F. Baldovin podaje, że na 30 tys. chrześcijan w Rzymie w połowie III wieku, mogło być w nim od 9 do 40 centrów kultu. Mamy już wtedy wyraźnie wspomnianą liturgię w „tytułach” i na cmentarzach. Nie było jednak żadnego systemu, o czym może świadczyć praktyka ogłaszania miejsca kolejnego *statio*, gdyż wierni nie wiedzieli, gdzie biskup będzie celebrował następną Eucharystię. Ta pierwotna praktyka stacyjna do V wieku mogła rozwinąć się już w stan określonej organizacji²².

Wyraźne wskazówki o tym, że biskup Rzymu celebrował Eucharystię w różnych kościołach pochodzą z czasu pontyfikatu Leona Wielkiego (440–461) i znajdują się w jego *Kazaniach* (*Sermo* 12, 17, 19, 22, 27, 75, 85, 96). To była już na pewno liturgia stacyjna, ale nie ma jeszcze pełnego systemu²³. Mógł go stworzyć jego następca, papież Hilary (461–468), który podarował „tytułom” naczynia dla sprawowania liturgii stacyjnej²⁴. Stacje mogły być jednak wtedy jeszcze bardzo elastyczne, tzn. że były one ogłaszane, jeśli zachodziła taka potrzeba. Ich wyboru dokonywał papież ze swoim prezbiterium i wskazywał je wiernym na zakończenie poprzedniego zgromadzenia²⁵.

Antoine Chavasse korzeni systemu stacyjnego dopatruje się w organizacji eucharystycznej 26 zgromadzeń w dni powszednie wielkiego postu, istniejącej już w V wieku. Schemat miał powstać za papieża Symplicjusza (468–483). Według Chavasse’a późniejsze zmiany są związane z wojną gotycką, która w VI wieku zupełnie zachwiała poprzednim stanem ludności i jej rozmieszczeniem²⁶.

Hartmann Grisar zasugerował natomiast teorię, że rzymski Kościół był jedynie naśladowcą liturgii jerozolimskiej, a główne jego centra kultu były odpowiednikami świętych miejsc w Jerozolimie (np. Martyrium na Gulgocie – Święty Krzyż Jerozolimski, Betlejem – Matki Bożej Większej). Ich nawiedzanie miało być uznawane jako odpowiednik pielgrzymki do świątyń w Jerozolimie²⁷. Jednak nie wszystkie kościoły w Rzymie były związane z tymi z okolic Jerozolimy, a odwiedzanie Rzymu nigdy nie zastępowało pielgrzymki do Ziemi Świętej. Ponadto rozwój rzymskich stacji związany jest z powstawaniem roku liturgicznego, co niemożliwe było jeszcze w liturgii jerozolimskiej²⁸.

²² Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 145–146.

²³ Zob. tamże, s. 147.

²⁴ Zob. *Le Liber Pontificalis*, dz. cyt., t. 1, s. 244–245.

²⁵ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 147.

²⁶ Zob. A. Chavasse, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle*, Roma 1993, s. 31, 53–54.

²⁷ Zob. H. Grisar, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*, Freiburg 1925, s. 4–5.

²⁸ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 149–150.

Wielu historyków, jak np. Mario Righetti, twierdziło, że to św. Grzegorz Wielki († 604) nadał kształt organizacyjny rzymskim stacjom²⁹. Teoria ta powstała wskutek pisma biografą św. Grzegorza - Jana Diakona (IX wiek). Napisał on, że to właśnie ten papież wybrał kościoły stacyjne, które funkcjonowały przez kolejne wieki³⁰. Przypuszcza się, że św. Grzegorz dodał jedynie jakieś uwagi do wcześniej istniejącego już schematu. Słowa Jana Diakona interpretuje się najczęściej próbą ukazania św. Grzegorza jako jeszcze większego kościelnego organizatora³¹. Najprawdopodobniej św. Grzegorz uporządkował jedynie modlitwy i śpiewy stacyjne oraz umieścił w kalendarzu liturgicznym tytuły kościołów stacyjnych w ciągu roku liturgicznego (z wyjątkiem adwentu)³².

Jeszcze później powstanie systemu stacyjnego widział Stephen J. P. van Dijk, który umieścił go dopiero w VII wieku, na skutek wpływów bizantyjskich. Twórcą systemu miał być papież Witalian (657–672)³³. Jednak trzeba pamiętać, że system stacyjny jest już poświadczony w *Comes* z Würzburga, datowanym na początek VII wieku³⁴.

Wszystkie te hipotezy ukazują różne aspekty, które miały wpływ na powstanie i rozwój stacyjnego systemu. Możemy więc przyjąć, że korzenie liturgii stacyjnej znajdują się już w starożytnej organizacji rzymskich *tituli*.

Rozwój i układ systemu stacyjnego

W I wieku cesarz August podzielił miasto na 14 cywilnych regionów³⁵. Podziału kościelnego dokonał natomiast papież Fabian (236–250), który w celu koordynacji służby Bożej podzielił Rzym na 7. okręgów administracyjnych zwanych *regio*³⁶. Regiony te miały główny wpływ na kształt późniejszej liturgii stacyjnej. Twórcy systemu starali się zintegrować liczną i rozłożoną terytorialnie wspólnotę Kościoła oraz zapewnić jej jedność. W każdym tygodniu

²⁹ Zob. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, Milano-Genova 1945, s. 317.

³⁰ Zob. Ioannes Diaconus, *Vita S. Gregorii Magni*, II, 18, [w:] *Sancti Gregorii Papae I, cognomen- to Magni, opera omnia*, accurate J.-P. Migne, t. 1, Lutetiae Parisiorum 1802, k. 94 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 75).

³¹ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 13, 33.

³² Zob. D. Brzeziński, *Rzymska liturgia stacyjna: odnowiona szansa pastoralna?*, art. cyt., s. 136–137.

³³ Zob. S. J. P. van Dijk, *Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome*, „*Sacris Erudiri*” 12 (1961), s. 467, 485–486.

³⁴ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 152.

³⁵ Zob. tamże, s. 107.

³⁶ Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001, s. 82.

wielkiego postu biskup i wierni byli w różnych rejonach miasta, ukazując, że wszędzie są jakby „u siebie”. Po sześciu tygodniach wędrówki po tych różnych, ale zawsze równorzędnych wspólnotach, liturgią było objęte całe terytorium kościelne, nie naruszając przywiązania różnych wspólnot do swoich miejsc kultu³⁷.

Poza podziałem na regiony trudno jest odkryć, jakim kryterium posługiwano się przy wyborze kościołów stacyjnych w czasie wielkiego postu i innych okresach roku kościelnego.

Warto zwrócić jednak uwagę na wybór wielkich bazylik Apostołów i św. Wawrzyńca, które w czasie wielkiego postu i w okresie wielkanocnym stanowiły cel kultu wiernych i neofitów. Duchowieństwo i wierni towarzyszyli bowiem w tym czasie katechumenom i neofitom, polecając ich opiece 3 wielkich patronów Rzymu: Piotra, Pawła i Wawrzyńca³⁸. W wyborze dużych bazylik znaczącą rolę odegrały także motywy liturgiczne, gdyż można było w nich zgromadzić znaczną liczbę wiernych. Pozostały więc one na długo miejscami dużych zgromadzeń, bez własnego kleru i stałego ludu³⁹.

W dużych bazylikach odbywały się w Wielkim Poście stacje niedzielne oraz 9 stacji w dni powszednie związanych z instytucją katechumenatu. Dla 22 innych dni powszednich wielkiego postu stacje odbywały się w tytułach (na 25 wszystkich tytułów). Pomińnięte zostały, z nieznanym nam powodów, tytuły św. Sylwestra, św. Praksedy i św. Kaliksta⁴⁰.

I niedziela wielkiego postu była wyznaczona u św. Jana na Lateranie. Niedziela po Suchych Dniach (II) pozostawała *vacat* do VIII wieku. Wtedy stacja została ustanowiona u Matki Bożej *in Dominica* na wzgórzu Celius⁴¹. Pozostałe niedziele mają stacje w wielkich bazylikach: św. Wawrzyńca za Murami (III), Świętego Krzyża Jerozolimskiego (IV), św. Piotra (V) i św. Jana na Lateranie (VI)⁴².

Suche Dni w I tygodniu wielkiego postu, ponieważ powstały najpóźniej, otrzymały stacje przyjęte dla wszystkich Suchych Dni roku, tj. Matki Bożej Większej (środa), Świętych Apostołów (piątek) i św. Piotra (sobota)⁴³.

³⁷ Zob. A. Chavasse, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle*, dz. cyt., s. 235–236, 246.

³⁸ Zob. I. Schuster, *Le sacre stazioni Quaresimali secondo l'ordine del Messale Romano*, Roma 1915, s. 11.

³⁹ Zob. A. Chavasse, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle*, dz. cyt. s. 245.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 231.

⁴¹ Zob. J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum*, Freiburg 1926, s. 116.

⁴² Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 44–45.

⁴³ Zob. J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum*, dz. cyt., s. 111.

IV tydzień wielkiego postu nazywany był *mediana*. Trzy dni, które są określane takim mianem w starożytnych dokumentach, to środa, sobota i niedziela (V). Ich stacje znów są u św. Pawła, św. Wawrzyńca poza Murami i św. Piotra, tzn. w wielkich bazylikach patronów miasta⁴⁴. Stacje te wydają się formować ochronny pierścień wokół miasta. Schemat tych 3 bazylik wiąże się przede wszystkim z niedzielami przedpościa, gdyż powstały one w VI wieku, kiedy miasto najbardziej potrzebowało ochrony⁴⁵.

W środę w tygodniu *mediana* odbywały się skrutynia. Wybór stacji u św. Pawła był więc wskazaniem katechumenom osoby, która może być wzorem szczerzego nawrócenia. Ponieważ św. Paweł spędził 3 dni swojego „katechumenatu” na modlitwie i poście, ewangelia tego dnia mówiła o niewidomym od urodzenia, czyniąc delikatną aluzję do ślepoty Apostoła, z której był wyleczony w momencie swojego chrztu⁴⁶.

Na ostatnie dni przed Paschą wybierano na stacje znów duże bazyliki: Matki Bożej Większej (Wielka Środa), Świętego Krzyża Jerozolimskiego (Wielki Piątek) i św. Jana na Lateranie (Wielki Czwartek, Wigilia Paschalna)⁴⁷.

Wiele dni w Wielkim Poście miało mniejsze znaczenie. Ich stacje odbywały się w „tytułach”, z wyjątkiem piątku po V niedzieli wielkiego postu, która jest w bazylice św. Szczepana. Liturgia w każdy dzień jest w innym kościele i żaden *titulus* nie jest użyty 2 razy⁴⁸. Rozkład poszczególnych stacji w tytułach przed VI wiekiem przedstawiał się następująco:

DZIEŃ	STACJA	REGION KOŚCIELNY
Środa Popielcowa	św. Sabina	I
piątek po Środzie Popielcowej	święci Jan i Paweł	II
poniedziałek I tygodnia	św. Piotr <i>ad Vincula</i>	III
wtorek	św. Anastazja	VI
poniedziałek II tygodnia	św. Klemens	III
wtorek	św. Balbina	I
środa	św. Cecylia	VII
piątek	św. Witalis	IV
sobota	Święci Marcellinus i Piotr	III
poniedziałek III tygodnia	św. Marek	VI

⁴⁴ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 45. Taki sam układ będzie w niedzielach przedpościa i pierwszych trzech dniach tygodnia wielkanocnego. Stacja w sobotę w *mediana* zostanie później zmieniona na św. Mikołaja *in carcere*.

⁴⁵ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁶ Zob. I. Schuster, *Le sacre stazioni Quaresimali secondo l'ordine del Messale Romano*, dz. cyt., s. 13–14.

⁴⁷ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁸ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 46.

wtorek	św. Pudencjana	IV
środa	św. Sykstus	II
piątek	św. Wawrzyniec <i>in Lucina</i>	V
sobota	św. Zuzanna	IV
poniedziałek IV tygodnia	Czterech Koronowanych Świętych	II
wtorek	św. Wawrzyniec <i>in Damaso</i>	VI
piątek	św. Euzebiusz	III
poniedziałek V tygodnia	św. Chryzogon	VII
wtorek	św. Cyriak	IV
środa	św. Marcellus	VI
piątek	św. Szczepan <i>in Caelian</i>	II
poniedziałek VI tygodnia	Święci Nereusz i Achillesa	I
wtorek	św. Pryska	I ⁴⁹

W ten sposób liturgia sprawowana była w tytułach po 4 razy w regionie I, II, III, IV i VI, dwa razy w regionie VII i tylko raz w regionie V. Można więc w zasadzie uznać, że plan ten, pochodzący z VI wieku, kierował się podziałem kościelnym miasta Rzymu. W VIII wieku lista ta została uzupełniona przez brakujące czwartki i soboty:

DZIEŃ	STACJA	REGION KOŚCIELNY
czwartek po Środzie Popielcowej	św. Jerzy <i>in Velabro</i>	II
sobota po Środzie Popielcowej	św. Tryfon	VI
czwartek I tygodnia	św. Wawrzyniec <i>in Formosum</i>	IV
czwartek II tygodnia	św. Matka Boża <i>In Trastevere</i>	VII
czwartek III tygodnia	święci Kosma i Damian	VI
czwartek IV tygodnia	święci Sylwester i Marcin	III
czwartek V tygodnia	św. Apolinary	VII
sobota V tygodnia	św. Jan <i>ante portam Latinam</i>	I ⁵⁰

Liturgia stacyjna nie ograniczała się jednak tylko do wielkiego postu. W Tygodniu Wielkanocnym wierni z papieżem odwiedzali każdą główną bazylikę miasta: Matki Bożej Większej (niedziela wielkanocna), św. Piotra (poniedziałek), św. Pawła (wtorek) św. Wawrzyńca (środa), Świętych Apostołów (czwartek), Matki Bożej *ad martyres* (piątek) i św. Jana na Lateranie (sobota)⁵¹. Lateran był tradycyjnym kościołem stacyjnym Wigilii Paschalnej i soboty w Oktawie Wielkanocy, gdyż neofici ubierali i zdejmowali swoje białe szaty w tym samym miejscu⁵². Ten plan tworzy wielki objazd chrześcijańskiego miasta, w czasie którego neofici i wierni byli wprowadzani do ważnych dla

⁴⁹ Zob. tamże, s. 47.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 48.

⁵¹ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 156.

⁵² Zob. J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum*, dz. cyt., s. 219.

życia miasta świętyń⁵³. W stacjach tych znów widać związek czytań mszalnych z topografią miasta. W poniedziałek ewangelia mówi o uczniach z Emaus i św. Piotrze, któremu ukazał się zmartwychwstały Chrystus, a epistoła przytacza jedną z jego mów z Dziejów Apostolskich. We wtorek zaś epistoła mówi o działalności św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej⁵⁴.

W dzień Wniebowstąpienia, jak i w inne największe święta, stacja odbywa się w Bazylice św. Piotra. W niej odbywa się także Wigilia Zesłania Ducha Świętego, która była drugim terminem chrztu. Oktawa Zielonych Świąt, ponieważ stanowi Suchy Tydzień, swoje stacje ma tradycyjnych dla tego okresu bazylikach. Różnica dotyczy tylko czwartku, który, w zależności od źródła, ma stację u Świętych Apostołów lub u św. Wawrzyńca za Murami⁵⁵.

Jeśli chodzi o adwent, to wpływ na jego liturgię miał jego stosunkowo późny rozwój. Dopiero *Sakramentarz Gregoriański* zawiera informację o tym, że adwent rzymski trwa 4 tygodnie. *Hadrianum* podaje tylko pierwszą adwentową stację w III niedzielę, która jest związana z Suchymi Dniami. Stacja ta celebrowana jest u św. Piotra. Jeden z późniejszych antyfonarzy wskazuje stacje dla pierwszych trzech niedziel. Są nimi: kościół św. Andrzeja *post prae-sepe*, Świętego Krzyża Jerozolimskiego i św. Piotra. Pierwszy z nich, klasztor za Bazyliką Matki Bożej Większej, jest łączony z miastem Betlejem⁵⁶. IV niedziela była pierwotnie *vacat*. Później liturgia stacyjna sprawowana była u Świętych Apostołów. Stało się tak z powodu znajdujących się tam relikwii św. Eugenii, której święto zostało w ten sposób przełożone z dnia 25 grudnia⁵⁷.

W Boże Narodzenie Eucharystia była celebrowana rano u św. Piotra. Po Soborze Efeskim (431), który zainspirował rozwój kultu Matki Bożej, drugą mszę świętą zaczął papież sprawować w Bazylice Matki Bożej Większej (rzymskie Betlejem). W VI wieku została dodana trzecia Eucharystia (o świcie) w bazylice św. Anastazji, wschodniej męczenniczki, ściętej w tym dniu w Konstantynopolu. Obecny porządek mszy świętych w tym dniu ustanowiony został jeszcze przed XII wiekiem. W ten sposób topografia i historia miasta bardziej wpłynęły na rozwój stacji Bożego Narodzenia niż teologiczne rozważania⁵⁸.

⁵³ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁴ Zob. H. Grisar, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁵ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 49–50.

⁵⁶ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 157.

⁵⁷ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁸ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 157–158.

Na święto Epifanii stacja jest znów u św. Piotra, natomiast na święto Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny (2 lutego) *collecta* była u św. Hadriana, a właściwa stacja odbywała się w Bazylice Matki Bożej Większej⁵⁹.

W rozwiniętym systemie stacyjnym, szczególnie podczas wielkiego postu, mamy przykład szczególnej relacji między miastem, cyklem czytań liturgicznych i chrześcijańskim kultem⁶⁰. Rozwój stacyjnego systemu wydaje się więc być równoległy do rozwoju liturgii i ma podobieństwa z rozwojem lekcjonarza. Pierwotnie czytania wybierał sam biskup. W Rzymie, msze stacyjne były corocznymi i wybór lektur również stawał się stałym⁶¹. Brano przy nim pod uwagę nie tylko czynniki teologiczne, lecz także topograficzne. Oprócz wyżej ukazanych związków możemy podać jeszcze kilka przykładów.

Msza w piątek po Środzie Popielcowej miała miejsce w kościele św. Jerzego *in Velabro*. Ewangelia tego dnia mówi o setniku z Kafarnaum, nawiązując do postaci św. Jerzego, który w tradycji przedstawiany jest jako człowiek z bronią⁶². Św. Euzebiusz jest stacją dla piątku IV tygodnia wielkiego postu. Ewangelia zajmuje się wskrzeszeniem Łazarza, gdyż bazylika ta jest usytuowana na miejscu starożytnej nekropolii. Stacja dla piątku III tygodnia jest w kościele św. Wawrzyńca *in Lucina*, który znajduje się nad miejscem ze studnią. Ewangelię tego dnia stanowi spotkanie Jezusa i samarytańskiej kobiety przy studni. Sobota III tygodnia wielkiego postu ma stację u św. Zuzanny i rzeczywiście w tym dniu czytana jest historia Zuzanny z Księgi Daniela⁶³.

W Rzymie istniały więc trzy główne typy kościołów: wielkie bazyliki, *tituli* oraz kościoły parafialne i cmentarne. Cykl stacyjny w najważniejsze dni gromadził wiernych w dużych bazylikach, gdzie mogły się zmieścić ich wielkie rzesze. W dni powszednie, które miały mniejsze znaczenie, stacje były w „tytułach”. W święta męczenników liturgia odbywała się w kaplicach cmentarnych, gdzie ich relikwie były otoczone czcią. Plan wszystkich kościołów Rzymu wykorzystanych w stacyjnym systemie przedstawia się następująco:

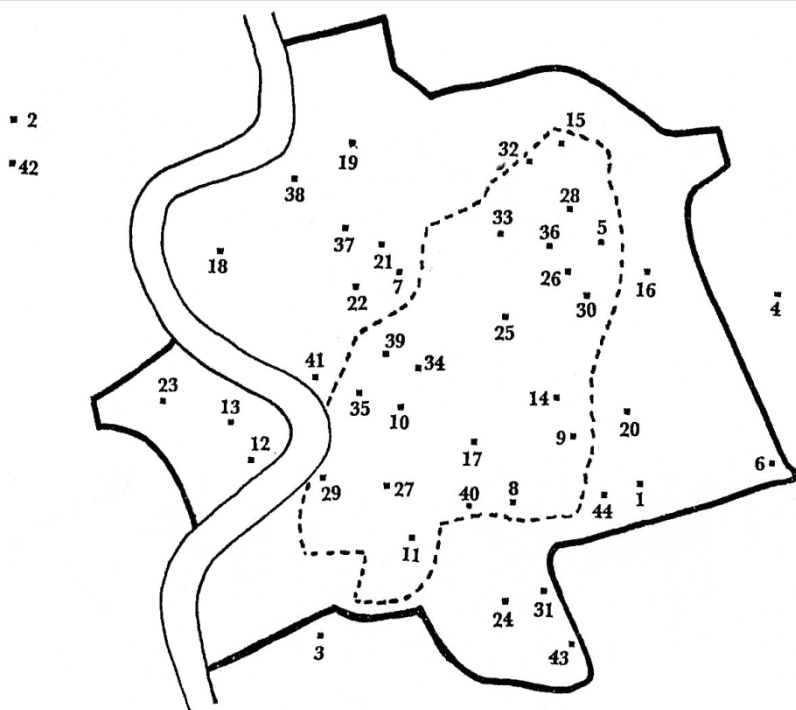
⁵⁹ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 41–41.

⁶⁰ Zob. I. Schuster, *Le sacre stazioni Quaresimali secondo l'ordine del Messale Romano*, dz. cyt., s. 17.

⁶¹ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 38–39.

⁶² Zob. I. Schuster, *Le sacre stazioni Quaresimali secondo l'ordine del Messale Romano*, dz. cyt., s. 13.

⁶³ Zob. H. Grisar, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*, dz. cyt., s. 21, 25, 34.



1. św. Jana na Lateranie, 2. św. Piotra, 3. św. Pawła, 4. św. Wawrzyńca poza Murami, 5. Matki Bożej Większej, 6. Świętego Krzyża Jerozolimskiego, 7. Świętych Apostołów, 8. św. Stefana *in Celio Monte*, 9. Czterech Koronowanych Świętych, 10. św. Anastazji, 11. św. Balbiny, 12. św. Cecylii, 13. św. Chryzogona, 14. św. Klemensa, 15. S. Cyriaka, 16. św. Ezebiusza, 17. św. Jana i Pawła, 18. św. Wawrzyńca *in Damasco*, 19. św. Wawrzyńca *in Lucina*, 20. św. Piotra i Marcellinusa, 21. św. Marcellusa, 22. św. Marka, 23. Matki Bożej na Zatybrzu, 24. św. Nereusza i Achillesa, 25. św. Piotra *ad Vincula*, 26. św. Praksedy, 27. św. Pryska, 28. św. Pudencjana, 29. św. Sabiny, 30. św. Sylwestra i Marcina, 31. św. Sykstusa, 32. św. Zuzanny, 33. św. Witalisa, 34. św. Kosmy i Damiana, 35. św. Jerzego *in Velabro*, 36. św. Wawrzyńca *in Paneperna*, 37. Matki Bożej *ad Martyres*, 38. S. Tryfona, 39. św. Hadriana, 40. Matki Bożej *in Domnica*, 41. św. Mikołaja *in Carcere*, 42. św. Apolinarego, 43. św. Jana *ante portam Latinam*, 44. św. Pankracego⁶⁴

Przebieg liturgii stacyjnej

Najwcześniejszy szczegółowy opis mszy świętej stacyjnej jest zawarty w *Ordo Romanus I* (ok. 750). Jest to opis papieskiej mszy w dzień Wielkanocy,

⁶⁴ Schemat liturgii stacyjnej za: G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 1–2. Przerywaną linią zaznaczone zostały mury miasta.

celebrowanej w Bazylice Matki Bożej Większej. Ukazuje on pierwszy, prostszy schemat liturgii stacyjnej, w której papież udaje wprost do kościoła stacyjnego⁶⁵.

Ordo rozpoczyna od opisu schematu zarządzania miastem (1–6⁶⁶). Każdy z 7 regionów miał swojego diakona i subdiakona z akolitami, którzy wraz z duchowieństwem byli odpowiedzialni za przygotowanie liturgii. Nieobecnym groziły surowe kary. W niedzielę wielkanocną za zorganizowanie liturgii odpowiedzialny był region III. Akolici z III regionu w i *defensores* wszystkich 7 regionów (bo był to dzień uroczysty) udawali się wcześniej do *patriarchium* lub papieskiej rezydencji, by prowadzić papieża do stacyjnego kościoła. Wszyscy oni idą w procesji przed papieżem. Papież jedzie na koniu, podczas gdy *stratores* idą po jego obu stronach, na wypadek, gdyby koń się zerwał (7–9). Niektórzy urzędnicy podążają za papieżem (10). Przed koniem papieża idzie jeden z akolitów, niosąc krzyżmo w naczyniu (11). Po drodze do papieża zwracano się z różnymi prośbami o błogosławieństwo, pieniądze czy przysługi (12–13). W niedzielę wielkanocną regionalny notariusz zatrzymywał procesję na Via Merulana, by powiedzieć papieżowi, jak wiele chrztów udzielono w poprzednią noc w bazylice, do której się udaje (15). W procesji niesione są także księgi, sprzęty i naczynia liturgiczne potrzebne do sprawowania Eucharystii. Podczas liturgii wyjęte zostaną ze skrzyń i później znów do nich włożone (19–23).

Przed przyjazdem papieża prezbiterzy i biskupi są usadowieni w apsydzie. Po dojechaniu do kościoła stacyjnego papież wchodzi do kościoła, gdzie jest witany przez duchowieństwo. Przechodzi on w otoczeniu diakonów do zakrystii (25–29). Księgę Ewangelii wyciąga się ze skrzyni i kładzie na ołtarzu (30–31), natomiast papież ubiera się w zakrystii (32–36), po czym jest informowany o imionach kantora i lektora. Papież daje znak ceremonialną chustą (*mappula*), by schola zaczęła psalm introit, a 7 akolitów zapaliło swoje świece. Rusza procesja prowadzona przez subdiakona z kadzidłem oraz akolitów 7 regionów, na której końcu idzie papież w asyście diakonów (37–46).

Kiedy papież przybywa do *schola cantorum*, 2 akolitów podchodzi do niego z otwartą skrzynią (*capsa*), zawierającą kawałek Eucharystii, konsekrowanej podczas poprzedniej stacyjnej mszy. Papież oddaje Jej cześć i, jeżeli jest zbyt duża, nadmiar nakazuje odłożyć, by była użyta później w służbie Bożej (48). Następnie papież przechodzi między szeregiem akolitów, modli się cicho i żegna się. Przekazuje pocałunek pokoju jednemu z biskupów, archiprezbiterowi

⁶⁵ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 16.

⁶⁶ Numery w nawiasach odnoszą się do wydania *Ordo I*, ed. M. Andrieu, *Les 'Ordines Romani' du Haut Moyen-Age*, t. 2, Louvain 1960.

i wszystkim diakonom (49) oraz daje znak przewodniczącemu chóru, by na zakończenie introitu śpiewać *Gloria Patri*. Papież modli, się klęcząc przed ołtarzem, aż do czasu kiedy zakończy się śpiew antyfony (50). Wtedy podnosi się, idzie do ołtarza, całuje księgę Ewangelii oraz sam ołtarz. Następnie idzie do tronu i apsydy, gdzie stoi zwrócony na wschód (51). Chór rozpoczyna śpiew *Kyrie eleison* i kontynuuje aż do skinienia papieża (52). Papież, zwracając się do ludzi, zaczyna wtedy *Gloria* i znów zwraca się na wschód. Po zakończeniu śpiewu zwraca się do wiernych, mówi *Pax vobis* i znów obraca się na wschód, mówiąc *Oremus* i kolektę. Po zakończeniu siada; podobnie robią biskupi i księża (53).

Następne części mszy świętej: liturgia słowa, ofertorium, modlitwa eucharystyczna wraz z komunią oraz rozesłanie, jako całość nie wnoszą nic nowego do tematu liturgii stacyjnej. Warto zwrócić uwagę jedynie na moment ogłoszenia kolejnej stacji, które miało miejsce przed komunią świętą, po drugim zmieszaniu postaci. Jeden z rękopisów (W) podaje informację, że to archidiacon, po odniesieniu kielicha od papieża do ołtarza, ogłasza miejsce i dzień następnej stacyjnej mszy: *Deinde venit archidiaconus cum calice ad cornu altaris et adnuntiat stationem ita: Illo die veniente, statio erit ad sanctum illum foras aut intus civitate. Resp. Deo gratias*⁶⁷.

Ogłoszenie kolejnej stacji było czynnością bardzo praktyczną, dzięki której każdy wiedział, gdzie będzie następna papieska Eucharystia. Niektórzy widzą w nim powrót do czasów, kiedy stacyjny system nie był jeszcze zorganizowany i takie ogłoszenie było konieczne⁶⁸.

Druga forma liturgii stacyjnej jest późniejsza i bardziej złożona. W tym schemacie papież przybywał do jednego z kościołów i dołączał do ministrów, którzy będą asystować mu w stacyjnej mszy. Ten kościół nazywany był *collecta*. Stamtąd, po odmówieniu wstępnej modlitwy (*oratio ad collectam*), papieska procesja przechodziła do stacyjnego kościoła i tam mszę celebrowano w zwykłej formie⁶⁹. Każda bazylika, która była kościołem stacyjnym, w innym dniu mogła służyć jako kościół *collecta*. Jeśli uległa ona zniszczeniu, zamieniano ją wtedy na inny kościół⁷⁰.

W początkach liturgii stacyjnej msza nie była poprzedzona procesją. Im dalej idziemy w głąb Średniowiecza, tym praktyka procesji przed stacją stawała się coraz częstsza. Pierwotnie było ich tylko kilka. Przymusza się, że

⁶⁷ M. Andrieu, *Les 'Ordines Romani'...*, dz. cyt., t. 2, s. 426.

⁶⁸ Zob. J. F. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 134.

⁶⁹ Zob. M. Moreton, *A history of early Roman Liturgy to the death of pope Gregory of Great*, Londyn 1994, s. 70–71.

⁷⁰ Zob. D. Brzeziński, *Rzymska liturgia stacyjna: odnowiona szansa pastoralna?*, art. cyt. s. 136.

do lat siedemdziesiątych VII wieku istniały tylko trzy: w Środę Popielcową, w dzień Wielkiej Litani (25 kwietnia) i święto św. Cezarego (1 listopada)⁷¹.

W Środę Popielcową *collecta* znajdowała się w bazylice św. Anastazji, natomiast msza stacyjna odbywała u św. Sabiny. Po godz. 9 (15) wszyscy gromadzili się w *collecta*, gdzie modlił się papież, otoczony diakonami. Około X wieku odbywał się tam ryt posypania głów popiołem, który zaczął stawać się powszechnym. Po skończonej ceremonii, subdiakon wyciągał cenny krzyż stacyjny, i wszyscy procesyjnie, przy śpiewie litanii i antyfon, zdążali do św. Sabiny, gdzie celebrowano mszę. Papież i diakoni przechodzili drogę tę boso. Msza nie miała *Kyrie* ani litanii, ponieważ zastępowały je wezwania recytowane podczas drogi⁷².

W inne dni papież był niesiony na katedrze lub jechał na koniu. Towarzyszyli mu zawsze duchowni i wierni 7 kościelnych regionów, podążający za swoimi rejonowymi krzyżami stacyjnymi⁷³. Krzyże te przechowywane były w bazylice św. Anastazji, która była dogodna do tego celu z powodu centralnego położenia w mieście⁷⁴.

Procesja miała wyrażać drogę nawrócenia, do której Kościół jest wezwany w czasie wielkiego postu, natomiast obecność papieża, wielkie zgromadzenie modlitewne, jedna Eucharystia i wezwanie świętych były ważnymi elementami dla nawracającej się wspólnoty⁷⁵.

W dniu 25 kwietnia (Wielka Litania) procesja zaczynała się u św. Wawrzyńca *in Lucina*, szła przez *Via Lata*, *Via Flamina*, *Most Milvius*, do bazyliki św. Piotra⁷⁶.

Ostatnia z nich, w dniu 1 listopada (zanim stał się ten dzień uroczystością Wszystkich Świętych w IX wieku), związana była ze św. Cezarym, męczennikiem Terraciny. *Collecta* była w Bazylice Świętych Kosmy i Damiana, natomiast stacja była u św. Cezarego na Palatynie⁷⁷.

Na końcu VII wieku papież Sergiusz I (687–701) dodał *collectae* na 4 święta Matki Bożej, czyniąc je bardziej uroczystymi: Oczyszczenie (2 lutego), Zwiastowanie (25 marca), Zaśnięcie (15 sierpnia) i Narodziny (8 września)⁷⁸.

⁷¹ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 11.

⁷² Zob. I. Schuster, *Le sacre stazioni Quaresimali secondo l'ordine del Messale Romano*, dz. cyt., s. 10.

⁷³ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁴ Zob. M. Moreton, *A history of early Roman Liturgy to the death of pope Gregory of Great*, dz. cyt., s. 71–72.

⁷⁵ Zob. Vicariato di Roma, *Le stazioni quaresimali. Tradizione e rinnovamento*, Roma 1979, s. 10–11.

⁷⁶ Zob. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 130.

⁷⁷ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁸ Zob. *Le Liber Pontificalis...*, t. 1, s. 376.

We wszystkie te dni *collecta* była u św. Hadriana na Forum, a stacje w bazylice Matki Bożej Większej⁷⁹.

Widzimy więc, że w początkach systemu stacyjnego dominowała liturgia w samym kościele stacyjnym, ale wraz z upływem wieków ustępowała miejsca liturgii poprzedzonej uroczystą procesją.

Schyłek i powrót do organizacji stacyjnej

Liturgia stacyjna w Rzymie osiągnęła swój szczyt koło XI wieku i sprawowana była tam do czasu przeniesienia papieżstwa do Awinionu (1304). Mimo to pierwszy drukowany mszał w 1474 roku, wiele mszałów poza Rzymem, a także *Mszał rzymski* z 1570 roku zachowały w poszczególne dni nazwę stacji⁸⁰.

Powrót do liturgii stacyjnej nastąpił w czasach nowożytnych. Aby podtrzymać praktykę odwiedzania bazylik stacyjnych w dni wskazane w mszale, papież kilku ostatnich wieków udzielał odpustów, które potem Pius VI zatwierdził i ogłosił reskrytem Świętej Kongregacji Odpustów z dnia 9 lipca 1777 roku. Także Leon XII (1823–29) i Leon XIII (1878–1903) określali warunki uzyskania tych odpustów podczas wielkiego postu⁸¹.

Błogosławiony Jan XXIII (1958–1963) dał nowy impuls do powrotu do tej starożytnej praktyki poprzez udział w liturgii stacyjnej w Środę Popielcową w kościele św. Sabiny (1959)⁸². Zwyczaj ten kontynuowali jego następcy: Paweł VI (1963–78), Jan Paweł II (1978–2005) i Benedykt XVI. W czasach współczesnych, procesja do kościoła św. Sabiny wyrusza z pobliskiego kościoła św. Anzelma.

Pod koniec lat siedemdziesiątych Wikariat Rzymu wydał dyspozycje co do powrotu liturgii stacyjnej w samym Rzymie. Postanowiono zharmonizować wszystkie elementy pobożności ludowej z liturgicznymi, by wyeliminować powtórzenia (np. Litania do Wszystkich Świętych i Modlitwa wiernych) i zaproponować różne formy celebracji liturgii stacyjnej. Przygotowano 4 formy stacyjnej liturgii wielkopostnej: z procesją i mszą świętą, z mszą świętą z uroczystym wejściem, z Nieszporami oraz z celebracją słowa Bożego. Zrezygnowano także z procesji z kościoła *collecta*⁸³.

⁷⁹ Zob. M. Moreton, *A history of early Roman Liturgy to the death of pope Gregory of Great*, dz. cyt., s. 71.

⁸⁰ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 86.

⁸¹ Zob. I. Schuster, *Le sacre stazioni Quaresimali secondo l'ordine del Messale Romano*, dz. cyt., s. 19–21.

⁸² Zob. D. Brzeziński, *Rzymska liturgia stacyjna: odnowiona szansa pastoralna?*, dz. cyt., s. 138–139.

⁸³ Zob. Vicariato di Roma, *Le stazioni quaresimali. Tradizione e rinnovamento*, dz. cyt., s. 11–13.

Liturgia stacyjna zrodziła się w Rzymie wokół papieża, który chciał zgromadzić na Eucharystii cały swój Kościół. Nie mogła ich jednak pomieścić żadna bazylika Rzymu. Powstał więc system, w którym wszyscy wierni przemieszczali się z miejsca na miejsce w obrębie całego miasta. Liturgię sprawował papież lub jego legat. Przy wyborze kościoła sugerowano się przeżywanym świętem, okresem liturgicznym oraz topografią miasta, z którą czasami udawało się nawet zespolić czytania mszalne. Każdy kościół stacyjny stawał się na chwilę „katedrą liturgiczną”, gdyż sprawowana w nim msza była centralną w całym mieście. Najbardziej rozwinięty system miał okres wielkiego postu, w którym msza sprawowana była w każdy dzień (od VIII wieku). Jej zaniknięcie na początku XIV wieku wiązało się przeniesieniem papiestwa do Awinionu. Jednak pozostając w *Mszale rzymskim*, zachęcała wielu do jej praktykowania. Współczesne próby jej odnowienia, a także zmiana znaczenia samego słowa *statio* ukazują jednak, że powrót tej liturgii w dawnej formie jest raczej trudny.

Kraków

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI

Słowa kluczowe

Statio, liturgia stacyjna, system stacyjny, kościół stacyjny, kościół *collecta*, papieska msza, procesja

Summary

The Roman stational liturgy

The papal stational liturgy in Rome was a particular kind of worship service from the Christian Antiquity to the XIV century. Its essential elements are four. Its always took place under the leadership of the pope or his representative. This form of liturgy was mobile: it was celebrated in different basilicas or churches of Rome. Third, the choice of church depended on the feast, liturgical seasons or commemoration being celebrated. Fourth, the stational liturgy was the urban liturgical celebration of the day. The highpoint of this system was Lent. Throughout the entire system Church of Rome manifested its own unity. The station was usually the Pope's solemn mass in the stational church for the whole city. But on certain days in the year the Pope went in another church (*collecta*), from which a solemn procession was made to the stational church.

Keywords

Statio, stational liturgy, stational system, stational church, *collecta* church, papal mass, procession

KAZIMIERZ LIJKA OMI

Pojednanie publicznych pokutników w liturgii rzymskiej

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa pokuta sakramentalna była zazwyczaj związana z ciężkimi przewinieniami. Wymagano wówczas żalu za grzechy i zadośćuczynienia w postaci modlitwy, jałmużny, postu i innych umartwień. Wyznanie grzechów było zazwyczaj tajne, zaś pokuta za ciężkie i publicznie znane wykroczenia bywała publiczna i rozłożona nieraz na wiele lat. Kościół zachodni dopuszczał pokutników do pojednania z Bogiem raz w roku przed Paschą. W innym okresie roku można było odprawić obrzędy publicznego pojednania tylko wówczas, gdy pokutnik leżał na łożu śmierci. Linia rozwojowa obrzędów uroczystego pojednania pokutników w liturgii rzymskiej może być poznana dzięki zachowanym księgom liturgicznym, takim jak *Sakramentarz gelazjański* i pontyfikaty średniowieczne.

Początki pojednania publicznych pokutników

Podjęcie publicznej pokuty nie łączyło się pierwotnie z określonym dniem ani z oficjalną ceremonią. Od II wieku chrześcijanin po popełnieniu grzechu ciężkiego mógł tylko raz w życiu pokutować, by otrzymać przebaczenie swoich win¹. Okres od IV do VI wieku charakteryzuje się w Kościele istnieniem tzw. „pokuty kanonicznej”, która jest normowana specjalnymi aktami prawnymi (kanonami), czyli zarządzeniami synodów, soborów, a także niektórych papieży.

Papież Innocenty I, odpowiadając w 416 roku na list biskupa Decencjusza z Gubbio, wyjaśnia, kiedy i jakich pokutników należy pojednać z Bogiem: „Ci, którzy z powodu ciężkich grzechów lub win lżejszych odprawiają pokutę

¹ Por. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1967, s. 14–25.

– jeśli w tym czasie nie zachorują – będą pojednani w Wielki Czwartek, wedle zwyczaju Kościoła rzymskiego. Do biskupa zaś należy ocena ich grzechów. Zwróci on uwagę na oskarżenie pokutnika, na jego łyzy i jęki. Niech udzieli pojednania po stwierdzeniu, że zadośćuczynienie było wystarczające. Gdy jednak ktoś zachoruje tak, że jego życie jest zagrożone, niech będzie pojednany przed okresem Paschy, by przypadkiem nie opuścił tego świata bez Komunii”².

List jest dowodem na to, że pojednanie pokutników w Rzymie odbywało się już od dłuższego czasu w Wielki Czwartek. Istotnym elementem pojednania była komunia święta. Prawdopodobnie na początku V wieku pojednanie pokutników łączono ze specjalną mszą świętą³.

Ważnym świadectwem w kwestii pojednania publicznych pokutników pod koniec IV wieku jest list św. Hieronima o śmierci Fabioli. Wspomina on szlachetną i zarazem bogatą mieszkankę Rzymu, która porzuciła swojego męża i zawarła drugie małżeństwo, a po śmierci drugiego męża nawróciła się, pokutowała i prowadziła wzorowe życie chrześcijańskie. Przywdziała ona wór pokutny, wyznała publicznie błąd i na oczach całego Rzymu w bazylice Laterańskiej przed dniem Paschy stanęła w rzędzie pokutników przed biskupem, kapłanami i całym płaczącym ludem, „z rozwianym włosiem, bladymi ustami, szorstkimi rękami i pochyloną nisko głową”. W czasie pokuty pokazała wszystkim swoją ranę, była ubrana w łachmany i nie wchodziła do świątyni, chłostała twarz, z powodu której podobiała się drugiemu mężowi, gardziła drogimi kamieniami i unikała ozdób. A po przyjęciu komunii cały swój majątek podzieliła i sprzedała, uzyskane zaś pieniądze przeznaczyła dla ubogich. Założyła szpital i pielęgnowała chorych, hojnie wspierała duchownych, mnichów i dziewice⁴.

Herman Schmidt uważa, że zdanie: „Recepta sub oculis omnis Ecclesiae communione” może oznaczać komunię eucharystyczną albo przyjęcie do wspólnoty wiernych, może też obejmować dwa znaczenia, gdyż powrót do grona wiernych upoważniał także do przyjmowania komunii świętej⁵.

² *Epistola Innocentii papae ad Decentium Eugubinum episcopum, cap. 7, [w:] Sancti Leonis Magni, Romanis Pontificis, opera omnia, accurante J.-P. Migne, t. 3, Parisiis 1846, k. 517 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 56).*

³ Por. H. A. P. Schmidt, *Hebdomada Sancta. Fontes historici. Commentarius historicus, t. 2, Romae 1957, s. 711.*

⁴ Por. *Sancti Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, Epistola LXXVII. Ad Oceanum de morte Fabiolae, 4–6, [w:] Sancti Hieronymi, Stridonensis presbyteri, opera omnia, accurante J.-P. Migne, t. 1, Parisiis 1846, k. 692–694 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 22); św. Hieronim, *Do Oceana o śmierci Fabioli, [w:] Listy, tłum. J. Czuj, t. 2, Warszawa 1953, s. 161–165.**

⁵ Por. H. A. P. Schmidt, *Hebdomada Sancta...*, dz. cyt., s. 711.

Hermiasz Sozomen, opisując historię Kościoła w pierwszej połowie V wieku, zauważa, że w Kościele rzymskim istnieje obrzęd odprawiania pokuty. W świątyniach jest specjalne miejsce dla pokutujących, gdzie stają z pochylonym czołem i ze smutnym obliczem. Po nabożeństwie ze łzami i żalną skargą padają twarzą na ziemię. Do nich podchodzi biskup i ze łzami w oczach tak samo pada na posadzkę. Również wszyscy wierni wzdychają i płaczą. Biskup wstaje i podnosi leżących, po czym odmawia modlitwę i odsyła ich w pokój. Sozomen pisze o pokutnych praktykach, takich jak posty, wstrzemięźliwość i unikanie kąpieli. W określonym dniu, po odbyciu pokuty, następuje odpuszczenie grzechów i pokutnik wraz z wiernymi bierze udział w nabożeństwie. Historyk zaznacza, że tych praktyk przestrzegali rzymscy biskupi od dawna „i trwa to po dzień dzisiejszy”⁶.

Leon Wielki poucza, że przebaczenie od Boga można otrzymać jedynie przez modlitwy biskupów, którym Chrystus dał władzę nakładania pokuty na pokutujących grzeszników i władzę doprowadzenia ich przez pojednanie do udziału w sakramentach. A chorym będącym w niebezpieczeństwie utraty życia nie należy odmawiać zadośćuczynienia i rozgrzeszenia, jeśli o to proszą, bo nie można ograniczać miłosierdzia Bożego⁷. Papież zakazuje publicznego wyczytywania grzechów, gdy pokutnicy proszą o nałożenie pokuty. Wystarczy bowiem, że swoje winy przedstawia w tajemnicy biskupowi⁸. Natomiast duchowni obciążeni grzechami, by zasłużyć na Boże miłosierdzie, powinni się udać w odosobnione miejsce, zaś ich zadośćuczynienie ma być zależne od rodzaju popełnionych grzechów⁹.

Pod koniec V wieku powstał tekst pt. *Vita Sylvestri*, w którym znajduje się informacja, że w Rzymie w Wielki Czwartek jest sprawowana msza święta, poświęca się krzyżmo i odbywa się pojednanie pokutników¹⁰. Nie wiadomo jednak, czy chodzi tu o specjalny formularz mszy krzyżma, czy mszy o pojednaniu.

Papież Feliks III († 492), pisząc do biskupów Sycylii na temat wymierzenia sankcji wobec ponownie ochrzczonych przez arian, wyjaśnia, że przez

⁶ Por. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 16, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 485–486.

⁷ Por. *Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, Epistola CVIII. Ad Theodorum Forojulensem Episcopum*, 2–4, [w:] *Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, opera omnia*, accurante J.-P. Migne, t. 1, Parisiis 1846, k. 1011–1013 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 54).

⁸ Por. S. Leo I, *Epistola 168. Ad universos episcopos per Campaniam, Samnium et Picerum constitutos*, 2, [w:] *Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, opera omnia*, dz. cyt., t. 1, k. 1211.

⁹ Por. S. Leo I, *Epistola 167. Ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, 2, [w:] *Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, opera omnia*, dz. cyt., t. 1, k. 1203–1204.

¹⁰ Por. *Vita Sylvestri*, [za:] H. A. P. Schmidt, *Hebdomada Sancta...*, dz. cyt., s. 714–715.

siedem lat mają stać w szeregach pokutników, po czym mogą otrzymać nałożenie rąk od swoich biskupów¹¹.

Statuty kościelne (*Statuta Ecclesiae antiqua*) z drugiej połowy V wieku wyjaśniają, że biskup nałoży obowiązki związane z pokutą na tych, którzy o nią proszą¹². Przez cały okres oficjalnego postu kapłani będą nakładać na nich ręce¹³. Pokutnicy będą mieli obowiązek wnoszenia do kościoła ciał zmarłych i ich grzebania¹⁴. Będą się modlić, klęcząc, również w dni świąteczne¹⁵. Żaden pokutnik nie może w przyszłości przyjąć święceń¹⁶.

Z dokumentów synodu w Agde z 506 roku wynika, że pokutnicy w chwili wyrażenia prośby o pokutę otrzymują od biskupa nałożenie rąk i włosiennicę, co jest powszechnie ustalone. Jeśli nie obetną włosów i nie wyzbędą się świeckich ubrań, będą oddaleni, a jeśli się nie poprawią, nie będą przyjęci¹⁷.

Najstarsze obrzędy

Przed pontyfikatem papieża Grzegorza Wielkiego było wiele tekstów liturgicznych, których autorstwo przypisuje się niektórym jego poprzednikom z okresu od IV do VI wieku. Zbiór tych tekstów nazwano *Sakramentarzem z Werony*¹⁸. W Księdze znajduje się siedem modlitw za zmarłego pokutnika, który przed śmiercią nie zdążył w pełni zadośćuczynić za swoje grzechy. Jest w nich prośba o to, aby Bóg uwolnił jego duszę od wszelkiego grzechu, by przebaczył mu grzechy, okazał miłosierdzie, uleczył jego duszę i dał mu wieczne zbawienie. Boga określa się jako wszechmogącego i miłosiernego.

¹¹ Por. Feliks III, *Epistola XIII*, 3, [za:] M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. I sacramenti. I sacramentali*, t. 4, Milano 1953, s. 154.

¹² Por. *Statuta Ecclesiae antiqua*, nr 18, [w:] *Concilia Galliae A. 314-A. 506, cura et studio C. Munier*, Turnholti 1963, s. 169 (Corpus Christianorum. Series Latina, 148); C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, dz. cyt., s. 175.

¹³ Por. *Statuta Ecclesiae antiqua*, 65, [w:] *Concilia Galliae A. 314-A. 506*, dz. cyt., s. 176.

¹⁴ Por. tamże, nr 66, s. 177.

¹⁵ Por. tamże, nr 67, s. 177.

¹⁶ Por. tamże, nr 84, s. 179.

¹⁷ Por. *Concilium Agathense*, 15, [w:] *Concilia Galliae A. 314-A. 506, cura et studio C. Munier*, Turnholti 1963, s. 201 (Corpus Christianorum. Series Latina, 148).

¹⁸ J. W. Boguniowski. *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 58–62.

Wspomina się także o pragnieniu odbycia pokuty, jakie miał zmarły. Brakuje tu jednak obrzędów pojednania pokutników¹⁹.

Najstarsze obrzędy pokuty zawiera *Sakramentarz gelażański* z VII wieku. Księga powstała w Rzymie lub w Rawennie²⁰. Wprowadzenie do odprawiania pokuty dokonuje się w środę rano na początku wielkiego postu. Pokutnikowi nakłada się włosiennicę, odmawia się nad nim modlitwy i zamyka się go do Wielkiego Czwartku²¹. W modlitwach (*Orationes et preces super paenitentes*) błaga się Pana, aby w swoim łaskawym miłosierdziu przebaczył i zmazał pokutującemu grzechy i występki, darował kary, uleczył rany, zezwolił czuwać i pościć i aby towarzyszył mu przez cały czas trwania pokuty. Modlitwy dotyczą jednego pokutnika, który nazwany jest sługą. Pokłada on swoją nadzieję w Panu, jest świadomy swoich win i ciężkich grzechów oraz swego oddalenia się od Boga. Skutkiem przebaczenia ma być prawo przystąpienia w Wielki Czwartek do „świętego i czcigodnego” ołtarza, radość, szczęśliwość i chwała wieczna²². Listę poszczególnych grzechów i złączony z nimi okres pokuty zamieszczono pod koniec sakramentarza²³. Wymienia się tu przede wszystkim grzechy zawarte w katalogach nowotestamentalnych. Pokuta może nieraz trwać przez wiele lat i polega najczęściej na okresowym poście o chlebie i wodzie.

W Wielki Czwartek pokutnik wychodzi z miejsca, w którym odprawiał pokutę, i zostaje wprowadzony do wspólnoty wiernych. Gdy padnie twarzą na ziemię, diakon kieruje do biskupa przemówienie: „Przewielebny biskupie, nadszedł czas łaski, czyli dzień Bożego miłosierdzia i zbawienia ludzi; dzień, w którym została pokonana śmierć, a życie wieczne wzięło początek”. Diakon czyni odniesienia do okresu liturgicznego, do udzielania sakramentu chrztu i pojednania pokutników. Przypomina, że w minionym okresie pokutnicy zanosili modlitwy, wylewali łzy, pościli i umartwiali smutkiem swoje serce, a w dniu pojednania upokarzają się, padają przed Bogiem, uznają swoje winy, proszą Pana o oddalenie nieprawości, wymazanie grzechów, o radość, umocnienie

¹⁹ Por. *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), hrsg. von L. C. Mohlberg in Verbindung mit L. Eizenhöfer, P. Siffrin, Roma 1978, nr 1141–1146, s. 144–145 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes, 1).

²⁰ Por. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 72.

²¹ Por. *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). (*Sacramentarium Gelasianum*), hrsg. von L. C. Mohlberg in Verbindung mit L. Eizenhöfer, P. Siffrin, Roma 1961, nr 83, s. 18 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes, 4).

²² Por. tamże, nr 78–82, s. 17–18.

²³ Por. tamże, nr 1726–1786, s. 254–259.

i Boże miłosierdzie. Pod koniec przemówienia diakon w imieniu pokutników wyraża prośbę: „Czcigodny biskupie, odnów w nich to, co diabeł wydarł i popsuł. Przez twoje modlitwy i dzięki pojednaniu, które pochodzi od Boga, doprowadź tych ludzi na nowo do przyjaźni z Bogiem, aby ci, którzy niedawno pozostawali w niełasce z powodu swoich błędów, mogli po zwycięstwie nad szatanem, sprawcą śmierci, być między ludźmi miłymi Bogu teraz i w przyszłości”²⁴.

Po słowach diakona biskup lub jakiś kapłan napomina pokutników, by ponownie nie popełniali grzechów, które zostały zgładzone przez pokutę, a następnie odmawia trzy modlitwy, które są formułami przebaczenia²⁵. Biskup wypowiada je z pokorą, uznając, że sam również potrzebuje przebaczenia i że jest szafarzem nie ze względu na własne zasługi, ale z daru łaski Bożej. Prosi Boga o wiarę podczas pełnienia posługi i o miłosierdzie.

Dla pokutnika (*huic famulo*) błaga o godne owoce pokuty, by po odzyskaniu niewinności na nowo został wprowadzony do świętego Kościoła, od którego oddalił się z powodu grzechów. W trzeciej modlitwie Bóg jest określony jako najłaskawszy stwórca i najmiłosierniejszy stwórciel rodzaju ludzkiego. Nawiązuje się tu do odkupienia ludzi przez krew Syna Bożego, którzy na początku zostali pokonani przez zawiść diabła. Boga błaga się o życie dla grzesznika i o to, by raczył wejrzeć na jego płaczące jęki, uzdrowił rany, położył na nim pomocną dłoń, aby Kościół nie ponosił żadnej szkody, a wierni żadnego uszczerbku, by szatan nie cieszył się i druga śmierć nie spotkała tego, który teraz odradza się w zbawczym chrzcie. Kolejne prośby dotyczą uchronienia od kary przyszłego sądu, od strasznych ciemności i krzyków wychodzących z płomieni, od nowych zranień, by pokutnik mógł kroczyć po drogach sprawiedliwości, aby dary łaski i dobrodziejstwa Bożego miłosierdzia były zachowane w całości i na zawsze²⁶.

Kolejna grupa modlitw (*Item ad reconciliandum paenitentem*) stanowi formularz mszalny. Celebrans prosi wszechmogącego i wiecznego Boga, aby odpuszczone penitentowi grzechy już mu więcej nie szkodziły. Błaga również, aby Bóg wspomagał odpadłych, okazał litość spowiadającym się i w swej łaskawości im przebaczył, dał lekarstwo na rany, by po otrzymaniu odpuszczenia grzechów mogli trwać w szczerzej pobożności i nie doznali uszczerbku

²⁴ Tamże, nr 353–354, s. 56–57.

²⁵ Por. A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, [w:] *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Torino 1986, s. 172 (Anàmnesis. Introduzione Storico-Teologica alla Liturgia, 3.1).

²⁶ Por. *Sacramentarium Gelasianum*, dz. cyt., nr 356–359, s. 57.

na drodze życia wiecznego. Wspomina się tu również żal penitenta, jego powrót do Kościoła i do ołtarza, by składać dziękczynienie imieniu Bożemu²⁷.

Osoba, której życie było zagrożone, nie czekała na pojednanie w Wielki Czwartek, ale otrzymywała pojednanie w innym dniu. Do takiego przypadku odnoszą się modlitwy znajdujące się pod nagłówkiem *Reconciliatio paenitentis ad mortem*²⁸.

Przywrócona pokuta publiczna w *Sakramentarzu gelazjańskim* stanowi formę kary wymierzonej przeciwko szkodliwym społecznie i gorszącym występkom. Podobieństwo między wcześniejszą pokutą a opisaną w sakramentarzu jest takie, że okresem zadośćuczynienia jest wielki post, a dopuszczenie do pokuty i jej zakończenie ma charakter publiczny, zaś dniem pojednania jest Wielki Czwartek. Istotna różnica polega na tym, że w sakramentarzu jest mowa o zamknięciu pokutnika (być może w jakiejś celi w pobliżu kościoła lub klasztoru), który praktyki pokutne spełniał w ukryciu i nie uczestniczył w tym okresie w liturgii, która w pierwszych wiekach była związana z pokutą publiczną (np. modlitwy za pokutujących i wkładanie na nich rąk przez celebransa)²⁹. Źródła wcześniejsze od *Sakramentarza gelazjańskiego* nic nie mówią o zamykaniu pokutników na okres wielkiego postu³⁰.

Trzy pontyfikaty

W wiekach od VII do VIII zaznacza się kryzys w praktykowaniu publicznej pokuty. Wydawała się ona zbyt surowa dla pokoleń tego okresu i zaczęto od niej stronić³¹. Ponadto w tym czasie rozszerza się pokuta powtarzalna polegająca na regularnej spowiedzi³². *Ordines Romani* zupełnie milczą w kwestii wielkoczwartkowego pojednania pokutników, mimo iż niektóre z nich opisują liturgię tego dnia³³. Nie znaczy to jednak, że pokuta publiczna całkowicie zniknęła.

²⁷ Por. tamże, nr 360–363, s. 57–58; C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, Paris 1969, s. 221.

²⁸ *Sacramentarium Gelasianum*, dz. cyt., nr 364–374, s. 58–60.

²⁹ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, [w:] *Sakrament pokuty. Teologia, liturgia, Pismo św.*, red. A. Skowronek, Katowice 1980, s. 168–169.

³⁰ Por. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, dz. cyt., s. 179.

³¹ Por. A. Nocent, *Celebrare Gesù Cristo. L'Anno liturgico. Quaresima*, t. 3, Assisi 1977, s. 287.

³² Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 2, Lublin 1964, s. 26–27.

³³ Por. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge. Les textes. Ordines XIV–XXXIV*, t. 3, Leuven 2006: *Ordo XXVII*, nr 7–28, s. 393–397; *Ordo XXIX*, nr 9–27, s. 438–442; *Ordo XXX B*, nr

Na początku X wieku opat Reginon z Prüm zanotował, że w Środę Popielcową wszyscy penitenci, którzy wchodzili do grona pokutników albo byli nimi już wcześniej, pojawiali się w obecności biskupa przed przedsionkiem kościoła ubrani w wory pokutne, z bosymi nogami, ze spuszczoneymi oczami, wyrażając w ten sposób swoją winę. W obrzędzie uczestniczyli dziekani, czyli archiprezbiterzy parafii, wraz ze świadkami, którymi byli spowiednicy obserwujący uważnie sposób życia penitentów. Biskup, w zależności od grzechów, nakładał odpowiednią pokutę. Następnie wprowadzał pokutników do kościoła i razem z duchowieństwem odmawiał siedem psalmów pokutnych, prosząc Boga o odpuszczenie im grzechów. Pokutnicy kładli się na ziemi i wylewali obficie łzy. Gdy powstałi, biskup nakładał na nich ręce, posypywał głowę popiołem, kropił pobłogosławioną wodą, nakładał włosiennicę i głosem przerywanym jękami ogłaszał, że zostają oni wygnani z kościoła z powodu grzechów, tak jak ongiś Adam był wygnany z raju. Na koniec biskup kazał posługującym, aby wyprowadzili ich za drzwi kościoła³⁴.

Bardzo ważnym dokumentem świadczącym o istnieniu publicznej pokuty w X wieku jest *Pontyfikał rzymsko-germański* z Moguncji, który odzwierciedla oddziaływanie liturgii rzymskiej na tradycję galijską i germańską³⁵. Księga szybko zyskała popularność w wielu krajach Europy, a w wieku X i XI uchodziła za główną księgę liturgiczną w Rzymie³⁶. Zawarty w niej rytuał pokutny stanowi ubogacenie i rozwinięcie obrzędów opisanych w *Sakramentarzu gelażańskim*³⁷. Znajdują się tutaj obrzędy pokuty taryfikowanej oraz pokuty publicznej. Pokuta taryfikowana polegała na określaniu rodzaju i długości trwania pokuty za konkretne grzechy. Zwykle posługiwano się tu księgami zwanymi penitencjałami.

Pontyfikał zawiera dosyć szczegółowy opis wprowadzenia do grona pokutników w Środę Popielcową (*Feria quarta in capite ieiunii*)³⁸. Na początku wzywa się wiernych do wysповідania się i do powrotu w Wielki Czwartek w celu otrzymania rozgrzeszenia. Po modlitwie penitent siada przy spowiedniku, który najpierw go poucza, a potem pyta o wiarę, po czym następuje bardzo długa

1–23, s. 467–470; *Ordo XXXI*, nr 16–33, s. 493–496.

³⁴ Por. Reginonis Prumensis abbatiss, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, I, 291, [w:] Reginonis Prumensis abbatiss, Hucbaldi monachi Elhonensis, *opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1853, k. 245–246 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 132).

³⁵ Por. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 162.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. A. Nocent, *Celebrare Gesù Cristo...*, dz. cyt., s. 288.

³⁸ Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Le texte II (XCIX–CCLVIII), Città del Vaticano 1963, nr 44, s. 14 (*Studi e Testi*, 227).

formuła *Confiteor*, w której wymieniane są różne grzechy³⁹, po niej celebrans wypowiada *Misereatur*. Penitent przyklęka, wstaje i wyciągając błagalnie ręce, wspomina swoją winę i wyraża żal. Następnie pada na twarz z jękiem i łzami, by po chwili na polecenie kapłana powstać. Z drżeniem i pokorą oczekuje na osąd kapłana i na nałożenie pokuty. Następnie pada przed stopami kapłana, prosząc o modlitwę i przyrzekając poprawę. Kapłan odmawia siedem psalmów pokutnych, *Ojcze nasz* i kilka innych modlitw⁴⁰, po czym każe mu wstać, wchodzi z nim do kościoła, w którym przy śpiewie psalmu rozpoczyna się sprawowanie Eucharystii⁴¹. Po mszy głowy pokutników posypywane są popiołem ze słowami: „Pamiętaj, człowieku, prochem jesteś i w proch się obrócisz”. W momencie nakładania włosiennicy celebrans mówi: „Nawróć swoje serce i upokórz duszę w popiele i włosiennicy, bowiem sercem skruszonym i pokornym Bóg nie wzgardzi”. Po modlitwie „wypędza” go z kościoła i wypowiada formułę opartą na perykopie z Księgi Rodzaju mówiącej o wypędzeniu Adama z raju⁴². Kolejne numery *Pontyfikatu rzymsko-germańskiego* dotyczą liturgicznego zgromadzenia w kościele św. Anastazji, gdzie błogosławi się popiół i posypuje nim głowy wiernych. Podano tu modlitwy na poświęcenie popiołu i antyfony⁴³.

W Wielki Czwartek o godzinie dziewiątej rano rozpoczyna się pojednanie pokutników, które w swej strukturze jest podobne do obrzędu z *Sakramentarza gelazjańskiego*. Penitent wychodzi z miejsca, w którym odprawiał pokutę. Biskup siedzi przy progu kościoła, zaś pokutnicy gromadzą się w przedsionku razem z archidiaconem, który kieruje do biskupa taką samą prośbą, jaka jest w *Sakramentarzu gelazjańskim*, ale tutaj jest już ona podzielona na dwie części⁴⁴. W dalszym fragmencie obrzędu zawarte są elementy dramatyзации⁴⁵. Biskup wypowiada słowo *venite* raz, dwukrotnie i trzykrotnie, a diakon za każdym razem każe penitentom uklęknąć i powstać. Gdy staną przed biskupem, duchowni rozpoczynają śpiew antyfony: *Venite, filii, audite me* i Psalm 34 (33). W tym czasie penitenci trzymają się za ręce, a proboszczowie przekazują ich archidiaconowi, ten z kolei przekazuje ich biskupowi. Wszyscy wchodzi do kościoła. Wierni w tym czasie klęczą. Biskup intonuje antyfonę: *Cor mundum*

³⁹ Por. tamże, nr 50a, s. 16–17; B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, t. 3, Poznań 1992, s. 100–101.

⁴⁰ Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique...*, dz. cyt., nr 51–64, s. 18–20.

⁴¹ Por. tamże, nr 65–70, s. 20–21.

⁴² Por. tamże, nr 71–73, s. 21.

⁴³ Por. tamże, nr 74–80, s. 21–23.

⁴⁴ Por. tamże, nr 224–227, s. 59–60.

⁴⁵ Por. A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, dz. cyt., s. 181.

crea in me i Psalm 51 (50). Biskup z penitentami klęka i rozpoczyna się śpiew litanii do świętych. Po jej zakończeniu biskup wstaje, odmawia *Ojcze nasz*, prośby w formie responsorium i oracje⁴⁶.

Zamieszczono tu aż 16 oracji⁴⁷, z których trzy nie pochodzą z *Sakramentarza gelazjańskiego*, a dwie są wyjęte z formularzy mszalnych tego sakramentarza⁴⁸. Nie wiadomo, czy wszystkie oracje były odmawiane podczas celebracji przez biskupa, czy tylko niektóre. W nowych oracjach przypisuje się Bogu nieskończone miłosierdzie, niezmierną prawdę; nazywa się Go świętym i wszechmocnym Ojcem, Królem królów i Panem panów, najłaskawszym Stwórcą rodzaju ludzkiego, najmiłosierniejszym Odnowicielem i Ojcem wielkiej litości. Błaga się Go o przebaczenie, odpuszczenie nieprawości, uleczenie ran, oddalenie gniewu, o łaskawość, łaskę Ducha Świętego, niebiańskie błogosławieństwo, dary łaski i miłosierdzie. Z jednej modlitwy wynika, że podczas obrzędu pojednania biskup wkłada na pokutników ręce⁴⁹.

Pontyfikał zawiera dwie formuły rozgrzeszenia wielu penitentów (*absolutio pluralis*)⁵⁰ i trzy formuły rozgrzeszenia indywidualnego (*absolutio singularis*)⁵¹. W pierwszych formułach podkreśla się, że odpuszczenia grzechów dokonuje Bóg przez swoje wielkie miłosierdzie i kapłan przez swoją pokorną posługę. Sakramentalne oczyszczenie czerpie moc z krwi Chrystusa, która została przelana na odpuszczenie grzechów. Ponadto nawiązuje się tu do przyszłego życia i oddaje chwałę Chrystusowi, który nas stworzył i odkupił. Pana błaga się o przebaczenie grzechów, by móc osiąść życie wieczne i przebywać przed Jego obliczem razem ze świętymi i sprawiedliwymi. W formułach rozgrzeszenia indywidualnego uwidaczniony jest aspekt trynitarny, eklezjalny, antropologiczny i eschatologiczny. W dwóch z nich jest możliwość wypowiedzenia imienia penitenta.

Na koniec biskup kropi pojednanych pobłogosławioną wodą, okadza i mówi: „Powstań, który śpisz, powstań z martwych i oświeci cię Chrystus”. Gdy pokutnicy powstaną, biskup napomina ich, by nie popadali na nowo w grzechy⁵².

⁴⁶ Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique...*, dz. cyt., nr 228–229, s. 60–61.

⁴⁷ Por. tamże, nr 230–245, s. 61–65.

⁴⁸ W *Sakramentarzu gelazjańskim* nie ma oracji, które w *Pontyfikale rzymsko-germańskim* są pod numerami 241, 243, 244. Natomiast oracje *Pontyfikału rzymsko-germańskiego* nr 233–234, s. 62 w *Sakramentarzu gelazjańskim* nie są związane z pojednaniem penitentów: nr 1357, s. 197 i nr 1360, s. 198.

⁴⁹ Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique...*, dz. cyt., nr 243, s. 63.

⁵⁰ Por. tamże, nr 246–247, s. 65–66.

⁵¹ Por. tamże, nr 248–250, s. 66.

⁵² Por. tamże, nr 251, s. 67.

Od XII wieku obrzędy pokuty publicznej sprawowano rzadko – mówi się tu o jej „resztkach”⁵³. Występowała ona w formie zwykłej lub uroczystej. Pierwszą formę stanowiła pielgrzymka do miejsc świętych w pokutnym ubraniu z torbą i laską, które kapłan poświęcał i wręczał pokutnikowi⁵⁴. Drugą formę stanowiła uroczysta pokuta publiczna mająca swój pierwowzór w *Sakramentarzu gelażańskim*⁵⁵. Jej przebieg ukazują pontyfikaty rzymskie.

Pontyfikał z XII wieku powstał na bazie *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*. Dokonano tu jednak „oczyszczenia” księgi z elementów, które nie odpowiadały duchowi rzymskiemu⁵⁶. W tym okresie spowiedź uszna jest stosowana powszechnie. I chociaż w *Pontyfikale rzymskim* w opisie obrzędów Środy Popielcowej (*Ordo in feria quarta in capite ieiunii*) mówi się o poświęceniu i posypaniu popiołem głów mężczyzn i kobiet w kościele św. Anastazji w Rzymie⁵⁷, a pomija milczeniem temat publicznej pokuty, to jednak w opisie liturgii Wielkiego Czwartku jest już o pokutnikach mowa.

Jeden z rękopisów ujętych w pontyfikale z XII wieku podaje, że o godzinie dziewiątej rano wszyscy gromadzą się w kościele, w którym będzie poświęcone krzyżmo. Pokutnik wychodzi z miejsca, gdzie czynił pokutę. Biskup siedzi u wejścia do kościoła. Pokutnik staje wraz z archidiaconem w przedsiönku. Dalszy przebieg obrzędu jest taki sam jak w *Pontyfikale rzymsko-germańskim*, z tym że pomija się tu pięć modlitw⁵⁸. Zachowano tylko pierwszą formułę rozgrzeszenia publicznych pokutników⁵⁹. Absolucję jednego penitenta (*absolutio singulorum*) ubogacono w formułę: *Nos etiam, secundum auctoritatem nobis indignis a Deo comissam, absolvimus vos vinculo delictorum vestrorum, ut mereamini habere vitam aeternam. Per*⁶⁰. Formuły rozgrzeszenia jednego penitenta w pontyfikale z XII wieku wyrażono w liczbie mnogiej.

W dalszej części księgi skorzystano z innego rękopisu, który ujmuje wielkoczwartkowy obrzęd ogólnikowo: *Hac die etiam poenitentibus per indulgentiam*

⁵³ B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 51.

⁵⁴ Błogosławieństwo torby i laski oraz formuły przy ich wręczeniu zob. w: M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge. Le Pontifical Romain du XII^e siècle*, t. 1, Città del Vaticano 1938, nr 1–3, s. 265 (Studi e Testi, 86).

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 163–164.

⁵⁷ M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, t. 1, dz. cyt., nr 1–7, s. 209–210.

⁵⁸ Por. tamże, nr 5–20, s. 215–218. Pominięto modlitwy z Pontyfikału rzymsko-germańskiego nr 235, 238, 241, 243 i 244, s. 62–64.

⁵⁹ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge...*, t. 1, dz. cyt., nr 21, s. 218.

⁶⁰ Tamże, nr 23, s. 219.

*subvenitur*⁶¹. Wierni gromadzą się rano o godzinie dziewiątej lub w południe. Pokutnicy stają przed biskupem. Odmawia się antyfony i modlitwy, po czym dzwoni się na mszę⁶².

Krótką modlitwa błogosławieństwa włosiennicy i popiołu znajduje się w obrzędach namaszczenia chorych. Po niej kapłan czyni krzyż z użyciem popiołu i poświęconej wody na piersiach chorego i kładzie na nim włosienicę, prosząc Boga o zdrowie ciała i duszy⁶³.

W XIII wieku powstał *Pontyfikał Kurii Rzymskiej*, który został opracowany i wydany przez ceremoniarzy rzymskich⁶⁴. W tej księdze obrzędy pokuty występują w czterech miejscach. W obrzędzie odnoszącym się do sprawowania liturgii Wielkiego Czwartku w bazylice na Lateranie zamieszczono rubrykę z pontyfikału z XII wieku informującą o pojednaniu pokutników⁶⁵. Drugi obrzęd skupia się na pokucie prywatnej i posiada formuły z *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*⁶⁶. Bezpośrednio po nim następuje obrzęd zawierający formuły rozgrzeszenia i błogosławieństwa⁶⁷.

W dodatku znajduje się *Ordo penitentium* odnoszące się do publicznych pokutników, którzy na początku wielkiego postu przedstawiają się biskupowi. Obrzęd jest bardzo podobny do tego, który opisał Reginon z Prüm. Nie wspomina się tu jednak dziekanów i świadków, ale ogólnie mówi się o duchownych. Po napomnieniu przez biskupa pokutnicy są wyprowadzani z kościoła, trzymając w rękach płonące świece. Po ich wyjściu zamyka się drzwi⁶⁸.

Pontyfikał zawiera również modlitwy błogosławieństwa włosiennicy i popiołu, które stanowią część obrzędu komunii chorych⁶⁹. Włosiennica i popiół mają dopomóc w otrzymaniu od Boga miłosierdzia, przebaczenia, łaski uświęcającej i odpuszczenia wszelkich wykroczeń. Włosiennicę umieszcza się na ziemi, posypuje popiołem i kropi pobłogosławioną wodą. Gdy chora osoba położy się na niej, na jej piersi czyni się znak krzyża z popiołu i kropi wodą. Tej czynności towarzyszą słowa: „Pamiętaj, że prochem jesteś i w proch

⁶¹ Tamże, nr 1, s. 228.

⁶² Por. tamże, nr 3, s. 229.

⁶³ Por. tamże, nr 5–6, s. 267.

⁶⁴ Por. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 165.

⁶⁵ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge. Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, t. 2, Città del Vaticano 1940, nr 4, s. 445 (Studi e Testi, 87).

⁶⁶ Por. tamże, nr 1–19, s. 479–484.

⁶⁷ Por. tamże, nr 1–6, s. 484–486.

⁶⁸ Por. tamże, nr 1–3, s. 578.

⁶⁹ Por. tamże, nr 5–6, s. 44.

się obrócisz”. Następnie kapłan stawia pytanie: „Czy zgadzasz się, by popiół i włosiennica świadczyły o twojej pokucie w dniu sądu?”. Chory odpowiada: „Zgadzam się”⁷⁰. Potem odmawia się litanię do świętych.

Od *Pontyfikału Duranda* do *Pontificale Romanum* z 1596 roku

W latach 1292–1295 Wilhelm Durand, biskup Mende w południowej Francji, opracował pontyfikał, który został nazwany jego imieniem. W pracach kompilacyjnych korzystał w dużym stopniu z *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*, *Pontyfikału rzymskiego* z XII wieku i z *Pontyfikału Kurii Rzymskiej*⁷¹. Choć wprowadził w swoim pontyfikalu liczne innowacje, to jednak liturgia tej księgi pozostała rzymską⁷². Są tutaj dwa obrzędy przystąpienia do pokuty. W pierwszym nie ma mowy o dniu sprawowania obrzędu, a jego struktura i treść jest niemal identyczna z obrzędem związanym z komunią chorych w *Pontyfikalu Kurii Rzymskiej*. Różnica polega na tym, że Durand mówi o czynieniu na piersiach chorej lub innej osoby nie tylko znaku krzyża popiołem, ale także pobłogosławioną wodą, zaś podczas nakładania włosiennicy kapłan dodatkowo powiada: „U Pana jest bowiem miłosierdzie i obfite u Niego odkupienie. Ludziom upadłym pomaga się zatem nie tylko przez łaskę chrztu i bierzmowania, ale także przez lekarstwo pokuty i namaszczenia ich duch odradza się do życia wiecznego”⁷³.

Znacznie dłuższy obrzęd występuje w Środę Popielcową. Około godziny dziewiątej w kościele katedralnym penitenci w lichych ubraniach z pochyloną głową, których imiona należy zapisać, otrzymują pokutę w zależności od win. Po wyjściu z kościoła pozostają pod drzwiami. Biskup odmawia sekstę, ubiera się w liturgiczne szaty, błogosławi popiół, wypowiadając kilka modlitw. Przechodzi do środka kościoła i siada. Archidiecezja przywołuje pokutników, którzy trzymają w rękach zapalone świece. Klękają oni przed biskupem. Archidiecezja kropi ich pobłogosławioną wodą, inny prezbiter lub sam biskup posypuje każdemu głowę popiołem, wypowiadając formułę: „Pamiętaj, synu, iż prochem jesteś [...]. Czyn pokutę, a posiądziesz życie wieczne”. Każdy gasi swoją świecę. Duchowni, posługujący i pokutnicy klękają na czas śpiewania przez chór siedmiu psalmów pokutnych w intencji pojednania. Następnie

⁷⁰ Tamże, nr 7, s. 494–495.

⁷¹ Por. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej...*, dz. cyt., s. 168.

⁷² Por. tamże, s. 169.

⁷³ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge. Le Pontifical de Guillaume Durand*, t. 3, Città del Vaticano 1940, nr 1–4, s. 540–541 (Studi e Testi, 88).

odmawia się litanie do świętych, po niej biskup i duchowni powstają. Biskup odmawia modlitwy, w których uwzględnia się również kobiety (*hos famulos et has famulas*)⁷⁴. Pokutnicy wstają. Biskup wygłasza naukę, po czym bierze jednego z pokutników za prawą rękę, inni też chwytają się za ręce i z zapalonymi świecami idą za nim i zostają wypędzeni z kościoła. Biskup wyprowadza ich ze łzami, wypowiadając formułę: *Ecce eicimus vos hodie*. Schola śpiewa responsum. Poza drzwiami kościoła klękają, słuchając zachęty biskupa do wypełniania praktyk pokutnych. Potem zamyka się drzwi. Około godziny piętnastej biskup przygotowuje się do odprawienia mszy świętej⁷⁵.

W Wielki Czwartek umywa się nogi ubogim, odbywa się uroczyste pojednanie pokutników, poświęca się krzyżmo i dokonuje się *mandatum*⁷⁶. Po umyciu nóg ubogim przechodzi się do pojednania pokutników. Durand zamieszcza fragment listu papieża Innocentego I do Decencjusza z Gubbio oraz kilka zdań z listu papieża Wigiliusza, z którego wynika, że pojednanie dokonuje się nie przez nałożenie rąk, które sprowadza działanie Ducha Świętego, ale przez odpowiednią pokutę i komunie świętą⁷⁷.

Durand podaje, że w niektórych kościołach na rozkaz biskupa jeden z kapłanów celebrował rankiem przed drzwiami mszę świętą. Po niej jest spowiedź, a około południa biskup wraz z kapłanami decyduje, kogo można rozgrzeszyć, a kogo nie. Biskup nakłada szaty pontyfikalne, klęka na klęczniku przed ołtarzem i w tym momencie posługujący i duchowni odmawiają siedem psalmów pokutnych wraz z litaniami⁷⁸. Biskup reprezentuje Chrystusa, który przyjmuje pokutników⁷⁹. Pokutnicy klękają na zewnątrz kościoła, ich stopy są bose, zaś w rękach trzymają zgaszone świece. Taka postawa wyraża ich głębokie upokorzenie, zaś zgaszone świece świadczą o tym, że grzech zgasił światło chrzcielne⁸⁰. W trakcie litanii po słowach: *Omnes sancti patriarche et prophete, orate pro nobis* następuje przerwa i biskup posyła do pokutników dwóch subdiakonów z zapalonymi świecami. W drzwiach podnoszą świece i śpiewają antyfonę: „Ja żyję, mówi Pan, i nie chcę śmierci grzesznika, lecz

⁷⁴ Por. tamże, nr 1–8, s. 522–554.

⁷⁵ Por. tamże, nr 9–24, s. 554–557.

⁷⁶ Por. tamże, nr 1, s. 557–558.

⁷⁷ Por. tamże, nr 7, s. 559; *Vigilii papae Epistola II ad huc Pseudopapae ad Eutherium*, 3, [w:] *Magni Aurelii Cassiodori, senatoris, viri patricii et Vivarensis abbatis, opera omnia, accurante J.-P. Migne*, t. 1, Parisiis 1848, k. 18 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 69).

⁷⁸ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge...*, t. 3, dz. cyt., nr 8–11, s. 559–560.

⁷⁹ Por. A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, dz. cyt., s. 184.

⁸⁰ Por. tamże.

aby się nawrócił i żył”. Subdiakoni gaszą świece i wracają na swoje miejsce. Po słowach litanii: *Omnes sancti martires, orate pro nobis* biskup posyła do pokutników dwóch innych subdiakonów z zapalonymi świecami, którzy śpiewają antyfonę: „Pan mówi: czyńcie pokutę, przybliży się bowiem królestwo niebieskie”. Następnie gaszą świece i wracają na swoje miejsce. Przed śpiewem w litanii *Agnus Dei* biskup posyła do pokutników starszego diakona z dużą płonąca świecą, który w drzwiach śpiewa antyfonę: „Podnieście wasze głowy, gdyż przybliży się do was odkupienie wasze” (por. Łk 21, 28). Pokutnicy zapalają swoje świece od płomienia dużej świecy, po czym diakon wraca z płonąca świecą na swoje miejsce⁸¹.

Po zakończeniu litanii biskup wstaje, udaje się z asystą i duchownymi do środka kościoła, tam siada zwrócony w stronę drzwi. Archidiacon stojący w drzwiach wzywa pokutników do zachowania milczenia i uważnego słuchania (*State in silentio, audientes attente*)⁸². Kieruje on do biskupa przemowę i prosi o pojednanie pokutników. Tekst przemówienia jest taki sam jak w *Sakramentarzu gelażańskim*⁸³. Następnie biskup wstaje, udaje się z posługującymi do drzwi, kieruje do pokutników słowa zachęty i śpiewa trzykrotnie antyfonę: *Venite, venite, filii, audite me, timorem domini docebo vos* („Przyjdźcie, przyjdźcie, synowie, słuchajcie mnie, nauczę was bojaźni Pańskiej”). Po każdym śpiewie na wezwanie diakona pokutnicy przyklękają. Biskup wchodzi do kościoła i zatrzymuje się blisko drzwi, zaś archidiacon rozpoczyna, a schola kontynuuje antyfonę *Accedite* i Psalm 34 (33)⁸⁴. W tym momencie pokutnicy zbliżają się do biskupa, padają przed nim na ziemię i wylewają łzy do momentu zakończenia psalmu. Archiprezbiter prosi biskupa, aby naprawił w nich to, co za namową diabła zostało zepsute. Biskup pyta, czy są godni pojednania. Po odpowiedzi twierdzącej pokutnicy wstają, chwytają się za ręce, biskup bierze za rękę jednego z nich. Archiprezbiter odmawia responsorium złożone z wersetów Psalmu 51 (50), po czym biskup intonuje, a schola kontynuuje antyfonę: „Powiadam wam, radość jest u aniołów Bożych z jednego grzesznika czyniącego pokutę” (Łk 15, 10). Trzymając cały czas penitenta za rękę, biskup prowadzi wszystkich do środka kościoła, staje na podwyższeniu, pokutnicy klękają i rozpoczyna antyfonę: „Synu, trzeba się cieszyć, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginał, a odnalazł się” (Łk 15, 32)⁸⁵.

⁸¹ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge...*, t. 3, dz. cyt., nr 12–18, s. 560–561.

⁸² Por. tamże, nr 19–20, s. 561–562.

⁸³ Por. tamże, nr 21, s. 562–563.

⁸⁴ Por. tamże, nr 22–24, s. 563.

⁸⁵ Por. tamże, nr 25–29, s. 563–564.

Biskup wypowiada formułę na sposób oracji: *Omnipotens sempiterna Deus vos absolvat ab omni vinculo peccatorum, ut habeatis vitam eternam et vivatis. Per dominum*⁸⁶. Następnie odmawia prefację ze złożonymi rękoma. Autorem prefacji jest Durand⁸⁷. Wspomina się w niej dług Adama, który został odkupiony przez Chrystusa, wymienia się Achaba, Piotra, dobrego łotra, których winy zostały zgładzone. Boga błaga się o łaskawość dla pokutników, ponowne przyjęcie do owczarni i dopuszczenie do Eucharystii⁸⁸. Po prefacji wszyscy klękają i schola śpiewa antyfonę oraz psalmy 51 (50), 56 (55) i 57 (56). Następnie biskup wstaje, recytuje *Kyrie*, *Pater noster*, wersety i siedem oracji pochodzących z trzech wcześniejszych pontyfikałów⁸⁹. Niektóre oracje różnią się nieznacznie od pierwotnych wzorców, jak np. w jednej z nich Durand dodał wstawiennictwo Maryi, św. Michała Archanioła i św. Piotra⁹⁰. Na koniec obrzędu biskup kropi pokutników pobłogosławioną wodą, okadza, rozgrzesza i błogosławi⁹¹.

Należy zauważyć, że Durand wyjaśnia teologię niektórych obrzędów pokutnych w swoim *Rationale*. Wspomina, że w życiu grzesznika są dwie łodzie lub deski ratunkowe: jedną jest chrzest, drugą pokuta. Wypędzenie pokutników z kościoła jest figurą wygnania Adama i Ewy z raju. Pozostają oni poza Kościołem przez siedem tygodni, zaś rodzaj ludzki po upadku Adama jest skazany przez Boga na wygnanie trwające siedem tysięcy lat. Siostra Mojżesza Miriam po swoim błędzie pozostawała przez siedem dni poza obozem.

Zgaszone świece trzymane w rękach oznaczają Kaina oddalonego od oblicza Pana, podobnie grzechy pokutników zgasiły w nich ducha. Gdy ogłasza się ekskomunikę, owe świece powinny być rzucone na ziemię, podeptane i nie można ich już więcej używać. Pokutnicy niosą w rękę świecę, by przypomnieć, że pierwsi rodzice wyciągnęli rękę po zakazany owoc i wówczas ogniasty miecz został umieszczony u wejścia do raju. Przed nimi zamyka się drzwi, by podkreślić, że wejście do raju zostało kiedyś zamknięte⁹². Przechodzenie pokutników w różne miejsca oznacza Kaina, który po śmierci brata był na ziemi tułaczem. Nakładanie włosiennicy i wełnianych szat wyraża naślado-

⁸⁶ Tamże, nr 30, s. 564.

⁸⁷ Por. A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, dz. cyt., s. 186.

⁸⁸ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, t. 3, dz. cyt., nr 31, s. 565.

⁸⁹ Por. tamże, nr 32–40, s. 565–568.

⁹⁰ Por. tamże, nr 40, s. 568. Fragment tej modlitwy znajduje się w *Pontyfikale Kurii Rzymskiej*, nr 2, s. 493, gdzie dotyczy obrzędu Komunii św. chorych.

⁹¹ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge...*, t. 3, dz. cyt., nr 41–44, s. 568–569.

⁹² Por. G. Durand, *Rationale ou manuel des divins offices*, VI, 73, 1–2, trad. Ch. Barthélemy, t. 4, Paris 1854, s. 79–80.

wanie Hioba, który pokutował w prochu i popiele i ubrał wór, by naśladować Niniwitów. Włosiennica oznacza ubranie ze skóry, które nosił Adam, Ewa i Józef. Ich kłęknięcie lub siedzenie na ziemi jest naśladowaniem Hioba siedzącego na gnoju. Bose nogi przypominają nagość Adama. Penitenci kładą się na ziemi, by sobie przypomnieć o wiecznym potępieniu⁹³.

Dostępują oni pojednania w Wielki Czwartek, bo w tym dniu została ustanowiona Eucharystia, która jest sakramentem Bożego miłosierdzia. Również w tym dniu Chrystus został uwięziony i związany, a pęta te dokonały naszego rozgrzeszenia. Umycie w tym dniu uczniom nóg oznacza obmycie naszych nóg oraz oczyszczenie naszych skłonności i grzechów. Biskup reprezentujący Chrystusa przez słowo *venite* zaprasza ich na ucztę Ciała i Krwi Chrystusa. W tym dniu otwiera się wszystkie drzwi kościoła, by zaznaczyć, że przybywający z różnych stron sprawiedliwi i grzesznicy, którzy liczą na miłosierdzie, nie mogą być odepchnięci⁹⁴.

Ponadto można tu jeszcze dodać inne skojarzenia wynikające z czynności zawartych w obrzędzie pojednania. Duża świeca trzymana przez starszego diakona, od której pokutnicy zapalają swoje świece, może oznaczać światło Chrystusa, które utracili, a w tym dniu odzyskują na nowo. Liczne prostracje stanowią wymowną ilustrację upokorzenia i ekspiacji za upadki moralne. Łzy pokutników są zadośćuczynieniem za grzechy i łączy się z nimi nadzieja na pocieszenie. Trzymanie się za ręce i podążanie za biskupem obrazuje wymiar społeczny grzechów i pojednania.

W 1485 roku podczas pontyfikatu Innocentego VIII ujrzał światło dzienne *Pontificalis liber* opracowany przez dwóch papieskich liturgistów: Agostina Patriziego Piccolominiego, ceremoniarza papieskiej kaplicy, i Johannes Burckarda, mistrza ceremonii⁹⁵. Intencją papieża było, aby księga ta służyła diecezjom⁹⁶. Opisana w pontyfikale liturgia Wielkiego Czwartku obejmuje jedynie poświęcenie olejów, *mandatum* i Eucharystię⁹⁷. Pominięto obrzęd pojednania pokutników, co może sugerować osłabienie lub nawet okresowy zanik tej praktyki w Rzymie. Kilkadziesiąt lat później Alberto Castellani uzupełnia tę

⁹³ Por. tamże, VI, 73, 3, s. 80–81.

⁹⁴ Por. tamże, VI, 73, 5–7, s. 82–83.

⁹⁵ *Il „Pontificalis liber” di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485)*, a cura di M. Sodi, Città del Vaticano 2006, s. XXVI–XXVIII.

⁹⁶ Por. tamże, s. XXV.

⁹⁷ Por. tamże, nr 1528–1617, s. 457–495.

lukę, umieszczając w wydanym przez siebie pontyfikale (1520) obrzęd pojednania publicznych pokutników, bazujący na obrzędzie z *Pontyfikału Duranda*⁹⁸.

Ważnym dowodem na to, że w XVI wieku uroczysta pokuta publiczna, mimo powszechnie stosowanej spowiedzi usznej, jeszcze całkowicie nie zniknęła z praktyki Kościoła, jest *Pontyfikał rzymski* wydany w 1596 roku. Księga doczekała się wielu edycji i w dużym stopniu bazuje na *Pontyfikale Duranda*. W obrzędach uroczystej pokuty w stosunku do *Pontyfikału Duranda* są tylko niewielkie zmiany⁹⁹. Nagłówek przed celebracją obrzędów pokutnych w Środę Popielcową wskazuje na wypędzenie publicznego pokutnika z Kościoła (*De expulsione publice poenitentium ab Ecclesia*)¹⁰⁰. Pokuta jest sprawowana w katedrze w sposób uroczysty. Pokutnicy klękają przed biskupem, który siedząc, posypuje ich głowy popiołem. Czynność ta może być również dokonana przez archiprezbitera. Jest tu formuła: „Pamiętaj, człowieku, że prochem jesteś i w proch się obrócisz: czyn pokutę, abyś miał życie wieczne”. Jeden z kanoników kropi ich głowy pobłogosławioną wodą, po czym biskup błogosławi włosienice i kropi je pobłogosławioną wodą¹⁰¹. W trakcie wypowiedzania modlitwy błogosławieństwa czyni dwa znaki krzyża. Potem nakłada na ich głowy włosienice i wypowiada formułę obecną już w *Pontyfikale Duranda*. Po antyfonie wszyscy zgromadzeni klękają i w intencji pojednania pokutników odmawia się siedem psalmów pokutnych (Ps 6, 31 [30], 38 [37], 51 [50], 102 [101], 130 [129], 143 [142]) oraz litanię do świętych¹⁰². Dalsza celebracja przebiega w taki sam sposób jak w obrzędzie opisanym przez Duranda¹⁰³.

⁹⁸ Por. R. Messner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, [w:] *Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg 1992, s. 129 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 7.2).

⁹⁹ Por. W. Pałęcki, *Liturgia i teologia pokuty publicznej według potrydenckiego Pontyfikału Rzymskiego*, [w:] *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Helmutowi Sobeczce z okazji 70. rocznicy urodzin i 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. E. Mateja, R. Pierskała, Opole 2009, s. 47–63 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 114). Autor artykułu korzysta z pierwszego wydania pontyfikału z 1596 roku.

¹⁰⁰ *Pontificale Romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, Mechliniae 1934, s. 708. Synoptyczne zestawienie schematów obrzędów wprowadzenia do grona pokutników obejmujące *Pontyfikał z Poitiers* (IX wiek), tekst Reginona z Prüm, *Pontyfikał rzymsko-germański* i *Pontyfikał rzymski* z 1596 roku zob. w: R. Messner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, dz. cyt., s. 126.

¹⁰¹ Por. *Pontificale Romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, dz. cyt., s. 709.

¹⁰² Por. tamże, s. 710–726.

¹⁰³ Por. tamże, s. 722–726.

W Wielki Czwartek pewne różnice w odniesieniu do *Pontyfikału Duranda* są przede wszystkim w obrzędach wstępnych i w ich zakończeniu¹⁰⁴. W pontyfikale z 1596 roku nie wspomina się o porannej mszy dla pokutników, o ich spowiedaniu się i decyzji biskupa, kogo należy dopuścić do pojednania¹⁰⁵. Zamieszczono tu cały tekst psalmów, zaś antyfony i prefację zaopatrzone w melodię. Modlitwę przed pokropieniem i okadzeniem pokutników poprzedzono nagłówkiem *absolutio*¹⁰⁶. Ostatnia rubryka obrzędu nawiązuje do ostrzyżenia włosów i brody oraz do zmiany ubrań pokutnych na nowe¹⁰⁷.

Pozostaje jeszcze pytanie, jak długo praktykowano uroczyste pojednanie pokutników w Kościele rzymskim? *Caeremoniale Episcoporum* z 1600 roku w obrzędach wielkoczwartkowych wymienia wprawdzie *Poenitentium reconciliatio*, ale samej celebracji nie ujmuje¹⁰⁸. Sieur de Moleon (Jean Baptiste Le Brun des Marettes) w wydanym w 1718 roku dziele pt. *Voyages liturgiques de France* zanotował, że pokuta publiczna była w niektórych miejscach stosowana do końca XVII wieku¹⁰⁹. Na Warmii taka pokuta była praktykowana jeszcze w XVIII wieku, o czym świadczą statuty synodów warmińskich z 1726 i 1745 roku. Pokutę publiczną nakładali proboszczowie wedle własnego uznania za niektóre wykroczenia¹¹⁰.

Prosper Guéranger pisał w XIX wieku, że obrzęd pojednania pokutników pozostał tylko wspomnieniem, z którym trzeba się zapoznać dla uzupełnienia całokształtu liturgii wielkopostnej¹¹¹. Kardynał Ildefonso Schuster w nawiązaniu do końcowego błogosławieństwa obrzędu pojednania publicznych pokutników podkreśla, że kiedy dawna praktyka takiego pojednania zanikła, to w Rzymie w Wielki Czwartek papież aż do 1870 roku udzielał wiernym

¹⁰⁴ Zestawienie schematu wielkoczwartkowej celebracji zawartej w *Pontyfikale rzymskim* z 1596 ze schematami z *Sakramentarza gelazjańskiego*, *Pontyfikału* z *Poitiers* i *Pontyfikału rzymsko-germańskiego* zob. w: R. Messner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, dz. cyt., s. 128.

¹⁰⁵ Por. *Pontificale Romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, dz. cyt., s. 727.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 727–747.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 747.

¹⁰⁸ Por. *Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII jussu editum Benedicti XIV et Leonis XIII auctoritate recognitum*, editio tertia post typicam, Romae 1948, c. XXIII, 1, s. 166.

¹⁰⁹ Por. R. Messner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, dz. cyt., s. 129.

¹¹⁰ Por. *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 191–193; W. Pałęcki, *Liturgia i teologia pokuty publicznej według potydenckiego Pontyfikału Rzymskiego*, dz. cyt., przyp. 4, s. 48.

¹¹¹ Por. P. Guéranger, *Rok liturgiczny. Tydzień Męki Pańskiej*, tłum. S. Świątlicki, H. Nowacki, t. 6, Łomża 1935, s. 367.

z loggii bazyliki watykańskiej błogosławieństwa złączonego z odpustem zupełnym, które było ostatnim wspomnieniem najstarszej i szlachetnej tradycji Kościoła¹¹². Należy jednak zauważyć, że podanie jasnej odpowiedzi na pytanie dotyczące konkretnej daty zaniku tego rodzaju pokuty jest kwestią dotychczas nierozwiązaną¹¹³.

*

W czasach naznaczonych osłabieniem, a nawet zanikiem w wielu środowiskach poczucia grzechu temat uroczystej pokuty publicznej jawić się może jako nieciekawym, bo niepasującym do mentalności ludzi XXI wieku. Jest to praktyka, która dawno przeminęła, i nie wiadomo, czy kiedyś jeszcze powróci. Tymczasem w dobie osłabienia norm moralnych, propagowania cywilizacji śmierci i pogardy dla ludzkiego życia coraz częściej rozbrzmiewają głosy, zwłaszcza ludzi Kościoła, nawołujące do opamiętania i większego uwrażliwienia się na zło.

Analizując historię i liturgię pokuty publicznej w Kościele rzymskim, którą nakładano za ciężkie grzechy znane publicznie, można zauważyć, że taka pokuta, choć niosła ze sobą wiele upokorzeń i trudów, to jednak w dużej mierze przyczyniała się do kształtowania sumień i była swego rodzaju hamulcem dla dawania upustu grzesznym namiętnościom. Samo zaś jej zakończenie złączone z uroczystym pojednaniem pokutników uwydatniało w doskonały sposób wielkość Bożego miłosierdzia oraz pobudzało lud Boży do radości i wdzięczności. Świadectwa z IV i V wieku wskazują na rozwój tego rodzaju pokuty i na jej zbawienne skutki. W późniejszych wiekach mówi się o jej osłabieniu i zaniku.

Sakramentarz galazjański oraz średniowieczne pontyfikaty aż po pontyfikat z 1596 roku (wydawany jeszcze w XX wieku), zawierają specjalne obrzędy przyjęcia do grona pokutników w Środę Popielcową i ich pojednania w Wielki Czwartek. O uroczystym charakterze tego rodzaju celebracji świadczy przewodniczenie obrzędowi przez biskupa, duże zaangażowanie duchowieństwa, służby liturgicznej i wiernych. Bogata teologia zawarta w czynnościach oraz w tekstach euchologicznych i biblijnych miała walor wychowawczy, sprzyjała nawróceniu i wystrzeganiu się grzechów.

W posoborowych obrzędach pokuty nie ma mowy o włosiennicy, worze pokutnym, popiele, wypędzeniu z kościoła, pokropieniu pobłogosławioną wodą, publicznym wylewaniu łez i jękach, o licznych prostracjach, surowych

¹¹² Por. A. I. Schuster, *Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*, t. 1, Torino 1932, s. 121.

¹¹³ Por. J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1974, s. 183.

postach i umartwieniach. Trzeba tu podkreślić, że większość z tych elementów miała już zastosowanie w pokutnych praktykach starotestamentalnych. Obecne obrzędy pojednania jednego penitenta, a także wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem są stosunkowo krótkie, łatwe w realizacji, szanujące prawo do dyskrekcji i prywatności nawet wielkiego publicznego grzesznika. Kładzie się w nich wprawdzie akcent na nawrócenie, żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, ale jak można zaobserwować, dla wielu chrześcijan, zwłaszcza na Zachodzie, taka droga do pojednania z Bogiem wydaje się jeszcze zbyt uciążliwa, stąd mówi się tu o wielkim kryzysie, który dotknął sakrament pokuty.

Poznań

KAZIMIERZ LIJKA OMI

Słowa kluczowe

Liturgia rzymska, pokuta, pojednanie, rozgrzeszenie, publiczny pokutnik, obrzęd, grzech, grzesznik, pontyfikał, sakramentarz, Środa Popielcowa, Wielki Czwartek

Summary

Reconciliation of public penitents in the Roman liturgy

In the 4th century, when a time of freedom of Christian religion came, liturgical rites began to develop rapidly and this also applied to the liturgy of penance. At the time for heavy publicly known sins one needed to do public penance. On Ash Wednesday, one would be admitted within the group of penitents, and then on Maundy Thursday reconciliation took place. The first rites of such a celebration, comprised in *Sacramentarium gelasianum* from the 7th century, in later periods would become even more elaborate in the medieval pontificals. The *Roman pontifical* of 1596 took over the rites from the *Pontifical of Durandus*. The liturgy of public penitents lasted in certain places up to the 18th century. It was solemnly performed and presided over by a bishop, in the presence of the clergy, liturgical service and the faithful. In the rite published after the Second Vatican Council there is no mention of either public penitents or of the accompanying reconciliation rites.

Keywords

Roman liturgy, penance, reconciliation, absolution, public penitent, rite, sin, sinner, the pontifical, the sacramentary, Ash Wednesday, Maundy Thursday

48. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych
i w Wyższych Seminariach Duchownych

REFORMA I ODNOWA LITURGII PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Kalwaria Zebrzydowska, 11–13 września 2012

WTOREK 11 września 2012

- | | |
|---|--|
| 13 ⁰⁰ Obiad (restauracja domu rekolekcyjnego) | 15 ³⁰ Referat II: <i>Teologiczny kontekst odnowy liturgicznej po Vaticanum II</i> – ks. dr hab. Bogusław Migut, prof. KUL |
| 14 ⁰⁰ Modlitwa popołudniowa (kaplica seminaryjna) | 16 ¹⁵ Przerwa |
| 14 ¹⁵ Powitanie uczestników (aula seminarium) | 16 ⁴⁵ Dyskusja |
| 14 ³⁰ Wprowadzenie do sympozjum – ks. prof. dr hab. Jacek Nowak SAC | 17 ⁴⁵ Eucharystia z nieszporami w bazylice (przewodniczy bp dr Adam Bałabuch) |
| 14 ⁴⁵ Referat I: <i>Liturgia od Tridentinum do Vaticanum II. Czy reforma liturgii była konieczna?</i> – ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański, UAM | 19 ⁰⁰ Kolacja (refektarz klasztorny) |
| | 20 ⁰⁰ Spotkanie organizacyjne (refektarz klasztorny) |

ŚRODA 12 września 2012

- | | |
|--|--|
| 7 ⁰⁰ Jutrznia (kaplica domu rekolekcyjnego) | 14 ⁴⁵ Komunikat I: <i>Sacrum liturgii</i> – ks. dr Mateusz Matuszewski, Warszawa |
| 7 ³⁰ Śniadanie (restauracja domu rekolekcyjnego) | 15 ¹⁵ Przerwa |
| 8 ³⁰ Referat III: <i>Wciąż nieodkryte bogactwa posoborowej liturgii</i> – ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ | 15 ⁴⁵ Komunikat II: <i>Liturgia we współczesnych ruchach religijnych</i> – ks. dr Stanisław Szczepaniec, UPJPII |
| 9 ⁴⁵ Referat IV: <i>Participatio actuosa – pełny udział wiernych w liturgii</i> – ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko, UO | 16 ¹⁵ Komunikat III: <i>Nadzwyczajna forma mszy świętej</i> – ks. dr Waldemar Pałęcki MSF, KUL |
| 10 ⁰⁰ Przerwa | 16 ⁴⁵ Dyskusja, podsumowanie |
| 10 ³⁰ Dyskusja | 17 ⁰⁰ Wyjazd do Wadowic |
| 11 ⁰⁰ Referat V: <i>Słowo i sakrament w liturgii</i> – ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW | 18 ⁰⁰ Eucharystia z Nieszporami w bazylice Ofiarowania NMP w Wadowicach (przewodniczy bp dr Stefan Cichy) |
| 11 ⁴⁵ Dyskusja | 19 ⁰⁰ Kolacja na plebanii w Wadowicach |
| 12 ³⁰ Zwiedzanie bazyliki i sanktuarium | 20 ³⁰ Rekreacja (refektarz klasztorny) w Kalwarii |
| 13 ⁰⁰ Obiad (restauracja domu rekolekcyjnego) | |
| 14 ⁰⁰ Referat VI: <i>Permanენტna formacja liturgiczna</i> – ks. dr hab. Stanisław Araszczyk, prof. PWT | |

CZWARTEK 13 września 2012

- | | |
|---|--|
| 7 ⁰⁰ Jutrznia (kaplica domu rekolekcyjnego) | 10 ⁰⁰ Eucharystia w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego (przewodniczy kard. dr Stanisław Dziwisz) |
| 7 ³⁰ Śniadanie (restauracja domu rekolekcyjnego) | |
| 8 ³⁰ Wyjazd do Krakowa | 11 ¹⁵ Modlitwa przy grobie św. Faustyny |
| 9 ⁰⁰ Nawiedzenie sanktuarium bł. Jana Pawła II | 12 ⁰⁰ Obiad w Domu Duszpasterskim w Łągiewnikach |

DARIUSZ SMOLAREK SAC

Oratorium w Rzymie od XVII do XVIII wieku

Choć u podstaw oratorium stoją średniowieczne dramaty liturgiczne i misteria, to jako gatunek muzyczny bierze ono swój początek w XVI wieku w Rzymie i jest szczególnie związane z działalnością św. Filipa Neriego (1515–1595)¹. Kierując się realizacją wskazań Soboru Trydenckiego, zainicjował on wiele przedsięwzięć związanych z duszpasterstwem, katechezą ludzi świeckich, formacją duchowieństwa. W tym celu założył *Congregatio presbyterorum et clericorum saecularium de oratorio* (COR) zwaną później Kongregacją Oratorium św. Filipa Neriego (Księża Filipini). Oratorianie w specjalnie na ten cel przeznaczonym budynku – zwanym w języku włoskim *oratorio* – organizowali nabożeństwa połączone ze śpiewaniem *laud*. Pojęcie „oratorium”, pierwotnie oznaczające pomieszczenie modlitewne, odnoszono później do nieliturgicznych i muzycznych nabożeństw, które tam odprawiano.

Początki oratorium. Filip Neri i jego dzieło

Duchowość św. Filipa oraz jego poszukiwania sposobów dotarcia do człowieka sprawiły, że zaczął organizować specjalne ćwiczenia duchowne, które miały na celu uświęcenie ich uczestników. Te tzw. *Esercizi spirituali* odbywały się najpierw w oratorium S. Girolamo della Carità, a od 1577 roku w kościele S. Maria in Vallicella (Chiesa Nova). Ich różnorodne formy, które łączyły muzykę z modlitwą, czytaniem i kazaniem, angażowały wiernych w duchowość filipińską wyrażoną hasłem „samouświęcenia poprzez apostołat”. Idea oratorium zrodziła się z troski św. Filipa Neriego o swych penitentów i okazała się zjawiskiem niezwykłym w życiu religijnym i kulturalnym Rzymu, a zarazem skuteczną i nowatorską metodą duszpasterską. Był to nowy sposób modlitwy i życia chrześcijańskiego polegający na spotkaniach ludzi ze śpiewem, pieśnią

¹ Por. H. Jaromin, *Filip Neri*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 206.

pochwalną i muzyką. W oratorium Filipa mówiło się prosto, nie z ambony, w sposób „familiarny”, czytało i rozważało Pismo Święte, żywoty świętych, pisma o tematyce ascetyczno-duchowej, a także udzielano głosu świeckim, przez co nie byli oni tylko biernymi słuchaczami². A ponieważ w oficjalnej liturgii nie włączali się w śpiew, spotkania oratoryjne, na których można to było czynić, cieszyły się wielkim powodzeniem³.

Tym spotkaniom, a także innym formom ćwiczeń duchownych, jakie podejmował św. Filip, jak np. nabożeństwa, pielgrzymki do siedmiu kościołów, przedstawienia teatralne, spotkania rekreacyjne, towarzyszyła muzyka, która była istotną częścią formowania dojrzałego chrześcijanina i miała na celu prowadzić człowieka do kontemplacji Boga. W pierwszej Regule Kongregacji Oratorium Sanctae Mariae ad Vallicellam (wydanej w Rzymie w 1612 roku) znajdują się wskazania św. Filipa na temat roli muzyki w działalności kongregacji, której członkowie wraz ze świeckimi mają „przez śpiew i muzykę zachęcać do rozważania rzeczy Boskich”⁴.

Św. Filip realizował wytyczne Soboru Trydenckiego również w kwestiach dotyczących liturgii i muzyki. Przede wszystkim chodziło o to, aby wiernym podać Słowo Boże w sposób zrozumiały. Ponieważ ówczesne kompozycje nadmiernie eksponowały element muzyczny, przesłaniając tym samym słowo, które stawało się mało czytelne. Sobór Trydencki dystansował się od tych nadużyć i na posiedzeniach w 1562 roku domagał się od biskupów troski o to, by nie dopuścić do liturgii Kościoła muzyki, w której znajdują się elementy „swawoli i nieczystości”, i która została zakazana jako świecka. W realizacji tych postanowień główną rolę odegrała szkoła rzymska na czele z G. P. Palestriną⁵. Ideałem wielogłosowej kościelnej muzyki liturgicznej stały się kompozycje, w których nie ma naleciałości świeckich, a odnoszą się do Biblii, tekstów liturgicznych oraz muzycznej tradycji chorału gregoriańskiego⁶.

² Por. D. Smolarek, *Oratorium*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 711.

³ Por. W. Partyka, *Muzyka w tradycji oratorium św. Filipa Neri*, [w:] *Muzyka u Księży Filipinów na Świętej Górze w Gostyniu*, Gostyń 2004, s. 18.

⁴ W. Partyka, *Muzyka w tradycji oratorium św. Filipa Neri*, dz. cyt., s. 13–14. Św. Filip zainicjował wiele działań na polu kultury. Jego oratoria były ośrodkami naukowymi. W Valicelli założył pierwszą bibliotekę publiczną w Rzymie, a kongregacja miała własną drukarnię. Z inicjatywy św. Filipa działali literaci oraz poeci. Święty zainspirował badania rzymskich katakumb, czego owocem była wyczerpująca praca Bozio *Roma sotteranea* – por. W. Partyka, *Muzyka w tradycji oratorium św. Filipa Neri*, dz. cyt., s. 11–12.

⁵ Por. *Liturgiczna muzyka*, [w:] *Leksykon Liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 812–813.

⁶ Por. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 2002, s. 133–134.

Dowodem dbałości św. Filipa o muzykę liturgiczną była jego współpraca z G. P. Palestriną, którego dzieła polifoniczne stały się wzorcem dla późniejszej wielogłosowej muzyki kościelnej⁷. Poza tym kompozytor pisał utwory przeznaczone do wykonywania w oratoriach i konfraterniach. Były to tzw. *madrigali spirituali*, w których Palestrina stosował oszczędnie środki typowe dla kompozycji świeckich (madrygały świeckie), przez co upodobały się one do motetów⁸. Ponadto będąc członkiem kongregacji oratorium SS. Trinità dei Pellegrini, kompozytor tworzył dla tego ośrodka muzykę na Wielki Tydzień (m.in. *Lamentacje Jeremiasza*). Przygotowywał także wielkotygodniową oprawę muzyczną na zlecenie Arciconfraternità del SS. Crocifisso⁹.

Należy zaznaczyć, że *Esercizi spirituali* nie były alternatywą dla łacińskiej liturgii, ale oryginalnym i autentycznym jej uzupełnieniem, które zyskało wsparcie papieży i biskupów. Były to spotkania dwójakiego rodzaju: *Oratorio di chiesa* zwane *Oratorio grande* oraz *Oratorio della sera* nazywane *Oratorietto*. Pierwsze gromadziły dużą liczbę uczestników i odbywały się każdego dnia oprócz niedzieli. Rozpoczęły się wczesnym popołudniem i trwały wiele godzin. Natomiast w *Oratorietto* uczestniczył mały krąg osób składający się z duchownych oraz wykształconych, dystyngowanych świeckich mężczyzn. Organizowano je w dni świąteczne w okresie pomiędzy uroczystością Wszystkich Świętych a Wielkanocą¹⁰.

Pierwsze formy i pierwsi twórcy

Oratorium korzystało z talentu wielu kompozytorów. Byli to Giovanni Animucia (1514–1571)¹¹, Francisco Soto (ok. 1534–1619)¹², Giovanni Giovenale

⁷ O kontaktach Neriego z kompozytorem wspomina G. Bainsi, ale nie są one udokumentowane – por. A. Patalas, *Palestrina Giovanni Pierluigi da*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, pod red. E. Dziębowskiej, t. 7: N–Pa, Kraków 2002, s. 293, 317.

⁸ Swoje madrygały duchowe wydał w dwóch księgach. Księga pierwsza zawiera 3 cykle 5-głosowych utworów: *O Jesu dolce*, *Spirito Santo Amore*, *Vergina bella*. W drugiej księdze zamieścił 30 utworów 5-głosowych o tematyce maryjnej tworzących – cykl *Priego alla Vergine* – por. A. Patalas, *Giovanni Pierluigi da*, dz. cyt., s. 317.

⁹ Por. A. Patalas, *Palestrina Giovanni Pierluigi da*, dz. cyt., s. 293.

¹⁰ Por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, cz. 1, Laaber 1998, s. 79–80. Z tej publikacji pochodzą również poniższe informacje o kompozytorach.

¹¹ Pochodził z Florencji tak jak Filip Neri, z którym był związany duchowo.

¹² Muzyk hiszpański, który od 1566 był członkiem Kongregacji Oratorium, gdzie pełnił później funkcję *Praefectus musicus*.

Ancina (1545–1608)¹³. Tworzyli oni przybierające często formę dialogowaną tzw. *laudi spirituali* z tekstem w języku włoskim¹⁴. Wydawano je w drukowanych zbiorach. Wielogłosowe laudy były z reguły utworami stroficznymi i zawierały teksty medytacyjne, napomnienia do nawrócenia, pobożne wizje; były związane ze wspomnieniami głównych świąt roku kościelnego, szczególnie maryjnych. Laudy dialogowane były jakby rozmową pomiędzy nauczycielem a uczniem, pomiędzy Chrystusem a duszą, obrazowały w sposób poetycki biblijne wydarzenia (np. Magdalena pod krzyżem Jezusowym) i przypowieści (np. o marnotrawnym synu, o miłosiernym samarytaninie)¹⁵.

W ten nurt wpisuje się *Rappresentazione di anima e di corpo*¹⁶ Emilio de Cavalieriego (ok. 1550–1602)¹⁷ do tekstu A. Manniego. Dzieło to w 1600 roku wystawione na scenie przy kościele S. Maria in Vallicella (Chiesa Nuova) okazało się kluczowym dla nowego stylu monodii akompaniowanej i przyczyniło się do rozwoju oratorium¹⁸.

Na kształt oratorium wywarły także wpływ religijne – często w formie dialogowanej – madrygały (*madrigali spirituali*), które na początku XVII wieku zastąpiły *laudy*. Zawierały bas cyfrowany (tzw. *basso continuo*), obsadę wokalną od 2 do 8 głosów i w swojej formie wyrazu były zbliżone do motetów w stylu koncertującym. Tego rodzaju kompozycje (wydawane w zbiorach o tytułach

¹³ Człowiek bardzo wykształcony (doktor medycyny i filozofii), rozwijał talenty literackie i muzyczne. Zanim wstąpił do oratorian, był biskupem w Saluzzo. Zamierzał wydać monumentalny *Corpus* utworów wykonywanych w oratoriach filipińskich, ale drukiem ukazał się tylko jeden tom zawierający wielogłosowe laudy (*Tempio armonico della Beatissima Vergine*, 1599).

¹⁴ Ówczesnym znaczącym poetą piszącym teksty laud był Agostino Manni (1548–1618), który od 1577 roku był członkiem kongregacji oratorian, gdzie w 1580 przyjął święcenia kapłańskie.

¹⁵ Por. G. Massenekil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 81.

¹⁶ Por. J. Steinheuer, *Cavalieri, Emilio de*, [w:] *Oratorienführer*, ed. S. Leopold, U. Scheideler, Stuttgart-Kassel 2000, s. 135–136.

¹⁷ Kompozytor urodzony w Rzymie, który w latach 1578–1584 działał jako muzyk dla *Oratorio del Crocifisso* – por. Z. M. Szwejkowski, *Cavalieri Emilio de*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 2: C–D, Kraków 1984, s. 52–53.

¹⁸ Zaklasyfikowanie tego dzieła do określonego gatunku sprawia trudności. Muzykolodzy mówią o tzw. *Rappresentazione sacra* lub *Rappresentazione spirituale*. Również granica pomiędzy tym gatunkiem a tzw. operą religijną nie jest łatwa do uchwycenia. Popularną trzyaktową operą religijną wystawioną w 1631 roku w rzymskim pałacu Barberinich była *Il Sant'Alessio* (Święty Aleksy) z muzyką Stefana Landiego (1587–1639) do libretta Giulia Rospigliosiego (późniejszy papież Klemens IX, 1667–1669). S. Landi napisał łacińskie oratorium *Daniel* – por. P. Kamiński, *Tysiąc i jedna opera*, Kraków 2008, s. 757–759; H. E. Smither, *Oratorio and Sacred Opera, 1700–1825: Terminology and Genre Distinction*, „Proceedings of the Royal Musical Association” 106 (1978–1980), s. 88–104.

określających ich charakter) tworzyli Antonio Cifra (1584–1629) *Scherzi sacri* (1616), Paolo Quagliati (ok. 1555–1628) *Affetti amorosi spirituali* (1617), Giovanni Francesco Anerio (ok. 1567–1630) *Selva Armonica* (1617) i *Teatro armonico spirituale di madrigali* (1619), Pietro Paolo Sabbatini (1600–1657) *Intermedii spirituali* (1628). Ich treść w języku włoskim – podobnie jak laud – stała się wzorem tematyki późniejszych oratoriów i przedstawiała starotestamentalne historie i postaci (ofiara Izaaka, Jakub i Józef) oraz nowotestamentalne wydarzenia (Maria pod krzyżem) i przypowieści (powrót syna marnotrawnego), a także alegoryczne dialogi pomiędzy Chrystusem i duszą chrześcijanina¹⁹.

Na uwagę zasługuje zbiór utworów G. F. Aneria²⁰ *Teatro armonico spirituale di madrigali*, który we wstępie został określony jako „część zimowa” (*hiemale*). Oznacza to, że wspomniane kompozycje były przeznaczone na okres roku kościelnego od uroczystości Wszystkich Świętych (1 listopada) do Zmartwychwstania Pańskiego. Wykonywano je podczas wieczornych ćwiczeń duchownych (*Oratori della sera*) w kościołach S. Girolamo i S. Maria in Vallicella. Wśród 94 madrygałów znajduje się 13 oznaczonych jako *Dialoghi*. Niektóre z nich przyporządkowano na określone niedziele, święta czy wspomnienia świętych i prawdopodobnie mogły być wtedy wykonywane²¹.

6-głosowe

Voi ch'a i notturni rai. Dialogo pastorale – św. Sylwestra
Il gran Re degli Assiri. Dialogo dei tre fanciulli – 1 niedziela wielkiego postu
Il vecchio Isach (Jacob und Essau) – 2 niedziela wielkiego postu
Il fanciullo Gioseffo – 3 niedziela wielkiego postu
Sedeo lasso Gesù. Ddialogo della Samaritana – 4 niedziela wielkiego postu
Due figli (syn marnotrawny) – 5 niedziela wielkiego postu (niedziela pasyjna)

8-głosowe

Diteci pastorelli – Objawienie Pańskie
Stavan piangendo – Rzeź Niewiniątek
Eccone al gran Damasco. Dialogo della Conversione di S. Paolo – Nawrócenie św. Pawła

¹⁹ Por. D. Smolarek, *Oratorium*, dz. cyt., k. 712.

²⁰ Por. Z. M. Szwejkowski, *Anerio Giovanni Francesco*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 1: A–B, Kraków 1979, 51–52.

²¹ Por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 86.

W tym samym czasie przy rzymskim kościele S. Marcello działało powstałe w 1522 roku bractwo Confraternita del Santissimo Crocifisso. Jego członkowie zbierali się na ćwiczenia duchowe w oratorium obok kościoła. Prawdopodobnie pod wpływem ruchu zapoczątkowanego przez św. Filipa Neriego nastąpiło tutaj takie ożywienie religijne i liczny napływ ludzi, że w niedalekiej odległości od kościoła w latach 1562–1568 wybudowano nowe większe oratorium zwane Oratorio del Crocifisso. W przeciwieństwie do oratorium S. Maria in Vallicella posługiwano się językiem łacińskim, a utwory muzyczne były przeznaczone na spotkania w piątki wielkiego postu i na Wielki Tydzień. Od roku 1582 oratorium posiadało także organy. Dla bractwa tworzyli i współpracowali kompozytorzy tej miary, co wspomniani wyżej Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525 lub 1526–1594), Luca Marenzio (1553 lub 1554–1599), Giovanni Maria Nanino (1545–1607) i jego brat Giovanni Bernardino (ok. 1560–1623), a także E. Cavalieri i G. F. Anerio²².

Pierwsze utwory wykonywane podczas ćwiczeń duchownych w Oratorio del Crocifisso przyczyniły się do powstania i rozwoju oratorium łacińskiego. Część muzyczna wielkopostnych ćwiczeń składała się pod koniec XVI wieku z motetów w stylu *a cappella (stile alla Palestrina)*, a później w stylu koncertującym (*stile concertato*). W czasie pierwszego trzydziestolecia następnego wieku oratoria łacińskie były motetami koncertującymi (*motetti concertati*) o charakterze dialogującym. Z jednej strony podobne do motetów, które funkcjonowały podczas liturgii mszalnej i oficjum brewiarzowego, a z drugiej poprzez swoją dialogującą i muzyczną strukturę zbliżone do późniejszego łacińskiego oratorium. Pomiędzy dialogującymi *madrigali spirituali* a *motetti concertati* oprócz języka i charakteru melodii występowała różnica w funkcji. Tutaj motety były na usługach liturgii, a utwory wykonywane w oratoriach św. Filipa Neriego służyły celom religijno-pastoralnym. Warstwę słowną motetów tworzył dialogujący tekst zaczerpnięty z Wulgaty.

W motetach koncertujących można wyróżnić trzy rodzaje dialogów:

1. dramatyczny – akcja rozgrywa się pomiędzy rozmawiającymi osobami,
2. narracyjno-dramatyczny – osoba opowiada akcję,
3. refleksyjny – snute jest rozważanie²³.

Poniżej wymienieni kompozytorzy byli czołowymi przedstawicielami oratorium łacińskiego w Rzymie w pierwszej połowie XVII wieku²⁴.

²² Por. tamże, s. 88.

²³ Por. tamże, s. 89, 91.

²⁴ Wiele cennych informacji na temat oratoriów i muzyków zatrudnionych w Oratorio del Crocifisso podaje w swoich artykułach Andreas Liess – por. *Die Sammlung der Oratorienlibretti*

Domenico Mazzocchi (1592–1665)²⁵ skomponował następujące oratoria: *Dialogo della Cantica*, *Dialogo del Prodigio*, *Dialogo di Lazaro*, *Dialogo di Gioseppe*, *Querimonia di S. Maria Maddalena*, *Dialogo dell'Apocalisse*, *Lamento di David*, *Concilio de' Farisei*.

Marco Marazzoli (ok. 1602–1662)²⁶ – pozostały tylko przekazy wskazujące na tematykę jego oratoriów łacińskich (Józef i jego bracia w Egipcie, Uzdrawienie chorego w sadzawce Betesda, Przypowieść o złych pracownikach winnicy, Jezus i Samarytanka, Wskreszenie Łazarza).

Treść tych dzieł jest związana z fragmentami Ewangelii przeznaczonymi na dni wielkiego postu. Prawdopodobnie po odczytaniu perykopy i kazaniu następowało oratorium (motet dialogujący), które jeszcze raz opowiadało całą historię zaczerpniętą z Pisma Świętego²⁷.

Pojęcie terminu „oratorium” i jego rozwój

Zastosowanie terminu „oratorium” w kościelnym i muzycznym znaczeniu wskazuje, że pierwotnie ten gatunek odznaczał się cechami natury religijnej i pietystycznej. Oratorium wiązało się bowiem z ruchem kontrreformacji oraz reform po Soborze Trydenckim, które miały wpływ na życie Kościoła, a także na idee Neriego, a tym samym kształtowały jego nabożeństwa, tzw. *Esercizi spirituali*.

Pojęcie „oratorium” oznacza „wokalno-instrumentalny gatunek muzyczny, w którym pewne zdarzenia są przedstawione za pośrednictwem głosów solowych i chórów. Treścią kompozycji jest z reguły szeroko pojęty Nieliturgiczny tekst religijny realizowany przez śpiewaków, którzy wykonując określone role dramatu, nie korzystają ze środków gry aktorskiej. Oratorium oparte na współdziałaniu partii wokalnych (solowych, chóralnych) oraz instrumentalnych niejednokrotnie zawiera partię narratora (wł. *testo*) wprowadzającego postacie i objaśniającego akcję dramatu. W tytułach wielu dzieł należących do tego gatunku nie używano pojęcia oratorium. W XVII i XVIII wieku pojawiły się określenia: *historia*, *dialogus*, *melodramma sacra*, *componimento sacro*, *azione*

(1679–1725) und der restliche Musikbestand des Fondo San Marcello der Biblioteca Vaticana in Rom, „Acta Musicologica” 31 (1959) fasc. 2, s. 63–80; *Materialien zur römischen Musikgeschichte des Seicento. Musikerliste des Oratorio San Marcello 1664–1725*, „Acta Musicologica” 29 (1957) fasc. 4, s. 137–171.

²⁵ Por. Z. M. Szweykowski, *Mazzocchi Domenico*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 6: M, Kraków 2000, s. 148–150.

²⁶ Por. Z. M. Szweykowski, *Marazzoli Marco*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 6: M, s. 75–76.

²⁷ G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 92–93. Opis takiego nabożeństwa znajduje się na końcu artykułu w dodatku 1.

sacra, actus oratorius, cantata, sacred drama, musikalisches Drama, a we Francji: *mystère, poème sacré, scène biblique*. Oratorium jako gatunek muzyczny przybierało różne formy oraz nazwy, które można określić najkrócej jako kompozycję dialogującą o treści religijnej nazywaną *dialog, rappresentazione sacra*. Niektóre ośrodki posiadające własne tradycje wystawiały oratorium zbliżone do przedstawień operowych (zwane *dramma per musica*) i stąd przybierały miano: *opera duchowna (religijna), recytowany dramat duchowny*²⁸.

Pojęcie „oratorium” oznacza muzyczną formę sztuki, która przedstawia przebieg zdarzeń za pomocą słownych środków epickich i lirycznych bez pomocy scenicznych i teatralnych działań, obrazów oraz akcji. Oratorium to muzyczny dramat rozgrywający się na scenie wyobraźni intelektualnej i duchowej²⁹.

Po raz pierwszy nazwę „oratorium” nadał swojej kompozycji *Dialogo per la festa della Santissima Purificazione*³⁰ Pietro Della Valle (1586–1652), określając ją w jednym z listów jako *Oratorio della Purificazione* (1640). Dla Oratorio del Crocifisso, w którym pielęgnowano kompozycje motetowe w języku łacińskim (po roku 1600 motety dialogowane w stylu koncertującym), ten sam twórca skomponował *Dialogo d'Esther*. Stąd bierze początek oratorium łacińskie. Natomiast teksty Francesca Balducciego (1579–1642) dały początek nowemu gatunkowi literackiemu, jakim było libretto oratoryjne (*Il Trionfo*). Jego *La Fede* zostało wykorzystane przez G. Carissimiego w *Oratorio della Santissima*.

Na przełomie XVI i XVII wieku wykształciły się w Rzymie dwa typy oratoriów religijnych:

- ludowe (*oratorio volgare*), zwane od używanego języka włoskim, odznaczało się licznymi partiami solowymi,
- łacińskie (*oratorio latino*), oparte na łacińskim tekście Wulgaty, cechowała je przewaga fragmentów chóralnych.

Oratorium łacińskie

Chociaż większe zainteresowanie budziło oratorium włoskie, to w XVII wieku szczyt swojego rozwoju osiągnęło oratorium łacińskie. Wpływ na jego

²⁸ J. Chomiński, K. Wikowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, t. 5 *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s. 487; D. Smolarek, *Oratorium*, dz. cyt., k. 711.

²⁹ Por. *Reclams Chormusik- und Oratorienführer*, red. W. Oehlmann, A. Wagner, Stuttgart 2003, s. 175–176.

³⁰ W tytule „*Per la festa della Santissima Purificazione Dialogo in musica a cinque voci con varietà di cinque tuoni diversi cioè Dorio, Frigio, Eolio, Lidio, et Hipolidio*” kompozytor zawarł nazwy antycznych modi (tonacji).

formę wywarł działający w Rzymie i Wenecji Giacomo Carissimi (1605–1674)³¹, który przyjął zasadę dwuczęściowości (*Jephthe, Judicium Salomonis, Extremum Judicium, Historia di Baltazar*)³². W swoich oratoriach Carissimi przejął środki wykształcone na gruncie muzyki instrumentalnej oraz kantaty (dwie części, recytatywy, arie), a także rozwinął partie chóralne (chóry: hymniczne, komentujące, onomatopieczne) oraz partię *testo*³³.

W Oratorio del Crocifisso jego oratorium było wystawione po raz pierwszy w wielkim poście 1650 roku. Trudno dziś stwierdzić, które z jego dzieł były przedstawiane w Crocifisso, a które w kościele św. Apolinarego. Carissimi skomponował następujące oratoria: *Abraham et Isaac, Baltazar, Diluvium universale, Dives malus (Historia divitis), Ezechia, Jephthe, Job, Jonas, Judicium extremum, Judicium Salomonis, Damnatorum Lamentatio, Felicitas beatorum, Martyres, Les pèlerins d'Emmaüs, Vanitas vanitatum, Vir frugi et pater familias*. Przedmiotem jego oratoriów są historie ze Starego i Nowego Testamentu, a także oryginalne tematy związane z Sądem Ostatecznym.

W połowie XVII wieku w Rzymie były wystawiane oratoria łacińskie takich kompozytorów jak³⁴ Francesco Foggia (1604–1688)³⁵ – *David fugiens a facie Saul*³⁶, *Victoria Passionis Christi* (1640), Bonifazio Graziani (1604/1605–1664)³⁷ – *Adam, Filii prodigii*, oraz utwory anonimowe: *Tobias, Filius prodigus*.

Oratorium włoskie

Jak już wspomniano, pierwszy raz nazwę „oratorium” użył P. Della Valle w 1640 roku. Wraz z G. Carissimim (*Oratorio della Santissima Vergine, Oratorio di Daniele profeta*) wpłynęły na kształt oratorium z tekstem w języku włoskim. Przejawiało się to w podziale partii na osoby, a szczególnie w wyodrębnieniu

³¹ Od 1630 roku aż do śmierci Carissimi był w Rzymie kapelmistrzem w jezuickim *Collegium Germanicum et Hungaricum* oraz św. Apolinarego (*S. Apolinare*) – por. Z. M. Szweykowski, *Carissimi Giacomo*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 2: C–D, s. 28–32

³² Por. J. Riepe, *Carissimi, Giacomo*, [w:] w: *Oratorienführer*, dz. cyt., s. 128–135.

³³ Por. D. Smolarek, *Oratorium*, dz. cyt., k. 712

³⁴ Por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 110

³⁵ Od 1630 roku aż do śmierci był kapelmistrzem w wielu kościołach Rzymu, m.in. w bazylikach San Giovanni in Laterano, Santa Maria Maggiore, S. Lorenzo in Damaso – por. E. Witkowska-Zaremba, *Foggia Francesco*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., dz. cyt., t. 3: EFG, Kraków 1987, s. 120.

³⁶ Por. H. Schulze, *Foggia, Francesco*, [w:] *Oratorienführer*, dz. cyt., s. 219–220.

³⁷ Był kapelmistrzem w jezuickim kościele Il Gesù i w Seminarium Romano. Por. A. Szweykowska, *Graziani Bonifazio*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 3: EFG, s. 450.

roli opowiadającej tekst, tzw. *Testo* lub *Historicus*, a w późniejszej pasji roli Ewangelisty. Ponadto kompozycja była podzielona na dwie części, pomiędzy którymi było wygłaszane kazanie.

Pod wpływem nowego stylu przedstawiano tekst z pewnymi odcieniami afektów (*cantar per affetto*), jednak bez ekstremizmów, jak to działo się w operze czy kantacie³⁸. Partie monodyczne przybierały następujące rodzaje stylów:

- *stile recitativo* z właściwym sobie charakterystycznym repetycyjnym dźwiękiem w głosie wokalnym i zatrzymanym tonem w *basso continuo*,
- *stile rappresentativo* z szeroką melodyką, emfaticznymi powtórzeniami grup dźwiękowych, z umiarkowanym traktowaniem dysonansów i innych muzyczno-retorycznych środków sztuki muzycznej,
- *stile arioso*, który często występował w takcie trójdzielnym o charakterze pośrednim pomiędzy arią a recytatywem.

Ponadto w partiach chóralnych zaczął dominować styl koncertujący (*stile concertato*). Co prawda samodzielna muzyka instrumentalna w oratoriach nie odgrywała jeszcze zbyt wielkiej roli, ale kompozytorzy komponowali już wstępne *introduzione* lub rozbrzmiewające wewnątrz dzieła *sinfonie*.

Autorem włoskich oratoriów w czasach działalności Carissimiego był także M. Marazzoli. Jego *Oratorio per il giorno de Resurrezione, S. Tomaso*³⁹ wystawiono po 1636 roku w Oratorium della Vallicella. Inne rzymskie oratorium *Daniele* przypisuje się F. Foggiemu, a *S. Caterina* M. Marazzoliemu lub Luigiemu Rossiemu (1597–1653). Ponadto Rossi jest uważany za kompozytora następujących anonimowo przekazanych dzieł, które z pewnością były napisane dla rzymskiego oratorium filipinów: *Giuseppe*, *Oratorio per la Settimana Santa*, *O cecità*, *Un peccator pentito*, *Inferno*, *Predica del sole*, *Ancor' satio non sei*⁴⁰.

Prawdopodobnie do rozwoju oratorium mógł się przyczynić zakaz wystawiania oper w Rzymie wydany przez papieża Innocentego X (1644–1655)⁴¹. Nowy gatunek muzyczny rozprzestrzenił się nie tylko w tych miastach i ośrodkach, gdzie działali księża filipini, ale oratoria wykonywano także w klasztorach

³⁸ Relacja jednego z ówczesnych słuchaczy o wykonaniu śpiewu z afektem znajduje się w dodatku 2.

³⁹ Por. R. Heyink, *Marazzoli, Marco*, [w:] *Oratorienführer*, dz. cyt., s. 437–440.

⁴⁰ Por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 99–102.

⁴¹ Operę przemycano do Państwa Kościelnego pod postacią „dramatu religijnego”. Zakaz cofnął papież Klemens IX (1667–1669), a nawet umożliwił powstanie pierwszej opery publicznej (*Teatro Tondinona*). Papież Klemens IX wcześniej jako Giulio Rospigliosi napisał libretto opery S. Landiego *Il Sant'Alessio* – por. J. M. Chomiński, *Opera*, [w:] *Encyklopedia Muzyki PWN*, Warszawa 2001, s. 629–630; P. Kamiński, *Tysiąc i jedna opera*, Kraków 2008, s. 757–759.

innych zgromadzeń i w instytucjach kościelnych, jak i na dworach książęcych. Ponadto ten gatunek rozwijał się w krajach niemieckojęzycznych (oratorium włoskie i *sepolcro* w Austrii, pasja w języku niemieckim w Niemczech).

Oratoria wystawiane w Rzymie w XVIII wieku

Włoskie ośrodki muzyczne pielęgnujące oratorium (*oratorio volgare* i *oratorio latino*) korzystały z twórczości kompozytorów, którzy byli zazwyczaj twórcami oper i muzyki instrumentalnej. Niektórzy z wymienianych muzyków działali w Rzymie tylko przez pewien czas. W wiecznym mieście mecenasami wspomagającymi wystawianie oratoriów byli Krystyna Szwedzka (1629–1689), kard. Benedetto Pamphili (1653–1750)⁴², późniejszy papież Aleksander VIII (1689–1691), kard. Pietro Ottoboni (1667–1740), Francesco Maria Ruspoli (1672–1731).

O popularności oratorium w osiemnastowiecznym Rzymie świadczy rejestr drukowanych librett z tekstami, których jest około 370. W 300 przypadkach w tytule pojawia się słowo „oratorium”, a w pozostałych *componimento sacro* lub *cantata*. Zasób ten można przyporządkować poszczególnym rzymskim instytucjom, gdzie wykonywano oratoria. Najwięcej posiadały S. Maria in Vallicella (119 librett) i S. Girolamo della Carità (39 librett)⁴³, czyli dwa główne ośrodki filipińskich oratoriów. Następne to Collegio Nazareno (28 librett)⁴⁴, Collegio Clementino (24 librett)⁴⁵, Palazzo Apostolico (18 librett) i Collegium Germanicum Hungaricum (11 librett)⁴⁶. Ponadto z Oratorium S. Crocifisso z lat 1676–1725 pochodzi 86 librett z oratoriami 36 różnych kompozytorów⁴⁷.

⁴² Na dworze kardynała od 1684 roku jako skrzypek przebywał Arcangelo Corelli (1653–1713). Pamphili zatrudniał również Alessandra Scarlattiiego (1660–1725). Tego ostatniego wspierał również kard. P. Ottoboni – por. W. Rutkowska, *Corelli Arcangelo*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 2: C–D, s. 244–245; A. Konieczna, *Scarlatti Alessandro*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 9: S–Ś, Kraków 2007, s. 57–58.

⁴³ W tym kościele, gdzie rozpoczął działalność św. Filip Neri, zawiązało się Arciconfraternità di S. Giovanni della Pietà dei Fiorentini – por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 114.

⁴⁴ Założone w 1630 roku przez św. Józefa Kalasantego (założyciel zakonu pijarów) – por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 2, Laaber 1999, s. 28.

⁴⁵ Kolegium założył papież Klemens VIII w 1604 roku – por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 2, s. 28.

⁴⁶ Por. C. Sartori, *I libretti italiani a stampa dalle origini al 1800. Indici I*, Cuneo 1993, s. 158–169.

⁴⁷ Por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1, s. 116; A. Liess, *Die Sammlung der Oratorienlibretti (1679–1725)...*, dz. cyt., s. 63–80.

Oratoria wystawiano również w pałacach wyżej wymienionych mecenasów w Palazzo Pamphili czy Palazzo Ruspoli⁴⁸.

Na przełomie stuleci i w XVIII wieku w Rzymie wykonywano oratoria wielu sławnych kompozytorów. Poniżej podajemy przykładowo wykaz tylko niektórych twórców i ich dzieł:

- Alessandro Stradella (ok. 1639–1682)⁴⁹ – *San Giovanni Battista* (1675),
- Alessandro Scarlatti (1660–1725)⁵⁰ – *S. Filippo Neri* (1705), *Oratorio per la Passione di nostro Signore Gesù Christo* (1708),
- Flavio Carlo Lanciani (1665–1724)⁵¹ – *Abimelech amor et poena* (1704), *Pharaonis poena* (1706),
- Giovanni Battista Bononcini (1670–1747)⁵² – *San Nicola di Bari* (1692),
- Antonio Caldara (1670–1736)⁵³ – *Oratorio per Santa Francesca Romana* (1710), *Oratorio dei San Stefano primo rè dell’Ungheria* (1713), *Oratorio per la Santissima Annunziata* (1715),
- Georg Friedrich. Händel (1685–1759) – *Il trionfo del tempo e del disinganno* (HWV 46a)⁵⁴, *La Resurrezione* (HMV 47)⁵⁵,
- Nicola Porpora (1686–1768)⁵⁶ – *Cantata dci recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale* (1732),

⁴⁸ G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 1 s. 116.

⁴⁹ Por. Z. Szweykowski, *Stradella Alessandro*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 10: Sm–Ś, Kraków 2007, s. 131.

⁵⁰ Por. A. Konieczna, *Scarlatti Alessandro*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 9: S–Śl, s. 57–59.

⁵¹ Por. A. Szweykowska, *Lanciani Flavio Carlo*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 5: KLŁ, Kraków 1997, s. 277–278.

⁵² Por. A. Żórawska, *Bononcini Giovanni Battista*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 1: A–B, s. 362–363.

⁵³ Por. A. Żórawska-Witkowska, *Caldara Antonio*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 2: C–D, s. 12–13.

⁵⁴ Libretto napisał kard. B. Pamphili. Oratorium wystawiono wiosną w 1707 roku – por. L. Erhardt, *Händel Georg Friedrich*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 4: HIJ, Kraków 2010, s. 38

⁵⁵ Oratorium do libretta C. S. Capece (1652–1728), nadwornego poety królowej Marii Kazimiery. Dzieło zostało po raz pierwszy wystawione w niedzielę wielkanocną 8 kwietnia 1708 w Rzymie w holu pałacu markiza Francesca Ruspoliego (Palazzo Bonelli przy Via del Corso), ówczesnego mecenasa Händla. Specjalnie przygotowano dekorację, w tym malunki Angela Cerrutiego przedstawiające sceny z libretta. Orkiestrę tworzyło około 40 muzyków pod dyktando Arcangela Corelliego – por. L. Erhardt, *Händel Georg Friedrich*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 4: HIJ, s. 38; Ch. Hogwood, *Händel*, Kraków 2010, s. 44–47.

⁵⁶ Por. A. Konieczna, *Porpora Nicola Antonio*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 8: Pe–R, Kraków 2004, s. 161–163.

– Niccolò Jommelli (1714–1774)⁵⁷ – *La Betulia liberata, La passione di Gesù Cristo* (1749),

– Pasquale Anfossi (1727–1797)⁵⁸ – *La morte di San Filippo Neri* (1796).

Teksty oratoriów nawiązywały do historii ze Starego Testamentu. Nowotestamentalne wydarzenia były związane z Narodzeniem Pańskim lub męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Nie były to jednak pasje w ścisłym tego słowa znaczeniu. W przeciwieństwie do pasji niemieckich⁵⁹ liczba oratoriów pasyjnych w języku włoskim jak i łacińskim była niewielka. Tematyka oratoriów czerpała inspiracje z żywotów świętych. Znamienne jest, że czczono w ten sposób także założyciela ruchu oratoryjnego św. Filipa Neriego.

W historii rzymskiego oratorium interesującą rolę odgrywały kompozycje, które wykonywano w Pałacu Apostolskim (Palazzo Apostolico) w wieczór poprzedzający Narodzenie Pańskie (24 grudnia). Według ówczesnych relacji papież wraz z kardynałami rozpoczynał liturgię pierwszymi nieszporama około godziny 16. Odprawiano ją w Kaplicy Sykstyńskiej lub w bazylice św. Piotra, jeżeli papież mieszkał w Watykanie. Gdy rezydował w pałacu na Kwirynale, nieszpory świętowano w Cappella Paolina. Po liturgii brewiarzowej kardynałowie wraz z dworem papieskim oraz księżęta rzymscy i ich krewni udawali się do pięknie ozdobionej sali Pałacu Apostolskiego na ucztę. Była ona poprzedzona przedstawieniem oratorium na Narodzenie Pańskie, które wykonywał zespół Cappella Pontifica z pomocą licznych instrumentalistów. Około godziny 21 papież (rzadko brał udział w uczcie) wraz z kardynałami przybywał do bazyliki S. Maria Maggiore, gdzie odprawiał matutinum i pierwszą mszę *In Nativitate Domini*.

Pomiędzy liturgią Narodzenia Pańskiego, uroczystą ucztą w wieczór wigilijny a oratorium istniał pewien tematyczny związek. Otóż na stole w pałacu watykańskim stała ozdoba, tzw. *Trionfi della tavola*. Były to modele w postaci niedużych wieżyczek z uformowanymi figurami, zbudowane z terakoty lub gipsu, a napełnione masą z cukru oraz marcepanu. Figury w *Trionfi della tavola* odpowiadały teologiczno-ikonograficznym koncepcjom bożonarodzeniowej Ewangelii. Prawdopodobnie postaci śpiewające w oratorium nawiązywały do

⁵⁷ Por. A. Żórawska-Witkowska, *Jommelli Niccolò*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 4: HJ, s. 479–480. Oratorium *La passione di Gesù Cristo* było wykonane w Warszawie w 1791 roku na dworze królewskim.

⁵⁸ Por. G. Massenkeil, *Oratorium und Passion*, dz. cyt., cz. 2, s. 28.

⁵⁹ Np. dwie wielkie pasje J. S. Bacha: *Passio secundum Johannem* BWV 245 (1723) i *Passion unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelisten Matthäus* BWV 249 (1729) – por. E. Dziębowska, *Bach Johann Sebastian*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM. Część biograficzna*, dz. cyt., t. 1: A–B, s. 134.

figur z *Trionfo della tavola* i wyrażały prawdy chrześcijańskiej wiary. W tym znaczeniu oratorium wraz z uroczystą ucztą tworzyły szczególną formę *Esercizi spirituali* nawiązującą do praktyk św. Filipa Neriego. Oratorium wystawiane w Pałacu Apostolskim, które było duchowym ćwiczeniem i spożywane następnie marcepanowe figury z *Trionfi della tavola* miały uzmysłwić obecnym bożonarodzeniowe orędzie. Bożonarodzeniowe oratorium, które wykonywano po pierwszych niesporach, było jakby przedłużeniem nabożeństwa. Dlatego te kompozycje nazywano *oratorii vespertini*. Zwyczaj przedstawiania oratorium na Narodzenie Pańskie w Pałacu Apostolskim istniał od roku 1676 (lub 1677) do 1740⁶⁰.

*

Złożonej i obszernej problematyki oratorium, gatunku muzycznego popularnego w Rzymie w XVII i XVIII wieku, nie może wyczerpać tak krótki artykuł. Jednak ukazanie tego tematu może przyczynić się do innego spojrzenia na te kompozycje jako dzieła nie tylko muzyczne, ale również posiadające cele pastorałne, którymi kierował się św. Filip Neri. Można stwierdzić, że dzięki temu świętemu europejskie dziedzictwo muzyczne zostało ubogacone wspianiałymi utworami zwanymi oratoriami, które na przestrzeni 400 lat tworzyło wielu częstokroć wielkich kompozytorów. Być może powyższy artykuł pozwoli nieco inaczej spojrzeć na życie liturgiczne i muzyczne Kościoła w siedemnastym i osiemnastowiecznym Rzymie. Warto wspomnieć, że księża filipini w swoim rzymskim kościele S. Maria in Vallicella (Chiesa Nuova), nawiązując do idei założyciela, organizują obecnie *Esercizi spirituali* wraz z *Concerti Spirituali*, podczas których są wykonywane utwory z czasów św. Filipa Neriego i późniejszych⁶¹.

Dodatek 1. Opis nabożeństwa w Oratorio del Santissimo Crocifisso

Członkowie zgromadzenia nie brali czynnego udziału w śpiewie, uczestniczyli w nim biernie; nabożeństwa te zachowały język łaciński, opierały się na nieznacznie tylko sparafrazowanych tekstach Starego i Nowego Testamentu. Dokładny opis jednego z takich nabożeństw w oratorium z okresu, gdy miały już one w pełni ustalony przebieg, przekazał André Maugars: „Kościół jest mniejszy od paryskiej Sainte-Chapelle. W głębi ma obszerne podium z niewielkimi organami bardzo delikatnymi i bardzo odpowiednimi do towarzyszenia głosom. Po dwóch stronach kościoła były jeszcze dwie inne małe podia, gdzie znajdowali się najlepsi wykonawcy muzyki instrumentalnej. Głosy zaczynały od psalmu, który miał formę motetu, a potem wszystkie instrumenty wykonywały bardzo dobrą sinfonie. Następnie głosy śpiewały

⁶⁰ Por. H. J. Marx, *Römische Weihnachtsoratorien aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, „Archiv für Musikwissenschaft“ 1992 nr 3, s. 163–167. W dodatku 3 na końcu artykułu zamieszczono wykaz oratoriów na Boże Narodzenie wykonywanych w Pałacu Apostolskim.

⁶¹ Por. <http://www.vallicella.org/concerti/concerti-spirituali-2010-2011.html> (31 I 2011), <http://www.musicaperduta.com> (31 I 2011).

zdarzenie ze Starego Testamentu, podane w formie akcji religijnej, jak historię o Zuzannie, o Judycie i Holofernesie, o Dawidzie i Goliacie. Każdy ze śpiewaków przedstawiał jakąś osobę z [takiej] historii i znakomicie oddawał siłę słów. W dalszym ciągu jeden z najsłynniejszych kaznodziei miał kazanie, a po nim muzyka wykonywała ewangelię z danego dnia, jak historię Samarytanki, niewiasty Kananejskiej, Łazarza, Magdaleny czy Pasję. Śpiewacy doskonale naśladowali poszczególne osoby przedstawione przez ewangelistę⁶².

Dodatek 2. Relacja z wykonania lamentu Marii Magdaleny (śpiew z afektem) w *Oratorio Santa Maria in Vallicella*

Słynny śpiewak Loreto Vittori był stałym bywalcem oratorium filipińców. Sławne stało się jego wykonanie tam lamentu skruszonej Magdaleny, które jeden ze słuchaczy Giovanni Vittorio Rossi (publikujący pod pseudonimem I. N. Erythraeus) tak opisał: „Tam [w kaplicy ojców oratorianów] pewnej nocy słyszałem, jak [Loreto] śpiewał lament Magdaleny, która upadłszy u stóp Chrystusa, oplakiwała swoje grzechy; jego żarliwość, moc głosu, miękkie i delikatne odmiany śpiewu [sprawiały], że niemal ukazywał oczom naszym Magdaleny; ta gdyby ożyła, w tym naśladowaniu jej pokuty rozpoznałaby i podziwiała swoje prawdziwe żale i cierpienia. I nikt z obecnych uczestników nie był tak opieszalego i gnuśnego ducha, by nie poddać się tym wzruszeniom, do których przezeń był nakłaniany, mianowicie do gniewu, do nienawiści grzechu, do żalości i innych; nie pomnę też, bym kiedykolwiek bardziej i gwałtowniej bolał z powodu moich nieprawości niż wtedy, gdy ów przedstawiając osobę Magdaleny, przeklinał grzechy poprzedniego jej życia, którymi tak bardzo Boga i ludzi obrażała. Czulem, że łzy obficie płynęły mi z oczu, gdy ów żalonym brzmieniem głosu przedstawiał westchnienia płaczącej grzesznicy; czulem, że porywa mnie nieprawdopodobny zachwyt, gdy stopniowo przebiegając głosem od najniższego do najwyższego dźwięku i tymże od najwyższego do najniższego, przez różne zwroty z niewiarygodną biegłością przechodząc, ukazywał, że może ów głos, jak chce, kształtować i naginać niby najmiększy wosk⁶³”.

Dodatek 3. Oratoria na Boże Narodzenie wystawiane w Pałacu Apostolskim

Kompozycje umieszczono w porządku chronologicznym. Krótkie tytuły dzieł zaczerpnięto z kart tytułowych librett. Przypis przy nazwisku kompozytora wskazuje na zachowane źródło, z którego odczytano oryginalny tytuł utworu⁶⁴.

Papież Klemens XI Albani (1700–1721)

ROK	TYTUŁ	KOMPOZYTOR	LIBRETTO
1700	<i>Componimento sagra cinque voci... da cantarsi nel Palazzo Apostolico</i>	Giovanni Lorenzo Lulier (ok. 1650–ok. 1705) ¹	
1701	<i>La pace per la nascita del redentore... da cantarsi nel Palazzo Apostolico</i>	Filippo Amadei	Francesco Maria de Conti
1702	<i>La stella de'magi. Cantata da cantarsi nel Palazzo Apostolico</i>	Filippo Amadei	Kard. Pietro Ottoboni

⁶² Z. Szweykowski, *Między sztuką a ekspresją*, t. 2: Rzym, Kraków 1994, s. 18–19.

⁶³ Tamże, s. 20–21.

⁶⁴ Por. H. J. Marx, *Römische Weihnachtsoratorien...*, dz. cyt., s. 170–174, 181–182.

ROK	TYTUŁ	KOMPOZYTOR	LIBRETTO
1703	<i>Vaticini di pace. Componimento per musica da cantarsi nel Palazzo Apostolico</i>	Domenico Filippo Bottari	Paolo Gini
1704	<i>I genere umano consolato. Componimento poetico da cantarsi nel Palazzo Apostolico</i>	Quirino Colombani	Pompeo Figari
1705	<i>Componimento poetico da cantarsi in Palazzo Apostolico</i>	Alessandro Scarlatti ² (1660–1725)	Silvio Stampiglia
1706	<i>Cantata da recitarsi la Notte del SS mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Alessandro Scarlatti	Filippo Fabbri
1707	<i>Cantata da recitarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Alessandro Scarlatti	Massimo Scarabelli
1708	<i>I trionfo del divino amore. Componimento poetico... da cantarsi nel Palazzo Apostolico</i>	Francesco de Messi	Giacomo Buonaccorsi
1709	<i>Cantata da recitarsi la Notte del SS.ma Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Pietro Paolo Bencini	Paolo Gini
1710	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.imo Natale</i>	Carlo Francesco Cesarini	Albino Lecheatico
1711	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Carlo Francesco Cesarini	Domenico de Martinis
1712	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Domenico Laurelli	
1713	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Antonio Caldara	Paolo Gini
1714	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico ta Notte del 55. mo Natale</i>	Domenico Scarlatti	Franceso Maria Gasparri
1715	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Pietro Paolo Bencini	Ignazio de Bonia
1716	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Francesco Gasparini	Antonio Baldini
1717	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS mo Natale</i>	Domenico Scarlatti	Francesco Maria Gasparri
1718	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Gaetano Boni	Silvio Stampiglia
1719	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Giovanni Giorgi	Andrea Diotallevi
1720	<i>Componimento per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Francesco Gasparini	Silvio Stampiglia

Papież Innocenty XIII Conti (1721–1724)

ROK	TYTUŁ	KOMPOZYTOR	LIBRETTO
1721	<i>Componimento per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Giuseppe Maria Orlandini	Gian-Bernardino Pontici
1722	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Francesco Gasparini	Filippo Fabbri
1723	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Giovanni Battista Costanzi ¹ (1704–1778)	Filippo Leers

¹ Giovanni Lorenzo Lulier, Oratorio a 6 [voci] con Violini e Chori di Angioli, Pastori, Demonij. di Giovannino del. Violone.

² Alessandro Scarlatti, *Cantata á 5 [voci] con stromenti da cantarsi nel Palazzo Apostolico per la Notte di Natale di N[ostro] S[ignore] L'Anno 1705. Musica del Sig. Alessandro Scarlatti.*

³ Giovanni Battista Costanzi, *Cantata A tre voci, Elpino, Tirsi, e Angelo. Con Stromenti Per la Notte del SS.mo Natale. Del Sig. Gio: Batt[ista] Costanzi.*

Papież Benedykt XIII Orsini (1724–1730)

ROK	TYTUŁ	KOMPOZYTOR	LIBRETTO
1724	<i>Pastorale da cantarsi n[el] Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Carlo Monza Milanese	(Ignazio de Bonis)
1725	<i>Componimento per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>		
1726	<i>Componimento per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>		

Papież Klemens XII Orsini (1730–1740)

ROK	TYTUŁ	KOMPOZYTOR	LIBRETTO
1730	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Antonio Bencini ⁴ (ok. 1700–po 1742)	
1731	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Benedetto Micheli Romano	Bernardo Bucci
1732	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Nicola Porpora ⁵ (1686–1768)	
1733	<i>Cantata da recitarsi nel Palazzo Apostolico la Notte del SS.mo Natale</i>	Giuseppe Valentini	Gian-Bernardino Pontici
1734	<i>Componimento sacro per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Giovanni Costanzi	Filippo Vanstrip
1735	<i>Componimento per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>		
1736	<i>Componimento sacro per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>	Antonio Bencini	Filippo Vanstrip
1737	<i>Componimento sacro per musica da cantarsi nel Palazzo Apostolico nella Notte del SS.mo Natale</i>	Constantino Petroni	Filippo Vanstrip
1738	<i>Według Diario ordinario d'Ungheria</i>	Michelangelo Simonelli	Filippo Vanstrip
1739	<i>Pastorale per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale nel Palazzo Apostolico</i>		Libanio Sologegeo

⁴ Antonio Bencini, *Cantata à tre Voci, Colpa, Grazia, et Umanita, e Angeli. Gon stromenti, Rappresentata La Notte del SS.mo Natale nel Sacro Palazzo Apostolico, L'Anno 1730. Posta in musica del Sig.re Antonio Bencini.*

⁵ Nicola Porpora, *Cantata a tre voci Montano, Dorindo, Angelo, Coro d'Angeli, Con Trombe, Corni da caccia, Oboe, Violini, Violetta, e Basso continuo. Da cantarsi nel Palazzo Apostolico Per la Notte del SS.mo Natale MDCCXXXII Del Sig. Nicola Porpora.*

Papież Benedykt XIV Lambertini (1740–1758)

ROK	TYTUŁ	KOMPOZYTOR	LIBRETTO
1740	<i>Componimento sacro per musica da cantarsi la Notte del SS.mo Natale</i>	Felice Doria	

Oratorium na Boże Narodzenie skomponowane przez Antonio Caldareę (1670–1736) w 1712 roku do libretta autorstwa księcia Francesco Marii Marescotti Ruspoliego (1672–1731) (tekst z 1703): *Vaticini di Pace, Cantata quattro Voci con Violini, per il SS.mo Natale. Del Sig.r. Antonio Caldara, Composta per S. E. Il P[ri]n[cipi]pe Ruspoli nell'Anno 1712 per il detto Giorno Natalitio.*

Lublin

DARIUSZ SMOLAREK SAC

Słowa kluczowe

Filip Neri, esercizi spirituali, laudi spirituali, oratorium, kompozytor, Rzym, XVI wiek, XVII wiek, XVIII wiek

Summary

Oratorio in Rome from XVII to XVIII century

The new vocal-instrumental music type that actively bloomed in the period of baroque came into being partly by the activity of Saint Philip Neri. He organized services associated with singing *laudi* in a building specially intended for that purpose - named in Italian *oratorio*. Primarily the term “oratorio”, meant a prayer space, later was related to non-liturgical and musical services that were performed there. *Laudi spirituali* were gradually replaced with *madrigali spirituali* and *motetti concertati* that often had the character of dialog singing. From these forms in the first half of XVII century formed two types of oratorios: folk (*oratorio volgare*) and latin (*oratorio latino*). The content of compositions was non-liturgical religious text that was inspired by the Bible featured: histories of Old Testament, figures, New Testament events and parables, and also allegoric dialogs between Christ and a Christian soul. The singers in oratorio were accompanied by orchestra (often choir) performed particular dramatic roles and did not use means of actor playing. Oratorio as a carrier of religious content served liturgy and became its certain fulfillment.

Keywords

Filip Neri, esercizi spirituali, laudi spirituali, oratorio, composer, Rome, 16th century, XVII century, XVIII century

JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

Paliusz – współczesna forma i teorie o pochodzeniu

„W kształcie paliusza możemy dostrzec obraz owieczki, którą Dobry Pasterz bierze na swoje ramiona i niesie, by ją ocalić i nakarmić. W tym symbolu uwidoczni się to, co nas wszystkich jako biskupów łączy na pierwszym miejscu: troska i odpowiedzialność za powierzoną nam owczarnię. To w tej trosce i odpowiedzialności mamy tworzyć jedność i jej strzec” (Jan Paweł II)¹.

Wydany przed Soborem Watykańskim II w języku francuskim i włoskim bardzo popularny i ogólnodostępny liturgiczny słownik *Dizionario pratico di liturgia romana* terminem *pallio* („paliusz”) określa szarfę, wstęgę. Szarfa ta ma formę okręgu, do którego z przodu i z tyłu są dołączone dwa wolno zwisające końce. Paliusz jest wykonany z białej wełny, a jedynym jego ornamentem są czarne krzyże². Jest on noszony jako insygnium w czasie celebracji liturgicznych i wówczas zakładany na ornat. Czyni to w szczególności papież, patriarchowie, a także prymasi i arcybiskupi³. Natomiast w polskich posoborowych *Obrzędach święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, choć brak opisu, jak wygląda paliusz, to z wymawianej przez głównego szafarza święceń modlitwy wynika, że metropolitarny paliusz jest symbolem jedności, więzi miłości i komunii ze Stolicą Apostolską oraz zachętą do męstwa⁴. Stąd Bogusław Nadolski określa paliusz jako „oznakę jurysdykcji” noszoną przez arcybiskupa metropolitę na terenie archidiecezji⁵.

¹ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 120.

² Do późnego średniowiecza krzyże były koloru purpurowego – por. G. Morin, *Le pallium*, „Le Messager des fidèles. Revue Bénédictine” 6 (1889), s. 258.

³ Por. J. Roux, S. Marsili, *Pallio*, [w:] *Dizionario pratico di liturgia romana*, ed. R. Lesage, Roma 1956, s. 322.

⁴ Por. *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Pontyfikał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II*. Wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II, wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999, s. 61.

⁵ Por. *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1140.

Współczesny paliusz papieża Benedykta XVI

Jeszcze nie tak dawno, gdyż zaledwie 26 czerwca 2008 roku watykański dziennik „L'Osservatore Romano” zapowiadała użycie paliusza w nowej formie przez Benedykta XVI. W artykule *Liturgiczne szaty według Ratzingera* autor podkreślał, że papież nie ubiera się w dystyngowanym i bardzo drogim domu mody Prada, ale przyodziewa go Chrystus. W ten sposób zwracał uwagę, że papież osobiście chce przedstawić współczesnemu światu walor szat liturgicznych, które nie są akcesoriami, ale znakami, które w sposób esencjalny i najbardziej zrozumiały oddają prawdę zawartą w sprawowanej liturgii⁶. W ten wyraz przejęcia się, aby jak najlepiej przedstawić i sprawować liturgię, i zarazem odpowiedzialności za szaty liturgiczne, które są „antycypacją szaty nowej, ciała zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa”⁷, wpisuje się użycie w nowej formie paliusza przez papieża Benedykta XVI w dniu 29 czerwca 2008 roku podczas uroczystości św. Piotra i Pawła.

Należy pamiętać, że już na początku pontyfikatu Benedykt XVI, precyzyjnie mówiąc nazajutrz po swoim wyborze, podpisał zasady użycia paliusza i pierścienia Rybaka. Wówczas formę paliusza i pierścienia zaproponował mu bp Piero Marini, długoletni przewodniczący Urzędu Papieskich Ceremonii Liturgicznych. Ten wówczas, czyli w 2005 roku zaakceptowany paliusz, w którym papież prezentował się podczas uroczystości liturgicznych inaugurujących jego posługiwanie, nawiązywał do swojej pierwotnej długiej formy (długość na 4 m i szeroki na 10 cm i skomponowany jako jednolita forma nieskrojona i bez szwów)⁸. Jak mówi sam mistrz ceremonii Piero Marini, był on kształtem „bardziej zbliżony do pierwotnego wzoru rzymskiego”⁹. Stał się także jednym z tematów inicjacyjnej papieskiej homilii, w której Benedykt XVI podkreślił, że jest to starożytne insygnium używane przez biskupa Rzymu od IV wieku, które „można uznać za symbol jarzma Chrystusowego, jakie biskup tego miasta, sługa sług Bożych, bierze na swoje barki”¹⁰.

⁶ Por. J. M. De Prada, *Le vesti liturgiche secondo Ratzinger*, „L'Osservatore Romano” 26 VI 2008, s. 8.

⁷ J. M. De Prada, *Le vesti liturgiche secondo Ratzinger*, dz. cyt., s. 8.

⁸ Por. M. G. Valenziano, *Il pallium papale*, [w:] Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice, *Inizio del ministero petrino del vescovo di Roma Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2006, s. 376. W polskiej bibliografii znajdujemy zapis, że paliusz z dnia inauguracji papieskiego posługiwania miał długość 260 cm – por. *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, dz. cyt., s. 1140.

⁹ P. Marini, *Ceremoniarz papieski. Rozmowy o liturgii przeprowadzili Dominique Chivot i Vincent Cabanac*, tłum. M. Romanek, Katowice 2010, s. 8, 80.

¹⁰ Benedykt XVI, *24 IV. Msza św. z okazji inauguracji pontyfikatu. Wsłuchać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 26 (2005) nr 6, s. 11.

Trzeba odnotować, że prace nad tym rzymskim wzorem papieskiego paliusza rozpoczęły się już w 2002 roku. Wspólnota sióstr benedyktynek z rzymskiego kościoła św. Cecylii została poproszona o przygotowanie nowego papieskiego paliusza. Punktem wyjścia dla ich pracy miały być jego starożytne wizualizacje, a zwłaszcza mozaika umieszczona właśnie w kościele św. Cecylii przedstawiająca paliusz papieża Paschalisa I¹¹.

Ważna jest odpowiedź na pytanie, dlaczego ten papieski paliusz został poddany kolejnej modyfikacji w tak krótkim czasie (był używany od 24 kwietnia 2005 do 28 czerwca 2008). Zmiana ta została wyjaśniona przez obecnego ceremoniarza papieskiego Guida Mariniego także na łamach „L’Osservatore Romano”. Dokonała się ona z powodów historycznych, liturgicznych i praktycznych. Z historycznych badań wynika, że od IX wieku papież nie używał długiego paliusza skrzyżowanego na lewym ramieniu. Poza tym paliusz używany od początku pontyfikatu Benedykta XVI nie był wystarczająco praktyczny i sprawiał papieżowi wiele trudności. Równocześnie nowy paliusz z 2008 roku wpisuje się w kontynuację formy paliusza używanego przez Jana Pawła II, a różnice między nimi sprowadzają się do kilku elementów. Nowy paliusz jest dłuższy i szerszy, a umieszczone na nim krzyże są koloru czerwonego. Taki proces rozwoju tego papieskiego insygnium ceremoniarz Guido Marini określa mianem „hermeneutyki kontynuacji”. Zarazem dodaje, że w swojej nowej formie paliusz nie wpisuje się w dyskusję, czy jest on antyczny czy nowoczesny, ale czy jest przekazicielem piękna i dostojności, „komponentów ważnych w każdej liturgicznej celebracji”¹². Podkreśla także, że ten nowy papieski paliusz jest kontynuatorem zachowywania tradycji odmienności paliusza papieskiego i metropolitarne¹³.

Pochodzenie paliusza

W tym miejscu należy postawić pytanie, jakie były początki tej szaty – insygnium? Czy historia podaje konkretne i wiarygodne świadectwa co do jego pochodzenia? A jeśli ich nie ma, to czy w badaniach nad nim dokonanych przez ekspertów na przestrzeni wieków zaprezentowano teorie na temat jego proveniencji?

¹¹ Por. M. G. Valenziano, *Il pallium papale*, dz. cyt., s. 375–376.

¹² G. Biccini, *Il pallio papale tra continuità e sviluppo*, „L’Osservatore Romano” 26 VI 2008, s. 8.

¹³ Tamże, s. 8.

Pierre de Marca (1594–1662)

W czasie objawiającego się w XVII wieku separatyzmu Kościoła francuskiego ukazało się w 1641 roku dzieło *De concordia sacerdotii et imperii* kanonisty i późniejszego arcybiskupa Paryża Pierre'a de Marca. Dzieło to broniące gallikanizmu zostało mu zlecone do opublikowania w czasach regencji, gdy państwem francuskim rządili Anna Austriaczka i kard. Jules Mazarin. Już rok po publikacji znalazło się ono na indeksie i pomimo kolejnych poszerzonych wydań na nim pozostawało¹⁴.

W dziele tym znajdujemy informacje o pochodzeniu paliusza. Autor twierdzi, że to cesarze w czasach antycznych ofiarowali swoją cesarską szatę patriarchom – osobom godnym zaufania. W ten sposób łączyli się oni z metropolitami¹⁵. Sam paliusz został odnotowany w donacji Konstantyna Wielkiego i zawarty w *Dekrecie Gracjana*. Ofiarowany zaś biskupom rzymskim wyraził beneficjum władcy¹⁶. Autor powołuje się także na zapiski diakona Liberatusa, w których jest mowa, że paliusz był wąską wstęgą¹⁷. Właśnie taka wykładnia pochodzenia paliusza – arcybiskupiego insygnium utrwali się w Kościele i będzie zdaniem Josepha Wilperta w drugiej połowie XIX wieku towarzyszyć badaczom stawiającym pytanie o jego pochodzenie¹⁸.

Gaetano Moroni Romano (1802–1883)

Wielotomowy słownik historyczno-kościelny z XIX wieku *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* zredagowany przez Gaetana Moroniego Romana odnotował, że pojęcie *pallio*, *pallium* jest wieloznaczne. Dowiadujemy się z niego, że paliusz papieski i paliusze biskupie pochodzą z antycznego *superhumerales* najwyższego kapłana, jak również że jest on jeszcze nazywany *rationale*, *omophorium*, *stola apostolatus*, *stola archiepiscopatus*, *stola pontificalis* i *phrygium*¹⁹.

¹⁴ Por. *Marca Pierre de*, [w:] *Encyklopedia Kościoła*, t. 2: L–Z, oprac. F. L. Cross, E. Livingstone, Warszawa 2004, s. 164–165; *Wielka historia świata. Świat w XVII wieku*, komitet red. J. A. Gierowski, S. Grodziski, J. Wyrozumski, t. 7, Kraków 2005, s. 32.

¹⁵ Por. P. de Marca, *Dissertationum de concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae libri octo*, Parisiis 1704, k. 862.

¹⁶ Por. P. de Marca, *Dissertationum de concordia sacerdotii et imperii*, dz. cyt., k. 864.

¹⁷ Por. tamże, k. 863.

¹⁸ Por. G. Wilpert, *Un capitolo di storia del vestito. Tre studi sul vestiario dei tempi postcostantiniani*, Roma 1898, s. 26.

¹⁹ Por. *Pallio, pallium*, [w:] *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino a nostri giorni specialmente intorno ai principali santi, beati, martiri, padri, ai sommi pontefici, cardinali e più celebri scrittori ecclesiastici, ai varii gradi della gerarchia della chiesa cattolica, alle città patriarcali*,

Równocześnie twórca słownikowego hasła przypomina za Tertulianem, że paliuszem określano w czasach antycznych sukno kwadratowe lub formy czworokątnej noszone w środowisku greckim (*gens palliata*), które okrywało całe ciało kobiety czy mężczyzny. W Egipcie używali go zazwyczaj lekarze. Taka szata odpowiadała rzymskiej todze. Zaś w chrześcijańskiej ikonografii w takiej szacie, ale dużych rozmiarów, obrazowano Jezusa Chrystusa. Szata spoczywała na Jego lewym ramieniu, okrywała Jego plecy, nie osłaniała prawego ramienia, lecz znajdowała się pod nim²⁰. Wybrani przez Jezusa Chrystusa apostołowie także przywdziewali paliusz prosty bądź filozofów. Paliusz taki przeszli z kultury greckiej i zaadaptowali do swoich zwyczajów Żydzi, naśladowując w ten sposób filozofów i profesorów sztuk wolnych.

Paliuszem określano także baldachim czy kwadratowy parasol, jedwabne sukno, roczną kontrybucję względem kościoła głównego ofiarowywaną w święto patrona, tkaninę jedwabną – symbol zwycięstwa w zawodach, dar od papieża w formie różnych szat liturgicznych zakładany przez obdarowanego na szaty liturgiczne²¹.

Zdaniem autora hasła paliusz używany przez arcybiskupów nie może pochodzić od następcy św. Piotra papieża Linusa czy też od samych apostołów, choć wielu wskazanych przez niego z nazwiska historyków tak twierdzi. Wyraża on opinię, że pierwszą rzetelną historyczną datą, w której pojawia się paliusz, jest przekazanie go biskupowi Ostii przez papieża Marka w 336 roku²².

Filippo Vespasiani (1812–1877)

Prawdopodobnie pierwszą nowożytną monografię o paliuszu *De sacri palli origine* opublikował w 1856 roku profesor Papieskigo Uniwersytetu Urbaniana monsignore Filippo Vespasiani. To dość wnikliwa jak na tamte czasy analiza zagadnienia stawiająca między innymi pytanie o jego pochodzenie. Autor podkreśla w niej historyczne wydarzenie donacji insygnium zwanego *lorum* przez cesarza Konstantyna Wielkiego papieżowi Sylwestrowi. Jednak jego zdaniem paliusz papieski czy metropolitalny nie pochodzi od tego starożytnego insygnium ani od efodu noszonego przez najwyższych

arcivescovili e vescovili, agli scismi, alle eresie, ai concilii, alle feste più solenni, ai riti, alle cerimonie sacre, alle capelle papali, cardinalizie e prelatizie, agli ordini religiosi, militari, equestari ed ospitalieri, non che alle corte e curia romana ed alla famiglia pontificia, ec. cc. ec., compilazione G. Moroni Romano, t. 51, Venezia 1851, s. 53.

²⁰ Por. tamże, s. 53.

²¹ Por. tamże, s. 54.

²² Por. tamże, s. 57.

kapłanów czy racjonału hebrajskiego kapłana²³. Profesor twierdzi, że papieski paliusz wywodzi się z płaszcza, który miał św. Piotr, a który „po jego śmierci otrzymali w dziedzictwie papież, jako następcy Piotra, i jest on przez nich noszony jako znak apostołskiej władzy”²⁴. Autor zauważa, że płaszcz *pallium* był w czasach antycznych insygnium osób nielicznych, czego przykładem na kartach Starego Testamentu jest choćby prorok Eliasz. On to ofiarował swój płaszcz swojemu następcy prorokowi Elizeuszowi, aby go okrywał, ale i dawał mu moc ducha Eliasza²⁵.

Raffaele Garrucci SJ (1812–1885)

W monumentalnym dziele Raffaele’a Garrucciego *Storia della arte cristiana* czytamy, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wierzący w Jezusa Chrystusa nie mieli jakichś specjalnych szat, specyficznych w formie czy kolorze, z przeznaczeniem do liturgii. Po prostu po przybyciu na miejsce sprawowania liturgii szaty codzienne składano w odpowiednim miejscu, a zakładano na siebie takie same szaty jak te przed chwilą zdjęte. Liturgię sprawowano w tych szatach przeznaczonych na jej czas²⁶. Z zapisów świętych Hieronima, Jana Chryzostoma i Grzegorza z Nazjanzu wynika, że szaty używane w liturgii były białe i lśniące²⁷. Wśród tych szat był także paliusz-płaszcz rozpowszechniony wśród Greków i Rzymian. Różnicę między tym codziennym a sakralnym paliuszem autor dostrzega na niektórych zachowanych na cmentarzach wizerunkach apostołów, biskupów, pasterzy owczarni Chrystusa. Widoczny tam paliusz jest szatą bardzo szeroką, obszerną, otulającą dokładnie osobę, która na siebie go założyła. Jego dwa końce łączą się na piersiach zakładającego i są spięte zapinką ozdobioną drogim kamieniem²⁸. Jezuita podkreśla, że św. Piotr i apostołowie otrzymali od Najwyższego Pasterza Jezusa Chrystusa misję szukania zagubionej owcy. Po apostołach zadanie to przejęli biskupi chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, którzy w sposób zewnętrzny wyrażają tę misję oznaką noszonego przez nich paliusza (ὠμοφόριον i *pallium*)

²³ Por. P. Vespasiani, *De sacri pallii origine*, Romae 1856, s. 25–27.

²⁴ Cyt. za: *Rivista della stampa italiana*, „La Civiltà Cattolica” 4 (1856) t. 2, s. 329. Jest to bardzo obszerna i łatwo dostępna recenzja książki: P. Vespasiani, *De sacri pallii origine*, Romae 1856.

²⁵ Por. P. Vespasiani, *De sacri pallii origine*, Romae 1856, s. 34–35.

²⁶ Por. R. Garrucci, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa e corredata della collezione di tutti monumenti di pittura e scultura incisi in rame su cinquecento tavole ed illustrati*, t. 1, Prato 1881, s. 97.

²⁷ Por. tamże, s. 98.

²⁸ Por. tamże, s. 96.

sporządzonego z wełny, a nie lnu. Samo zaś pochodzenie tego insygnium archeolog przypisuje pierwszemu apostołowi św. Piotrowi²⁹.

Natomiast analizując fenomen paliusza w środowisku rzymskim, w którym zachowały się jego najstarsze przedstawienia, włoski archeolog posługuje się zapisem historyka Jana Diakona z IX wieku. Jan Diakon, opisując życie papieża Grzegorza Wielkiego, umieścił w treści swojego dzieła wizerunek tego wielkiego świętego. Skorzystał z jego podobizny umieszczonej w opactwie założonym przez Grzegorza Wielkiego na wzgórzu Celiusz (Monte al Celio). „Na ornacie [papież] ma dalmatykę koloru brązowego, ewangeliarz w lewej ręce, w prawej krzyż, paliusz wąski (*pallio mediocre*) przebiega od prawego ramienia pod piersią, opasuje brzuch dookoła, a potem przez lewe ramie wznosi się na plecy, część paliusza na tym właśnie ramieniu wisi z boku, a nie przez środek ciała”³⁰. Sam jezuita podpowiada, że nie Grzegorz Wielki jako pierwszy użył takiej formy paliusza, ale uczynili to już jego poprzednicy, wśród których widzi papieży Pelagiusza II czy Feliksa IV³¹.

Jego konkluzja to twierdzenie, że w Rzymie w IV wieku używano dwóch form paliusza: wielokrotnie złożonego, jak i zakładanego na całe ciało i spinanego na piersiach. Jezuita nie zgadza się z opinią Angela Rocci, że paliusz w formie składanej wstęgi ma pochodzenie greckie³². Pochodzenie paliusza wielokrotnie złożonego upatruje w zwyczaju, który miał miejsce w Rzymie i dotyczył wehnianego płaszcza – narzutki zwanej *laena*. Złożona miała formę wstęgi. Na potwierdzenie swojego twierdzenia przytacza świadectwa z antycznego cmentarza św. Agnieszki i słynnej mozaiki z Rawenny u św. Witalisa³³.

Charles de Rohault de Fleury (1801–1875)

Natomiast francuski architekt Ch. de Rohault de Fleury twierdzi, że antyczni Rzymianie z czasem zrezygnowali z togi, a w jej miejsce zaczęli używać *lorum* – szarfy, wstęgi szerokiej na 15 cm. Ówczesne dystygowane osoby chciały czymś wyjątkowym się wyróżniać i skomponowały *lorum*. Opasywało ono ciało, od lewego ramienia opadało na plecy, następnie przechodziło pod prawe ramię i przez pierś na nowo wznosiło się ku ramieniu lewemu. Część tak założonego *lorum*, jako element wolno zwisający, znajdowała się

²⁹ Por. tamże, s. 99–100.

³⁰ Tamże, s. 104.

³¹ Por. tamże, s. 104.

³² Por. tamże, s. 105.

³³ Por. tamże, s. 106.

z tyłu za lewym ramieniem. Wizerunek takiej szaty można dostrzec na łuku Konstantyna w Rzymie. Widać tam samego cesarza, jak i inne towarzyszące mu nobliwe osoby ubranych właśnie w tę szatę³⁴. Architekt francuski twierdzi: „Po tym przybliżeniu jest niemożliwe nie uchwycić podobieństwa dwóch rzeczy i nie przypuszczać, że paliusz jest tylko *lorum* Konstantyna. Pierwsi dygnitarze Kościoła upodabniali się w ten sposób do osobistości obdarzonych godnością konsularną lub do senatorów”³⁵.

Germain Morin (1861–1946)

W tym samym roku na łamach benedyktyńskiego czasopisma „Le Messager des fidèles” Germain Morin wskazuje, że jeszcze nie zostało wykazane w sposób rzetelny prawdziwe pochodzenie paliusza. Zarazem suponuje, że w początkowym okresie paliusz mógł być wykonany z bardzo delikatnego lnu, a nie z wełny, także „być może paliusz świętego Grzegorza Wielkiego”, gdyż dopiero zabytki datowane na początek V wieku wskazują na użycie wełny i szpilek do paliusza³⁶.

Louis Duchesne (1843–1922)

Ten znakomity historyk chrześcijaństwa i liturgii przełomu XIX i XX wieku opowiedział się po stronie teorii, jakoby paliusz był pochodzenia cesarskiego³⁷. W dziele *Origines du culte chrétien* wyraził także sugestię, że początków tego insygnium należy szukać w IV wieku, a nie w wiekach następujących. Zauważył, że od samego początku *pallium* było insygnium wyrażającym aurytetyt i pełnię władzy wykonywanej przez biskupa³⁸.

Joseph Wilpert (1857–1944)

Pod koniec XIX wieku pojawiało się bardzo ciekawe i wnikliwe studium Josepha Wilperta dotyczące szat używanych po czasach cesarza Konstantyna. Ten niemiecki archeolog ze Śląska zebrał wszelkie informacje na temat paliusza i nie zgodził się z dotychczasowymi rezultatami prac dotyczącymi jego

³⁴ Por. C. Rohault de Fleury, *La Messe études archéologiques sur ses monuments*, t. 8, Paris 1889, s. 46.

³⁵ Tamże, s. 46.

³⁶ Por. G. Morin, *Le pallium*, dz. cyt., s. 258.

³⁷ Por. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, s. 370.

³⁸ Por. tamże, s. 374–375.

pochodzenia. Zauważa on, że antyczny Rzym stał się miejscem ekspansji strojów pochodzenia orientalnego, czego szczyt miał miejsce w III wieku³⁹.

Autor, rozpoczynając studium paliusza, mówi, że „o żadnym stroju liturgicznym, od prawie tysiąca lat badanym, nie napisano tak wiele i z tyloma błędami co o *pallio sacro*”⁴⁰. Jego zdaniem paliusz nie wywodzi się z efodu, racjonału, cesarskiej *chlamys*, płaszcza *pallium* jakoby pochodzącego od św. Piotra i przechowywanego w Rzymie ani też od zewnętrznego okrycia używanego przez konsulów i zwanego *lorum* czy *trabea*⁴¹. Badając paliusz, wskazuje już na wstępie, że należy widzieć tę szatę wraz z jej rozwojem, który wyraził się w historii w różnych jej formach.

Właściwą nazwą paliusza jest ἰμάτιον. Określano tak szatę, której długość była mniej więcej trzykrotnością szerokości⁴². Zakładana była na tunikę w ten sam sposób co toga. Ta właśnie szata ἰμάτιον w środowisku rzymskich chrześcijan konkurowała z togą i tę konfrontację wygrała. Dowodem upodobania sobie paliusza przez rzymskich chrześcijan są świadectwa zachowane na cmentarzyskach wiecznego miasta, gdzie często można dostrzec malowidła przedstawiające paliusz, a nie togę. Już od II wieku cmentarne malowidła przedstawiają biblijne postacie, na których widać paliusz. Od IV wieku jest to już wyłącznie szata samego Chrystusa i jego świętych. Szata ta była z białej wełny, a jej ozdobą były krzyż i litery L, I, H, X, Z⁴³. Wilpert, korzystając z rezultatów współczesnych mu badań austriackiego archeologa Eduarda Huli i zapisów zostawionych przez Swetoniusza i Tertuliana, podkreśla kontrast w użyciu paliusza i togi. Był to „kontrast między duchem narodowym rzymskim a chrześcijańskim kosmopolityzmem”⁴⁴. Prawdopodobnie za paliuszem przemawiał fakt, że toga przynależała do rzymskich notabli (*civis Romanus*), natomiast paliusz jako odzienie sakralne przywdziewali filozofowie i ludzie nauki wywodzący się z różnych narodowości⁴⁵. Podsumowując początki paliusza – pierwszą fazę jego rozwoju jako szaty czworokątnej – Wilpert orzeka, że „w ten sposób paliusz w Kościele Rzymskim zawsze był widziany jako odzienie najwyższej czci i godności”⁴⁶.

³⁹ Por. G. Wilpert, *Un capitolo di storia del vestito...*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁰ Tamże, s. 24.

⁴¹ Por. tamże, s. 24–25.

⁴² Por. tamże, s. 29.

⁴³ Por. tamże, s. 30.

⁴⁴ Tamże, s. 29.

⁴⁵ Por. tamże, s. 29.

⁴⁶ Tamże, s. 30.

W IV wieku nastąpiła druga faza rozwoju paliusza. W ówczesnej oficjalnej garderobie następuje zmiana i rozpoczyna się dominacja wierzchniego okrycia zwanego *paenula*, z czasem nazywanego *planeta* czy *casula* („ornat”). Okrycie to było bardzo praktyczne, ale jak twierdzi Wilpert, pomimo wygody w noszeniu nowej szaty i jej supremacji nie można było zrezygnować z paliusza – szaty wyjątkowej w środowisku chrześcijan, gdyż objawiającej honor i godność osoby. Dlatego też rozpoczęto noszenie paliusza na *penuli*. Zakładano go w formie *contabulatio*, tj. wielokrotnie złożonej aż do uzyskania rodzaju szarfy, długiej i wąskiej⁴⁷. Sam autor takiej teorii genezy i rozwoju paliusza nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, kiedy zrezygnowano z płaszcza *pallium* na rzecz *pallium contabulatum*, i sam dodaje, że nie zachowały się żadne świadectwa w malarstwie czy rzeźbie, które by oddały i określiły ten historyczny moment. Pomimo to jego zdaniem już przed ogłoszeniem w Cesarstwie Rzymskim w 382 roku praw związanych z garderobą (*lex vestiaria*) paliusz istniał i miał formę wstęgi $\omega\mu\omicron\phi\omicron\rho\iota\upsilon\nu$. Dlatego jako czas dokonanej zmiany wskazuje na połowę IV wieku⁴⁸.

Następna faza rozwoju dokonała się wiek później dzięki transformacji paliusza – *pallium contabulatum*⁴⁹. Paliusz w V wieku prezentuje się już jako wstęga $\omega\mu\omicron\phi\omicron\rho\iota\upsilon\nu$ i jest dokładnie opisany wraz ze swoją symboliką przez Izydora z Peluzjum. Izydor pisze, że biskup zakłada go na swoje ramiona jako symbol zagubionej owcy, a zdejmuje go podczas czytania lektury Ewangelii na znak szacunku i obecności Boga i Pana – księcia pasterzy⁵⁰. Było to więc już insygnium wyłącznie kościelne.

W Kościele Zachodnim jest ono udokumentowane w sztuce V wieku na sławnej płycie z kości słoniowej przedstawiającej dwóch biskupów przewożących relikwiarz. Płyta ta jest przechowywana w katedrze w Trewirze⁵¹.

Ostatni etap rozwoju paliusza odnotowuje Jan Diakon w IX wieku. Wówczas paliusz przybiera formę okręgu, do którego są dołączone dwie wstęgi, z których jedna opada na piersi a druga na plecy. Jak podkreśla sam Wilpert, wtedy definitywnie zanika wszelki ślad pochodzenia *pallio sacro*, a zarazem pojawiają się nowe elementy upiększające to insygnium: powiększona jest liczba krzyży, a na końcach są ozdoby w formie frędzli⁵².

⁴⁷ Por. tamże, s. 31.

⁴⁸ Por. tamże, s. 31.

⁴⁹ Por. tamże, s. 33.

⁵⁰ Por. tamże, s. 31.

⁵¹ Por. tamże, s. 33.

⁵² Por. tamże, s. 34.

Hartmann Grisar (1845–1932)

Ten historyk Kościoła w artykule opublikowanym w 1897 roku doszedł do wniosku, że należy dostrzec analogię między szatami używanymi przez dostojników konstantyńskiego dworu a paliuszem zakładanym przez papieża. Podstawą jego wypowiedzi jest płaskorzeźba umieszczona na łuku Konstantyna w Rzymie, gdzie w szatę wierzchnią zwaną *lorum* są odziani sam cesarz i jego przyboczny orszak. Ta część garderoby przyjęła w V i VI wieku formę bardziej majestatyczną. Różnica między *lorum* ówczesnych notabli a paliuszem papieża polega na tym, że paliusz, choć był tak samo zakładany i dekorował osobę tak jak *lorum*, to miał na swoich końcach ornamenty w formie krzyży. Dla Grisara użycie przez antyczny Kościół świeckiej szaty *lorum* jest wyrazem akceptacji formy obrazowania poprzez szatę urzędów imperialnych i akomodacji Kościoła do stylu życia w rzymskim imperium⁵³.

Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941)

W 1902 roku pojawił się kolejny tom *Wykładu Liturgji Kościoła Katolickiego* wybitnego polskiego specjalisty liturgiki Antoniego Juliana Nowowiejskiego. Przypomina on łacińską nomenklaturę użytą przez Amalariusza z Metz co do części składowych paliusza. Okrąg paliusza otaczający szyję to *circulus*, a dwa odchodzące od niego końce to *lineae*⁵⁴. Niestety pomimo obszerności studium zagadnienia nasz rodzimy historyk liturgii nie prezentuje żadnej nowatorskiej teorii. Jedynie przypomina znane mu teorie na temat pochodzenia insygnium: Izydora z Sewilli (od *pelles* – skóra), Vespasianiego i Santiago (od *pallium* – płaszcz), Baroniusza i Gagliardiego (od efodu), Rocka (od togi rzymskiej), de Fleury (od *lorum*), Ruinarta, de Marca, Van Espena, Berardiego (od odznaki cesarskiej). Sam autor nie opowiada się za żadną z nich, ale podkreśla, że paliusz używany przez papieży był już znany, choć jeszcze słabo, przed panowaniem cesarza Konstantyna⁵⁵, a w IV wieku zaczął się zwyczaj przesyłania go przez papieża wybranym arcybiskupom i biskupom⁵⁶.

⁵³ Por. H. Grisar, *Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen*, [w:] *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*, hrsg. von S. Ehse, Freiburg im Breisgau 1897, s. 96–97.

⁵⁴ Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego. O środkach rozwinięcia kultu*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1902, s. 443–444.

⁵⁵ Por. tamże, s. 439–441.

⁵⁶ Por. tamże, s. 442.

Zarazem z treści i przytoczonej bibliografii wynika, że Nowowiejski nie znał wyników badań Wilperta.

Jules Baudot (1857–1929)

Pierwsza monografia o paliuszu na początku XX wieku wyszła spod pióra benedyktyna Julesa Baudota z opactwa św. Michała w Farnborough. Autor w 1909 roku w sposób marginalny i mało krytyczny zaprezentował teorie o proveniencji paliusza. Jego zdaniem nie należy brać pod uwagę hipotezy mówiącej, że paliusz jako insygnium pojawił się wraz z głoszeniem dobrej nowiny⁵⁷. Tak samo należy odrzucić opinie co do jego pochodzenia od św. Linusa czy św. Klemensa. Sam pierwszy zapis o paliuszu podaje Cesare Baronius w *Annales ecclesiastici* na podstawie pism bibliotekarza Anastazego żyjącego w IX wieku, który odsyła w czasy papieża św. Marka. Jednakże nie można wskazać, że wraz z ustaniem prześladowań Kościoła w formie cesarskiego nadania otrzymał paliusz. Sama konstantyńska donacja jest dziełem apokryficznym i nie zawiera informacji o paliuszu. Jednakże Baudot opowiada się za opinią Louisa Duchesne, że jego początków należy szukać w IV wieku, a zaczęto go używać, gdy w Kościele dokonał się podział na kościelne prowincje i patriarchy. Było to insygnium odróżniające biskupa tytularnego od innych biskupów⁵⁸. Równocześnie Baudot podkreśla, że nic nie przeszkadza, aby w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dostrzec podobieństwo między omoforonem używanym przez Wschód i łacińskim paliuszem⁵⁹.

Joseph Braun (1857–1947)

Joseph Braun w 1912 roku opublikował po dziś poszukiwane i poczytne dzieło *Handbuch der Paramentik*. Przedstawia w nim kilka hipotez na temat pochodzenia paliusza i są to teorie znane już z poprzednich wypowiedzi zawartych w niniejszym artykule. Braun bierze pod uwagę pięć hipotez. Pierwsza mówi o formie insygnium naśladowującego *lorum* i ofiarowanego przez cesarza papieżowi, które powstało w wyniku transformacji togi. Druga hipoteza mówi, że paliusz pochodzi z płaszcza używanego przez św. Piotra i zostawionego przez niego swojemu następcy. Trzecia odnotowuje używanie w I wieku przez papieży sakralnego płaszcza, który następnie był składany aż do przybrania formy wstęgi. Czwarta hipoteza skłania się ku transformacji

⁵⁷ Por. J. Baudot, *Le pallium*, Paris 1909, s. 7–8.

⁵⁸ Por. tamże, s. 8–9.

⁵⁹ Por. tamże, s. 10.

paliusza-płaszczka, który z czasem w starożytności stał się honorową kościelną szatą zachowaną w użyciu tylko u papieży w formie składanej aż po otrzymanie rodzaju wstęgi. Ostatnia hipoteza wskazuje, że od początku paliusz był wprowadzony i stosowany w Rzymie, a z czasem stał się insygnium liturgicznym, na początku w formie szala, który z czasem w wyniku składania go przybrał formę wstęgi. I ta właśnie ostatnia hipoteza zdaniem Brauna jest najbardziej przekonująca⁶⁰.

Henri Leclercq (1869–1945)

W słownikowym hasle dotyczącym paliusza opublikowanym w 1937 roku w *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* Leclercq wyprowadza hipotezę z informacji pozostawionych na starożytnych dyptykach, które prezentują rzymskich konsulów w przepisanych dla nich szatach. Widać tam konsulów z długim szalem na szatach. Równocześnie autor odwołuje się do *Kodeksu Teodozjusza*, który mówi o *discoloria pallia*, o szalach, insygniach, zakładanych pod *paenula*. Insygnium to zdaniem Leclercq dawane było dygnitarzom kościelnym i konsulom⁶¹.

Szatę-ozdobę widoczną na dyptykach Leclercq wywodzi nie z rzymskiego paliusza, ale z togi, i jak sam podkreśla, jest ona uderzająco podobna do papieskiego paliusza zachowanego na starożytnych pamiątkach. Różnica między nimi dotyczy tylko formy ułożenia. „Drugi koniec, zamiast przechodzić przodem i dochodzić do lewej ręki, opada swobodnie za plecami i aby się nie ciągnął po ziemi, zostaje skrócony na wysokość stóp lub wyżej. W ten sposób z formy wstęgi i jej ułożenia papieski paliusz bierze swoje oficjalne pochodzenie. Można żałować, że nie ma, jeśli chodzi o Kościół Rzymski, żadnego dokumentu mówiącego o jego pochodzeniu i użyciu przed początkiem VI wieku”⁶².

Mario Righetti (1882–1975), Robert Lesage (1891–?)

W wydanym przed Soborem Watykańskim II w 1950 roku cenionym podręczniku liturgiki Mario Righetti niestety przypomina tylko znane nam już teorie, ale nie opowiada się za żadną z nich. Jedynie podkreśla, że najstarsze przykłady paliusza liturgicznego miały formę szarfy, która okrywała ramiona

⁶⁰ Por. J. Braun, *Handbuch der Paramentik mit 150 Abbildungen*, Freiburg im Breisgau 1912, s. 170–171.

⁶¹ Por. H. Leclercq, *Pallium*, [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publ. par F. Cabrol, H. Leclercq, t. 13, cz. 1, Paris 1937, k. 937.

⁶² Tamże, k. 938.

i była założona w ten sam sposób co paliusz-płaszcz⁶³. To samo czyni na łamach serii *Enciclopedia cattolica dell'uomo d'oggi* paryski ceremoniarz Robert Lesage⁶⁴.

Burkhard Neunheuser (1903–2003)

Natomiast po Soborze Watykańskim II wybitny liturgista Burkhard Neunheuser opowiada się za hipotezą, że to rzymski cesarz ofiarował biskupom zaaprobowanej w cesarstwie rzymskim nowej religii prawa analogiczne do tych, które mieli cesarscy urzędnicy, a także znaki ich dystynkcji używane na jego dworze: paliusz, sandały i dalmatykę pod kapę⁶⁵. Autor podkreśla, że choć społeczność imperium w biegu lat przeszła głębokie przeobrażenie, to insygnia te zachowały się i przeszły z kultury laickiej do symbolicznej, sakralnej⁶⁶.

Janusz Lewandowicz (1963–)

W Polsce na początku XXI wieku w periodyku „Vox Patrum” temat paliusza prezentuje ks. Janusz Lewandowicz. Bada go w listach Grzegorza Wielkiego. Co do jego pochodzenia twierdzi, że „wywodzi się on od starożytnego stroju filozofów greckich”⁶⁷, który zadomowił się w imperium rzymskim. Była to prostokątna szata noszona przez zwolenników greckiego wychowania i nauczania. Zauważa również, że już w starożytności rzymskiej wyodrębniły się trzy rodzaje paliusza: *pallium contabulatum*, *pallium discolor* i *pallium sacrum*. Sam opowiada się za hipotezą, że współczesna forma paliusza wywodzi się od wstęgi zwanej *lorum*⁶⁸.

Sara Piccolo Paci (1964–)

W 2008 roku pojawia się wypowiedź na temat paliusza wykładowczyni historii mody z Florencji Sary Piccolo Paci. W swoim obszernym studium na temat szat liturgicznych prezentuje ona hipotezę, że „między IV a VI w.

⁶³ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. Introduzione generale*, t. 1, Milano 1950, s. 527.

⁶⁴ Por. R. Lesage, *Oggetti e vesti liturgiche*, Catania 1958, s. 147 (*Enciclopedia cattolica dell'uomo d'oggi*, 10; *La Chiesa nella sua liturgia e nei suoi riti*, 113).

⁶⁵ Por. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, seconda edizione riveduta e ampliata, Roma 1988, s. 49 (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia*, 11).

⁶⁶ Por. tamże, s. 50.

⁶⁷ J. Lewandowicz, *Paliusz w korespondencji Świętego Grzegorza Wielkiego*, „Vox Patrum” 24 (2004), t. 46–47, s. 363.

⁶⁸ Por. tamże, s. 363–364.

poświęcona wełniana biała szata w formie wstęgi przyjęła nazwę antycznej wierzchniej szaty greckiej”⁶⁹. Natomiast sam paliusz na początku był używany na Wschodzie, o czym świadczy zapis Izydora z Peluzjum, a w V wieku został przyjęty przez Zachód⁷⁰.

Zakończenie

Stan badań nad paliuszem – rzymską szatą-insygnium, tak bardzo intensywny w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku, nie wypracował co do niego jednej teorii możliwej do zaakceptowania jako *consensus* środowiska naukowego. Hipoteza mówiąca, jakoby paliusz pochodził od płaszczaka św. Piotra jest gremialnie odrzucana. Świadcstwo konstantyńskiej donacji również jest negowane. Natomiast pozostałe teorie wydają się mniej lub bardziej prawdopodobne, ale to nie znaczy, że są przekonujące. Brak źródeł historycznych odczytanych w sposób jednoznaczny sprawia, że wszystkie teorie mają jakieś braki. Sam Joseph Wilpert, autor najszerzej zaprezentowanej w artykule hipotezy, jak się wydaje, zupełnie nieobecnej w polskiej literaturze, wskazuje na te fundamentalne braki. Dlatego praca nad paliuszem nie została jeszcze zakończona. Trzeba by w niej uwzględnić także walor symboliczny, od początku towarzyszący temu insygnium. Należy zauważyć, że wypracowane przez wieki w Kościele Rzymskim dwie formy paliusza nie były częstym tematem badań w polskim środowisku liturgistów, teologów, historyków sztuki, szat kościelnych czy religii. Paliusz jeszcze „nie zabrzmiał” w polskich badaniach. Można do badań nad nim zainspirować się myślą historyka religii Massima Salaniego, który szatę-symbol, widzialny instrument, postrzega jako przestrzeń pobudzającą do refleksji na wielu płaszczyznach⁷¹.

Kraków

JAROSŁAW SUPERSON SAC

Słowa kluczowe

Pallium, paliusz, insygnium, pochodzenie, Benedykt XVI

⁶⁹ Por. S. Piccolo Paci, *Storia delle vesti liturgiche. Forma, immagine e funzione*, Roma 2008, s. 278.

⁷⁰ Por. tamże, s. 280.

⁷¹ Por. M. Salani, *Vestito e nudità nelle religioni*, „Parola spirito vita. Quaderni di lettura biblica” (2009) nr 60, s. 266.

Summary

Pallium – contemporary shape and theories about origin

For many centuries the Roman Catholic Church talks about the pallium and its origin. In the article in the chronological order there have been introduced the authors: P. de Marca, G. Moroni Romano, F. Vespasiani, R. Garrucci, Ch. de Rohault de Fleury, G. Morin, L. Duchesne, J. Wilpert, H. Grisar, A. J. Adam, J. Baudot, J. Braun, H. Leclercq, M. Righetti, R. Lesage, B. Neunheuser, J. Lewandowicz, S. Piccolo Paci, who analysed the provenance of the Roman pallium. Research on the Roman insignia - a robe, just very intense in the second half of the nineteenth century and early twentieth century, have not elaborated the one theory, acceptable as a consensus for the scientific community. Hypothesis that the pallium was from St. Peter's mantle is collectively rejected. Certificate of Constantinian donation is also negated. However the other theories seem remaining more or less probable, that does not mean that they are convincing. There are no historical sources read in a critically clear way, and it makes that all theories have some gaps.

Keywords

Pallium, the origin of the pallium, Benedict XVI