

LITURGIA



Liturgia Sacra 20 (2014), nr 2, s. 303–333

KS. JERZY BISZTYGA
Sandomierz

OFFICIUM DIVINUM OD IV DO XIII WIEKU

Badanie wczesnej historii liturgii godzin umożliwia dokonanie klasyfikacji różnych tradycji oficjum. Klasyfikacją powszechną stało się rozróżnienie pomiędzy oficjum „katedralnym”, zwanym też „ludowym” lub „parafialnym”¹, a „monastycznym”. Terminologia powyższa została zastosowana przez XIX-wiecznego niemieckiego liturgistę A. Baumstarka (1872–1948), który na podstawie skonstruowanej przez siebie komparatystycznej metody studiów liturgicznych jako pierwszy wyróżnił dwie formy oficjum, oparte nie na wymiarze geograficznym, ale na grupach wykonawczych weń włączonych, tj. „ryt albo oficjum katedralne” oraz „ryt albo oficjum monastyczne”². W literaturze przedmiotu można również spotkać termin „oficjum diecezjalne”, stosowany w miejsce (lub zamiennie) z określeniem „oficjum katedralne”, jako precyzyjniej oddający zakres realizacji tej tradycji modlitewnej. Oficjum tego typu realizowano bowiem, przynajmniej w czasach średniowiecza, nie tylko w katedrach, ale również w innych diecezjalnych, tzn. niemonastycznych, świątyniach, jak kolegiaty, kościoły parafialne oraz fundacyjne, uniwersyteckie i domowe kaplice³. Jednak, szczególnie w początkowych wiekach kształtowania się oficjum, właśnie katedry i ceremonie w nich sprawowane przez biskupa stano-

¹ L. DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy and the reform of the reform*, Front Royal 2003, s. 47.

² A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, London 1958, s. xiii, 111–112.

³ J. HARPER, *The Forms and Orders of Western Liturgy from the tenth to the eighteenth century*, Oxford 1991, s. 27–28.

wiły wzorzec dla celebracji przeprowadzanych w innych kościołach diecezji⁴. Stąd zasadne wydaje się zachowanie terminu „oficjum katedralne”.

W wykonywanie oficjum katedralnego włączona była cała wspólnota: biskup, duchowieństwo różnych stopni święceń i wierni. Udział wiernych polegał na śpiewie responsoriów, antyfon, kantyków i psalmów, wykonywanych w diecezjalnym typie oficjum w sposób nie ciągły, lecz selektywny, oraz na uczestnictwie w czynnościach obrzędowych, takich jak: ceremonia zapalania światła, okadzenia, procesje i modlitwy wstawiennicze. Katedralne oficjum miało na celu uwielbienie Boga i wstawienniczą modlitwę w „intencjach drogich ludzkim sercom”, nie było zaś rodzajem „liturgii słowa”; poza nielicznymi regionalnymi wyjątkami w czasie katedralnego oficjum nie czytano lekcji biblijnych⁵. Nabożeństwa tradycji katedralnej, zazwyczaj krótsze od monastycznych, zawierały wiele elementów repetycyjnych i zaakcentowane powyżej czynności liturgiczne silnie działające na ludzkie zmysły⁶, jednocześnie ułatwiające i pogłębiające recepcję treści zawartych w wymiarze werbalnym celebracji.

Monastyczne oficjum było sprawowane przez mnichów, zakonnice i inne grupy wiernych, np. dziewice konsekrowane, *devoti* itp.⁷ W zestawieniu z oficjami katedralnymi monastyczne celebracje wykazywały dłuższe rozmiary, były sprawowane częściej i stosowały większe zróżnicowanie w doborze tekstów i psalmodii⁸. Dwie wymienione tradycje zaistniały prawdopodobnie równocześnie i są dostrzegalne już w połowie IV w.⁹

Monastyczny typ czasem ulega dalszemu podziałowi na: egipsko-monastyczny i miejsko-monastyczny, i przemieszaniu z typem drugim, stanowiącym syntezę typów katedralnego i egipsko-monastycznego. Wyodrębnienie wariantu egipsko-monastycznego oficjum nie stanowi „niespodzianki”, gdy pamiętamy, że jedną z najbardziej wyróżniających cech egipskiego monastycyzmu stanowiła liczba eremitów weń włączonych, w rzeczywistości tworzących „miasto z pustyni”¹⁰. Co więcej, właśnie wczesne środowisko monastycyzmu egipskiego wskazywano jako jeden

⁴ J.W. MCKINNON, *The Origins of the Western Office*, w: M. FASSLER, R. BALTZER (red.), *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Reginal Developments, Hagiography*, New York 2000, s. 65.

⁵ R.F. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its meaning for today*, Minnesota 1993, s. 32.

⁶ J. JONCAS, N. MITCHELL, *Divine office*, w: E. FOLEY, *Worship Music*, Collegeville (MN) 2000 (dalej: WM), s. 91.

⁷ R. STEINER, K. FALCONER, *Divine Office*, NGrove 14, s. 399.

⁸ JONCAS, MITCHELL, *Divine office*, s. 91.

⁹ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 33.

¹⁰ J.W. MCKINNON, *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmody Movement*, „Music and Letters” 75 (1994), nr 4, s. 505. Ten sam autor pisze o *the unprecedented wave of enthusiasm for psalmody that swept from east to west during the second half of the fourth century*; E. GARDNER RUST, *The Music and Dance of the World's Religions*, Westport – London 1996, s. 128.

z najważniejszych ośrodków narodzin, spełnianej przy pomocy psalmów, ustawicznej modlitwy. Twierdzenie powyższe zdaje się potwierdzać pierwszorzędną rolę odgrywaną przez wspólnoty chrześcijańskie północnej Afryki w procesie żarliwej aktywności liturgicznej obserwowanej pod koniec IV w. W czasie „gdy bardziej kosmopolityczny niż zachodni i bardziej orientalny niż rzymski” Kościół miasta Rzymu przyjmował dopiero do swej liturgii łaciński język (ok. 380 r.), północno-afrykańska kolebka łacińskiego chrześcijaństwa już doświadczała wielce kreatywnego ruchu liturgicznego¹¹.

Znamiona truizmu wykazuje opinia głosząca fakt pojawienia się w IV w. procesu o charakterze zastępczo-kontynuacyjnym: wraz z nawróceniem Rzymskiego Imperium, gdy zakończono jawne prześladowania chrześcijan, powstał, niejako „w miejsce prześladowań”, monastycyzm, kontynuujący nurt męczeństwa w modelu heroicznego życia duchowego¹²; zasadniczy nurt tego modelu stanowiła zaś psalmodia. Jednakże współczesne, bardziej szczegółowe badania tego procesu dostarczają ciągle nowych i zaskakujących informacji, niejednokrotnie modyfikujących „uświęcone czasem” twierdzenia. Do tego rodzaju prac badawczych należą z pewnością analizy dotyczące „ożywienia psalmodycznego” z IV w.; schyłek IV w. był bowiem świadkiem prawdziwej „eksplozji” śpiewania psalmów. Źródło tego procesu odnajdujemy właśnie, chociaż raczej niespodziewanie, w pustynnym monastycyzmie; stąd proces ów określono terminem „monastyczny ruch psalmodyczny”¹³.

Kilkanaście lat wcześniej „rosa Bożej łaski” w postaci niezliczonych zastępów ascetów prowadzonych przez takich „gigantów ducha”, jak św. Antoni († 356 r.) i Pachomiusz († 346 r.), „użyźniła” spieczone żarem podzwrotnikowego słońca pustynie Egiptu; modlitewne ziarna kielkujące w tym jednym z najbardziej nieprzyjaznych życiu środowisk geograficznych miały stać się duchowym pokarmem o niemal uniwersalnym zakresie. Pragnienie Ojców pustyni stanowiło wprowadzenie w praktykę codzienności, często rozumianego dosłownie, biblijnego zalecenia modlitwy nieustannej. W dążeniu do tego celu recytacja psalterza odegrała zapewne ważną rolę, aczkolwiek należy unikać właściwej wcześniejszym badaniom tendencji wyolbrzymiającej znaczenie tej praktyki w konkretnej sytuacji geograficzno-społeczno-duchowej egipskiego monastycyzmu pustynnego¹⁴.

¹¹ C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Portland 1986, s. 34.

¹² P. JEFFERY, *Monastic Reading and the Emerging Roman Chant Repertory*, w: S. GALLAGHER, J. HAAR, J. NADAS, T. STRIPLIN (wyd.), *Western Plainchant in the First Millennium. Studies in the Medieval Liturgy and its Music*, Aldershot 2003, s. 45; por. np. M. PLEZIA (red.), *Jakub de Voragine. Złota legenda*. Wybór, Warszawa 1983, s. XV.

¹³ Określenie autorstwa J. McKinnona. Por. J. MCKINNON, *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement*, „Music and Letters” 75 (1994), s. 505–521.

¹⁴ *The monks who retreated to the sands of Egypt in Late Antiquity sought uninterrupted solitude and a more intimate relationship with their Creator, not the opportunity to sing psalms with other monks. On certain occasion desert ascetics did sing psalms, either alone or in common, but I believe that they*

Tym niemniej zachowały się przekazy o egipskich anachoretach medytujących nad psalmami podczas pracy¹⁵. Medytacja była uznawana we wczesnomonastycznym środowisku egipskim za duchowe doświadczenie o takiej głębi, że osoba w niej „zanurzona” zdawała się być niedostępną dla diabła, który kusząc mnicha, mógł, w opinii anachoretów, przebrać się za „śpiewającego psalmy”, ale nigdy za „medytującego”. Unikając jakichkolwiek przejawów powierzchownej interpretacji treści powyższej opinii, należy zauważyć, iż stanowi ona świadectwo istnienia dystynkcji czynionej przez Ojców pustyni pomiędzy psalmodią a medytacją. Zbyt mała liczba zachowanych przekazów nie pozwala jednak na poddanie szczegółowej analizie natury tej pustynnej psalmodii. Z niektórych spośród zachowanych przekazów, np. o mnichu Sabasie, „recytującym psalmy Dawida do samego siebie”, wnioskujemy, że anachorecka psalmodia mogła czasami być niesłyszalna, tzn. „recytowana w umyśle”. Wiemy również, iż psalmodię egipskich anachoretów wykonywano prawdopodobnie zarówno indywidualnie, zazwyczaj w celi mnicha, na sposób zbliżony do metody *in directum*, jak i wspólnotowo — podczas zgromadzeń zwoływanych najczęściej w niedziele specjalnie dla celebracji modlitwy przy pomocy psalmów w formie śpiewu z responsem wspólnoty. Zachowały się również aluzje sugerujące istnienie możliwości śpiewania serii psalmowych. Podczas przyjmowania w swej celi gościa anachoreta śpiewał wraz z nim „dwunastopsalmokrotne oficjum”, konstytuowane nie przez realizację dwunastu różnych psalmów, ale przez dwunastokrotne wykonywanie zapamiętanego psalmu, połączone z także dwunastokrotnym odmawianiem modlitwy. Podczas recytacji psalmów mnisi prawdopodobnie przyjmowali postawę stojącą, w przeciwieństwie do praktyki medytacji dokonywanej w różnych pozach. W wymiarze „dźwiękowym” jednak recytacja psalmów prawdopodobnie nie różniła się wielce od praktyki kontemplacji; stanowiła swobodną wokalizację zapamiętanych fragmentów psalmowych, przynoszącą w efekcie dźwięk podobny do „stłumionego pomrukiwania albo brzęczenia”¹⁶. W przypadku tego rodzaju recytacji psalmowej odpowiedniejszym dla jej określenia terminem wydaje się słowo „przeżuwanie”; z zamierzoną aluzją do obrazu zwierząt przeżuwających strawę — paraleli mnicha „przeżuwającego” słowa Pisma Świętego w celu „strawienia” ich znaczenia i uczynienia ich częścią siebie. Taki sposób niemal usta-

had far less influence on the 'later fourth — century psalmodic movement' than did communities of ascetics in the urban centers of Late Antiquity; J. DYER, The Desert, the City and Psalmody in the Late Fourth Century, w: GALLAGHER, HAAR, NADAS, STRIPLIN (wyd.), Western Plainchant in the First Millennium, s. 11. Tam również (s. 11–44) szczegółowa analiza struktury społeczno-psychiczno-duchowej egipskich wspólnot i jednostek anachoreckich oraz próba dotarcia do natury „śpiewu” ich psalmodii.

¹⁵ Powyższe podkreślenie okaże pełnię swego znaczenia gdy uświadomimy sobie, że tzw. małe gozdziny były przeznaczone do modlitwy w czasie wykonywania fizycznych czynności monastycznych.

¹⁶ *We must not imagine here anything like the psalmody of, say eleventh-century Cluny; rather than a splendid choral sacrifice of praise this was the murmured chanting of unschooled individuals, utilizing the Psalms as an aid to meditation. Yet it no doubt had a beauty of its own (...); MCKINNON, Music, w: PH.FR. ESLER (wyd.), The Elary Christian Word, Routledge 2004, s. 784.*

wicznej recytacji wersetów psalmów przynaglał mnicha do traktowania tekstów psalmowych jako jego własnych modlitw¹⁷.

W sposobie stosowania psalmów przez egipskich anachoretów ani zagadnienie dopasowania psalmu do danego dnia czy okazji, ani troska o wymiar estetyczno-muzyczny recytacji psalterza nie stanowiły w rzeczywistości żadnego problemu... po prostu wcale nie istniały. Istotny element stanowiła deklamacja psalmów w porządku numerycznym dokonywana przez długi okres czasu; niektórzy mnisi recytowali cały psalterz w ciągu jednej nocy. Monastyczna duchowość „pustynników” stała się w IV w. ideałem życia chrześcijańskiego; praktycznie każda większa postać tego okresu chrześcijaństwa spędziła jakiś czas na „duchowym czeladnikowaniu” jako eremita. Po przeprowadzeniu się niektórych jednostek i grup eremickich do miast, oddziaływanie ich wpływu stało się jeszcze bardziej powszechne. Psalmodya pozostawała zaś zawsze tego typu wpływu znakiem rozpoznawczym¹⁸.

Z pewnością pustynny anachoretizm odznacza się specyficznym urokiem i siłą przyciągania zainteresowania, która okazała się wielce atrakcyjna dla badaczy różnych dziedzin¹⁹. Jednak pomimo tego faktu, to nie środowiska egipskich Ojców pustyni identyfikuje się współcześnie jako ośrodki sprawcze narodzin oficjum. Tę chwalebną rolę przypisuje się centrom tzw. miejskiego monastycyzmu, do niedawna poddanych znacznie skromniejszym dociekaniom naukowym, niż ich pustynni odpowiednicy. Świadcstwa odróżniające miejski typ wspólnot monastycznych od pustynnych anachoretów pochodzą jednak już z II połowy IV w. Św. Augustyn rozróżniał np.: pustelników zamieszkujących *desertissimas terras* i mnichów cenobitów przebywających *in communem vitam castissimam sanctissimamque*²⁰.

Na podstawie analizy geograficznego i chronologicznego wymiaru psalmodycznego ruchu IV w. wydaje się, że rzeczywistość ta odnajduje swe korzenie na Wschodzie. Z pewnością liturgia „Świętego Miasta Jeruzalem” przyczyniła się również do geograficznego rozwoju psalmodii; jerozolimskie praktyki liturgiczne były wszak szeroko przyjmowane i naśladowane przez inne ośrodki wczesnego Kościoła. Wyraźne odniesienia do psalmodii i psalmodycznych wigilii odnajdujemy w połowie IV w. w pismach św. Atanazego z Aleksandrii (ok. 296–373 r.) — jednego z najważniejszych pionierów psalmodycznego ruchu i autora „pierwszego traktatu” na temat zastosowania psalmów w chrześcijańskiej liturgii. Św. Atanazemu zawdzięczamy również najwcześniejsze świadectwo dotyczące IV-wiecznego

¹⁷ DYER, *The Desert*, s. 17–18, 21.

¹⁸ (...) *the two seemed always to be mentioned in the same breath.*; MCKINNON, *Music*, s. 784.

¹⁹ Na gruncie polskim wystarczy w powyższym kontekście wspomnieć ponownie wznawianą serię wydawniczą, skoncentrowaną w swej treści głównie na duchowości Ojców pustyni, tj. M. SKWARNICKI (opr.), *Apoftegmaty Ojców pustyni. Geronticon*, t. I, Kraków 2007; M. SKWARNICKI (opr.), *Apoftegmaty Ojców pustyni. Kolekcja systematyczna*, t. II, Kraków 2006; por. też: M. SKWARNICKI, *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie pustyni*, Kraków 2006; M. BORKOWSKA, *Twarze Ojców pustyni*, Kraków 2001.

²⁰ DYER, *The Desert*, s. 25.

egipskiego oficjum katedralnego. W *Historii Arian* Atanazy potwierdza istnienie katedralnych wigilii, w których uczestniczyli zarówno mnisi, jak i świeccy chrześcijanie, i które zawierały czytania, psalmodię responsorialną i modlitwy²¹.

Atanazowy *List do Marcellinusa o interpretacji Psalmów* zawiera m.in. długie spisy psalmów polecanych do stosowania w konkretnie określonych okolicznościach. List ten zastosowano jako formę wprowadzenia do najwcześniejszej z zachowanych kopii liturgicznego psalterza, znajdującej się w *Kodeksie Aleksandrinus* — jednym z najstarszych manuskryptów (V w.) zawierającym kompletne Pismo Święte w języku greckim. Jest raczej pewne, że Księgę Psalmów obecną w Kodeksie skopiowano z wcześniejszego psalterza stosowanego w liturgicznej praktyce; oprócz listu Atanazego Księga Psalmów: dodatek czternastu kantyków i ód wraz z wczesnym tekstem *Gloria in excelsis Deo*, listę psalmów przeznaczonych do recytacji przy każdej z 24 godzin doby zorganizowaną według egipskiej monastycznej formy oficjum i listę 150 tytułów stanowiących chrześcijańską interpretację treści każdego psalmu²². Przekaz ten stanowi wczesne świadectwo istnienia praktyki dodawania „pozapsalmowych” elementów liturgiczno-pietystycznych do Księgi Psalmów. Praktyka ta miała w przyszłości ulec szerokiemu rozwojowi i doprowadzić do średniowiecznego rozumienia terminu „psalterz” jako księgi zawierającej „treści dodane” do biblijnej Księgi Psalmów²³.

Św. Bazylemu z Cezarei (ok. 330–395 r.) zawdzięczamy z kolei najbardziej szczegółowy opis monastycznej wigilii psalmodycznej II połowy IV w. W swoim liście z 375 r. do duchowieństwa Neocezarei²⁴ — miasta położonego w pobliżu Morza Czarnego — św. Bazyl broni praktyk psalmodycznych pewnego klasztoru w Kapadocji przeciwko zarzutom wprowadzania innowacji²⁵. Zarysowując praktykę psalmodii responsorialnej, *in directum* i antyfonalnej, stwierdza zdecydowanie, że owe praktyki pozostają w pełnej harmonii z „wszystkimi kościołami Boga”, ale podczas przytaczania nazw tych „Bożych kościołów” wymienia tylko miejsca na południu i wschodzie: Egipt, północna Afryka, Palestyna, Syria, Arabia i Babilonia. Wydaje się więc, że takie praktyki nie istniały na północ od Neocezarei, gdzie żyli krytycy Bazylego, nawet nie wspominając o zachodnich terenach²⁶.

Św. Bazylego uznaje się również za prawdopodobnego twórcę pierwszych bizantyńskich „oficjów modlitewnych”, realizowanych o ustalonych godzinach. Najwcześniejsze z tego typu modlitw zawierały oficjum poranne — *orthros* i nieszporne — *hesperinos*. We wschodnich klasztorach dodano do powyższych nabożeństw

²¹ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 34.

²² JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 48–49.

²³ HARPER, *The Forms and Orders of Western Liturgy*, s. 68.

²⁴ Współczesne Niksar.

²⁵ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 39.

²⁶ JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 48–49.

„małe godziny”: tercji, seksty, nony i komplety. Szczególnie godzina komplety, zwana na Wschodzie *apodeipnon*, uległa znacznemu rozwojowi, przybierając dwie formy: *apodeipnon micron*, tj. mała kompleta, stosowana w dni powszednie, i *apodeipnon to mega*, czyli kompleta wielka, pozostająca w użytku w uroczyste dni pokutne²⁷. Istotny element tych zorganizowanych modlitw stanowiła recytacja Psalterza, podzielonego na dwadzieścia sekcji, tzw. *kathismata*. Cykl śpiewu *kathismata* obejmował trzy tygodnie latem i dwa tygodnie zimą; w czasie Wielkiego Postu cały psalterz śpiewano dwukrotnie każdego tygodnia²⁸. W pismach św. Bazylego odnajdujemy również ogólne zasady regulujące znaczenie i wewnętrzne zróżnicowanie każdej z godzin oficjum; pouczenia św. Bazylego Wielkiego, przestrzegające przed przeoczeniem chociażby jednego z nabożeństw oficjum i nakazujące zróżnicowanie składowych elementów nabożeństw konieczne w celu zapobieżenia rozkojarzeniom i rutynie, stanowiły wiodące pryncypia dla precyzujących strukturę oficjum średniowiecznych twórców²⁹.

Monastyczne ośrodki miejskie na Wschodzie, zachowujące bliskie więzy z lokalnymi centrami liturgicznymi i ich przewodniczącymi — biskupami, mogły chlubić się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa licznymi i zróżnicowanymi formami: indywidualni asceci żyjący samodzielnie albo w rodzinnych wspólnotach, zamężne pary zachowujące jednak styl życia właściwy celibatariuszom, grupy mężczyzn i kobiet prowadzące życie modlitwy i pokuty, wdowy, dziewice oraz „rzeczywiste” monastyczne wspólnoty, z przełożonymi znajdującymi swych następców w funkcjach opata i przeoryszy. Codzienne życie ich wszystkich koncentrowało się najczęściej wokół kościoła katedralnego i w sąsiedztwie grobów męczenników. Struktura śpiewu liturgicznego, który realizowali asceci zamieszkujący takie miasta Bliskiego Wschodu i Azji Mniejszej, jak Jerozolima, Antiochia — z najwcześniejszymi świadectwami potwierdzającymi istnienie oficjum katedralnego³⁰, i Konstantynopol, miała stanowić rdzeń, dążącej do pełnego rozwoju w następnych stuleciach, formy *Divinum Officium*. W Syrii, Palestynie i Kapadocji ośrodki miejskiego monastycyzmu zupełnie zintegrowano, poprzez praktykę uczestniczenia z całą wspólnotą wiernych w Eucharystii i wspólnych modlitwach, z lokalną strukturą kościelną³¹; tym niemniej, funkcjonujące pośród określonego środowiska wspólnoty miejskich

²⁷ D. PETRAS, *Apodeipnon*, WM, s. 18.

²⁸ CH. WALTER, *Liturgical time*, w: *Encyclopedia of the Middle Ages* (dalej: EMA), t. II, s. 857.

²⁹ R. BALTZER, *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, New York 2000, s. VII.

³⁰ Jan Chryzostom przekazuje informację o fakcie dodawania różnych modlitw wstawienniczych do zakończenia codziennego oficjum IV-wiecznej Antiochii; TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 42–43.

³¹ *Konstytucje apostolskie*, stanowiące pierwszą próbę pogodzenia praktyki wykonywania godzin kanonicznych z nakazem zbierania się w kościele rano i wieczorem, dążyły prawdopodobnie do sformalizowania i uporządkowania tego rodzaju spotkań modlitewnych; por. K. BOROWCZYK, S. CICHY, W. GÓRALSKI, *Godziny kanoniczne*, EK 5, k. 1241–1243.

mnichów uważano za „oddzielonych” od reszty społeczności. Podstawę owego oddzielenia nie stanowiła jednak odległość geograficzna, jak w przypadku odseparowanych od ludzkich skupisk pustynnych mnichów, ale fakt zachowywania regularnych godzin dziennych modlitw i nocnych czuwań, czyli wigilii, dzięki którym „świt nigdy nie znajdował ich śpiących”. Św. Bazyli — biskup Cezarei Kapadockiej był jedną z tych postaci, które zdecydowanie popierały monastyczne życie miejskie; jemu również zawdzięczamy świadectwo o „pewnych ludziach” wstających w nocy, idących do domu modlitwy i, po długich modlitwach, powstających³², aby śpiewać psalmodię. Owi „ludzie”, wykonując psalmodię, dzielili się na dwie grupy śpiewające „nawzajem do siebie”, po czym medytowali nad Pismem i ponownie intonowali psalmodię. Św. Grzegorz z Nyssy dostarcza nam z kolei świadectwa o śpiewie psalmodii przy pogrzebie chrześcijańskim i zróżnicowanej roli spełnianej przez członków miejskich wspólnot monastycznych w zestawieniu z pozostałymi wiernymi; przygotowując ciało siostry św. Grzegorza do pogrzebu, dziewice śpiewały „psalmodię”, gdy jednak przybyli „pozostali wierni”, to nie włączyli się w śpiew „psalmodii”, której nie znali, ale zaczęli śpiewać „hymnodie”³³.

Jeżeli więc, jak zasugerowano wyżej, pragniemy utrzymywać, iż psalmodia definiowała monastycyzm pierwszych wieków chrześcijaństwa³⁴, to musimy, w imię precyzji, dodać do powyższego twierdzenia istotne dookreślenie: owszem, ale głównie psalmodia miejskich centrów monastycznych³⁵. Również w miejskich ośrodkach wczesnochrześcijańskiego monastycyzmu psalmodia zaczęła nabierać, prawdopodobnie około II połowy IV w., wyraźniejszego wymiaru estetycznego, stając się bardziej zjawiskiem muzycznym niż „medytacyjną mantrą” praktykowaną w środowisku pustynnym. Fakt powyższy został szybko podchwycony przez ówczesnych teologów, wyjaśniających „zbawienny charakter przyjemnej melodii psalmodii na duchowe poszukiwania ludzkiej natury”. Niektórzy Ojcowie pozostawali jednak bardziej ostrożni w odniesieniu do zmysłowych wrażeń, generowanych przez śpiewane melodie; dla przykładu: św. Hieronim wielokrotnie napominał, iż psalmy należy śpiewać w taki sposób, „aby nie głos śpiewaka, ale słowa śpiewane dawały przyjemność”³⁶. Zmieniła się również ranga obligatoryjna przestrzegania modlitewnych godzin oficjum: z wczesnochrześcijańskiego zwyczaju zachowywania godzin modlitewnych, stanowiącego głównie wyraz chrześcijańskiej pobożności, oficjum zaczęło przybierać formę obowiązku konkretnych społeczności kościelnych,

³² Na podstawie innych źródeł wydaje się jednak, że powszechną postawą podczas śpiewania psalmodii przez tego typu grupy była pozycja siedząca.

³³ DYER, *The Desert*, s. 25–27.

³⁴ J. MCKINNON, *The Book of Psalms, Monasticism, and the Western Liturgy*, w: *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages*, New York 1999, s. 49–50.

³⁵ DYER, *The Desert*, s. 32.

³⁶ MCKINNON, *Music*, s. 785–786.

zwłaszcza przedstawiciele duchowieństwa i miejskich wspólnot monastycznych gromadzących się przy kościołach katedralnych³⁷.

Źródła umożliwiające identyfikację psalmodycznego ruchu chrześcijańskiego można ująć w dwie kategorie:

- 1) kazania głoszone przez biskupów i liderów życia kościelnego końca IV i początku V w.,
- 2) pisma związane bezpośrednio z ruchem monastycznym³⁸.

Z kazań czerpiemy uwagi o śpiewie responsoryjnym psalmów, wykonywanym w różnych kontekstach liturgicznych, np. w czasie wieczornego i nocnego oficjum i również w pierwszej części Eucharystii. Dla zrozumienia pewnego niezwykle ważnego procesu, mającego nastąpić w wiekach późniejszych, warto w tym miejscu ponownie uświadomić sobie fakt włączenia, poprzez powtarzanie ustalonego refrenu, w realizację wczesnochrześcijańskiego psalmu responsoryjnego całego zgromadzenia liturgicznego. Również istotny element stanowi świadomość rangi, jaką odgrywał w tamtych czasach psalm responsoryjny wykonywany podczas sprawowania Eucharystii: traktowany jako czytanie biblijne, psalm cieszył się konsekwentnie takim samym statusem jak inne perykopy biblijne. Stąd homilia tamtego czasu mogła być równie dobrze oparta na tekście psalmu dnia, co na jakimkolwiek innym fragmencie Pisma Świętego. Osobę śpiewającą psalm zwano lektorem — *lector*, nie kantorem — *cantor*³⁹; była to funkcja sprawowana prawdopodobnie nie przez profesjonalnego muzyka, ale przez „dorastającego młodzieńca posiadającego status przedduchownego”, tzn. osobę, której udzielono niższych święceń — lektoratu⁴⁰.

Powyższe stwierdzenia nie implikują jednakże możliwości odprawiania modlitwy przy pomocy psalmów przybierającej wyłącznie formę czytania; przeczą takiej sugestii ówczesne świadectwa o śpiewie psalmodii i potężnym efekcie emocjonalnym, jaki śpiew ów wywierał na słuchaczy. W powyższym kontekście przekaz św. Augustyna, autora antydonatystycznego psalmu stosowanego w IV-wiecznej liturgii⁴¹, można całkiem zasadnie uznać za „tekst cytowany po tysiąckroć”. Pomimo tak szerokiej eksploatacji *passus* ów ciągle dostarcza możliwości szerszego wglądu w kontekst duchowo-intelektualny czasów swej genezy, objawiając aspekty zawarte w swej treści od początku... chociaż nie zawsze dostrzegane i prawidłowo interpretowane.

³⁷ BOROWCZYK, CICHY, GÓRALSKI, *Godziny kanoniczne*, k. 1241.

³⁸ JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 45.

³⁹ Określenie psalmisty przy pomocy terminu *cantor* zdaje się właściwością późniejszych lat V w.; por. V. FUNK, *Cantor*, WM, s. 53.

⁴⁰ *It is as if reading and psalmody were not clearly distinct activities, and in fact preachers often used words for sing, say and read interchangeably*; JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 45.

⁴¹ P. BARTHEL, *Augustine of Hippo*, WM, s. 22.

Kiedy jednak przypominam sobie łyzy, jakie wylewałem słuchając śpiewów Twego Kościoła w pierwszym okresie po odzyskaniu przeze mnie wiary — a teraz wzruszam się już nie samym śpiewem, lecz rzeczami, o których się śpiewa, gdy czystym głosem są śpiewane na najbardziej odpowiednią melodię — znowu przyznaję temu obyczajowi wielką pożyteczność. Waham się więc między wyczuleniem na niebezpieczeństwo, jakim jest uleganie przyjemności, a uznaniem zbawiennego wpływu, jakiego sam doświadczyłem. Nie chcę wypowiadać na ten temat nieodwołalnej opinii. Coraz bardziej jednak skłaniam się do pochwalenia tego obyczaju, że śpiewa się w kościele, aby poprzez przyjemność uszu mogła słabsza dusza wznosić się do stanu pobożności. Poczytuję to jednak sobie za karygodny grzech ilekroć tak się zdarza, że bardziej mnie porusza sam śpiew niż to, o czym się śpiewa. W takich wypadkach lepiej by było, gdybym nie słyszał śpiewu. Oto w jakim teraz jestem stanie⁴².

Brak zaufania do zwodniczej natury emocjonalnej rzeczywistości objawiony w Augustynowym tekście wykazuje co najmniej kilka wieków wcześniejsze korzenie; Platon chętnie ograniczyłby w swym doskonałym państwie muzyczne przedstawienia, które ostatecznie rodzą się bardziej z inspiracji i uczucia niż z rozumu i edukacji. Co więcej, tego typu przedstawienia stosują emocjonalne środki, które pobudzają publiczność do „naśladowania irracjonalnego i niemoralnego zachowania zdeformowanych herosów, albo antropomorficznie hedonistycznych i gwałtownych bożków”⁴³.

Gdy ponadto pamiętamy o potężnym oddziaływaniu na późnostarożytny świat i ówczesną judaistyczno-chrześcijańską moralność filozoficzno-pragmatycznego nurtu stoicyzmu, którego zasad wyłożonych m.in. w pismach Cicerona Augustyn — „przedchrześcijański nauczyciel retoryki” nie mógł nie znać, to uzyskujemy w miarę pełne zrozumienie kontekstu Augustynowej reakcji na śpiew psalmów. W rzeczywistości brak ufności wobec emocji doświadczanych przez św. Augustyna podczas słuchania psalmodii pochodził nie tyle z „chrześcijańskich źródeł”, co z tego samego źródła, które przyczyniło się uprzednio do porzucenia przez niego retoryki; jak bowiem ta ostatnia zawiera w sobie siłę do zrodzenia nastawienia skłonnego zaakceptować zarówno prawdę, jak i fałsz (to ostatnie stanowi dopiero centrum problemu), tak muzyka może dążyć do „emocjonalnej manipulacji”; może spełniać funkcję potężnego środka manipulacyjnego. W tym właśnie punkcie nie tylko śpiew psalmów, ale jakkolwiek śpiew i sztuka w ogólności stanowiły problem dla św. Au-

⁴² Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 254–255.

⁴³ JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 45–46. Z drugiej strony trzeba pamiętać, iż w idealnym państwie Platon powierza muzyce istotną rolę pedagogiczną, upatrując w niej formy introdukcji do studiów filozoficznych; jest to jednak muzyka o właściwym stylu. Gdy jednakże styl ów zostaje zaburzony, same podstawowe prawa państwa również ulegają zachwianiu. „Etyczna koncepcja modusów nie ogranicza się do starożytnej Grecji. Można ją także znaleźć w chińskich, indyjskich i arabskich traktatach muzycznych. (...) Zasady opisane w chińskiej *Księdze Ceremonii* są jeszcze bardziej surowe od tych, które podaje Platon w *Państwie*: niektóre melodie mają być grane rano, inne zaś wieczorem, inaczej burzą porządek. Na pewnych instrumentach może grać jedynie ograniczona liczba osób o wysokiej randze”; E. WELLESZ, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tł. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 62, 65.

gustyna, który poza tym był przekonany, że siła „melodii połączonej z prorocstwem”⁴⁴ wspomaga proces wznoszenia się z „tego do wyższego świata”⁴⁵.

Dwa najbardziej widoczne przejawy wpływu psalmodii monastycznej na życie chrześcijańskie II połowy IV w. stanowią: „nasączenie” właśnie wtedy rozwijającego się oficjum psalmodią wykonywaną w sposób numeryczny i zainspirowanie powstania wigilii psalmodycznych. W IV w. rozwinęły się wśród wielu miejskich wspólnot chrześcijańskich dwa publiczne nabożeństwa: poranne i wieczorne. Nabożeństwa tego rodzaju, stanowiące najprawdopodobniej kontynuację wczesnochrześcijańskich modlitw odmawianych o tych samych porach dnia⁴⁶, tworzyły oficjum katedralne. Modlitwy tego oficjum, jak już wiemy, charakteryzowały się strukturalną prostotą, repetycją elementów i zróżnicowaną warstwą ceremonii, zawierającą np. odpowiednie szaty liturgiczne, okadzenia i procesje⁴⁷. Psalmy stosowane w obrzędach katedralnych dobierano starannie w nawiązaniu do pory dnia, np. Ps 62 do porannego nabożeństwa i Ps 140 do wieczornej celebracji, tym samym wkomponowując je precyzyjnie w dokładnie zaplanowaną sekwencję śpiewów i modlitw. Nabożeństwom tym przewodniczył miejscowy biskup. Pomimo różnic zachodzących pomiędzy wariantami nabożeństw katedralnych stosowanymi w poszczególnych miastach, istotna struktura samego nabożeństwa pozostawała jednorodna i łatwo rozpoznawalna. Wraz z napływem pustynnych grup monastycznych do miast w II połowie IV w. monastyczne oficjum dokonało swoistej transformacji oficjum katedralnego. Poranną modlitwę katedralną, poprzedniczkę wczesnośredniowiecznych *laudes*, poprzedzono długimi wigiliami monastycznej psalmodii, poprzedniczkami *matutinum*. W ciągu dnia dodano trzy krótsze nabożeństwa monastycznej psalmodii⁴⁸, prawdopodobnie odnajdujące swe korzenie w medytacjach realizowanych podczas pracy przez pustynnych eremitów, a wieczorne nabożeństwo katedralne, późniejsze nieszpory, znów poprzedzono preludium monastycznej psalmodii. Monastyczne komponenty tej „hybrydy” oficjum są łatwe do prześledzenia: psalmodia stosowana w sposób ciągły, w praktyce wykonywana przez mnichów i mniszki, bez obecności miejscowego biskupa, który przewodniczył tylko wieczornemu nabożeństwu katedralnemu⁴⁹; „psalmodia ascetów”, realizowana przed przybyciem biskupa, prawdopodobnie zawierała psalmy 119–134, a nieszpory sprawowane z biskupem

⁴⁴ Określenie św. Jana Chryzostoma dla psalmodii.

⁴⁵ JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 46.

⁴⁶ L. C. SHEPPARD, *The liturgical books*, w: H. DANIEL-ROPS (red.), *The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism*, sekcja X: *The worship of the Church*, t. CIX, New York 1962, s. 31.

⁴⁷ M. GILLIGAN, *Cathedral hours*, WM, s. 57.

⁴⁸ B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. II: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 187, 190.

⁴⁹ MCKINNON, *Music*, s. 785–786. Zaprezentowany powyżej model influencji monastycznego oficjum na oficjum katedralne stanowi tylko jeden z możliwych scenariuszy tej interakcji; poniekąd odwrotny wariant zawierał model oficjum zaczynający swe funkcjonowanie od typu monastycznego oficjum miejskiego i włączający z czasem w swą strukturę elementy oficjum katedralnego; por. TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 91–92.

zachowywały „normalną” strukturę oficjum katedralnego, zawierającą m.in. Ps 140⁵⁰. Konsekwentnie do powyższego można stwierdzić, iż *Officium Divinum* stanowi kreację IV w., zaistniałą w wyniku połączenia porannych i wieczornych nabożeństw miejskich katedr z dziennym cyklem monastycznych oficjów; połączenia tworzącego *horarium*, pozwalające się porównywać ze średniowiecznym oficjum zachodnim⁵¹. Nie należy również dostrzegać wzajemnego oddziaływania tradycji katedralnej i monastycznej oficjum w kategoriach konfrontacji lub opozycji; ich rzeczywiście różne struktury postrzegano bowiem w czasie procesu interakcji nie jako sobie przeciwstawne, lecz wzajemnie się uzupełniające⁵².

W tradycji katedralnej należy ponownie uwypuklić istnienie centralnej myśli przewodniej determinującej, przy porannym i wieczornym nabożeństwie, selekcję odpowiednich psalmów. Jutrznia, stanowiąca w *cursus* diecezjalnym formę dziękczynienia i uwielbienia Boga za światło nowego dnia i zbawienie w Chrystusie⁵³, zawierała: psalmy poranne, w tym Ps 62 i psalmy 148–150, kantyki, *Gloria in excelsis Deo*, modlitwy wstawieniowe i błogosławieństwo zakończone rozesłaniem. Motyw porannego światła jako symbolu zbawienia stał się powszechnym elementem modlitwy chrześcijańskiej, połączonym z fizycznym zwróceniem się podczas modlitwy ku wschodowi („Orient – orientacja”) już w III w.⁵⁴ Motyw światła — symbolu zmartwychwstałego Chrystusa, stanowił również „dominantę znaczeniową” łączącą godziny jutrzni i nieszpórów; gdy jednak liturgiczną atmosferę *laudesów* stanowiła głównie chwała Boża, idea pokuty i skruchy za własne grzechy przeważała w motywach nieszpórnych⁵⁵. Dzięki tradycji katedralnego oficjum, łączącej „mystycznie neutralne” poranek i wieczór z tajemnicą Chrystusa, czas naturalny uległ transformacji w liturgiczne „czas – symbol – wydarzenie – sakrament”, stanowiące w istocie epifanię Królestwa Bożego i etap procesu odnowienia wszystkiego w Chrystusie; w tym sensie modlitwy oficjum można nazwać „liturgią uświęcenia czasu”⁵⁶.

W typie monastycznym oficjum z czasem dokonało się dodatkowe rozróżnienie na typ „czysto monastyczny” i monastyczny miejski. Pierwsza z tych tradycji zawiera w sobie dwa nurty:

— Nurt wielkich centrów, gdzie mnisi gromadzili się na wspólną modlitwę dwukrotnie każdego dnia — rano i wieczorem, a ich oficjum składało się z psalmów

⁵⁰ WOOLFENDEN, *Daily liturgical prayer*, Ashgate 2004, s. 58.

⁵¹ MCKINNON, *The Origins of the Western Office*, s. 63.

⁵² *The traditional patrimony of the divine office in the Churches of both East and West originated in this happy meeting of two expressions and two rhythms of the prayer of the hours*; A. MARTIMORT, I. DALMAIS, P. JOUNEL, *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*, t. IV: *The liturgy and time*, Collegeville 1986, s. 175.

⁵³ KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, tł. L. Balter, Poznań 1999, s. 534.

⁵⁴ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 15.

⁵⁵ MCKINNON, *The Origins of the Western Office*, s. 65.

⁵⁶ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 348.

wykonywanych w sposób nie selektywny, lecz ciągły, czyli tzw. *lectio continua*, i chwili milczenia po psalmie zakończonej modlitwą zbiorczą przewodniczącego. Ostatni psalm, zwany *Alleluja*, kończono doksologią *Gloria Patri*, po której następowały dwa biblijne czytania. W niedziele tekst czytań czerpano z Listów lub z Dziejów Apostolskich, w dni powszednie jedno czytanie pochodziło ze Starego Testamentu, a drugie z Nowego Testamentu.

- Nurt tradycji cenobitycznej składał się z codziennych, prawdopodobnie wielokrotnych, spotkań modlitewnych, przybierających formę medytacji biblijnych, połączoną z modlitwami: czytano fragment Pisma Świętego, po nim z wyciągniętymi rękami odmawiano Modlitwę Pańską, czyniono znak krzyża, potem następowała modlitwa o charakterze pokutnym, ponownie wykonywano znak krzyża, a oficjum kończyła modlitwa w milczeniu⁵⁷.

Charakterystyczne dla wszystkich typów oficjum monastycznego pozostaje funkcjonowanie stałego *pensum* we wspólnych modlitwach, np. odmawianie 12 psalmów podczas każdej godziny. Powyższa idea, rozumienie służby Bożej jako *pensum*, miała wykazać w procesie rozwoju oficjum daleko sięgające konsekwencje⁵⁸.

Mniisi żyjący w miastach, przy bazylikach lub miejscach pielgrzymkowych przyjmowali zazwyczaj monastyczny typ miejski oficjum. Oprócz jutrzni i niesporów typ ten zawierał również trzy godziny mniejsze: tercję, sekstę i nonę, oraz oryginalną innowację struktury oficjum autorstwa miejskich wspólnot mnisich — modlitwę poprzedzającą udanie się na spoczynek, tj. *completorium*. Genezę komplety odnajdujemy w monastycznym rytmie życia; w soboty i niedziele organizowano po nabożeństwie niesporów wieczerzę, a po niej osobne nabożeństwo, początkowo funkcjonujące bez specjalnej nazwy, przed spoczynkiem. Pierwszą z mniejszych godzin, prymę, wprowadzono do oficjum monastycznego w IV w. w Betlejem; w czasach karolińskich nabożeństwo prymy włączono również do oficjum katedralnego. Powyższe dwie godziny zrodziły się, powtórzmy, z praktyki życia monastycznego i odróżniały się od innych godzin oficjum tym, że nie szukano dla nich, w przeciwieństwie do innych godzin, specyficznego uzasadnienia biblijnego⁵⁹. Dla uzyskania kompletnego wizerunku wschodniego oficjum monastycznego należy również pamiętać o jego „duchu”, tzn. skoncentrowaniu tegoż oficjum na medytacji słowa Bożego, braku wyraźnego podziału na wymiar liturgiczny i prywatny oficjum oraz o przenikającym całą ideę oficjum pragnieniu realizacji nieustannej modlitwy, czyli *laus perennis*⁶⁰.

Istniejące wcześniej, niezależne od dwóch głównych tradycji oficjum, elementy chrześcijańskiej pobożności wkomponowały się w ramach tych tradycji w strukturę

⁵⁷ NADOLSKI, *Liturgika*, t. II, s. 187–188. W. DANIELSKI, *Brewiarz*, EK 2, k. 1065.

⁵⁸ KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, s. 539.

⁵⁹ *Tamże*, s. 541.

⁶⁰ NADOLSKI, *Liturgika*, t. II, s. 188.

oficjum, tworząc w rezultacie logiczną całość kompozycyjną. Najważniejsze spośród tych elementów stanowiły idee i praktyka:

- ustawicznej modlitwy przy pomocy psalmów; modlitwa ta była „ustawiczna” w dwóch wymiarach: jako nieprzerwana ofiara chwały, tj. *sacrificium laudis*, i jako praktyka odmawiania psalmów w ich numerycznym porządku⁶¹;
- uświęcenia czasu poprzez fakt wyznaczenia i przestrzegania świętych godzin dnia i „nocy, jako szczególnego czasu zbawienia”;
- pragnienia zachowywania zasady „bezustannej modlitwy”; *sine intermissione orate* było dla wczesnochrześcijańskich autorów jednoznaczne z zachowaniem ustalonych godzin i, realizowanym właśnie poprzez tę praktykę, poddaniem Bożej mocy i łasce całej ludzkiej istoty i aktywności⁶². Godziny *officium* spełniały więc w monastycznej tradycji funkcję impulsu, podtrzymującego pragnienie bezustannej modlitwy⁶³.

Katedralne oficjum włączyło trzy kolejne, istotne, składniki pierwotnej chrześcijańskiej pobożności, pozostające wobec tego rodzaju elementów odnajdowanych w „oficjum ciągłej psalmodii” w funkcji ich jednocześnie zróżnicowania i dopełnienia:

- Zamiast modlitwy „całym psalterzem” wybrano niektóre psalmy, odpowiadające okazji lub dniowi, jak: psalmy 50, 62, 148–150 i kantyk *Benedictus* na rano, Ps 118 do odmawiania w czasie dnia, uważany za najodpowiedniejszy podczas zachodu słońca Ps 140, psalmy 4, 90, 133 dla nocnego czasu itd. Istotę każdej z godzin stanowiła recytacja właśnie tych wybranych psalmów, umożliwiającą dokonywanie, poprzez uświęcenie konkretnego dnia, pory dnia lub okresu liturgicznego, procesu uszczegółowienia, uzupełniającego „ogólność” psalmodii ciągłej.
- W przeciwieństwie do psalmodii monastycznej, uznawanej za indywidualne zadanie mnicha⁶⁴ albo „całej”, lecz zawsze stanowiącej tylko „część” totalnej wspólnoty Kościoła, monastycznej gałęzi, katedralne oficjum stanowiło nabożeństwo sprawowane regularnie przez „biskupa i lud”, czyli Kościół jako, ponownie, „totalność” Ciała Chrystusa, tym samym wyraźniej podkreślając eklezjalny wymiar modlitwy. Element istotny tej eklezjalnej całości, oparty nie tylko na teologicznych uwarunkowaniach, ale również na praktycznym kształcie sposobu funkcjonowania późnoantycznych wspólnot chrześcijańskich, stanowiła obecność biskupa. Stąd, według wczesnych pisarzy chrześcijańskich, osoba zanied-

⁶¹ DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 45.

⁶² *Tamże*, s. 46.

⁶³ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 211.

⁶⁴ *It would be patently anachronistic to draw too sharp a distinction between liturgical and private prayer in early monasticism. In monastic literature during the foundational epoch the only difference between solitary prayer and common prayer was whether there was more than one person present; tamże*, s. 71.

bująca poprzez swą nieobecność poranne i wieczorne modlitwy nie tylko krzywdziła siebie, ale równocześnie kaleczyła całe Ciało Chrystusowe⁶⁵.

- Obecność ludu inspirowała również włączenie do godzin oficjum: błogosławieństw, modlitw, kazań, wezwań, procesji ze światłami, okadzeń i uroczystych obrzędów sprawowanych przez duchowieństwo⁶⁶.

Opisujące jerozolimską liturgię *Peregrinatio ad loca sancta Egeriae* (381–384 r.), stanowiące, wraz z *Konstytucjami Apostolskimi*, najważniejszy dokument przekazujący stan chrześcijańskiej liturgii pod koniec IV w.⁶⁷, potwierdza fakt ukształtowania oficjum najpóźniej do początku V w. Egeria podkreśla znaczenie śpiewu w oficjum, a szczególnie „nić śpiewanej psalmodii” obecną niemal we wszystkich przejawach życia liturgicznego przez nią opisanego. Na podstawie świadectwa iberyjskiej pątniczki i przekazów innych autorów stwierdzamy, iż cechy charakterystyczne palestyńskiej tradycji oficjum stanowią:

- łączenie psalmodii szczególnie z czasem nocy;
- zmiana funkcji Ps 103 — z utworu wspomagającego refleksję nad zakończeniem dnia na kompozycję medytującą nad tajemnicą wejścia w noc, rozumianą zarówno jako czas odpoczynku, jak i aktywności, tzn. zawierający przesłanie o kontynuacji, dokonywanej również w czasie nocnym, „pielgrzymki zbawienia”;
- hymniczna pochwała wieczornego światła niespornego, rozumianego jako przedsmak nowego dnia;
- sześć psalmów odmawianych nocą, szczególnie zaś grupa psalmów 87, 102 i 142 podkreślająca przejście (pascha) z ciemności do nowego światła;
- kantyki, zawierające wyraźne motywy paschalne i prowadzące do śpiewu „hymnów światła” i psalmów pochwalnych realizowanego o wschodzie słońca;
- nieszpory rozumiane jako początek dziennego cyklu oficjum — koniec dnia stanowił zwiastun dnia nowego, noc zaś stanowiła bardziej czas modlitewnego czuwania, niż odpoczynku. Stąd modlitewny motyw danego dnia rozpoczynał się w nieszporach dnia poprzedniego, a „wigilie uświęcające noc” inicjowano po wieczery;
- nocne modlitwy oparte na ideach aktywnego posłuszeństwa prawu Bożemu i Bożej opieki w nocy, prowadzące do połączenia czynności porannego „powstania” ze snu z oczekiwaniem „powstania” i przyjscia, ukazującego się wraz ze światłem dnia, „Prawdziwego Słońca” Sprawiedliwości i „Nadziei Zmartwychwstania”⁶⁸.

Konsekwentnie do powyższego paschalne misterium Chrystusa przenikało nie tylko „wypełnione światłem” nieszpory, ale również całe palestyńskie oficjum.

⁶⁵ Tamże, s. 297, 333.

⁶⁶ DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 46–47.

⁶⁷ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 48.

⁶⁸ WOOLFENDEN, *Daily liturgical prayer*, s. 69–70.

Egeria przekazuje również uwagę o „wszystkich” uczestnikach liturgicznego zgromadzenia, włączonych w śpiew psalmowej odpowiedzi, dostarczając tym samym sugestii o kontynuacji praktyki naprzemiennego śpiewu kantora i zgromadzenia⁶⁹.

Wraz z geograficznym rozwojem chrześcijaństwa powstała duża liczba regionalnych tradycji liturgicznych z różnorodnością języków, obrzędów i śpiewów, zachowujących jednakże pewien stopień strukturalnej jedności repertuarowej i liturgicznej. Na Wschodzie nabożeństwo oficjum kształtowało się zazwyczaj w zgodzie z regułą Pachomiusza, pustelników syryjskich, palestyńskich i egipskich., a na Zachodzie pozostawało głównie pod wpływem, powstałej około 525 r., *Reguły benedyktyńskiej*⁷⁰. Wraz z upływem czasu zachodnie rytury Italii, Iberii, Galii i krajów celtyckich⁷¹, włączając do swych obrzędów liturgicznych „spontanicznie i obficie”⁷² elementy rzymskie, w większości zaadoptowały również łacinę dla celów kulturowych; wschodnie regiony wykazywały zaś tendencję do zachowywania w liturgii lokalnych języków: Bizancjum — grecki, Syria — arabski, Egipt — koptyjski, itp.⁷³

Monastyczne oficja zachodnie również wykazywały znaczną różnorodność formy. Dla przykładu: galijskie oficjum monastyczne zawierało m.in. hymny we wszystkich godzinach, kolekty psalmiczne, antyfony, psalmy zwane *directanei*, wykonywane bez antyfony przez wszystkich zebranych, kończące każdą godzinę *capitella* oraz potrójne *Kyrie eleison* na początek i koniec tercji. W tym rycie praktykowano również nokturny z czytaniem z Pisma Świętego i wigilie. Irlandzkie oficjum monastyczne zawierało m.in. „Nocne Godziny” z 12 psalmami podzielonymi na grupy zwane *horae* rozpoczynające się antyfoną, modlitwę w ciszy po odmówieniu psalmu oraz trzykrotne odmówienie: *Deus in adiutorium meum intende; Domine ad adiuuandum me festina*. Psalmy w iberyjskim oficjum monastycznym kończyły się doksologią *Gloria Patri*⁷⁴.

Za jedną z najbardziej dojrzałych konstrukcji w tym „wielobarwnym królestwie” wariantów oficjum uznane zostało oficjum własne miasta Rzymu. Jego składowe elementy wyłoniono do IV, najpóźniej do V w. Z upływem czasu oficjum rzymskie ciągle rozbudowywano, inicjując tym samym wielką rodzinę różnych, ale jednocześnie wyraźnie spokrewnionych, odmian oficjum. Przez termin „rzymskie oficjum” rozumiemy konsekwentnie nie jedną, indywidualną formę tej struktury, ale właśnie tę, trwającą przez piętnaście stuleci „totalność”, zawartą w licznych rytach diecez-

⁶⁹ WILSON-DICKSON, *The story of Christian Music. An illustrated guide to all the major traditions of music in worship*, Minneapolis 2003, s. 30.

⁷⁰ BOROWCZYK, CICHY, GÓRALSKI, *Godziny kanoniczne*, k. 1242.

⁷¹ Warto również pamiętać o tych wczesnośredniowiecznych liturgiach łacińskich, o których, w przeciwieństwie do powyżej wymienionych, nie wiemy prawie nic, np. liturgia iliryjska i liturgia regionów północnej Afryki.

⁷² P. GY, *Latin liturgies*, EMA 2, s. 826.

⁷³ WILSON-DICKSON, *The story of Christian Music*, s. 26.

⁷⁴ KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, s. 542.

jalnych i zakonnych. W swej istocie wszystkie oficja należące do rzymskiej rodziny pozostawały takie same aż do XX w.⁷⁵

Rzymskie oficjum należy do szerszej wspólnoty łacińskich liturgii, której powszechne cechy w odniesieniu do struktury godzin kanonicznych stanowią: stosowanie psalmów, łatwo zauważalna charakterystyka określonej godziny, kombinacja ciąglej i selektywnej psalmodii, stosowanie liturgicznych form oficjum, określone liturgiczne znaczenie przypisane niektórym psalmom i włączenie w oficjum staro- i nowotestamentalnych kantyków. W ramach tejże wspólnoty rzymskie oficjum — indywidualna gałąź wspólnej tradycji — stanowi przykład prawdopodobnie najwspanialszej z lokalnych liturgii⁷⁶.

Można precyzyjnie określić istotne cechy rzymskiej rodziny oficjum. Przedstawiają się one następująco:

- Rzymskie oficjum stanowiło rezultat „organicznego rozwoju”, który, pomimo konieczności przeprowadzenia procesu unifikacji, nigdy nie ukrywał śladów zróżnicowanych historycznie komponentów i korzeni poszczególnych godzin. Właśnie ów proces organicznego rozwoju zaowocował kreacją wymiaru „naturalności”, odnajdywanego w całości kompozycyjnej rzymskiego oficjum. Owej naturalności nie osiągnano jednakże poprzez niwelowanie znacznych różnic zachodzących w aspekcie długości, struktury i atmosfery pomiędzy rzymskimi laudesami, nieszporem, wigiliami i małymi godzinami; wręcz przeciwnie: zachowanie różnego charakteru każdej godziny, według ich pochodzenia i jasno odróżnialnej struktury, można uznać za pierwsze dziedzictwo rzymskiego oficjum.
- Drugie dziedzictwo oficjum rzymskiego stanowi rozsądna kombinacja dwóch starożytnych tradycji oficjum, monastycznej i katedralnej, przynosząca w rezultacie jasną, praktyczną i pełną znaczenia dystrybucję psalmową.
- Trzecie dziedzictwo rzymskiego oficjum stanowi spokojny i harmoniczny numeryczny porządek⁷⁷ związany ze strukturą poszczególnych godzin.
- Czwarte dziedzictwo rzymskie stanowi schemat dystrybucji czytań oficjum w ciągu roku; schemat ów wpływał z kolei na kompozycję niektórych utworów gregoriańskich, np. responsoriów i antyfon.
- Piąte dziedzictwo rzymskiego oficjum stanowi rzymski antyfonarz, zwłaszcza zaś jego dwie warstwy najstarsze⁷⁸.

W czasie ekspansji plemion barbarzyńskich i procesu tworzenia zrębów struktury przyszłych państw europejskich misjonarze zabierali ze sobą z Rzymu do nowych Kościołów regionalnych nie tylko liturgiczne księgi, lecz także rzymskie do-

⁷⁵ In this sense it can be said that the Roman Office — originated in the 4th or 5th century — was *deadly wounded* around 1900, and cease to exist in 1970; DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 48.

⁷⁶ Tamże, s. 53.

⁷⁷ W kontraście do np. nieregularnej liczby psalmów stosowanych w oficjum ambrojańskim,

⁷⁸ DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 49–52.

świadczenie liturgiczne. Wszędzie, gdzie się udali, śpiewali również oficjum zgodnie z rzymską praktyką. W konsekwencji wiele z lokalnych liturgii zniknęło zupełnie, a rzymskie oficjum stało się z czasem oficjum całego zachodniego chrześcijaństwa. Jego repertuar rozrastał się zarówno ilościowo, jak i pod względem różnorodności treści, głównie pod wpływem powstawania nowych świąt. Kult świętych we wczesnych czasach rozwoju oficjum celebrowano przy pomocy wspólnych tekstów; młodsze, gregoriańskie kompozycje *Sanctorale* stanowią przejaw lokalnych tradycji i dodatków. Wspólne dziedzictwo nie oznaczało bowiem niemożności formowania nowych oficjów czy pojawienia się różnorodności charakterystycznych dla lokalnych tradycji. Te wariacje nie skutkowały jednak zmianami struktury godziny i podstawowych zasad dystrybucji psalmów. Owe lokalne dodatki wносиły do oficjum specyficzny „koloryt”, pozwalający osobie sprawującej oficjum czuć się równie u „siebie” podczas odmawiania rzymskiego oficjum rozumianego jako całość, jak i w czasie sprawowania „domowej” tradycji, która zazwyczaj zawierała również element silnego, w wymiarze indywidualnym i wspólnotowo-lokalnym, przywiązania emocjonalnego. Po tym, jak św. Benedykt zaadaptował oficjum rzymskie do warunków życia monastycznego, wiele zakonów przejęło to oficjum właśnie w wariacie benedyktyńskim z lokalnymi dodatkami. Zakony założone w późniejszych wiekach najczęściej adoptowały oficjum miejsca ich osiedlenia, jak np. kanonicy augustianie, albo miejsca ich założenia, np. dominikanie, z czasem uznając te oficja za „własne”, tzn. stanowiące „wyraz ich tożsamości”⁷⁹.

Reguła św. Benedykta, tj. powstały ok. 530 r. najbardziej wpływowy dokument w procesie kształtowania formy rzymskiego oficjum⁸⁰, syntetyzuje i harmonizuje różne tradycje modlitwy. Dwa najważniejsze ośrodki wpływu, determinujące powstanie i strukturę godzin oficjum przekazanych w *Regule* św. Benedykta, stanowiły *Reguła Mistrza* i oficjum miasta Rzymu. *Regułę Mistrza* uznano za najdłuższą, najbardziej szczegółową i najważniejszą z przedbenedyktyńskich reguł łacińskich, powstałą prawdopodobnie w Kampanii na początku VI w.⁸¹

W niemonastycznych kościołach Rzymu VI w. sprawowano dziennie prawdopodobnie tylko dwie godziny oficjum: laudesy i nieszpory. Niektóre elementy struktury powyższego oficjum wpłynęły zapewne na kształt oficjum sprawowanego w bazylikach rzymskich przez różnorodne wspólnoty monastyczne. Te monastyczne

⁷⁹ *If the saying is true: chorus facit monachum — the common Office makes the monk, we may complete it: hic chorus facit hunc monachum — the order's own Office forms the selfidentity of the monk; tamże, s. 54.*

⁸⁰ D.M. RANDEL, *Office Divine*, w: TENŹE (red.), *The Harvard Dictionary of Music*, Cambridge – Massachusetts – London 2003, s. 581. Należy również zachować w pamięci fakt istnienia różnych od benedyktyńskiego schematów uporządkowania godzin oficjum, jak przykładowo *cursi*: Cezarego z Arles dla południowej Galii, Kolumbana Młodszego dla obszaru celtyckiego czy Izydora z Sewilli dla Iberii; BOROWCZYK, CICHY, GÓRALSKI, *Godziny kanoniczne*, k. 1241.

⁸¹ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 122, 134.

oficja, jakkolwiek z pewnością znacznie zróżnicowane, zawierały jednak już pełny zestaw godzin, tzn. wigilie, matutinum, zwane również laudesami, prymę, tercję, sekstę, nonę, nieszpory i kompletę, stanowiące mocno zmodyfikowany wariant oryginalnie katedralnego oficjum porannej i wieczornej modlitwy oraz tygodniowych wigilii. Wzmiankowane powyżej dwie reguły stanowią świadectwo elementów strukturalnych właśnie tego bazylikowego oficjum; trzeci nokturn niedzielnego matutinum w *Regule* św. Benedykta, zawierający trzy kantyki z refrenem *Alleluia* i proklamację ewangelicznego opisu zmartwychwstania, prawdopodobnie wzorowano na sprawowanej tygodniowo wczesnochrześcijańskiej wigilii katedralnej; Benedyktowa psalmodia do laudesów, szczególnie przeznaczona na niedziele, czyli psalmy 50, 62, 66, 148–150, zdaje się być psalmodią rzymskich laudesów również w katedralnej tradycji. Modlitwy wstawiennicze w laudesach i nieszporach także prawdopodobnie wyprowadzono z tradycji katedralnej. Kantyki ewangeliczne i hymn w laudesach i nieszporach, zapewne nie odzwierciedlające tradycji katedralnej Rzymu, wyprowadzono jednakowoż z tego rodzaju tradycji innych miejsc. Responsorium i wersety benedyktyńskich laudesów i nieszporów stanowią zapewne reliktysponsorialnej psalmodii praktykowanej w tych godzinach również w tradycji katedralnej. Zasada numerycznej recytacji psalterza i czytania Pisma Świętego stanowiła element przejęty przez św. Benedykta z monastycznej tradycji oficjum bazylikowego, w której psalmy 1–108 wykonywano w sposób ciągły w czasie wigilii, a psalmy 109–150 w godzinie nieszporów. Zasadę recytacji całego psalterza w laudes i nieszporach zmodyfikowano prawdopodobnie już w czasach przedbenedyktyńskich, poprzez usunięcie z tych godzin psalmów stosowanych w innych nabożeństwach oficjum. Konsekwentnie cały psalterz recytowano każdego tygodnia, ale dystrybucja psalmów została rozproszona na wszystkie godziny oficjum; przejawy oryginalnej praktyki ciągłej recytacji psalterza zachowano w utrzymaniu dystrybucji psalmów 1–108 w matutinum i psalmów 109–147 w nieszporach⁸².

Centralną rolę w *Regule* św. Benedykta odgrywa więc psalmodia z równoczesnym uwzględnieniem hymnów i zmniejszoną ilością wigilii. W odniesieniu do dystrybucji psalmowej sam św. Benedykt wielokrotnie przypominał, że przejął i uzupełnił rzymskie zorganizowanie psalmów w oficjum⁸³. Św. Benedykt zalecał odmawianie wszystkich 150 psalmów w każdy tydzień roku, uważając ten okres czasu za optymalny, gdyż z jednej strony umożliwiając uniknięcie, podejmowanego przez Ojców Pustyni, ciężaru odmawiania całego psalterza codziennie, z drugiej strony zaś stanowiący wystarczające zobowiązanie, zapobiegające pogrążeniu w stan duchowego marazmu⁸⁴. Benedykt próbował zmotywować zakonników do sumiennego przestrze

⁸² S. CAMPBELL, *From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office, 1964–1971*, Collegeville (Minnesota) 1995, s. 2–3.

⁸³ Por. SHEPPARD, *The liturgical books*, s. 32.

⁸⁴ DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 54. „Zmorą klasztorów była wypelzająca z zakamarków zewnętrznej monotonii *acedia*, zniechęcenie, niesmak. Samotność to niekoniecznie *beata solitudo*; gdy Słowo

gania porządku godzin oficjum poprzez cytowanie przykładu wczesnych mnichów, recytujących cały psalterz codziennie, i przez insynuację „bezgranicznego lenistwa”⁸⁵ i „braku pobożności” wobec siebie współczesnych braci, zaniedbujących ten relatywnie łatwy obowiązek tygodniowej recytacji psalterza. Trzeba również pamiętać o fakcie, iż na wybór tygodnia jako doskonałego przedziału czasu mogła wpłynąć wczesnochrześcijańska rzeczywistość liturgiczna dokonująca proces uświęcenia tygodnia znacznie wcześniej od ukształtowania rocznego cyklu; tygodniowy cykl pierwszych chrześcijan zawierał: dzień Pański, celebrowany znacznie wcześniej niż Wielkanoc, tygodniową celebrację Wieczerzy Pana oraz środę i piątek, realizowane jako dni postu i nieeucharystycznych spotkań⁸⁶.

Benedykt również dokonał podziału dłuższych psalmów na krótsze sekcje i umieścił czytania biblijne po sześciu psalmach godziny matutinum⁸⁷. Można zatem określić pensum zreformowanego przez Benedykta oficjum słowami: *Psalterium per hebdomadam, scriptura per annum*⁸⁸.

Monastyczna forma oficjum w wersji benedyktyńskiej zdominowała praktyczny kształt realizacji średniowiecznego oficjum⁸⁹. Nie zdołała ona jednak zastąpić starszej wersji oficjum, wykonywanej w Rzymie; i to właśnie z tej tradycji, nie zaś z benedyktyńskiej⁹⁰, został wyprowadzony późniejszy, rzymski brewiarz. Jednak nawet w klasztorach, do końca pierwszego tysiąclecia powszechnie przyjmujących *Regułę* św. Benedykta, poddana w tej *Regule* rewizji starorzymaska wersja oficjum znalazła swą drogę do korzeni łacińskiej cywilizacji Zachodu⁹¹.

Jeżeli prawdą jest, iż język i treść najpopularniejszej księgi średniowiecza, księgi Pisma Świętego, przenika rdzeń średniowiecznej myśli⁹², to w strukturze tej myśli psalmy musiały odgrywać istotną rolę. Szczególnie w zakonach „Dawid” rzeczywiście był „na początku, w środku i na końcu”, stanowiąc „kamień węgielny”⁹³ średniowiecznego oficjum. Dla mnicha psalmy stanowiły jego „chleb powszedni”, tj. pokarm duchowy przekształcający zakonne serca. Konsekwentnie kształt średniowiecznego świata został zakorzeniony, wyrósł i rozwinął się z modlitewnego rytmu monastycznego i ściśle z nim związanego typu duchowości. Ślady oddziaływania

ukryje się przed duszą, nawet z ust Bernarda wyrwie się namiętna skarga. Z pustyni wychodzą wariaci albo święci i dlatego średniowiecze do prób różnych stanów Kościoła wlicza *tentationes monachorum*, pokusy mnichów”; J. STABIŃSKA, *Mistrz Wincenty*, Kraków 1973, s. 64.

⁸⁵ *Not until Benedict's Rule for monasteries characterizes sloth as disobedience*; K. NORRIS, *The Quotidian Mysteries*, Mahwah 1998, s. 42.

⁸⁶ VOGEL, *Medieval Liturgy*, s. 305.

⁸⁷ Por. SHEPPARD, *The liturgical books*, s. 32.

⁸⁸ KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, s. 542.

⁸⁹ HARPER, *The Forms and Orders of Western Liturgy*, s. 70.

⁹⁰ Por. BOROWCZYK, CICHY, GÓRALSKI, *Godziny kanoniczne*, k. 1242.

⁹¹ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 140.

⁹² B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, s. 11.

⁹³ HARPER, *The Forms and Orders of Western Liturgy*, s. 67.

togo „monastycznego centrum średniowiecza” można odnaleźć w pozornie tak odległych wymiarach życia, jak: kształt intelektualnej działalności epoki, z uprzywilejowaną w tym względzie rolą *lectio divina*⁹⁴, forma uprawianej polityki, społeczna organizacja wspólnot ludzkich czy zdobywcze wysiłku inwencyjnego⁹⁵. Wszystkie one znajdowały swe zakorzenienie w specyficznej organizacji życia i modlitwy oraz w „zewnętrznym”, „konkretnie praktycznym” celu duchowości benedyktyńskiej, nie pozwalającej na bierne trwanie w „czystej kontemplacji” rzeczywistości mistycznej. Prawdziwie bowiem ustawiczny śpiew psalmów przez zakonników został zamierzony w celu dostarczenia możliwości „zanurzenia się” w ten świat, „gdzie Boża obecność jest wyraźnie wyczuwalna i Boża dobroć ustawicznie wychwala-na”. Dostęp do tego świata jest możliwy przez osobistą wiarę mnicha, odnajdującą dar Boga w centrum każdej rzeczywistości, pomimo zła widocznego na powierzchni ludzkiego życia. W celu osiągnięcia tego „modlitewnego zanurzenia” Benedykt nakazał zakonnikom pamięciowe opanowanie całego psalterza. W miarę upływu dni, miesięcy i lat⁹⁶ proces ów owocował coraz doskonalszym wypełnieniem umy

⁹⁴ *Idleness is the enemy of the soul. Therefore all the community must be occupied at definite times in manual labour and at other times in lectio divina. Lectio divina for St Benedict meant careful and attentive reading of the scriptures and of other sacred writings especially the monastic Fathers. It was done with a conscious openness of heart to the Holy Spirit who was perceived to be speaking to the individual through the sacred text; it was thus closely linked to prayer and became a primary source of spiritual growth. Lectio also involved learning by heart the psalms and other passages of scripture. It was this discipline of lectio that gave rise in the dark times that were to come to the emergence of Benedictine monasteries as centres of literacy and of learning on scripture and theology. That learning was thorough but never exclusively intellectual, because openness of mind and heart were integral to the discipline of lectio which was always faithfully cherished in the monasteries. It led them in due course to go beyond St Benedict's immediate perspective and embrace the riches of classical literature and learning which they, together with the Irish monasteries in Europe, did so much to preserve from oblivion through monastic scriptoria. Justice cannot be done to all this in a brief note. It is enough to say here that the lectio divina became the basis and source of all Benedictine education, both religious and secular, and is still perhaps its most precious inspiration in an age so threatened by the barriers of narrow specialization in everything;* K. NORRIS, P. BARRY, R. YEO, *Wisdom from the Monastery: The Rule of St Benedict for everyday life*, Collegeville (Minnesota) 2006, s. 69.

⁹⁵ „Chrześcijaństwo, ujmowane jako wiara w Syna Bożego, jest transcendentne wobec różnorodnych form kultury i cywilizacji. Fakt ten nie uprawnia jednak do twierdzenia, iż Kościół nie był ogniskiem kultury. Przeczą temu fakty. (...) W okresie starożytności oraz średniowiecza Kościół był właściwie jedynym czynnikiem instytucjonalnym, który programowo organizował nauczanie na różnych szczeblach, tworzył zaczątki akcji charytatywnej, kształtował kulturę ekonomiczno-materialną i moralną ówczesnych społeczeństw, był mecenasem sztuki, tworzył biblioteki itp.”; S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 366.

⁹⁶ *Time is one of the most precious gifts that we humans receive from God. It is clear that Benedict wants his monks to acknowledge this gift by returning choice portions of their time each day to God. In this way, they will practice the most basic form of hospitality, which is to make room in their schedules for the entertainment of God's real mysterious presence. All other forms of hospitality, whether it is welcoming guests or respecting nature, derive from this profound respect for the mystery of God. Thus, the apparent folly of wasting time on God becomes the wisest possible use of this precious gift;* NORRIS, BARRY, YEO, *Wisdom from the Monastery*, s. 103. Prezbiteriańska poetka Kathleen Norris, analizując naturę czasu monas-

słu i pamięci mnicha wyrazami chwały i wdzięczności Bogu oraz oddziaływał na każdą sytuację życiową, tworząc niezwykle bogatą mozaikę skojarzeń kontekstowych o prywatnym i wspólnotowym charakterze. Taki sposób ustawicznego „życia z psalmami” rodził również niejako „drugą naturą” zakonnika, zakorzenioną w wiernej realizacji ideału świętości zakonnej, tj. ustawicznej świadomości rzeczywistości i miłującej obecności Bożej w całym ludzkim życiu. Z tą świadomością związany był również wewnętrzny dar pokoju i harmonii, mocniejszy niż zewnętrzny chaos, a nawet „krańcowe rozerwanie zwane śmiercią”⁹⁷. Dodatkowo, przepaść pomiędzy życiem i śmiercią nie przybierała w średniowiecznej mentalności olbrzymich rozmiarów, wręcz przeciwnie: *media vita in morte sumus, quem quærimus adiutorem nisi te, Domine*?⁹⁸ Oczywistość i bliskość śmierci przyjmowano jako rzeczywistość wspomagającą „skrócenie dystansu” pomiędzy świętymi i zmarłymi a doczesnością oraz jako niezwykle realną możliwość wzajemnego pośrednictwa modlitewnego⁹⁹.

Regularne wykonywanie godzin *Officium Divinum* stanowiło więc w założeniu św. Benedykta istotny element duchowego nawrócenia — transformacji, znajdującej swój ostateczny wyraz w wyzwoleniu od niepokoju spowodowanego egocentryzmem i w altruistycznym oddaniu się w miłości i służbie. Wewnętrzny pokój osiągnięty przez modlitwę nie był zatem celem samym w sobie, ale miał prowadzić do „szerszej świadomości” konkretnych potrzeb innych ludzi i do wolności umożliwiającej udzielenie adekwatnej odpowiedzi na te potrzeby¹⁰⁰.

Dopiero dostrzegając powyżej nakreślone istotne elementy składowe duchowości benedyktyńskiej, możemy zrozumieć w pełni głębię benedyktyńskiego przesłania *ora et labora*; nie tyle w znaczeniu, jakoby Benedykt nakazał swoim zakonnikom tylko modlić się i pracować, ale, jak jest prawdziwie, że Benedykt owocem modlitwy uczynił pracę dla i z innymi ludźmi, i zalecał tę pracę „przeniknąć” modlitwą; była to droga do świętości spełniana równocześnie w komunii totalnej ufności wobec Bezgrzesznego Pana i we wspólnocie z uczestniczącymi w ciemnościach ludzkiej natury braćmi¹⁰¹. Uwaga powyższa nabiera szczególnego znaczenia w zestawieniu ze świadomością autentycznej struktury dnia średniowiecznego zakonni-

tycznego, nazywa go: *poetic time, oriented to process rather than productivity*; NORRIS, *The Quotidian Mysteries*, s. 42.

⁹⁷ NORRIS, BARRY, YEO, *Wisdom from the Monastery*, s. 104.

⁹⁸ Początek ambrozjańskiego tekstu często stosowanego w liturgii gregoriańskiej, m.in. jako tekst antyfony na czwartą sobotę Wielkiego Postu.

⁹⁹ HARPER, *The Forms and Orders of Western Liturgy*, s. 125.

¹⁰⁰ NORRIS, BARRY, YEO, *Wisdom from the Monastery*, s. 104.

¹⁰¹ „Dzieje świętości, nawet bardzo odległej w czasie, okazują się zawsze pociągające, ponieważ jej tajemnica, namiętność i cel nie ulegają zmianie. Przekształca się tylko zewnętrzna jej otoczka. Zrazu odstrasza nas asceza tych, pozornie z jednej bryły wyciosanych gigantów, lecz niebawem uświadamiamy sobie, że dążenie do Boga ich i nasze odbywa się po bardziej skalistej drodze niż pienińska ścieżka Kingi — po wybojach skażonej natury, wśród piargów trzykrotnej pożądliwości, nad urwiskami kuszącej nicości”; STABIŃSKA, *Mistrz Wincenty*, s. 154.

ka, zbliżonej bardziej do struktury dnia współczesnego pracownika fizycznego, niż do kształtu dnia „zagubionego w medytacji mnicha”¹⁰².

W centrum monastycznego procesu „ciągłej metanoi” znajdowała się zorganizowana, niemal ustawiczna, konfrontacja zakonnika ze słowem Bożym — Biblią, wraz z wykazującą uprzywilejowane w ramach tej praktyki miejsce Księgą Psalmów. Stąd nie jest przesadą stwierdzenie, że również psychiczno-duchowy rdzeń cywilizacji Zachodu został ukształtowany na treści psalmów, których regularne odmawianie czyniło możliwym identyfikację, nazywanie i ekspresję różnorodnych pod względem emocjonalnym i duchowym stanów ludzkiej natury. Co więcej, z biegiem czasu treść psalmów uobecniła w modlitewnej praktyce codzienności stwarzała w jej uczestnikach specyficzny, mentalno-psychiczno-duchowo-terapeutyczny filtr percepcji i wartościowania całej rzeczywistości, budując fundamentalne elementy duchowych mikro- i makrokosmosów. Pamięć o tego rodzaju podstawach oficjum umożliwia zrozumienie zarówno rzeczywistego sensu przeżywania godzin kanonicznych, jak i procesu zmian strukturalnych zachodzących w średniowiecznych kompozycjach chorałowych. Proces ów wkrótce będzie stanowił przedmiot naszych szczegółowych rozważań.

W Europie Zachodniej monastyczna tradycja zreformowana przez św. Benedykta określiła i zdominowała większość linii rozwojowych oficjum aż w głąb średniowiecza. Wraz z *Regulą* św. Benedykta zachodnie, monastyczne oficjum osiągnęło formę, która miała służyć jako model przez późniejsze wieki i zostać przyjętą niemal w całym Kościele zachodnim¹⁰³.

Jak powiedziano wyżej, katedralna tradycja przypisywała poszczególne psalmy dla każdej godziny w sposób selektywny, podczas gdy monastyczne oficjum stosowało recytację większej części psalterza w porządku numerycznym. Wraz z przenoszeniem się pustynnych wspólnot monastycznych do centrów miejskich miejską psalmodię zakonną organizowano jednak coraz częściej wienne lub tygodniowe cykle i dostosowywano do oficjów katedralnych kościołów. Oznaki tego rodzaju procesu odnajdujemy w różnorodności wymieszanych ze sobą wzajemnie samych oficjów oraz strukturalnych elementów ich budowy. Przykładowo: poranne oficjum — nabożeństwo wigilii realizowane krótko przed paniem koguta, ale oddzielone od późniejszego porannego nabożeństwa — stanowiło jedną z charakterystycznych cech tego „mieszanego” oficjum. Modlitwy o godzinach trzeciej, szóstej i dziewiątej, poprzedniczki tercji, seksty i nony przyjęły, podobnie jak pryma i kompleta, niemal wyłącznie monastyczną formę. Nieszpory zawierały elementy wywodzące się z obydwu tradycji. Elementy katedralnego oficjum również znalazły swo-

¹⁰² DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 61.

¹⁰³ NADOLSKI, *Liturgika*, t. II, s. 189.

ją drogę do miejskich, monastycznych oficjów, zachowując się tam aż do czasów późnośredniowiecznych¹⁰⁴.

Ta, z pozoru zbyt drobniagowa, klasyfikacja ukazuje w rzeczywistości istotną cechę wszystkich typów oficjum: należy je rozważać na sposób, w jaki funkcjonowały w poszczególnych środowiskach, tzn. wzajemnego współistnienia i przenikania oraz obopólnych powiązań zachodzących w szeroko pojętym wymiarze elementów strukturalnych. Przykładowo: kantyk starotestamentalny w jutrzni, funkcjonujący pierwotnie w oficjum katedralnym, po reformie św. Benedykta włączono do tej samej godziny, ale oficjum typu monastycznego. Podobnie kończący nokturn niedzielny śpiew Ewangelii, oryginalnie stanowiący własność *cursus* katedralnego, przeniesiono do oficjum monastycznego¹⁰⁵. Pamięć o procesie praktycznej i długotrwałej interakcji pomiędzy dwiema głównymi tradycjami oficjum determinuje stosowanie procesu analizy tychże tradycji zbudowanej bardziej na respektowaniu zasady wzajemnego przenikania się poszczególnych oficjów, niż ich radykalnej separacji¹⁰⁶.

W miarę rozwoju i interakcji dwóch nurtów oficjum następował jednakże znacznie głębszy proces niż wzajemna wymiana strukturalnych elementów. Kontrast pomiędzy psalmem rozumianym jako „czytanie” biblijne a psalmem pojętym jako „śpiew” prowadził do „egzegetycznej konfrontacji” pomiędzy wczesną tradycją liturgiczno-wspólnotowego studiowania psalmów, rozumianych jako „alegoryczna historia” (wczesnochrześcijańskie kazania zbudowane na psalmach najpierw próbują określić, do której z biblijnych postaci odnosi się dany tekst psalmowy), a indywidualnie zorientowanym, monastycznym typem interpretacji psalmowej, pojętej jako „etyczne zwierciadło duszy” (pamiętamy o mnichu Sabasie, „recytującym psalmy Dawida do samego siebie”, i o procesie „psalmowej konfrontacji” zakorzenionym w codzienności benedyktyńskiego mnicha). Proces znaczeniowego oddzielenia psalterza od innych ksiąg biblijnych dokonywał się dodatkowo w miarę zastępowania zasad pedagogiki antycznej i jej technik hermeneutycznych, stosowanych m.in. przez wczesnochrześcijańskich homiletów, nowym „programem edukacyjnym”, w ramach którego, właśnie psalterz zyskał rangę elementarza nauki czytania. Równocześnie z upadkiem cywilizacji antycznej zdolność czytania i pisanania stawała się umiejętnością coraz trudniejszą do zdobycia, praktykowaną głównie w środowiskach duchownych, włącznie z monastycznymi¹⁰⁷. Generalnie można stwierdzić, że „cywilizacja barbarzyńskiej Europy” VI, VII i VIII w. zawierała więcej elementów

¹⁰⁴ STEINER, FALCONER, *Divine Office*, s. 399. R. ZIELASKO, *Officium Divinum*, w: F. BLACHNICKI (red.), *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 406.

¹⁰⁵ NADOLSKI, *Liturgika*, t. II, s. 186.

¹⁰⁶ ZIELASKO, *Officium Divinum*, s. 405; W. GŁOWA, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemysł 1996, s. 33; CH. WALTER, *Liturgical time*, EMA 2, s. 857.

¹⁰⁷ JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 55–56.

właściwych cywilizacji przedpiśmiennej niż cywilizacji wykazującej chociażby rudymmentarny poziom umiejętności skrypturalno-lingwistycznych¹⁰⁸.

Konsekwentnie do powyższego znajomość łaciny również stawiała się coraz mniej powszechna, ewoluując w kierunku umiejętności właściwej środowiskom elitarnym¹⁰⁹. W klasztorach komponowano rzadko nowe kazania, jednocześnie tworząc antologie „świętych” pism wczesnochrześcijańskich homiletów, stosowanych teraz zarówno w praktyce kaznodziejskiej, jak i w prywatnym studiowaniu. Nauka czytania psalmów stała się istotną częścią monastycznej i klerykalnej formacji, zawierającą w sobie ideę psalterza jako „wzorca praktycznej nauki” indywidualnej modlitwy („ludzka dusza zwracająca się do Boga”), odróżnianego i oddzielonego od reszty Pisma Świętego, w której „Bóg zwracający się do człowieka”, mógł co najwyżej wzywać albo inspirować do modlitwy. W rezultacie codzienne wykonywanie psalmów stało się duchownym zobowiązaniem całkowicie różnego charakteru, niż czytanie innych fragmentów Pisma Świętego i celebrowanie liturgiczna pierwszych wieków; z wczesnochrześcijańskich medytacji homiletycznych, skoncentrowanych na „komunikacie Boga skierowanym do wspólnoty, zawartym w historii biblijnej osoby, o której mówiły psalmy”, refleksja psalmodyczna stała się „indywidualnym komunikatem czytającej psalterz osoby przekazanym do Boga przy pomocy psalmów”. W konsekwencji psalmodia przybrała formę czynności oddzielonej od liturgicznego czytania. W powyższym kontekście nie powinien budzić naszego zdziwienia fakt, że pierwsze wzmianki o możliwości „wczytania siebie samego” w tekst psalmowy odnajdujemy u promotora monastycznego ruchu psalmodycznego, św. Atanazego, w jego, znanym nam już, *Liście do Marcellinusa*. Możliwość tego typu interpretacji psalmów stanowiła „idealny” środek dla rozbudzenia indywidualistycznego, „bardziej serdecznego”, tzn. emocjonalnego typu duchowości, pozostającego jednakże w kontraście do antyczno-wczesnochrześcijańskiej tradycji interpretacyjnej psalmów¹¹⁰. I aczkolwiek w wiekach późniejszych potraktowano tę metodę czytania psalmów jako tylko jeden z możliwych typów klasyfikacji interpretacji psalmowej (historyczna, mistyczno-prorocza i etyczna), to wydaje się, że właśnie ta metoda studiowania psalmów położyła fundament dla „imperium indywidualizmu” dominującego mentalność i praktykę przeszłych i teraźniejszych pokoleń Zachodu. W wy-

¹⁰⁸ J. TILLIETTE, *Latin*, EMA 2, s. 826.

¹⁰⁹ *After the fall of the Empire knowledge of Latin declined, but it continued to be the international language of scholarship sustained in the monasteries. The language of the liturgy being Latin, rather than the vernacular, meant that from the fifth century onwards an element of elitism was involved, in so far as people who had not had an education which included Latin were denied access to the richness of theological thought and aesthetic accomplishment of the services of the church*; O.T. EDWARDS, *Dynamic Qualities in the Medieval Office*, w: E. LILLIE, N. PETERSEN (red.), *Liturgy and the arts in the Middle Ages. Studies in Honour of C. Clifford Flanigan*, Copenhagen 1996, s. 38.

¹¹⁰ JEFFERY, *Monastic Reading*, s. 55–56.

miarze muzycznym zaś proces ów zaowocował przejściem praktyki wykonywania psalmów w ramach jednej „kościelnej” („biskup i lud”) wspólnoty liturgicznej¹¹¹ przez zamknięte wspólnoty (liczba mnoga w tym miejscu jest istotna) duchowne i monastyczne (tradycja chóralna oficjum), równocześnie zmieniając zarówno status obligatoryjny oficjum, jak i wewnętrzną strukturę poszczególnych form chorałowego śpiewu godzin kanonicznych. Psalmodia i inne formy śpiewu gregoriańskiego „zyskały” w efekcie powyższego procesu strukturę, która czyniła możliwym ich wykonywanie jedynie w ramach monastycznych i duchownych grup śpiewaczych, opuszczając tym samym swe wczesnochrześcijańskie miejsce i funkcję liturgiczną, jako śpiew angażujący całość zgromadzenia.

Wiek V–VIII uznaje się za „kształtotwórczy okres *Divinum Officium*” łacińskiego Zachodu. W tym właśnie czasie stworzono ogrom materiału, z którego wyrosła forma średniowiecznego oficjum: kazania i biografie świętych, modlitwy, zorganizowane cykle biblijnych czytań oraz wiele śpiewanych tekstów i „całe rodziny melodyczne”. Jednakże, podobnie jak w przypadku większości analiz nad zachodnimi świętami i praktykami liturgicznymi, również podczas badań skoncentrowanych nad dziejami oficjum należy pamiętać o fakcie, iż odnajduje ono swe korzenie i pierwotny rozwój w środowisku chrześcijańskiego Wschodu¹¹².

Tradycja chóralna modlitwy liturgicznej przyczyniła się do powstania terminu *breviarium* – „skrót”. Zakonnicy lub kanonicy odmawiający modlitwy w chórze musieli stosować podział funkcji liturgicznych i włączyć do użytku odpowiadające tym funkcjom różne księgi liturgiczne: psalterz, Biblię, homiliarz patrystyczny, antyfonarz, hymnarz, itd. Od XI w. początkowe słowa części danego oficjum i ich schematy zbudowane według roku liturgicznego gromadzono w jednej księdze zatytułowanej *Breviarium sive ordo officiorum per totam anni decursionem*, tj. „Skrót czyli porządek oficjów w ciągu całego roku”. Z biegiem czasu przyjęła ona formę swoistego „podręcznika modlitewnego”, zawierającego również formy hymnów, antyfon i psalmów¹¹³. Z księgą tego typu wiąże się także problem transformacji wspólnotowej i uroczystej formy oficjum w odmawiany prywatnie brewiarz, czyli tzw. prywatyzacja oficjum¹¹⁴. Decydujący element powyższego procesu odnajdujemy w nowej praktyce udzielania święceń kapłańskich, zarzucającej, obowiązującej do

¹¹¹ *Further, there is a flow, that extraordinary experience simultaneously intensely personal and communal in which one feels intense joy by a merger of self with others. This, Victor Tuner once remarked — perhaps in an autobiographical mode — is something so wonderful that some people have left everything else for its sake*; C.C. FLANIGAN, *Medieval Liturgy and the Arts. Visitatio Sepulchri as Paradigm*, w: LILLIE, PETERSEN (red.), *Liturgy and the Arts in the Middle Ages*, s. 17.

¹¹² M. FASSLER, *Sermons, Sacramentaries, and Early Sources for the Office in the Latin West. The Example of Advent*, w: FASSLER, BALTZER (wyd.), *The Divine Office in the Latin Middle Ages*, s. 16.

¹¹³ S. CZERWIK, *Liturgia Godzin w życiu Kościoła*, STV 18 (1980), nr 2, s. 225–226.

¹¹⁴ TAFT, *The Liturgy of the Hours*, s. 299.

XI w., zwyczaj wyświęcania kapłanów, połączony z przeznaczeniem ich dla konkretnego kościoła. Wraz ze zmianą tej praktyki nastąpiło „przesunięcie akcentu” z obowiązku sprawowania oficjum powiązanego z miejscem posługiwania na oficjum traktowane jako osobiste zobowiązanie osoby otrzymującej święcenia¹¹⁵.

Należy jednakże pamiętać o fakcie, że nie wszystkie średniowieczne brewiarze muszą zawierać skróconą wersję kompletnego oficjum albo przybierać formę małej, przenośnej książki. Często różnorodny w kształcie i stopniu kompletności brewiarz „zbierał” materiał z różnych źródeł w jednym tomie; materiał ten albo jedynie zestawiano ze sobą, albo, co okazywało się użyteczniejsze, integrowano według porządku respektowanego w nabożeństwie. Początki tego rodzaju brewiarza odnajdywano w IX- i X-wiecznych „kolekcjonarzach wzbogaconych”, łączących kolekty, czyli modlitwy odmawiane w oficjum przez hebdomadariusza w niedzielę i w oficjum ferialnym, z „kapitulami”, czyli krótkimi fragmentami biblijnymi recytowanymi, z wyjątkiem matutinum, w każdej godzinie oficjum. Połączone w jedną księgę modlitwy, zwane *breuiarium* albo *ordo*, zawierały również roczny schemat dystrybucji oficjum wraz z incipitami modlitw i śpiewów¹¹⁶.

Efektom wzajemnego wpływu *cursus monachorum* i *cursus cathedralis* było również znaczne poszerzenie ilościowe liturgii godzin, jej treściowe przeładowanie oraz brak zgodności z naturalnym rytmem dnia i nocy, tj. odejście od „prawdy godzin” – *veritas horarum*. Przykładowo: godzina matutinum na początku XI w. wykazywała m.in. następujące formy: w niedzielę — trzy nokturny z 18 psalmami i 9 lekcjami, w dni ferialne¹¹⁷ — jeden nokturn z 12 psalmami i 3 lekcjami, w świąteczne dni — trzy nokturny, każdy z trzema psalmami i trzema lekcjami. Wielkanocne matutinum odróżniało się od powyższego rodzaju schematów dystrybucyjnych zwiększoną i precyzyjną strukturą — zawierało tylko trzy psalmy i trzy lekcje. Pojawiły się więc głosy, sugerujące ukształtowanie całorocznego oficjum na podobieństwo oficjum wielkanocnego; propozycje te nie znalazły poparcia papieża Grzegorza VII, który w 1074 r. nakazał zachowanie dotychczasowej struktury matutinum. Papież Innocenty III (1198–1216) skodyfikował jednak i poprawił oficjum Bazyliki na Lateranie, dostosowując je do potrzeb urzędników swej kurii. W ten sposób narodziło się tzw. „oficjum kurialne” albo *Officium modernum*. Stanowiło ono jeden z wa-

¹¹⁵ KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, s. 542.

¹¹⁶ J. DYER, *Liturgy & liturgical books*, NGD 15, s. 5.

¹¹⁷ Terminem *feria* określano w łacinie kościelnej dni tygodnia, oprócz soboty i niedzieli, w które nie celebrowano żadnych świąt; J. THOMPSON, *Feria*, WM, s. 113. Trzeba jednak być świadomym faktu, iż rzeczywistość określana powyższym terminem stanowi prawdopodobnie najtrudniejszy do precyzyjnej identyfikacji element tradycji rękopiśmiennej; jako rzeczownik termin *feria* początkowo stosowano dla oznaczenia każdego dnia tygodnia włącznie z niedzielą, później dopiero wyłączono z tego systemu niedzielę. Jako przymiotnik lub przysłówkę określenie powyższe określało zazwyczaj wszystkie dni tygodnia włącznie z niedzielą; HUGHES, *Medieval Manuscripts for Mass and Office*, s. 45.

riantów rzymskiego oficjum, wyprowadzony, podobnie jak oficjum św. Benedykta, z jego staroitalskiej gałęzi. *Officium Romanae Curiae* stanowiło w rzeczywistości uproszczoną wersję rzymskiego oficjum, w której elementy więzi z liturgią katedr i parafialnych kościołów pominięto jako niekonieczne dla pozbawionego obowiązków pastoralnych „kapłana – urzędnika”¹¹⁸. Ani bowiem oficjum odmawiane w papieskiej kaplicy, ani częste i długie wyprawy dyplomatyczne nie sprzyjały rozwojowi rozbudowanych ceremonii i akumulacji okazałej i z konieczności przenośnej biblioteki ksiąg liturgicznych, koniecznych do sprawowania godzin kanonicznych. Niektórzy autorzy wiążą jednakże powstanie brewiarza z karolińską reformą liturgiczną, zmierzającą do przywrócenia zwyczaju odprawiania oraz ujednolicenia modlitwy godzin kanonicznych, a nie z zanikiem praktyki chórowego śpiewu oficjum¹¹⁹. Sprawowanie oficjum kurialnego przyniosło jednakowoż w rezultacie powstanie księgi *Brewiarza Rzymskiej Kurii*, stanowiącej w istocie dogodny do stosowania w „drodze” całoroczny modlitewnik ze znacznie skróconymi lekcjami matutinum i wskazówkami psalmowymi, przedstawionymi raczej w formie początkowych słów psalmów, niż całości ich tekstów. Ciągłe bowiem zakładano, że tekst psalmów powszechnie znano na pamięć. Wraz z przyjęciem oficjum Kurii Rzymskiej przez zakon franciszkanów, wersja godzin kanonicznych w nim zawarta została zaadoptowana w wielu rejonach średniowiecznej Europy; papież Grzegorz XI (1370–1378) zaakceptował *Officium Romanum* jako obowiązującą wersję godzin kanonicznych¹²⁰.

Nie wszystkie owoce życia duchowego średniowiecza, szczególnie „poprawki” oficjum provenienicji franciszkańskiej, przyniosły pozytywne zmiany. Najbardziej ambitnie skonstruowaną formę muzyczną „rozkwitającą” w centralnym średniowieczu, wpływającą jednakowoż destrukcyjnie na precyzyjnie zorganizowany rytm modlitwy kanonicznej, stanowiło oficjum ku czci lokalnego świętego. Takiego rodzaju oficja zawierały często więcej niż czterdzieści oddzielnych utworów i „istne mrowie” inwitoriów, antyfon, responsoriów, wersetów, hymnów, kantyków, kolekty, psalmów, lekcji, itp. Oficja ku czci lokalnych świętych początkowo komponowano na terenie imperium frankońskiego. Wraz z wprowadzaniem do liturgii, szczególnie po XI w., nowych świąt ku czci lokalnych patronów, skomponowano setki nowych oficjów, często z tekstami w aliteracyjnej prozie, a od XII w., w akcentacyjnych, rytmizowanych wersach¹²¹. Ponieważ melodie utworów tego rodzaju

¹¹⁸ Wiele z elementów należących do starożytnej rzymskiej tradycji zachowało się w lokalnych wersjach oficjum po tym, jak usunięto je z *Officium Curiae Romanae*, np. procesja do chrzcielnicy w czasie nieszpórów wielkanocnych; DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 53; SHEPPARD, *The liturgical books*, s. 44.

¹¹⁹ DANIELSKI, *Brewiarz*, EK 2, k. 1065.

¹²⁰ Wcześniejsze próby zawarcia tekstów wszystkich godzin kanonicznych w jednej księdze przynosiły w rezultacie opasłe tomy, bardziej odpowiednie do stosowania podczas modlitw w chórze niż w czasie podróży; SHEPPARD, *The liturgical books*, s. 39–40.

¹²¹ K. LEVY, J.A. EMERSON, *Plainchant*, NGD 19, s. 843.

wykazywały dodatkowo elementy standardowe, nie dostrzegane w kompozycjach wcześniejszych, więc opatrzone tę grupę śpiewów terminem „oficjum postgregoriańskie” lub „oficjum neogregoriańskie”¹²². Melodie tych śpiewów często szeregowano według porządku modalnego¹²³. Późnośredniowieczny rozrost *Sanctorale*, połączony z celebracją świątecznych oktaw, zaowocował nienaturalnie gęstym kalendarzem liturgicznym, niemal zupełnie pozbawionym dni ferialnych¹²⁴; stąd często zaniedbywano ferialne oficjum, aby umożliwić sprawowanie oficjum o świętych¹²⁵. Prawdopodobnie już we wczesnym średniowieczu tradycja monastyczna wymagała sprawowania małych godzin osiem razy, a w Wielkim Poście dwanaście razy dziennie¹²⁶. U źródła przeładowania następstwa godzin kanonicznych i ich treści znajdowało się pragnienie wprowadzenia w czyn modlitwy bezustannej (*laus perennis*), nie zakłóconej nawet przez konieczność wypełniania niemodlitewnych obowiązków codzienności. Dla chrześcijan Wschodu zadanie to miała umożliwić praktyka tzw. „modlitwy Jezusowej”. Inne rozwiązania zawierały usiłowanie przedłużania czasu modlitwy do psychiczno-biologicznych granic wytrzymałości ludzkiej (tzw. *Akoimetae*, czyli eremici odmawiający sobie snu) lub organizowanie w oratorium modlitwy spełnianej przez zmieniające się „grupy – sztafety” monastyczne, utrzymujące recytację ciągłą psalmodii. Ten sam zamysł krył się za schematem zorganizowania przez mnichów iberyjskich godzin oficjum zawierającym 12 godzin dziennych i 12 godzin odmawianych w nocy. Do „zwykłych” godzin kanonicznych dodano nabożeństwa odmawiane w zestawach dwójkowych, zwane *Prima et secunda*, *Quarta et quinta*, *Septima et octava*, i w zestawie trójkowym: *Decima, undecima et duodecima*, oraz nabożeństwa: *Ante completa*, *Post completa*, *Ante lectulum* (przed spoczynkiem), *Ad medium noctis* (o północy) i *Ordo peculiaris* (nabożeństwo o charakterze wigilii)¹²⁷.

W ciągu wieków podejmowano próby reform księgi brewiarza; kierunek i kształt tych reform determinowano zawsze bieżącymi uwarunkowaniami życia Kościoła. Od początków XIII w. proces stopniowej standaryzacji liturgii i ksiąg liturgicznych zapoczątkowano na papieskim dworze w Rzymie; cel tej reformy stanowiło bardziej wypracowanie schematu porządkującego struktury rytuałów liturgicznych niż zmniejszenie średniowiecznych dodatków do oficjum¹²⁸. Podobne założenia, dodatkowo wsparte potrzebą uczynienia zreformowanego brewiarza księgą, której godziny

¹²² B. BODZIOCH, *Antyfonarze Andrzeja Piotrkowczyka z lat 1600–1645 jako przekaz polskich tradycji liturgiczno-muzycznych na przykładzie oficjów rymowanych. Studium źródłoznawczo-muzykologiczne*, Lublin 2005 (w Bibl. KUL), s. 141–142.

¹²³ LEVY, EMERSON, *Plainchant*, s. 843.

¹²⁴ HARPER, *The Forms and Orders of Western Liturgy*, s. 53.

¹²⁵ SHEPPARD, *The liturgical book*, s. 40.

¹²⁶ STEINER, FALCONER, *Little hours*, s. 895.

¹²⁷ MARTIMORT, DALMAIS, JOUNEL, *The Church at Prayer*, s. 175–176.

¹²⁸ HUGHES, *Medieval Manuscripts for Mass and Office*, s. XXXVI.

modlitewne będą obficie wyposażone w psalmy ukształtowane w formę bardziej przydatną dla modlitwy chórowej niż indywidualnej, kryły się za zmianami podjętymi w wyniku Soboru Trydenckiego. Reforma brewiarza, której potrzebę zgłaszało już w latach przedsoborowych, została przeprowadzona przez papieża Piusa V (1566–1572). Papież ten zatwierdził nowy brewiarz 9 lipca 1568 r.; w ocenie liturgicznej brewiarz Piusa V stanowi księgę będącą „niczym innym jak tylko poprawionym starożytnym oficjum rzymskim”¹²⁹. Zachowując tygodniowy podział psalmów, brewiarz uległ dalszemu procesowi skrócenia: usunięte lekcje zawierające treści legendarne i apokryficzne zastąpiono tekstami Pisma Świętego, zlikwidowano wiele świąt, zniesiono obowiązek prywatnego odmawiania niektórych spośród dotychczasowych nabożeństw brewiarzowych, np małego oficjum o Najświętszej Maryi Pannie, psalmów gradualnych i pokutnych, oficjum za zmarłych, zaś w modlitwie wspólnej („w chórze”) ograniczono ich odmawianie do zaledwie kilku dni w całym roku liturgicznym¹³⁰.

Kolejne wieki pogłębiły nurt dążący do zindywidualizowania praktyki modlitwy oficjum: istotny w tego rodzaju procesie etap stanowiło stopniowe rozprzestrzenianie się tzw. „prywatnego oficjum”. Choć ogólnie zgromadzenie wiernych w świątyni przestało regularnie śpiewać oficjum już w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia, to tym niemniej niektórzy wierni uczestniczyli, przynajmniej pasywnie, w nieszpornym oficjum niedziel i świąt. W odniesieniu jednak do duchowieństwa oficjum pozostawało formalnie oficjalnym aktem uwielbienia Boga, przeznaczonym do śpiewania we wspólnocie. W praktyce coraz więcej przedstawicieli duchowieństwa wypełniało obowiązek oficjum poprzez ciche czytanie brewiarza. Ta zmiana nie wpłynęła bezpośrednio na strukturę melodyczną oficjum, gdyż ani formy śpiewu nie zanikły w oficjum zaledwie czytany, ani żaden tekst oficjum nie został pozbawiony melodii; przyniosła ona jednak krańcowo różne od oryginalnego umiejscowienie oficjum w codziennym życiu Kościoła: prywatne czytanie oficjum zaczęto traktować jako normę, przekształcając tym samym nabożeństwo o dramatycznej strukturze, z perfekcyjnie wkomponowanym weni śpiewem i uczestnictwem świeckich, w formę prywatnej medytacji i modlitwy¹³¹. Warto w tym miejscu uświadomić sobie fakt, że szczególną rolę w procesie indywidualizowania modlitwy brewiarzowej odegrał zakon jezuitów, który nie respektował obowiązku modlitwy chórowej dla swoich członków¹³². Zwyczaj ten pogłębił praktykę wyłączania ludu z aktywnego uczestnictwa w modlitwie oficjum¹³³.

¹²⁹ W. GŁOWA, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemyśl 1996, s. 55.

¹³⁰ ZIELASKO, *Z dziejów modlitwy*, s. 411.

¹³¹ DOBSZAY, *The Bugnini-liturgy*, s. 54.

¹³² KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, s. 545.

¹³³ NADOLSKI, *Liturgika*, t. II, s. 191–192.

The Divine Office from the four to the thirteen century

Summary

The article discusses the development of the Divine Office from the four to the thirteen century. Research in this field makes possible to discern various performing traditions of the Officium Divinum. Two among them seemed to be the most important and widespread: the cathedral tradition and the monastic tradition. They had not mostly been based on geographical foundations but on the structure of groups performing the analyzed prayer. But on the whole, although there were some differences between them they very often influenced each other and their elements intertwined. The structure of the hours and the ways and places of their performing as well as the people involved in the service have been also discussed in the study. Here, historical background of the times when the Officium was performed have been described as well.

The final section of the article discusses the problem of the Roman Breviary's creation and its influence on the transformation of the Church's public prayer into a predominantly individual practice. The intertwining influences between *cursus monachorum* and *cursus cathedralis* resulted in the "overabundance" of the contents of the prayer hours and in loosing the prayer harmony with the natural, cosmic rhythm of time. In addition to that the widespread development of the offices to local saints brought about the destruction of the original, well — composed structure of the prayer hours. Thus, the attempts to introduce some reforms into the Divine Office could be observed since the thirteen century.

