

## CZY POWINNIŚMY SIĘ UCZYĆ Z LITURGII BIZANTYJSKIEJ?

### Postawienie problemu

W bardzo dawnej rosyjskiej *Kronice* Nestora spotykamy opowiadanie (sprawozdanie) wysłannika księcia Władymira (980—1015) o jego udziale w bizantyjskiej liturgii sprawowanej w *Ha-gia Sophia*: „I poszliśmy do Niemców i widzieliśmy, że odprawiają w świątyniach wiele liturgii (naraz), ale żadnego piękna w tym nie dostrzegliśmy. I poszliśmy do Greków, a oni zaprowadzili nas tam, gdzie służą swemu Bogu; i nie wiedzieliśmy, czy byliśmy już w niebie, czy jeszcze na ziemi; albowiem nie ma na ziemi widoku tak wielkiego piękna; jesteśmy więc zakłopotani, gdy mamy o tym mówić; wiemy bowiem tylko tyle, że Bóg jest tam naprawdę pośród ludzi, a ich służba Boża (liturgia) jest o wiele lepsza niż u wszystkich innych ludów. Nie możemy zapomnieć tego piękna, albowiem żaden człowiek, który skosztował coś bardzo słodkiego, nie jest w stanie wziąć zaraz potem coś gorzkiego. Podobnie i my nie mamy tu trwałego mieszkania”<sup>1</sup>. Ten opis niezwykle przeżyć związanych z udziałem w liturgii bizantyjskiej, uwypuklający tak mocno jej kontrast z przeżywaniem liturgii rzymsko-frankońskiej, stał się poniekąd legendarny; nie mniej wyraża on bardzo dosadnie to, że samo zestawienie czy porównywanie tych liturgii ma długą tradycję, a także i to, co również obecnie przeżywają liczni zachodni (i wschodni) chrześcijanie, o ile tylko mają możliwość porównania ze sobą obu wielkich tradycji liturgicznych. A przecież — trzeba to zaznaczyć — zachodnia praktyka służby Bożej straciła w ostatnim czasie wiele ze swej dotychczasowej estetyki, i to w wielu różnych dziedzinach: w samym przebiegu czynności liturgicznych, w muzyce i śpiewie, a także w konkretnym wykonaniu wielu tekstów ojczystych. Turyści zainteresowani kulturą, teologowie oraz sami uczestnicy liturgii wskazują chętnie na możliwość przewyciężenia tych deprimujących diagnoz i uzdrowienia liturgii rzymskiej poprzez „skierowanie jej na dobrą naukę” w liturgicznej szkole Wschodu. Tymczasem teologowie należący do tradycji bizantyjskiej zasta-

<sup>1</sup> *Die altrussische Nestorchronik. Povest'vremennich let*, Leipzig 1931, s. 77.

nawiają się poważnie nad problemem odnowy własnej liturgii, w której znajdują wiele rzeczy zbędnych. Czy zatem nasza (zachodnia) istota służby Bożej ma szukać uzdrowienia w liturgii bizantyjskiej, czy też rzecz ma się raczej odwrotnie?

Zanim można będzie odpowiedzieć na to, postawione celowo w sposób dość prowokujący pytanie, trzeba najpierw zweryfikować jego zasadność i poprawność. Chodzi bowiem o to, czy krytyka obecnej liturgii rzymskiej odnosi się faktycznie do konkretnych, strukturalnych bądź teologicznych, jej braków, czy też raczej ma na uwadze pewne niewłaściwości występujące w praktycznym jej stosowaniu? I czy bardzo powierzchowna, a zarazem selektywna tylko znajomość liturgicznej tradycji bizantyjskiej (najczęściej w wydaniu rosyjskim), połączona z równie powierzchownym i czysto zewnętrznym jej ocenianiem lub interpretacją ze strony zachodnich jej odbiorców odpowiada w rzeczy samej istocie tej liturgii? Czy zachodnie myślenie pokrywa się z tym, co o własnej liturgii sądzą poszczególne Kościoły traktujące ją jako samo centrum własnej egzystencji? Czy słyszane przez radio, oglądane w telewizji, bądź przekazywane na płytach fragmenty liturgii wschodniej, sprawowanej w katedrach lub w wielkich klasztorach, oddają wiernie wieloraką, mającą ponad 10 różnorodnych ujęć tradycję liturgiczną, przedstawiającą wciąż szerokie spektrum wielu konkretnych przejawów, zwłaszcza w zakresie muzyki kościelnej? Czy dla teologów prawosławnych to wszystko jest złotem, co w liturgii bizantyjskiej błyszczy, rzucając się nam w oczy? Te i tym podobne pytania wskazują na trudności, jakie muszą się nasuwać, gdy się podchodzi do liturgii wschodnich w sposób czysto fenomenologiczny, przy czym brakuje wciąż odpowiedzi na pytanie, dlaczego ich oddziaływanie na uczestników służby Bożej jest po dzień dzisiejszy tak wielkie i przyciągające.

Jeżeli na przykład, biorąc pod uwagę znikomy wpływ (na ludzi i życie) własnej liturgii, wskazuje się na zanik wartości — zgodnie zresztą z tym, co zdają się poświadczać inni, traktowani jako niezawodna pomoc dydaktyczna — to powinno się w pierwszym rzędzie pytać o miejsce liturgii w całokształcie życia kościelnego, tak trudne (często) do rozpoznania na podstawie samych tylko zewnętrznych jej przejawów. Dopiero wtedy bowiem można będzie wydobyć z praktyki życia siostrzanych Kościołów to, co u nich jest istotne, właściwie, mocne i trwałe, oraz odróżnić od tego, co u nich także wymaga korekty, naprawy, zmiany. Nie chodzi więc żadną miarą o jakiegokolwiek kopiowanie życia jednego Kościoła przez inny. Poznawanie duchowego bogactwa in-

nych członków Ciała Chrystusowego w świetle ich własnej tradycji — to zadanie zasługujące na największą pochwałę.

Wybierając dosyć subiektywnie pewne kręgi tematyczne, pragnę odpowiednio naświetlić te elementy bizantyjskiej tradycji liturgicznej, które wydają mi się dosyć ważne także dla refleksji nad liturgią Kościoła zachodniego. Do tego dojdą jeszcze pewne myśli na temat praktycznej realizacji liturgii. Z wielu możliwych do wyboru zagadnień zajmę się dokładniej relacją zachodzącą między służbą Bożą a doktryną czyli katechezą a liturgią, a następnie rolę śpiewu w liturgii i związanego z nim całego szeregu pytań lub nieporozumień.

### Stosunek liturgii do nauki wiary

Wiele katechizmów oraz podręczników teologii dogmatycznej, tak dawniejszych jak też nowszych, kieruje się w układzie swego „materiału”, mniej lub bardziej wyraźnie, *Wyznaniem wiary*. Liczni użytkownicy tych książek często nie uświadamiają sobie nawet tego, że istotne jest tu ponowne (poniekąd) powiązanie dogmatyki z liturgią, gdyż w praktyce obie te dziedziny za mało — przynajmniej od strony zewnętrznej — zespalają się ze sobą. Zacieśnione patrzenie na „dogmat” jako na „zdanie doktrynalne” stało się chyba nazbyt powszechne, tak że trudno dostrzec gdziekolwiek świadomość, iż dogmat może (i powinien) być także, jeśli nie nade wszystko, przeżywaną (świętowaną) tajemnicą.

Symbol wiary był najpierw ważnym elementem obrzędu chrztu, a jego trójczłonowa forma, występująca również obecnie w rycie tego sakramentu, wiąże się ściśle z potrójnym zanurzeniem chrzczonego w wodzie odrodzenia<sup>2</sup>. Jeżeli różne rodzaje symbolów wiary odgrywają także znaczną rolę poza liturgią, to przecież trzeba stwierdzić, że modlitwa eucharystyczna rzymskiego kapłana Hipolita (ok. 215) oraz wywodząca się od Jana Chryzostoma anafora liturgii bizantyjskiej, która — ściśle rzecz biorąc — istniała już wcześniej, ale dopiero w czasach tego Świętego została jakby na nowo odkryta, ubogacona i zróżnicowana w swej formie słownej, stanowią zasadnicze przykłady tego typu mówienia w samym sercu liturgii eucharystycznej, które pozostaje w ścisłym związku (i analogii) z wyznaniem chrzcielnym, stanowiąc za-

<sup>2</sup> Por. H. J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit und eucharistische Überlieferung*, Paderborn 1976, s. 24 nn.

razem reprezentatywny przejaw wypowiedzenia wiary Kościoła<sup>3</sup>. Oba te teksty są zarówno streszczeniem, jak i rozwinięciem autentycznej, starochrześcijańskiej tradycji dotyczącej Eucharystii, której najstarsze ślady spotykamy wyraźnie w Nowym Testamencie. Analogia do *Credo* wyraża się zarówno w treści jak i w formie cechującej się trójczłonowym, trynitarnym podziałem. Po modlitewnym zwróceniu się do Boga Ojca następuje wielbienie Go i dziękczynienie Mu za uobecnienie historii zbawienia oraz prośba o działanie Ducha Świętego, będące dopełnieniem zbawczej ekonomii w Kościele. Taki rodzaj modlitwy eucharystycznej opiera się na całościowym wyrazie wiary, pozwalającym w dalszym ciągu wyjaśnić wielkie tajemnice Chrystusa. Liturgia jawi się zatem jako istotny sposób wyrażania wiary i jako podstawowe miejsce jej realizacji. Jednak w bizantyjskiej anaforze język wyrażania tej wiary odbiega od mowy nacechowanej określonym myśleniem filozoficznym: ma charakter doksologiczno-anamnetyczny, obrazowy, poetycki, pełen jest różnorodnych form wyrazu, uniesień i wzlotów. Łączność wewnętrznej treści doktrynalnej z całością tradycji wybija się tu na plan pierwszy: jest ona ważniejsza od poszczególnych, konkretnych ujęć czy sformułowań. Nie są też sprzeczne z takim nastawieniem walki podejmowane przez pierwsze sobory o poprawność sformułowań dogmatycznych, gdy w grę wchodziło wypaczenie samego skarbcza wspólnej wiary. Albowiem wiara jako taka opiera się raczej na dość szerokiej płaszczyźnie znajdującej swój konkretny wyraz właśnie w formie eucharystyczno-doksologicznej swej recepcji.

Nic więc dziwnego, że każde z ważniejszych stwierdzeń soborów: Nicejskiego, Konstantynopolskiego, Efeckiego, itd., znalazło odpowiedni wyraz liturgiczny, który rozwijał się nadal w liturgii także po wieku IX<sup>4</sup>. Siódmy sobór powszechny w Nicei jest wymownym potwierdzeniem takiego stanu rzeczy, albowiem w swych dogmatycznych orzeczeniach opiera się bezpośrednio na liturgii i z niej czerpie swe treści — w prawowitym (ortodoksyjnym, prawosławnym) ich rozumieniu. Dogmat jawi się tutaj jako wyjaśnienie liturgicznego przekazu wiary. Świadomość wiary konkretyzuje się i wyraża zasadniczo w słowach modlitw, w hymnach, w przepełnionych duchem poetyckim homiliach. Same zaś

<sup>3</sup> Modlitwa Hipolita w zmienionej nieco i skróconej formie (choć wielu teologów traktuje ją w świetle pierwotnej tradycji za bardzo problematyczną) znana jest obecnie pod nazwą drugiej Modlitwy eucharystycznej Mszału rzymskiego.

<sup>4</sup> Por. W. Nyssen i in., *Handbuch der Ostkirchenkunde*, 1, Düsseldorf 1984, s. 289 nn.

modlitwy eucharystyczne są w liturgii bizantyjskiej świętująco-wielbiącym szczytem wiary, jej sumą i streszczeniem nacechowanym wiernością jej treści słownej, i to znacznie większą, niż zdoła to pojąć i wyrazić rozum ludzki, i wprowadzić tą drogą w tajemnicę; i dlatego rozwija się w nich i uwidacznia głębia wiary — oczywiście w ścisłym powiązaniu z jej trynitarno-chry-stologicznym centrum — znajdując swe dopełnienie znaczeniowe w liturgicznych obchodach roku kościelnego i świętych Pańskich.

Św. Jan Damasceński w swym „złotym Kanonie” wielkanocnym rozwinął na przykład niemal całą teologię Paschy, opartą na mocnym fundamencie biblijnym, uporządkowaną systematycznie pod względem treściowym i nacechowaną prawdziwie poetycką głębią. Teologia ta ma oczywiście charakter wielbiącego Boga wyznania wiary.

Teksty liturgiczne jako wspólne wyznanie wiary stanowią zresztą istotne dopełnienie zwyczajnego nauczania Kościoła. I dlatego prawosławny teolog, Jan Karmiris, wydając zbiór tekstów dogmatycznych, poświęcił — obok przytoczonych symboli i dekretów soborowych — cały osobny rozdział świadectwom liturgii<sup>5</sup>.

Wychodząc z nieco innych założeń, liturgia łacińska przejawia także dążenie do przekładania nauki na język modlitwy. Przykładem niech będą teksty mszalne (i brewiarzowe) na Boże Ciało, które skupiają w sobie tradycję, zwłaszcza od św. Tomasza z Akwiny, wyrażającą te prawdy w formie poetyckiej. Tomaszowa doktryna o Eucharystii dochodzi tu do głosu w hymnach, a zwłaszcza w sekwencji przeładowanej treścią dogmatyczną. Również tutaj mowa doksologiczna wiąże się ściśle z nauką, chociaż inaczej niż to się dzieje w hymnodii wschodniej. Hymniczną wypowiedzią, a zarazem krótkim sformułowaniem nauki o Eucharystii jest antyfona do *Magnificat* drugich Nieszporów:

<i>O sacrum convivium, in quo</i>	<i>O święta Uczto, na której</i>
<i>Christus sumitur: recolitur</i>	<i>przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy</i>
<i>memoria passionis eius, mens</i>	<i>pamięć Jego męki, duszę</i>
<i>impletur gratia, et futurae</i>	<i>nappełniamy łaską i otrzymujemy</i>
<i>gloriae nobis pignus datur,</i>	<i>zadatek przyszłej chwały,</i>
<i>alleluia.</i>	<i>alleluja.</i>

Zasada mowy doksologicznej jako sposobu wyrażania wiary powinna — na przykładzie praktyki Kościołów wschodnich — stać się wyzwaniem dla Zachodu, aby starał się także w swym myśleniu dogmatycznym uwzględniać w pełni teologię liturgiczną. Na-

<sup>5</sup> Por. J. Karmiris, *Ta Dogmatika kai Symbolika Mnemeia tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, t. I-II, Ateny 1952-53. Reprint: Graz 1968.

leży bowiem dążyć zdecydowanie do pełnej jedności świętowania (celebrowania) i refleksji nad wiarą.

### Liturgia i katecheza

Skoro stwierdziliśmy, że liturgia stanowi zasadnicze miejsce wyrażania wiary, to musimy też dodać, iż jest ona również samym centrum przekazywania tejże wiary czyli katechezy. Bizantyjska liturgia ukazuje zresztą jasno w samej swej strukturze, iż stanowi jako taka wydarzenie katechetyczne. Doksologiczno-dogmatyczna wymowa hymnów, modlitw itd. ma zawsze wymiar podwójny: jest wzywaniem Boga (= aklamacja) i głoszeniem Jego zbawczych czynów (= proklamacja). Modlitwa i głoszenie stanowią przy tym nierozdzielalną jedność, która w swej strukturze winna się przenosić na działalność katechetyczną, realizowaną poza służbą Bożą. W bizantyjskiej liturgii mszalnej druga jej część nosi miano „służby Słowa Bożego”, „Liturgii katechumenów” lub „dydaktycznej Synaksy”. Określenia te, a także rozbudowany strukturalnie proces stopniowego, coraz to większego włączenia katechumenów w przeżywanie liturgii, świadczą wymownie o tym, że przekazywanie wiary, realizowane w formie liturgicznego aktu, miało zawsze szczególne znaczenie.

Nowo-ochrzczeni są ponadto w tygodniu wielkanocnym adresatami „katechezy mistagogicznej”, stanowiącej w ramach inicjacji ostatnie już i znacznie pogłębione wprowadzenie w tę tajemnicę, w której uczestniczyli po raz pierwszy w pełni wraz z całą wspólnotą. Znane katechezy chrzcielne, przypisywane św. Cyrylowi Jerozolimskiemu, stanowią wiele mówiący i bardzo aktualny (dla nas) przykład pozwalający lepiej zrozumieć (teologicznie) to, co dokonało się właśnie w liturgii. Podobnie rzecz się ma z tzw. *Logos katechetikos*, homilią wielkanocną, przypisywaną św. Janowi Chryzostomowi i będącą wyjaśnieniem Wielkiejnocy. „Katecheza” dokonuje się tu najpierw w homilii wyjaśniającej Pismo św. oraz sam obchód liturgiczny, a następnie w zanoszonych do Boga modlitwach. Tego zaś nie można, żadną miarą, porównać z dzisiejszym nauczaniem religii, albowiem mamy wciąż do czynienia z przekazem wiary, wywodzącym się z samego centrum chrześcijańskiego samo-zrozumienia, wyjaśniającym to centrum i do niego przede wszystkim zmierzającym z tą myślą, aby wciąż głębiej wnikać w *mysterium salutis* oraz to wnikanie wprost prowokować.

Z myślą o poza-liturgicznym przekazywaniu wiary rozwinęły się pod wpływem Kościoła rzymskiego na chrześcijańskim Wscho-

dzie, nie wyłączając prawosławia, różne katechizmy. Za przykład niech posłużą księgi metropolity kijowskiego, Piotra Mohyły, które od r. 1640 rozpowszechniane były w różnych językach i wydaniach<sup>6</sup>. Również współczesne prawosławie zna katechizmy podobne do katolickich. Sergiusz Heitz wydał np. w r. 1982 dla prawosławnych w języku niemieckim *Prawosławną Księgę Wiary*<sup>7</sup>, w której podzielił materiał zgodnie z *Credo*. (Często katechizmy prawosławne zaczynają się od wyjaśnienia znaku krzyża). Argumentacja stosowana w tym dziele nie kieruje się schematem apologetycznym, ale ma charakter typowo liturgiczny, chociaż materiał omawia się według schematu: pytanie — odpowiedź — zdanie do zapamiętania. Odpowiedzią na pytanie są bowiem z zasady śpiewy liturgiczne, służące niekiedy także pogłębieniu lub wyakcentowaniu samej odpowiedzi. Znamiennym tego przykładem jest pytanie 40: „Zgodnie z nauką prawosławną, Boża Rodzicielka nie tylko jako dziewica poczęła Syna Bożego, ale także jako taka Go porodziła i pozostała dziewicą po Jego zrodzeniu. Co to oznacza?”<sup>8</sup>. W trakcie odpowiedzi przytacza się trzy tropariony (= strofy hymnu) przybliżające doksolologicznym językiem liturgii tę tajemnicę wiary:

„Chrystus, królujący nad niebiosami, zstąpił do śmiertelnych i uświęcił swoje mieszkanie, czyniąc je nie do zdobycia. Albowiem Ta, która porodziła Stwórcę, zachowała także po porodzeniu klejnot dziewictwa” (kanon o Najświętszej Bożej Rodzicielce, pieśń pierwsza).

Drugi tekst występuje także w liturgii rzymskiej jako wyjaśnienie tej tajemnicy. Antyfona 3 na nieszpory z 1 stycznia jest poniekąd odblaskiem liturgii bizantyjskiej: „Wyznajemy, Matko Boża, Twe nietknięte dziewictwo, które jest jak krzak gorejący widziany przez Mojżesza, krzak, który płonął, a nie uległ spaleni. Bogarodzico, módl się za nami”. We wzmiankowanym wyżej kanonie słowa te brzmią: „Krzak gorejący, który nie spłonął, ukazywał Ciebie, Przeczysta, w płonącym ogniu. Albowiem porodziłaś jako dziewica i pozostałaś dziewicą. Ponad wszelki rozum, Ty, Dziewica — Matka!”

W końcu uwypukla się znaczenie tej nauki: „Natura śmiertelnych została oczyszczona, gdy w Tobie zetknęła się z niegasnącym boskim ogniem. Przeczysta Dziewico, jak chleb pieczony na

<sup>6</sup> Por. R. H-otz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gütersloh 1979, s. 133 nn.

<sup>7</sup> *Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige*, Disseldorf 1982.

<sup>8</sup> Tamże, s. 42.

popiole jesteś Ty także nienaruszona przez ogień dzięki Temu, który Ciebie zachował”.

Z pewnością byłoby bardzo celowe wniknięcie w aspekty treściowe, ale skromne ramy artykułu pozwalają jedynie na ukazanie metody. Przytoczone zaś teksty wskazują jasno, że język modlitwy może być, z jednej strony, bardzo precyzyjny w przekazywaniu treści wiary, z drugiej zaś sprawia, że na skutek zredukowania do minimum racjonalizmu teologicznego można lepiej wyrazić szerokość, wielkość i wielowymiarowość tajemnic wiary, znacznie lepiej niż pozwala na to katechizmowy styl pytań i odpowiedzi, w którym same reguły ruchu stają także pod znakiem zapytania.

Należy wreszcie zwrócić uwagę na to, że bizantyjska liturgia mszalna z całą swą, tak wymowną symboliką (jak to ukazał wyraziście Mikołaj Gogol w znanych *Rozważaniach o boskiej liturgii*) wyraża obrazowo dramaturgię życia Jezusa od Jego narodzin poprzez Jego dzieła aż po śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. Wiele warstw symbolicznych kryje się tutaj w liturgicznym obrzędzie — jako owoc historycznych przemian<sup>9</sup>. Jeżeli więc chce się wypowiedzieć to, co niewyraźalne, trzeba wnikać głęboko w tę symbolikę, gdyż jest to jedyna droga pozwalająca na zrozumienie liturgicznych obchodów (i celebracji) będących centralnym miejscem urzeczywistniania się Kościoła.

### **Śpiew w służbie Bożej jako dopełnienie mowy doksologicznej**

Dziwne mogłoby się wydawać to, że w refleksji nad liturgią, która działa intensywnie i wszechstronnie na zmysły człowieka, a zwłaszcza na wzrok, słuch i powonienie (przyciągając, być może, także tą drogą człowieka do głębokiego jej przeżywania), mówiliśmy dotąd jedynie o jej słownym wyrazie. Nie było to jednak przeoczenie. Albowiem samą treścią czynności liturgicznych oraz właściwą jej podstawą jest słowo Boże, objawione w Piśmie św. i Tradycji, wprost lub choćby tylko obrzędowo. Tak! W samym centrum stoi Słowo, które stało się Ciałem i samo osobiście przebywa pośród nas. Oglądanie Jego wspaniałości, będące antycypacją bezustannego wpatrywania się w Najwyższego, wiąże się zawsze ze Słowem i stanowi najgłębsze doświadczenie wynikające z liturgii jako takiej (Z tym, że doświadczenia nie można tu poj-

<sup>9</sup> Por. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie, Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 1980<sup>2</sup>.



mować jako zwykłego tylko przeżycia). Postać słowa winna, rzecz oczywista, odpowiadać jego treści, którą trzeba za pomocą tego słowa (niedoskonale zawsze) wyrazić.

Gdy św. Paweł mówi o pełni Chrystusa lub o pełni Ducha w Jego wspólnotcie, zespala ściśle ten moment ze śpiewem psalmów, hymnów i pieśni pełnych Ducha (por. Kol 3, 16; Ef 5, 18). Albowiem tylko w tym kontekście użyte *eucharistountes* odnosi się właściwie do służby Bożej. Gdy nie wystarcza samo słowo do wyrażenia przeżywanego właśnie zbawienia, człowiek ucieka się do śpiewu, nadając tym samym wypowiedzanemu słowu nowe wymiary przekraczające możliwość słownej werbalizacji. Tak więc wyśpiewywane słowo staje się właściwym i odpowiednim wyrazem życia wiary danej wspólnoty, a muzyka jako taka — odkrywczym językiem człowieka, którego to języka nie można zasadnie oddzielać od dalszego przekazywania z radością otrzymanej już Dobrej Nowiny. Muzyka wyraża uwielbienie, modlitwę, radość. I dlatego śpiew z samej natury jest w pełni odpowiednim wyrazem doksologicznego mówienia o wierze w trakcie sprawowania liturgii. Należy on przeto do doksologicznej struktury liturgii, która po prostu go wymaga. W śpiewie, wraz z różnorodnością jego przejawów, znajduje także swój wyraz proklamacyjny charakter oraz istotna otwartość służby Bożej: jej wspólnotowy i publiczny wymiar. Muzyka stoi całkowicie na służbie słowa, pozwalając na odpowiednie wyakcentowanie tekstu i rozjaśnienie jego specyficznego *logosu*. Muzyka liturgiczna, której najstarszym przejawem jest chorał gregoriański, nie stanowi czystej ilustracji, względnie „upiększenia” tekstu, ale jego wyjaśnienie, uwyrażnienie samej treści jego wypowiedzi, uwypuklające na swój sposób jego retoryczne komponenty. „Podniesiona” (podniosła) mowa należy do samej istoty wielbienia Boga i tylko człowiekowi przypadło w udziale wypełnianie tego zadania. Stąd liturgia bizantyjska odrzuca po dzień dzisiejszy wszelką instrumentalizację śpiewu. Boga trzeba wielbić ustami i życiem, a nie martwym drzewem czy metalem<sup>10</sup>. Śpiew stanowi przeto jeden z bardziej wyrazistych znaków rozpoznawczych bizantyjskiej tradycji liturgicznej. Identyfikuje się do tego stopnia z samą istotą tej liturgii, że staroruskie powiedzenie mające określić udział w służbie Bożej brzmi: „Idziemy na śpiew”. Nie ma tam z reguły żadnej „cichej Mszy” lub liturgii „mówionej”; tę ostatnią znają jedynie wspólnoty unijne, które na skutek pewnej tendencji do upodobnienia z Zachodem zrezygnowały z niektórych partii swej własnej liturgii.

<sup>10</sup> Por. W. Nyssen i in., dz. cyt., 2, Düsseldorf 1989, s. 211 nn.

Wielość tradycji śpiewanych bywa często trudna do rozpoznania. Śpiew w tradycji bizantyjskiej stanowi, obok języka narodowego, w wielkim stopniu przejaw narodowej własności kościelnej. Śpiewy Kościołów Wschodu nie wiążą się zresztą z chórem, chociaż muzyka chóralna odgrywa w wielu tradycjach, jak np. w rosyjskiej, wielką rolę. Odpowiedni „podział” wspólnoty bywa często pożądanym. W Rumunii, w krajach karpackich, a także w gminach żyjących w diasporze można niekiedy przeżywać życiodajny śpiew wspólnotowy (na głosy), który nie jest żadną miarą przeciwieństwem śpiewu chóralnego lecz jedynie jego niedoskonałą namiastką. Taka właśnie struktura bizantyjskiej służby Bożej umożliwia z jednej strony wyjątkowe „bycie razem” śpiewaków i chóru, z drugiej zaś wielką w niej bliskość śpiewu ludowego. Wspólnota odśpiewywuje to, co do niej należy: aklamacje, odpowiedzi na wezwania litanijne (ektenie), *Credo* i *Ojciec nasz*. Ale też w niejednym miejscu wszyscy wierni śpiewają wspólnie krótkie strofy hymniczne, uwypuklające centralną myśl danego święta i należące do „samej zawartości” tzw. literatury katechetycznej, za pomocą której już małe dzieci uczą się (śpiewanie) swej wiary. Partie chórowe wykonują zazwyczaj kantorzy: jeden lub kilku. Ścisłe zespolenie z liturgicznym słowem odnośnych partii śpiewanych, odpowiadających ponadto danemu świętu (a więc mocno zróżnicowanych) sprawia, że chór (lub kantor/kantorzy) wykonuje wiele śpiewów w trakcie sprawowania Eucharystii i Liturgii Godzin nie według skomponowanej uprzednio melodii, ale zgodnie z dość zróżnicowanym i skomplikowanym systemem recytacyjnym, który można by w pewnym stopniu porównać do łacińskiego sposobu odmawiania psalmów, jako że jest on także przyporządkowany systemowi „ośmiu tonów”. Obecnie tony te słyszy się raczej jako zharmonizowane trzy — lub czterogłosowo. To „ośmiokrotne echo” stanowi istotny element strukturalny w układaniu tzw. propriów w całym bizantyjskim roku Pańskim. Sama zaś istota psalmodycznej recytacji ukazuje śpiew kościelny jako muzykę uwypuklającą pierwszeństwo słowa Bożego, którego — ze swej strony — jest najlepszym uwypukleniem.

### Nieporozumienie estetyczne

Wielu chrześcijan zachodnich spotyka się z liturgią Kościołów Wschodu najczęściej podczas turystyki lub za pośrednictwem ekranu. Odbierane tą drogą dźwięki, podobnie zresztą jak reprodukcje ikon, prowadzą raczej do wyobrażeń „kliszowych” i do błędnego zgoła pojmowania liturgii. Autentyczne pograżenie się

w przebogatej treściowo słowiańskiej muzyce kościelnej, odtworzonej na płycie w celach wyłącznie komercyjnych, podobnie zresztą jak słuchanie, zbliżonej poniekąd do jakiejś gęstej mgławicy, rosyjskiej opery narodowej, prowadzi nieuchronnie do pomieszania istoty rzeczy z jej zewnętrznym obrazem. Niezrozumienie obcojęzycznych tekstów umacnia jeszcze bardziej dążenie do zignorowania ich treściowych komponentów i do zredukowania wszystkiego do samej tylko otoczki zewnętrznej. Swoista perwersja polegająca na sprowadzaniu muzyki kościelnej do samego tylko jej estetycznego wymiaru stanowi obecnie wielkie wyzwanie nie tylko w odniesieniu do liturgii bizantyjskiej. A przecież władze komunistyczne do tego celowo dążyły i taką perwersję świadomie prowokowały; chodziło im bowiem o to, by uczestnicy koncertów wykonywanych przez państwowe chóry, nie znając języka i samej rzeczy, mimo wręczanych im do rąk programów, nie byli po prostu w stanie odkryć tego, że serwuje się im właśnie muzykę liturgiczną. Wielką litanie św. Jana Chryzostoma „na wejście” można przecież nazwać: „O pokój w świecie...”

Zasadniczą kwestię, gdy idzie o muzykę kościelną w jej estetycznym wymiarze i w jej odniesieniu do tajemnicy — a chodzi przecież o wyrażenie całego piękna służby Bożej — wyraził dobitnie św. Augustyn w *Wyznaniach*: „Rozkosze słuchu silniej mnie skrępowały i ujarzmiły... Wyznamę wprawdzie, że obecnie, gdy słyszę melodie, w które wstąpiło życie Twoich słów, śpiewane z artyzmem i miłym głosem, popadam w ciche zasłuchanie, nie tak jednak, abym nie był w stanie oderwać się... Czasem zdaje mi się, że czynię im więcej zaszczytu niż przystoi, gdy czuję, że same święte słowa nastroją bardziej religijnie naszą duszę i rozniecają w niej jaśniejszy płomień pobożności wtedy, gdy się je śpiewa w taki sposób, niż gdyby się je śpiewało inaczej... Gdy sobie jednak przypominam moje łzy, jakie wylałem, słysząc śpiew kościelny w pierwszych chwilach po odzyskaniu wiary, i samo to, że obecnie doznaję wzruszenia nie pod wpływem śpiewu, lecz treści wyśpiewanej głosem płynnym i odpowiednio modulowanym, to znów uznaję wielki pożytek tego zwyczaju. Tak waham się między niebezpieczeństwem, jakie widzę w przyjemności, a pożytkiem, który poznałem z doświadczenia, i bardziej skłaniam się — nie wypowiadając zresztą zdania nieodwołalnego — do uznania zwyczaju śpiewania w kościele, by przez przyjemne wrażenia słuchowe duchy słabsze wznosiły się ku pobożnym uczuciom”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Wyznania*, X, 33. Przekład polski: ks. J. Czuj, Warszawa 1955<sup>2</sup>, s. 229—230.

Refleksje powyższe mają wartość ponadczasową, gdyż nie odzrucając wcale estetycznego smaku muzyki liturgicznej, sytuują właściwe przeżywanie całej służby Bożej na poziomie doświadczenia duchowego. I na ten właśnie postulat winno się zwracać szczególną uwagę przy bezkrytycznym, a niekiedy nawet i bezmyślnym podchodzeniu do muzyki Kościołów wschodnich, w której — jak w całej liturgii — nie idzie o piękno pojmowane jako cel sam w sobie, lecz o swego rodzaju zmysłowe przeżywanie boskiego piękna niebieskiej Jerozolimy i o ziemskie pogrążanie się w liturgię niebieską.

### Dyscyplina eucharystyczna

Wiadomo, że wschodni chrześcijanie o wiele rzadziej przystępują do komunii św. od zachodnich. Wielu teologów prawosławnych oraz liczne ruchy odnowy, jak choćby ruch ZOI w Grecji, uważają za rzecz wielce pożądaną częstszy udział wiernych w Eucharystii — zgodnie nawet z tym uzasadnieniem, jakie podaje Kościół łaciński. Na szczególną uwagę zasługuje jednak wielka staranność w przygotowaniu wiernych do udziału w Uczcie eucharystycznej (uzależniona przy tym często od jej obiegowego, praktycznego wykonania). Udział w tej Uczcie zakłada bowiem świadomą i wcale nie przypadkową decyzję. Stąd też, zależnie od zwyczajów danego miejsca i kraju, należą do tego przygotowania, obok każdorazowej spowiedzi, różnorakie posty, okolicznościowe modlitwy (kanon przed przyjęciem świętych Darów) odmawiane w przeddzień sprawowania Eucharystii oraz post eucharystyczny w dniu jej sprawowania<sup>12</sup>. Poważna refleksja nad tą praktyką powinna skupiać się przede wszystkim na randze i wartości odpowiedniego, duchowego przygotowania na spotkanie z Panem w darach eucharystycznych. *Ecce panis angelorum, vere panis filiorum, non mittendus canibus* — mówi św. Tomasz w Sekwencji śpiewanej podczas uroczystości Bożego Ciała.

### Wschodnie elementy w liturgii rzymskiej

Przeżywanie liturgii bizantyjskiej (zwłaszcza w jej rosyjskim wydaniu) wywołuje niekiedy wielkie pragnienie wprowadzenia niektórych przynajmniej jej elementów do własnej praktyki służby Bożej. W wielu czasopismach można spotkać stosowne zale-

<sup>12</sup> Por. S. Heitz, *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, Köln 1986, s. 13.

cenia czy sugestie w tym względzie. Zwraca się też uwagę na to, że np. *ektenie* występują w liturgii zachodniej w formie modlitwy błagalnej, *psalm* jest zawsze psalmem, *hymn anielski* może być śpiewany w trakcie przygotowywania darów ofiarnych, a *troparion* — jako *introitus* (pieśń na wejście). Zachodnie wydawnictwa muzyczne układają liturgiczną muzykę Czajkowskiego i Rachmaninowa zgodnie ze strukturą Mszy rzymskiej, bądź też podają odpowiednie wytyczne dotyczące takiego właśnie jej stosowania. Nie należy się dziwić temu, iż tego rodzaju praktyka wywołuje spontaniczną krytykę teologów z Kościołów wschodnich, uważających, że jest to zwykłe plądrowanie — podobne do wrywania kawałków kamieni w kamieniołomie — w domu ich własnej liturgii. Chodzi zaś o to, że z tych powyrywanych kawałków nie da się skonstruować takiej całości, która byłaby zrozumiała sama w sobie, albowiem tylko istniejąca już całość pozwala zrozumieć właściwie sens każdego z nich.

Praktyka stosowania w ramach własnej tradycji liturgicznej pewnych elementów zaczerpniętych ze skarbca Kościołów siostrzanych jest bardzo dawna. Podaliśmy już przykład liturgii rzymskiej. Moglibyśmy jeszcze uwzględnić w niej takie elementy (zapożyczone), jak choćby lamentacje wielkopiątkowe, hymn procesyjny *Adorna thalamum* z 2 lutego, i wiele innych. W liturgii mediolańskiej występuje także obecnie jako *post Evangelium* wielkoczwartkowa bizantyjska modlitwa komunijna: „Na Twoją świętą Ucztę, zaprosz mnie dzisiaj, Synu Boży”, itd. Praktyka ta jednak ukazuje, iż ze skarbca modlitw nie korzysta się bez odpowiedniej formalnej ich adaptacji polegającej na dopasowaniu ich do istniejących już struktur liturgicznych. Tylko bowiem pełna integracja i asymilacja z własnym stylem sprawowania służby Bożej, nie wyłączając samych jego podstaw, pozwala na to, że te zapożyczone skądinąd elementy stają się prawdziwym jej ubogaceniem, a nie jakimś obcym dla niej ciałem. Zagadnienie to należy także rozciągnąć na bezkrytyczne przyjmowanie przez chrześcijan zachodnich zupełnie obcych dla nich elementów obrzędowych, jak też całej teologii i praktyki czci obrazów.

W związku z tradycjami Kościołów wschodnich stawia się dość często pytanie: „Czego możemy od nich się nauczyć?” Z samym tym pytaniem należy jednak obchodzić się krytycznie, gdyż czarno-białe ujmowanie liturgii Wschodu i Zachodu przy porównywaniu ich ze sobą mija się z prawdą. Właściwie postawione pytanie winno raczej brzmieć: „jak mamy się uczyć nawzajem od siebie?” W omawianym kontekście brzmi ono bowiem nie tylko poprawnie,

ale zasługuje też na pogłębioną uwagę i refleksję. Powyższe sugestie zmierzają zresztą także do tego, aby ukazać i zasugerować właściwe podejście do istotnych problemów liturgii, której nie można nigdy traktować zbyt pochopnie lub powierzchownie. Jedynie bowiem takie pogłębione podejście pozwoli odkryć prawdziwą jedność w wielości tradycji, której nie trzeba wcale zdobywać drogą jakiegoś sztucznego powielania, albowiem — jak zauważył to słusznie H. U. von Balthasar — „prawda jest symfoniczna”

tłum. ks. Lucjan Balter SAC