

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEologicZNY

BOGUSŁAWA FRONTczAK

ALEGORIA W LITURGII
W ŚWIEtle *EXPOSITIONES MISSAE* Z IX WIEKU

Praca doktorska
napisana na seminarium z liturgiki
pod kierunkiem ks. dr. hab. Jarosława Supersona SAC

KRAKÓW 2022

Spis treści

Wykaz skrótów – źródła	6
Wykaz skrótów – opracowania	7
Wstęp	8
Rozdział I.....	18
Historyczno-teologiczny kontekst <i>expositiones missae</i>	18
1. Tło historyczno-kulturowe.....	18
1. 1. Czasy Karolingów	18
1. 2. Reforma szkolnictwa.....	19
1. 3. Reforma liturgiczna.....	21
1. 4. Księgi liturgiczne	26
1. 5. Tło teologiczne.....	27
2. Alegoria – definicja i rozwój pojęcia.....	28
2. 1. Definicja	28
2. 2. Od interpretacji Homera do Filona z Aleksandrii	30
2. 3. Filon (†ok. 40 r.)	31
2. 4. Interpretacja chrześcijańska	31
2. 5. Szkoła aleksandryjska i Orygenes.....	32
2. 6. Tykoniusz (†ok. 390 r.).....	34
2. 7. Augustyn (†430 r.)	35
2. 8. Kasjan (†435 r.).....	36
2. 9. Izydora z Sewilli (†636 r.)	37
2. 10. Beda Czcigodny (†735 r.)	38
3. Ewolucja alegorii w liturgii od starożytności do czasów karolińskich.....	39
3. 1. Początki alegoryzacji liturgii.....	39
3. 2. Cyryl Jerozolimski (†386 r.)	42
3. 3. Ambroży z Mediolanu (†397 r.).....	43
3. 4. Teodor z Mopsuestii (†428 r.).....	44
3. 5. Narsai, <i>Homilie</i>	46
3. 6. Pseudo-Dionizy Areopagita	47
3. 7. Maksym Wyznawca (†662 r.)	48
3. 8. German z Konstantynopola (†ok. 740 r.).....	49
3. 9. Mszał ze Stowe.....	50
3. 10. <i>Expositio antiquae liturgiae Gallicanae</i> (VIII-IX w.)	51
4. <i>Expositio missae</i> – próba definicji i klasyfikacji	51
4. 1. Definicja	51
4. 2. <i>Expositiones missae</i> IX wieku.....	53
4. 3. Cel tworzenia <i>expositiones missae</i>	57
4. 4. Klasyfikacja.....	58
5. <i>Expositiones missae</i> IX wieku	59
5. 1. <i>Dominus vobiscum</i>	59

5. 2. <i>Primum in ordine</i>	60
5. 3. <i>Canonis missae interpretatio</i>	60
5. 4. <i>Missae expositionis geminus codex. Codex seu scedula prior et altera (Codex expositionis I, Codex expositionis II)</i>	61
5. 5. Raban Maur, <i>De ordine missae</i> w <i>De institutione clericorum</i>	62
5. 6. <i>Liber officialis</i> Amalariusza z Metzu	64
5. 7. <i>Eclogae de ordine Romano</i>	65
5. 8. <i>Ordinis totius missae expositio prior (Missa pro multis)</i>	66
5. 9. <i>Ordinis totius missae expositio altera (Introitus missae quare)</i>	67
5. 10. <i>Expositio de celebratione missae</i> Remigiusza z Auxerre	68
Rozdział II	70
Obrzędy mszy świętej w Galii w IX wieku	70
1. Liturgia rzymska w Galii w IX wieku	70
2. Msza katechumentów (obrzędy wstępne i liturgia słowa)	73
2. 1. Procesja wejścia i pierwsze czynności przewodniczącego liturgii, służby liturgicznej i wiernych	73
2. 2. <i>Kyrie eleison</i>	75
2. 3. Chwała na wysokości	76
2. 4. Kolekta	77
2. 5. Czytania	78
2. 6. <i>Credo</i>	80
3. Msza wiernych (liturgia eucharystyczna)	81
3. 1. Ofiarowanie	81
3. 2. Hymn <i>Sanctus</i>	83
3. 3. Kanon	84
3. 4. Modlitwa Pańska	86
3. 5. Łamanie chleba, pocałunek pokoju zmieszanie postaci, śpiew „Baranku Boży”	86
3. 6. Komunia Święta	89
3. 7. Modlitwa po komunii i błogosławieństwo ludu	89
3. 8. Rozesłanie	90
Rozdział III	92
Alegoryczność liturgii	92
1. Alegorie rememoratywne	92
1. 1. Definicja	92
1. 2. Interpretacja rememoratywna całości mszy i jej poszczególnych części	94
1. 2. 1. Program interpretacji rememoratywnej w <i>Missae expositionis geminus codex</i>	94
1. 2. 2. Uzupełnienie interpretacji rememoratywnych w <i>Liber officialis</i>	96
1. 2. 3. Wybrane interpretacje rememoratywne u pozostałych autorów <i>expositiones missae</i>	101
1. 3. Celebrans i duchowieństwo	102
1. 4. Subdiakoni	104
1. 5. Ewangelia/ewangeliarz	104

1. 6. Ołtarz.....	105
1. 7. Trybularz i świece	111
2. Alegorie typologiczne.....	113
2. 1. Typologia – definicja	113
2. 2. Typologia obrzędów wstępnych i czytań	115
2. 3. Typologia w trakcie składania darów i kanonu.....	118
3. Myśli teologiczne zawarte w <i>expositiones missae</i>	121
3. 1. Chrystologia	121
3. 2. Trynitologia.....	122
3. 3. Pneumatologia.....	123
3. 4. Eklezjologia.....	123
3. 5. Liturgika i teologia liturgii	128
Rozdział IV.....	132
Edukacyjno-formacyjna rola liturgii	132
1. Edukacyjna rola <i>expositiones missae</i> wobec duchownych.....	132
1. 1. Interpretacje etymologiczne	134
1. 2. Interpretacje obrzędów	137
2. Formacyjna rola <i>Expositiones missae</i> i alegorie moralne dla duchownych	138
2. 1. Prezbiterzy/celebransi	139
2. 2. Diakoni, subdiakoni, akolici.....	143
2. 3. Kantorzy	148
2. 4. Inne tematy dotyczące formacji w <i>expositiones missae</i>	151
2. 4. 1. Oddanie czci <i>Sancta</i>	152
2. 4. 2. Orientacja na modlitwie	153
2. 4. 3. Znak krzyża	154
2. 4. 4. Sprzęt ołtarzowy – świeczniki	154
3. Formacja Ludu Bożego.....	157
3. 1. Udział wiernych w liturgii.....	157
3. 1. 1. Śpiew i odpowiedzi	158
3. 1. 2. Postawa i składanie darów oraz przyjmowanie Komunii Świętej.....	161
3. 2. Formacja wiernych w duchu alegorycznym.....	162
3. 2. 1 Postawy wiernych.....	162
3. 2. 2. Znak krzyża przed czytaniem ewangelii	164
3. 2. 3. Ofiarowanie i śpiew <i>Sanctus</i>	165
3. 2. 4. Inne gesty.....	167
Rozdział V	170
Sprzeciw wobec metody alegorycznej	170
1. <i>Expositio missae De actione missarum</i> Florusa z Lyonu	170
1. 1 Twórczość Florusa z Lyonu	170
1. 2. Układ <i>De actione missarum</i>	171
1. 3. Źródła <i>De actione missarum</i>	175

1. 4. Teologia <i>De actione missarum</i>	176
1. 5. Wpływ <i>De actione missarum</i> na inne komentarze do mszy świętej	178
2. Spór Florusa z Amalariuszem.....	179
2. 1 Geneza.....	179
2. 2. Zarzuty	180
Zakończenie.....	186
Bibliografia.....	192
Źródła.....	192
I. Źródła podstawowe.....	192
II. Źródła wtórne	193
III. Dokumenty nauczania Kościoła.....	196
IV. Teksty biblijne.....	196
Słowniki, encyklopedie, podręczniki.....	196
Literatura przedmiotu	197
I. Opracowania szczegółowe.....	197
II. Opracowania ogólne	198

Wykaz skrótów - źródła

Act – Florus z Lyonu, *De actione missarum*, tłum. B. Frontczak (Aneks)

Can – *Canonis missae interpretatio*, tłum. B. Frontczak [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. II: *Porządek Antyfonarza. Inne pisma o świętych obrzędach. Reguły życia duchownych i mniszek*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2017, s. 171-187

Celebr – Remigiusz z Auxerre, *De celebratione missae*, tłum. B. Frontczak (Aneks)

Cod I – *Codex expositionis I*, tłum. T. Gacia [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. II: *Porządek Antyfonarza. Inne pisma o świętych obrzędach. Reguły życia duchownych i mniszek*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2017, s. 138-150

Cod II – *Codex expositionis II*, tłum. T. Gacia [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. II: *Porządek Antyfonarza. Inne pisma o świętych obrzędach. Reguły życia duchownych i mniszek*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2017, s. 151-168

Dom – *Expositio missae Dominus vobiscum*, tłum. B. Frontczak (Aneks)

Ecl – *Eclogae de ordine Romano*, tłum. B. Frontczak (Aneks)

Exp I – *Ordinis totius missae expositio prior*, tłum. B. Frontczak (Aneks)

Exp II – *Ordinis totius missae expositio altera*, tłum. B. Frontczak (Aneks)

Exp. gall. – *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*

Hist. ekkl. – German z Konstantynopola, *Historia ekklesiastike kai mysthike theoria*

Inst – Rabanus Maur, *De institutione clericorum*, tłum. ks. I, 32-33 B. Frontczak

Off – *Liber officialis*, tłum. Zespół translatorski [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. I: *Święte Obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016

OR I – *Ordo Romanus I*

OR V – *Ordo Romanus V*

Op I – *Opusculum contra Amalarium I*

Op II – *Opusculum contra Amalarium II*

Prim – *Primum in ordine*, tłum. B. Frontczak

Wykaz skrótów - opracowania

DACL - *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, H.I. Marrou, Paris: Letouzey et Ané 1924-1953.

EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, Lublin 1973-.

LThK – *Lexicon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper et al., t. 1-11, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993-2001.

MGH – *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1826-

NCE – *New catholic encyclopedia* (2nd edition), t. 1-15, prepared by an editorial staff at the Catholic University of America, Detroit: Thomson/Gale 2003.

PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* I-CLXI, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1866.

PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina* I-CCXVII, ed. J.P. Migne, Paris 1878-1890.

Skróty ksiąg biblijnych wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie V na nowo opracowane i poprawione, Poznań: Pallottinum 2003.

Wstęp

Kościół żyje Eucharystią i ją sprawuje, ale w pewnym sensie też ją kształtuje. Stale wpatruje się w to, co jest jej istotą, i dąży do tego, aby jej celebrowanie miało w każdym czasie jak najbardziej czytelną formę¹.

To dążenie oraz pytanie, jak rozumieć Eucharystię, towarzyszyło chrześcijanom od początku gromadzenia się na łamaniu chleba, a wyjaśnienie obrzędów mszy było też ważnym elementem katechez mistagogicznych kierowanych do neofitów, czego przykładem jest katecheza mistagogiczna Cyryla Jerozolimskiego, w całości poświęcona wyjaśnieniu obrzędów mszy².

W wieku IX pojawiły się w Kościele zachodnim (a wcześniej w Kościele wschodnim) teksty, które to pytanie oraz próbę odpowiedzi na nie – w obliczu coraz mniejszego zrozumienia liturgii nie tylko przez wiernych, ale i przez duchowieństwo – ujmowały w formie dokumentów określanych wspólną nazwą *expositiones missae*, czyli wyjaśnienie mszy świętej. Od Amalariusza z Metz autorzy *expositiones missae*, dziewiętnowiecznych podręczników do liturgii, próbowali wyjaśniać duchownym, a przez nich i wiernym, obrzędy mszy świętej, tłumacząc je w sposób alegoryczny.

W literaturze polskiej znanej autorce opracowania kwestia alegorii w *expositiones missae* z IX wieku nie stała się szczegółowym przedmiotem osobnej pracy badawczej. Interpretacja alegoryczna podejmowana jest głównie w odniesieniu do badań nad interpretacją Pisma Świętego³, w którego interpretacjach rozumienie alegoryczne pojawiło się dużo przed interpretowaniem w ten sposób liturgii i dla takiej interpretacji liturgii stało się źródłem – najpierw na Wschodzie, potem na Zachodzie. Ogólne informacje o tego rodzaju tekstach można odnaleźć w *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*⁴, *Encyklopedii katolickiej*⁵ czy opracowaniach dotyczących mszy, jej historii i teologii w ogólności⁶. Artykuł poświęcony alegorycznemu rozumieniu liturgii pojawił się również w

¹ Z. Kiernikowski, *Sprawowanie Pokarmu, który daje życie*, [w:] L. Bouyer, *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. L. Rutowska, Lublin: Kerygma 2015, s. I.

² Por. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna piąta*, [w:] *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. W. Kania (Biblioteka Ojców Kościoła 14), Kraków: Wydawnictwo M 2000, s. 339-344.

³ Taka interpretacja pojawiła się już u żydów, potem u autorów chrześcijańskich, co znalazło swój wyraz w pismach twórców należących do szkoły aleksandryjskiej.

⁴ Por. A. Wilmart, *Expositio missae*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, H. Marrou, Paris: Librairie Letouzey et Ane 1907-1953, vol. V, kol. 1014-1027.

⁵ Por. M. Zahajkiewicz, *Expositio missae*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1983, kol. 1467-1468.

⁶ Np. por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. I, *Introduzione generale*, Milano: Editrice Ancora 1964, s. 62-66; A. J. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum*

Leksykonie liturgii opracowanym przez Bogusława Nadolskiego⁷, a w literaturze zachodniej powstało również kilka artykułów skupiających się przede wszystkim na postaci i twórczości Amalariusza, pomijając innych autorów czy utwory⁸. Klasycznymi już pozycjami z początku XX wieku dotyczącymi liturgii i jej rozumienia w interesującym nas okresie jest – poza wspomnianym artykułem André Wilmarta w DACL – książka Adolpha Franza⁹ czy artykuł Eduarda de Moreau¹⁰. Na podkreślenie jednak zasługuje, że w 2016 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wydano po raz pierwszy w języku polskim dzieła Amalariusza z Metzu wraz z krótkim wstępem¹¹.

Temat *expositiones missae* podejmowało kilku autorów w swoich, niestety nieopublikowanych, rozprawach doktorskich¹², wśród których należy zwrócić uwagę na dwie. Pierwsza z nich, powstała w Kanadzie, dotyczy alegorii w liturgii od IX do XII wieku¹³, druga, napisana w Stanach Zjednoczonych, podejmuje temat alegorii w pismach Amalariusza z Metzu¹⁴.

Jedyną pracą na gruncie literatury polskiej, która w całości zajmuje się jednym z polskich *expositiones*, jest praca ks. Marka Zahajkiewicza¹⁵, do której odwołuje się wielu polskich badaczy. W polskiej literaturze można odnaleźć również pojedyncze artykuły, w

Sollemnia), trans. F. A. Brunner, vol. I-II, Maryland: Christian Classics Inc, 1992; A. Nowowiejski, *Msza święta*, t. 1-2, Warszawa: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski 2001.

⁷ Por. *Alegoryczna wykładnia liturgii mszy świętej*, [w:] B. Nadolski (opr.), *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006, s. 67-71.

⁸ Np. por. W. Steck, *Der Liturgiker Amalarius: eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, St. Ottilien: EOS-Verl. 2000.

⁹ Por. A. Franz, *Die Messe im Deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und der Religiösen Volkslebens*, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung 1902.

¹⁰ E. de Moreau, *Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au Moyen Age*, „Nouvelle Revue Theologique” 48 (1921) nr 3, s. 123-143.

¹¹ Por. Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. 1, *Święte obrzędy Kościoła; Dzieła*, t. II, *Porządek antyfonarza. Inne pisma o świętych obrzędach. Reguły życia duchownych i mniszek*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016-2017.

¹² Por. D. W. Krouse, *Toward an Understanding of Eucharistic Acclamation: An Examination of the Sanctus, Great Amen and Agnus Dei Especially as Treated in Select Expositiones Missae* (rozprawa doktorska), Roma: Pontifical Liturgical Institute, Athenaeum of Sant’Anselmo 1973; D. F. Wright, *A Medieval Commentary on the Mass: Particulae 2-3 and 5-6 of the De missarum mysteriis (c. 1195) of Cardinal Lothar of Segni (Pope Innocent III)* (rozprawa doktorska), Paris: University of Notre Dame 1977; R. J. Zawilla, *The Sententia Ivonis Carnotensis Episcopi de Divinis Officiis: Text and Study* (rozprawa doktorska), Toronto: University of St. Michael’s College 1982; M. Schaefer, *Twelfth-Century Latin Commentaries on the Mass* (rozprawa doktorska), Paris: University of Notre Dame 1983; E. Volgger, *Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz*, Münster: Lit 2015. Por. G. Macy, *Commentaries on the Mass during the Early Scholastic Period*, [w:] *Medieval Liturgy: A Book of Essays*, ed. L. Larson-Miller, London-New York: Routledge 2020, s. 33.

¹³ Por. D. L. Mosey, *Allegorical Liturgical Interpretations in the West from 800 AD to 1200 AD* (Ph.D. Dissertation), Toronto: University of St Michael’s College 1985.

¹⁴ Por. P. Jacobson, *„Ad memoriam ducens”: the development of liturgical exegesis in Amalar of Metz’s Expositiones Missae*, (rozprawa doktorska), Berkley: University of California 1996.

¹⁵ Por. M. Zahajkiewicz, *Msza święta w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy (expositiones missae)*, [w:] *Joannis Isneri Expositio missae*, ed. M. Zahajkiewicz, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1971, s. 143-326.

których autorzy badają kwestię alegorii w liturgii, ale dotyczy to dzieł po X wieku¹⁶. Brak zainteresowania tymi dokumentami można tłumaczyć przynajmniej dwoma powodami:

Pierwszym będzie uznanie metody alegoryzującej za niepotrzebną, dziwną, niezrozumiałą czy nawet „niezbyt szczęśliwą”¹⁷, tak jakby współcześni badacze popierali w całej rozciągłości zdanie Florusa z Lyonu, przeciwnika głównego twórcy metody alegoryzującej – Amalariusza z Metz¹⁸. To odmawianie wartości *expositiones missae* zresztą nie pojawia się tylko w naukowej literaturze w języku polskim. Odnosząc się do interpretacji z wieku XII, George Guiver napisał, że alegoryczna interpretacja zmienia liturgię w wypracowaną sztukę teatralną, co prowadzi do trywializacji wydarzeń zbawczych, i staje się jakby biblijnym komiksem¹⁹. Jak zauważa Timothy M. Thibodeau, gorliwy obrońca średniowiecznej metody alegorycznej i wydawca wydania krytycznego *Rationale divinorum officiorum* Wilhelma Duranda, takie podejście do tematu alegorii w liturgii ma swoje źródła w czasach reformacji, np. Marcin Luter określił dzieło Duranda jako produkt ekscentrycznie średniowiecznego umysłu, przeznaczony tylko dla leniwych²⁰. Gdy weźmie się pod uwagę takie poglądy, nie dziwią słowa Louisa Bouyera, który uważa, że historia Eucharystii w średniowieczu jest historią jej niezrozumienia przez duchowieństwo i historią jej dezintegracji właśnie z winy samych średniowiecznych liturgistów²¹. Przyjęty sposób interpretacji liturgii Bouyer nazwał oszałamiającym (ang. *bewildering*), a wynikał on według niego z braku głębokiego osobistego namysłu i nadmiaru powierzchownego indywidualizmu²². Komentarze alegorystów, poczynawszy od Teodora z Mopsuestii, przez Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcę do alegorystów wieków średnich, oparte są tylko

¹⁶ Por. W. Pałęcki, „Canon Missae” w alegorycznej interpretacji Ruperta z Deutz OSB, „Roczniki Teologiczne” 8 (2018), s. 107-124; W. Pałęcki, *Alegoryczna wymowa proklamacji Ewangelii podczas Mszy świętej według „Rationale divinorum officiorum” Wilhelma Duranda na tle liturgicznych zwyczajów epoki średniowiecza*, „Liturgia Sacra” 23 (2017) nr 2, s. 319-341; W. Pałęcki, *The Time of Preparation for the Pasch in the Light of Medieval Allegory*, „Verbum Vitae” 38 (2020) nr 1, s. 281-299. Alegorię w interpretacji liturgii godzin w ujęciu Amalariusza z Metz badała autorka rozprawy w artykułach: B. Frontczak, *Alegoryczna interpretacja liturgii godzin w ujęciu Amalarego z Metz*, „Seminare” 28 (2010), s. 15-28 oraz B. Frontczak, *Liturgia godzin w Liber officialis Amalariusza z Metz*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63 (2010) nr 1, s. 55-70.

¹⁷ Np. „W wiekach średnich posługiwano się niezbyt szczęśliwą metodą alegoryczną (np. Amalariusz z Metz, zm. 850, Durandus, zm. 1296)” – H. J. Sobeczko, *Z problematyki metodologicznej teologii liturgicznej*, [w:] *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 57.

¹⁸ Szerzej na ten temat w rozdziale V niniejszej dysertacji.

¹⁹ Por. G. Guiver, *Pursuing the Mystery: Worship and Daily Life as Presences of God*, London 1996, s. 180, [za:] S. M. Holmes, *The Latin literature of liturgical interpretation: defining a genre and method*, „Studia Liturgica” 43 (2013) nr 1, s. 81.

²⁰ Por. T. M. Thibodeau, *Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's „Rationale”*, „The Harvard Theological Review” 86 (1993) nr 1, s. 67.

²¹ Por. L. Bouyer, *The Liturgical Piety*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1955, s. 277-278.

²² Por. L. Bouyer, *The Liturgical Piety*, s. 278.

na własnych wyobrażeniach autora. Takie komentarze są lekceważeniem tego, co liturgia mówi sama o sobie i rozdzielają misterium Eucharystii na niezliczone trywialne tajemnice, gubiąc sens tekstów liturgicznych, a skupiając się na obrzędach niewerbalnych²³. Przy takiej krytyce, która dotknęła również zachodnich autorów m.in. Amalariusza czy Duranda z Mende, Bouyer zdecydowanie staje po stronie Rabana Maura, Remigiusza z Auxerre czy Walafrida Strabona, którzy w swoich komentarzach pokazują prawdziwą wartość obrzędów liturgicznych i modlitw²⁴, a za wzór prawdziwej teologii liturgicznej podaje Cyryla Jerozolimskiego i Ambrożego z Mediolanu²⁵. Podobne zdanie zdaje się mieć Marcel Metzger, który uważa, że o ile jeszcze w komentarzu Teodora z Mopsuestii wyraźnie widać, że obrzędy eucharystyczne są ściśle powiązane z wydarzeniami z życia Jezusa Chrystusa i Jego działaniem za życia na ziemi, to w kolejnych pismach dochodzi do wypaczenia tej alegorycznej intuicji, a następne komentarze już rozmiągają się z sobą w ustalonych interpretacjach. M. Metzger zaznacza jednak – w odniesieniu do komentarzy bizantyjskich – że takie rozumienie liturgii eucharystycznej, rozpoznając w elementach mszy wydarzenia zbawcze męki i zmartwychwstania Chrystusa, ukazuje jedność zbawienia, a szczytem rozwoju tej metody w tradycji bizantyjskiej będzie *Wyjaśnienie Boskiej Liturgii* Nikołasa Kabasilasa²⁶. Jednak jego ocena komentarzy do mszy powstałych na Zachodzie jest o wiele surowsza – miały one gubić się w nadmiarze alegorii, a poza tym – wraz ze zmniejszającym się aktywnym udziałem wiernych w liturgii – skupiać się na interpretacji budującej czy moralizującej (która wykorzystuje obrzęd tylko jako okazję do formułowania reguł zachowań), kosztem znaczenia liturgicznego i mistagogicznego (które wskazując na wewnętrzną spójność obrzędów, budują osobistą relację z Bogiem)²⁷.

Krytyczne podejście do tematu alegorii być może wynika też z podejścia do interpretacji alegoryzującej Biblii, która może być widziana jako rodzaj zagrożenia, jak pisze Krzysztof Bardski:

Nietrudno się zorientować, że interpretacja nakierowana na ponaddosłowne odczytanie tekstu kryje w sobie szereg zagrożeń i niebezpieczeństw. Wiadomo, że opory i podejrzliwość wobec alegorycznego odczytywania Biblii towarzyszyły historii egzegezy od czasów św.

²³ Por. L. Bouyer, *The Liturgical Piety*, s. 278.

²⁴ Por. L. Bouyer, *The Liturgical Piety*, s. 278.

²⁵ Por. L. Bouyer, *The Liturgical Piety*, s. 279.

²⁶ Por. M. Metzger, *History of the Liturgy. The Major Stages*, trans. M. Beaumont, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1997, s. 50.

²⁷ Por. M. Metzger, *History of the Liturgy*, s. 51.

Hieronima aż po dzień dzisiejszy. Nie były one i nie są bezpodstawne. Zwłaszcza dzisiaj, kiedy taka metoda interpretacji Biblii traktowana jest przez wielu jako anachronizm²⁸.

Oczywiście, nie wszyscy współcześni badacze surowo oceniają interpretację alegoryczną. Włoska badaczka Marta Cristiani nazywa Amalariusza z Metz genialnym komentatorem, który zinterpretował liturgię w całości i dał duchowym swoich czasów podręcznik o wysokiej wartości edukacyjnej²⁹, natomiast wspomniany wyżej Timothy M. Thibodeau uważa, że surowa ocena przeciwników alegoryzacji liturgii jest wynikiem wadliwego podejścia do badania liturgii średniowiecznej, ponieważ ignoruje przyjęty cel i odbiorców, dla których traktaty były pierwotnie przeznaczone³⁰.

Niejako odpowiedzią na zarzuty wobec alegorystów jest opinia Hélène Bricout, która chociaż zgadza się ze zdaniem, że Amalariusz właściwie wyklucza z komentarza słowa, a zajmuje się wyłącznie gestami i przedmiotami, jednak twierdzi, że wynika to ze świadomości, co odpowiada mentalności frankijskiej³¹. Podobnie traktuje interpretację alegoryczną znawca Rabana Maura Hans-Christoph Picker, który uważa, że Raban Maur używa alegorii, aby wyjaśnić zwyczaje niejasne czy kontrowersyjne (np. potrójne zanurzenie w czasie chrztu czy tonsurę), ale także posługuje się alegorią tam, gdzie chce problem przedstawić w sposób popularny³². Alegorystów broni również Marek Zahajkiewicz, który zwraca uwagę, że

przez symboliczne tłumaczenie chciano przybliżyć Najświętszą Ofiarę chrześcijanom. Chciano przed ich oczyma uzmysłowić Wielką Tajemnicę; chciano im uzasadnić każdą modlitwę i każdy gest³³.

Natomiast znakomity badacz liturgii wschodniej, Robert Taft, odnosząc się do liturgicznych komentarzy z Bizancjum, zauważa problem niedoceny tego typu komentarzy liturgicznych i przyjętej przez ich autorów metody, uznając je za najbardziej niedoceniony rodzaj pism teologicznych³⁴. Inny znawca liturgii średniowiecznej, Paul

²⁸ K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44-45, s. 53.

²⁹ Por. M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, [w:] *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, t. 2, (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXIII, 11-17 aprile 1985), Spoleto: Presso la sede del centro 1987, s. 483.

³⁰ Por. T. M. Thibodeau, *Enigmata Figurarum*, s. 68.

³¹ Por. H. Bricout, *Expliquer les rites de la messe: l'apport d'Amalarius*, [w:] *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge: Le témoignage des sources liturgiques*, éd. H. Bricout, M. Klöckener, Münster, Aschendorff Verlag, 2016, s. 120.

³² Por. H-Ch. Picker, *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2001, s. 208.

³³ M. Zahajkiewicz, *Trwałe wartości liturgii średniowiecznej*, „Studia Warmińskie” XXXVII (2000), s. 64.

³⁴ Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers” 34/35 (1980), s. 46.

Roorem, zaznacza, że cała ludzka interpretacja jest omylna, a alegoryzacja czynności liturgicznych jest wyjątkowo podatna na wyciąganie mylących wniosków³⁵.

Ponadto należy zwrócić uwagę, że ocena negatywna oddziela interesujące nas traktaty od kultury literackiej tego okresu³⁶. Warto również przytoczyć tu opinię badaczki epoki karolińskiej Rosamond McKitterick, która zauważa jednak trend przeciwny – przecenienie kunsztu Amalariusza, twierdząc, że współczesne badania – być może pod wpływem znakomitego wydania pism Amalariusza Michaela Hanssensa – nadają mu wartość większą, niż on na to zasługuje³⁷.

Drugą przyczynę braku szerszego zainteresowania badaczy tematem *expositiones missae* może stanowić bariera języka łacińskiego (nie odmawia się jednak znajomości tego języka polskim badaczom historii liturgii!). Znakomicie ten problem zdefiniował Tadeusz Gacia w przedmowie do polskiego tłumaczenia dzieł Amalariusza:

Dzieła Amalariusza z Metz (...) są po pierwsze, i to jest najważniejsze – świadectwem tego, jak rozumiano *officium divinum* w poprzednich epokach. Po drugie, mówią pośrednio o tym, że liturgia kształtowała naszą kulturę, a jej bramą na cały świat był język łaciński. Dziś, niestety, pojęcie dziedzictwa liturgicznego bardzo się zatarło (...) ³⁸.

Zaprezentowany w tytule pracy temat badawczy wymaga przede wszystkim zdefiniowania dwóch pojęć: alegorii oraz *expositio missae*. Alegoria³⁹, jej definicja i rozwój od literatury greckiej poprzez poszukiwanie alegorycznego sensu Pisma Świętego oraz interpretacji liturgii w liturgii wschodniej aż do wieku IX znajduje swoje miejsce w rozdziale pierwszym. Przedstawione rozumienie alegorii zostanie zbadane w szczególnym rodzaju tekstów, jakim są źródła określane nazwą *expositiones missae*; termin ten zostanie szczegółowo wyjaśniony. Ogólnie są to pierwsze w historii chrześcijaństwa podręczniki liturgiczne, które stają się równocześnie próbą usystematyzowania wiedzy liturgicznej⁴⁰ oraz fundamentem komentarzy powstających w wiekach kolejnych.

³⁵ Por. P. Roorem, *The Medieval Development of Liturgical Symbolism*, Bramcote: Grove Books 1986, s. 33.

³⁶ Por. P. Roorem, *The Medieval Development*, s. 33.

³⁷ Por. R. McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, London: Royal Historical Society 1977, s. 149.

³⁸ T. Gacia, *Przedmowa*, [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. I, s. 11.

³⁹ W poniższej dysertacji używać będziemy terminu alegoria w szerokim sensie, na określenie sensu ponaddosłownego, zgodnie z uwagą Krzysztofa Bardskiego: „(...) sądzimy, że najbardziej adekwatnym określeniem zjawiska alegorystyki jest pojęcie sensu ponaddosłownego. Termin ten został wprowadzony do języka polskiego w *Katolickim Komentarzu Biblijnym*, będącym polskim opracowaniem *The New Jerome Biblical Commentary*, jako kalka językowa angielskiego określenia *more-than-literal*” – K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna*, s. 52.

⁴⁰ Przed karolińskimi *expositiones missae* tylko dzieła Izydora z Sewilli i Germana z Paryża można traktować jako swoiste podręczniki dla duchowieństwa – por. M. Zahajkiewicz, *Expositio missae*, EK, t. 4, kol. 1467.

W rozprawie autorka zajmie się analizą źródeł liturgicznych z IX wieku, które powstają w państwie Karolingów. Początek tej cezurę stanowią anonimowe *expositiones missae*⁴¹, potem kolejno omawiane są pisma Amalariusza z Metz, któremu w rozprawie poświęcono najwięcej miejsca, także ze względu na objętość jego dzieła *Liber officialis*⁴², gdzie interpretacji mszy świętej poświęca on w całości jedną z czterech ksiąg. Amalariusz metodę alegoryczną w jej początkowym okresie doprowadził do perfekcji i stał się źródłem inspiracji dla autorów późniejszych. Natomiast ostatnim autorem wieku IX, którego pismo *De celebratione missae* zostanie w przedstawię w pracy, jest Remigiusz z Auxerre (†908 r.). Część pracy poświęcona została pomniejszym pismom zaliczanym do grupy *expositiones*, w których również można odnaleźć elementy metody alegorycznej⁴³. Będą to tego samego Amalariusza *Missae expositionis geminus codex* (dwa teksty) i *Canonis missae interpretatio*, Rabana Maura *De institutione clericorum* (fragment), Florusa z Lyonu *Opusculum de actione missarum*, Remigiusza z Auxerre *Expositio de celebratione missae* oraz pisma anonimowe: *Primum in ordine*, *Dominus vobiscum*, *Expositio missae I et II*, *Ecloga de ordine Romano*. Omówionych zatem zostanie dwanaście tekstów zaliczanych do *expositiones missae*.

Celem pracy jest przedstawienie rozwoju terminu „alegoria”, szczególnie w odniesieniu do liturgii, oraz zebranie pism z wieku IX wykorzystujących interpretację alegoryczną. Rozprawa ma nakreślić kształt liturgii i jej rozumienie w Kościele frankijskim po wprowadzeniu liturgii rzymskiej i zaznajomić czytelnika z jej poszczególnymi elementami. Wprowadzona klasyfikacja alegorii pozwoli wyjaśnić, jakie były przyczyny powstawania badanych komentarzy do mszy i jakich metod szukali ich autorzy, by realizować założone cele. Zamiarem autorki niniejszej dysertacji jest również wskazanie na mało znanych na gruncie polskiej literatury autorów, dziewiętnowiecznych liturgistów, między innymi Florusa z Lyonu, który kojarzony zazwyczaj tylko jako przeciwnik Amalariusza, jest również autorem jednego z komentarzy. Praca stawia sobie również za cel udostępnienie czytelnikowi tekstów *expositiones* w języku polskim, co być może stanie się

⁴¹ Na Zachodzie w pismach pisarzy wcześniejszych niż z IX wieku można również znaleźć odniesienia do interpretacji alegorycznej liturgii, np. w homiliach św. Ambrożego. Nie mamy jednak jeszcze do czynienia z całościową i integralną interpretacją, która pojawiła się w wieku IX.

⁴² Również dlatego, że Amalariusz nie miał w IX wieku, jak napisał Paul Rorem, właściwie godnych sobie przeciwników – alegorystów, a także poprzedników – por. P. Rorem, *The Medieval Development*, s. 30.

⁴³ Niezbyty udaną próbę zebrania *expositiones missae* od wieku IX do XII podjęła Mary Schaefer w artykule: M. M. Schaefer, *Latin Mass Commentaries from the Ninth through Twelfth Centuries: Chronology and Theology*, [w:] *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P.*, ed. G. Austin, Washington, D.C.: Pastoral Press 1991, s. 35-50.

przyczyną szerszego zainteresowania nie tylko tekstami dotyczącymi liturgii z IX wieku, ale i wcześniejszymi czy późniejszymi.

Dysertacja została podzielona na pięć rozdziałów. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Historyczno-teologiczny kontekst expositiones missae* i obejmującym pięć podrozdziałów, zaprezentowane zostanie tło historyczno-teologiczne, mianowicie reformy szkolnictwa i liturgii w państwie Karolingów. Podane zostaną przyjęte definicje alegorii oraz zostanie wyjaśnione, dlaczego ta metoda interpretacyjna nazywana jest także alegorezą. Przedstawiona będzie ewolucja metody alegorycznej w interpretacji Pisma Świętego, a potem liturgii na Wschodzie i Zachodzie, ale nacisk zostanie położony na tych autorów, których pisma będą w wieku IX wykorzystywane przez autorów *expositiones*. W tym rozdziale znajdują się informacje o pochodzeniu badanych *expositiones*, ich autorstwie, budowie oraz celu powstania.

W rozdziale drugim rozprawy podjęto próbę przedstawienia obrazu liturgii mszy świętej w Galii w wieku IX (w okresie zmiany liturgii galijskiej na liturgię rzymską). Będzie to obraz zbudowany na podstawie badanych przez autorkę dysertacji tekstów źródłowych. Zaprezentowana zostanie także relacja między *expositiones missae* i *ordines Romani*. W dwóch podrozdziałach wyłożony zostanie schemat mszy katechumentów (czyli liturgii słowa) oraz mszy wiernych (czyli liturgii eucharystycznej).

Rozdział trzeci podejmie w poszczególnych podrozdziałach tematykę alegorii nazywanych rememoratywnymi i typologicznymi w liturgii. Zaprezentowana zostanie teologia traktatów. Alegorie rememoratywne i typologiczne zostaną przedstawione nie tylko w porządku przebiegu liturgii, ale także według interpretacji najpierw całości mszy, a potem poszczególnych osób, rytów i paramentów liturgicznych. Jest to nowy sposób ujęcia tematu⁴⁴.

W rozdziale czwartym teksty będące przedmiotem badań dysertacji zostaną ukazane jako materiał edukacyjny i formujący przede wszystkim duchowieństwo, nie tylko jako podręczniki zawierające treści edukacyjne, jak pochodzenie obrzędów czy ich teologiczne znaczenie, ale przede wszystkim jako materiał formujący przez użycie metody alegorycznej postawy i zachowania moralne duchownych i wiernych świeckich.

Rozdział piąty odnosi się do nurtu przeciwnego do trendu alegoryzującego w liturgii – interpretacji dosłownej, reprezentowanej przez Florusa z Lyonu. W podrozdziale zatytułowanym *De actione missarum Florusa z Lyonu* zaprezentowane zostaną treść, źródła

⁴⁴ W pracach podejmujących zagadnienie interpretacji liturgii tego okresu, tj. w wymienianych wyżej rozprawach doktorskich, ujęcie tematu jest zgodne z kolejnością obrzędów mszy.

i teologia *expositio missae*, której autorem był diakon z Lyonu, Florus. Natomiast spór między Florusem i Amalariuszem, jego przyczyny i przebieg, znajdą swoje miejsce w drugim podrozdziale.

W zakończeniu dysertacji przedstawione zostaną skutki i wpływy metody alegoryzującej na komentarze do mszy pochodzące z wieków kolejnych. Podjęty w dysertacji problem odsłania tylko początki stosowania alegorycznej metody interpretacji liturgii, dając równocześnie przyczynek do dalszych prac jej dotyczących.

Temat dysertacji zrealizowany został za pomocą kilku metod⁴⁵. Po pierwsze będzie to metoda filologiczna, ponieważ przebadane zostaną poszczególne łacińskie teksty *expositiones missae*, a także zaprezentowane zostanie tłumaczenie niektórych z nich (nietłumaczonych dotychczas na język polski), oraz synchroniczna analiza intertekstualna, która pozwoli zbadać zależności między poszczególnymi analizowanymi źródłami, pochodzącymi z tej samej epoki⁴⁶. Kolejną zastosowaną metodą w rozprawie doktorskiej będzie metoda historyczna, ponieważ, jak pisze Bogusław Migut, „bez perspektywy historycznej (...) systematyka teologiczna może rozplątać się w pustej dialektyce”⁴⁷. Dysertacja jednak skupia się na analizie źródeł historycznych, których tematem jest interpretacja liturgii. Tak pojęty przedmiot badawczy wymaga użycia hermeneutycznej, systematycznej metody teologicznej, zatem w rozprawie zbadana zostanie nie tylko geneza *expositiones missae*, ale również to, jaka jest ich natura, ich źródła – głównie Pismo Święte i teksty patrystyczne – oraz znaczenie dla późniejszego rozwoju tekstów wyjaśniających liturgię.

Poniższa rozprawa doktorska jest pierwszą w języku polskim, która omawia *expositiones missae* z IX wieku razem, traktując je jako świadectwo liturgii i jej rozumienia w tym czasie. Także przedstawienie tematu i podział przebadanego materiału jest nowym podejściem, ponieważ autorka podjęła próbę uporządkowania alegorii zgodnie z jej rodzajami (tj. alegorie rememoratywne, typologiczne, tropologiczne i anagologiczne), a nie według chronologii mszy.

⁴⁵ Na temat konieczności pluralizmu metod stosowanych w badaniach nad liturgią por. S. Araszczyk, *Metody stosowane w badaniach nad liturgią*, [w:] *Badania nad liturgią w Polsce po Vaticanum II. Historia – kierunki badań – metodologia*, red. Cz. Krakowiak, W. Pałęcki, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2015, s. 134.

⁴⁶ Por. S. Araszczyk, *Metody stosowane w badaniach nad liturgią*, s. 136.

⁴⁷ B. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 47. Tak rozumiane badania nad historią liturgii można znaleźć również w opinii M. Zahajkiewicza: „Historyczne spojrzenie na liturgię jest chęcią ukazania jej aktualnego kształtu. Sięgnięcie do genezy obrzędów liturgicznych pomaga ustalić ich sens. Pomaga to usunąć niepotrzebne naleciałości zacierające i zasłaniające istotny sens liturgii” – M. Zahajkiewicz, *Trwale wartości*, s. 66.

Ważnym elementem dysertacji będzie dodatek zawierający nieprzetłumaczone do tej pory na język polski teksty *expositiones missae*, mianowicie: *Dominus vobiscum*, *Primum in ordine*, *Missa pro multis*, *Introitus missae quare*, Rabana Maura dwa rozdziały z *De institutione clericorum*, Florusa z Lyonu *De actione missarum*, Remigiusza z Auxerre *Expositio de celebratione missae*. Drugi, obok tłumaczeń, aneks zawiera zebrane alegorie pojawiające się w badanych tekstach⁴⁸.

Dlaczego podjęto taki właśnie temat dysertacji? We współczesnych badaniach nad liturgią i jej historią pojawia się w Polsce niewiele prac odnoszących się do źródeł przedtrydenckich⁴⁹, również tłumaczenia tekstów traktujących o historii liturgii na język polski są nieliczne. Autorka dysertacji pragnie zatem zapełnić swoistą lukę oraz zachęcić do sięgnięcia do źródeł.

Cytaty z tekstów starożytnych, jeśli ich tłumaczenie zostało wydane w języku polskim, pochodzą z wydanych tłumaczeń (dotyczy to przede wszystkim pism Amalariusza), pozostałe tłumaczenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki dysertacji. Teksty biblijne zaczerpnięte zostały z piątego wydania Biblii Tysiąclecia⁵⁰.

⁴⁸ Obydwa aneksy nie zostały jednak zamieszczone w wersji opublikowanej w repozytorium cyfrowym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Tabelę porównującą alegoryczne wyjaśnienia liturgii mszy u autorów wschodnich (od Maksyma Wyzanwcy do Symeona z Tesalonik) można odnaleźć w książce: H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1990, s. 182-183.

⁴⁹ Jednak godne odnotowania są powstające w Polsce wydania tekstów średniowiecznych czy spisy średniowiecznych manuskryptów.

⁵⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie V na nowo opracowane i poprawione, Poznań: Pallottinum 2003.

Rozdział I

Historyczno-teologiczny kontekst *expositiones missae*

1. Tło historyczno-kulturowe

1. 1. Czasy Karolingów

Powstanie *expositiones missae* z całą pewnością jest związane z czasami tzw. renesansu karolińskiego. Pepin Krótki (†768 r.), a za nim Karol Wielki (†814 r.) i kolejni władcy frankijscy prócz reform wojska, administracji czy reformy monetarnej zdecydowali się na przeprowadzenie dwóch ściśle związanych ze sobą reform – mianowicie reformy szkolnictwa, której celem było między innymi podniesienie wykształcenia duchowieństwa frankijskiego¹, oraz związanej z nią reformy liturgicznej, chociaż, jak zostanie pokazane niżej, u podstaw tej drugiej mogły leżeć przyczyny polityczne². Właśnie wiek IX i cesarskie rozporządzenia (niektóre już z wieku VIII) przyniosły z jednej strony nowe formy praktyk liturgicznych, z drugiej – readaptację i reformę dawnych oraz niespotykane do tej pory rozpowszechnianie ksiąg liturgicznych³. Jedna i druga reforma była zarówno powodem, jak i skutkiem powstawania *expositiones missae*. Warto podkreślić tutaj te elementy obu reform, które będą miały wpływ na tworzenie *expositiones missae* oraz których echa w tych tekstach będzie można znaleźć.

¹ Por. T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa: PWN 1996, s. 95. Poziom wykształcenia duchowieństwa było podobno tak niski, że duchowni nie potrafili zrozumieć nawet najprostszego tekstu z Pisma św. w języku łacińskim. Pierre Riché, odwołując się do listu Alkuina, podaje przykład duchownego, który miał chrzczyć, używając formuły *in nomine patria et filia*, czyli w imię ojczyzny i córki (!) – por. P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1979, s. 180.

² Cyrille Vogel podjął próbę zebrania możliwych motywów reformy liturgicznej, którymi miały być: 1. odnowa dyscypliny kościelnej, którą osłabiła anarchia liturgiczna; 2. podział liturgii lokalnej, co nie pozwalało jej wykorzystać; 3. cześć oddawana przez Franków apostołowi Piotrowi; 4. motywy polityczne Pepina; 5. kontrowersja ikonoklastyczna na Wschodzie – por. C. Vogel, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, [w:] *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, t. 1, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto: Fondazione CISAM 1960, s. 234; por. także artykuł: C. Vogel, *Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814)*, [w:] *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 18), Todi: Accademia tudertina 1979, s. 13-41.

³ Por. Y. Hen, *When the Liturgy get out of hand*, [w:] *Writing the early Medieval West. Studies in Honour of Rosamond McKitterick*, ed. E. Screen, Ch. West, Cambridge: Cambridge University Press 2018, s. 13. Nie jest celem niniejszej dysertacji ocena reformy liturgicznej, ale warto zauważyć, że autor cytowanego artykułu reformę liturgiczną Karolingów ocenił jako całkowite fiasko, a wiek IX uznał za początek zamieszania i liturgicznego chaosu.

1. 2. Reforma szkolnictwa

Rządy i reformy najpierw Pepina Krótkiego, potem Karola Wielkiego⁴, wynikały z przekonania władcy o swej szczególnej pozycji i odpowiedzialności wobec Boga za postępowanie poddanych, stąd religijny charakter jego edyktów⁵,

a jedynym wymogiem, stale obowiązującą dewizą, była norma *rectitudinis*, nakaz tworzenia rzeczy słusznych, czyli takich, które podobały się Bogu i ściągały łaski na państwo i możnych protektorów⁶.

Z tej perspektywy należy spojrzeć na reformę szkolnictwa⁷. W *Admonitio generalis* z 798 r. znaleźć można informacje o konieczności otwierania szkół⁸, w *Epistula de litteris colendis*⁹ król nakazuje biskupom i opatom wyznaczyć ludzi chętnych do nauki, którzy będą potem uczyć innych¹⁰, synod we Frankfurcie (794 r.) przypomina biskupom o konieczności kształcenia duchownych, a kolejne synody (np. w Chalon w 813 r.) podkreślają, że duchownych należy przygotować do nauczania ludu i odprawiania ceremonii liturgicznych¹¹. Inne zakazy i nakazy odnajdujemy w kapitularzach¹², np. kapitularz w Akwizgranie (802 r.) podaje szereg poleceń skierowanych do kapłanów, przypomina mianowicie o konieczności modlitwy za władcę i papieża, o staranności w budowaniu kościołów, niezbędności chrztu czy dziesięciny¹³, ale także moralnego życia kapłanów (np. wspomniany synod we Frankfurcie zaznacza, że kapłan nie może jeść i pić w karczmie¹⁴).

⁴ Karol Wielki m.in. w *Admonitio generalis* wyraźnie oznajmia, że idzie śladem swego ojca, por. *Admonitio Generalis*, [w:] MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui ad usum scholarum separatim editi*, t. XVI, ed. H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2012, s. 182. *Admonitio generalis*, czyli *Napomnienie główne*, to dokument programowy i wyliczenia zakazów i nakazów dotyczących wszystkich możliwych spraw – por. W. Fałkowski, *Admonitio generalis Karola Wielkiego – zapowiedź tworzenia państwa idealnego*, [w:] *Ludzie. Kościół. Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński, Warszawa: DiG 2001, s. 419.

⁵ Por. W. Fałkowski, *Cesarstwo karolińskie*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa: Wiedza Powszechna 1999, s. 242.

⁶ W. Fałkowski, *Cesarstwo karolińskie*, s. 253.

⁷ Na temat reformy szkolnictwa por. artykuł: K. Ratajczak, *Karol Wielki – cesarz reformator. W 1200 rocznicę śmierci*, „Biuletyn Historii Wychowania” 31 (2014), s. 229-238.

⁸ Por. K. Ratajczak, *Karol Wielki – cesarz reformator*, s. 231; P. Riché, *Życie codzienne*, s. 178.

⁹ List Karola Wielkiego skierowany do opata Fuldy, Baugulfa, ok. 780 r.

¹⁰ Por. *Karoli Epistola de litteris colendis*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 78-79; por. W. Fałkowski, *Admonitio generalis*, s. 426; P. Riché, *Życie codzienne*, s. 178.

¹¹ Por. L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca: Cornell University Press 1968, s. 198.

¹² Słowo „kapitularz”, używane w polskiej literaturze, jest spolszczeniem łacińskiego słowa *capitulare*, którym zgodnie z prawodawstwem frakońskim określa się dekryty cesarskie, obowiązujące prawnie na całym terytorium cesarskim – por. G. d’Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, Kraków: Wydawnictwo M 2015, s. 74.

¹³ *Synodus et conventus exeunte anno 802 Aquisgrani habita*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 105-106.

¹⁴ Por. *Synodus Franconofurtensis (794)*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 76.

Wśród przepisów kapitularzy znaleźć można również szczegółowe nakazy odnoszące się do modlitwy i Eucharystii, ponieważ poziom wiedzy i świadomości duchowieństwa co do odprawiania mszy musiał być naprawdę niski, jak można zinterpretować uwagę biskupa Haito z Bazylei (†836 r.), który jest zmuszony pouczać swoich duchownych,

aby wiedzieli, czym jest sakrament chrztu i bierzmowania, czym jest tajemnica Ciała i Krwi Pańskiej, w jaki sposób w tych tajemnicach pozostaje widzialne to, co stworzone, a jednak staje się niewidzialnym zbawieniem służącym wiecznemu życiu duszy¹⁵.

To właśnie te zalecenia staną się potem jednym z powodów powstania *expositiones missae*, a zarządzenia kapitularzy znajdą swoje odbicie w skrupulatnym wyjaśnianiu kolejnych słów modlitw i celebracji. W nakazach zwracają uwagę słowa „każdy” i „wszyscy” oraz skonkretyzowane zalecenia. To kapłan staje się odpowiedzialny za poziom religijności swoich wiernych, a tak postawione zadania będą wymagały edukacji duchowieństwa:

Każdy kapłan jest zobowiązany, aby we wszystkie święta i niedziele wyjaśniać Ewangelię Chrystusa ludowi. Każdy kapłan powinien starannie nauczyć powierzony sobie lud Modlitwy Pańskiej i symbolu wiary, a także wyjaśnić ludowi całą naukę i kult chrześcijański. Wszyscy kapłani w odpowiednich porach dnia i nocy powinni dawać znać dzwonkiem w swoich kościołach, odprawiać wtedy święte oficja dla Boga i nauczać lud, w jaki sposób i w jakich godzinach należy oddawać cześć Bogu¹⁶.

Być może zalecenia te realizowano z trudem, skoro pojawiają się również nakazy skierowane do biskupów – z jednej strony także biskupom nakazuje się znajomość kościelnych kanonów¹⁷ i obowiązek krzewienia wiary, z drugiej mają oni powinność pilnego sprawdzania (łac. *diligenter discutiant*) swoich kapłanów, czy po katolicku udzielają chrztów, odprawiają msze, godnie śpiewają psalmy:

Biskupi powinni pilnie badać prezbiterów w swoich parafiach, ich wiarę, sposób sprawowania chrztu, celebrację mszy, mianowicie czy zachowują prawdziwą wiarę, czy udzielają chrztu po katolicku, czy dobrze rozumieją modlitwy mszalne oraz czy śpiewają godnie psalmy według melodii. Biskupi i prezbiterzy powinni pilnie głosić wiarę katolicką i przepowiadać Ewangelię całemu ludowi. Sami powinni dobrze rozumieć Modlitwę Pańską

¹⁵ Haito von Basel, *Capitula*, [w:] MGH, *Capitula episcoporum*, t. I, ed. P. Bromer, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1984, s. 210-211. Zresztą już w połowie VIII wieku św. Bonifacy pisał do papieża o stanie katolicyzmu w królestwie Franków – o hierarchii, ignorancji i braku dyscypliny wśród duchowieństwa. Por. L. Samarati, *Introduzione*, [w:] Rabano Mauro, *La formazione dei chierici*, Roma: Città Nuova 2002, s. 10.

¹⁶ *Synodus et conventus exeunte anno 802 Aquisgrani habita*, s. 105-106.

¹⁷ „Biskupi i pozostali kapłani powinni dobrze rozumieć kanony i zgodnei z nimi żyć” – *Capitulare missorum item speciale (802?)*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 103. Prezbiterzy mają być sprawdzani, w jaki sposób wierzą, jak uczą innych wiary, czy rozumieją i w jaki sposób Modlitwę Pańską, jak tłumaczą ją innym – por. *Capitula de examinandis ecclesiasticis (802)*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 110.

i tłumaczyć ją tak, aby dla wszystkich była zrozumiała i aby każdy wiedział, o co prosi Boga¹⁸.

Egzamin duchownych powinien być przeprowadzony także przed święceniami kapłańskimi, a na nim między innymi pada pytanie o znajomość rzymskiego porządku mszy świętej i oficjum według rytu rzymskiego¹⁹.

Wezwania do wizytacji biskupich pojawiają się również na kolejnych synodach np. w Attigny (822 r.)²⁰. Należy zauważyć, że w kapitularzach pojawiają się także zalecenie dla wiernych:

Cały lud chrześcijański powinien znać na pamięć katolickie wyznanie wiary i Modlitwę Pańską²¹. Nie można chrzczyć dziecka ani nikogo przechodzącego na wiarę z pogaństwa, jeśli nie wyzna on przed swoim kapłanem symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej²². Jest to raczej jednak kolejne zalecenie kierowane do duchownych – to przed nimi stawia się zadanie przekazania wiary i nauczania modlitw swoich parafian.

Pisząc o reformie edukacji, nie można pominąć ważnych kwestii rozbudowy bibliotek i skrytoriów, ponieważ przepisywane w skryptorach dzieła konkretnych autorów staną się źródłem dla autorów *expositiones missae*. Zwrot ku starożytności rozpocznie się od poszukiwań korzeni w wydawnictwach encyklopedycznych Kasjodora, Izydora czy Bedy, potem autorów klasycznych, a na końcu – ze świadomością, że ich lektura w ostateczności ma prowadzić do zrozumienia Biblii – skierowano się ku pismom ojców Kościoła, głównie Augustyna, Ambrożego, Hieronima, Grzegorza Wielkiego²³.

1. 3. Reforma liturgiczna

Z reformą szkolnictwa związana była reforma liturgiczna – konieczne było bowiem nie tylko wykształcenie duchowieństwa, ale także zmiana stosowanej liturgii. Mówiąc o

¹⁸ *Capitulare missorum item speciale (802)*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, s. 103. Więcej przykładów por. C. Vogel, *La réforme liturgique sous Charlemagne*, [w:] *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, ed. B. Bischoff, Düsseldorf: Schwann 1965, s. 221-222.

¹⁹ Por. np. *Capitulare missorum (803)*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 115; *Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum, mere ecclesiasticum*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 121.

²⁰ P. Riché, *Życie codzienne*, s. 181.

²¹ *Capitulare missorum item speciale*, s. 103, tłum. B. Frontczak.

²² *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, s. 110, tłum. B. Frontczak.

²³ Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii*, s. 67. Rosamond McKitteric pisze o ponad 7 tysiącach manuskryptów wyprodukowanych w wieku IX w karolińskich skryptoriach – por. R. McKitteric, *Script and book production*, [w:] *Carolingian culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitteric, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 221. Przykładem cytowania autorów wcześniejszych może być Rabanus Maur, który tylko w dwóch rozdziałach I księgi *De institutione clericorum*, które stanowią komentarz do mszy, dziesięć razy cytuje Izydora.

reformie liturgicznej, koniecznie należy wziąć pod uwagę dwa jej aspekty – z jednej strony tendencję do liturgicznej unifikacji, która wiąże się z porzuceniem swego rodzaju indywidualności i zaadaptowaniem tego samego rytu i używaniu tych samych tekstów, z drugiej – konieczność znalezienia takiego rytu, który umocni frankijski Kościół. Tym oczekiwaniom odpowiadało tylko odwołanie się do liturgii rzymskiej, czyli romanizacja liturgii²⁴. Chociaż początki romanizacji w kościołach frankijskich sięgają VII wieku, to jednak przed połową VIII wieku takie przypadki wydają się sporadyczne²⁵. Uważa się też, że nie było wspólnego dla całej Galii obrządku. „Stan ten bywa nawet nazywany anarchią liturgiczną, a reforma karolińska – ucywilizowaniem liturgii”²⁶. Określenia „anarchia” chętnie używają badacze właśnie dla określenie stanu liturgii galijskiej, np. Cirille Vogel uważa, że liturgia pod koniec VII wieku sprawowana była według własnej decyzji celebransa²⁷, co spowodowane było brakiem jakichkolwiek regulacji²⁸. Terminu „anarchia” używa też Laura Albiero, która swoją opinię opiera na źródłach, zwracając uwagę np. na list Bonifacego do papieża Zachariasza, w którym papież boleje, że od siedemdziesięciu lat nie było żadnego synodu oraz że obyczaje mnichów stają się coraz gorsze²⁹. Drugim przykładem anarchii jest brak ksiąg liturgicznych, jak pisał papież Paweł I do Pepina³⁰. Być może na taką ocenę liturgii galijskiej przed Karolingami ma wpływ powszechne używanie terminu „unifikacja liturgii” w odniesieniu do reformy karolińskiej, niejako narzucając brak unifikacji na wieki poprzednie³¹. To jej „ucywilizowanie” miało polegać na przyjęciu,

²⁴ Por. L. Albiero, „*Secundum Romanam consuetudinem*”: la riforma liturgica in epoca carolingia, [w:] I. Pagani, F. Santi (red.), *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio* (MediEVI 11), Firenze: SISMELE Edizioni del Galluzzo 2016, s. 152.

²⁵ Por. J. Szaciłło, *Reforma liturgiczna VIII wieku w świetle kapitularzy Karola Wielkiego (miejsca i przedmioty liturgiczne)*, [w:] *Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 206.

²⁶ J. Szaciłło, *Reforma liturgiczna VIII wieku*, s. 204. Autorka prawdopodobnie przychyliła się np. do opinii M. Andrieu (por. M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen Age 2. Les textes (Ordines I-XIII)*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 23), Leuven: Peeters 1971, s. xvii). Trudno zgodzić się z nazywaniem stanu liturgii starogalijskiej „anarchią”. Nie posiadała ona jednego centralnego ośrodka, jakim był Rzym dla liturgii rzymskiej, z czego wynikały regionalne różnice – por. A. Chupungco, *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the Liturgy*, vol. 1, Collegeville: The Liturgical Press 1997, s. 142; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Warszawa-Poznań: Pallottinum 1989, s. 46. Na terenach Galii od końca VI wieku liturgia zwana galijską rozwija się bujnie, chociaż w odmienny sposób od liturgii rzymskiej. Jej korzeni badacze doszukują się na Wschodzie i w Afryce. Na temat liturgii galijskiej oraz jej źródeł por. J. Pinell, *La Liturgia gallicana*, [w:] *Anàmnesis, Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, t. 2: *La Liturgia, panorama storico generale*, red. S. Marsili, Roma: Marietti 1978, s. 62-67.

²⁷ Por. C. Vogel, *Les échanges liturgiques*, s. 226.

²⁸ Por. C. Vogel, *La romanisation du culte*, s. 18.

²⁹ Por. L. Albiero, „*Secundum Romanam consuetudinem*”, s. 159.

³⁰ Por. L. Albiero, „*Secundum Romanam consuetudinem*”, s. 159.

³¹ Por. Y. Hen, *Unity in Diversity: The Liturgy of Frankish Gaul before the Carolingians*, „*Studies in Church History*” 32 (1996), s. 19-20.

mutatis mutandis, liturgii zachodniej, rzymskiej³². W czym z pewnością dużą rolę odegrał Alkuin (†804 r.), nazywany „ministrem kultu” Karola Wielkiego³³.

Skąd jednak taka potrzeba zmiany liturgii? C. Vogel twierdzi, że romanizacja była nie tylko naturalną konsekwencją sojuszu między Stolicą Apostolską i frankońską monarchią, bo ten sojusz mógłby przetrwać i bez przyjęcia zwyczajów rzymskich, a nawet obecność papieża Stefana II we Francji nie była wystarczającym powodem, by w Galii przejść liturgię rzymską³⁴. Zatem przyczyn tego zjawiska należy szukać gdzie indziej. Uważa się, że liturgia galijska łatwo przyjmowała wpływy bizantyjskie, dlatego romanizacja kultu była sposobem na zamknięcie krajów frankońskich przed orientalną infiltracją. Takie stanowisko monarchii frankijskiej dobrze pokazał spór ikonoklastyczny – stały sprzeciw władców wobec otwierania się na Wschód³⁵. To właśnie lata tego sporu były czasem, w którym rozpoczęto romanizację liturgii³⁶. Być może także alegoryczna interpretacja liturgii Amalariusza wpisywała się w jakiś sposób w spór ikonoklastyczny i powstanie jego komentarzy było reakcją na ten spór, jednak to zagadnienie pozostaje do dziś niezbadane³⁷. Z drugiej jednak strony badacze podkreślają, że reforma liturgiczna jest przede wszystkim wynikiem osobistego zaangażowania Pepina i Karola Wielkiego i ich głębokiej interwencji w sprawę Kościoła, u której podstaw leżały przyczyny polityczne. W opinii Yitzhaka Hena to właśnie nieufność wobec duchownych i wątpliwości co do ich zdolności do wykonywania poprawnie obrzędów wymagała kontroli i narzucenia pewnego rodzaju standaryzacji, co równocześnie oznaczałoby wyższy stopień centralizacji władzy³⁸. Ponadto monarchowie karolińscy przeświadczeni byli, że wciągnięcie wiernych do uczestnictwa w liturgii sprzyja

³² Należy jednak zwrócić uwagę, że niektórzy badacze prób unifikacji liturgii galijskiej dopatrują się już w wiekach wcześniejszych. Laura Albiero odwołuje się listu papieża Innocentego I z lutego 404 roku, w którym podkreśla konieczność unifikacji liturgii w kościołach zachodnich według zwyczaju rzymskiego. Ponadto wylicza szereg pism papieży i związanych z synodami z wieków kolejnych, które jeszcze wyraźniej mówią o konieczności jedności w Kościele w zakresie liturgii – por. L. Albiero, „*Secundum Romanam consuetudinem*”, s. 152-153. O wcześniejszym przenikaniu liturgii rzymskiej na tereny Galii, przede wszystkim za pośrednictwem pielgrzymów i duchownych, bez żadnej kontroli czy koordynacji – por. Y. Hen, *Rome, Anglo-Saxon England and the Formation of the Frankish Liturgy*, „*Revue Bénédictine*” 112 (2002) 3-4, s. 306.

³³ Por. M. Lütz, *Skandal za skandalem? Nieznana historia chrześcijaństwa*, tłum. W. Szymona, Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2019, s. 62.

³⁴ Por. C. Vogel, *La réforme liturgique*, s.219.

³⁵ Por. C. Vogel, *La réforme liturgique*, s.219; por. C. Vogel, *La réforme culturelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, [w:], *Die karolingische Renaissance*, ed. E. Patzelt, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1965, s. 37-41.

³⁶ Por. C. Vogel, *La réforme liturgique*, s. 220.

³⁷ Por. C. U. Cortoni, „*Habeas corpus*”. *Il Corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, (Thesis ad Lauream nr 249), Roma: Pontificum Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Roma 2016, s. 15 i 29.

³⁸ Por. Y. Hen, *Unity in Diversity*, s. 30.

życiu religijnemu człowieka. Stąd wiele kapitularzy poświęconych jest temu tematowi³⁹. Częstotliwość ukazywania się kapitularzy zawierających takie dyspozycje wskazuje, że unifikacja liturgii była dla Karola bardzo ważnym elementem *emendatio Ecclesiae* oraz że różnorodność i wielość lokalnych odmian liturgii galijskiej (poza wspomnianymi wyżej powodami) w kręgu dworskim postrzegane były jako świadectwo upadku Kościoła⁴⁰. To zjawisko badaczka Justyna Szaciłło podsumowuje tak:

Jedność liturgii oznaczała bowiem doskonałość Kościoła, natomiast różnorodność odprawianych obrzędów stawiała pod znakiem zapytania ich ważność i skuteczność⁴¹.

Wydaje się jednak, że nie była to kwestia ważności liturgii. Przecież liturgia sprawowana była w sposób ważny, ale nie realizowała celu, który postawili sobie reformatorzy⁴². Innym powodem reformy było, jak zauważa R. McKitteric, to, że wielu mieszkańców nowego imperium dopiero od niedawna było chrześcijanami, a pogańskie zwyczaje wciąż były żywe⁴³.

Na czym romanizacja liturgii miała jednak polegać? Można przytoczyć tu kilka wprowadzonych zmian: *Admonito generalis* zwraca uwagę na śpiew rzymski:

Do całego duchowieństwa. Powinni w pełni uczyć się śpiewu rzymskiego i odpowiednio w czasie oficjum nocnego modlić się według tego, co postanowił nasz świętej pamięci ojciec, król Pepin, aby po zniesieniu zwyczaju galijskiego działało się tak ze względu na jednomyślność ze Stolicą Apostolską i pełną pokoju zgodę świętego Kościoła Bożego⁴⁴.

Epistola generalis podkreśla, że Pepin wprowadził we wszystkich kościołach galijskich *cantus* według tradycji rzymskiej⁴⁵, a według kapitularza *De imaginibus* miał wprowadzić w oficjum śpiew psalmów z zachowaniem zasad wypracowanych w Rzymie⁴⁶.

³⁹ Por. P. Riché, *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie (połowa VIII – koniec IX wieku)*, [w:] J.M. Meyer i in., *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze. 610-1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka 1999, s. 609.

⁴⁰ Por. G. Brown, *The Carolingian Renaissance. An Introduction*, [w:] *Carolingian culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 19, gdzie autor przywołuje kilkanaście przykładów takich wezwań.

⁴¹ J. Szaciłło, *Reforma liturgiczna VIII wieku*, s. 207.

⁴² Zdecydowanie negatywnie sytuację liturgiczną ocenia badacz Yitzhak Hen: „The ninth century was a period of continuous uncertainty and ecclesiastical confusion that inaugurated an age of liturgical anxiety and mayhem. What we see in the liturgy of the ninth century is a frantic reaction to a chaotic liturgical experience that no one in the early medieval West could have anticipated” – Y. Hen, *When Liturgy Gets Out of Hand*, s. 203. Por. również Y. Hen, *The Romanization of Frankish Liturgy: ideal, reality and the rhetoric of reform*, [w:] *Rome Across Time and Space: Cultural Transmission and the Exchange of Ideas, C. 500-1400*, ed. C. Bolgia, R. McKitterick, J. Osborne, Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 111-125.

⁴³ Por. R. McKitteric, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, London: Royal Historical Society 1977, s. 119.

⁴⁴ *Admonitio generalis*, 80.

⁴⁵ Por. *Epistola generalis*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 80.

⁴⁶ *Capitulare de imaginibus (Libri Carolini)* I, 6, [w:] MGH, *Concilia*, t. II, Suppl. 1, hrgs. A. Freemann, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1998, s. 132, por. C. Vogel, *La romanisation*, s. 22.

Sobór we Frankfurcie (794 r.) narzuca rzymskie zwyczaje w odniesieniu do pocałunku pokoju i recytacji dyptyków⁴⁷. Synody w Rispachu, Freisingu i Salzburgu (800 r.) regulują kwestię obchodów w Galii czterech rzymskich świąt Matki Boskiej (*Purificatio, Conceptio, Assumptio, Nativitas*), Środy Popielcowej (łac. *feria IV quam Romani caput ieiunii nuncupant*) i uroczystości Wielkiego Tygodnia, *ut Romani faciunt*⁴⁸. Anonimowa *Kronika z Moissac* w zapisie za rok 802 wskazuje, że Karol Wielki nałożył na wszystkich biskupów nakaz, aby oficjum odmawiać „tak, jak śpiewa psalmy Kościół rzymski” (łac. *sicut psallit Romana ecclesia*)⁴⁹. Kapitularz w Thionville (ok. 805 r.) zaleca czytanie lekcji i śpiew według porządku i zwyczaju rzymskiego (łac. *secundum ordinem et morem Romanae ecclesiae*). Synod w Saint-Alban (813 r.) przypomina – raz jeszcze – że chrzest musi być dokonany według porządku rzymskiego (łac. *secundum Romanum ordinem*)⁵⁰. Mimo że dokumenty prawne nie podają nakazów odnoszących się do wyjaśniania liturgii czy to duchowieństwu, czy wiernym, to jednak właśnie liturgiczne zmiany obrządku domagały się nie tylko przekazania o nich informacji duchowieństwu, ale również wyjaśnienia ich, czemu miały służyć powstające w tym czasie edukacyjne traktaty komentujące mszę. Z drugiej jednak strony R. McKitteric ujmuje ten problem inaczej: to właśnie liczba powstałych komentarzy (zarówno typu *expositiones*, jak i komentarzy o teologii Eucharystii) oraz tekstów liturgicznych pokazuje żywe zainteresowanie duchowieństwa frankijskiego liturgią⁵¹. Liczba powstających w tym czasie manuskryptów, których treścią są komentarze nie tylko do mszy, ale i do sakramentu chrztu, są żywą odpowiedzią na nakazy władcy i istniejące potrzeby, a pisma te łączone były w kolekcje zbierające zarówno traktaty, jak i przepisy prawne związane z reformą⁵². Wychodząc z tego punktu, badaczka zaznacza, że liturgia miała podwójne znaczenie – ideologiczne, stając się symbolem jedności, ale i

⁴⁷ *Concilium Francofurtense*, [w:] MGH, *Concilia*, t. II,1. *Concilia aevi Carolini*, rec. A. Werminghoff, Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniasii 1908, s. 171.

⁴⁸ *Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense*, [w:] MGH, *Concilia* t. II, 1, *Concilia aevi Carolini*, s. 208.

⁴⁹ *Chronicon Moissiacense*, [w:] MGH, *Scriptores (in Folio)* 1. *Annales et chronica aevi Carolini*, ed. G. H. Pertz, Hannover: Impensis Bibliopolii aulici Hahniasii 1826, s. 306.

⁵⁰ C. Vogel, *La réforme liturgique*, s. 221.

⁵¹ Por. R. McKitterick, *The Frankish Church*, 116.

⁵² Takich manuskryptów związanych z chrztem Susan Keefe wylicza ponad 60 – por. S. Keefe, *Carolingian Baptismal Expositions. A Handlist of Tracts and Manuscripts*, [w:] *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U-R, Blumenthal, Washington, D.C: Catholic University of America Press 1983, s. 169–237. Natomiast Cyrille Vogel przedstawia listę kilkudziesięciu pism i traktatów z VIII i IX wieku, których tematem jest liturgia – por. C. Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, trans. and rev. W. Storey and N. Rasmussen. Washington: Portland Pastoral Press 1986, s. 12.

praktyczne – dla zgromadzonego na liturgii ludu jest ona właśnie narzędziem religijnego kształcenia⁵³.

1. 4. Księgi liturgiczne

Do realizacji romanizacji liturgii konieczne było wprowadzenie także nowych ksiąg liturgicznych – w czasach Pepina Krótkiego żaden z sakramentarzy przybyłych do Galii nie przyjął się powszechnie, a zredagowany Sakramentarz Gelazjański z VIII wieku raczej powiększał tylko zamieszanie⁵⁴. Karol Wielki zwrócił się zatem za pośrednictwem diakona Pawła (Paweł Warnefrid) do papieża Hadriana (†795 r.) o przesłanie oryginalnego sakramentarza rzymskiego, czyli Gregoriańskiego, bez dodatków, który miał się stać bazą przyszłych reform⁵⁵. Przesłany sakramentarz *Hadrianum*, przechowywany w bibliotece pałacowej w Akwizgranie, okazał się jednak nie tylko niekompletny, ale i spóźniony o pięćdziesiąt lat w stosunku do liturgii rzymskiej⁵⁶, prawdopodobnie dlatego, że był raczej podarunkiem, a nie dokumentem, a ponadto brak odpowiedniej liczby kopistów⁵⁷ stał się powodem jego uzupełnienia, którego twórcą miał być Benedykt z Aniane czy Alkuin⁵⁸. Po uzupełnieniach liturgia rzymska została wzbogacona o formularze odpowiadające okresom roku liturgicznego, błogosławieństwa, konsekracje, obrzęd chrztu⁵⁹. Z uzupełnionym sakramentarzem koresponduje treść zachowanych w *expositiones missae* fragmentów eucharystycznych⁶⁰, a porównanie tekstu kanonu z tego sakramentarza i tekstu *Dominus vobiscum* wykazuje ich podstawową zgodność, co może sugerować, że ta wersja sakramentarza była w jakimś stopniu znana autorowi tego właśnie komentarza, oraz będzie jednym z argumentów przemawiających za edukacyjną funkcją *expositiones*⁶¹. Księgi liturgiczne, z jednej strony zatem wierne swoim rzymskim wzorom, jednocześnie stają się nośnikami nowych, zmieniających się dążeń⁶².

⁵³ Por. R. McKitteric, *The Frankish Church*, s. 118.

⁵⁴ Por. A. Suski, *Wstęp*, [w:] *Sakramentarze*, s. 31.

⁵⁵ Por. C. Vogel, *Medieval Liturgy*, s. 80-81.

⁵⁶ Por. A. Suski, *Wstęp*, [w:] *Sakramentarze*, s. 31-32. Oryginalny sakramentarz nie zachował się, najbliższą mu kopią jest Sakramentarz z Cambrai – szerzej na ten temat por. C. Vogel, *Medieval Liturgy*, s. 82.

⁵⁷ A. Suski, *Wstęp*, [w:] *Sakramentarze*, s. 32.

⁵⁸ Por. R. Amiet, *Le prologue Hucusque et la table des Capitula du supplément d'Alcuin au sacramentaire grégorien*, „*Scriptorium Année*” 7 (1953) nr 2, s. 177-209.

⁵⁹ Por. E. Palazzo, *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, trans. M. Beaumont, Colleville: Liturgical Press 1998, s. 48.

⁶⁰ Por. C. M. Nason, *The Mass Commentary „Dominus vobiscum”. Its Textual Transmission and the Question of Authorship*, „*Revue bénédictine*” 114 (2004), s. 86.

⁶¹ Por. C. M. Nason, *The Mass Commentary*, s. 87.

⁶² Por. H. Bricout, M. Klöckener, *Préface des éditeurs*, [w:] *Liturgie, pensée théologique*, ed. H. Bricout, M. Klöckener, s.10.

1. 5. Tło teologiczne

Koniec wieku VIII i wiek IX to na gruncie teologii okres sporów teologicznych⁶³, w których, zgodnie z opinią R. McKitteric, centralne miejsce zajmowały koncepcje eucharystyczne, czego dowodem są powstające komentarze Rabana Maura, Magnusa z Sens (†818 r.) czy Florusa z Lyonu oraz kontrowersja powstała między Paschazjuszem Radbertem (†865 r.) i Ratramnusem z Korbei (†868 r.)⁶⁴. Dyskusja między Paschazjuszem i Ratramnusem dotycząca Eucharystii pojawiła się w 843 roku w związku z pytaniem Karola Łysego o eucharystyczną przemianę – czy dokonuje się ona *in mysterio*, czy *in veritate*. Obaj pisarze swoje pisma na ten temat zatytułowali tak samo, tj. *De corpore et sanguine Domini*, i obaj na pytanie Karola Łysego odpowiedzieli tak samo, różniąc się w sposobie wyjaśniania tej rzeczywistości⁶⁵. Na podkreślenie zasługuje jednak, że znaczącym wkładem teologów karolińskich w rozwój teologii eucharystycznej było przekonanie, że msza potwierdza tożsamość każdego chrześcijanina ze wspólnotą wiernych:

W tym, co dzieje się przez misterium, jest figura ciała nie tylko Chrystusa, ale także ludu wierzącego w Chrystusa. Figura jednego i drugiego ciała, to znaczy Chrystusa, który został umęczony i zmartwychwstał, oraz ludu, odrodzonego w Chrystusie i ożywionego z martwych⁶⁶,

co zostaje potwierdzone przez Florusa z Lyonu w jego *De actione missarum*:

Ponieważ Pan nasz i Zbawiciel misterium swojej śmierci, którą dla naszego i wszystkich zbawienia przyjął, z taką miłością przekazał pamięci wiernych, aby przez ofiarę i uczestnictwo w ciele i krwi ożywiali oni swoją śmierć (łac. *vivificant mortem suam*). A ponieważ w uczestnictwie w swoim Ciele i Krwi Pan i nasz Zbawiciel zechciał ogłosić nam swoją ożywczą śmierć, dopóki sam nie przyjdzie, godne i zbawienne jest, aby biorąc udział w tych godnych czci misteriach, pamiętali kapłani i lud, to znaczy cały Kościół, o świętej Jego męce⁶⁷.

A jedność Kościoła z Chrystusem oraz zewnętrzne wyrazy tej jedności będą często pojawiającym się motywem w *expositiones*. Także Ratramnus i Paschazjusz, mimo różnic w wyjaśnianiu rzeczywistości Ciała i Krwi Chrystusa w czasie Eucharystii, zgadzają się, że

⁶³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, s. 50.

⁶⁴ Por. R. McKitteric, *The Frankish Church*, s. 115-116.

⁶⁵ Por. G. d'Onofrio, *Historia teologii*, s. 90-91. Na temat sporu por. również: M. Cristani, *La controversia eucharistica nella cultura del secolo IX*, [w:] M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucharistiche nell'alto medioevo*, Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 1997, s. 77-164; L. Lies, *Origenes und die Eucharistiekontroversen zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 101 (1979) nr 3/4, s. 414-426 oraz N. Mitchell, *Cult and Controversy: the Worship of the Eucharist Outside Mass*, New York, Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 1990, s. 73-86.

⁶⁶ Ratramnus Corbiensis, *De corpore et sanguine Domini* 98, PL 121, kol. 169.

⁶⁷ Act 64, 1-2.

sakrament Eucharystii jest niezbędny każdemu chrześcijaninowi⁶⁸. Mimo wyróżniającego się w tym czasie statusu duchownych, związanego z celebracją Eucharystii, pisarze czasów karolińskich nie tracą nigdy z oczu równości wszystkich w Chrystusie: „Święty lud zawsze powinien pamiętać, że Chrystus cierpiał nie tylko za kapłanów, ale i za cały lud”⁶⁹. Mając na względzie takie założenia, można dostrzec, że to właśnie Eucharystia okazuje się wyjątkową okazją do kształcenia i wychowywania w wierze zgromadzonych na niej – nie tylko przez samo zgromadzenie, ale przez wyjaśnianie rytów, postaw i zwyczajów.

Istotną kwestią teologiczną tego okresu⁷⁰, wcześniejszą niż spór Ratramnusa i Psachzjusza, ściśle związaną już z kwestią *expositiones missae* i interpretacji alegorycznej, był spór między Amalariuszem z Metz i Florusem z Lyonu, dotyczący między innymi zastosowanego przez Amalariusza terminu *corpus triforme*, w odniesieniu do obrzędu łamania chleba na trzy części podczas obrzędów Eucharystii⁷¹.

Z przedstawionych powyżej kilku najważniejszych informacji widać, że w wieku IX pojawiła się nie tylko potrzeba, ale również podatny grunt dla powstania *expositiones missae*. Z jednej strony stanowisko władców wobec konieczności podniesienia niskiego poziomu duchowieństwa, z drugiej wprowadzenie reformy liturgicznej, nowego rzymskiego obrządku i nowych ksiąg liturgicznych, a także potrzeba wychowywania religijnego ludu oraz podkreślenie jedności liturgicznej, a za nią – jedności państwa, stają się iskrą do tworzenia edukacyjnych treści w formie *expositiones*.

2. Alegoria – definicja i rozwój pojęcia

2. 1. Definicja

Kwintylian (I w. po Chrystusie) pojęcie retoryczne alegorii zdefiniował jako „odwrócenie, które wskazuje na coś innego (łac. *aliud*) słowami, a coś innego (łac. *aliud*) przez sens, a czasem także na coś zupełnie przeciwnego”⁷². Zatem podstawową cechą

⁶⁸ Por. R. McKitteric, *The Frankish Church*, s. 116.

⁶⁹ Rabanus Maurus, *Liber de sacris ordinibus*, PL 112, kol. 1168.

⁷⁰ Giorgio Picasso nazywa ją nawet prawdziwą kontrowersją, w odróżnieniu od sporu między Paschazjuszem i Ratramnusem – por. G. Picasso, *Riti eucharistici nella società altomedioevale*, [w:] *Segni e riti nella chiesa altomedioevale occidentale*, t. 2, (Settimane di studio dal Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo XXXIII, 11-17 aprile 1985), Spoleto: Presso la sede del Centro 1987, s. 512.

⁷¹ Geneza tego sporu i zarzuty wobec Amalariusza zostaną przedstawione w rozdziale V pracy.

⁷² *Allegoria, quam inversionem interpretamur, aut aliud verbis aliud sensu ostendit aut etiam interim contrario* - Kwintylian, *Institutio oratoria*, ks. VIII, 44, [w:] *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, t. 2, ed. M. Winterbottom, Oxford: Oxford University Press 1970.

alegorii w ujęciu Kwintyliana będzie odmienność, przeciwieństwo sensów wyrażanych słowami oraz treści istotnej, która kryje się za wyrażeniem słownym⁷³. Tego zestawienia *aliud-aliud* użył już wcześniej Ciceron, figurę wykorzystującą to zestawienie nazywając *translatio*⁷⁴ oraz *permutatio*⁷⁵. Natomiast na gruncie chrześcijańskim Izydor z Sewilli (†636 r.) skrótkowo objaśnił to zjawisko retoryczne jako *alieniloquium*, również wykorzystując zasadę *aliud-aliud*⁷⁶.

Należy jednak pamiętać, że terminem „alegoria” można określać dwie odmienne techniki. Z jednej strony alegoria jako pojęcie retoryczne będzie techniką tworzenia, komponowania treści – to twórca sam decyduje, aby pod znaczeniem literalnym ukryć inne, ważniejsze prawdy⁷⁷. Można jednak alegorię traktować jako narzędzie interpretacji, w ten sposób staje się ona metodą hermeneutyczną, techniką odnajdywania w tekście sensu ukrytego, innego niż tylko literalny i będącego poza intencją autora⁷⁸. Klasyczne wyjaśnienie podał Jean Pepin:

Po pierwsze alegoria polega na odkryciu przekazu ukrytego pod jakąś figurą, po drugie – na odkryciu figury, aby odwrócić przekaz⁷⁹.

Zdarza się, że w odniesieniu do tej drugiej metody używa się terminu alegoreza:

Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna jest odwrotną formą alegoryzowania. W alegorii istnieje bowiem *a priori* przyjęta i założona jakaś głębsza myśl, do której dobiera się odpowiednie słowa, w alegorezie jest zaś odwrotnie: dane są proste słowa, z których wydobywa się myśl, przesłanie, które za ich pomocą miało być przekazane⁸⁰.

Taka definicja wskazuje, że „alegoryzowanie” będzie miało niejako dwa kierunki – z jednej strony autor poszukuje tekstu/gestu/słowa/, w którym koduje treść, co nazwane zostanie alegoryzacją, z drugiej szuka go czytelnik i odbiorca, który treść odczyta (alegoreza)⁸¹. W

⁷³ T. Michałowska, *Alegoria*, [w:] *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*, red. T. Michałowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011, s. 12.

⁷⁴ Cicero, *De oratore* II, 65.

⁷⁵ Cicero, *Rethorica ad Herennium* 4, 34.46.

⁷⁶ *Allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat et aliud intellegitur* – Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri viginti* I, XXXVI, 22, PL 82, kol. 115.

⁷⁷ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000, s. 12.

⁷⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 12. Por. także: M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji: rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 2013, s. 20-21.

⁷⁹ „La première allégorie consiste à cacher un message sous le revêtement d’une figure; la deuxième, à décrypter la figure pour retrouver le message” – J. Pepin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Études augustiniennes 1976, s. 488.

⁸⁰ P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) nr 1, s. 79. Por: M. Sołtysiak, *Alegoria w tradycji hermeneutycznej. Gadamerowska rehabilitacja alegorii*, „Logos i Ethos” 42 (2016) nr 2, s. 76-77.

⁸¹ „Alegoryzowanie to czynność pisarzy biblijnych, alegoreza to czynność czytelników Biblii” – P. Liszka, *Znaczenie alegorii*, s. 80.

niniejszej używany będzie termin „alegoria” w znaczeniu techniki hermeneutycznej, czyli interpretacji przez czytelnika dzieła niebędącej alegorią w zamierzeniu autora.

2. 2. Od interpretacji Homera do Filona z Aleksandrii

Szkolna interpretacja i hermeneutyka to produkt greckiego umysłu, zrodzony z konieczności⁸². Chociaż Homeryckie dzieła stały się bazą greckiej kultury, to dawne mity szybko przestały pasować do sytuacji i czasów i przeciwne były hellenistycznemu racjonalizmowi. Grecy myśliciele zadali sobie zatem pytanie, jak można to mitologiczne dziedzictwo ocalić⁸³. Od wieku VI przed Chr. Hekatajos z Miletu rozwija pewnego rodzaju „metodykę alegorezy”⁸⁴ i zaczęto używać terminu *hyponoia*. Z mitu w łatwy sposób przeniesiono tę apologię na dzieła Homera. Teagenes z Regium (VI w. przed Chr.) walki Homeryckich bogów interpretował jako alegorie starcia żywiołów, w szkole Anaksagorasa (V w. przed Chr.) nadano boskim, mitycznym postaciom interpretację psychologiczną i to Anaksagoras miał być pierwszym, który twierdził, że poezja Homera dotyczy cnoty i sprawiedliwości⁸⁵, a wynik tych interpretacji przetrwał do dziś:

W ten sposób spreparowane postaci mitologiczne, oderwane od całego bogactwa pierwotnych waloryzacji i uwikłań fabularnych, funkcjonują przez wieki jako elementy tematycznego repertuaru, a zarazem jako wyraziste znaki kodu kulturowego⁸⁶.

W pismach Platona wyraźnie widać starania, aby dzięki zręcznej interpretacji ocalić Homerycką sławę. Platon dowodzi, że nie jest dobrze mieć bogów, którzy walczą jeden przeciwko drugiemu, ale walka ta dokonuje się tylko w umyśle (gr. *en hyponoia*)⁸⁷. W ten sposób postacie i wydarzenia stały się po prostu przykładem i wzorem życia moralnego albo jego braku. Zatem słuszna wydaje się teza Mikołaja Domaradzkiego, który twierdzi, że alegoria dla Greków była

problemem przede wszystkim poznawczym, a nie tylko stylistycznym czy też filozoficznym. Przypisując ukryty sens poematom, określonym koncepcjom filozoficznym (...), starożytni zakładali, że alegoria jest jedynym narzędziem umożliwiającym artykulację pewnych treści. Inaczej mówiąc, przyjmowano wówczas, iż użycie języka figuratywnego (obejmującego

⁸² Grecy nie posiadali tekstów o charakterze normatywnym (jak traktowane jest Pismo Święte), ale czytając dzieła literackie i filozoficzne, wypracowali techniki egzegetyczne – por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 11.

⁸³ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008, s. 79.

⁸⁴ Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej*, s. 79.

⁸⁵ Por. J. Pepin, *Mythe et allégorie*, s. 98-99.

⁸⁶ J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, [w:] *Alegoria*, red. J. Abramowska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2003, s. 7.

⁸⁷ Por. F. Siegert, *Homer and Moses. Hellenistic Art of Interpretation and the Jewish Bible*, [w:] *Hebrew Bible / Old Testament*, vol.I: *From the beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, part I: *Antiquity: the history of its interpretation*, ed. M. Saebo, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, s. 130.

(...) zagadki, ukryte sensy, symbole, alegorie i metafory) wiąże się z potrzebą wyrażenia treści inaczej niewyraźnych⁸⁸.

Ważne zatem było zjednoczenie z bogiem i bliski z nim kontakt, misteria, w których centrum stało bóstwo, a jego czyny i przeżycia – interpretowane alegorycznie – stawały się wzorem postępowania dla ludzkiej duszy⁸⁹. Takie pojmowanie alegorii będzie ważnym motywem pojawiającym się w alegorycznej interpretacji liturgii.

2. 3. Filon (†ok. 40 r.)

Na gruncie interpretacji Biblii interpretacja alegoryczna pojawiła się pierwszy raz u żydowskiego filozofa Arystobula (ok. 170-150 r. przed Chr), chociaż nie używa on jeszcze samego terminu „alegoria”:

Ci zaś, którzy nie są wyposażeni w duchową moc i zrozumienie, lecz trzymają się tylko tego, co zostało zachowane literalnie, nie wiedzą, że tekst ma do objaśnienia coś wzniosłego⁹⁰.

W tzw. *Liście Arysteasa*, o niepewnej dacie, na określenie sensu alegorycznego autor użył terminu „sens głęboki” (gr. *logos bathys*)⁹¹. Te rozważania i próby interpretacyjne Arystobula i autora *Listu Arysteasa* otworzyły drogę myśli Filona, który interpretację alegoryczną zastosował systematycznie do całej Tory⁹². Filon zestawiał już ze sobą dwa sensy – dosłowny i alegoryczny. Zajmując się opowiadaniem o pomieszaniu języków, sens dosłowny nazywa tylko cieniem⁹³. Obydwa sensy pozostają do siebie w takiej samej relacji jak dusza i ciało, przy czym sens alegoryczny to właśnie dusza, staje się on więc tym samym ważniejszy i bardziej wartościowy⁹⁴. Natomiast myśl, że sens wyrazowy rozumiały jest dla wielu, a sens zakryty – dla wybranych, zostanie potem powtórzona przez Orygenesusa. Literackie przedstawienia drobnych, pojedynczych spraw jest dla Filona okazją dla swobodnej alegorycznej interpretacji⁹⁵. Pierwszym krokiem zatem do zrozumienia staje się tłumaczenie i pytanie o sens, a ten wymóg stawia przed interpretatorem środowisko.

⁸⁸ M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, s. 7.

⁸⁹ Por. E. Lüdemann, *Mistyka starożytna*, [w:] *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelsbacher, tłum. B. Widła, Warszawa: Verbinum, 2002, s. 227-229.

⁹⁰ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej*, s. 81.

⁹¹ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej*, s. 82.

⁹² O tym, że wyjaśnienia alegoryczne były stosowane w środowisku żydowskim wcześniej można wnioskować z samych pism Filona, gdy podaje tłumaczenia lub komentarze z adnotacją o „głębiej badających ludzi” – por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa: „Pax” 1986, s. 17.

⁹³ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej*, s. 86.

⁹⁴ Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, [w:] Filon, *Pisma*, t. 1, s. 17.

⁹⁵ Por. Np. Philo, *Legum allegoriae* III, 248n, [w:] Philo of Alexandria, *Works*: t. I, ed. F.H. Colson, G.H. Whitaker, R. Marcus, London: William Heinemann Ltd. 1981.

2. 4. Interpretacja chrześcijańska

Dla początków chrześcijaństwa charakterystyczne jest dostrzeżenie tylko dwóch sensów Pisma – literalnego i duchowego, rozumianych jako kontynuacja, a nie opozycja⁹⁶. Interpretacja alegoryczna Pisma Świętego według chrześcijańskich autorów znajduje swoje podstawy w listach św. Pawła. Do najważniejszych źródeł pod tym względem należą fragmenty z *Pierwszego Listu do Koryntian* (1Kor 10,1-11) oraz z *Listu do Galatów* (Ga 4,21-31). We fragmencie o Sarze i Hagar, żonie i konkubinie Abrahama, symbolizujących dwa przymierza, pojawia się kluczowe dla egzegezy duchowej słowo – alegoria⁹⁷. To Sara staje się figurą „górnego Jeruzalem”, które „jest naszą matką” (Ga 4,26). Ten rodzaj alegorii nazywany będzie również typologią⁹⁸. Jak zauważa Antoni Paciorek, św. Paweł używa terminu *typos* (np. Rz 5,14; 1Kor 10,6.11), który nie pojawia się u autorów pogańskich:

Jeśli Apostoł i niektórzy wcześniejsi pisarze chrześcijańscy nie objawiali zbyt dużej sympatii dla terminu alegoria, działo się tak najwidoczniej dlatego, iż alegoria pogańska niweczyła to, co dzisiaj nazwalibyśmy sensem wyrazowym. Niemniej zarówno Paweł, jak i inni pisarze chrześcijańscy byli przekonani, że wyjaśnienie, które przedkładali – a które później otrzymało nazwę typologii – jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak formą alegorii. Nie wchodząc w tym miejscu w zawiłości dotyczące różnic pomiędzy alegorią a typologią, przyjmujemy, że typologia jest w gruncie rzeczy rodzajem alegorii. Podaje bowiem znaczenie, które nie jest znaczeniem wyrazowym⁹⁹.

Typologia opiera się na tekście Starego Testamentu, gdy osoba, rzecz lub wydarzenie ukazane w Starym Testamencie, nazywane typem, znajduje swój odpowiednik w Nowym Testamencie jako spełnienie tego typu (antytyp)¹⁰⁰. Warto pamiętać, że starożytni (np. Orygenes) zamiennie stosowali określenia: symbol, obraz, alegoria, zapowiedź w odniesieniu do każdej interpretacji, która nie zatrzymuje się na dosłownym znaczeniu¹⁰¹.

2. 5. Szkoła aleksandryjska i Orygenes

⁹⁶ Por. H. de Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture* vol. I, trans. M. Sebanc, Edinburgh: T&T Clark s. 225.

⁹⁷ Istotne słowo ἀλληγορούμενα jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie, pojawiającym się tylko w Ga 4,24.

⁹⁸ Por. H. Crouzel, *La distinction de la „typologie” et de „allégorie”*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 65 (1964), s. 161-174. Por. także: M. Simonetti, *Lettera o/e allegoria. Un contributo alla storia dell’ esegesi patristica*, Roma: L’Istituto Patristico Augustinianum 1985, s. 24.

⁹⁹ A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, „Collectanea Theologica” 67 (1997) nr 1, s. 59.

¹⁰⁰ J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1986, s. 191-192.

¹⁰¹ Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „Przegląd Religioznawczy” 239 (2011) nr 1, s. 19 – 27. Por. artykuł K. Bardskiego, gdzie autor używa zamiennie terminu alegoria, typologia i znaczenie symboliczne: K. Bardski, *Wczesnochrześcijańskie alegorie eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVIII (2005), s. 19-24.

Alegoryczną interpretację Pisma Świętego na gruncie chrześcijaństwa rozwijano w szkole aleksandryjskiej, z przekonaniem, że nie wystarczy poprzestać na dosłownym rozumieniu Biblii¹⁰². Natomiast tradycyjne elementy alegorycznej interpretacji, nazywanej sensem duchowym, zorganizował i uporządkował Orygenes¹⁰³. Ważną cechą jego interpretacji jest podejście filologiczne¹⁰⁴ wynikające ze świadomości konfliktów i problemów związanych z różnicami używanego tekstu biblijnego, a swoją teorię interpretacyjną wyklada w dziele *O zasadach*¹⁰⁵. Orygenes w czwartej księdze pisze, że w obu Testamentach możemy znaleźć fragmenty, których znaczenie dosłowne, cielesne, trudno jest nam przyjąć, a prawdziwe są one jedynie na poziomie ducha:

Wszyscy zatem, jak sądzę, nawet najprostszy wierni, uznają, iż za pośrednictwem Pisma świętego otrzymujemy jakieś tajemnicze wskazania. Jednakże każdy wierzący, jeśli jest przy zdrowych zmysłach i nie grzeszy zarozumiałością, przyzna, że nie wie, jakie to są tajemnice i na czym polegają. Bo jeśli zapyta nas ktoś, jaki sens mają opowiadania o córkach Lota (...), cóż innego możemy odpowiedzieć oprócz tego, że są to jakieś tajemnice i alegorie spraw duchowych i że my nie wiemy, na czym one polegają (...). A ów zapis, który odnosi się do małżeństw i płodzenia dzieci albo do różnych wojen i jakichkolwiek innych wydarzeń, czyż nie jest symbolem i alegorią świętych tajemnic?¹⁰⁶.

To sam Duch Święty, celowo mnożąc trudności¹⁰⁷ przy interpretacji tekstu, chciał zmusić ludzi do odkrywania ukrytego, duchowego poziomu. Jednak dla odkrycia tej duchowej płaszczyzny czytelnik czy słuchacz musi charakteryzować się prawdziwym poświęceniem wobec Pisma, ponieważ poszukiwany sens jest głęboko schowany i ukryty¹⁰⁸. Trudności w zrozumieniu sensu duchowego powodują zatrzymanie się na sensie literalnym, co według Orygenesusa jest tylko elementem wstępnym do rozumienia¹⁰⁹. Według Orygenesusa zdarza się również, że sens dosłowny, mimo że ważny, jednak jest nieużyteczny dla chrześcijanina, ze względu na swój gorszący charakter¹¹⁰. Dla Orygenesusa charakterystyczne jest etymologizowanie i arytmetyka symboliczna. Etymologizowanie to poszukiwanie sensu duchowego w etymologii nazwy, z tym że nie ma znaczenia, czy etymologia jest prawdziwa,

¹⁰² H. Langkammer, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, EK, t. 1, kol. 348.

¹⁰³ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 71.

¹⁰⁴ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 75.

¹⁰⁵ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996.

¹⁰⁶ Orygenes, *O zasadach* IV, 2, 2.

¹⁰⁷ „Skoro więc Duch Boży zapragnął oświecić święte dusze, które oddały się w służbę prawdy (...), kierował Nim również ten wzgląd, aby głębokie tajemnice ukryć i zasłonić słowami używanymi do opowiadania jakiejś historii” – Orygenes, *O zasadach* IV, 2, 8. Por. IV, 2, 9.

¹⁰⁸ Por. Orygenes, *O zasadach* IV, 2, 7. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz: Homini 1996, s. 101.

¹⁰⁹ Por. Orygenes, *O zasadach* I, Przedmowa 8: „Pismo święte zostało spisane przez Ducha i że zawiera ono nie tylko znaczenie jasne dla wszystkich, ale ma również inny sens, ukryty przed większością ludzi”. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 77.

¹¹⁰ Warto również podkreślić, że Orygenes nie odrzuca sensu historycznego, jest równocześnie „alegorystą i literalistą” – Por. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 102.

czy fałszywa (według współczesnego rozumienia), natomiast arytmetyka symboliczna przypisuje wartość symboliczną liczbom¹¹¹. Już w tym miejscu warto zwrócić uwagę, że te dwie charakterystyczne cechy interpretacyjne będą również charakterystyczne dla interpretacji liturgicznej w wieku IX. Orygenes formułuje myśl o potrójnym znaczeniu Pisma – jak człowiek dzieli się na ciało, duszę i ducha, tak i Pismo Święte może być odczytywane w kluczu trzech sensów – literalnego, moralnego i duchowego, ale nie każda perykopa musi te trzy sensy posiadać¹¹². Orygenes oparł się tutaj na triadzie zaczerpniętej z *Listu do Hebrajczyków*: cień, obraz, prawda (Hbr 8,5; 10,1): Stary Testament to cień, który zastąpiony zostaje przez obraz – cień Starego Testamentu zastępuje obraz Chrystusa i Jego Kościoła, dopełniający się w przyszłej prawdzie królestwa Bożego¹¹³. Przykładem może być historia zdobycia Jerycha, którą Orygenes w taki właśnie potrójny sposób interpretuje:

Zburzenie Jerycha (cień) może oznaczać zburzenie pogaństwa przez głoszenie Ewangelii, a także zburzenie Jerycha wewnętrznego, które każdy nosi w sobie, przez zwrócenie się ku słowu Bożemu (obraz), a wreszcie zburzenie panowania szatana w chwili paruzji (prawda)¹¹⁴.

2. 6. Tykoniusz (†ok 390 r.)

Tykoniuszowa *Księga reguł* (łac. *Liber regularum*, powstała ok. 380 r.) jest uznawana za „pierwsze łacińskie kompendium hermeneutyki biblijnej”¹¹⁵. Autor przedstawia w niej siedem zasad, którymi jak kluczami można otwierać tajemnice Pisma Świętego¹¹⁶. Celem Tykoniusza nie było, zdaniem Manilo Simonettiego, przedstawienie całości teorii interpretacji, ale podanie reguł, które miałyby ułatwić egzegezę alegoryczną trudnych i niejednoznacznych fragmentów¹¹⁷. Tykoniusz swoje reguły interpretacyjne sam zamyka podwójną metaforą – mają one być zarówno kluczami (łac. *claves*), jak i lampami (łac. *luminaria*)¹¹⁸, które pomogą w tym, by człowiek chodził po lesie biblijnego proroctwa jakby po ścieżkach światła¹¹⁹. Swoje reguły Tykoniusz określa przymiotnikiem *mysticus*.

¹¹¹ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 105.

¹¹² Por. R. P. C. Hanson, *Allegory and event: A study of the sources and significance of Origen's interpretation of scripture*, Louisville, Ky: Westminster John Knox 2003, s. 235-258.

¹¹³ Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie*, s. 67.

¹¹⁴ A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie*, s. 68.

¹¹⁵ D. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2015, s. 51. Jak podaje autorka książki, *Księga reguł* Tykoniusza cytowana była przez Augustyna z Hippony, Izydora z Sewilli, Bedę Czcigodnego.

¹¹⁶ Por. D. Budzanowska, *Tykoniusz*, s. 62.

¹¹⁷ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 297-298.

¹¹⁸ Por. Tichonius, *Liber regularum (De septem regulis)*, Prologus I, PL 18, kol. 0015.

¹¹⁹ Por. Tichonius, *Liber regularum*, Prologus I, PL 18, kol. 0015.

Jego *regulae mysticae* odnoszą się też do liczb, dat, odcinków czasów, które są sposobami pieczętowania biblijnych wypowiedzi, są zaciemnieniem i utajnieniem¹²⁰. *Regulae* Tykoniusza nie są jednak technicznymi wskazówkami, jak interpretować Pismo, ale raczej punktami, zasadami, do których w interpretacji należy się odnieść. Warto zwrócić uwagę na regułę pierwszą – *De Domino et corpore eius* – zgodnie z którą, zdaniem autora, tekst Pisma Świętego niekiedy odnosi się do jednej osoby, ale ta osoba jest podwójna, czego przykładem jest tekst z *Księgi Izajasza*, gdzie słowa proroka odnoszą się z jednej strony do Jezusa Chrystusa, a z drugiej – do Kościoła¹²¹. Ten fragment pokazuje też przyjętą przez Tykoniusza metodę – nie podaje on i nie omawia całych passusów Pisma Świętego, bo zakłada, że czytelnik je zna, ale odwołuje się tylko do konkretnych zdań, które ilustrują przyjętą interpretację. Interpretacja Tykoniusza jest systematycznie alegoryczna, a głównym punktem zainteresowania autora staje się Kościół¹²². Postać Tykoniusza będzie o tyle istotna dla tematu dysertacji, że przy zarzutach dotyczących interpretacji alegorycznej wysuniętych przez Florusa i Agobarda wobec Amalariusza pojawi się kwestia dzielenia Ciała Chrystusa na części, która jest odbiciem myśli Tykoniusza¹²³.

2. 7. Augustyn (†430 r.)

Augustyn, nazwany nauczycielem duchowego sensu historii¹²⁴, komentując alegorię zastosowaną przez świętego Pawła, zwraca uwagę, że Pawłowa alegoria jest oparta nie na słowach, ale na wydarzeniach, a zrozumienie jednego sensu możliwe jest w niej tylko przez drugi:

Lecz tam, gdzie apostoł mówi o alegorii, chodzi o fakty, nie o słowa: w tekście tym pokazuje, że dwaj synowie Abrahama, jeden syn niewolnicy, a drugi wolnej niewiasty (to są fakty), przedstawiają dwa sakramenty¹²⁵.

W piśmie *De doctrina Christiana* Augustyn przedstawił najpierw dwie trudności, które stają przed interpretatorem Pisma Świętego, mianowicie nieznajomość i dwuznaczność treści¹²⁶. W ten sposób, jak zaznacza M. Simonetti, Augustyn znajduje podstawowy punkt sporu między zwolennikami alegorii i sensu literalnego,

¹²⁰ Por. Tichonius, *Liber regularum* V 1, PL 18, kol. 0047.

¹²¹ Por. Tichonius, *Liber regularum* I 2, PL 18, kol. 0017.

¹²² M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 306.

¹²³ Por. rozdział V niniejszej dysertacji.

¹²⁴ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 85.

¹²⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej* 15.9.15, tłum. M. Stokowska, Kraków: „Znak” 1996.

¹²⁶ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* 2, 15, https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm, [dostęp: 08.03.2022].

ponieważ pierwsi widzieli język przenośny, tj. symboliczny, i w konsekwencji odrzucali egzegezę dosłowną w wielu fragmentach Pisma, które natomiast literaliści uważali za w pełni zrozumiałe według pierwszego i bezpośredniego sensu¹²⁷W ten sposób zarysowuje już granicę sporu, który znajdzie też swoje odbicie w dziewięciowiecznej interpretacji liturgii (między Florusem i Amalariuszem)¹²⁸.

2. 8. Kasjan (†435 r.)

Na postać Kasjana w zestawieniu alegorystów należy zwrócić uwagę ze względu na uporządkowany przez tego autora podział sensów interpretacyjnych. W swoich *Collationes* do utrwalonego sensu podwójnego zaproponował dodanie jeszcze jednego sensu, czy też raczej odmiany semantycznej¹²⁹:

W teorii [wiedza] dzieli się na dwie części, to znaczy interpretację historyczną i rozumienie duchowe. (...) Rodzajami wiedzy duchowej są tropologia, alegoria, anagogia (...). Do alegorii należy to, co stało się naprawdę, ale, jak się mówi, wyrażało jakąś inną tajemnicę (...). Anagogia natomiast z tajemnic duchowych przenosi do tajemnic wyższych, niebieskich. (...) Tropologia jest wyjaśnianiem moralnym, służącym do poprawy życia i zbudowania¹³⁰.

Dla Kasjana alegoria odnosiła się jednak do tego, co dziś nazywamy typologią. Podział wprowadzony przez tego autora R.Taft podsumował następująco:

- a. Zgodnie z aspektem alegorycznym Kasjan interpretuje Stary Testament jako odnoszący się do tajemnicy Chrystusa i Kościoła, a jego domeną jest wiara.
- b. Zgodnie z aspektem tropologicznym (moralnym) Kasjan odnosi sens alegoryczny tajemnicy Chrystusa do życia chrześcijanina – w co wierzymy, to czynimy.
- c. W aspekcie anagogicznym Kasjan odnosi się do ostatecznego celu życia chrześcijanina, który oczekuje przyjścia królestwa Bożego¹³¹.

¹²⁷ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 348.

¹²⁸ Por. rozdział V dysertacji. Amalariusz z Metz cytuje Augustyna 40 razy w swoich pismach, Florus w *De actione missarum* – 19.

¹²⁹ Por. T. Michałowska, *Alegoria*, s. 15.

¹³⁰ Cassianus, *Collationes*, Coll. XIV, 8, PL 49, kol. 962-965, tłum. B. Frontczak.

¹³¹ Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church*, s.60. Za Kasjanem powtórzył ten podział Raban Maur: „Trzy są rodzaje duchowej wiedzy – tropologia, alegoria, anagogia” – Rabanus Maurus, *Enarrationum in Epistolas beati Pauli liber nonus*, PL 112, kol. 331. Ponadto Raban do eksplikacji alegorycznej zalicza typologię – por. P. Skubiszewski, *O myśleniu alegorycznym w średniowieczu*, [w:] K. Piwocki, J. Białostocki (red.), *Granice sztuki. Z badań nad teorią i historią sztuki, kulturą artystyczną oraz sztuką ludową*, Warszawa: PWN 1972, s. 55.

2. 9. Izydor z Sewilli (†636 r.)

Izydor z Sewilli, którego spuścizna literacka stała się jednym ze źródeł najchętniej wykorzystywanych przez autorów *expositiones missae*¹³², samej interpretacji alegorycznej poświęcił w całości pismo *Allegoria*, którego treść sam tak przedstawił:

Zebrałem naprędce w krótkim wyborze niektóre najbardziej znane imiona ze Starego i Nowego Testamentu, które ukryte są w sposób obrazowy pod alegorią i wymagają wyjaśnienia, by stały się dla czytelnika jasne i zrozumiałe¹³³.

W *Sentenciach* przyjął tradycyjne trzy sensy Pisma Świętego, nie rozdzielając sensów alegorycznego i anagogicznego:

Prawo Boże należy odczytywać na trzy sposoby: po pierwsze powinno być rozumiane w sensie historycznym; po drugie, w znaczeniu przenośnym; po trzecie, w sposób duchowy. W sensie historycznym mianowicie – dosłownie, w znaczeniu przenośnym – zgodnie z nauką moralną, w sposób duchowy – według pojmowania duchowego. Należy zatem tak wierzyć w historię, by z niej czerpać zarówno naukę moralności, jak też zrozumienie spraw duchowych¹³⁴.

W dziele przypisywanym¹³⁵ Izydorowi, *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* autor zwraca natomiast uwagę, że interpretacja duchowa musi być oparta na historycznych fundamentach:

Koniecznym jest, aby sens historyczny poprzedzał alegoryczny. Bo przecież nie wszystko, co zostało zapisane w prawie i prorokach jest zaryte przez sens duchowy, ale to, co coś znaczy, związane zostało z tym, co nic nie oznacza¹³⁶.

Gdy pisze się o Izydorze jako jednym z tych, którzy rozwijają interpretację alegoryczną, nie można zapomnieć o pismach Izydora dotyczących liturgii, a mianowicie *De ecclesiasticis officiis* oraz *Etymologiae*. Jego interpretacja różnorodnych liturgicznych wydarzeń czy przedmiotów skupia się na typologii, symbolice liczb i etymologii, zwłaszcza terminów niełacińskich. W księdze VI *Etymologii* poświęca on dużo uwagi terminom technicznym (*sacrificium, oblatio, immolatio, antiphona* itd.) i chociaż chętnie stosuje typologię, to jednak jego wyjaśnienia są przede wszystkim filologiczne¹³⁷. Te informacje potem bardzo chętnie przejmą i odnotują swoich pismach bez większych zmian autorzy

¹³² Pisma Izydora, zwłaszcza *De ecclesiasticis officiis*, musiały być tak popularne, skoro w IX w. jeden z bawarskich biskupów uznał, że kapłanom jego diecezji właśnie to dzieło wystarczy jako podręcznik – por. C. van Rijn, *Manuscripts for local priests and the Carolingian reforms*, [w:] S. Patzold, C. van Rijn (ed.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, Berlin: De Gruyter 2016, s. 184.

¹³³ Izydor z Sewilli, *Allegoriae*, Praefatio, [za:] A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków: Wydawnictwo IJP PAN 2017, s. 71.

¹³⁴ Izydor z Sewilli, *Sentencie*, I 18, 12, tłum. T. Krynicka, Kraków: WAM 2012, s. 64.

¹³⁵ Por. A. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 100.

¹³⁶ Izydor z Sewilli, *Quaestiones de Veteri et de Novo Testamento*, PL 83, kol. 208B, tłum. B. Frontczak.

¹³⁷ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 127.

*expositiones missae*¹³⁸, a obserwacje Izydora dotyczące liturgii, staną się, w opinii A. Franza, podstawą całej zachodniej tradycji tego rodzaju pism¹³⁹.

2. 10. Beda Czcigodny (†735 r.)

Beda Czcigodny jest ostatnim z autorów patrystycznych traktującym o egzegezie alegorycznej, który wraz z Izydorem stał się niewyczerpanym źródłem inspiracji dla wieków późniejszych¹⁴⁰. Jego najważniejszym dziełkiem dotyczącym interpretacji alegorycznej jest *De tabernaculo et vasis eius*, w którym ołtarz w Namiocie Spotkania staje się obrazem Pisma, a jego cztery nogi wyjaśniają znaczenie ołtarza żydowskiego jako odniesienie do czterech sensów Pisma Świętego:

Cztery nogi ma stół, ponieważ każdy rodzaj boskiej mowy dzieli się ze względu na czterokształtną rację. Mianowicie we wszystkich świętych księgach można zauważyć to, co odnosi się do rzeczywistości wiecznej, to, co opowiada o wydarzeniach, to, co głosi przyszłość, oraz to, co należy czynić. Zatem ołtarz w namiocie ma cztery nogi: ponieważ słowa niebieskiej wyroczni można przyjąć albo w rozumieniu historycznym, albo alegorycznym, albo tropologicznym, to znaczy moralnym, albo i anagogicznym. Mówimy o historii, gdy jakaś rzecz została powiedziana lub zrobiona zgodnie z literą, gdy wyłożona jest w sposób jasny, czego przykładem jest opowieść, w jaki sposób Izrael wybawiony z Egiptu przygotował namiot dla Pana na pustyni. Alegorią jest, gdy w słowach albo mistycznych obrzędach oznacza się obecność Chrystusa i sakramenty Kościoła¹⁴¹.

Alegorii Beda poświęca bardzo dużo miejsca w swoim podręczniku *O figurach i tropach*¹⁴². Przede wszystkim zauważa, odwołując się do świętego Pawła, że alegoria może być tworzona za pomocą słów i zdarzeń¹⁴³, ale także rozwija ten termin, dodając alegorii cztery możliwe znaczenia:

Podobnie alegoria słowa, czyli działania, oznacza czasami rzecz historyczną, czasami sens typologiczny, czasami tropologię, to znaczy naukę moralną, czasami anagogię, to znaczy sens prowadzący figuratywnie do rzeczy wyższych¹⁴⁴.

Przyjęty przez Bedę podział na cztery rodzaje sensu innego niż dosłowny oraz interpretacja odnosząca się do stołu w Namiocie Spotkania będzie dla czołowego przedstawiciela alegorii w czasach karolińskich – Amalariusza z Metz – wzorem.

¹³⁸ Por. Inst I, 33-34.

¹³⁹ A. Franz, *Die Messe*, s. 340.

¹⁴⁰ Np. Amalariusz w swoich pismach odwołuje się do Bedy ok. 80 razy, a do tekstu *De tabernaculis et vasis eius* ok 20.

¹⁴¹ Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius* I, 6, PL 91, kol. 410, tłum. B. Frontczak. Należy zauważyć, że Beda nie interpretuje alegorycznie tylko słów Pisma Świętego czy wydarzeń z Pisma Świętego, ale np. alegorycznej interpretacji poddał całą budowlę świątyni jerozolimskiej – por. C. O'Brien, *Bede's temple: an image and its interpretation*, Oxford: Oxford University Press 2015.

¹⁴² Na temat tropów stosowanym i opisywanych przez Bedę por. W. Ryczek, *Ut figura sit. Beda Czcigodny o tropach Pisma*, „Vox Patrum” 38 (2018) t. 69, s. 598.

¹⁴³ Por. Beda Venerabilis, *De schematibus et tropis*, PL 90, kol. 0184.

¹⁴⁴ Beda Venerabilis, *De schematibus et tropis* – tłum. W. Ryczek [w:] W. Ryczek, *Ut figura sit*, s. 598.

Interpretacja czterech nóg stołu wykorzystana zostanie jednak w sposób twórczy i oryginalny, bo będzie odnosiła się już nie tylko do sensów Pisma Świętego, ale do wydarzeń liturgicznych w liturgii Wielkiej Soboty¹⁴⁵. Amalariusz z Bedy zaczerpnął również wyjaśnienie kapłańskich szat i ceremonii¹⁴⁶.

3. Ewolucja alegorii w liturgii od starożytności do czasów karolińskich

3. 1. Początki alegoryzacji liturgii

Komentarze liturgiczne pojawiają się w Kościele już w wieku IV i są odpowiedzią na zwiększającą się liczbę osób wchodzących do wspólnoty Kościoła. Pierwotnie są tekstami o mistagogii sakramentu chrztu i Eucharystii dla neofitów, a potem rozwijają się w wypracowane interpretacje i wyjaśnienia liturgicznych obrzędów, stając się tym samym cennym narzędziem w formacji chrześcijańskiej. Popularność i przetrwanie tego typu literatury edukacyjnej przynosi duży napływ nowych chrześcijan, którzy wstąpili do Kościoła głównie ze względów politycznych lub społecznych¹⁴⁷. Natomiast autorzy tego typu pism odnajdują swoją własną metodę wyjaśniania liturgii, czerpiąc z wypracowanych już metod interpretacji Pisma Świętego – alegoryzacji.

W opinii Josefa Andreasa Jungmanna alegoryzacja w chrześcijaństwie pojawiła się tam, gdzie teksty Pisma Świętego okazywały się zaskakujące¹⁴⁸. Podobnie rzecz się miała z liturgią. Z jednej strony, jak pisze Jungmann, w tym czasie liturgia była już zatwierdzona i w jakiś sposób ustandaryzowana, ale równocześnie od tego momentu stała się niejasna i przyjmuje taką metodę interpretacji, jaką stosowano w wypadku Pisma Świętego. Liturgia zaczęła „być czytana”, tak jak czyta się Pismo, najpierw w sposób dosłowny, literalny, a

¹⁴⁵ „Amalarius had learned well his lesson from the Venerable Bede” – A. Cabaniss, *Amalarius of Metz*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company 1954, s. 55. Jak cztery nogi stołu i cztery możliwe interpretacje, tak u Amalariusza w trakcie liturgii Wielkiej Soboty pojawiają się czytania służące pouczeniu katechumenów. Sens historyczny przedstawiony zostaje w pierwszym czytaniu o stworzeniu świata oraz w czytaniu drugim o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Drugie znaczenie alegorii widoczne jest w trzecim czytaniu z *Księgi proroka Izajasza*, o którym Amalariusz wyraźnie pisze, że nie należy odczytywać tego passusu jako historycznego, ale jako alegoryczny, odnoszący się do Chrystusa i Kościoła. Kolejne czytanie to już interpretacja tropologiczna, natomiast interpretację anagogiczną odnajduje Amalariusz w czwartym kantyku – por. Off I, XIX.

¹⁴⁶ Por. Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius* III, 4-10; Off II, XVIII.

¹⁴⁷ Por. P. Meyendorff, *Introduction*, [w:] St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1984, s. 24.

¹⁴⁸ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, s. 86-87.

potem – w sposób głębszy i duchowy¹⁴⁹. Niektórzy badacze twierdzą, że chociaż takie przeniesienie wydaje się proste i oczywiste, to jednak stanowi jedno z najbardziej pomysłowych zastosowań takiej interpretacji¹⁵⁰. R. Taft sformułował tę myśl następująco:

Każda zdrowa interpretacja liturgii zależy od rytuału i symboliki, określonej przez tradycję zakorzenioną w Biblii. Tak jak Pismo, ryty Kościoła domagają się egzegezy i hermeneutyki, aby były wyjaśnione, zinterpretowane i zastosowane na wielu poziomach znaczeniowych w każdej epoce. Mistagogia staje się dla liturgii tym, czym egzegeza dla Pisma¹⁵¹.

Autorzy powstających komentarzy rozumieją liturgię jak Pismo Święte, to jest jako drogę prowadzącą do Boga, możliwość doświadczenia Boskiej rzeczywistości już tu na ziemi. Jednak gdy Stary Testament był tylko cieniem tego, co ma się wydarzyć, w liturgii Kościoła teraz dokonuje się ostateczne dopełnienie.

Eucharystia teraz jest ucztą królewską, chrzest teraz jest zwycięstwem nad śmiercią i przejściem do wiecznego życia. Metoda egzegetyczna stała się najbardziej odpowiednim narzędziem do przedstawienia tych różnych poziomów¹⁵².

W ten sposób pojawiające się nowe problemy interpretacyjne znajdują nową interpretacyjną syntezę¹⁵³. Zdaniem J.A. Jungmanna jednak to nie tylko potrzeba wyjaśnienia rzeczy niezrozumiałych w liturgii staje się powodem wprowadzenia do niej metod zaczerpniętych z egzegezy Pisma, ale zdarza się również, że pewne obrzędy zostają wprowadzone do liturgii, aby niosły ze sobą i pokazywały głębszy sens¹⁵⁴. Przykładem takich obrzędów byłby gest umycia rąk czy pocałunek pokoju, a także te, których pochodzenie było inne, ale ich nowe, alegoryczne znaczenie samo się narzucało, na przykład zmieszanie wody z winem¹⁵⁵. Trudno jednak zgodzić się z autorem *Missarum sollemnia*, gdy pisze, że alegoria poszła krok dalej i nie szukała już żadnego oczywistego i aktualnego znaczenia¹⁵⁶. W pismach Amalariusza znajdujemy wyraźne passusy, w których autor pisze

¹⁴⁹ Por. N. G. Costa, „*Allegorical Typologies*” of the Eucharist: An Analysis of Some Eastern Liturgical Commentaries, School of Theology and Seminary Graduate Papers/Theses 12, Collegeville: College of Saint Benedict and Saint John’s University 2007, s. 4.

¹⁵⁰ Por. Ch. A. Jones, *The Book of the Liturgy in Anglo-Saxon*, „Speculum” 73 (1998) nr 3, s. 663.

¹⁵¹ R. Taft. *The Liturgy of the Great Church*, s. 50, tłum. B. Frontczak.

¹⁵² Por. P. Meyendorff, *Introduction*, s. 25.

¹⁵³ Por. Ch.A. Jones, *The Book of Liturgy*, s. 663. Jakub Kubieniec, opierając się na opinii Gregory’ego Dix’a i Roberta Tafta pisze o pewnego rodzaju przejściu od eschatologii do historii i pojawieniu się tendencji historyzujących już od IV wieku – por. J. Kubieniec, „*Commemoratio*”: sposoby prezentacji i wykorzystania przeszłości w liturgii, [w:] ed. J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski, *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2018, s. 547.

¹⁵⁴ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 87.

¹⁵⁵ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 87.

¹⁵⁶ „Allegory went a step further and sought non longer for any apparent and actual signification” – J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 87.

o swojej świadomości „zwykłego”, „naturalnego” znaczenia obrzędów czy przedmiotów¹⁵⁷ i najpierw podaje czy wyjaśnia to „naturalne” znaczenie, a dopiero potem – alegoryczne¹⁵⁸. Istotną zatem jest świadomość tego autora, że nie tylko istnieje znaczenie słów czy obrzędu inne niż literalne, alegoryczne, ale że czasem wręcz konieczne jest jego dodanie¹⁵⁹.

Inni badacze podkreślają również, że, tak jak w przypadku alegorezy Pisma Świętego, autorzy komentarzy liturgicznych próbują zaakcentować konkretny poziom, zależny od ich teologicznych założeń. Jedni idą za ustaleniami szkoły antiocheńskiej, kładąc nacisk na aspekt literalny i historyczny, skupiając się na historii zbawienia, w ten sposób interpretując liturgię jako obraz ziemskiego działania Chrystusa, a inni – za szkołą aleksandryjską – podkreślają poziom anagogiczny, gdy tajemnice liturgii odsłaniają ostateczną tajemnicę – Boga¹⁶⁰.

Jednak w interpretacji liturgii alegoria nie jest już tylko – obok historii, tropologii i anagogii – jednym z możliwych sensów. Należy raczej powiedzieć, że wraca ona niejako do rozumienia Orygenesusa – każdy sens poza dosłownym jest sensem alegorycznym, w którym można będzie wskazać konkretne jego rodzaje. Pierwszym sensem alegorycznym będzie alegoria rememoratywna, w której to interpretacji zbawcze wydarzenia z życia Chrystusa interpretowane są przez pryzmat słów i akcji liturgicznych oraz związanych z liturgią osób czy przedmiotów. Drugi sens alegoryczny to sens typologiczny, koncentrujący się na wypełnieniu typów Starego Testamentu, trzeci – tropologiczny, spełniający funkcję formacyjną i edukacyjną, oraz czwarty – anagogiczny, odnoszący się do rzeczywistości przyszłej¹⁶¹.

¹⁵⁷ Np. kadzielnica oznacza ciało Chrystusa, co stanowi rodzaj alegorii rememoratywnej, ale autor zaznacza też, że kadzielnica służy do okadzenia ołtarzy i wiernych. W związku z tym czasem jest więcej niż jedna kadzielnica, nawet trzy: „Zaraz za świecznikami niesie się jedną, niekiedy dwie, a niekiedy trzy kadzielnice, aby jedną okadzać ołtarze stojące w kościołach, drugą mężczyzn, a trzecią kobiety. Nie brakuje w tym symbolicznego znaczenia” – Cod II, III.

¹⁵⁸ Podobny sposób wyjaśnienia znajdujemy przy opisie obrzędu umycia rąk przez kapłana, gdzie najpierw pojawia się kilka słów odnoszących się do rzeczywistego, realnego i widzialnego znaczenia obrzędu, a potem zostaje to wzbogacone o dodatkową interpretację – tropologiczną: „Następnie wzorem wcześniejszych kapłanów obmywa swe ręce, aby zostały oczyszczone, bo dotykały rąk zgromadzonych oraz powszedniego chleba. Obmycie ręki oznacza oczyszczenie serca przez łzy i akt skruchy” – Off III, XIX, 22.

¹⁵⁹ Wzmiankę na ten temat znajduje się w Off III, XXXI, 7, gdzie autor interpretuje obrzęd wpuszczenia chleba do wina. Odwołując się do OR I, Amalariusz pisze, że dwukrotne umieszczenie chleba w kielichu jest zwyczajem rzymskim, oraz dodaje: „nic bowiem, co w czasie tego obrzędu dzieje się zgodnie z postanowieniem ojców, nie może nie mieć znaczenia symbolicznego” – Off III, XXXI, 7.

¹⁶⁰ Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church*, s. 61. Na temat alegorii liturgii u autorów wschodnich od Klemensa Aleksandryjskiego por. także R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VIe au XVe siècle*, Paris: Institut français d'études byzantines 1966, s. 61-82 oraz H-J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie: vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau: Lambertus 1964, s. 43-49.

¹⁶¹ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 89; H. Hoping, *Il mio corpo dato per voi. Storia e teologia dell'eucaristia*, trad. V. Maraldi, Brescia: Queriniana 2015, s. 150; T. M. Thibodeau, *Enigmata Figurarum*, s. 77.

3. 2. Cyryl Jerozolimski (†386 r.)

Wyraźne myślenie alegoryczne w odniesieniu do liturgii można odnaleźć w katechezach Cyryla Jerozolimskiego, który przede wszystkim tworzy rozbudowane alegorie dotyczące sakramentu chrztu, ale także alegorie odnoszące się do Eucharystii. W *Katechezie mistagogicznej piątej (Msza Święta)* Cyryl obmycia rąk na początku Eucharystii nie tłumaczy dosłownie, a nawet od tej dosłowności się odcina:

Widzieliście, jak diakon podał biskupowi i stojącym dookoła ołtarza kapłanom wodę do umycia rąk. Nie dla usunięcia materialnego brudu to uczynił; nie tak się rzecz przedstawia, bo przecież nie przyszliśmy brudni do kościoła¹⁶².

Dla autora katechezy obmycie ma charakter przenośny, ponieważ „obmycie oznacza wolność od grzechu i wszelkiej nieprawości”¹⁶³. Zatem Cyryl doskonale zdaje sobie sprawę, że woda nie sprawi oczyszczenia z grzechów, ale gest umycia pokaże, że od grzechu jesteśmy wolni. Dalej interpretuje ręce jako „obraz działania”, a zatem gest umycia rąk pokazuje, że nasze działanie powinno być czyste i świadczyć, jak pisze, o „szlachetności czynów”. W *Katechezie mistagogicznej czwartej* wyjaśnia neofitom, dlaczego przed przyjęciem chrztu odwracali się ku zachodowi. „Zachód jest miejscem widzialnych ciemności, a szatan, sam będąc ciemnością, w ciemności rządzi”¹⁶⁴. Spojrzenie na zachód miało uzmysłwić kandydatom do chrztu, czego się wyrzekają i z czego rezygnują¹⁶⁵, dlatego kolejnym krokiem było zwrócenie się na wschód, interpretowany jako „kraj światła” i miejsce „raju Bożego”¹⁶⁶. Warto zauważyć, że zwrócenie się ku wschodowi będzie bardzo charakterystyczne dla modlitwy chrześcijan i znajdzie swoje wyjaśnienie również w *expositiones missae* wieku IX¹⁶⁷. Można przyjąć, że zaproponowane przez Cyryla interpretacje stają się pierwszymi alegoriami rememoratywnymi. Obrzęd rozebrania z szat ma upodobnić katechumena do Chrystusa ogołoczonego na krzyżu:

¹⁶² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna piąta* 23, 2.

¹⁶³ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna piąta* 23, 2.

¹⁶⁴ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna czwarta* 19, 4.

¹⁶⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna czwarta* 19, 4.

¹⁶⁶ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna czwarta* 19, 9.

¹⁶⁷ Wschodzące słońce jest symbolem absolutnie ponadczasowym i uniwersalnym w najbardziej katolickim tego słowa znaczeniu – por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Kraków: Wydawnictwo AA 2002, s. 70-71.

Rozebrani z szat byliście nadzy – na wzór Chrystusa nagiego na krzyżu, który przez swoją nagość, rozbroiwszy księstwa i moce, odniósł nad nimi jawnie triumf na drzewie¹⁶⁸,

a wejście do sadzawki chrzcielnej – pogrzeb katechumena wraz z Chrystusem¹⁶⁹.

Dalszy akt liturgicznego dramatu następował po zadeklarowaniu przez chrzczonych wiary:

Po wyznaniu zbawczej wiary zanurzyliście się trzykroć w wodzie i wynurzyliście się – zaznaczając w tym trzydniowy pobyt Chrystusa w grobie. Jak bowiem nasz Zbawiciel przebywał trzy dni i trzy noce w łonie ziemi, tak i wy w pierwszym wyjściu z wody naśladowaliście pierwszy dzień Chrystusa w ziemi i noc w zanurzeniu. W tej samej chwili umarliście i narodziliście się – owa zbawcza woda była dla was równocześnie grobem i matką. Można do was odnieść kiedy indziej wypowiedziane przez Salomona zdanie: „czas narodzenia i czas śmierci”, z tym że o was trzeba zaznaczyć odwrotnie: „czas śmierci i czas narodzenia”. Jedna chwila przyniosła jedno i drugie – wraz z waszą śmiercią nastąpiło wasze narodzenie¹⁷⁰.

W ten sposób przedstawienie poszczególnych obrzędów chrzcielnych staje się uczestnictwem w wydarzeniach paschalnych Chrystusa¹⁷¹.

3. 3. Ambroży z Mediolanu (†397 r.)

Ambroży, biskup Mediolanu, doświadczony w interpretacji alegorycznej tekstów biblijnych¹⁷², w swoich katechezach chrzcielnych również stosuje wyjaśnienia alegoryczne, które należy zaliczyć do alegorii typologicznych. Przykładem może być obrzęd zdjęcia szat i nałożenia nowych: „Potem otrzymałeś biały strój na znak, że zdjąłeś okrycie grzechu, a przybrałeś czyste szaty niewinności”¹⁷³, a biała szata ma wskazywać także na udział w chwale przemienionego Chrystusa i powrót do raju oraz odnosić się do rzeczywistości eschatologicznej, stanowiąc niejako początek udziału w życiu z Chrystusem po śmierci¹⁷⁴.

Interpretację alegoryczną w duchu typologii i alegorii rememoratywnej w odniesieniu do Eucharystii można odnaleźć u Ambrożego w piątej katechezie o sakramentach. Biskup wyjaśnia neofitom, dlaczego do wina wlewana jest woda, i znajduje

¹⁶⁸ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna druga* 20, 2; por. J. Daniélou, *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, tłum. Sz. Fedorowicz, Kraków: „Unum” 2000, s. 38.

¹⁶⁹ Por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na wschodzie w drugiej Polowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mospuestii*, Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej 1992, s. 29.

¹⁷⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna druga* 20, 4.

¹⁷¹ Por. J. Daniélou, *Symbolika obrzędów*, s. 66.

¹⁷² Por. P. Libera, *Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej św. Ambrożego z Mediolanu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 25/26 (1992-93), s. 19-27.

¹⁷³ Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 34, [w:] *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków: WAM 2004. Na temat symboliki szaty chrzcielnej por. A. Grzywa, *Symbolika szaty w starożytnych obrzędach katechumenalnych i chrzcielnych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 13 (2020) nr 3, s. 277-289.

¹⁷⁴ J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kurys, Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos”, 1996, s. 59.

dwa uzasadnienia tego zwyczaju. Jedno odnosi się do wydarzenia ze Starego Testamentu i wyprowadzenia przez Mojżesza wody ze skały. Odwołując się do wcześniejszej typologii Pawła (1Kor 10,4), biskup Mediolanu zaznacza, że skałą jest Chrystus, ale przenosi tę interpretację dalej – na obrzęd liturgiczny:

Staraj się tu dostrzec sens tajemnicy: Mojżesz – prorok, „laska” – to słowo Boże. Kapłan słowem Bożym dotyka skały. Wypływa z niej woda, a lud Boży pije¹⁷⁵.

Druga interpretacja jest rememoratywna – woda zmieszana z winem to woda i krew Chrystusa wypływająca z Jego boku po śmierci¹⁷⁶.

3. 4. Teodor z Mopsuestii (†428 r.)

Homilie chrzcielne są również miejscem interpretacji alegorycznej stosowanej przez Teodora z Mopsuestii. W jego homiliach dotyczących chrztu warto zwrócić uwagę na eschatologiczne ukierunkowanie charakteru tego sakramentu¹⁷⁷, co można klasyfikować jako alegorie anagogiczne: obrzęd *nomenclatio* staje się wpisaniem neofity na listę obywateli niebieskiego Jeruzalem, w czasie namaszczenia celebrujący uroczystość przebiera się w lśniącą szatę, a ten uroczysty strój przewodniczącego Teodor interpretuje jako radość przyszłego świata, która ma się stać udziałem katechumenów. Szata, którą zakłada nowo ochrzczony, jest znakiem „niegasnącego blasku (...) i zapowiedzią przyszłego szczęścia”¹⁷⁸.

Równocześnie interpretacja alegoryczna znajduje coraz częściej swoje miejsce w pismach dotyczących Eucharystii. Liturgia wschodnia staje się mistagogią wydarzeń biblijnych, wydarzeń z życia i działalności Chrystusa¹⁷⁹. Typologie Teodora, jak i późniejszych autorów: Pseudo-Dionizego (V w.), Maksyma Wyznawcy (†662 r.) czy Germana z Konstantynopola (†ok. 730 r.) odnoszą ryty i obrzędy Eucharystii do innych wydarzeń historycznych czy rzeczywistości wyższej¹⁸⁰. Według wymienionych autorów

¹⁷⁵ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, V, 3, [w:] *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków: WAM 2004.

¹⁷⁶ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, V, 4. Obrzęd zmieszania wody z winem także alegorycznie wyjaśnia wcześniej Cyprian – woda wlewana do kielicha to odkupiony krwią Chytusa lud – Por. Cyprianus, *Epistula* 6, 3; 1, 3. [w:] Cyprianus, *Opera omnia (pars 2): Epistulae*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/2), ed. W. Hartel, 1871 Vindobonae: Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, s. 711.

¹⁷⁷ A. Grzywa, *Motyw eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017) nr 3, s. 249.

¹⁷⁸ Teodor z Mopsuestii, *Homilia* 14, 26, [za:] A. Grzywa, *Motyw eschatologiczny*, s. 253.

¹⁷⁹ J. Czerski, *Mistagogiczna interpretacja liturgii bizantyjskiej*, [w:] H. Sobeczko, Z. Solski (red.), *Liturgia w świetle widowisk*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 82), Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2005, s. 77-78.

¹⁸⁰ Niektórzy badacze za pierwszego alegorystę na gruncie literatury greckiej uważają Sofroniusza – por. A. Franz, *Die Messe*, s. 336, o czym pisze również Janusz Czerski: „według Sofroniusza celebrans, który podczas

obrzędy liturgiczne mogą być interpretowane jako różne rzeczywistości, od historycznych wydarzeń z życia Chrystusa do figury królestwa niebieskiego oraz wędrówki ludzkiej duszy w kierunku bóstwa i w ostateczności do syntezy kosmicznej liturgii¹⁸¹. Tak stworzone alegorie¹⁸² możemy już klasyfikować jako alegorie rememoratywne (i konsekwentnie jako anagogiczne), które w wieku IX odnajdziemy w pismach *expositiones missae*. Metoda interpretacji liturgii dla Teodora wynika ze świadomości, że każdy sakrament opiera się na tym, co niewidzialne i niewyraźne, przedstawione przez znaki i symbole¹⁸³.

W dwóch homiliach dotyczących Eucharystii (nr 15 i 16) Teodor interpretuje liturgię jako znak ekonomii zbawienia, która zrealizowała się w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa: liturgia eucharystyczna jest oczekiwaniem na obydwie te wydarzenia z jednej strony jako prefiguracja królestwa niebieskiego, a z drugiej jako anamnetyczna reprezentacja zbawczych wydarzeń¹⁸⁴:

W sposobie figuralnym musimy zobaczyć, jak Chrystus idzie na mękę, a teraz jest znowu składany za nas na ołtarzu, aby stać się ofiarą¹⁸⁵.

Początkiem drogi Chrystusa na ziemi jest procesja z darami, diakoni obrazują aniołów towarzyszących Chrystusowi w tej drodze, natomiast złożenie darów na ołtarzu to złożenie Jezusa Chrystusa do grobu; welony okrywające dyskos to prześcieradła, w które owinięty było ciało Jezusa¹⁸⁶. Łamanie chleba i mieszanie postaci eucharystycznych to obrazy, gdy Jezus Chrystus ukazuje się po zmartwychwstaniu uczniom¹⁸⁷, a udział w Eucharystii staje się udziałem w rzeczywistości niebieskiej:

Za każdym razem kiedy sprawowana jest liturgia tej zadziwiającej ofiary, która jest jasnym obrazem rzeczywistości niebieskiej, powinniśmy sobie wyobrazić, że jesteśmy w niebie. Wiara pozwala nam odmalować w naszych umysłach niebieską rzeczywistość¹⁸⁸.

małego wejścia niesie księgę ewangelii, przypomina Chrystusa niosącego swój krzyż na Kalwarię, a diakon – Szymona z Cyreny, pomagającego Chrystusowi w dźwiganiu krzyża” – J. Czerny, *Mistagogiczna interpretacja*, s. 81. Jednak tekst przypisywany Sofroniuszowi pochodzi prawdopodobnie dopiero z wieku XII i powtarza myśli wcześniejszych pisarzy – por. N. Uspenskii, *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press 1985, s. 115.

¹⁸¹ Por. N.G. Costa, *Allegories Typologies*, s. 3.

¹⁸² Por. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*, New York: Oxford University Press 1993, s. 119.

¹⁸³ P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: a commentary*, s. 119.

¹⁸⁴ Por. N. G. Costa, *Allegories Typologies*, s. 5.

¹⁸⁵ Teodor z Mopsuestii, *Homilia XV*, 24, [w:] Theodore de Mopsueste, *Homelies catechetiques*, trad. R. Tonneau, R. Deverssee, Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1949, tłum. B. Frontczak.

¹⁸⁶ Por. J. Czerny, *Mistagogiczna interpretacja*, s. 79.

¹⁸⁷ Por. Teodor z Mopsuestii, *Homilia XVI*, 17, tłum. B. Frontczak.

¹⁸⁸ Teodor z Mopsuestii, *Homilia XV*, 20, tłum. B. Frontczak.

Teodor zatem ukierunkowuje swoich słuchaczy na rzeczywistość przyszłą, ale z drugiej strony liturgia staje się dla niego także pokazaniem zbawczych czynów z życia Chrystusa: epikleza to moment zmartwychwstania, a kapłan łamiący chleb to Chrystus, który karmi sobą ludzi¹⁸⁹. Jak ujmuje to David W. Fagerberg:

Gdzie Chrystus pełni posługę kapłana? Oczywiście w niebie (...), niemniej jednak ekonomia zbawienia zrealizowana została przez Arcykapłana jako człowieka. Liturgia ukazuje zatem nie tylko działalność kapłańską Chrystusa w niebie; w liturgii możemy także zobaczyć Chrystusa prowadzonego ku pasji i rozciąganego na ołtarzu jako ofiarę za nas¹⁹⁰.

Zatem już u Teodora można znaleźć wspomniane dwa rodzaje alegorii, tak charakterystyczne w wieku IX dla *expositiones missae*. Najchętniej autor homilii odwołuje się do alegorii anagogenicznej (eschatologia), ale liturgia jest obrazem życia Chrystusa (alegoria rememoratywna). Nie ulega jednak wątpliwości, że także trzeci rodzaj alegorii – typologiczna – ma swoje miejsce w jego nauczaniu. Jak pisze R. Taft, Teodor nie przekazuje uporządkowanej typologii Starego Testamentu, ale stosuje w liturgii metody egzegezy patrystycznej¹⁹¹, np. postać proroka Izajasza, którego usta zostają dotknięte płonącym węglem, staje się figurą Eucharystii – jak zimny i czarny węgiel zostaje rozpalony dotknięciem ognia, tak zwykły chleb i wino stają się duchowym i nieśmiertelnym pokarmem przez dotknięcie ogniem Ducha Świętego¹⁹². Warto zwrócić uwagę, że rękopisy niektórych pism Teodora, jednak bez świadomości, kto jest ich autorem, były w użyciu w państwie karolińskim oraz że mogli ich używać Amalariusz z Metz i Raban Maur¹⁹³.

3. 5. Narsai, *Homilie*

Z kręgu literatury syryjskiej wywodzi się poeta Narsai (V w.) – warto zwrócić uwagę także na teksty jego homilii liturgicznych, które pozostają w zależności od Teodora z Mopsuestii¹⁹⁴. W homilii XVII autor korzysta z rememoratywnej alegorii, opisując wniesienie przez diakona konsekrowanej hostii jako obrazu Jezusa Chrystusa prowadzonego

¹⁸⁹ Teodor z Mopsuestii, *Homilia XVI*, 18, tłum. B. Frontczak; por. P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies: their Evolution and Interpretation*, London: Society for Promoting Christian Knowledge 2012, s. 185-186.

¹⁹⁰ D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 269.

¹⁹¹ Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church*, s. 65.

¹⁹² Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church*, s. 65.

¹⁹³ Por. M. L. W. Laistner, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages*, „The Harvard Theological Review” 40 (1947) nr 1, s. 22.

¹⁹⁴ Por. O. B. Hardison Jr., *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages. Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*, Baltimore: John Hopkins University Press 2019, s. 58.

na śmierć, a umieszczenie hostii na ołtarzu – złożenie ciała Chrystusa do grobu; w ten sposób ołtarz staje się grobem, a cała świątynia – ogrodem, w którym grób był zbudowany. Jednak diakon nie staje się obrazem tych, którzy Go ukrzyżowali, ale obrazem aniołów obecnych w czasie męki i pilnujących grobu, dlatego i zasłona okrywająca ołtarz porównana zostaje do kamienia zamykającego grób. Kapłan to obraz samego Jezusa Chrystusa, ale równocześnie wszyscy kapłani zgromadzeni na liturgii ukazują sobą apostołów, którzy zebrali się przy grobie Jezusa Chrystusa¹⁹⁵. Poeta odnosi zatem fragment liturgii do wydarzeń z życia Mesjasza, dopasowując je do liturgicznych postaw, paramentów i miejsc. Jednocześnie nie zatrzymuje się tylko na rzeczywistości ziemskiej, ale przenosi odbiorcę do rzeczywistości niebieskiej – świątynia to obraz nie tylko ogrodu z grobem, ale i królestwa niebieskiego, do którego wstępuje Chrystus i do którego wprowadzi swoich przyjaciół, ołtarz to nie tylko grób, ale i tron, na którym Chrystus zasiądzie w dniu swojego objawienia¹⁹⁶. W ten sposób, nadając miejscom znaczenia duchowe, poeta tworzy alegorie anagogiczne.

3. 6. Pseudo-Dionizy Areopagita (V-VI w.)

Alegorii tak rozbudowanych, jak u poprzedników, nie można jednak odnaleźć u kolejnego wspomnianego autora ze Wschodu, który w swoich pismach przedstawia interpretację liturgii. Pseudo-Dionizy, stosując anagogiczną metodę interpretacji liturgii, traktuje kontemplację liturgicznych obrzędów jako możliwość osiągnięcia przez duszę duchowych, mistycznych rzeczywistości niewidzialnego świata¹⁹⁷, a według niego „zmysłowe wyobrażenia rzeczy świętych są widzialnymi znakami rzeczy intelegibilnych, przewodnikiem i drogą wiodącą do nich”¹⁹⁸.

Chociaż liturgia stawia nam przed oczami Jezusa Chrystusa, który „wezwał rodzaj ludzki do wspólnoty z Nim i do udziału w Jego własnej dobroci”¹⁹⁹, to jednak trudno znaleźć w interpretacji liturgii Pseudo-Dionizego fragmenty, które traktowałyby liturgię jako obraz życia Jezusa (jak u Teodora z Mopsuestii). Jedynie wzmianka o kolejności czytań w trakcie liturgii mogłaby świadczyć o takim jej rozumieniu:

(...) ta kolejność, wyznaczona przez Boga i zgodna z zasadą hierarchii, ukazuje, jak Stary Testament przepowiada boskie dzieła Chrystusa, podczas gdy w Nowym mówi się o ich

¹⁹⁵ Por. Narsai, *Homilia VIII*, [w:] R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai. Translated into English with an Introduction*, Cambridge 1909.

¹⁹⁶ Por. Narsai, *Homilia XVII*.

¹⁹⁷ R. Taft, *The Liturgy of the Great Church*, s. 61.

¹⁹⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* II 3, 2, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1999.

¹⁹⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* III 3, 13.

spełnieniu. Gdy w pierwszym ukazuje się prawdę w symbolicznych figurach, w drugim pokazuje się to, co się rzeczywiście wydarzyło²⁰⁰.

Natomiast czynność obmycia rąk przez biskupa jest interpretowana jako uzyskanie czystości moralnej, która pozwala na sprawowanie świętych obrzędów, a także osiągnięcie jedności z Chrystusem, która u Dionizego jest najważniejszym aspektem liturgii:

Dzięki temu oczyszczeniu „wierzchołków” ciała biskup zachowuje stan całkowitej czystości podobieństwa do Boga i może dobrotliwie zwrócić się ku bardziej zewnętrznym czynnościom, pozostając jednak wolnym od wszelkiego skażenia. I będąc bez reszty zanurzonym w jedności, może natychmiast skierować się na powrót do Jednego, łącząc się z Nim tym powrotem czystym i bez skazy²⁰¹.

3. 7. Maksym Wyznawca (†662 r.)

W interpretacji Maksyma Wyznawcy liturgia ukazuje całą ekonomię zbawienia aż do paruzji, jednak z podkreśleniem aspektu eschatologicznego. W dziele *Mystagogia* Maksym buduje swoje wyjaśnienia liturgii na dwóch poziomach, tj. przechodzi od znaczenia ogólnego do szczegółowego, dla każdej części liturgii podając dwa wyjaśnienia. Znaczenie ogólne odnosi tajemnicę zbawienia do całego kosmosu, byłaby to zatem typologia, natomiast znaczenie szczegółowe odnosi liturgię do duszy każdego człowieka z osobna – co należy traktować jako alegorię eschatologiczną czy też anagogeniczną²⁰². Dla Maksyma ogólna historia zbawienia właśnie w liturgii staje się historią poszczególnych duszy, historią mistyczną. W ten sposób obrzędy Eucharystii pokazują mistyczne uniesienie duszy ku kontemplacji Boga i zjednoczeniu z Nim²⁰³. Przykładem takiego pojmowania liturgii jest obraz wejścia: „Pierwsze wejście biskupa do kościoła jest obrazem i typem przyjścia na świat Syna Bożego, naszego Zbawcy, w ciele”²⁰⁴, jest to zatem znaczenie ogólne, za którym autor dodaje znaczenie szczegółowe:

Lud wchodzący do kościoła z biskupem oznacza niewierzących, nawróconych z niewiedzy i błędu przyjęcia, a także wierzących, którzy przechodzą od zła i niewiedzy do tego, co boskie. Ale jest to wejście nie tylko niewierzących, ale i nasze²⁰⁵.

Odczytanie Ewangelii, odesłanie katechumenów i zejście biskupa z tronu to w sensie ogólnym obraz drugiego przyjścia Chrystusa i Jego sąd, a w sensie szczegółowym – odcięcie

²⁰⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* III 3, 5.

²⁰¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* III 3, 8.

²⁰² Por. P. Meyendorff, *Introduction*, s. 36.

²⁰³ Por. P. Meyendorff, *Introduction*, s. 38.

²⁰⁴ Maximus Confessor, *Mystagogia* 8, PG 91, kol. 688, tłum. B. Frontczak.

²⁰⁵ Maximus Confessor, *Mystagogia* 9, PG 91, kol. 689, tłum. B. Frontczak.

się od świata widzialnego, odrzucenie tego, co kieruje ku ziemi, i zwrócenie umysłu ku rzeczom duchowym²⁰⁶.

3. 8. German z Konstantynopola (†ok. 740 r.)

Temat alegorii i teologii w pismach Germana z Konstantynopola szczegółowo podejmuje R. Taft w artykule *The Great Church*, gdzie pokazuje i uzasadnia, że dzieło Germana *Historia ekklesiastike kai mystike theoria* nie jest fantazyjną alegorią, ale realną i konsekwentną teologią Eucharystii, dostosowaną do swoich czasów i okoliczności²⁰⁷. Zaangażowany w spory ikonoklastyczne German przedstawia liturgię w sposób bardziej figuratywny niż poprzednicy:

Symbole liturgiczne przekształcono na wzór świętych obrazów i wprowadzono wiele nowych elementów symbolicznych. (...) Posłużono się antiocheńską egzegezą Pisma jako wzorcem alegorii, za pomocą której w historii zbawienia można było odnieść do siebie dwa zdarzenia historyczne z różnych epok²⁰⁸.

German zatem z jednej strony zachowuje wcześniejszą tradycję bizantyjską, z dodatkiem perspektywy antiocheńskiej²⁰⁹. A skoro czytelnicy Germana zaznajomieni byli już wcześniej z bardziej tradycyjnym eschatologicznym podejściem, German przedstawia nowe, mniej znane²¹⁰:

Absyda jest grota w Betlejem, gdzie zrodzony został Chrystus, ale i grota, gdzie został pochowany, tak jak powiedział ewangelista Marek, że była tam grota wykuta w skale, w której złożony został Chrystus²¹¹.

Ołtarz jest nie tylko miejscem w grobie, ale również stołem w czasie ostatniej wieczerzy oraz tronem Boga²¹², diakon oznacza anioła, który z kamienia przed grobem (czyli z ambony) głosi Ewangelię²¹³, jednak, jak zauważa Meyendorff, u Germana nie zanika równocześnie wcześniejsza, eschatologiczna symbolika, jak możemy przeczytać w rozdziale o ołtarzu:

Ołtarz odpowiada świętemu grobowi Chrystusa [...]. Ołtarz jest i jest nazywany niebieskim i duchowym ołtarzem, na którym ziemscy i materialni kapłani wyrażają obrazowo duchowe, liturgiczne i hierarchiczne siły mocy niematerialnych i niebieskich²¹⁴.

²⁰⁶ Por. Maximus Confessor, *Mystagogia* 13-15, PG 91, kol. 691-694.

²⁰⁷ Por. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church*, s. 46.

²⁰⁸ D.W. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 282.

²⁰⁹ Por. P. Meyendorff, *Introduction*, s. 42.

²¹⁰ Por. P. Meyendorff, *Introduction*, s. 43.

²¹¹ Hist. ekkl. 3, tłum. B. Frontczak.

²¹² Por. Hist. ekkl. 4.

²¹³ Por. Hist. ekkl. 10 i 16.

²¹⁴ Por. Hist. ekkl. 6.

W ten sposób wśród interpretacji Germana²¹⁵ można odleźć zarówno alegorie typu eschatologicznego, jak i rememoratywnego, nieliczne są natomiast alegorie typologiczne – ich przykładem może być wskazanie na szaty kapłańskie jako nawiązanie do szat Aarona²¹⁶.

3. 9. Mszał ze Stowe

Z terenów Irlandii pochodzi natomiast krótki tekst, którego pierwsze słowa w języku staroirlandzkim brzmią: *Indaltoir iugor indingrimme immaberr*, zawarty w Mszału ze Stowe, datowany na IX wiek²¹⁷, ale ze względu na swoją objętość (tylko 87 linii tekstu) nie może on zostać zaklasyfikowany jako *expositio missae*. Z dwóch powodów jednak to pismo uważane jest za niezwykle. Pierwszy z nich to język – ojczysty autora, nie łacina, drugi – tekst koncentruje się na liturgii jako alegorii rememoratywnej życia i męki Chrystusa²¹⁸. Autor zazwyczaj jednym zdaniem prezentuje swoje interpretacje: ołtarz jest figurą cierpienia, kielich – ponieważ jest ustawiony na ołtarzu – staje się obrazem Kościoła, zbudowanego i opartego właśnie na męce Chrystusa, a także męczenników. Konsekwentnie woda wlewana do kielicha to lud wiernych w Kościele, hostia łamana na patenie to ciało Chrystusa przybite gwoździami do krzyża, a złączenie wody i chleba – obraz całego Ciała Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu. Dalej autor zajmuje się rozważaniem znaczenia hostii podzielonej na części – jeśli zostaje podzielona na pięć części, oznacza pięć zmysłów duszy, jeśli na siedem, to siedem darów Ducha Świętego, osiem – to osiem części Nowego Testamentu, dziewięć – staje się już alegorią anagogiczną, bo ma wskazywać dziewięć kręgów nieba²¹⁹.

²¹⁵ Wymienieni autorzy znaleźli swoich naśladowców w osobie Mikołaja z Andidy (XI w.), Mikołaja Kabasilasa († ok. 1391 r.) czy Symeona z Tesaloniki (XV w.) Zestawienie elementów liturgii i przypisywanych im interpretacji u Maksyma Wyznawcy, Germana z Konstantynopola oraz wymienionych późniejszych autorów można znaleźć w książce: H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1990, s. 182-183 oraz P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies*, s. 190-191.

²¹⁶ Por. Hist. ekkl. 14. Fragment ten jest też przykładem alegorycznej interpretacji samej budowli kościoła – por. V. Marinis, *The Historia Ekklesiastike kai Mystike Theoria: A Symbolic Understanding of the Byzantine Church Building*, „Byzantinische Zeitschrift” 108 (2015), s. 753-770.

²¹⁷ Por. W. Stokes, *The Irish Passages in the Stowe Missal*, „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen” 26 (1883) nr 5, s. 497-519. Wydanie mszału: *The Stowe Missal*, ed. G. F. Warmer, London: Henry Bradshaw Society, vol. 31-32, 1906. Na temat przeznaczenia i funkcji tego mszału, uważanego czasem za swoiste vadamecum dla duchowieństwa, por. S. Meeder, *The early Irish Stowe Missal's destination and function*, „Early Medieval Europe” 13 (2015) nr 2, s. 179-194.

²¹⁸ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 128.

²¹⁹ Por. W. Stokes, *The Irish Passages*, s. 506.

3. 10. *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* (VIII-IX w.)²²⁰

Expositio antiquae liturgiae Gallicanae to komentarz do mszy przypisywany biskupowi Paryża – Germanowi (†543 r.) – przez jednego z pierwszych redaktorów pisma, jednak obecnie to autorstwo uważane jest za błędne (stąd czasem autora nazywa się Pseudo-Germanem). A. Wilmart w swoim artykule w DACL²²¹ oraz Edmund Bishop²²² uważają, że autor komentarza bazował w dużej mierze na *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli²²³, dlatego należy przyjąć późniejszą datę powstania. Ponieważ w tekście można odnaleźć aluzje do tekstu Pseudo-Dionizego *De ecclesiastica hierarchia*, które dopiero w IX wieku zostało przełożone na łacinę, R. McKitteric uznaje *Expositio* za tekst z epoki Karolingów²²⁴. Tekst składa się z dwóch części (listów – *epistulae*); pierwsza dotyczy elementów liturgii mszy, druga m.in. szat duchownych, białej szaty ochrzczonego, itp. W obydwu częściach znaleźć można – obok informacji etymologicznych – także elementy alegorii rememoratywnej, np. ołtarz – grób Chrystusa²²⁵.

4. *Expositio missae* – próba definicji i klasyfikacji

4. 1. Definicja

Pod hasłem *expositio missae*, czyli wyjaśnianie mszy świętej, A. Wilmart w DACL termin ten wyjaśnia podwójnie²²⁶. Pierwsze znaczenie, ściśle, odnosi do epoki patrystycznej, słowem *expositio* określając wszystkie tworzone w tym czasie komentarze do Starego czy Nowego Testamentu, głównie jednak na potrzeby neofitów. Drugie znaczenie *expositio*, łączone już ściśle z Eucharystią, nazywa sensem literalnym i odnosi do komentarzy czy też

²²⁰ Wydanie: *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*, ed. E.C. Radcliff, Londyn: Henry Bradshaw Society 1971.

²²¹ Por. A. Wilmart, *German de Paris; lettres attribuées à Saint*, [w:] DACL, vol. 6, kol. 1049-1162.

²²² Por. E. Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford: Clarendon Press 1918, s. 131.

²²³ Na temat samej treści *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* oraz zależności od *De ecclesiasticis officiis* Izydora, którego interpretacje anonimowy autor chętnie kopiuje, por. J. Quasten, *Oriental Influence in the Gallican Liturgy*, „Traditio” 1 (1943), s. 55-56.

²²⁴ Por. R. McKitteric, *The Frankish Church*, s. 216.

²²⁵ Por. Exp. gall. I, 18; II, 13.

²²⁶ A. Wilmart, *Expositio missae*, [w:] DACL, vol. 5, kol. 1014-1015. Terminem *expositio* nazywają swoje pisma niektórzy z autorów średniowiecznych, np. Florus, Hildebert z Mans, Gabriel Biel – por. S. M. Holmes, *The Latin literature of liturgical interpretation*, s. 10. Także w rękopisach, np. *Dominus vobiscum*, pojawiają się tytuły *expositio missae*, *expositio super missam*, czasem również *interpretatio missae* – por. *Dominus vobiscum*, [w:] *Amalarii episcopis opera liturgica omnia*, s. 284.

traktatów – wykładu modlitw i symbolu wiary²²⁷. *Encyklopedia katolicka* definiuje *expositio missae* jako

średniowieczny traktat uniwersytecki lub podręcznik dla duchowieństwa z komentarzem (historycznym, dogmatycznym, prawnym lub ascetycznym) do mszalnych modlitw oraz obrzędów²²⁸.

Do tej definicji dodano również wzmiankę, że od wieku VIII *expositiones missae* stają się dziełami samoistnymi. Warto zauważyć, że dopiero od tego momentu nabierają charakteru dydaktycznego czy formacyjnego, stając się tym samym pierwszymi swoistymi podręcznikami liturgiki, z konkretną metodą i konkretnym odbiorcą, a w ten sposób i częścią reform karolińskich²²⁹. U źródła ich powstania – poza wymaganiami karolińskiej reformy liturgicznej – Paul A. Jacobson widzi również popularność zbiorów wypisów czy komentarzy do Pisma Świętego z pism ojców Kościoła (*florilegia*) jako rodzaju podręczników moralności²³⁰, które po wykorzystaniu ich formy i metody zostały zaaplikowane jako *expositiones missae* do liturgii²³¹.

Słusznie jednak zauważył Bogusław Nadolski, że źródeł tego typu komentarzy należy szukać już w wyjaśnieniach katechetycznych Cyryla Jerozolimskiego, Ambrożego z Mediolanu czy Teodora z Mopsuestii²³². Do pełnych i samodzielnych *expositiones* badacze zaliczają jednak dopiero *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli (†636 r.) oraz *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* przypisywane Germanowi z Paryża (VI w.)²³³, ale pochodzące raczej z wieku VII czy VIII. Należy jednak zwrócić uwagę, czego nie uwzględniają cytowane wyżej definicje, na różnicę między *expositio*, które są komentarzami do mszy, i dziełami typu *de officiis* – całościowymi traktatami dotyczącymi liturgii²³⁴. *Expositiones* mogą zatem stanowić część *de officiis*, jak to stało się w wypadku *opus*

²²⁷ A. Wilmart, *Expositio missae*, kol. 1014.

²²⁸ M. Zahajkiewicz, *Expositio missae*, EK, t. 4, kol. 1467. Na temat traktatów liturgicznych nie tylko dotyczących mszy por. R. E. Reynolds, *Liturgy, Treatises on*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1-13, New York: Scribner 1982-1989, vol. 7, s. 624-633.

²²⁹ A. Wilmart, *Expositio missae*, kol. 1017.

²³⁰ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 96. Na temat florilegiów i ich rodzajów por. R. McKitterick, *The Frankish Church*, s. 155-183 oraz J. J. Contreni, *Carolingian Biblical Studies*, [w:] *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U-R. Blumenthal, Washington: Catholic University of America Press 1984, s. 85.

²³¹ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 97-99.

²³² Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, s. 53.

²³³ M. Zahajkiewicz, *Expositio missae*. Natomiast autor hasła *expositio missae* w encyklopedii *The Medieval France* zalicza jednak do *expositiones* już teksty Psedo-Dionizego, Maksyma Wyznawcy oraz Germana z Konstantynopola, a za pierwszy traktat wyjaśniający obrzędy mszy uważa *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli. Por. P. Jeffrey, *Expositio missae*, [w:] *an encyclopedia*, ed. W. W. Kibler, G. A. Zinn, London: Routledge 2017 s. 630.

²³⁴ Por. E. Mazza, *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, trans. M. J. O'Connell, Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 1999, s. 172.

magnum Amalariusza – *Liber officialis*, którego trzecia księga jest praktycznie w całości *expositio missae*, albo Rabana Maura, który w traktat *De institutione clericorum* wplata wyjaśnienie mszy świętej²³⁵. Jednak niektórzy badacze wykorzystują na określenie tego typu pism właśnie termin szerszy, nazywając je komentarzem liturgicznym²³⁶.

Warto jednak zauważyć, że w *Encyklopedii katolickiej* autor hasła bierze pod uwagę tylko autorów zachodnich, należałoby się jednak zastanowić, czy do *expositiones missae* nie należy również włączyć autorów wschodnich, np. Germana z Konstantynopola, którego sposób pisania oraz myśl staną się, jak się zdaje, jednym ze źródeł późniejszych *expositiones*. Podobnie definicja z *Encyklopedii katolickiej* podkreśla, że dopiero na epokę karolińska przypada zastosowanie w *expositiones* metody interpretacji alegorycznej, nie biorąc pod uwagę wspomnianych autorów wschodnich oraz fragmentów *De ecclesiasticis officiis* Izydora i *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* Pseudo-Germana, gdzie pojawiają się już alegorie, które można nazwać rememoratywnymi lub typologicznymi²³⁷.

Expositiones wieku IX, których badanie stanowi główny temat nieniejszej pracy i o których aspektach dydaktycznych i teologicznych zostanie powiedziane w kolejnych rozdziałach, stały się w kolejnych wiekach inspiracją do powstania kolejnych traktatów, także w Polsce. Także w kolejnych wiekach powstawały pisma wyjaśniające mszę, należy jednak zastanowić się, czy rzeczywiście są one w dalszym ciągu rodzajem wykładu, wyjaśnienia liturgii, czy stanowią już rodzaj traktatów teologicznych²³⁸, ponieważ, jak twierdzą niektórzy badacze, od wieku XII *expositiones* stają się częścią literatury prawniczej czy zostają wchłonięte przez pontyfikaty²³⁹.

4. 2. *Expositiones missae* IX wieku

²³⁵ Por. Inst I, 32-33.

²³⁶ Por. R. Reynolds, *Treatises on the Liturgy*, s. 624. Terminu *liturgical expositions* używa na określenie tych komentarzy Paul Rorem – por. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: a Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York: Oxford University Press 1993, s. 124.

²³⁷ „In Isidore's methods liturgical exegesis assumes the same broadly recuperative functions as its biblical cousin: to reconcile the contradictory, unify the diverse, schematize the irregular-to work, in short, toward the idea of a „book of the liturgy” (...) Isidore's works provide a likely channel for the earliest arrival of spiritual exposition of the liturgy in Anglo-Saxon England” – A. Jones, *The Book of the Liturgy in Anglo-Saxon England*, „Speculum” 73 (1998) nr 3, s. 667.

²³⁸ Chodzi o utwory powstające już po X wieku – por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, s. 53.

²³⁹ Por. P. Jeffrey, *Expositio missae*, s. 630. Listę dwunastowiecznych *expositiones missae* można odnaleźć w pracy Mary Schaefer, por. M. Schaefer *Twelfth Century Latin Commentaries of the Mass. Christological and Ecclesiological Dimension*, niepublikowana praca doktorska, University of Notre Dame 1983. Alain Rauwel natomiast odchodzi od definicji *expositio missae* A. Wilmarta, a używa terminu *expositiones missae* do tekstów z XI-XIV wieku, por. A. Rauwel, *Expositio missae: essai sur le commentaire du Canon de la Messe dans la tradition monastique et scolastique*, Dijon: Université de Dijon 2002.

Jakie utwory należy zaliczyć do *expositiones* wieku IX? A. Wilmart pod hasłem *expositio missae* w DACL wylicza szczegółowo uznawane za anonimowe pisma zatytułowane od pierwszych ich słów: *Dominus vobiscum*, *Primum in ordine*, *Quotiens contra se*, *Missa pro multis* oraz wyszczególnia autorów: Rabana Maura z fragmentem *De ordine missae* zawartym w *De institutione clericorum*, Amalariusza z Metz i jego *Liber officialis*, Remigiusza z Auxerre *Expositio de celebratione missae* oraz *De actione missae* Florusa z Lyonu²⁴⁰. Pierre-Marie Gy wylicza teksty *expositiones* za opisanymi przez A. Wilmarta, dodając do nich kompilacyjny tekst *De sacris ordinibus* Rabana Maura oraz *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* Walafrйда Strabona²⁴¹. W *Encyklopedii katolickiej* do *expositiones* z wieku IX wliczane są tylko najobszerniejsze, tj. pisma Alkuina *De divinis officiis*, *Liber officialis* Amalariusza z Metz, Rabana Maura *De institutione clericorum* oraz pisemko przeciwnika metody alegoryzującej – Florusa z Lyonu²⁴².

Mary Schaefer w artykule²⁴³, który, jak pisze sama autorka, stawia sobie za cel zebranie danych na temat liturgicznych komentarzy do mszy świętej od wieku IX do XII, z wieku IX i X wymienia obok *De ecclesiasticis officiis* Amalariusza z Metz także *De divinis officiis*, podając jako autora Pseudo-Alkuina, oraz Florusa z Lyonu, dodając także z przełomu wieku X i XI dziełko Jana Fecamp (990-1078 r.) *De corpore et sanguine Christi*²⁴⁴.

Wśród utworów dotyczących Eucharystii z wieku IX Enrico Mazza wylicza również dziełko Paschazjusza Radberta (ok. 786-860 r.) *De corpore et sanguine Christi*, ale jak pisze, to dzieło nie ma swoich źródeł ani w *expositiones missae*, ani w traktatach o liturgii (czyli pismach typu *de officiis*)²⁴⁵. Rzeczywiście dziełko Paschazjusza nie jest wykładem liturgii Eucharystii, ale raczej teologii Eucharystii, dlatego nie zostało wzięte pod uwagę w niniejszej dysertacji²⁴⁶.

²⁴⁰ Por. A. Wilmart, *Expositio missae*, kol 1019-1027. Tę samą listę *expositiones missae* wylicza Raphael Schulte – por. R. Schulte, *Die Messe als Opfer. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das Eucharistische Opfer*, Münster: Aschendorff 1959, s. 121-170 oraz: C. M. Nason, *The Mass commentary Dominus vobiscum*, s. 75.

²⁴¹ Por. Gy, R.P. *Expositiones missae*, „Bulletin du Comité des Études, Compagnie de Saint-Supplice” 22 (1958) t. 3, s. 226-228.

²⁴² Por. M. Zahajkiewicz, *Expositio missae*, w: EK, t. 4. kol. 1468.

²⁴³ Por. M. Schaefer, *Latin Mass Commentaries from the Ninth through Twelfth Centuries: Chronology and Theology*, w: G. Austin (ed.), *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P.*, Washington, D.C.: Pastoral Press 1991.

²⁴⁴ Por. M. Schaefer, *Latin Mass Commentaries*, s. 37. Trudno jednak powiedzieć, na jakiej podstawie autorka przypisuje to dziełko Janowi Fecamp, ponieważ w PL jego pisma znajdują się w tomie 147 i nie ma wśród nich utworu o takim tytule. Autorka nie rozwija jednak tematu tego autora, podając tylko, że Jan Fecamp kopiuje całe fragmenty *De actione missarum* Florusa z Lyonu.

²⁴⁵ Por. E. Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, s. 172.

²⁴⁶ Dominique Vanier uważa go w ogóle za pierwszy traktat o teologii Eucharystii – D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”. *L’opusculum de actione missarum de Florus de Lyon*, niepublikowana rozprawa doktorska, Paris: Institut Catholique de Paris 2017. s. 23. W tekście *De corpore et sanguine Christi* można jednak odnaleźć

W niniejszej pracy nie zostanie omówione również pismo Walafrzyd Strabona *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*. Jego autor podejmuje szereg tematów od liturgii po budownictwo sakralne czy wyposażenie kościoła. Szeroko omawia kwestę ofiar Starego Testamentu i ofiar składanych dzisiaj. Interesuje go etymologia słów, dlatego wyjaśnia słowa *templum*, *basilica*, *tabernaculum*, *ostium*. Niektóre z etymologii są niewłaściwe, ale odwołują się do wyglądu opisywanego przedmiotu²⁴⁷. Koniecznie trzeba zwrócić jednak uwagę, że mimo wtrętów etymologicznych w dziełku Walafrzyd metoda etymologiczna ustępuje metodzie historycznej – próbie znalezienia początków, przyczyn, źródeł, a w obliczu metody alegorycznej – próbie obiektywizmu²⁴⁸. O ile w *expositiones* przedstawione zostaje wewnętrzne *ordo* mszy, o tyle w *De exordiis* mszy poświęcony jest rozdział 22 zatytułowany *De ordine missae et offerendi ratione*, w którym jednak autor skupia się na historii mszy od czasów apostoelskich. Najważniejsze staje się dla Walafrzyd to, co udało mu się w związku z historią mszy odkryć. Chętnie wyjaśnia pochodzenie niektórych obrzędów i tekstów, np. *Kyrie eleison*, antyfony na wejście. Zauważa i notuje różnice między liturgią rzymską i frankijską. Rozdział 23 poświęcony jest natomiast czasowi odprawiania mszy. Paul A. Jacobson zauważa, że nazywanie dziełka Strabona *expositio missae* jest mylące, ponieważ podejście Strabona do liturgii jest zupełnie inne niż poprzedników czy autorów tekstów późniejszych²⁴⁹, dlatego proponuje zaliczenie tego pisma raczej do osobnego gatunku *expositio historiae missae*²⁵⁰, co równocześnie pozwoli nazwać Walafrzyd pierwszym zachodnim liturgistą²⁵¹. J.A. Jungmann wylicza co prawda *De exordiis* wśród tekstów *expositiones*, ale określa je jako zaskakujące spojrzenie na historię liturgii²⁵².

W poniższej dystertacji nie zostanie również omówiony tekst *De divinis officiis* uważany czasem za dziełko Alkuina, chociaż zaliczany jest do *expositiones* w *Encyklopedii katolickiej*. Błędnie przypisywany Alkuinowi w kolekcji Melchiora Hittropa²⁵³, jest ułożony

elementy alegorii typologicznej. Autor wyraźnie pisze o znanych już typologiach: manna na pustyni jako Ciało Chrystusa, baranek paschalny – typ Chrystusa – por. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Christi*, PL 120, kol. 1280-1281.

²⁴⁷ Np. słowo *tabernaculum* Walafrzyd wyprowadza od dwóch łacińskich słów: *tabula* – deska, tablica oraz *cortina* – zasłona, ponieważ po zbudowaniu konstrukcji z desek wiesz się między nimi zasłonę – por. Walafridus Strabonus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, PL 114, kol. 925.

²⁴⁸ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 24.

²⁴⁹ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 145.

²⁵⁰ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 145, chociaż warto zwrócić uwagę, że w wielu *expositiones* pojawiają się passusy dotyczące właśnie historii liturgii.

²⁵¹ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 145.

²⁵² Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 88.

²⁵³ PL 101, 1174-1286.

według schematu *Liber officialis* Amalariusza i prawdopodobnie napisany został przed połową X wieku. Dlatego dziś autor określany jest jako Pseudo-Alkuin²⁵⁴. Pierwsze 33 rozdziały zajmują się kalendarzem liturgicznym, a po nich cztery rozdziały dotyczą hierarchii Kościoła. Rozdziały 38 i 39 dotyczą symbolicznego znaczenia szat liturgicznych, natomiast druga połowa rozdziału 39 to krótkie *expositio missae*. Rozdział 40 to tekst *De celebratione missae* Remigiusza z Auxerre, a pozostałych 17 rozdziałów przedstawia kwestię oficjum brewiarzowego, wyznania wiary i pokuty. Autor pisma jest raczej zręcznym kompilatorem niż oryginalnym twórcą, kopiując całe passusy z *Liber officialis*, i chociaż ukazuje w pewnym stopniu pewne nowe aspekty liturgii²⁵⁵, jego komentarz nie wnosi nic nowego do interpretacji alegorycznej, czego nie zaczerpnąłby od Amalariusza.

A. Wilmart, a za nim np. Corey M. Nason wśród *expositiones missae* wyliczają również anonimowe piśmko tytułowane od pierwszych słów *Quotiens contra se*, które A. Franz datuje na czasy przed Amalariuszem²⁵⁶. Nie istnieje wydanie krytyczne tego dziełka, a wersja drukowana znajduje się jedynie w wydaniu *Patrologia Latina*²⁵⁷. Prawdopodobnie *Quotiens contra se* było już rodzajem pisma dla rozwijania pobożności, co być może wskazuje na jego adresatów – wykształconych świeckich, ewentualnie mnichów²⁵⁸, a nie *expositio missae* rozumianego jako podręcznik dla duchowieństwa, dlatego nie zostanie ono wzięte pod uwagę w poniższej rozprawie. Anonimowy autor nie przedstawia gestów czy ruchu w czasie liturgii, ale tylko słowa, prawdopodobnie te, które wypowiedane były głośno²⁵⁹. Po krótkim wstępie, w którym życie chrześcijanina przedstawione jest jako walka ze złem, autor omawia dość szczegółowo słowa prefacji oraz hymn *Sanctus*, ale słowa kanonu traktuje pobieżnie. Traktat kończy się omówieniem *Agnus Dei*, znaku pokoju oraz rozesłania.

Z przywołanych refleksji wynika, że o ile sama definicja *expositiones missae* jako rodzaju pisma, które wyjaśnia, interpretuje oraz komentuje to, co dzieje się lub mówi w trakcie mszy, nie podlega dyskusji, o tyle kwestią sporną może być, jakie utwory do tego rodzaju literatury można zaliczyć.

²⁵⁴ Por. D. L. Moyse, *Allegorical Liturgical Interpretation*, s. 120.

²⁵⁵ Np. jest ważnym źródłem dla poznania rozwoju teologii ordynacji – por. R. E. Reynolds, *Marginalia on a Tenth-Century Text on the Ecclesiastical Officers*, [w:] *Clerical Orders in the Early Middle Ages. Duties and Ordinations*, Aldershot: Ashgate 1999, s. 116.

²⁵⁶ Por. A. Franz, *Die Messe*, s. 349.

²⁵⁷ PL 96, kol. 1481-1502.

²⁵⁸ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 138. Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 86.

²⁵⁹ P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 137.

4. 3. Cel tworzenia *expositiones missae*

Jakie zatem cechy wyróżniają *expositiones missae*? Przede wszystkim zgodnie z łacińską nazwą jest to wykład liturgii mszy, zachowujący na ogół kolejność obrzędów, opisujący całość liturgii albo jej konkretną część. Jednak celem autorów nie jest ukazanie tylko schematu poszczególnych obrzędów, jak w pismach typu *ordo*, ale wyjaśnienie poszczególnych elementów, zwykle obrzędów, rzadziej tekstów eucharystycznych. Autorzy chętnie sięgają do odniesień etymologicznych czy historycznych, co wskazuje wyraźnie na edukacyjny charakter *expositiones* – stają się one w ten sposób pierwszymi podręcznikami liturgii²⁶⁰, a nie tylko materiałem do medytacji czy podręcznikiem moralności²⁶¹, dlatego należy odczytywać je bez oceniania i biorąc pod uwagę kontekst ich powstania²⁶². Trzeba też zwrócić uwagę, że w opinii A. Wilmarta *expositiones* z wieku IX, mimo że niewątpliwie oparte zostały na tekstach Izydora, odchodzą już od ambitnych encyklopedycznych celów, które Izydor sobie postawił, a zwracają się ku podstawowej funkcji – edukacji duchowieństwa. Jednak definicja A. Wilmarta nie mówi tylko o funkcji praktycznej *expositio*, ale też określa *expositio* jako teksty z własną egzegetyczną metodą, bazującą na metodzie wypracowanej przez Izydora z Sewilli²⁶³, którą one dostosowują do zakładanego celu²⁶⁴. *Expositio* nie musi stanowić samodzielnego utworu, może być częścią większego dzieła, jak jest to w przypadku *De institutione clericorum* Rabana Maura. Przyczyną ich powstawania, poza wymienioną już potrzebą kształcenia duchowieństwa, jest poszukiwanie narzędzia użytecznego przy założonej reformie liturgicznej²⁶⁵. Wyjaśnienia mszy ze względu na swoją formę cieszyły się w średniowieczu ogromnym zainteresowaniem, o czym świadczyć może wielka liczba zachowanych manuskryptów²⁶⁶.

²⁶⁰ Por. T. M. Thibodeau, *Enigmata Figurarum*, s. 68-69. Carine van Rijn natomiast zauważa, że epoka karolińska obfituje w literaturę typu *expositiones*, z tym że dotyczy ona różnych zjawisk liturgicznych, nie tylko mszy – por. C. van Rhijn, „*Ut missarum preces bene intellegant*”. *The Dominus vobiscum: a Carolingian mass commentary for the education of priests*, „Revue Mabillon. Revue Internationale d’Histoire et de Littérature Religieuses” 31 (2020), s. 2.

²⁶¹ Por. R. Cabié, *The Church at prayer: an introduction to the liturgy*, vol. 2: *The Eucharist*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1986, s. 140.

²⁶² „Modern liturgists need to be reminded that biblical exegesis and the art of interpreting the texts and ceremonial of the liturgy were inseparable in the Middle Ages. In the final analysis, medieval liturgical exposition should be seen, to adapt Jean Leclercq’s words, as the *mirror of a culture and its culmination*” – T. M. Thibodeau, *Enigmata Figurarum*, s. 69.

²⁶³ Por. A. Wilmart, *Expositio missae*, kol. 1017-1018.

²⁶⁴ Por. Ch. A. Jones, *The Book of the Liturgy*, s. 671.

²⁶⁵ Por. P. Jeffrey, *Expositio missae*. Zwrot ku liturgii rzymskiej stawia też przed jej uczestnikami barierę językową – por. A. A. Häussling, *Allegorische Meßklärung* [w:] LThK, t. 1, kol. 402-403. Paul Rorem uważa, że także wcześniejsze komentarze liturgiczne powstawały z powodów edukacyjnych, dla uzupełnienia wiedzy już wykształconych duchownych, np. Maksymus napisał swoje dziełko dla braci mnichów, German z Konstantynopola – dla odparcia ikonoklazmu – por. P. Rorem, *The Medieval Development*, s. 32.

²⁶⁶ Por. C. Vogel, *La réforme liturgique*, s. 223-224; G. Macy, *Commentaries on the Mass*, s. 34.

Na powstanie i rozwój *expositiones missae* wykorzystujących metodę alegoryczną miały wpływ z pewnością trendy charakterystyczne dla epoki karolińskiej związane z wyjaśnianiem Biblii, zwłaszcza egzegezą w stylu świętego Augustyna, a także przepisy dotyczące egzaminowania duchowieństwa i powstawanie szkół kościelnych, w których odwoływano się do nauki klastycznej, czy rola kaznodziejów²⁶⁷.

4. 4. Klasyfikacja

Pierwszy możliwy podział wszystkich *expositiones missae* opiera się na formie komentarza przyjętej przez ich autorów. Mielibyśmy zatem *expositiones*, które są komentarzami *per se*, w których poszczególne słowa wypowiedziane w trakcie liturgii zostają opatrzone krótszą lub dłuższą glosą. Do takich *expositiones missae* należy z pewnością zaliczyć: *Dominus vobiscum*, *Primum in ordine*, *De actione missarum*, *Canonis missae interpretatio*. W drugiej grupie znalazłyby się te komentarze, które komentują nie tylko słowa, ale również obrzędy i gesty, należałyby zatem do niej wszystkie *expositiones* autorstwa Amalariusza oraz Remigiusza z Auxerre. Pomiędzy tymi grupami przy takim przyjętym podziale znajdzie się *De institutione clericorum* Rabana Maura. Kolejna możliwa klasyfikacja to ta oparta na przyjętej metodzie, a zatem podział na komentarze interpretujące liturgię *ad litteram*, do której to grupy zaliczone będzie przede wszystkim *De actione missarum* Florusa, ale można w ten sposób potraktować też najstarsze komentarze, tj. *Dominus vobiscum* i *Primum in ordine*. Drugą grupę stanowiłyby zatem komentarze, w których autorzy posługują się metodą alegoryczną, a zatem w tej grupie znajdą się wszystkie komentarze przypisywane Amalariuszowi. Elementy obydwu metod odnajdziemy zarówno u Rabana Maura, jak i Remigiusza z Auxerre²⁶⁸.

Inny możliwy podział będzie skupiał się na materiale, który dane *expositio* wyjaśnia. Kilka z nich komentuje właściwie tylko kanon, pomijając obrzędy wstępne, komunię czy obrzędy zakończenia lub zbywając je w kilku słowach. Oczywistą klasyfikacją byłaby też klasyfikacja chronologiczna²⁶⁹ albo związana z autorstwem (czyli podział na komentarze anonimowe i ze znanym autorem) czy nawet objętością pisma.

²⁶⁷ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 61.

²⁶⁸ Por. L. Bouyer, *The Liturgical Piety*, s. 278; Douglas M. Mosey, nie uwzględniając pisma Florusa, do literalnych komentarzy zalicza *De celebratione missae* Remigiusza, natomiast do alegorycznych – nazywanych przez niego także duchowymi – *Liber officialis* i *Missa pro multis* – por. D. M. Mosey, *Allegorical Liturgical Interpretation*, s. 115, 120.

²⁶⁹ Por. R. Schulte, *Die Messe als Opfer*, s. 121-170.

5. *Expositiones missae IX wieku*

5. 1. *Dominus vobiscum*

To jedno z najstarszych *expositiones*, , najwcześniej datowane manuskrypty z tekstem pochodzą z VIII/IX wieku²⁷⁰, którego treść obejmuje tylko kanon. Jako autora pisma wskazywano Teodulfa z Orleanu, Amalariusza z Metz i Rabana Maura²⁷¹. Jednak badanie stylu oraz treści tego pisma wskazuje na innego pisarza tego okresu – Alkuina z Yorku. Za autorstwem Alkuina przemawia przede wszystkim sposób przekazu treści, używanie fraz: *cum dicit sacerdos, et quando dicit, cum dicit*, co odpowiadałoby sposobowi wyrażania myśli w dialogach czy rozmowie. Można go potraktować jak retoryczny zabieg, chętnie przez Alkuina stosowany²⁷², a jego przykład można odnaleźć np. w tekście *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, który jest rozmową między postacią nazywaną *rex Carolus* a nauczycielem – Alkuinem (określanym w tym dziełku imieniem Albinus)²⁷³. Charakterystyczną strukturę tekstu *expositio Dominus vobiscum*, jego stały rytm, tworzy zestawienie tekstu kanonu i tekst glos. Wyjaśnienie wprowadza najczęściej wyrażenie *hoc est* – „to znaczy”. Czasem zwrot ten poprzedza wy tłumaczenie pojedynczego słowa, np. w tekście prefacji przy słowach *supplici confessione dicentes* dodane jest wyjaśnienie *hoc est humili confessione*, gdzie jedno słowo zostaje zastąpione drugim, synonimicznym²⁷⁴. O dydaktycznym przeznaczeniu tekstu świadczy nie tylko sposób prezentacji, ale i wykładnia etymologii słów i znaczenia charakterystycznych terminów. Wyjaśnienia są krótkie, jasne i nie wychodzą poza znaczenie literalne, nie znajdujemy w tym tekście interpretacji alegorycznych. Krytyczne wydanie tego tekstu znajduje się w wydaniu pism Amalariusza²⁷⁵, gdzie zestawione zostało z tekstem *Canonis missae interpretatio*. W tym wydaniu J.M. Hanssens uznaje *Dominus vobiscum* za tekst anonimowy, ale zestawienie tekstu *Dominus*

²⁷⁰ Na daty graniczne powstania tekstu wskazują wzmanki o herezji adopejonizmu, która nie pojawiła się wcześniej niż w 791 r., oraz rok 813 – najwcześniejszy zachowany rękopis z tekstem – por. C. M. Nason, *The Mass Commentary*, s. 86.

²⁷¹ Por. C. M. Nason, *The Mass Commentary*, s. 80.

²⁷² Por. C. M. Nason, *The Mass Commentary*, s. 81, Por. L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian history and literature*, New York: Cornell University Press 1968, s. 207-208, 235-236.

²⁷³ Alcuinus, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, PL 101, kol. 919-946. Na temat tego traktatu por. R. Copeland, I. Sluiter, *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475*, Oxford: Oxford University Press 2012, s. 272-299.

²⁷⁴ Dom 19.

²⁷⁵ *Dominus vobiscum*, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, ed. J.M.Hanssens, t. 1, (Studi e Testi 138), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 283-338.

vobiscum z *Canonis missae interpretatio*²⁷⁶ oraz świadomość, że Amalariusz był uczniem Alkuina, może potwierdzać przyjętą tezę o Alkuinie jako autorze *Dominus vobiscum*.

5. 2. *Primum in ordine*

Anonimowe, krótkie *expositio missae*, podobne do *Dominus vobiscum*, ale poza kanonem wyjaśniające również obrzędy mszy katechumentów, od introitu do sekrety. Niektórzy badacze przyjmują, że to pismo jest raczej wyjaśnieniem, komentarzem niż interpretacją²⁷⁷. W podawaniu etymologii widać w pisemku zależność od Izydora, autor zna pisma Augustyna i Kasjodora. Sposób przedstawienia kanonu, tj. użyciesłowa, wyrażenia lub zdanie, które opatrzone zostaje komentarzem czasem właściwie powtarzającym kanon na zasadzie słowo za słowo, wskazuje na edukacyjne przeznaczenie pisma, być może jako skryptu do przygotowania się duchownych przed wizytacją biskupa. Nie ma w pisemku interpretacji alegorycznych, ale jest ono cennym dokumentem pouczającym o uczestnictwie wiernych w liturgii. Lista rękopisów oraz wydanie krytyczne przygotowane zostały przez Danielę Mazzuconi²⁷⁸. Tłumaczenie tego pisma można odnaleźć w *Aneksie* niniejszej dystertacji.

5. 3. *Canonis missae interpretatio*

Tekst w wydaniu Hanssens'a zestawiony jest z tekstem *Dominus vobiscum*, ponieważ *Canonis missae interpretatio* jest właściwie komentarzem do *Dominus vobiscum*. Autor – Amalariusz – wyraźnie cytuje tekst wcześniejszego komentarza i zachowuje podobny schemat budowy – kolejne zdania kanonu zostają wyjaśnione, często z dosłownym użyciem słów z *Dominus vobiscum*, potem dodane zostaje kolejne wyjaśnienie, już Amalariusza:

Potem mówi (scil. autor *Dominus vobiscum*): „Ich określenia nie są łacińskie”. Wyraźnie mówi to o Cherubinach i Serafinach. A dalej dodaje: „Pozostałe określenia wyżej wymienionych chórów anielskich są łacińskie, chyba że określenia «Aniołowie» czy «Archaniołowie» (...) to słowa łacińskie”. Już nie wylicza dwóch chórów nazywanych na początku po grecku (...)»²⁷⁹.

²⁷⁶ Por. J.M.Hanssens, *Introductio*, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, ed. J.M.Hanssens, t. 1, (Studi e Testi 138), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 109-110.

²⁷⁷ P.A. Jacobson, „*Ad memoriam ducens*”, s. 136.

²⁷⁸ D. Mazzuconi, *La diffusione dell'expositio missae „Primum in ordine” e l'expositio orationis Dominicae cosiddetta milanese*, Milano: Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi 1982.

²⁷⁹ Can 2.

W języku polskim wydane zostało z tytułem *Objaśnienie kanonu mszalnego*²⁸⁰. To samo *expositio* zostało włączone przez Rabana Maura do jego *Liber de sacris ordinibus*, ułożonego po 847 roku²⁸¹.

5. 4. *Missae expositionis geminus codex. Codex seu scedula prior et altera (Codex expositionis I, Codex expositionis II)*

Autorem tych dwóch pism bez wątpienia jest Amalariusz z Metzu. Zachowane są tylko w jednym kodeksie, dostępne w dwóch wydaniach²⁸². Polskie tłumaczenie obydwu pism pod tytułem *Wyjaśnienie Mszy w dwóch księgach* znajduje się w wydaniu dzieł Amalariusza²⁸³. Obydwa teksty powstały w roku 813 lub 814, częściowo w trakcie podróży Amalariusza do Konstantynopola, a częściowo po jego powrocie do Metzu²⁸⁴. Ich adresatem jest Piotr z Nonantoli (†824 r.), do którego Amalariusz zwraca się w swoich pismach, używając terminów *gloriosus sacerdos, frater carissimus*²⁸⁵. Obydwa dzieła nie są zachowane w całości, brakuje dużych fragmentów, w *Codex expositionis II* brakuje także zakończenia²⁸⁶.

W zachowanych fragmentach *Codex I* przedstawia przebieg i interpretację mszy świętej od introitu do ofiarowania, dalsze części mszy omawiał zapewne brakujący fragment tekstu, natomiast ostatnie zachowane fragmenty dotyczą obrzędu łamania chleba. Wszystkie wydarzenia mszy oraz obowiązki posługujących zinterpretowane są w duchu alegorii rememoratywnej, co sam autor zasygnalizował we wstępie:

O tym należy z całą pewnością pouczyć, iż to, co sprawujemy w obrzędzie Mszy przed czytaniem Ewangelii, odnosi się do pierwszego przyjścia Pana aż do owego czasu, kiedy zdążył do Jerozolimy przed męką [...]. Następnie zaś to, co się dokonuje podczas Mszy, odnosi się do czasu tej niedzieli, kiedy dzieci wyszły Mu naprzeciw, aż do Jego Wniebowstąpienia lub Pięćdziesiątnicy²⁸⁷.

²⁸⁰ Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. II, s. 117-187.

²⁸¹ Hrabanus Maurus, *Liber de sacris ordinibus*, PL 112, kol. 1179C-1192A; por. J.M.Hanssens, *Introductio*, s. 113.

²⁸² Por. J.M.Hanssens, *Le traité de la messe du ms. Zurich C 102*, „Ephemerides liturgicae” 41 (1927), s. 161-173.

²⁸³ Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. II, s. 139-168.

²⁸⁴ Por. J.M.Hanssens, *Introductio*, s. 106.

²⁸⁵ Por. Amalariusz z Metzu, *List wielebnego opata Piotra 2; Odpowiedź Amalariusza na list wielebnego opata Piotra 1*, [w:] Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. I, s. 29-33.

²⁸⁶ Wykaz brakujących elementów na podstawie porównania z tekstem *Eclogae* – por. J.M.Hanssens, *Introductio*, s. 106-108.

²⁸⁷ Cod I, capitula 2, 6.

W krótkich punktach tego wstępu autor każdej części Eucharystii nadaje znaczenie alegoryczne²⁸⁸. Całość liturgii koncentruje wokół czterech scen: introit – wcielenie i jego eschatologiczne implikacje; czytania – życie Chrystusa; offertorium – męka Chrystusa; łamanie chleba, błogosławieństwo – zmartwychwstanie i wniebowstąpienie²⁸⁹. Ponadto autor sam rekapituje tematykę swojego pisma, zaznaczając w nagłówku przed głównym tekstem *expositio*, że przedstawi w nim charakter posługi kantora, subdiakonów i diakonów²⁹⁰. Opisywane elementy mszy zachowują kolejność chronologiczną: introit, *Kyrie eleison*, *Gloria*, czytania (epistoła, responsorium, alleluja, ewangelia), *credo*, offertorium, a na końcu – łamanie Hostii.

W drugiej części tego *expositio*, z podtytułem *De Romano ordine et de statione in Ecclesia*, zachowały się fragmenty dotyczące obrzędów wstępnych, zwłaszcza postawy i gestów biskupa oraz liturgii słowa. Po fragmencie dotyczącym odczytania Ewangelii tekst się urywa. Sposób przedstawiania obrzędów liturgicznych jest wyraźnie oparty na *Ordo Romanus I*. Christina Schnusenberg znajduje w budowie tego tekstu podobieństwo do utworu *Christos Paschon* – centonu przypisywanego Grzegorzowi z Nazjanzu, do dziełka Germana z Konstantynopola *Historia ekklesiastike kai mystike theoria* oraz galijskiej liturgii²⁹¹.

5. 5. Raban Maur, *De ordine missae* w *De institutione clericorum*

Dwa pisma Rabana Maura: *De institutione clericorum*, powstałe w 819 roku, oraz *De sanctis ordinibus* z 822 roku napisane zostały jako podręczniki dla duchowieństwa, wpisując się w trend i wymagania postawione przez władcę w jego zarządzeniach dotyczących wykształcenia duchownych²⁹². Sam autor nigdzie nie określa swoich pism jako *expositiones*, ale zdaniem badaczy do tego typu pism należy je zaliczyć²⁹³.

²⁸⁸ Cod I, capitula. O metodzie prezentacji dzieła Christina C. Schnusenberg napisała: „It is as if Amalarius had taken the events of Scripture, as well as the teachings of the entire plan of salvation and woven them into a representational liturgical drama” – Ch.C.Schnusenberg, *The Relationship between the Church*, s. 185.

²⁸⁹ Por. Ch.C.Schnusenberg, *The Relationship between the Church*, s. 185.

²⁹⁰ Por. Cod I, Wstęp 8; por. J.M.Hanssens, *Introductio*, s. 106.

²⁹¹ Por. Ch.C.Schnusenberg, *The Relationship between the Church*, s. 187.

²⁹² Por. L. Samaranti, *Introduzione*, s. 11. Jednak Michał Kieling w swoim artykule o formacji duchownych stawia tezę, że nie jest to podręcznik, a jedynie synteza myśli na temat życia duchownych i teologii kapłaństwa – por. M. Kieling, *Formacja duchownych w świetle „De institutione clericorum” Rabana Maura*, „Vox patrum” 26 (2006) t. 49, s. 277.

²⁹³ Por. D. Zimpel, *Einleitung*, [w:] Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum*, Turnhout: Brepols 2006, s. 30; H.B. Meyer, *Eucharystie: Geschichte, Theologie, Pastoral*, (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg: Pustet 1997, s. 195

Expositio obejmuje dwa ostatnie rozdziały pierwszej księgi *De institutione clericorum* (I 32-33), znajduje się po opisie hierarchii kościelnej, paramentów liturgicznych i sakramentów. W dziełku *De sanctis ordinibus*, traktującym głównie o chrzcie i mszy, a pochodzącym z 822 roku i będącym utworem kompilacyjnym, autor powtarza główne punkty *De institutione clericorum*²⁹⁴, Choć Raban dodaje do *De sacris ordinibus* dość duży fragment dotyczący liturgii eucharystycznej, jest to jednak wyraźna kopia tekstu *Dominus vobiscum*. W ten sposób obydwie pisma omawiają liturgię mszy w całości, opisując po kolei: *introitus*, *oratio*, *responsorium*, *alleluia*, *evangelium*, *offertorium*, *Sanctus*, *consecratio corporis et sanguinis Domini*, *Agnus Dei*, *communio*, *benedictio* – czyli części od introitu do rozesłania. W *De sacris ordinibus* autor większą część tekstu poświęca liturgii eucharystycznej, skupiając się głównie na kanonie, nie podaje tekstów eucharystycznych, poza niewielkimi fragmentami prefacji i kanonu. Raban Maur koncentruje się na dydaktycznej funkcji swojej interpretacji, stąd nie tylko zachowana zostaje chronologia akcji liturgicznej, nieprzerywana żadnymi dygresjami, ale i autor skupia się na etymologii słów czy pochodzeniu obrzędów, w czym odwołuje się do patrystycznych, i nie tylko, autorytetów²⁹⁵. Z racji braku oryginalności *De sacris ordinibus* nie będzie podlegało osobnym badaniom w dysertacji.

Raban wyraźnie korzysta ze wcześniejszych interpretacji, także autorów wschodnich²⁹⁶. Interpretacje alegoryczne nie są częste, autor chętniej odnosi się to prostych, dydaktycznych, niemal katechizmowych objaśnień, np. wyjaśniając gest znaku pokoju, pisze krótko o jego celu:

Wcześniej w Kościele przekazują sobie nawzajem pocałunek pokoju, śpiewając „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”, aby pełni pokoju przyjmowali sakrament, a po odpuszczeniu wszystkich grzechów zasłużyli, aby być policzonymi do synów Bożych²⁹⁷.

Wyraźnie jednak odnosi się do tradycji rzymskiej:

²⁹⁴ Por. L. Samarati, *Introduzione*, s. 13.

²⁹⁵ Kilkakrotnie w samym *expositio* cytuje Izydora z Sewilli, raz Bedę, dwa razy odwołuje się do autorytetu papieża. Na temat metody kształcenia Rabana Maura por. O. M. Phelan, *New Insights, Old Texts Clerical Formation and the Carolingian Renewal in Hrabanus Maurus*, „*Traditio*” 71 (2016), s. 63-89.

²⁹⁶ Np. korporał ma oznaczać tkaninę, w którą zawinięto ciało Chrystusa. Ten obraz pojawia się już wcześniej, m.in. u Germana z Konstantynopola – por. *Hist. ekkl.* 34.

²⁹⁷ *Inst* I, 33; 34. Alegorię chętniej wykorzystuje w innych interpretacjach, np. wyjaśniając pochodzenie szat duchownych i liturgicznych, np. gdy opisuje obuwie duchownych, tj. sandały, nadając im interpretację alegoryczną – jak sandały częściowo zakrywają, a częściowo pozostawiają odkrytą nogę, tak nauka głoszona przez duchownych ma być jasna dla wiernych, ale ukryta przed tymi, którzy mogliby ją znieważać – por. *Inst* I, 22.

Zatem ten porządek przekazany przez apostołów zachowuje Kościół rzymski i niemal na całym Zachodzie wszystkie kościoły zachowują tę samą tradycję²⁹⁸.

Głównym źródłem *expositio* Rabana Maura są Orygenes oraz *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli.

5. 6. *Liber officialis* Amalariusza z Metzu

Pierwsze wydanie *opus magnum* Amalariusza, jak wynika z badań Allena Cabanissa, mogło mieć miejsce ok. 820 roku²⁹⁹. Dzieło składa się z czterech ksiąg, sześciu listów, dwóch przedmów do całego dzieła oraz krótkiego prologu na początku księgi trzeciej³⁰⁰. W przedmowie pierwszej³⁰¹ można już dostrzec wrażliwość, oryginalność i liturgiczną wyobraźnię, tak charakterystyczną dla całego dzieła³⁰². Księga pierwsza wyjaśnia kwestie związane z rokiem liturgicznym, zwłaszcza Wielkiego Postu, Wielkanocy i okresu wielkanocnego. Księga druga omawia stopnie ordynacji i szaty liturgiczne, księga trzecia dotyczy obrzędów mszy, natomiast czwarta to wyjaśnienie liturgii godzin. Na potrzeby poniższej dysertacji najważniejsza jest księga trzecia, która w większości stanowi traktat wyjaśniający obrzędy mszy. Ostatnie rozdziały księgi trzeciej nie odnoszą się do mszy w ogólności, ale odpowiadają na konkretne pytania dotyczące porannej mszy w uroczystość Jana Chrzciciela³⁰³, Adwentu³⁰⁴, Bożego Narodzenia i pory mszy w tym okresie³⁰⁵ oraz mszy za zmarłych³⁰⁶.

Jest to najobszerniejsze pismo z omawianych w niniejszej rozprawie właśnie w tym piśmie metoda alegoryczna stosowana jest konsekwentnie w objaśnianiu poszczególnych elementów Eucharystii. H. Bricout zauważa, że komentarz Amalariusza staje się synonimem

²⁹⁸ Inst I, 34.

²⁹⁹ Por. A. Cabaniss, *Amalarius of Metz*, Amsterdam: North-Holland Pub. Co. 1954, s. 52. Autor szczegółowo tłumaczy swoją hipotezę dotyczącą daty pierwszego wydania *Liber officialis*, polemizując z tezą J.M.Hanssens, który uważa, że *Liber officialis* został wydany dopiero w 823 r. Por. J.M.Hanssens, *Le Texte du Liber Officialis d'Amalarius*, „Ephemerides Liturgicae” XLVII (1933), s. 116.

³⁰⁰ Księga czwarta oraz dwa listy zostały dodane do drugiego wydania *Liber officialis*, które ukazało się w 826 lub 827 r. – por. A. Cabaniss, *Amalarius of Metz*, s. 72.

³⁰¹ „Gdy minęło ostatnie lato, wydawało mi się, że – choć znajduję się jakby w piwnicy – do naszej skromnej osoby docierają przez okno roziskrzone promyki światła, rozjaśniając rzecz, której ze względu na długie głodowanie ogromnie pragnąłem. Lęk przed żadnym przełożonym mnie nie kępował, dlatego, dziękując mojemu Bogu, napisałem, co czułem” – Off, Przedmowa.

³⁰² Por. A. Cabaniss, *Amalarius of Metz*, s. 53

³⁰³ Off III, XXXVIII.

³⁰⁴ Off III, XL.

³⁰⁵ Off III, LX-LXII.

³⁰⁶ Off III, LXIV.

komentarza alegorycznego, ponieważ właśnie on uczynił z alegorii zasadniczy sposób wyjaśniania liturgii³⁰⁷.

5. 7. *Eclogae de ordine Romano*

W krytycznym wydaniu pism Amalariusza jest to pismo zaliczane przez M.J. Hansensa do dzieł o wątpliwym autorstwie³⁰⁸. Z pewnością jest ono kompilacją dwóch pism Amalariusza pod jednym tytułem – *Missae expositionis geminus codex*. Dwanaście pierwszych rozdziałów *Eclogae*, czyli ponad dwie trzecie całości, pochodzi z dziewiętnastu pierwszych rozdziałów *Codex expositionis II*, a krótkie fragmenty zaczerpnięte zostały z *Codex expositionis I*. Datacja dziełka będzie zatem późniejsza niż *Missae expositionis geminus codex*, być może powstało ono pod koniec pierwszej połowy IX wieku³⁰⁹. *Eclogae* rozpoczynają się krótkim wstępem, w którym autor przedstawia wszystkie elementy mszy z ich interpretacjami, które można zaklasyfikować jako alegorie rememoratywne – całość mszy świętej to kolejne wydarzenia z życia Chrystusa, od prorocत्व o Jego przyjściu do spotkania po zmartwychwstaniu z uczniami idącymi do Emaus. Cel takiej rekapitulacji autor wyjaśnia swoją skromnością i dobrem czytelnika – jeśli ktoś przeczyta wstęp, a nie będzie zadowolony z pracy autora, nie będzie musiał poświęcać czasu na czytanie całości³¹⁰. Całe pismo składa się z dwóch części. Pierwsza, główna, to ryt mszy według porządku rzymskiego od introitu przez czytania, *credo*, kanon do łamania chleba i zmieszania postaci. Druga część, krótsza, to wyjaśnienie czterech modlitw kapłana: kolekty, sekrety, prefacji i błogosławieństwa po komunii, czyli *propria*. Cztery modlitwy stają się także przyczyną wprowadzenia czterech rodzajów modlitw w całej Eucharystii. Mamy zatem *precationes* – od początku mszy do offertorium, *orationes* – od sekrety do *Agnus Dei*, *postulationes* po komunii i *gratiarum actiones* – jako odpowiedź ludu na słowa rozesłania wypowiedziane przez diakona. Pismo kończy epilog skierowany do bezpośredniego odbiorcy o nieznanym imieniu, nazywanego ojcem i panem. Ch.C. Schnusenberg uważa to dziełko za syntezę myślenia alegorycznego, przedstawienie kosmicznej wizji świata od stworzenia do zmartwychwstania, zwłaszcza w wykorzystaniu przez autora aluzji do czterech sensów

³⁰⁷ Por. H. Bricout, *L'interprétation allégorique, une pédagogie?*, „La Maison Dieu” 282 (2015) nr 2, s. 59.

³⁰⁸ Por. J.M.Hanssens, *Introductio*, s. 52. Z pewnością była to osoba zaznajomiona ze sposobem myślenia, pisania i wyjaśniania typowym dla Amalariusza. J.M.Hanssens, przytaczając szereg argumentów za i przeciw autorstwu Amalariusza, uznaje, że nie jest możliwe rozstrzygnięcie tej kwestii. Wcześniejsze uwagi na temat tego pisma – por. V. E. Flicoteaux, *Un problème de littérature liturgique. Les Eclogae de Officio Missae d'Amalari*, „Revue Bénédictine” 25 (1908), s. 304-320.

³⁰⁹ Por. Ch.C.Schnusenberg, *The Relationship between the Church*, s. 220.

³¹⁰ Por. Ecl 1-7.

znaczeniowych wyrażonych w poczwórnym dotknięciu brzegów kielicha hostią, co staje się znakiem Chrystusa ogarniającego cztery strony świata³¹¹.

5. 8. *Ordinis totius missae expositio prior (Missa pro multis)*

Tekst komentarza nazywanego od pierwszych jego słów *Missa pro multis* wydany krytycznie został wśród dzieł Amalariusza przez J.M. Hanssensa³¹², ale wątpliwości budzi jego autorstwo i data powstania³¹³. Przez wcześniejszych badaczy tekst nie był zaliczany do pism Amalariusza, co raczej związane było z wątpliwościami dotyczącymi samej postaci Amalariusza³¹⁴. W wydaniu krytycznym J.M. Hanssensa tekst poprzedzony jest dwoma nagłówkami, które w krótki sposób rekapitulują całość tekstu: „Porządek mszy ułożony przez świętego Piotra oraz jego wyjaśnienie”, gdzie zwrot „ułożony przez świętego Piotra” będzie odnosił się do porządku rzymskiego³¹⁵, oraz „Dlaczego codziennie powtarza się ta ofiara”. Pismo w pierwszym akapicie rozpoczyna się krótkimi wyjaśnieniami teologicznymi dotyczącym Eucharystii. Autor, odpowiadając na pytanie, jakie są powody celebracji Eucharystii, znajduje na to pytanie siedem odpowiedzi, które odnoszą się do relacji człowiek – Bóg. Powodami sprawowania Eucharystii będzie zanoszenie do Boga próśb, ofiarowanie Bogu błagań i modlitw za tych, którzy składają ofiarę, i zmarłych, prośba o pokój, uświęcenie ofiary, umocnienie Duchem Świętym, ofiara ciała i krwi Chrystusa oraz odmawianie modlitwy „Ojcze nasz”³¹⁶. Mimo że żaden z powodów nie został wyjaśniony szerzej, to siedem przyczyn celebracji Eucharystii zostało zestawionych z siedmioma prośbami zawartymi w modlitwie „Ojcze nasz”, siedmioma stopniami w Kościele i siedmioma darami Ducha Świętego³¹⁷. Drugi akapit dziełka z nagłówkiem „Dlaczego codziennie powtarza się ta ofiara?” wyjaśnia tę kwestię, podając argumenty odnoszące się do ludzkiej kondycji i grzechu oraz koniecznej za nie ofiary Chrystusa. Podane argumenty

³¹¹ Por. Ch.C.Schnusenberga, *The Relationship between the Church*, s. 220; Ecl XXVII, 2.

³¹² *Missa pro multis*, [w:] *Amalarii opera liturgica omnia* t. 3, ed. J.M.Hanssens, Roma: Città del Vaticano 1948, s. 297-315.

³¹³ Por. J.M.Hanssens, *La premier commentaire d'Amalair sur la messe?* „Ephemerides Liturgicae” 44 (1930), s. 24-46. Badacz uważa to pismo za jedno z pierwszych pism Amalariusza, powstałe podczas podróży do Konstantynopola (w 813 r.), jednak w wydaniu pism Amalariusza nie zalicza już do jego tekstów ani tego pisma, ani Exp II. Pojawiają się też opinie, że zarówno Exp I, jak i Exp II są pismami późnymi, z połowy IX wieku – por. Ch. C., Schnusenberga, *The Relationship between the Church*, s. 220-221.

³¹⁴ Por. A. Franz, *Die Messe*, s. 408-409.

³¹⁵ Por. J.M.Hanssens, *La premier commentaire*, s. 30.

³¹⁶ Por. Exp I [Dlaczego celebrowane jest mszę].

³¹⁷ Por. Exp I [Dlaczego celebrowane jest mszę]; „W Modlitwie Pańskiej wyraża się siedem próśb (...). Tym siedmiu prośbom odpowiada siedmiu diakonów” – por. Exp I, XVII, 1 i 5.

mogą wskazywać też na przyjętą przez autora metodę interpretacji rememoratywnej – msza sprawowana jest codziennie, „aby nie zapomniano wielkiego błogosławieństwa męki Pańskiej”, oraz interpretacji eschatologicznej: „przez podobieństwo Kościoła do dnia sądu, w którym sprawiedliwi będą oddzieleni od niesprawiedliwych”³¹⁸.

Dziełko przedstawia i interpretuje cały przebieg mszy: introit, *Kyrie eleison*, *Gloria*, kolektę, czytania (epistolę, responsorium, alleluja, ewangelię), *credo*, offertorium, *Sanctus*, kanon, modlitwę „Ojcze nasz”, komunię, błogosławieństwo i rozesłanie. Każdy z obrzędów interpretowany jest w duchu alegorii, a treść i interpretacje można zestawić z *Missae expositionis geminus codex*, np. biskup, który jest obrazem anioła ogłaszającego narodzenie Jezusa, wyjaśnienie liczby diakonów, itp. Wiele wspólnych miejsc (biorąc pod uwagę raczej =treść niż warstwę językową) ma to pisemko z tekstem *Eclogae*. Być może *Missa pro multis* jest zaginioną częścią *Codex expositionis II*³¹⁹. Tłumaczenie tego pisma na język polski znajduje się w aneksie do poniższej rozprawy doktorskiej.

5. 9. *Ordinis totius missae expositio altera (Introitus missae quare)*

Wydanie krytyczne zamieszczone zostało w zbiorze pism Amalariusza³²⁰. Dziełko obejmuje wykład całej mszy świętej, ale zbudowane jest inaczej niż pozostałe analizowane w rozprawie *expositiones*. Mianowicie składa się z pytań i odpowiedzi, oznaczanych odpowiednio *Inter.*, tzn. *interrogatur* – „pyta się”, oraz *R.*, tzn. *respondetur* – odpowiada się:

Pyt.: Dlaczego śpiewa się *Chwała na wysokościach*?

Odp.: Aby pokazać, że po narodzeniu Chrystusa aniołowie mają chwałę na wysokościach³²¹.

Odpowiedzi do pytań nie są rozbudowane, czasem kilkudzaniowe, interpretacja często jest alegoryczna. Sposób prezentacji treści wyraźnie wskazuje na edukacyjne przeznaczenie pisemka. Dialogiczny sposób prezentowania wiedzy nadaje monotonnemu podręcznikowi formę łatwą do zapamiętania dzięki mnemotechnice³²². Autor chętnie przedstawia pochodzenie słów, podaje ich łacińską etymologię, np. *responsorium* od *respondeo*, *introitus* od *introeo*, albo, wychodząc od pochodzenia nazwy, objaśnia sens

³¹⁸ Exp I [Dlaczego codziennie powtarza się ta ofiara].

³¹⁹ Por. J.M.Hanssens, *La premier commentaire*, s. 24.

³²⁰ *Ordinis totius missae expositio altera*, [w:] *Amalari episcopi opera liturgica omnia*, t. I, ed. J.M.Hanssens, s. 314-321.

³²¹ Exp II 3.

³²² Por. G. d’Onofrio, *Historia teologii*, s. 67, szczególnie tę metodę, zaproponowaną przez Alkuina objaśniana jest w artykule: E. A. Matter, *Alcuin’s Question-And-Answer Texts*, „Rivista di Storia della Filosofia” 45 (1990) nr 4, s. 645-656.

obrzędu, np. prefacja tłumaczona jest jako *praelocutio*. Obrzędy mszy opisane są po kolei: introit, *Kyrie eleison*, *Gloria*, kolekta, czytania, sekreta, prefacja, *Sanctus*, kanon, Ojciec nasz, znak pokoju, *Agnus Dei*, modlitwa po komunii. Jedynie w tym *expositio* wspomniany jest i wyjaśniony post przed komunią³²³. Niewiele informacji dotyczy jednak samych obrzędów, wyjaśnione są tylko zwyczaje związane ze świecami³²⁴, śpiewem w trakcie offertorium i po komunii³²⁵, postawą siedzącą biskupa³²⁶. Tłumaczenie tego *expositio* można odnaleźć w aneksie do niniejszej dysertacji.

5. 10. *Expositio de celebratione missae Remigiusza z Auxerre*

Remigiusz, nazwany ostatnim wielkim nauczycielem szkoły klasztornej w Auxerre³²⁷, swoim dziełkiem *De celebratione missae* niejako zamyka bogatą tradycję karolińskich komentarzy liturgicznych³²⁸, a równocześnie jego dziełko jest ich kompilacją i podsumowaniem³²⁹. Badacze uznają, że pisząc swoje *expositio*, Remigiusz bazował głównie na tekście zatytułowanym *Expositio missae*, znalezionym w Troyes³³⁰.

Jean-Pierre Bouhot uważa, że jest to *expositio* przeznaczone nie tylko dla duchowieństwa, ale wszystkich wiernych, i stanowi rodzaj początkowej katechezy³³¹. Tekst *expositio*, nie doczekał się jeszcze wydania krytycznego.

Sam komentarz do mszy Remigiusza stanowi jeden rozdział (40) w tomie 101 *Patrologia Latina* i jest częścią większego traktatu *De divinis officiis*, którego autorstwo pierwotnie przypisywane było Alkuinowi, a teraz zwykle jego autora nazywa się Pseudo-Alkuinem³³².

Pismo można podzielić na trzy części, z których pierwsza, wprowadzająca, jest próbą zdefiniowania mszy, także przy wykorzystaniu etymologii, w drugiej autor przedstawia

³²³ Exp II 18.

³²⁴ Por. Exp II 8.

³²⁵ Por. Exp II 9 i 19.

³²⁶ Por. Exp II 10.

³²⁷ Por. C. Jeudy, *L'oeuvre de Remi d'Auxerre. État de la question*, [w:] ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy and G. Lobrichon, *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémi, 830-908*, Paris: Beauchesne 1991, s. 373.

³²⁸ Por. T. A. Greene, *Liturgical Celebrations with Emotional Expectations in Auxerre, 840-908*, (niepublikowana rozprawa doktorska), Chicago: Loyola University 2012, s. 148.

³²⁹ Por. J-P. Bouhot, *Pour une édition critique de l'Expositio missae de Remi d'Auxerre*, [w:] *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémi, 830-908*, ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy and G. Lobrichon, Paris: Beauchesne 1991, s. 425.

³³⁰ Por. J-P. Bouhot, *Les sources de l'„Expositio missae” de Remi d'Auxerre*, „Revue des études augustiniennes” 26 (1980), nr 1/2, s. 118.

³³¹ Por. J-P. Bouhot, *Les sources de l'„Expositio missae”*, s. 119.

³³² Por. J-P. Bouhot, *Pour une édition critique*, s. 425-434; C. Jeudy, *Remigii Autissiodorensis opera (Clavis)*, [w:] *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémi, 830-908*, ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy and G. Lobrichon, Paris: Beauchesne 1991, s. 472.

elementy mszy katechumentów i samo gromadzenie się na liturgii, zestawiając je z gromadzeniem się Żydów w synagodze w dni świąteczne, wymieniając i omawiając kolejno: antyfonę na wejście, *Kyrie*, pozdrowienie ludu, kolektę, czytania³³³. Cześć trzecia to msza wiernych; autor zajmuje się w niej kolejno: składaniem ofiar, prefacją, hymnem *Sanctus*, kanonem, modlitwą „Ojcze nasz”, komunią i rozesłaniem³³⁴. Pismo Remigiusza mimo swojej kompilacyjnej formy jest ważnym świadectwem kształtu liturgii i jej interpretacji, także w warstwie alegorycznej. Tłumaczenie *De celebratione missae* także zostało zamieszczone w aneksie do dysertacji.

Alegoria na gruncie chrześcijaństwa ma długą tradycję, a przedstawieni wyżej autorzy, sięgający do tego rodzaju metody dla zrozumienia Pisma Świętego, nie byli naturalnie jedyni. Wybór tych konkretnych postaci spowodowany był po pierwsze ich znaczeniem dla rozwoju myśli alegorycznej (Filon, Orygenes), a po drugie – ich wpływem na autorów *expositiones missae* (Augustyn, Beda). Przyjęty przez nich sens duchowy mógł dzielić się z kolei na alegorię (rozumianą już między innymi przez świętego Pawła jako taką interpretację, którą dziś nazwa się typologią³³⁵), tropologię i anagogię. Natomiast alegoria jako metoda interpretacji przejęta z hermeneutyki Pisma Świętego dla wyjaśniania obrzędów liturgicznych pojawia się już u Ambrożego. Autorzy głoszący homilie chrzcielne odwołują się do tej metody, aby przybliżyć i wyjaśnić katechumenom tajemnice, które stają się ich udziałem. Kolejny krok to alegoria interpretująca obrzędy Eucharystii, która pojawia się prawdopodobnie po raz pierwszy w dziele Germana z Konstantynopola, jego *Historia ecclesiastike* ujmuje obrzędy Eucharystii jako obraz i realizację życia Chrystusa. To właśnie wymienione interpretacje mogły stać się w wieku IX inspiracją dla autorów *expositiones missae*³³⁶.

³³³ Por. *Celebr*, PL 101, kol. 1247-1251C.

³³⁴ Por. *Celebr*, PL 101, kol. 1251-1271.

³³⁵ Por. rozdział *Typologia*.

³³⁶ W latach 813-814 Amalariusz z Metz odbył podróż do Konstantynopola, w czasie której powstały jego dwa *expositiones missae* (Cod I i Cod II). Jednak należy zauważyć, że mimo wyraźnych śladów interpretacji liturgicznych powstałych przed wiekiem IX Amalariusz nie cytuje wyraźnie w swoich tekstach żadnego z autorów wschodnich. Dlatego Ch. A. Jones nazywa takie podejście *a vague suggestion* – por. Ch. A. Jones, *A Lost Work by Amalarius of Metz. Interpolations in Salisbury, Cathedral Library, MS. 154*, (Subsidia, Henry Bradshaw Society 2), London: Boydell & Brewer 2001, s. 141-142.

Rozdział II

Obrzędy mszy świętej w Galii w IX wieku

1. Liturgia rzymska w Galii w IX wieku

Podjmując próbę opisu interpretacji obrzędów liturgicznych, stajemy również przed koniecznością rekonstrukcji liturgii jako takiej³³⁷. Liturgia przedstawiona w dziewiętnowiecznych *expositiones* jest liturgią rzymską, ale należy pamiętać, że te teksty nie miały na celu przedstawiania porządku mszy, czemu służyły *ordines*, ani tekstów echanologicznych, które znajdowały się w sakramentarzach, dlatego też wiele elementów liturgii zostaje w nich, prawdopodobnie celowo, pominiętych³³⁸.

Expositiones, a zwłaszcza pisma Amalariusza, stają się świadectwem osobliwych czasów przejścia z rytu galijskiego do rzymskiego³³⁹. Jednak, jak zwraca uwagę Josef Beumer, jeśli chodzi o liturgię mszy, Amalariusz w czasie swojej podróży do Rzymu nie zauważył istotnych różnic między jedną i drugą liturgią³⁴⁰. Jego głównym źródłem jest własne doświadczenie (przebywał w Rzymie w 831 r.) oraz kopia *Ordo Romanus I*, które na terenie Galii pojawiło się już w wieku VIII, a Amalariusz sam daje temu świadectwo: „Wspomniany już opis Mszy rytu rzymskiego mówi (...)”, gdzie wyraźnie cytuje *Ordo Romanus I*³⁴¹.

Dzięki skrupulatnej pracy karolińskich autorów *expositiones* można na podstawie tych pism odtworzyć wygląd liturgii tego okresu. Do źródeł, które dokładniej opisują sam przebieg liturgii, obok najobszerniejszego, tj. *Liber officialis*, będą należały *Missae expositionis geminus codex* oraz *Eclogae*. Znacznie uboższe w tego typu informacje są pisma *Missa pro multis*, *Introitus missae qua*, teksty Remigiusza z Auxerre i Rabana Maura (zwłaszcza że są one późniejsze), a także Florusa, który w *De actione missarum* przebieg liturgii przedstawia tylko pobieżnie. Teksty *Dominus vobiscum*, *Primum in ordine* i *Canonis*

³³⁷ Por. A. Nowowiejski, *Msza święta*, t. 1, s. 165-177.

³³⁸ Np. W kanonie nie ma modlitwy za zmarłych, które są już w pochodzącym z ok. 700 roku *Missale Bobbio* – por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. II, s. 298, brakuje tu również słów modlitw, które odmawiane były przy ofiarowaniu – por. J. Beumer, *Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestalt der Messliturgie seiner Zeit*, „Theologie und Philosophie” 50 (1975), s. 420.

³³⁹ Por. R. Mönchmeier, *Amalar von Metz: Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Theologischen Literaturgeschichte und zur Geschichte der Lateinischen Liturgie im Mittelalter*, Münster: Westfälische Vereinsdruckerei 1893, s. 121.

³⁴⁰ W przedmowie do *Porządku antyfonarza* wyraźnie zaznacza, że zaskoczyła go różnica między antyfonarzami rzymskimi i galijskim – por. Amalariusz z Metz, *Porządek antyfonarza*, Prolog 3-4, [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. II, natomiast w wypadku mszy zwraca uwagę tylko na nieliczne elementy – por. J. Beumer, *Amalar von Metz*, s. 422.

³⁴¹ Off III, XXVII, 1.

missae interpretatio są natomiast cennym źródłem dla rekonstrukcji modlitwy kanonu. Typ liturgii opisywany w *Eclogae* i *Liber officialis* (z racji odniesień do *Ordo Romanus I*) to liturgia biskupia, ale u Remigiusza z Auxerre celebrans to prezbiter (trzeba jednak pamiętać, że to ostatnie chronologicznie *expositio* z IX w)³⁴². Amalariusz regularnie pisze o biskupie jako celebransie, natomiast autor *Missa pro multis* używa terminu *episcopus aut presbyter*³⁴³, z kolei Raban Maur stosuje termin *sacerdos* zarówno na określenie prezbitera, jak i biskupa³⁴⁴.

Zdaniem wcześniejszych badaczy Amalariusz bazował również na *Ordo Romanus II*, czyli *Ordo Romanus V* według numeracji Michael Andrieu³⁴⁵. Można jednak zadać sobie pytanie: jeśli *Ordo Romanus V* był bazą dla Amalariusza, dlaczego pominął on w swojej interpretacji wiele takich obrzędów, które są wręcz stworzone do interpretacji alegorycznej, jak np. znak krzyża na czole przed ewangelią (co pojawia się u Amalariusza), ale i znak krzyża na piersiach, którego w pisamach Amalariusza nie ma, a pojawia się w *Ordo V*? Pytanie o relację między trzecią księgą *Liber officialis* i *Ordo Romanus V* zadał sobie również M. Andrieu. Ale Andrieu zdecydowanie stoi na stanowisku, że Amalariusz miał kopię *Ordo Romanus I* i że to praca Amalariusza była bazą dla powstania *Ordo Romanus V*³⁴⁶. Jeśli zestawimy obrzędy opisane w *expositiones missae*, zwłaszcza w *Liber officialis*, to gdy porównamy je z *Ordo*, okazuje się, że z jednej strony niektóre obrzędy opisane są inaczej, a z drugiej opis *Ordo V* jest o wiele obfitszy niż *expositiones*. Wydaje się, że powody takiego stanu rzeczy mogą być dwa: być może Amalariusz nie chciał podawać wszystkich szczegółów liturgii, ponieważ nie było to mu potrzebne, skoro każdy zainteresowany widział, co się dzieje w czasie liturgii, zatem jako autor skupił się tylko na elementach, o których pragnął pouczyć. Przykładem może tu być uwaga z *Ordo Romanus II*, gdy do czytania lekcji subdiakon wstępuje na podwyższenie (łac. *in ambonem*)³⁴⁷. W *Liber officialis* nie znajdujemy bezpośredniej informacji na temat wstępowania na ambonę czy podwyższenie subdiakona, mamy natomiast krótką wzmiankę: „Lektor i kantor wstępują na stopień (łac. *gradus*) zwyczajem starożytnych”³⁴⁸ oraz prawdopodobnie interpretację tego gestu: „Przez lekcję możemy rozumieć przepowiadanie w Starym Testamencie, bo jest ono

³⁴² Por. Celebr, PL 101, kol. 1248.

³⁴³ Exp I VIII, 1; VIII, 5.

³⁴⁴ Por. Inst. I, 33, także I, 3-5. Por. również J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 201.

³⁴⁵ Por. A. Franz, *Die Messe*, s. 353.

³⁴⁶ Por. M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen Age. 2 Les textes (Ordines I-XIII)*, Louvain: Leuven Spicilegium Sacrum Lovaniense 1971, s. 180-181; por. P. Sorci, *Gli Ordines Romani e la celebrazione dell'eucaristia, degli altri sacramenti e sacramentali*, „Rivista Liturgica” 101 (2014) nr 3, s. 555-556.

³⁴⁷ Por. OR V 27.

³⁴⁸ Off III, XVII, 1.

niższego rzędu”³⁴⁹. Użyte określenie, że lekcja jest niższego rzędu (łac. *humilior*), może odnosić się – naturalnie poza rozumieniem tego jako czytania „niższego” niż Ewangelia – do miejsca, w którym jest odczytywana. Natomiast wzmianka o czytaniu lekcji na ambonie pojawia się w *Missae expositionis geminus codex alter*:

Po pierwszej modlitwie subdiakon wstępuje na podwyższenie, aby czytać i ogłaszać ludowi Bożemu naukę świętych ojców, czy to Starego, czy też Nowego Testamentu. Nie wstępuje on jednak na wyższy stopień (łac. *superiorem gradum*), na który zwykle wstępuje ten, kto ma czytać Ewangelię³⁵⁰.

Schemat mszy „rzymskiej za czasów Karola Wielkiego”³⁵¹ możemy znaleźć też w podręczniku Antoniego Nowowiejskiego, jednak autor nie podaje w nim, które fragmenty schematu wzięły z *Ordo Romanus I* (czy *Ordo V*, które uznaje za źródło Amalariusza³⁵²), a które z *Liber officialis*. Przyznać jednak należy mu rację, gdy pisze o *Liber officialis* i *Eclogae*:

Pisma te są przepelnione wyjaśnieniami mistycznymi, wszakże jeszcze przedstawiają dużo materiału, aby zrozumieć, jak była odprawiana wtedy Msza św. według obrządku rzymskiego³⁵³.

Przebieg liturgii w pismach Amalariusza, zwłaszcza *Liber officialis*, przedstawia też J. Beumer³⁵⁴.

Zaprezentowany niżej schemat liturgii oparty jest tylko na tekstach *expositiones missae* i ma na celu pokazanie czytelnikom informacje, które na podstawie tych utworów można znaleźć. Tak przedstawiona liturgia stanie się w kolejnych częściach pracy przyczynkiem do pokazania sposobów interpretacji liturgii i pouczenia czytelnika. W związku z tym poniższy schemat informacji z *Ordo Romanus I* czy *Ordo Romanus V* wykorzystuje tylko porównawczo³⁵⁵. Można zastanowić się także, co było źródłem dla pozostałych autorów, tj. Rabana Maura, Remigiusza z Auxerre i Florusa z Lyonu, ponieważ ich teksty znacznie odbiegają językowo od języka *Ordo* i pism Amalariusza.

Nie znajdzie się w *expositiones missae* opisów typowych dla *Ordo I* i *V*, dotyczących przygotowania do mszy duchowieństwa. Nie ma też w nich opisu i symboliki szat duchownych, chociaż w wypadku *Liber officialis* i *De institutione clericorum* takie opisy

³⁴⁹ Off III, XI, 5.

³⁵⁰ Cod II, XIV, 1.

³⁵¹ A. Nowowiejski, *Msza święta*, t. 1, s. 165-177.

³⁵² Por. A. Nowowiejski, *Msza święta*, t. 1, s. 166.

³⁵³ A. Nowowiejski, *Msza święta*, t. 1, s. 166.

³⁵⁴ Por. J. Beumer, *Amalar von Metz*, s. 417-420.

³⁵⁵ Na temat rozpowszechniania *Ordo Romanus I* w państwie Karolingów oraz zestawienie elementów liturgii mszy z *Ordines I, IV i V*, por. I. Gazzola, *Comment célébrer la messe? L'Ordo romanus I et ses transformations en pays francs*, [w:] ed. H. Bricout, M. Klöckener, *Liturgie, pensée théologique*, s. 49-75.

można odnaleźć w innych księgach tych pism.³⁵⁶ Warto także zwrócić uwagę, że teksty *expositiones* nie tylko dostarczają nam obrazu liturgii niejako ze strony duchowieństwa, ale również pokazują – chociaż w zdecydowanie mniejszym wymiarze – uczestnictwo w liturgii ludu, jego postawy i gesty.

2. Msza katechumentów (obrzędy wstępne i liturgia słowa)

2. 1. Procesja wejścia i pierwsze czynności przewodniczącego liturgii, służby liturgicznej i wiernych

Obrzędy wstępne opisane przez Amalariusza, a nazywane *introitus missae*³⁵⁷, autor definiuje jako obrzęd między „pierwszą antyfoną, zwaną introitem, [który] kończy się wraz z modlitwą, którą kapłan odmawia przed lekcją, (...) aż do chwili, gdy biskup usiądzie”³⁵⁸. Etymologia słowa *introitus* wyjaśniona jest skrótowo w *Ordinis totius missae expositio altera*:

Pyt.: Dlaczego mówi się o wejściu (łac. *introitus*) na mszę?

Odp.: Dlatego, że w tym obrzędzie rozpoczyna się msza³⁵⁹.

Procesja wchodzi do kościoła od strony lewej do prawej, co zostaje zinterpretowane przez autora przenośnie³⁶⁰. W czasie tego obrzędu wszyscy trwają w postawie stojącej: „Odtąd przyjął się zwyczaj, że – jak długo trwa ten obrzęd – w kościele się nie siada”³⁶¹. W tym czasie śpiewa chór kantorów. Raban Maur uściśla, że jest to śpiew antyfony³⁶², dodając, że zwyczaj śpiewu antyfon, wprowadzony przez papieża Celestyna, jest „dobrym zwyczajem: (łac. *bene est*), ponieważ w ten sposób nie tylko oddaje się chwałę Bogu, ale i jedność chóru wskazuje na zgodność Kościoła zgromadzonego na liturgii oraz wzajemną miłość jego członków³⁶³. W procesji wejścia wraz z biskupem wchodzi diakoni (siedmiu,

³⁵⁶ Por. Off II, XV-XXVI, a Inst. I, 14-23.

³⁵⁷ Por. Cod I 1

³⁵⁸ Off III, I, 1.

³⁵⁹ Exp II 1

³⁶⁰ Por. Cod. II, II, 1. Ecl II. W OR V mowra jest o kierunku z południa na północ – por. OR V, 16.

³⁶¹ Off III, V, 5.

³⁶² Por. OR I 44; OR V 14.

³⁶³ Por. Inst. I, 32 i 33. Raban wyprowadza tutaj (choć błędnie) etymologię słowa „chór” od łacińskiego słowa *corona*, czyli „wieniec”, ponieważ chór stoi dookoła ołtarza, ale też od słowa miłość (łac. *caritas*), zgoda (łac. *concordia*) oraz harmonia (łac. *concontinentia*); por. również Celebr, PL 101, kol 1247A. Antyfona natomiast staje się tu znakiem proroków i patriarchów głoszących przyjście mesjasza i oczekujących go – por. E. Borsotti, C. Falchini, *Un solo corpo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri latini*, Magnano: Comunità di Bose 2016, s. 270.

pięciu, trzech lub jeden)³⁶⁴, subdiakoni i akolici ze świecami³⁶⁵, przed nimi niesiony jest trybularz z kadzidłem³⁶⁶ oraz ewangeliarz³⁶⁷. Ewangeliarz wnoszony w procesji wejścia wspomniany jest także w *Expositio de celebratione missae* Remigiusza z Auxerre, który tę procesję przedstawia jak wejście władcy³⁶⁸. Liczba kadzielnic jest różna – jedna, dwie lub nawet trzy – co wyjaśniane będzie nie tylko w sposób alegoryczny, ale i w odniesieniu do rzeczywistości – każda z kadzielnic będzie służyła do okadzania innej grupy osób: osobno duchowieństwa, osobno mężczyzn i osobno kobiet³⁶⁹. Liczba wnoszonych świec powinna być identyczna z liczbą diakonów³⁷⁰.

Biskup przechodzi na prawą stronę ołtarza, a potem pochyłony przekazuje znak pokoju posługującym z prawej i lewej strony oraz kantorom³⁷¹. Daje znak kantorom³⁷², którzy kończą śpiew modlitwą „Chwała Ojcu”³⁷³. Warto zwrócić uwagę, że *Admonitio generalis* nakazuje, aby był to śpiew całego ludu³⁷⁴, chociaż wzmianka w *Missa pro multis* mówi raczej o śpiewie wykonywanym przez duchownych: „Biskup lub diakon da znak, całe duchowieństwo śpiewa «Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu»”³⁷⁵.

Biskup całuje ołtarz i ewangeliarz, który pozostaje na ołtarzu³⁷⁶, ołtarz całują też diakoni, podchodząc do niego po dwóch³⁷⁷. W *Missa pro multis* kolejność jest jednak inna, najpierw pocałunek na ołtarzu składają diakoni, dopiero po nich biskup, co znajduje swoje wyjaśnienie alegoryczne: „(...) a diakoni podchodzą do ołtarza i całują go przed biskupem”³⁷⁸. Biskup przechodzi na prawą stronę ołtarza, stoi skierowany ku wschodowi,

³⁶⁴ Exp I, I, 3.

³⁶⁵ Por. Off III, V, 10. Liczba świec ma być identyczna z liczbą diakonów – por. Ecl IV.

³⁶⁶ Por. Off III, V, 11; Cod I, V, 12.

³⁶⁷ Por. Off III, V, 12; OR I 47 oraz OR V 16.

³⁶⁸ Por. Celebr, PL 101, kol. 1248A. Tak interpretacja opiera się na zwyczaju zaczerpniętym ze zwyczajów odnoszących się do władcy – por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 446.

³⁶⁹ Por. Cod II XII, 1. O jednej lub dwóch kadzielnicach jest natomiast mowa w Exp I 8, 2. Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 77 i 318. Warto również zauważyć, na co zwraca uwagę Edward Atchley, że w tekstach mowa jest o niesieniu kadzidła, ale nie okadzaniu ołtarza – por. E. G. Atchley, *A History Of The Use Of Incense In Divine Worship*, London-New York: Longmans Green 1909, s. 214.

³⁷⁰ Por. Ecl IV.

³⁷¹ Por. Off III, V, 22.

³⁷² Albo robi to sam biskup, albo diakon, a śpiew ten wykonuje całe duchowieństwo nie tylko schola – por. Exp I 1, 2; por. OR I 50; OR V 18.

³⁷³ Por. Off III, V, 23; Exp II 1; Cod II VII – dopiero po śpiewie „Chwała Ojcu” do ołtarza podchodzą diakoni. Por. też Ecl VII.

³⁷⁴ Por. *Admonitio generalis* 70.

³⁷⁵ Exp I I, 2.

³⁷⁶ Por. Off III, V, 30-31. W *Liber officialis* jest mowa o pocałunku ołtarza, w *Codex expositionis II* zapisano zdanie o adoracji *sancta* – por. Cod. II X. Na temat pocałunków składanych na ołtarzu i na ewangeliarzu por. K. Lijka, *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, „Liturgia Sacra” 21/1(45) (2015), s. 73-88.

³⁷⁷ Por. Off III, V, 30.

³⁷⁸ Exp I I, 2

diakoni stoją po jego lewej i prawej stronie, akolici stoją ze świecami w rękach³⁷⁹. W *Codex expositionis II* znajdujemy również wzmiankę o oddaniu czci partykułom z poprzedniej mszy (*sancta*):

Gdy tylko biskup odda cześć Najświętszemu Ciału (łac. *sancta*), zmierza ku prawej stronie ołtarza i stoi wyprostowany, zwrócony ku wschodowi, diakoni zaś z tyłu za nim³⁸⁰.

Dopiero po adoracji *sancta* przekazuje znak pokoju prezbiterom i diakonom:

Biskup, przychodząc przed ołtarz, oddaje najpierw cześć Najświętszemu Ciału, a następnie przekazuje pokój albo prezbiterom, albo diakonom³⁸¹.

W tym czasie diakoni trwają w postawie pochylonej przed ołtarzem³⁸².

U Rabana Maura obrzędy wstępne stają się przyczynkiem do wzmianki na temat konieczności śpiewu na wejściu i jego pochodzenia oraz do przedstawienia etymologii słowa „antyfona”; swoje wyjaśnienia opiera on na wiadomościach z pism Izydora z Sewilli³⁸³. Natomiast Florus z Lyonu tylko jednym zdaniem przedstawia obrzędy wstępne, pisząc o gromadzeniu się ludu oraz wykonywaniu śpiewu: „Zatem najpierw, kiedy wierni zbiorą się razem w domu Bożym, po wyśpiewaniu Bogu chwały (...)”³⁸⁴.

2. 2. *Kyrie eleison*

W wieku IX wyraźnie kodyfikuje się już po pierwszy śpiew *Kyrie jako* śpiew scholi, a po drugie – trzykrotne jego powtórzenie³⁸⁵. Kantorzy śpiewają *Kyrie eleison*³⁸⁶, które Amalariusz tłumaczy w trojaki sposób, zawsze jednak odnosząc je do dosłownego znaczenia, to znaczy wzywania Bożego miłosierdzia³⁸⁷. W skróconej formie pisze o tym autor *Introitus missae quare*:

³⁷⁹ Por. Off III, V, 32; Exp II, 4. Ponieważ liczba diakonów jest nieparzysta, większa ich liczba staje po stronie prawej, a mniejsza po lewej, a za biskupem – por. Ecl X 1-2.

³⁸⁰ Cod II X, 1; por. Ecl X, 1; OR I 41.

³⁸¹ Cod. II VI, 1.

³⁸² Por. Ecl VIII.

³⁸³ Por. Inst. I, 33.

³⁸⁴ Act IX.

³⁸⁵ Por. C. Kuupol, *Kyrie Eleison: Its Liturgical Use and Theological Significance in the Roman, Ambrosian and Hispano-Mozarabic Rites*, Xlibris US 2019 (ebook), s. 52.

³⁸⁶ Por. Cod I, II, 2; Off III, V, 6, Off III, V, 7; „Schola na znak diakona wykonuje litanie *Kyrie eleison, Christe eleison*” – OR V 22.

³⁸⁷ Por. Off III, VI, 3. Amalariusz pisząc o śpiewie *Kyrie* w czasie mszy, dodaje również wzmiankę na temat tego śpiewu w trakcie oficjum, zamieszczając interesującą informację na temat różnicy między zwyczajem galijskim a rzymskim w odmiawianiu Modlitwy Pańskiej: „(...) po odprawieniu każdego oficjum, przed Modlitwą Pańską następuje *Kyrie eleison*, jak to jest w oficjum porannym i wieczornym. Albowiem to, co czynimy w Galii, mając zwyczaj śpiewać modlitwę Pańską po zakończeniu psalmów nocnych, Kościół rzymski pomija” – Off III, VI, 4.

Pyt.: Z jakiego powodu śpiewa się *Kyrie eleison*?

Odp.: Aby Ojciec, który oddał swojego jedynego Syna za nas, wyrwał nas od kar piekielnych.

Pyt.: Z jakiego powodu śpiewa się *Christe eleison*?

Odp.: Aby Syn Jezus Chrystus, nasz Pan razem z Ojcem uwolniwszy nas od wiecznej kary, dał nam życie wieczne, jak sam powiedział: A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa (J 12,26)³⁸⁸,

dodając jeszcze wzmiankę o łacińskim znaczeniu greckich słów³⁸⁹. W czasie śpiewu akolici ustawiają świece w szeregu, a jedną na środku:

Gdy odmawia się *Kyrie eleison*, akolici odkładają świece, ponieważ Chrystus – w osobie biskupa – jest ponad każdym światłem³⁹⁰.

Gdy kantorzy wykonują *Kyrie eleison*, akolici stawiają świece na ziemi po obu stronach, a jedną z nich w środku³⁹¹.

Sposób ustawienia świec jest wyjaśniony nie tylko alegorycznie, ale również praktycznie: „Można to prosto rozumieć to tak, że w rozstawieniu świec chodzi o wygodę w poruszaniu się przy ołtarzu”³⁹².

Tę samą myśl powtarza autor *Eclogae* – akolici do momentu śpiewu *Kyrie eleison* trzymają świece w rękach, potem odkładają je na posadzkę w ustalonym porządku, po jednej i drugiej stronie ołtarza, większą liczbę po prawej, a mniejszą – po lewej³⁹³.

2. 3. Chwała na wysokości

Kapłan zwrócony ku wschodowi wyraźnie (łac. *clara voce*) intonuje „Chwała na wysokości Bogu”³⁹⁴. W przeciwieństwie do *Kyrie* śpiewanego przez kantorów, *Gloria* jest pieśnią intonowana przez kapłana po prawej stronie ołtarza, w miejscu, które zajął po jego ucałowaniu³⁹⁵. Należy jednak zwrócić uwagę, że, zdaniem J.A. Jungmanna, kapłan, intonując *Gloria*, zwracał się w kierunku ludu, co było wezwaniem całego zgromadzenia do wspólnego śpiewu³⁹⁶. Uwaga Amalariusza jednak wydaje się przeczyć temu zwyczajowi: „Gdy kapłan odmawia «Chwała na wysokości Bogu» zwraca się zazwyczaj ku

³⁸⁸ Exp II 2.

³⁸⁹ Por. Exp II 2.

³⁹⁰ Exp I II, 1.

³⁹¹ Off III, VII, 1. „A potem akolici kładą świeczniki na podłodze kościoła, trzy po stronie prawej i trzy po lewej, a jedną w środku, pomiędzy pozostałymi” – OR I 52; por. OR V 23.

³⁹² Off III, VII, 4; Ecl XI 4.

³⁹³ Por. Ecl XI 2-3.

³⁹⁴ Por. Off III, VIII, 2-3. Cod. I, III, 1.

³⁹⁵ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 357.

³⁹⁶ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 537.

wschodowi”³⁹⁷. Zwrócenie się ku wschodowi ma u Amalariusza dość szczegółowe wyjaśnienie, nie tylko alegoryczne, ale również związane z pobożnością: „Uwłacza porządkowi ten, kto chce oddawać cześć Panu, odwracając się od Niego plecami, przodem zaś do sług”³⁹⁸.

Amalariusz podaje źródło tego śpiewu w trakcie mszy – odwołuje się do papieży Telesfora i Symmachusa³⁹⁹. W *Introitus missae quare* autor, pisząc o *Gloria*, kładzie nacisk na dar pokoju przyniesionego przez Chrystusa⁴⁰⁰.

2. 4. Kolekta

Po odśpiewaniu hymnu „Chwała na wysokości”, kapłan zwrócony na wschód wzywa do modlitwy słowami *Oremus* i odmawia kolektę⁴⁰¹. W *Missa pro multis* nazywana jest ona *prima collecta* lub *oratio*, co autor wyjaśnia, odnosząc się do etymologii obydwu słów:

Nazywa jest modlitwą (łac. *oratio*), ponieważ w niej prosi się (łac. *orare*) o niebieskie dobra dla ludu, a kolektą, ponieważ lud zaczyna gromadzić się (łac. *colligere*) w jedno miejsce⁴⁰².

Podobnie definiuje tę modlitwę Walafryd Strabo:

Używamy słowa „kolekta”, ponieważ zbieramy, to znaczy zamykamy, w krótkiej modlitwie konieczne prośby⁴⁰³.

Kolekta jest odbiciem modlitwy Chrystusa:

Chrystus, zanim cierpiał, często modlił się sam i całą noc spędzał na modlitwie. Za nas się modlił, nie za siebie (...). Kapłan bowiem jest obecnym obrazem Jego modlitwy, zanoszą on modlitwę o uwolnienie od grzechów⁴⁰⁴.

Remigiusz, wyjaśniając znaczenie kolekty, dodaje, że nazywana jest tak ona dlatego, że albo wskazuje na wybór pism czytanych w Kościele⁴⁰⁵, albo gromadzi w jedno modlitwy, albo gromadzi na liturgii lud, a także dodaje, że nie jest to tylko modlitwa kapłana, ale całego ludu⁴⁰⁶. Wyjaśnia także dodawane do kolekty słów „Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa”

³⁹⁷ Off III, VIII, 2.

³⁹⁸ Off III, VIII, 2.

³⁹⁹ Por. Off III, VIII, 1.

⁴⁰⁰ Por. Exp III 3.

⁴⁰¹ Por. Off III, IX, 4. Amalariusz pisze również o kolekcie w trakcie nieznanych jako zwyczaju rzymskim, odmawianej przez prezbitera w postawie stojącej, która ma kierować umysł ku przyszłemu zmartwychwstaniu – por. Off IV, VII, 28.

⁴⁰² Exp I, IV, 1. Bernard Capelle dowodzi, że termin *collecta* na określenie tej modlitwy pojawił się właśnie w Galii – Por. B. Capelle, *Collecta*, „Revue Bénédictine” 42 (1930), s. 197-204. Takie same wyjaśnienia znajdujemy w Exp II 4.

⁴⁰³ Walafridus Strabonius, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* 22, PL 114, kol. 945C.

⁴⁰⁴ Off Wstęp, 8-9.

⁴⁰⁵ Por. Celebr, PL 101, kol. 1249D.

⁴⁰⁶ Por. Celebr, PL 101, kol. 1249D.

– wszystko, co jest nam dane, dane jest przez Ojca, ale przyjmujemy to przez Syna, natomiast słowa „Który z Tobą żyje i króluje” wskazują na królewską władzę Syna oraz jedność Trójcy Świętej⁴⁰⁷. Odpowiedzią ludu na modlitwę kapłana jest *Amen*⁴⁰⁸. Po kolekcie kapłan siada⁴⁰⁹. W *De celebratione missae* Remigiusza można odnaleźć wzmiankę o tym, że w trakcie kolekty lud pozostaje w pozycji pochylonej (łac. *acclinis*)⁴¹⁰. Kolekta kończy obrzędy wstępne, a znakiem tego zakończenia, poza modlitwą, jest zmiana ustawienia świec – zostają one ustawione w jednej linii⁴¹¹. Natomiast w piśmie Remigiusza z Auxerre obrzęd przeniesienia świec pojawia się w trakcie czytania lekcji – świece przenoszone są z początkowego ustawienia północ-południe na linię zachód-wschód⁴¹².

2. 5. Czytania

Biskup siada, natomiast subdiakon wstępuje na ambonę i czyta lekcję – epistołę. W *Introitus missae quare* epistoła określona zostaje też słowem *supermissa*, co autor tłumaczy kolejnością odczytywania jej przed (łac. *super*) ewangelią, oraz tym, że pisma apostołów przewyższają pisma Starego Testamentu⁴¹³. U Remigiusza epistoła poprzedza ewangelię, ponieważ uczniowie Chrystusa zostali posłani przed Nim⁴¹⁴, natomiast Amalariusz widzi w pierwszym czytaniu raczej odniesienie do proroków Starego Testamentu⁴¹⁵. W *Primum in ordine* wyraźnie wskazuje się, że jest to czytanie z listów Pawła:

Potem czyta się LIST PAWŁA. Wszyscy bowiem wiedzą, że Paweł jest nauczycielem pogan, a zasłużył, aby być naczyniem wybranym, dlatego jak w czasie swojego życia pisał do niektórych narodów, tak i teraz codziennie, gdy jest czytany, umysły wszystkich wiernych umacnia stałością wiary⁴¹⁶.

Również z podwyższenia kantor śpiewa responsorium i alleluja. Responsorium ma być odpowiedzią ludu na odczytaną lekcję⁴¹⁷, a śpiew „Alleluja” – oddaniem Bogu chwały, na co wskazuje sama etymologia tego słowa⁴¹⁸. W czasie ewangelii przyjmuje się postawę

⁴⁰⁷ Por. Celebr, PL 101, kol. 1249D.

⁴⁰⁸ Celebr, PL 101, kol. 1249D.

⁴⁰⁹ Por. Off III, V, 5; Off III, X; Cod II XIII; Ecl XII, 1; OR V 27.

⁴¹⁰ Por. Celebr, PL 101, kol. 1249C.

⁴¹¹ Por. Ecl XI, 3.

⁴¹² Celebr, PL 101, kol. 1250 B. „Wtedy zabiera się świece z miejca, którym stały wcześniej, i stawia się je w jednej linii od wschodu na zachód przez środek kościoła” – OR V 26, tłum. B. Frontczak.

⁴¹³ Por. Exp II 5.

⁴¹⁴ Por. Celebr, PL 101, kol. 1250B.

⁴¹⁵ Off III, XI, 5.

⁴¹⁶ Prim 4.

⁴¹⁷ Por. Exp II 6.

⁴¹⁸ Por. Exp II 6.

stojącą⁴¹⁹. Diakon prosi kapłana o błogosławieństwo, który wypowiadając słowa „Pan niech będzie w sercu twoim i na ustach twoich”, czyni nad głową diakona znak krzyża⁴²⁰ oraz umieszcza kadzidło w kadzielnicy⁴²¹. Diakon bierze z ołtarza ewangeliarz, gdzie został umieszczony na początku liturgii, i niesie go na lewej ręce⁴²² oraz wstępuje na ambonę i na wyższy stopień, natomiast przed ewangeliarzem niesione są dwie świece i kadzielnice (jedna lub dwie)⁴²³; potem kładzie ewangeliarz na rękę subdiakona, skąd Ewangelia będzie odczytywana⁴²⁴. Diakon zwraca się do ludu słowami: „Pan z wami”, a lud zwraca się w jego stronę⁴²⁵, potem biskup, kapłan i lud zwracają się ku wschodowi, na słowa diakona” „Święta Ewangelia według” (łac. *sequentia sancti evangelii secundum*)⁴²⁶ wszyscy czynią znak krzyża na czole i odpowiadają „Chwała Tobie, Panie”, wskazując na gotowość przyjęcia słów Ewangelii⁴²⁷. Natomiast u Remigiusza z Auxerre lud czyni znak krzyża na czole, a diakon na czole i na piersiach⁴²⁸. Remigiusz wyjaśnia, kiedy używa się zwrotu *sequentia*, a kiedy *initium*. *Sequentia* oznacza, że słowa Ewangelii odczytywane są po słowach lekcji, dlatego kiedy czytany jest początek jakiejś Ewangelii, należy zacząć od słowa *initium*. Innym wyjaśnieniem jest, że te słowa, które następują (łac. *sequuntur*) po pozdrowieniu (łac. *salutatio*) były kontynuowane w czytaniu z danego ewangelisty⁴²⁹.

Na czas czytania Ewangelii lud odkłada laski⁴³⁰. Diakon odczytuje Ewangelię zwrócony na południe. Jednak Remigiusz z Auxerre jako pierwszy zwraca uwagę, że diakon odczytujący Ewangelię zwraca się w kierunku północnym, rozumianym jako obszar działania diabła, zatem kierunek odczytywania Ewangelii ma być wskazówką, że Ewangelia powinna docierać do także do tych regionów świata⁴³¹. Po zakończeniu gasi się świece⁴³²,

⁴¹⁹ Por. Off III, XVIII, 3.

⁴²⁰ Por. Off III, XVIII, 5; Cod II XVI; Exp II 8, 1.

⁴²¹ Por. Off III, XVIII, 4.

⁴²² Por. Off III, XVIII, 6. Natomiast w *Missa pro multis* można odnaleźć wzmiankę, że diakon bierze ewangeliarz na prawą rękę – por. Exp I, VIII, 2.

⁴²³ Por. Exp II 8; OR I 58, OR I 32.

⁴²⁴ Por. Cod II XVI, 2

⁴²⁵ Por. Off III, XVIII, 6.

⁴²⁶ Por. Celebr, PL 101, kol. 1251A. Wyjaśnienie tego zwrotu sprawia badaczom problem. „(...) słowo *sequentia* wskazywałoby na dalszy ciąg Ewangelii, a w konsekwencji na *lectio continua*. Komentatorzy wieków średnich podawali także inną interpretację, odnosząc *sequentia* do perykopy, która ma nastąpić” – B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, s. 147.

⁴²⁷ Por. Cod II, XVI, 1; Off III, XVIII, 7-9.

⁴²⁸ Celebr, PL 101, kol. 1251C; „A diakon czyni znak krzyża na swoim czole i na piersi, podobnie biskup i cały lud, a potem zwracają się w kierunku ewangeliarza ” – OR V 35, tłum. B. Frontczak.

⁴²⁹ Celebr, PL 101 1251B.

⁴³⁰ Por. Cod II, XVI, 3. Były to specjalnie przygotowane laski do pomocy w utrzymaniu postawy stojącej – por. B. Nadolski, *Liturgika*, t.4: *Eucharystia*, s. 146. Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 448. „Wszyscy powinni odłożyć laski z rąk” – OR V 36, tłum. B. Frontczak.

⁴³¹ Por. Celebr, PL 101, kol. 1250D. Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 413.

⁴³² Por. Ecl XVIII; Exp II 8.

kadzidło odnoszone jest do ołtarza, ewangelia również odniesiony zostaje na poprzednie miejsce. Epistoła, responsorium i alleluja odczytywane i wykonywane są na niższym stopniu niż ewangelia⁴³³.

Remigiusz z Auxerre oraz *Ordo V* wspominają o czynieniu znaku krzyża na czole także po odczytaniu Ewangelii:

Po przeczytaniu Ewangelii powtórnie lud spieszy, aby otoczyć się znakiem krzyża jak murem, aby Boże słowo, które przyjął dla swojego zbawienia, pozostało obwarowane znakiem krzyża, a kłamstwo szatana nie mogło usunąć go z serc⁴³⁴.

W *De actione missarum* Florusa znajdujemy tylko krótką wzmiankę o czytaniach z apostołów i Ewangelii, a także o jakimś rodzaju wygłoszonej nauki (łac. *sermo allocutio magistrorum*)⁴³⁵. Jest to zresztą jedyna wzmianka w badanych *expositiones missae* dotycząca takiej nauki.

W *Liber officialis* znajdujemy informację, że przed ewangelią zgromadzenie opuszczają katechumeni, chociaż autor tej wzmianki uważa to za nieuzasadnione⁴³⁶, ponieważ powszechniejszym zwyczajem jest opuszczanie zgromadzenia przez katechumenów po ewangelii⁴³⁷.

2. 6. Credo

Nie we wszystkich analizowanych tekstach pojawia się uwaga na temat *Credo*, krótka wzmianka pojawia się w tekście *Eclogae*:

Skoro Chrystus przemówił do swojego ludu, trzeba, aby ten słodko i z uwagą wyznał swoją wiarę. Zatem wypada, aby po ewangelii, skoro usłyszał słowa Chrystusa, wyznał swoimi ustami wyraźnie wiarę⁴³⁸

oraz *Codex expositionis I*: „Gdy Chrystus przemówił do swojego ludu, godzi się, by ten z jeszcze większą słodyczą i głębiej wyznał swoją wiarę”, a także w *Missa pro multis*: „Śpiewa się mianowicie «Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego» i tak dalej”⁴³⁹.

⁴³³ Por. Exp I VII, 3.

⁴³⁴ Celebr, PL 101, kol. 1251B. „Po przeczytaniu ewangelii, lud powtórnie otacza się znakiem krzyża jak murem” – OR V, 37. Por J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 453.

⁴³⁵ Act IX. Uwagę odnoszącą się do głoszenia kazań, w formie napomnienia skierowanego do duchownych można odnaleźć w *Capitula de presbyteris admonendis*, gdzie najpierw przypomina się, że to duchowni muszą znać doktrynę wiary, a potem mogą ją na kazaniu (łac. *sermo*) ogłaszać ludowi – por. M. Derwich, *Nie tylko tres linguae. Początki katechezy w językach narodowych w kościele łacińskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” (2009) nr 2-3, s. 549.

⁴³⁶ Por. Off III, XXXVI, 8.

⁴³⁷ Por. Off III, XXXVI, 8.

⁴³⁸ Ecl XIX.

⁴³⁹ Cod I, VIII, 1, Exp I, IX. Zwraca tu uwagę użycie słowa świadczące o sposobie wykonania wyznania wiary, mianowicie „śpiewa się” (łac. *cantatur*), a być może sposób wykonania kantylacji podkreślają słowa

U Florusa z Lyonu pojawia się natomiast wzmianka o „odmawianiu wyznania” (łac. *subiuncta symboli confessione*)⁴⁴⁰. Walafryd Strabo również notuje informację o odmawianiu *Credo*: „Słusznie zatem we mszach solemnych po ewangelii odmawia się także symbol wiary katolickiej”⁴⁴¹.

W czasie obrzędów wstępnych i liturgii słowa lud zgromadzony w kościele trwa w postawie stojącej, osobno kobiety (po stronie północnej) i mężczyźni (po stronie południowej). Wytrwaniu w tej pozycji miały pomagać *baculi*, na których można było się oprzeć, a które jednak odkładano na czas słuchania Ewangelii⁴⁴².

3. Msza wiernych (liturgia eucharystyczna)

3. 1. Ofiarowanie⁴⁴³

Autor *Codex expositionis I* zwraca uwagę na pochodzenie słowa offertorium – od składania ofiar (łac. *oblaciones offeruntur*), a także na konieczność składania tej ofiary z siebie⁴⁴⁴. Na początku tego obrzędu pojawia się pozdrowienie i zachęta do modlitwy, a te obrzędy Amalariusz w *Liber officialis* wyjaśnia starożytnością oraz zwyczajami międzyludzkimi i odwołaniem do świadectwa św. Augustyna:

Ilekróć przechodzimy od jednego obrzędu do drugiego, jakbyśmy właśnie wchodzili do groma robotników, pozdrawiamy ich słowami pełnymi błogosławieństwa⁴⁴⁵.

Kapłan wzywa do modlitwy słowami „Módlmy się”. To wezwanie jest zachętą nie tylko do złożenia daru, ale i do odniesienia się do swoich uczynków, aby złożona ofiara była miła Bogu⁴⁴⁶. Jako pierwsi dary składają mężczyźni, potem kobiety⁴⁴⁷. Zarówno cały obrzęd, jak i kolejność składania ofiar może być interpretowana głębiej. Kielich i korporał do ołtarza

dulcius oraz *intentius*. Lakonicznie podsumowuje wykonywanie *Credo* na liturgii J.A. Jungmann: „Niektóre z karolińskich źródeł z IX wieku wspominają o nim, niektóre wydają się nic o nim nie wiedzieć” – J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 469.

⁴⁴⁰ Act IX.

⁴⁴¹ Walafridus Strabonus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* 22, PL 114, kol 945C.

⁴⁴² Por. Cod II, XVI, 15.

⁴⁴³ Obrzęd opisany w: Off III, XIX, 18-30; Ecl. XX-XXII; Exp I, X.

⁴⁴⁴ Cod I IX, 1. Być może pobrzmiewa tu echo etymologii zaproponowanej przez Izydora: „Słowo *offertorium* pochodzi od słowa *fertum*, które oznacza ofiarę składaną i poświęconą na ołtarzu przez kapłanów. Ofiarą nazywa się to, co się ofiaruje” – Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri xx* VI, 19, PL 82, kol. 252.

⁴⁴⁵ Off III, XIX, 10.

⁴⁴⁶ Por. Off III, XIX, 18.

⁴⁴⁷ Por. Exp I X, 2.

przynosi diakon w lewej ręce⁴⁴⁸ natomiast patenę – w prawej, korporał, który wykonany powinien być z czystego lnu⁴⁴⁹ – jak pisze autor *De institutione clericorum* powołując się na przepisy papieża Sylwestra⁴⁵⁰ – rozkładany jest na ołtarzu. W trakcie obrzędu wykonywany jest śpiew „zgodnie ze starożytnym obyczajem”⁴⁵¹. Po przyjęciu ofiar kapłan wraca do ołtarza, diakon rozkłada na ołtarzu dary⁴⁵², potem kapłan modli się przy ołtarzu i przyjmuje ofiary od kapłanów i diakonów⁴⁵³, wodę w ofierze składają kantorzy⁴⁵⁴, po modlitwie na ołtarzu umieszczana jest kadzielnica⁴⁵⁵, a z relacji Remigiusza poznajemy wypowiedziane wtedy słowa:

Po ofiarowaniu kładzie się kadzidło na ołtarzu, kiedy kapłan mówi: „Niech skieruje się moja modlitwa jak kadzidło przed Twoim obliczem” itd. To znaczy: Jak kadzidło jest miłe i przyjęte przed obliczem ludu, tak niech moja modlitwa będzie przyjęta przez obliczem Twoim⁴⁵⁶.

Kolejny obrzęd to zmieszanie wody z winem⁴⁵⁷ – zwyczaj wyjaśniony jest tylko w sensie duchowym, przy czym Amalariusz odwołuje się do autorytetu Cypriana. Na ołtarzu kładzie się kielich i patenę⁴⁵⁸, diakon kładzie też swoją chustę⁴⁵⁹. Po obrzędzie diakoni stają za biskupem, a subdiakoni – przed nim, ale za ołtarzem⁴⁶⁰. Kapłan zwraca się do wiernych z prośbą o modlitwę za siebie⁴⁶¹. Remigiusz podaje również słowa tej modlitwy:

Po wypełnieniu tego kapłan zwraca się do ludu, prosząc, aby połączył swoje modlitwy z jego modlitwami, aby zasłużył, by być wysłuchanym dla swego zbawienia. To zaś kapłan powinien powiedzieć cicho: „Módlcie się za mnie, bracia, aby moja i wasza ofiara została przyjęta przez Pana”. Zatem nachylając się ku ludowi, powinien modlić się tak: „Niech Pan będzie w twoim sercu i na twoich ustach i niech przyjmie ofiarę Mu ofiarowaną z twoich ust i z twoich rąk dla naszego i wszystkich zbawienia. Amen”. Albo niech to powiedzą wszyscy: „Niech wysłucha cię Pan w dniu utrapienia, niech strzeże cię imię Boga Jakuba”⁴⁶².

⁴⁴⁸ Por. Exp I X, 4.

⁴⁴⁹ Por. Inst I, 33.

⁴⁵⁰ Por. Inst I, 33.

⁴⁵¹ Off III, XIX, 20; por. Exp II, 9.

⁴⁵² Por. Off III, XIX, 22.

⁴⁵³ Por. Off III, XIX, 24.

⁴⁵⁴ Por. Off III, XIX, 30.

⁴⁵⁵ Por. Off III, XIX, 26. Jest to zwyczaj frankoński, ponieważ sam Amalariusz pisze o zwyczajach rzymskich, które zaobserwował w czasie pobytu w Rzymie „Po ewangelii nie dokonują okadzenia ołtarza” – Off Wstęp 21, por. Off III, XIX, 24; OR V 55; por. J. Beumer, *Amalar von Metz*, s. 418.

⁴⁵⁶ Celebr, PL 101, kol. 1252A.

⁴⁵⁷ Por. Off III, XIX, 27; Ecl XXII, 3.

⁴⁵⁸ Por. Exp I, X, 4-5.

⁴⁵⁹ Por. Off III, XIX, 31.

⁴⁶⁰ Por. Exp I X 3.

⁴⁶¹ Amalariusz pisze tu o jakimś zwyczaju, który zna tylko ze słyszenia: „Słyszałem, że się mówi, iż lud w tym momencie śpiewa za kapłana trzy wersety: Niech ześle tobie pomoc ze świętyni oraz dwa następne (Ps 20(19), 3-5)” – Off III, XIX, 36.

⁴⁶² Celebr, PL 101, kol. 1252B.

Kolejnym elementem jest sekreta. Wyjaśniające jej pochodzenie teksty zwracają uwagę na pochodzenie nazwy – odmawiana jest po cichu⁴⁶³. Amalariusz zaznacza, że nie należy jej mówić głośno, ponieważ kapłan zwraca się do Boga, natomiast po sekrecie przemówi głośno, ponieważ zwróci się już do ludu⁴⁶⁴ – nastąpi dialog przed prefacją⁴⁶⁵. Sama prefacja nazywana jest *praelocutio*, ponieważ staje się przedmową do kanonu⁴⁶⁶. Autor wyjaśnia, że jest to dziękczynienie i oddanie chwały Bogu, a celem jest osiągnięcie postawy pobożności⁴⁶⁷. Remigiusz podaje słowa dialogu przed prefacją, nazywają je „zachętą”:

Bo kapłan zachęca lud, tak jakby mówiąc: Już wystarczająco zostaliście pouczeni i wzmocnieni naukami apostołów i ewangelistów, wasze serca skierujcie od ziemskich trosk w górę do Pana, abym ofiarę, którą przynieśliście, ofiarował Bogu i mógł ofiarować ją godnie⁴⁶⁸.

3. 2. Hymn *Sanctus*⁴⁶⁹

Amalariusz zaznacza, że hymn *Sanctus* do liturgii wprowadził papież Sykstus, oraz wyjaśnia pochodzenie dwóch części tego hymnu⁴⁷⁰. W liturgii papieskiej diakoni stoją za papieżem, subdiakoni – przed, co wyjaśniane jest w sposób alegoryczny⁴⁷¹. Równocześnie pozostają w pozycji pochylonej⁴⁷². W *Missa pro multis* autor zadaje sobie pytanie, dlaczego ten hymn poprzedza kanon, a następnie odpowiada na nie: ponieważ najpierw należy chwalić Boga, a potem zanosić ku Niemu modlitwy⁴⁷³. Zgodnie z zasadami zawartymi w *Admonitio generalis* powinien to być hymn śpiewany razem z ludem: „Kapłan sam ze świętymi aniołami i ludem Bożym razem ma śpiewać «Święty, święty, święty»”⁴⁷⁴, chociaż *Ordines Romani* podają, że jest to śpiew tylko duchowieństwa⁴⁷⁵, a taką informację przekazuje też Raban Maur: „Po hymnie anielskim, który zgodnym głosem równocześnie

⁴⁶³ Por. Off III XX, Ecl XXIX-XXX; Exp I 11; Exp II XI; Inst I, 33; Ecl XXXII.

⁴⁶⁴ Por. Off III, XX.

⁴⁶⁵ Por. Off III XIX, 32, Off III, XXI, 4, Dom 1-5.

⁴⁶⁶ Por. Celebr, PL 101, kol 1252D.

⁴⁶⁷ Por. Exp II, XII.

⁴⁶⁸ Celebr, PL 101, kol. 1252D.

⁴⁶⁹ Dom 19-33, Can. 31-40 – gdzie autor wyjaśnia, dlaczego *sanctus* powtarzane jest trzy razy – co jest odniesieniem do trzech osób w Trójcy Świętej i staje się okazją do krótkiego wykładu z trynitologii. Autor fragment tekstu poświęca również rozważaniom na temat słowa osanna – idąc za wykładem Hieronima, Izydora oraz Alkuina – por. Dom 20; por. Off III, XXI, 1 i 9, Exp I 12; Cod I IX 5.

⁴⁷⁰ Por. Off III, XXI, 9.

⁴⁷¹ Por. Off III, XXI, 11.

⁴⁷² Por. Exp I, XI, 1. Jednak według *Ordo Romanus V* diakoni stoją w tym momencie w pozycji wyprostowanej – por. OR V 5.

⁴⁷³ Por. Exp I, XII.

⁴⁷⁴ *Admonitio generalis*, s. 59.

⁴⁷⁵ Por. OR I 16; OR V 58.

śpiewa całe duchowieństwo”⁴⁷⁶. Hymn *Sanctus* u wszystkich autorów wyjaśniany jest w sposób symboliczno-teologiczny i staje się okazją do krótkiego wykładu o trynitalogii⁴⁷⁷.

3. 3. Kanon

Kanon jest elementem mszy, który w interpretacjach zajmuje najwięcej miejsca, a w części *expositiones* kanon jest właściwie jedyną wyjaśnianą i interpretowaną najszerzej częścią mszy⁴⁷⁸. Metoda przyjęta w tych tekstach opiera się na cytowaniu fragmentu (czasem też jednego słowa) modlitwy kanonu i jej skrupulatnym wyjaśnieniu. Zatem niesłuszne, jak się wydaje, jest twierdzenie, że w *expositiones* nie notowano słów kanonu, ponieważ jako odmawiane były po cichu, niepotrzebne było ich wyjaśnianie⁴⁷⁹. Oczywiście, źródła wyraźnie wskazują⁴⁸⁰, że kanon odmawiany był po cichu, co Remigiusz wyjaśnia:

Dlatego, jak mówią, jest zwyczajem Kościoła, że ta modlitwa odmawiana jest przez kapłana po cichu, aby słowa tak święte i traktujące o tak wielkiej tajemnicy nie straciły na wartości, gdyby niemal wszyscy głosili je na ulicach i placach, i w innych miejscach, gdzie nie należy⁴⁸¹.

Jednak teksty nie podają szczegółowo samych gestów, które mogłyby mieć wtedy miejsce (być może ze względu na ich niewielką liczbę).

Kanon ma być obrazem męki i śmierci Chrystusa w interpretacji rememoratywnej⁴⁸². Amalariusz wyjaśnia tylko niektóre zwroty z kanonu, być może te, które uważa za najmniej jasne albo szczególnie istotne dla formacji. Nie jest jego celem przedstawienie całej modlitwy, ale wybrane elementy tłumaczy, zawsze podając formułę modlitwy lub jej fragment i wyjaśniając je słowo po słowie⁴⁸³. W swoim komentarzu chętnie odwołuje się do autorytetu ojców Kościoła – Augustyna, Bedy, Cypriana, Hieronima⁴⁸⁴. Charakterystyczna w wyjaśnianiu Amalariusza jest koncentracja na znaczeniu liczb, poszczególnych słów i znalezieniu w nich głębszego sensu. Kapłan zanosi do Boga trzy modlitwy – odpowiadające trzem modlitwom Chrystusa w ogrodzie oliwnym. Wymieniane „dary, daniny” (łac. *haec dona, haec munera*) mają odnosić się do chleba i wina, natomiast „święte dary ofiarne” (łac. *haec sancta sacrificia illibata*) – zarówno do chleba, jak i wina, co oznacza, że stanowią one

⁴⁷⁶ Inst I, 33.

⁴⁷⁷ Por. rozdział *Myśli teologiczne zawarte w expositiones missae* niniejszej dysertacji.

⁴⁷⁸ Por. Dom 24-57; Can 41-73; Off III, XXIII, 6-7.

⁴⁷⁹ Por. J.A. Ihnatowicz, *Wstęp* [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. I, s. 22.

⁴⁸⁰ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. II, s. 105.

⁴⁸¹ Celebr, PL 101, kol. 1256.

⁴⁸² Por. rozdział *Alegoryczność liturgii* dysertacji.

⁴⁸³ Por Off III, XXIV.

⁴⁸⁴ Por. Off III, XXIII-XXIV.

jedno Ciało Chrystusa⁴⁸⁵. W wyjaśnieniu tego potrójnego nazewnictwa Amalariusz odwołuje się do autorytetu Augustyna, który każde ze słów traktuje jak poszczególną ofiarę – z nas samych, z naszych serc i z tego, co od Boga otrzymaliśmy⁴⁸⁶. Jak w modlitwie wymieniano trzy rodzaje składanych darów, tak również potrójny jest przedmiot ofiary:

Kapłan więc zanosí po kolei trzy modlitwy, podobnie jak to uczynił Pan, po tym jak wyszedł na Górę Oliwną, zanim Go pojmano. Są to zatem modlitwy za cały Kościół, za poszczególnych wiernych oraz za grono kapłanów⁴⁸⁷.

Eclogae przedstawiają kanon jako *oratio specialis sacerdotum*⁴⁸⁸ – modlitwę, która należy do obowiązku kapłana i w której modli się on za innych, ma zatem ona być odmawiana w ciszy, bo odnosi się do zalecenia Chrystusa z Ewangelii (por. Mt 6,6) o modlitwie w samotności:

W układzie tej modlitwy widać, że należy ona do kapłana i sam kapłan ją odmawia. A odmawia ją po cichu, bo idzie za wskazaniem swojego nauczyciela, który mówi: „Ty, gdy chcesz się modlić, wejdź do swojej izdebki” (Mt 6,6). Ten zwyczaj trwa w naszym Kościele aż do dzisiaj – jeśli ktoś odmawia modlitwę szczególną, powinien odmawiać ją w taki sposób, aby sam sobie przypominał, o co powinien prosić w sekrecie swojego serca. I nie jest od rzeczy, że ten zwyczaj zachowany jest u chrześcijan. Bez wątpienia i Chrystus modlił się sam⁴⁸⁹.

Diakoni i subdiakoni pochylają głowy i trwają w takiej postawie od początku *Sanctus* przez cały kanon⁴⁹⁰. W czasie modlitwy kapłan wykonuje sześć razy znak krzyża nad kielichem⁴⁹¹, a każdy z tych znaków ma odnosić się do konkretnego etapu w historii zbawienia – od Adama do końca czasów⁴⁹². Autor *Liber officialis* nie wyjaśnia natomiast liczby znaków krzyża czynionych w czasie kanonu nad ofiarą, skupiając się raczej na warstwie teologicznej tego znaku i odnotowując:

Zresztą nie będę tu objaśniał znaków krzyża, które zwykliśmy czynić nad chlebem i winem, a mianowicie dlaczego taki znak czynimy i dlaczego w takich właśnie momentach albo dlaczego raz czynimy ich wiele, innym razem mniej (...). Wydaje mi się, że wystarczyłoby robienie jednego znaku krzyża nad chlebem i winem, skoro Chrystus jeden raz został ukrzyżowany⁴⁹³.

Ale momenty czynienia znaków krzyża przekazuje *Missa pro multis* oraz tekst *Eclogae*⁴⁹⁴. Moment konsekracji jest tylko wzmiankowany – diakon trzymający kielich

⁴⁸⁵ Por. Off III, XXIII, 15.

⁴⁸⁶ Por. Off III, XXIII, 17.

⁴⁸⁷ Off III, XXIII, 13.

⁴⁸⁸ Ecl XXIV, 3.

⁴⁸⁹ Ecl XXIV, 3-4; por. Exp II, 12; Off III, XXIII, 8-12.

⁴⁹⁰ Por. Exp I, XI.

⁴⁹¹ W czasie modlitwy kanonu zachowuje się wykonywanie sześciu znaków krzyża – por. OR V 60.

⁴⁹² Por. Exp I, XIII, 1.

⁴⁹³ Off III, XXIV, 6.

⁴⁹⁴ Por. Exp I, XIII; Ecl XXV 1-2.

podnosi go przed celebransem⁴⁹⁵, Ciało Chrystusa pozostaje złożone na ołtarzu, jeden z akolitów trzyma zawiniętą w serwetę patenę:

Gest, gdy akolita trzyma patenę przygotowaną w serwecie, odpowiada Nikodemowi, który niosąc mirrę i aloes, o wadze stu funtów, wziął z Józefem ciało Chrystusa i namaścił je. Dlatego akolita trzyma przygotowaną patenę, aby o jakiegokolwiek godzinie diakon chciałby wziąć Ciało Pana z ołtarza, naczynia były przygotowane⁴⁹⁶.

3. 4. Modlitwa Pańska

Po wezwaniu „Wezwani zbawiennym nakazem i oświeceni pouczeniem Bożym ośmielamy się mówić” odmawiana głośno Modlitwa Pańska⁴⁹⁷ dla Amalariusza jest kolejną okazją do interpretacji alegorycznej⁴⁹⁸. Autor *Missa pro multis* odnotowuje, że nie odmawiają tej modlitwy subdiakoni:

Natomiast to, że subdiakoni milczą, gdy śpiewa się Modlitwę Pańską, oznacza kobiety, które milczały w dniu szabatu, bo szabat jest dniem siódmym⁴⁹⁹.

Raban Maur cały kanon i konsekrację oraz Modlitwę Pańską streszcza w jednym zdaniu: „Potem dokonuje się już konsekracja Ciała i Krwi Pańskiej i mocne błaganie do Boga, którego częścią jest Modlitwa Pańska”⁵⁰⁰. Remigiusz z Auxere w ogóle nie wspomina o żadnych gestach czy postawach, chociaż zaznacza, że *consecratio* zaczyna się do słów *Te igitur*⁵⁰¹.

3. 5. Łamanie chleba, pocałunek pokoju zmieszanie postaci, śpiew „Baranku Boży”⁵⁰²

Po modlitwie *Pater noster* subdiakon przynosi patenę do ołtarza, a kapłan łamie Hostię i wkłada jej część do kielicha⁵⁰³. Autor *Eclogae* dodaje też wzmiankę, że niektórzy biskupi łamią Ofiarę na trzy części, co też będzie alegorycznie odnosiło się do spotkania Chrystusa z uczniami idącymi do Emaus⁵⁰⁴. Informację o łamaniu Hostii na trzy części zamieszcza też Amalariusz w *Liber officialis* wyjaśniając ją jednak inaczej⁵⁰⁵.

⁴⁹⁵ Por. Exp I, XIV.

⁴⁹⁶ Exp I, XV.

⁴⁹⁷ Por. III XXIX, 1; por. OR V 66.

⁴⁹⁸ Siedem próśb pojawiających się w Modlitwie Pańskiej ma odpowiadać siódmemu dniowi tygodnia, tj. spoczynku Chrystusa w grobie – por. Off III, XXIX, 7.

⁴⁹⁹ Exp I XVI.

⁵⁰⁰ Inst I, 33.

⁵⁰¹ Por. Celebr, PL 101, kol. 1256C.

⁵⁰² Obrzędy opisane w: Exp I XVIII; Ecl VII; Dom 79; Off III, XXXI, 4; Off III, XXXII; Cod I, VII; Inst I, 33.

⁵⁰³ Por. Off III, XXXI, 6.

⁵⁰⁴ Por. Ecl XXVI, 1.

⁵⁰⁵ Por. Off III, XXXV, 1-3. Por. Ł. Celiński, *I riti que seguono l'anafora nella Messa in Occidente. Studio di liturgia comparata*, Zurich: LIT Verlag 2020, s. 246.

Amalariusz o przekazywaniu znaku pokoju pisze krótko, odwołując się do informacji z listu papieża Innocentego, traktując go jako obrzęd konieczny⁵⁰⁶, ponieważ ma on być znakiem zgody i potwierdzenia tego, co dokonano się na ołtarzu. Jest to również obrzęd wskazujący na jedność wiernych w Chrystusie, który przynosi pokój na ziemi⁵⁰⁷ oraz wskazuje na pokój, który stanie się udziałem wiernych w życiu wiecznym⁵⁰⁸. W ten sam sposób pocałunek pokoju interpretuje również Remigiusz z Auxerre, który odwołuje się do tradycji z czasów apostoelskich – pocałunek ma być znakiem miłości wyrażonej w uczynkach, a nie słowach:

Po błaganiu o pokój, zaczynając od kapłana, cały kościół przekazuje sobie nawzajem pocałunek pokoju, aby wśród wszystkich zjednoczonych prawdziwym pokojem było miejsce Boga, tak jak zostało powiedziane: „Bóg w swym świętym mieszkaniu. Bóg, przygotowuje dom dla opuszczonych” (Ps 68(67),7)⁵⁰⁹. Zwyczaj ten Kościół zachowuje z tradycji apostoelskiej, a często mówili o nim apostołowie: „Pozdrówcie się wzajemnie pocałunkiem świętym” (1Kor 16,20), to znaczy w pokoju, szczerze, w łagodności, nie w sposób udawany, podstępny, jak ci, „co rozmawiają przyjaźnie z bliźnimi, a w duszy żywią zły zamiar” (Ps 28(27),3). Ci zatem pozdrawiają się nawzajem świętym pocałunkiem, którzy nie miłują słowem ani językiem, ale czynem i prawdą (por. 1J 3,18)⁵¹⁰.

Autor *Dominus vobiscum* zwraca uwagę na kolejność w liturgii: najpierw przekazuje się znak pokoju, a potem przyjmuje Ciało Pańskie – w pierwszej kolejności konieczna jest zgoda między ludźmi, a po jej okazaniu można zwrócić się ku zgodzie z Chrystusem⁵¹¹.

Pocałunek pokoju nie jest przekazywany między kobietami i mężczyznami (stoją w kościele osobno), aby nie budził niepotrzebnego zgorszenia⁵¹². Słowa wzywające do przekazania znaku pokoju to: „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”⁵¹³.

Raban Maur w jednym zdaniu opisuje obrzęd znaku pokoju i śpiew „Baranku Boży”, łącząc przekazywany pocałunek pokoju z odpowiednim przygotowaniem do przyjęcia komunii:

(Przed komunią) w kościele przekazują sobie nawzajem pocałunek pokoju, śpiewając „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”, aby pełni pokoju

⁵⁰⁶ Por. Off III, XXII, 1. Znak pokoju ma stanowić też wyrażenie zgodny wiernych na to, co dokonuje się na mszy – por. Ł. Celiński, *I riti que seguono l'anafora*, s. 117.

⁵⁰⁷ Por. Exp II, 16; „Pocałunek pokoju jest wezwaniem do jedności” – Off III, XXXIV, 1.

⁵⁰⁸ Por. Can 69.

⁵⁰⁹ W łacińskiej wersji tego psalmu wyraźniejsze jest nawiązanie do jedności: „Deus in loco sancto suo, Deus qui inhabitare facit unanimes in domo”.

⁵¹⁰ Celebr, PL 101, kol. 1270D.

⁵¹¹ Dom 70.

⁵¹² Por. Off III, XXXII, 2. Kolejność przekazywania znaku pokoju zaznaczona jest w Ordo V: „Archidiakon przekazuje znak pokoju najpierw biskupowi, potem pozostałym, według porządku, a potem przekazuje sobie znak pokoju lud – osobno mężczyźni i kobiety” – OR V 73, tłum. B. Frontczak.

⁵¹³ Can 69; por. Off III, XXX, 5 (tylko *Pax vobis*); Off III, XXXI, 4; Exp II 15, Dom 69.

przyjmowali Sakrament, a po odpuszczeniu wszystkich grzechów zasłużyli, aby być zaliczonymi do synów Bożych⁵¹⁴.

Podobnie łączy ten obrzęd w krótkiej wzmiance autor *Missa pro multis*:

Obrzęd, w którym umieszcza się chleb w winie ze słowami „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”, pokazuje, że dusza Chrystusa po zaprowadzeniu pokoju wszędzie w niebie i na ziemi wróciła do Jego ciała⁵¹⁵,

dodając wzmiankę o śpiewie *Agnus Dei* wykonywanym przez duchownych i lud⁵¹⁶, jednak w *Dominus vobiscum* znajdujemy informację, że *Agnus Dei* wykonuje tylko duchowieństwo: „Wtedy modli się duchowieństwo, śpiewają «Baranku Boży»”⁵¹⁷. Również krótko wspomina o tym tekst *Introitus missae quare*, dodając także informację o zmieszaniu postaci, zaznaczając, że nad chlebem wkładanym do wina czyni się znak krzyża:

Pyt.: Dlaczego chleb dodaje się do wina, czyniąc znak krzyża, a kapłan mówi: Pokój Pański niech zawsze będzie z wami? (...).

Pyt.: Co oznacza dodanie chleba do wina? (...)

Pyt.: Dlaczego ludzie sobie nawzajem przekazują pocałunek, który jest znakiem pokoju? (...)

Pyt.: Dlaczego chleb łamie się na patenie?⁵¹⁸.

U Remigiusza informacja jest skrótowa, z bardzo krótkim wyjaśnieniem – zmieszanie postaci to jakby dopełnienie ofiary kielicha:

Po tej modlitwie (tj. „Ojczy nasz”) kapłan dokonuje zmieszania Ofiary Pańskiej, aby kielich Pański zawierał pełnię Sakramentu⁵¹⁹.

W *Liber officialis* Amalariusz zwraca właśnie uwagę na różnicę w kolejności obrzędów – niektórzy najpierw umieszczają cząstkę chleba w kielichu, a potem wypowiadają słowa o przekazaniu pokoju, niektórzy robią odwrotnie. Według Amalariusza należy zachować kolejność przekazaną przez księgi rzymskie, czyli najpierw *signum pacis*, a potem *commixtio*⁵²⁰. Amalariusz notuje również wypowiedane przez kapłana słowa⁵²¹. Temu obrzędowi towarzyszy też dotknięcie chlebem kielicha w czterech miejscach⁵²².

Śpiew „Baranku Boży” według Amalariusza w trakcie mszy wprowadzić miał papież Sergiusz⁵²³, a powinien on mieć miejsce w trakcie łamania chleba. Śpiew ma być błaganiem

⁵¹⁴ Inst I, 33.

⁵¹⁵ Exp I, XVIII.

⁵¹⁶ Por. Exp I, XVIII. Remigiusz w *De celebratione missae* również notuje, że ten śpiew wykonują wszyscy – por. Celebr, PL 101, kol. 1270D.

⁵¹⁷ Dom 71.

⁵¹⁸ Exp II, XV-XVII.

⁵¹⁹ Celebr, PL 101, kol. 1270C.

⁵²⁰ Por. Off III, XXI, 1; por. OR V 72;

⁵²¹ Off III, XXXI, 3.

⁵²² Por. Off III, XXXI, 2.

⁵²³ Por. Off III, XXX, 1.

o zmiłowanie, aby Chrystus, jak przez swoją mękę zgładził winy świata, tak i teraz zlitował się nad Kościołem⁵²⁴. Po śpiewie „Baranku Boży” schola podejmuje antyfonę⁵²⁵. Według autora *Dominus vobiscum* jest to śpiew wykonywany przez duchownych⁵²⁶.

3. 6. Komunia Święta

O warunkach przyjmowania Komunii Świętej wzmiankę można odnaleźć tylko w dwóch *expositiones*, gdzie mowa jest o konieczności zachowania postu:

Pyt.: Dlaczego lud przyjmuje komunię po poście od pokarmów ciała?

Odp.: Aby ci, którzy są ludźmi duchowymi, przyjęli najpierw duchowy pokarm życia wiecznego i aby wypełniło się w nich to, co powiedział Pan: „Kto spożywa ciało moje i pije moją krew” (J 6,55)⁵²⁷.

Natomiast w *Liber officialis* autor pisze, że Eucharystię należy przyjmować po pocałunku pokoju, zatem warunkiem przyjęcia komunii będzie zachowanie jedności z Kościołem⁵²⁸. W tym samym miejscu zajmuje się kwestią częstotliwości przyjmowania komunii, pisząc zarówno o tych, którzy przyjmują ją codziennie, jak i o tych, którzy robią to rzadziej. Nie opowiada się jednak za żadną z praktyk, odwołując się do autorytetu świętego Augustyna⁵²⁹.

3. 7. Modlitwa po komunii i błogosławieństwo ludu

Po obrzędzie komunii kantorzy wykonują śpiew, który ma być wyrazem wdzięczności ludu wobec Boga:

Wreszcie kantorzy śpiewają w czasie modlitwy po komunii, aby pokazać, że Chrystus trwa wśród ludu, wzmocnionego Jego Ciałem i Krwią. Dlatego prezbiter prosi o wieczne błogosławieństwo dla ludu, ponieważ Chrystus, spożywając i pijąc wobec uczniów, gdy powstał z martwych, dał im to, co pozostało, a wzniosłszy ręce ku górze, pobłogosławił itd.⁵³⁰

⁵²⁴ Por. Off III, XXX, 1.

⁵²⁵ Por. Off III, XXX, 2.

⁵²⁶ „Wtedy modli się duchowieństwo śpiewając Baranku Boży” – Dom 71, por. Prim 30.

⁵²⁷ Exp II 18; por. Off III, XXXVI, 4.

⁵²⁸ Por. Off. III, XXXIV, 1.

⁵²⁹ Por. Off III, XXXIV, 2.

⁵³⁰ Exp I, XIX. W Cod I pojawia się natomiast informacja, że po śpiewie *Baranku Boży* kantorzy nie milkną, ale natychmiast śpiewają *antiphonam ad complendum*, wyjaśniając, że „jest śpiewana po to, aby przyjęty sakrament został godnie zachowany w sercach przyjmujących” – Cod I, rozdział [Łamanie chleba] 8, 10. Autor nie podaje zatem opisu obrzędu komunii, przechodząc bezpośrednio do modlitwy po komunii: „Ofiara została przyjęta i natychmiast modlimy się, aby [Chrystus zechciał pozostać w naszych sercach], aby zechciał pozostać aż do skończenia świata” – Cod I, rozdział [Łamanie chleba] 11.

Kolejno kapłan odmawia modlitwę po komunii i błogosławi lud – to jedna modlitwa, która może być nazywana *post communionem* i *super populum*:

Nazywa się modlitwą po komunii, ponieważ ma miejsce wtedy, gdy lud przyjmie komunię, ale nazywa się ją też modlitwą nad ludem (łac. *super populum*), ponieważ wtedy błogosławi się lud, aby jego życie zgadzało się z Ewangelią⁵³¹.

Po Komunii Świętej i modlitwie następuje błogosławieństwo, ponieważ po śmierci na krzyżu, po zmartwychwstaniu i posiłku z uczniami, Chrystus, podniósłszy swoje ręce, błogosławił ich⁵³².

Amalariusz łączy w logiczną całość trzy modlitwy w czasie Eucharystii – kolektę, w której prosi się o odpuszczenie grzechów, modlitwę nad darami, w której prosi się o dobra, na wzór modlitwy Chrystusa przed męką, oraz modlitwę po komunii, w której prosi się o błogosławieństwo ludu⁵³³. Interesująca wydaje się wzmianka o podwójnym błogosławieństwie, jednym dla tych, którzy przyjęli komunię, drugim dla tych, którzy nie przyjęli:

Nie wszyscy bowiem spośród tych, którzy przychodzą bez przerwy do kościoła, przyjmują Hostię Świętą (...). Aby ci, którzy nie przystępują do komunii, nie byli wyłączeni z błogosławieństwa, kapłan odmawia nad nimi błogosławieństwo nie związane z ofiarą Ciała i Krwi Pańskiej. Ci zaś, którzy przystępują do komunii, otrzymują błogosławieństwo związane z przystąpieniem do Komunii. Za nich odmawia się pierwszą modlitwę po komunii, aby ich życie było zgodne z tak wielkim sakramentem⁵³⁴.

Po modlitwie po komunii kapłan zwraca się ku wschodowi⁵³⁵.

3. 8. Rozesłanie

Rzesłanie wyraża się słowami wypowiedzianymi przez diakona „Idźcie, ofiara spełniona”. Odpowiedź ludu brzmi: „Bogu niech będą dzięki”⁵³⁶. Słowa diakona podkreślają, że modlitwa ludu została przeniesiona (łac. *transmissa*) do Boga⁵³⁷. O śpiewie

⁵³¹ Ecl XXXII, 2.

⁵³² Off III, XXXVI, 1.

⁵³³ Por. Off, Wstęp, 16-17. Amalariusz wspomina też o zwyczaju, o którym miał pisać święty Augustyn, mianowicie, że po komunii „lud przechodzi do ręki kapłana”, ponieważ Amalariusz, jak przyznaje, nie zna tego obrzędu, próbuje go wyjaśnić przenośnie – „Tego zwyczaju nie zauważa się u nas nigdy, chyba że – być może – podchodzenie ludu do rąk kapłana oznacz to, iż otrzymuje od niego sakrament Ciała Pańskiego” – Off, Wstęp, 16-17.

⁵³⁴ Off, Wstęp, 20.

⁵³⁵ Por. Off III, XXXVI, 1. Amalariusz pisze też o innym, dodatkowym błogosławieństwie *super populum* w okresie Wielkiego Postu, a ma to być obraz błogosławieństwa, którego Jezus udzielił swoim uczniom przed wniebowstąpieniem – por. Off III, XXXVII.

⁵³⁶ Dom 74; por. Off III, XXXVI, 2; OR V 96.

⁵³⁷ Por. Exp I, XX; Ecl XXXII, 3.

po komunii, błogosławieństwie ludu i rozesłaniu krótką wzmiankę znajdujemy również u Rabana Maura:

Po komunii i po modlitwie o tej samej nazwie, po udzieleniu błogosławieństwa przez kapłana, do ludu zwraca się diakon, który, skoro msza się już skończyła, daje znak do odejścia⁵³⁸.

Primum in ordine podaje, że odpowiedź „Bogu niech będą dzięki” wypowiadają tylko duchowni⁵³⁹, podkreślając, że to dziękczynienie zamyka niejako wszystkie wcześniejsze modlitwy Kościoła.

Expositiones missae, szczególnie ze względu na swoją objętość, *Liber officialis* oraz *Eclogae* są cennym źródłem poznania kształtu liturgii w wieku IX. Mimo że celem ich autorów nie było przedstawienie całości liturgii mszy, która była odbiorcom znana, to jednak przed dzisiejszym czytelnikiem rysują dość wyraźny obraz tej liturgii z jej niewielkimi wariantami (zależnie od źródła). Taki obraz pozwoli lepiej zrozumieć możliwe interpretacje liturgii i sposób jej rozumienia w wieku IX.

⁵³⁸ Inst I, 33.

⁵³⁹ Por. Prim 31.

Rozdział III

Alegoryczność liturgii

1. Alegorie rememoratywne

1. 1. Definicja

Jak zaznaczono w rozdziale dotyczącym alegorii w liturgii przed wiekiem IX, termin „alegoria” może być używany w sensie szerokim – każdy sens nieliteralny, niedosłowny, będzie sensem alegorycznym. Jednak od czasów Kasjana i Bedy wprowadzony zostaje podział, według którego alegoria może odnosić się do czterech możliwych rzeczywistości. Pierwsza z nich, omawiana w poniższym rozdziale, to alegoria nazwana rememoratywną, definiowana jako alegoria wydarzeń z dzieła ekonomii zbawienia¹. Choć Beda nie używał słowa „rememoratywna”, to w dziełku *De tabernaculo et vasis eius* alegorię w liturgii zdefiniował jako obecność Chrystusa: „Alegorią jest, gdy w słowach albo mistycznych obrzędach oznacza się obecność Chrystusa i sakramenty Kościoła”². Skąd jednak wzięło się to dopowiedzenie, uściślenie – alegoria rememoratywna? Badacze chętnie używają tego terminu, bez wyjaśnienia jego pochodzenia³. Często przyjmują równocześnie z dużym uproszczeniem, że jest to metoda interpretacyjna powstała dopiero w wieku IX⁴. Jednak to założenie nie bierze pod uwagę pism Germana z Konstantynopola czy Pseudo-Germana z Paryża. Być może termin „rememoratywna”, pochodzący od łacińskiego czasownika *rememorare* (pol. „przypominać sobie”), należy wiązać z chętnie używanym przez Amalariusza synonimicznym zwrotem *ad memoriam reducimus* – „przywołujemy na pamięć”⁵. Koniecznie jednak należy pamiętać, że w *expositiones missae* przyjęte interpretacje rememoratywne⁶ nie oznaczają tego, że msza odtwarza wydarzenia z życia

¹ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 89.

² Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius* I, 6, PL 91, kol. 410; por. rozdział *Alegoria – definicja i rozwój pojęcia*.

³ Por. np. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 89; T.M., Thibodeau, *Enigmata Figurarum*, s. 77; W. Pałęcki, *Canon missae*, s. 108; H. Hoving, *Il mio corpo dato per voi*, s. 151.

⁴ Por. np. D. Pietropaolo, *Whipping Jesus Devoutly: The Dramaturgy of Catharsis and the Christian Idea of Tragic Form*, [w:] publ. I. Gildenhard, M. Revermann, *Beyond the fifth century: interactions with Greek tragedy from the fourth century BCE to the Middle Ages*, Berlin: De Gruyter 2010, s. 408. Być może jest to echo myśli Adolfa Franza, który pisze, że kierunek interpretacji z dosłownej ku alegorycznej zmienia się dopiero w wieku IX – por. A. Franz, *Die Messe*, s. 351.

⁵ Por. np. Off III, XXI, 2; Off III, XXVIII, 8.

⁶ Jakub Kubieniec używa również na określenie tego typu interpretacji terminu *commemoratio* (jako przywoływania wydarzeń minionych) – por. J. Kubieniec, „*Commemoratio*”: sposoby prezentacji, s. 545.

Chrystusa, ale właśnie przywołuje i wskazuje na realną obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii, i mają być raczej urzeczywistnieniem przeszłości niż jej wspomnianiem⁷.

Alegoria rememoratywna rozumie mszę jako przedstawienie życia Jezusa Chrystusa od zapowiedzi Jego przyjścia przez proroków do błogosławieństwa uczniów w czasie wniebowstąpienia, a poszczególne momenty z życia Chrystusa autor alegorysta odnajduje w mszy i wpisuje w jej przebieg⁸. Adolf Kolping, a za nim H. Bricout używają również na określenie tej alegorii terminu „odwrócona typologia”, ponieważ zaczyna się ona od obrzędu, a dopiero potem szuka jego odpowiednika w historii biblijnej⁹. Równocześnie wybór metody – alegorii rememoratywnej – spowodowany jest celem edukacyjnym. Korelacja między scenami biblijnymi a czynnością liturgiczną pogłębia rozumienie zarówno treści biblijnej, jak i liturgicznej¹⁰. To właśnie ta interpretacja ma przywołać na pamięć (łac. *ad memoriam reducimus*) historyczne życie Jezusa, zwłaszcza Jego mękę, i mogła być bliska wiernym, zaznajomionym z tą interpretacją przez tradycję homiletyczną¹¹. Z jednej strony całość mszy przedstawiana w *expositiones missae* może przywołać na myśl życie Jezusa Chrystusa, z drugiej jednak także poszczególne osoby i elementy zwracają umysł ku Niemu. To On jest centrum liturgii i na Jego osobie koncentrują się wszystkie elementy liturgii – nie tylko jej przebieg, ale także postać celebransa, ołtarz, tkaniny ołtarzowe, ewangeliarz, trybularz, świece. Można stwierdzić, że autorzy *expositiones* interpretują mszę jako całość zbudowaną z aktów liturgicznych, z których każdy ma przywołać na myśl wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa¹². Warto też pamiętać, że alegorie wykazywane w liturgii mieszają się i pokrywają, bo najważniejsza dla ich autorów jest osoba Jezusa Chrystusa, a nie zawsze logiczny układ całości interpretacji. Spośród omawianych w dysertacji *expositiones* alegorie rememoratywne najszerszej rozwija w swoich pismach Amalariusz.

⁷ „Vergegenwärtigung des Vergangenen als Erinnerung an vergangenes” – T. Stemmler, *Liturgische Feiern und geistliche Spiele: Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*, Berlin/Boston: De Gruyter 2019, s. 45.

⁸ Por. R. Suntrop, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Ausgaben des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München: Fink 1978, s. 54.

⁹ Niem. *Umgekehrter Typologie* – A. Kolping, *Amalar von Metz*, s.433; fr. *typologie inversée* – H. Bricout, *L'interprétation allégorique*, s. 62.

¹⁰ Por. P. Rorem, *The Medieval Development*, s. 32.

¹¹ Por. D. Pietropaolo, *Whipping Jesus Devoutly*, s. 408.

¹² Por. T. Stemmler, *Liturgische Feiern und geistliche Spiele*, s. 44.

1. 2. Interpretacja rememoratywna całości mszy i jej poszczególnych części

1. 2. 1. Program interpretacji rememoratywnej w *Missae expositionis geminus codex*

Niejako program interpretacji rememoratywnej znajduje się w *Missae expositionis geminus codex prior*¹³, co zostało powtórzone w *Eclogae*¹⁴, gdzie w chronologicznej kolejności obrzędów mszy każdy z nich interpretowany jest w duchu alegorii. Wszystkie obrzędy mszy autor podzielił wyraźnie na dwie części – liturgię katechumenów i liturgię wiernych. W pierwszej części zatem wyodrębnia takie elementy, jak:

- a. Procesja na wejście i *Kyrie* – jako czas prorocत्व o Jezusie Chrystusie, zarówno proroków Starego Testamentu, jak i świadectwa Jana Chrzciciela¹⁵.
- b. „Chwała na wysokości Bogu” – to hymn aniołów ogłaszających pasterzom narodzenie Jezusa Chrystusa¹⁶.
- c. Kolekta – odpowiadająca pobytowi dwunastoletniego Jezusa Chrystusa w świątyni jerozolimskiej¹⁷.
- d. Pierwsze czytanie – głoszenie Jana Chrzciciela¹⁸.
- e. Responsorium – powołanie apostołów i ich radość z tego powodu. Sam Jezus Chrystus wzywa Piotra i pozostałych uczniów. Ze względu na to samotne działanie Jezusa Chrystusa responsorium intonowane jest przez jednego kantora¹⁹. W tym obrazie także kolejność czytań znajduje swoje uzasadnienie – responsorium pojawia się po pierwszym czytaniu, ponieważ niektórzy z uczniów poszli za Mesjaszem dzięki nauczaniu Jana Chrzciciela²⁰.
- f. Alleluja – wyraża radość z oglądania cudów czynionych przez Jezusa Chrystusa²¹. Ma wyrażać także Jego radość po powrocie uczniów: „Alleluja cóż oznacza w naszym języku, jeśli nie chwałę Boga? Ten, który na zasadzie responsorium powołał apostołów, sam teraz wielbi Boga Ojca”²².

¹³ Por. Cod I 1-8.

¹⁴ Por. Ecl Capitula.

¹⁵ Por. Ecl Capitulum II 3.

¹⁶ Por. Ecl Capitulum IV 4.

¹⁷ Por. Cod I 4; Ecl Capitulum V.

¹⁸ Por. Cod I, capitulum 5; Ecl capitulum VI 5.

¹⁹ Por. Cod I V, 2.

²⁰ Por. Cod I V, 5. Ten sam obraz w Cod II 15. Ecl Capitulum VII.

²¹ Por. Cod I 5; Ecl capitulum VIII.

²² Cod I VI, 3.

g. Ewangelia – publiczna działalność Jezusa Chrystusa²³.

Liturgię eucharystyczną Amalariusz traktuje jako drugą część mszy, którą interpretuje jako wydarzenia z życia Chrystusa od uroczystego wjazdu do Jerozolimy do wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego. Poszczególne elementy interpretowane są w następujący sposób:

- a. Od sekrety do słów w kanonie „Również nam, grzesznym sługom Twoim” – modlitwa Jezusa w Ogrodzie Oliwnym²⁴.
- b. Do końca Modlitwy Pańskiej – czas, gdy Jezus Chrystus spoczywa w grobie²⁵.
- c. Wpuszczenie chleba do wina – dusza Jezusa Chrystusa wraca do ciała²⁶.
- d. Łamanie Ofiary – spotkanie z uczniami w Emaus²⁷.
- e. Modlitwa po komunii – spotkanie Jezusa z uczniami po zmartwychwstaniu²⁸.

W dalszej części tekstu pojawia się dodatkowo interpretacja *Credo* (nie ujęta w wyżej przedstawionej, programowej interpretacji). Ma ona postawić przed oczami czytelnika spotkanie Jezusa Chrystusa z Samarytanką, która po tym spotkaniu sama głosi o Nim prawdę²⁹. W ten sposób *Credo* staje się odpowiedzią wiary na usłyszane w Ewangelii słowa Jezusa. Składanie darów oraz śpiew *Sanctus* w sposób oczywisty odnosić się będzie do okrzyków wznoszonych w trakcie wjazdu Jezusa Chrystusa do Jerozolimy³⁰. Z obrzędów zakończenia autor wspomina tylko antyfonę po komunii – jej naprzemienne wykonywanie będzie obrazem uczniów, którzy po spotkaniu ze zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem idą głosić Jego Ewangelię:

Ta antyfona, która zwie się antyfoną na zakończenie, a która, jak nam się wydaje, jest śpiewana po to, aby przyjęty sakrament został godnie zachowany w sercach przyjmujących, odpowiada zaś temu miejscu Ewangelii, w którym powiedziano: „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei” (Mt 18,16)³¹.

W *Codex expositionis II* interpretacji rememoratywnych dotyczących całości mszy i jej części jest mniej lub powtarzają myśli z *Codex prior*. Procesja na wejście i obrzędy

²³ Por. Cod I, 1-5. Także przeniesienie ewangeliarza od strony lewej na prawą nabiera rysu rememoratywnego – Ewangelia najpierw głoszona miała być żydom, a gdy oni ją odrzucili – poganom. Taki obraz w późniejszym okresie przejęli potem Ivo z Chartres, Sicardus z Cremony, czy Durand – por. O. B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama*, s. 43.

²⁴ Por. Cod I VI.

²⁵ Por. Cod I VI.

²⁶ Por. Cod I VII.

²⁷ Por. Cod I VII.

²⁸ Por. Cod I, łamanie chleba, 8.

²⁹ Por. Cod I VIII, 1.

³⁰ Por. Cod I IX, 1-3.

³¹ Cod I, łamanie chleba 10.

wstępne są obrazem nie tylko starotestamentalnych prorocत्व o Mesjaszu i przyjścia na świat Jezusa Chrystusa, ale też Jego publicznej działalności:

Z biskupem wchodzi nie tylko siedmiu diakonów, lecz także subdiakoni i akolici, ponieważ nie tylko apostołowie poszli za Chrystusem, ale także kobiety i inni uczniowie³².

Biskup jako Chrystus po podejściu do ołtarza trwa w postawie pochylonej, ponieważ jest to postawa oczekiwania na dopełnienie się prorocत्व³³, przejście celebransa na prawą stronę ołtarza ponownie ma przywoływać obraz Ewangelii głoszonej przez Jezusa Chrystusa³⁴. W *Codex expositionis II* wspomniany jest obrzęd ucałowania ewangeliarza przez wiernych, po odczytaniu Ewangelii, a ten gest ma przywoływać na myśl Jez Chrystusa, który po zmartwychwstaniu ukazuje się kobietom, a one oddają Mu cześć³⁵.

1. 2. 2. Uzupełnienie interpretacji rememoratywnych w *Liber officialis*

Myśli przedstawione w sposób syntetyczny w obydwu częściach *Missae expositionis geminus codex* Amalariusz rozwija w *Liber officialis*. Wejście biskupa na mszę ma stawiać wiernym przed oczami przyjście na świat Jezusa Chrystusa, jednak nie tylko Jego narodziny, ale także całość Jego publicznej działalności oraz nauczanie skierowane do uczniów:

Wejście mającego sprawować Mszę biskupa, który jest zastępcą Chrystusa, przywodzi nam na pamięć przyjście Jego samego oraz gromadzenie się przy Nim ludu, bądź to przez Jego nauczanie, bądź przez Jego głosicieli. Obrzęd wejścia biskupa trwa aż do chwili, gdy usiądzie. Po części bowiem symbolizuje on dzieło, którego na ziemi dokonał w swym ciele Chrystus – czy też Jego uczniowie – aż wstąpił na stolicę Ojca³⁶.

Myśl o działalności publicznej Zbawiciela i Jego uczniów znajduje także swoje dopełnienie w geście ucałowania ołtarza w trakcie obrzędów wstępnych – diakoni, podchodząc do ołtarza po dwóch oraz całując go, stają się obrazem uczniów, którzy przekazują dar pokoju tym, do których przychodzą, a potem wracają do swojego Mistrza:

Chrystus, Pan żniwa, posyła robotników na swoje żniwo, jak to jest napisane u Łukasza (...). W ten właśnie sposób po dwóch diakonów podchodzi z każdej strony, aby złożyć pocałunek na boku ołtarza. Ich pocałunek ukazuje dar pokoju, jaki przekazał im Pan (...). Następnie diakoni wracają do biskupa³⁷.

Jak Jezus Chrystus na końcu publicznego głoszenia Ewangelii idzie do Jerozolimy, tak i biskup kieruje się do ołtarza – znaku Jerozolimy i męki – na którym składa pocałunek:

³² Cod II III.

³³ Por. Cod II IX, 1.

³⁴ Por. Cod II X, 1-2.

³⁵ Por. Cod II XVIII.

³⁶ Off III, V, 1.

³⁷ Off III, V, 26.

„Zastępca Chrystusa wszystko to czyni na pamiątkę pierwszego przyjścia Chrystusa”³⁸. Ustawienie świec – znaków Ducha Świętego – w określonym porządku przed liturgią słowa to już znak Pięćdziesiątnicy³⁹. W ten sposób już w tym krótkim, początkowym obrzędzie, stanowiącym niejako preludium do reszty obrzędów, przed oczami wiernych staje całe życie ziemskie Jezusa Chrystusa oraz czas po zmartwychwstaniu, gdy spotyka się On ze swoimi uczniami⁴⁰, a także widzimy zwrot ku paruzji, wyrażający się w postawie celebransa – w trakcie śpiewu *Gloria* stoi on po prawej stronie ołtarza, zwrócony na wschód:

Następnie biskup zwraca się ku wschodowi i mówi „Módlmy się”. Potem następuje błogosławieństwo. Podobnie i Chrystus, zanim wstąpił do nieba, błogosławił tych, [którzy przy Nim byli], jak to zapisano w Ewangelii Łukasza⁴¹.

Inny przykład to interpretacja śpiewu *Gloria*, gdy Amalariusz wykorzystuje swoje wcześniejsze myśli i wyraźnie pisze, że ma to zwrócić uwagę na śpiew aniołów po narodzeniu Jezusa Chrystusa w Betlejem, jednak tej interpretacji nadaje nowy, dodatkowy rys – anagogeniczny, nie chodzi już bowiem tylko o obraz narodzenia Zbawiciela, ale i o obraz Jego ponownego przyjścia w chwale⁴². W tym samym kluczu wyjaśniona jest postawa biskupa, który po kolekcie zajmuje miejsce siedzące – tak jak Chrystus po wstąpieniu do nieba zasiada po prawicy Ojca: „Następnie Chrystus wstąpił do nieba, aby zasiąść po prawicy Ojca”⁴³.

W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę, że w badanych *expositiones* interpretacje anagogeniczne nie są rozpowszechnione – znajdujemy tylko krótkie wzmianki na ten temat. Przykładem może być interpretacja *Sanctus*, które na pierwszym poziomie rozwijane jest jako obraz wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, ale kontynuacją tej myśli jest również paruzja:

Ale co oznaczało to wejście Chrystusa do Jerozolimy, jeśli nie przyszłe zmartwychwstanie, kiedy przyjdzie, aby sędzić żywych i umarłych, i ukaże się nam w tym samym cieł, w którym za nas cierpiał?⁴⁴.

W ten sposób same obrzędy wstępne kierują myśli wiernych ku pozostałym obrzędom Eucharystii, gdzie znajdują swoje rozwinięcie poszczególne momenty życia Jezusa.

³⁸ Off III, V, 29.

³⁹ Por. Off III, VII, 1-2.

⁴⁰ W kolekcie: „Przez owo pozdrowienie biskupa oraz odpowiedź ludu poznajemy, że zarówno biskup, jak i lud winni być tak samo usposobieni jako ci, których przyjmuje ten sam Pan. Po swym zmartwychwstaniu Chrystus – jak wiadomo – powiedział do uczniów: *Pokój wam*” - Off III, IX, 3.

⁴¹ Off III, IX, 4.

⁴² Por. Off III, VIII, 4.

⁴³ Off III, X, 1.

⁴⁴ Dom 23. Podobne anagogeniczne interpretacje można odnaleźć w Cod II 4, gdzie liczba świec i diakonów ma wskazywać na życie i radość wieczną dla Kościoła.

W *Liber officialis* obrzędy liturgii słowa nie powtarzają jednak interpretacyjnych myśli z *Codex prior*, skupiając się raczej na formacji duchownych⁴⁵. Opis liturgii słowa autor kończy podsumowaniem oraz rememoratywną zapowiedzią drugiej części liturgii:

Dotychczasowy obrzęd oznacza przepowiadanie Chrystusa aż do godziny męki oraz przepowiadanie Jego głosicieli aż do końca świata i dalej. Następujący potem obrzęd oznacza dzieło męki Chrystusa, Jego zmartwychwstanie, zmartwychwstanie tych, którzy do Niego należą, dokonujące się przez wyznanie wiary i westchnienia kierowane ku niebu⁴⁶.

Liturgia eucharystyczna skupia się na wydarzeniach z życia Jezusa od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania, co krótkim zdaniem streszcza Amalariusz:

Ta część obrzędu przebiega w ten sposób, że jasno widać, co dokonało się w owym czasie w związku z męką i pogrzebem Pana, a także to, w jaki sposób my przez naszą służbę winniśmy przypominać sobie (łac. *in memoriam reducere*), co się dla nas dokonało⁴⁷.

W obrzędzie ofiarowania odnajdujemy obraz Jezusa wjeżdżającego do Jerozolimy; jak Jezus pozdrawia witający Go tłum, tak i kapłan zwraca się do ludu słowami pozdrowienia „Pan z wami”⁴⁸, a śpiewane przez tłum *Hosanna* to ofiary składane na ołtarzu. Po przyjęciu darów kapłan wraca do ołtarza, który staje się obrazem Jerozolimy, zatem przed oczyma wiernych ukazuje się obraz Jezusa przygotowującego się na mękę:

Chrystus bowiem po przyjęciu prośb tych, którzy śpiewali, wszedł do Jeruzalem i do świątyni Pana, w której był ołtarz, i tam stanął prze Bogiem Ojcem, mając złożyć ofiarę⁴⁹.

Sens obmycia rąk zaczerpnął Amalariusz z chętnie cytowanego przez siebie Bedy Czcigodnego⁵⁰ – kapłan przed złożeniem ofiary obmywa dłonie, jak Chrystus, który przed złożeniem ofiary obmywa się własnymi łzami⁵¹.

Dialog przed prefacją oraz hymn *Sanctus* ma skierować oczy wiernych ku Chrystusowi, który spożywa z uczniami w wieczerniku wieczerzę:

Niniejszy moment przywodzi nam na pamięć ów moment, gdy Chrystus wszedł do znajdującej się na górze „sali dużej i usłanej”, gdzie długo przemawiał do swych uczniów i zanim udał się na Górę Oliwną, zaniósł do Boga Ojca hymn (...)⁵².

Nawiązaniem do tego wydarzenia stają się także wypowiedane słowa *Sursum corda*:

⁴⁵ Por. rozdział *Edukacyjno-formacyjna rola liturgii* niniejszej dysertacji.

⁴⁶ Off III, XVIII, 14.

⁴⁷ Off III, XXVIII, 8.

⁴⁸ Off III, XIX, 9.

⁴⁹ Off III, XIX, 14.

⁵⁰ Por. Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius* 3, 14, PL 91, kol. 487AB.

⁵¹ Por. Off III XIX, 16.

⁵² Off III, XXI, 3-4.

Tę kolejność zdarzeń odtwarza kapłan. Wraz ze swymi słuchaczami wstępuje do wieczernika, gdy mówi „W górę serca”⁵³.

W ten sposób wypowiedziane słowa podkreślają topografię, to, że sala jest na górze⁵⁴. Obrazu ostatniej wieczerzy dopełniają stojący za celebransem prezbiterzy/diakoni oraz przed – subdiakoni, którzy stają się nie tylko uczniami Chrystusa obecnymi na uczcie, ale i tymi, którzy wobec Jezusa pełnili różne posługi⁵⁵

Ten obraz zostaje zachowany i rozwijany dalej – kanon jest obrazem męki i śmierci Jezusa. Pierwsza część kanonu i modlitwy: *Te igitur, Memento, Domine, Communicantes* to modlitwa Jezusa w Ogrodzie Oliwnym za cały Kościół, za wiernych i za kapłanów⁵⁶, w tym czasie usługujący przy ołtarzu stoją w postawie pochylonej aż do Modlitwy Pańskiej. W ten sposób mają pokazać strach i smutek apostołów przed śmiercią Chrystusa i po niej: „Zanim usłyszeli o zmartwychwstaniu Pana, nie śmieli podnieść się, by wyznać, że są uczniami Chrystusa”⁵⁷. Pochyloną postawę zachowują także subdiakoni, wyrażając w ten sposób żal z powodu śmierci Jezusa⁵⁸. Moment opowiadania o ustanowieniu Eucharystii staje się natomiast dokładnym odzwierciedleniem słów i czynów Jezusa:

W tym miejscu słowa wypowiedziane przy stole Pana współbrzmia z całym obrzędem Mszy. Mówi się „Wziął chleb” i tak dalej, co czyni kapłan, gdy przyjmuje chleb w czasie sekrety lub kiedy podnosi go w tym momencie⁵⁹.

Od słów *Unde et nos memores* do modlitwy *Supplices te rogamus* (włącznie) wierni przed oczami powinni mieć mękę Jezusa, Jego słowa i Jego śmierć, którą obrazuje pochylenie kapłana nad ołtarzem rozumianym teraz jako krzyż⁶⁰. Wtedy podnoszą głowy uczniowie – subdiakoni, aby patrzeć na ukrzyżowane ciało Jezusa⁶¹. Przy słowach *Nobis quoque peccatoribus* kapłan powinien zmienić ton głosu – ma to oznaczać przemianę, która dokonała się w sercu setnika stojącego pod krzyżem⁶².

W tym momencie zmienia się rola celebransa – w chwili uniesienia świętych postaci nie przedstawia on już Chrystusa, ale staje się teraz jednym z Jego uczniów – Nikodemem, który razem z Józefem z Arymatei, reprezentowanym przez archidiacona podnoszącego

⁵³ Off III, XXI, 4.

⁵⁴ Por. Off III, XXI, 4.

⁵⁵ Por. Off III, XXI, 13-15.

⁵⁶ Por. Off III, XXIII, 13.

⁵⁷ Off III, XXIII, 4.

⁵⁸ Por. Off III, XXIII, 3-4.

⁵⁹ Off III, XXIV, 8.

⁶⁰ Por. Off III, XXV, 7.

⁶¹ Por. Off III, XXV, 9.

⁶² Por. Off III, XXVI, 4.

kielich, zdejmując z krzyża ciało Chrystusa (co oznacza znak krzyża dwukrotnie uczyniony hostią), owija ciało w płótna i kładzie do grobu:

Kapłan, który unosi hostię, przedstawia Nikodema (...). Kapłan wykonuje hostię dwa krzyże nad kielichem, aby pouczyć, że został zdjęty z krzyża Ten, którego ukrzyżowano za obie części ludzkości. Podniesienie dokonane przez kapłana i diakona ukazuje zdjęcie Chrystusa z krzyża⁶³.

W dalszym ciągu diakoni i subdiakoni reprezentują uczniów Jezusa oraz kobiety, stojących i przypatrujących się działaniom kapłana – Nikodema⁶⁴. Po skończonym kanonie subdiakon – obraz kobiet, które pobiegły do grobu Chrystusa – bierze patenę, bo właśnie patena może oznaczać „serca świętych kobiet, otwarte na bezmiar miłości, wyrażonej w posłuszeństwie wobec Chrystusa”⁶⁵. Obrzędem kończącym czas męki i śmierci Chrystusa jest modlitwa „Ojcze nasz” – jej siedem próśb ma być wspomnieniem siódmego dnia, gdy Chrystus został złożony w grobie⁶⁶, a trzy części wyodrębnione z embolizmu – znakiem trzech dni spoczynku w grobie.

Kolejny moment to zmieszanie postaci – tutaj interpretacja w *Liber officialis* jest taka sama, jak w *Missae expositionis codex I*⁶⁷ – dusza Chrystusa wraca po śmierci do Jego ciała, dotknięcie hostią kielicha w czterech miejscach pokazuje, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie było tylko wydarzeniem o określonym miejscu z czasie, ale obejmuje całą ludzkość i jej całą historię⁶⁸. Śpiew *Agnus Dei* powinien wzywać uczestników liturgii do radości z powodu zmartwychwstania i ma przed ich oczami ukazać scenę spotkania Jezusa z uczniami idącymi do Emaus, którzy potem wracają do pozostałych uczniów i przekazują im radość ze zmartwychwstania: „Oni to w istocie śpiewali antyfonę, gdy na przemian opowiadali sobie o zmartwychwstaniu Pańskim”⁶⁹. W *Codex I* Amalariusz wskazał na to powiązanie już bardzo wyraźnie:

Słuchaj, jeśli sprawia ci to przyjemność, co w Ewangelii koresponduje z niniejszym obrzędem. Tego dnia, kiedy Chrystus powstał z martwych, a dwaj [uczniowie] byli w drodze, ukazał się im i zapytał ich, co za rozmowy prowadzą ze sobą⁷⁰.
Ziemskie życie Jezusa kończy wniebowstąpienie oraz błogosławieństwo udzielone uczniom – zatem całość Eucharystii kończy również błogosławieństwo: Chrystus przed wniebowstąpieniem wyprowadził uczniów do Betanii, tam im błogosławił i wstąpił do nieba. Zwyczaj tu tego trzyma się kapłan, który po zakończeniu wszystkich obrzędów błogosławi

⁶³ Off III, XXVI, 10.

⁶⁴ Por. Off III, XXVI, 11.

⁶⁵ Off III, XXVII, 8.

⁶⁶ Por. Off III XXIX, 7.

⁶⁷ Por. Cod II, XV.

⁶⁸ Off III, XXXI, 1-3.

⁶⁹ Off III XXXIII, 2; por. Cod I, rozdział [Łamanie chleba], 8-9.

⁷⁰ Cod I, rozdział [Łamanie chleba], 3.

lud i go pozdrawia. Odwraca się następnie ku wschodowi, aby powierzyć się Panu, który wstąpił do nieba⁷¹.

1. 2. 3. Wybrane interpretacje rememoratywne u pozostałych autorów *expositiones missae*

Autorzy innych *expositiones* chętnie rozwijają podane już wyżej interpretacja, czasem dodając im jednak inny rys. Anonimowy autor *Missa pro multis* śpiew *Gloria* odnosi także do śpiewu aniołów po narodzeniu Chrystusa, ale biskup, intonując *Gloria*, sam staje się obrazem tego właśnie anioła⁷². W *Introitus missae quare* chronologiczną narrację o życiu Jezusa przerywa myśl dotycząca postawy siedzącej biskupa w trakcie pierwszego czytania i responsorium – postawa przyjęta przez celebransa ma oznaczać trzy dni spędzone przez dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej. Punktem stycznym tego wyjaśnienia jest nie tylko postawa siedząca, ale i liczba trzy – Jezus przebywał w świątyni trzy dni, a celebrans spędza w pozycji siedzącej czas potrzebny na wykonanie trzech elementów liturgicznych⁷³. Podobnym przerwaniem chronologii jest odczytanie Ewangelii – niesione przed diakonem z ewangeliarzem dwie świece mają wskazywać na Mojżesza i Eliasza, co stawia przed oczami ewangeliczną scenę przemienienia na górze Tabor⁷⁴.

Remigiusz z Auxerre w *De celebratione missae* tylko krótko zaznacza, że kolejność czytań w liturgii odpowiada w życiu Chrystusa momentowi rozesłania uczniów po dwóch, aby głosili Jego Ewangelię⁷⁵. Interesujący wydaje się sposób wyjaśnianie pochodzenia modlitwy sekrety – to nie tylko wypowiedane przez kapłana „tajemnice Chrystusa”⁷⁶, ale i obraz Chrystusa, który „przybył na Święto Namiotów nie jawnie, lecz niejako w ukryciu”⁷⁷, jak wyjaśniał Amalariusz. Autor *Introitus missae quare* sekretę także odnosi do życia Jezusa, ale dodaje, że wypowiedana jest ona w ciszy, bo do czasu śmierci Jezusa na krzyżu proroctwa o Nim były głoszone nie jako w ukryciu, albo odnosić się ma to do sposobu modlitwy Jezusa – w samotności⁷⁸.

⁷¹ Off III XXXVI, 1.

⁷² Exp I, III.

⁷³ Por. Exp II, 10.

⁷⁴ Por. Exp II, VII 2.

⁷⁵ Por. Celebr, PL 101, kol. 1250.

⁷⁶ Off III, XIX, 15.

⁷⁷ Off III, XIX, 15.

⁷⁸ Por. Exp II, 11.

1. 3. Celebrans i duchowieństwo

Poza całością liturgii, interpretowaną w sposób rememoratwiny jako obraz życia Jezusa Chrystusa, także osoby oraz niektóre przedmioty liturgiczne w *expositiones missae* nabierają charakteru nawiązań do Jego życia.

We wszystkich obrzędach mszy podkreślana jest przede wszystkim rola celebransa. To właśnie biskup/celebrans znajduje się w centrum, ponieważ staje się obrazem Chrystusa. Wejście biskupa, zastępcy Chrystusa, oznacza przyjście samego Chrystusa. Jak wokół Chrystusa gromadziły się tłum, tak samo i na Eucharystii gromadzą się ludzie wokół osoby biskupa. Jak Chrystus głosił Ewangelię, tak i Jego słowo głosi biskup⁷⁹. Jednak nie tylko sama osoba celebransa ma kierować myśl ku osobie Chrystusa, ale również każde jego działanie⁸⁰.

Obrzęd wejścia to również obraz królewskiego przybycia Chrystusa, „który wstępuje na swój rydwan i przybywa na świat, by ów rydwan przeprowadzić przez stosowne miejsca”⁸¹. Odwołując się do komentarza Augustyna do psalmu 67 Amalariusz rydwan interpretuje jako „rzeszę świętych oraz wiernych, którzy nosząc Boga, stają się niejako rydwanem Boga”⁸². Jednak w wyjaśnieniu Amalariusza „rydwanem Boga” są już nie tyle święci i wierni, ile osoby na różnych stopniach święceń oraz ich słuchacze, czyli uczestnicy liturgii. Ponieważ według słów psalmu rydwanów Bożych jest dziesięć tysięcy, Amalariusz stosując chętnie odniesienia liczbowe, traktuje dziesięć jako liczbę stopni święceń: „Siedem stopni to wyświęceni, ósmy to kantorzy, dziewiąty i dziesiąty to wierni płci obojga”⁸³. Do rozbudowanej interpretacji liczby osób, które gromadzą się na spotkaniu z Chrystusem autor dodaje również zaskakujące tłumaczenie zwielokrotnionej do tysiący liczby osób – ma to być „podkreślenie doskonałości ich liczby”⁸⁴. W ten sposób wejście procesji biskupa na Eucharystię staje się triumfalnym przybyciem Chrystusa. Zastosowana alegoria zatem tylko w swojej podstawowej warstwie jest ściśle alegorią rememoratywną, odnoszącą się do przyjścia Chrystusa, nie jest jednak tylko rememoratywna, ponieważ raczej wskazuje na ponowne przyjście Chrystusa w chwale, na paruzję, niż na moment wcielenia. W ten sposób w swojej głębszej warstwie staje się raczej alegorią anagogeniczną, odwołaniem się do

⁷⁹ Por. Off III, V, 1.

⁸⁰ Por. Off III, V, 1.

⁸¹ Off III, V, 6.

⁸² Off III, V, 6.

⁸³ Off III, V, 6.

⁸⁴ Off III, V, 9.

możliwej rzeczywistości przyszłej, niebiańskiej, a sama Eucharystia – nie tylko wspomnieniem i uobecnianiem życia Chrystusa, ale i rzeczywistością ponadczasową⁸⁵.

Towarzyszący biskupowi w procesji wejścia duchowni interpretowani są jednak nie tylko jako rydwany Chrystusa, ale także związani z Nim „prorocy, mędrzy i pisarze”⁸⁶. Oni w rzeczywistej, fizycznej procesji poprzedzają biskupa, tak jak słowa proroków, mędrów i pisarzy poprzedzały pierwsze przyjście Chrystusa. Dobór postaci nie jest przypadkowy, ponieważ autor znajduje ich uzasadnienie w Ewangelii: „Oto ja pošę do was proroków, mędrów i pisarzy (Mt 23,24)”. Prorokami dla Amalariusza są diakoni, ponieważ ich zadaniem jest głoszenie Ewangelii i na jej podstawie głoszenie „życia przyszłego”⁸⁷, subdiakoni to mędrzy, ponieważ do nich należy dbałość o porządek liturgii⁸⁸. Natomiast akolici stają się obrazem pisarzy. Taka interpretacja obrzędów wejścia, chociaż w skróconej formie, ma także miejsce w dziełku *Missa pro multis*. Wejście na mszę autor porównuje do przepowiadania proroków⁸⁹. Jak Jezus Chrystus, przepowiadany przez proroków, wychodzi z tajemnic (łac. *de secreto*) nieba, tak biskup wychodzi z zakrystii (łac. *de secretario*), a jego wyjściu towarzyszy chór duchownych – wykonywany w tym czasie werset to właśnie słowa starotestamentalnego prorocstwa. W ten sposób alegoria rememoratywna łączy się z alegorią typologiczną. Trzeba zauważyć, że obrzędy wejścia zostały już poddane interpretacji alegorycznej przez Germana z Konstantynopola⁹⁰.

Po procesji wejścia i jej obrzędach biskup siada. Cały zatem obrzęd wejścia oznacza

dzieło, którego na ziemi dokonał w swym ciele Chrystus lub też Jego uczniowie, aż wstąpił na stolicę Ojca⁹¹ (...). I jako zastępcą Chrystusa wszystko to czyni na pamiątkę pierwszego przyjścia Chrystusa⁹².

Takie zrozumienie procesji wejścia i obrzędów wstępnych wyjaśnia także zwyczaj pozostania w postawie stojącej – przyjście Chrystusa domaga się oddania Mu czci, do której oddawania wzywa chór kantorów⁹³.

⁸⁵ Por. Off III 10, 1.

⁸⁶ Off III, V, 10.

⁸⁷ Off III, V, 10.

⁸⁸ Off III, V, 10.

⁸⁹ Por. Exp II, I, 1.

⁹⁰ Por. Ekk. hist. 24.

⁹¹ Off III, V, 1.

⁹² Off III, V, 30.

⁹³ Por. Off III, V, 19-20.

1. 4. Subdiakoni

W *Eclogae* subdiakoni to obraz kobiet, które stały pod krzyżem Jezusa, a po szabacie poszły namaścić Jego ciało⁹⁴. Każdy szczegół fragmentu Ewangelii Łukasza znajduje według autora *expositio* odbicie w czynnościach liturgicznych. Kobiety płaczące nad Jezusem – to subdiakoni oplakujący swoje grzechy, czego wyrazem jest trwanie w postawie pochylonej w trakcie kanonu. Jak biblijne kobiety po zdjęciu ciała Jezusa Chrystusa z krzyża idą za Józefem z Arymatei, aby zobaczyć grób i sposób złożenia ciała swojego Mistrza, a potem przygotowują wonności i oleje, „aby namaszczone ciało Chrystusa nie zmieniło się w proch”⁹⁵, tak subdiakoni najpierw wpatrują się w twarz celebransa, potem czekają na przykrycie kielicha korporalem, a dopiero wtedy odchodzą od ołtarza, przygotowując kielichy, „czyste prześcieradła, do których przełożone będzie ciało Pana, aby nie upadło na ziemię”⁹⁶. W trakcie Modlitwy Pańskiej czekają na jej zakończenie, co jeszcze bardziej uwydatnia obraz kobiet czekających na zakończenie szabatu, aby pójść do grobu Jezusa⁹⁷, natomiast pochylona postawa to postawa apostołów przebywających w Jerozolimie po Jego wniebowstąpieniu:

Ale ich trwałe pochylenie wskazuje też na trwałą modlitwę, aby otrzymali obietnicę Pana, na którą polecił im oczekiwać aż do dnia Pięćdziesiątnicy. Trwają w tym pochyleniu, dopóki nie wypełni się siedem próśb zawartych w Modlitwie Pańskiej⁹⁸.

1. 5. Ewangelia/ewangeliarz

Także ewangeliarz niesiony w procesji wejścia oznacza osobę Chrystusa⁹⁹, a niesiony z przodu ma przypominać biskupowi i pozostałym, za czym powinni iść w życiu. Autor dodaje do tego pouczenie moralne, aby to, co w rzeczywistości biskup ma w procesji przed oczami (ewangeliarz), miał również zawsze zachowane w sercu¹⁰⁰.

Księga Ewangelii to obraz Chrystusa, a o jej szczególnym charakterze świadczy również zestawienie biskup-ewangelia. To właśnie biskup idzie pomiędzy innymi, szczegółowo określonymi duchownymi, tak jak w służbę Ewangelii oddane są inne księgi

⁹⁴ Ecl XXIII, 8-9.

⁹⁵ Ecl XXIII, 8.

⁹⁶ Ecl XXIII, 8.

⁹⁷ Por. Ecl XXIII, 6.

⁹⁸ Ecl XXIII, 10.

⁹⁹ Myśl o ewangeliarzu – obrazie Chrystusa – pojawia się w nieco innym kontekście u Pseudo-Germana, który pisze, że ewangeliarz powinien być oprawiony w czerwoną skórę. Ten kolor będzie wskazywał na ciało Chrystusa i Jego krew – por. Exp. gall. II, 10.

¹⁰⁰ Por. Off III, V, 12.

Pisma Świętego¹⁰¹. Pocałunek składany przez biskupa na ewangeliarzu złożonym na ołtarzu to pocałunek dany Chrystusowi. Amalariusz pisze, że to w Ewangeliu – Chrystusie – „spotykają się dwa rodzaje ludzi”¹⁰², mając na myśli albo ludzi Starego i Nowego Testamentu, albo chrześcijan i pogan. Ewangelia zostaje złożona na ołtarzu i pozostaje tam do momentu czytania – w ten sposób staje się obrazem nauki Chrystusa głoszonej z Jerozolimy, symbolicznego centrum, wyrażonego w symbolu ołtarza – Jerozolimy¹⁰³. Autor jasno formułuje myśl, że Ewangelia jest słowem Jezusa Chrystusa, jest Nim samym, że wyraża to samo co ołtarz¹⁰⁴. W *Codex expositionis II* można odnaleźć wzmiankę, że ewangeliarz jest podawany do ucałowania wiernym, a ten gest przenosi wiernych do ogrodu, w którym pochowane zostało ciało Jezusa. Chrystus ukazuje się tam kobietom, a one oddają Mu cześć¹⁰⁵.

1. 6. Ołtarz

Ołtarz, który prawdopodobnie w IX wieku był dobrze widziany przez zgromadzonych w kościele¹⁰⁶, w czasie liturgii ma zwracać umysły wiernych ku różnym aspektom życia Jezusa Chrystusa. Pierwszy obraz to ołtarz – sam Jezus Chrystus: „Słowa ołtarz używamy w tym miejscu zamiast imienia Chrystusa”¹⁰⁷. Ten obraz Amalariusz przejął od Bedy. Wyraźnie pojawia się tu również interpretacja typologiczna:

Jak bowiem arka ustawiona za zasłoną oznacza Boga-Człowieka siedzącego po prawicy Majestatu na wysokościach, tak ołtarz ustawiony po tej stronie zasłony, lecz w pobliżu wejścia, może być wyobrażeniem Jego jako Pośrednika między Bogiem a ludźmi¹⁰⁸.

Drugi obraz to ołtarz – centrum świata, Jeruzalem; z ołtarza diakon bierze ewangeliarz, ponieważ z Jerozolimy „rozpoczęło się głoszenie Ewangelii”¹⁰⁹, a to znaczenie

¹⁰¹ Por. Off III, V, 13.

¹⁰² Off III, V, 28.

¹⁰³ Off III, V, 28.

¹⁰⁴ Por. Off I, XIII, 13.

¹⁰⁵ Por. Cod II, XVIII.

¹⁰⁶ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. 1, s. 109-110, 257-258.

¹⁰⁷ Cod II, VII, 6. W opisie liturgii Wielkiego Piątku Amalariusz rysuje przed odbiorcą swojego tekstu plastyczny obraz pojmiania Chrystusa: „Z ołtarza diakoni zdejmują obrus tak jakby go kradli oraz to, co na nim było – naczynia. Naczynia to obraz apostołów i świętych, i tak jak apostołowie jak złodzieje uciekli i skryli się, a obrus to Jan który wytrzymał z Panem aż do krzyża (...) a potem z obawy przed Żydami schował się niczym złodziej. Na nagim ołtarzu pozostaje ewangeliarz – dwa obrazy Chrystusa, co bowiem wyobraża ołtarz, to także wyobraża Ewangelię” – Off I, XIII, 13, por. Off I XII, 53. W innej interpretacji tkaniny na ołtarzu to Chrystusowi święci, o których napisano: „Wtedy wszyscy uczniowie opuścili Go i uciekli” – Off I, XII, 54.

¹⁰⁸ Off I, XII, 54.

¹⁰⁹ Off III, XVIII, 6. Centrum świata, z którego rozchodzą się słowa ewangelii pojawia się również w interpretacji Germana z Konstantynopola, z tym, że tym centrum staje się ambona – por. Hist. ekkl. 10.

potwierdza tylko pierwsze, wskazane wyżej – ołtarz to Chrystus, który ma w sobie słowa Ewangelii¹¹⁰. Tę samą myśl autor powtarza również w zdaniu: „Kiedy wypełnił się czas głoszenia dokonanego przez heroldów, Chrystus przybywa do Jeruzalem, gdzie znajduje się ołtarz”¹¹¹. Jerozolima jest też mistycznym centrum świata, bo tam dokonało się jego zbawienie¹¹², a ołtarz staje się wtedy krzyżem Chrystusa: „Ołtarz symbolizuje krzyż Pański pośrodku ziemi w Jerozolimie”¹¹³. Do symboliki ołtarza – Jerozolimy nawiązuje też autor w *Codex expositionis II* – ołtarz to znak męki, która dokonuje się w Jerozolimie¹¹⁴. Dlatego po przyjęciu darów celebrans wraca do ołtarza:

Chrystus bowiem, po przyjęciu próśb tych, którzy śpiewali, wszedł do Jeruzalem i do świątyni Pana, w której był ołtarz, i tam stanął przed Bogiem Ojcem, mając złożyć ofiarę¹¹⁵.

W czasie prefacji (obraz ostatniej wieczerzy) ołtarz to obraz stołu, przy którym Jezus Chrystus spożył z uczniami ostatnią wieczerzę, „korporał jest prześcieradłem, którym się przepasał, a chusta wyraża cierpienie z powodu zdrady Judasza”¹¹⁶.

Ołtarz jest znakiem męki Chrystusa i znakiem świadectwa o Nim, dlatego po wejściu biskup-Chrystus zbliża się do ołtarza, a pozostali duchowni stoją dokoła, co oznacza również gotowość na mękę za Chrystusa¹¹⁷. Biskup zbliża się do ołtarza w trakcie śpiewu chóru, oznaczającego chór proroków, w ten sposób

idzie do ołtarza ten, który naśladuje Chrystusa, aby pokazać ludowi, że wszystko, co zapowiedzieli prorocy na temat męki Chrystusa, jest prawdą i wypełniło się w swoim czasie¹¹⁸.

Ołtarz jest krzyżem Chrystusa do tego miejsca, gdzie w kanonie są słowa: „My przeto Panie”, aż do momentu, gdy diakon nakryje kielich welonem za przykładem Józefa, który owinął ciało Pana prześcieradłem i chustą¹¹⁹.

W tej interpretacji wino wymieszane z wodą oznacza już krew i wodę, które wypłynęły po śmierci z boku Chrystusa¹²⁰. Jednak jest to interpretacja wcześniejsza –

¹¹⁰ Off III, XVIII, 6.

¹¹¹ Off III, V, 29.

¹¹² Por. Cod II XVI, 5.

¹¹³ Cod II XVI, 4-5.

¹¹⁴ Por. Cod II VII, 4.

¹¹⁵ Off III, XIX, 14.

¹¹⁶ Off III, XXI, 3.

¹¹⁷ Por. Cod II III, 6-7.

¹¹⁸ Cod II IX, 7.

¹¹⁹ Off IV, XLVII, 2.

¹²⁰ Por. Off IV XLVII, 3-4. Taka interpretacja pojawia się nie przy wyjaśnieniu mszy, w księdze III, ale dopiero w dodatku do księgi IV. Amalariusz po pierwszym wydaniu *Liber officialis* kontynuował pracę nad swoim *opus magnum*, które ponownie zostało wydane w 826 lub 827 r. Wtedy też dodana została księga czwarta, poświęcona głównie liturgii godzin, interpretowanym w kluczu alegorycznym – por. A. Cabaniss, *Amalarius*, s 71-72. W Off III ten obrzęd uzyskuje inną interpretację – eklezjalną – woda i wino zmieszane w kielchu to lud Boży złączony z Chrystusem – por. rozdział *Edukacyjno-formacyjna rola liturgii* niniejszej dysertacji.

zmieszanie wody z winem jako krew i woda wypływające z boku Chrystusa pojawia się już homiliach Ambrozego¹²¹ i w *Expositio liturgiae antiquae Gallicanae*:

Do wina dodaje się wody, ponieważ jest to znak zjednoczenia ludu z Bogiem albo dlatego, że z boku Chrystusa wypłynęła krew i woda. Ta pierwsza oczyszcza nas od winy grzechu, dzięki tej drugiej przygotowujemy się na królestwo niebieskie¹²².

Ta wykładnia również zamieszczona jest w formularzu pytań zadawanych przez biskupa w trakcie egzaminowania duchownych. Na pytanie: „W jaki sposób składasz ofiarę?” duchowny odpowiadał: „Ofiarowuję wino zmieszane z wodą, ponieważ na krzyżu z boku Chrystusa wypłynęła krew i woda”¹²³.

Natomiast po konsekracji ołtarz nabiera kolejnego znaczenia – staje się grobem Chrystusa, gdy Józef z Arymatei staje się typem diakona, o czym pisze autor *Eclogae*:

Bo i Józef, gdy wziął ciało Jezusa, owinął je w czyste prześcieradło i złożył w swoim grobie. Józefa uważamy zatem za typ diakona¹²⁴,

gdzie płaszczyzną zestawienia Józef z Arymatei – diakon staje się nie tylko owinięciem tkaniną ciała Jezusa, ale też samo misterium. Elementem dodatkowym w *Eclogae* jest również pokazanie, że Józef przyjmujący ciało Chrystusa do należącego do niego grobu jest typem tych wszystkich, którzy przyjmują czystym sercem tajemnice Chrystusa¹²⁵. Analogię autor przesuwają także z osób na przedmioty – korporał jest zatem tkaniną, w którą owinięte zostaje ciało Jezusa, a ołtarz, jak już wspomniano – grobem:

Na samym ołtarzu, to jest w grobie, leży korporał. Uważamy go za tę samą tkaninę, którą całe ciało Chrystusa było przykryte w grobie¹²⁶,

natomiast chusta (welon) dotykająca części kielicha jest porównana do sudarionu – chusty okrywającej głowę Jezusa¹²⁷.

Jako grób Chrystusa interpretowany jest nie tylko sam ołtarz, ale także naczynia, w których składana jest hostia, oraz tkaniny. Raban Maur po wyjaśnieniu znaczenia korporału, który powinien być utkany z lnu, ze względu na płótna, którymi owinięte zostało ciało Jezusa w grobie, dodaje, że i naczynia położone na ołtarzu są typem grobu Pańskiego (łac. *typus Dominici sepulcri*)¹²⁸.

¹²¹ Por. Św. Ambroży, *O sakramentach* V, 4.

¹²² Exp. gall. I, 24a, tłum. B. Frontczak.

¹²³ Por. A. Franz *Die Messe*, s. 343.

¹²⁴ Ecl XXV.

¹²⁵ Por. Ecl XXV, 3.

¹²⁶ Ecl XXV, 3.

¹²⁷ Por. Ecl XXII, 4; Exp II, 13.

¹²⁸ Por. Inst I, 33. Jak zauważa Claudio Cortoni podobieństwo między interpretacją Rabana, a powracającego z Konstantynopola Amalariusza można wyjaśnić znajomością Rabana komentarzy Teodora z Mopsuestii do listów Pawła – por. C. U. Cortoni, „*Habeas corpus*”, s. 71.

Naczynie okryte pozostaje przez trzy kolejne momenty podane przez autora. Są to: wprowadzenie do modlitwy „Ojcze nasz”, sama modlitwa „Ojcze nasz” oraz modlitwa prośby „Wybaw nas, Panie”. Symboliczna liczba trzech modlitw ma oznaczać trzy dni Jezusa w grobie¹²⁹. Obraz ołtarza jako grobu w konsekwencji wyjaśnia kolejne działania – po wymienionych trzech modlitwach należy zabrać z ołtarza ofiarę i kielich, co staje się znakiem zmartwychwstania Chrystusa¹³⁰.

Zestawienie ołtarz – grób oraz rola diakona – Józefa z Arymatei podkreśla również symbolika białej ołtarzowej. W czasie kanonu korporał (łac. *sindo*) ma zwracać myśli ku pokorze Chrystusa wydanego na śmierć, a położony z boku ołtarza welon (łac. *sudarium*) – cierpienie w trakcie modlitwy w Ogródzie Oliwnym spowodowane zdradą Judasza:

Welon zaś, który spoczywa na rogu ołtarza, symbolizuje cierpienie, które On znosił w czasie modlitwy, jak mówi Łukasz: „Pogrążony w udęce jeszcze usilniej się modlił, a Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię (Łk 22, 43-44)”¹³¹.

W trakcie opowiadania o ustanowieniu Eucharystii korporał częściowo zmienia swoją symbolikę – jest symbolem pokory wyrażonej w obmyciu nóg uczniom przez Chrystusa – staje się zatem prześcieradłem, którym przepasany był Jezus¹³². Także Remigiusz wykorzystuje to znaczenie korporala oraz welonu:

Korporał, na którym składa się Ciało Pańskie, nie powinien być z niczego innego, jak tylko z lnianego płótna, ponieważ czytamy, że Józef kupił czyste płótno, którym zawinął ciało Pańskie¹³³.

Ta interpretacja pozwala autorowi na teologiczne wtrącenie dotyczące prawdziwości Ciała Chrystusa, na co ma wskazywać tkanina z czystego lnu: „Len jest czystym owocem ziemi, a Pan miał ciało czyste i prawdziwe, nie pozorne¹³⁴”. A także sama czynność zawinięcia czy też przykrycia ciała w grobie wskazuje z jednej strony na początek i kres ludzkiego życia, ale równocześnie z drugiej na brak początku i kresu w bóstwie¹³⁵.

Kielich, korporał i patena przynoszone są w czasie przygotowania darów przez diakona, patena w prawej ręce, kielich i korporał w lewej. Także to działanie powinno kierować myśli uczestników liturgii ku osobie Chrystusa – strona lewa to strona cierpienia, ma ona wskazywać na mękę Chrystusa; strona prawa to życie wieczne, które Chrystus

¹²⁹ Por. Ecl XXV, 4.

¹³⁰ Por. Ecl XXV, 5; Exp II 14.

¹³¹ Off III, XXIII, 22 i 26. Autor wykorzystuje tu pierwotne znaczenie i sens tego typu tkaniny – jako chusty do ocierania twarzy.

¹³² Por. Off III, XXIV, 8.

¹³³ Celebr, PL 101, kol. 1252C.

¹³⁴ Celebr, PL 101, kol. 1252C.

¹³⁵ Por. Celebr, PL 101, kol. 1252C.

ofiarowuje przez swoją mękę¹³⁶. Nawet owinięcie pateny trzymanej przez akolitę serwetą przed obrzędem komunii może jeszcze przypomnieć o postaci Nikodema, który niesie do grobu płótna i wonności do owinięcia ciała Jezusa¹³⁷. Taka interpretacja pateny i postać Nikodema prawdopodobnie pierwszy raz pojawia się w zachodnich *expositiones missae*, chociaż może to być echo interpretacji Germana z Konstantynopola, który *discos*, na którym niesiony jest chleb do ołtarza, objaśnia jako ręce Nikodema¹³⁸, czy jeszcze wcześniejszej – Teodora z Mopsuestii¹³⁹.

Symboliczne rozumienie ołtarza jako Chrystusa nie jest oryginalną myślą alegorystów IX wieku¹⁴⁰. Takie rozumienie pojawiło się już u św. Ambrozego: „Czym jest ołtarz, jeśli nie formą ciała Chrystusa?”¹⁴¹. Te same myśli powtarzają Cyryl Aleksandryjski, Hezychiusz z Jerozolimy, Walafryd Strabo¹⁴². Ołtarz – grób Chrystusa ma natomiast pochodzenie wschodnie, bo to znaczenie możemy odnaleźć w komentarzu do liturgii Germana z Konstantynopola: „Ołtarz jest typem świętego grobu, a boski ołtarz jest grobem, w którym kładzie się preczyste i święte”¹⁴³. Takie samo zestawienie możemy znaleźć w homiliach, których autorem jest Narsai: „Ołtarz jest bez wątpienia symbolem grobu naszego Pana, a chleb i wino są ciałem naszego Pana, który został zabalsamowany i pogrzebany”¹⁴⁴.

¹³⁶ Por. Exp I X, 4-5. Amalariusz w kilku miejscach podaje znaczenie lewej strony, zawsze odnosząc ją do życia doczesnego, np. przy opisie sudarium zaznacza, że nosi się je w lewej ręce, „aby pokazać, że w doczesnym życiu znosimy nadmiar obrzydliwego śluzu, to znaczy cielesnej przyjemności” – Off II, XXIV, 2. Podobna myśl towarzyszy wzmiance o niesieniu na lewym ramieniu ewangeliarza, co też ma oznaczać życie doczesne, w którym konieczne jest głoszenie Ewangelii – por. Off III, XVIII, 6. W *Eclogae* subdiakon niesie na lewym ramieniu kielich i w ten sposób staje obrazem Chrystusa, „który sam niosąc kielich i korporał, nie zmuszany przez nikogo, przybył do Jerozolimy, gdy zbliżała się godzina jego męki, mając na lewym ramieniu kielich a na nim korporał, ponieważ to, co cierpiał, było doczesne, a nie wieczne” – Ecl XX, 2. Natomiast w badanym i wydany przez Christophera A. Jonesa manuskrypcie *Salisbury MS 154* znajduje się wzmianka, że w czasie mszy krzyżma usługujących przy ołtarzu kładą patenę na ołtarzu po lewej stronie kielicha „przez lewą stronę oznaczając życie doczesne” (łac. *per levam enim temporalis vita designatur*), potem służy niosą naczynia z olejem do pobłogosławienia, także na lewym ramieniu, a naczynia są częściowo przykryte. Welon oznacza całun Chrystusa i równocześnie wiernych, natomiast lewa strona oznacza, że „sprawiedliwi wszystko to będą cierpieć tylko w doczesności” (łac. *haec omnia ad tempus patiuntur iusti*) – por. Ch. A. Jones, *The lost work*, s. 91. Por. również R. Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden*, s. 206-224.

¹³⁷ Por. Exp I, XV.

¹³⁸ Por. Hist. ekkl. 37. Por. P. Jacobson, „*Ad memoriam reducimus*”, s. 241. W *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* autor wyjaśnia, do czego służy patena, pisząc: „Pateną nazywane jest naczynie, na którym konsekruje się ofiarę, ponieważ tajemnicę eucharystii dzieje się na pamiątkę męki (łac. *passio*) Pańskiej” – Exp. gall. I, 19a, tłum. B. Frontczak. Autor wykorzystał tu grę słów między łacińskim słowem patena, być może wymawianym *patiena* a słowem *pati* – cierpieć oraz *passio* – męka

¹³⁹ Por. Teodor z Mopsuestii, *Homilia XV*, 24.

¹⁴⁰ Na temat symboliki ołtarza por: B. Nadolski, *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2008, s. 195-205.

¹⁴¹ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* 5, 2, 7.

¹⁴² Por. B. Nadolski, *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*, s. 196.

¹⁴³ Hist. ekkl. 37. German w nawiązaniu do ołtarza jako grobu Pańskiego wyjaśnia też znaczenie *cancelli*: „Zrobione z brązu są jak te dookoła Świętego Grobu, żeby nikt nie wszedł tam przez przypadek” – Hist. ekkl. 9, tłum. B. Frontczak.

¹⁴⁴ Narsai, *Homilie*, XVII, tłum. z j. ang. B. Frontczak.

Także German zastosował wcześniej interpretację ołtarza jako stołu ostatniej wieczerzy¹⁴⁵. U Tykoniusza, przy egzegezie Apokalipsy, ołtarz staje się znakiem Kościoła¹⁴⁶.

Korporał jako symbol tkaniny, w którą owinięte zostaje ciało Chrystusa po Jego śmierci, jest w liturgii znacznie wcześniejszy niż teksty *expositiones*. We fragmencie dotyczącym papieża Sylwestra w *Liber pontificalis* pojawia się zapis:

[Sylwester] postanowił, aby ofiara ołtarza nie była sprawowana ani na jedwabiu, ani na farbowanym płótnie, lecz na czystym lnianym, jak też ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa pochowane zostało w lnianym całunie¹⁴⁷.

Kolejne świadectwo tak rozumianego znaczenia obrusu lub korporалу pojawiło się w *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*:

Natomiast serweta nazywana korporalem jest dlatego z czystego lnianego płótna (na której kładzie się ofiarę), że ciało Pana czystym płótnami z wonnościami zostało owinięte w grobie¹⁴⁸.

Taką interpretację naczyń liturgicznych, jako grobu Pańskiego, możemy odnaleźć w *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*, gdzie mowa jest o naczyniach w kształcie wieży, w których umieszczane jest Ciało Chrystusa. Autor tego tekstu opisuje to tak:

Ciało Pańskie dlatego składa się w „wieżach”, że grób Pański był wykuty w skale na podobieństwo wieży, aby tam spoczęło złożone ciało Pańskie, a z niego powstał Król w triumfie¹⁴⁹.

Takie rozumienie symbolicznej interpretacji samych naczyń odnaleźć można także w *Missale Francorum*, gdzie w modlitwie konsekracyjnej ołtarza wybrzmiewają słowa: „Racz uświęcić te tkaniny na użytek twojego ołtarza, aby okryły i owinięły Ciało i Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa¹⁵⁰”, czego reminiscencje znajdują się w późniejszym *Pontificale Romano-Germanicum* przy błogosławieństwie naczynia:

Wszchemogący Boże nierozłącznej Trójcy, napełnij dłonie nasze bogactwem Twego błogosławieństwa, aby przez nasze błogosławieństwo to naczynie zostało uświęcone i stało się – dzięki łasce Ducha Świętego – nowym grobem ciała Chrystusa¹⁵¹.

¹⁴⁵ Por. Hist. ekkl. 4; B. Nadolski, *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*, s. 200.

¹⁴⁶ Por. S. Adamiak, *Eklezjologiczny charakter „Komentarza do Apokalipsy” donatysty Tykoniusza*, *Biblia et Patristica Thorunienisia* 5 (2012), s. 157.

¹⁴⁷ *Papież Sylwester* [w:] *Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, opr. M. Ożóg, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014, s. 61.

¹⁴⁸ Exp. gall. I, 19c, tłum. B. Frontczak.

¹⁴⁹ Exp. gall. I, 18, tłum. B. Frontczak.

¹⁵⁰ *Missale Francorum* 60, (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes II), ed. L. Mohlberg, Roma: Herder 1957.

¹⁵¹ *Potificale Romano-Germanicum* 87, cyt. za: J.M.Nowiński, *Teologia Eucharystii w sztuce sakralnej – wybrane przykłady z kategorii vasa sacra*, [w:] *Pióro na wodzie. Eseje o ks. Januszu St. Pasierbie i studia z ikonografii dedykowane Jego pamięci*, red. A. S. Czyż, K. Moisan-Jabłońska, Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki 2015, s. 124.

1. 7. Trybularz i świece

Na czele procesji wejścia niesiony jest trybularz. Choć cała Eucharystia jest obrazem Chrystusa, to jednak, jak zostało to już powiedziane, interpretacje po wielokroć się nakładają. Zatem niesiona kadzielnica, której naturalnym zadaniem jest kadzenie, również powinna kierować myśli na osobę Chrystusa. Ponieważ „kadzielnica z kadzidłem oznacza ciało Chrystusa pełne słodkiej woni”¹⁵². Ta sama interpretacja kadzielnicy jako ciała Chrystusa pojawia się w *Codex expositionis II*, gdzie autor odwołując się do tekstu *Apokalipsy*, przedstawia Chrystusa jako kadzielnice, „z której Bóg przyjął miłą woń i stał się łaskawy dla świata”¹⁵³. Kadzidło ma być niesione wśród ludzi, ponieważ oznacza to głoszenie im Chrystusa, a niesione jest na początku procesji na wejście, ponieważ głoszenie Chrystusa powinno stanowić fundament wiary¹⁵⁴.

Interpretacja kadzielnicy jako ciała Chrystusa pojawia się też przy opisie liturgii słowa, przed odczytaniem Ewangelii: „Kadzielnica oznacza ciało Chrystusa, w którym płonie ogień, to jest Duch Święty”¹⁵⁵. W tym wyjaśnieniu obrzędu pojawia się też aspekt moralny. Każdego wiernego powinno cechować pragnienie bycia przenikniętym zapachem kadzidła, tj. zapachem Chrystusa, ponieważ to On staje się źródłem moralnego działania:

Od Niego to pochodzi szlachetny zapach, którym pragnie być przeniknięty każdy z wybranych. Ów zapach pokazuje, że szlachetne działanie pochodzi od Chrystusa, a to działanie bierze sobie do serca ten, kto pragnie żyć¹⁵⁶.

W ten sposób nie tylko to, co na Eucharystii widoczne, ale i zapach pobudzający inne zmysły ma stać się dla uczestnika pobudką do działania i naśladowania Chrystusa. W *Codex expositionis II* i *Missae expositio I* można znaleźć informację, że przed ewangeliarzem niesione są dwa lub jedno kadzidło. W trakcie procesji wejścia tekst *Codex expositionis II* wspomina nawet o możliwości użycia trzech kadzielnic:

Już pisaliśmy, że kadzielnica symbolizuje ciało Chrystusa. Dlatego zaraz za świecznikami niekiedy niesie się jedną, niekiedy dwie, a niekiedy trzy kadzielnice, aby jedną okadzać ołtarze stojące w kościołach, drugą mężczyzn, a trzecią kobiety. Nie brakuje w tym symbolicznego znaczenia. Jeśli niesie się jedną kadzielnice, [symbolizuje to ciało Chrystusa, jeśli niesie się dwie], wskazuje to na to, że Chrystus przyszedł i został umęczony za obydwu

¹⁵² Off III, V, 11.

¹⁵³ Cod II 5; por. Ecl V.

¹⁵⁴ Por. Off III, V, 11.

¹⁵⁵ Off III, XVIII, 4.

¹⁵⁶ Off III, XII, 4. Podobną myśl autor dodaj niżej: „Kadzielnica jest symbolem dążenia do nieskazitelných cnót, które pochodzą od Chrystusa. Wnoszona jest ona przed Ewangelią na podwyższenie, by dostarczyła tam rozkosznej woni. Dobre czyny Chrystusa poprzedziły bowiem naukę ewangeliczną” – Off III, XVIII, 12.

ludy; jeśli trzy kadzielnice, oznacza to modlitwy, które sam Pan zaniósł przed męką na Górę Oliwną¹⁵⁷.

Trybularz zatem jest obrazem umęczonego ciała (łac. *corpus passum*) Chrystusa, natomiast jego dym, to modlitwy świętych wznoszące się ku Bogu. W tej interpretacji jest także miejsce na wyjaśnienie znaczenia samych węgli w kadzielnicy – to światło Ducha Świętego oraz żar miłości¹⁵⁸. Tę samą myśl wcześniej wyraził autor *Codex expositionis II*, w czym odwołał się do słów psalmu 140, wzbogacając ją równocześnie w wezwanie skierowane do biskupa, aby również jego modlitwa zapalona ogniem Ducha Świętego, tak jak modlitwa Chrystusa, którego biskup jest obrazem, kierowała się ku Bogu w intencji powierzonego mu ludu i diakona, który ma odczytać Ewangelię¹⁵⁹. Ta sama interpretacja pojawia się w trakcie obrzędu ofiarowania – kadzielnica umieszczana jest na ołtarzu, wskazując na pośrednictwo Jezusa Chrystusa w kierowaniu się ku Bogu, który sam stał się ofiarą złożoną Bogu¹⁶⁰.

U Remigiusza z Auxerre, gdy mowa jest o tym samym obrzędzie, autor wraca do interpretacji dymu kadzidła jako modlitwy ludu:

Po ofiarowaniu kładzie się na ołtarzu kadzidło, a kapłan mówi: „Niech skieruje się moja modlitwa jak kadzidło przed Twoim obliczem” itd. To znaczy: Tak jak kadzidło jest miłe i przyjęte przed obliczem ludu, tak niech moja modlitwa będzie przyjęta przez obliczem Twoim¹⁶¹.

Kadzielnica oznaczająca Chrystusa nie jest oryginalną interpretacją Amalariusza, ale autor wykorzystuje myśl Bedy Czcigodnego, który nazywa Chrystusa złotą kadzielnicą Ojca¹⁶², a wcześniej to wyjaśnienie pojawiło się u Germana z Konstantynopola:

Kadzidło pokazuje człowieczeństwo Chrystusa, ogień – Bóstwo, a pachnący dym przypomina przychodzący zapach Ducha Świętego. Kadzidło tłumaczy się jako „pachnąca radość”. Natomiast wewnątrz kadzidła pojmuje się również jako łono świętej Dziewicy, która nosiła boski węgiel – Chrystusa, w którym na sposób cielesny zamieszkała cała pełnia bóstwa (Kol 2,9)¹⁶³.

Jeszcze jedna możliwa interpretacja kadzielnic związana jest z ich liczbą w czasie liturgii. Amalariusz w *Codex expositionis II* podaje jako możliwości używanie jednej, dwóch lub nawet trzech kadzielnic¹⁶⁴. Znaczenie jednego trybularza zostało już podane – jest to

¹⁵⁷ Cod II, XII, 1.

¹⁵⁸ Por. Exp I VIII, 2.

¹⁵⁹ Por. Cod II XVI, 3-4.

¹⁶⁰ Por. Off III, XIX, 26.

¹⁶¹ Celebr, PL 101, kol. 1252A.

¹⁶² Por. Off IV, XLVII, 2.

¹⁶³ Hist. ekkl. 30, tłum. B. Frontczak.

¹⁶⁴ Por. Cod II XII.

ciało Chrystusa. Jeśli jednak niesione są dwie kadzielnice, wtedy oznaczają one śmierć Chrystusa za „obydwa ludy”¹⁶⁵, natomiast trzy – modlitwy Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym¹⁶⁶.

Świece niesione przed ewangelizarem to znaki Mojżesza i Eliasza¹⁶⁷, aby w ten sposób nie tylko zwrócić uwagę na te dwie postaci ze Starego Testamentu jako nauczycieli, ale też przypomnieć ewangeliczną scenę przemienienia na górze Tabor.

Bardzo podobnie procesję wejścia interpretuje Remigiusz z Auxerre, chociaż jego opis jest znacznie krótszy od Amalariuszowego. W jego relacji ewangelizary, oznaczający Chrystusa, niesiony jest między sługami ołtarza, „bo i osoba władcy, gdy występuje publicznie, otoczona jest przez swoje sługi z przodu i z tyłu”¹⁶⁸. Niesione świece pokazują świat oświetlony łaską Ewangelii. Remigiusz wskazuje też kierunek procesji – od strony południowej ku północnej, czego uzasadnieniem jest geograficzne położenie Betlejem. Miejsce narodzin Jezusa znajduje się na południe od Jerozolimy, gdzie Chrystus głosił swoje słowa. Remigiusz podpira się tutaj autorytetem proroka, cytując werset z proroka Habakuka: „Bóg przyjdzie z południa (Hbk 3,3)”¹⁶⁹.

2. Alegorie typologiczne

2. 1. Typologia – definicja

Zanim przedstawione zostaną alegorie typologiczne w *expositiones missae*, warto zwrócić uwagę na definiowanie typologii:

Typologię rozumianą jako metoda egzegezy można zdefiniować jako ustalenie powiązań między pewnymi wydarzeniami osobami lub rzeczami w Starym Testamencie, a podobnymi wydarzeniami, osobami lub rzeczami w Nowym¹⁷⁰.

Jak zauważa Henri de Lubac, chociaż tego typu alegorię zastosował już święty Paweł w *Liście do Galatów*, to jednak sam termin, co być może jest zaskakujące, jest terminem osiemnastowiecznym¹⁷¹. Naturalnie, wyżej podana definicja, podobnie jak w ogóle

¹⁶⁵ Cod II XII.

¹⁶⁶ Cod II XII.

¹⁶⁷ Por. Exp II 4.

¹⁶⁸ Celebr, PL 101, kol. 1248A.

¹⁶⁹ Por. Celebr, PL 101, kol. 1248B.

¹⁷⁰ G. W. H. Lampe, *The Reasonableness of Typology* [w:] G. W. H. Lampe, K. J. Woolcombe *Essays on Typology*, Napierville, Illinois: A.R. Allenson 1957, s. 39.

¹⁷¹ Por. H. de Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, vol. I., trans. M. Sebanc, Edinburg: T&T Clark 1998, s. 259. Tam również autor podaje konkretne źródła wprowadzające tę nazwę.

materiały opracowane przez de Lubac, odnoszą się do typologii w egzegezie biblijnej, jednak to właśnie liturgia ze względu na swój charakter akcyjny nadaje się szczególnie do interpretacji typologicznych. Teksty wykorzystywane w kulcie, liczby, miejsca, czasy, naczynia używane przy z kultu Starego Testamentu stają się typem wszystkich tych elementów, które pojawiają się w liturgii¹⁷².

W poprzednim rozdziale zwrócono już uwagę, że – zdaniem egzegetów biblijnych – wśród pisarzy chrześcijańskich nie znajdujemy wyraźnego rozróżnienia alegorii i typologii, a raczej opinię, że typologia jest jedną z możliwych alegorii. Niektórzy badacze stawiają wyraźną granicę między typologią a alegorią, uważając, że jedna metoda radykalnie różni się od drugiej, bo typologia oparta jest na wypełnianiu historii, której alegoria nie bierze pod uwagę¹⁷³. E. Mazza uznaje typologię za metodę bardziej obiektywną, a alegorię – za abstrakcyjną¹⁷⁴.

Autorzy *expositiones missae* nierzadko mają świadomość istnienia typologii, np. Amalariusz, tłumacząc obrzęd ofiarowania, po długim wstępie na temat ofiar Starego Testamentu wyraźnie wskazuje na te rzeczywistości, które znalazły swoje wypełnienie w Chrystusie:

Wszystko, co powiedziano w dawnych czasach ludowi izraelskiemu w różnych księgach świętego Prawa, co dokonywało się podczas składania ofiar lub w kapłaństwie, co w dni świąteczne i w ogóle we wszystkim, przez co oddawano cześć Bogu, cokolwiek im powiedziano bądź polecono, to cienie rzeczy przyszłych, które wypełniają się w Chrystusie¹⁷⁵.

Nie jest to jednak proste przeniesienie, nie wskazanie tylko na typ i jego odpowiednik w liturgii, ale dodanie zwykle nowego rysu, pełniejszego. Czasem jest to obraz ze Starego Testamentu – śpiewacy Starego Testamentu to kantorzy i chór w trakcie liturgii, czasem – zmiana wobec typu starotestamentalnego lub brak czegoś w porównaniu z typem, np. śpiewacy Starego Testamentu mają instrumenty, w liturgii ich nie potrzebują, bo ważniejsza jest postawa ich serca¹⁷⁶.

¹⁷² Por. R. Suntrup, *Zeichenkonzeptionen in der Religion des lateinischen Mittelalters* [w:] ed. R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok, *Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, t. 1. Berlin-New York: De Gruyter 1997, s. 1125.

¹⁷³ Por. G. W. H. Lampe, *The Reasonableness of Typology*, s. 31.

¹⁷⁴ Por. E. Mazza, *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, trans. M. J. O'Connell, New York: Pueblo Pub. Co., 1989, s. 7-9. Poglądy przeciwników i zwolenników rozróżniania tych metod zebrane zostały w artykule: B. E. Parker, *Typology and Allegory: Is There a Distinction? A Brief Examination of Figural Reading*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 21 (2017), nr 1, s. 57-83.

¹⁷⁵ Off III, XIX, 15.

¹⁷⁶ Off III, XIX, 15.

Typologia wykorzystywana jest raczej w interpretacji pierwszej części mszy – od procesji wejścia do obrzędów składania darów – potem chętniej wykorzystuje się alegorie rememoratywne; jak się zdaje, autorzy uznali, że wraz z częścią mszy, która obrazuje już mękę Jezusa oraz wydarzenia późniejsze, nie ma już rzeczywistości Starego Testamentu, do której można by się odwoływać. Jednak zastosowanie typologii w wypadku *expositiones* można rozciągnąć również na inne powiązania, nie tylko ze Starym Testamentem, ale również z Nowym, czego przykładem może być przywołanie postaci Jana Chrzciciela, który jako prorok, ogłaszający nadejście Mesjasza, staje się typem lektora czytającego lekcję poprzedzającą ewangelię¹⁷⁷. Podobnie Józef z Arymatei nazywany jest typem diakona, ponieważ ten pierwszy zdjął z krzyża ciało Jezusa i owinął je w płótna, a ten drugi bierze z ołtarza Hostię również okrytą tkaniną¹⁷⁸. Oczywiście w tej sytuacji granica między alegorią rememoratywną (postać Jana czy Józefa obecna w życiu Jezusa Chrystusa w bardzo konkretnym momencie) a typologią czy tropologią (zadanie postawione przed lektorem czy diakonem) wydaje się już bardzo cienka, czy też raczej należu powiedzieć, że wymienione rodzaje alegorii przenikają się wzajemnie. Jak zauważa H. Bricout, Amalariusz swobodnie skacze w swoich tekstach z tematu na temat, sprawiając wrażenie nieładu, który niepokoi współczesne umysły kartezjańskie¹⁷⁹. Możliwe byłoby również wprowadzenie tutaj nowego terminu, który określałby typologie odnoszące się do Nowego Testamentu – byłyby to typologia chrystologiczna czy typologia rememoratywna¹⁸⁰.

Jednak nie wszystkie *expositiones missae* do typologii sięgają – tę interpretację można odnaleźć w *Liber officialis, Eclogae*, bardzo chętnie wykorzystuje ją Remigiusz z Auxerre. Nie ma typologii w *expositiones*, które zajmują się samym kanonem (poza wzmianką o Melchizedeku jako typie Chrystusa).

2. 2. Typologia obrzędów wstępnych i czytań

Bardzo rozbudowaną typologią jest interpretacja obrzędów wstępnych. Już sam dźwięk dzwonów gromadzących wiernych na liturgii znajduje swój pierwowzór w trąbach

¹⁷⁷ Por. np. Ecl XIV.

¹⁷⁸ Por. Ecl XXV, 3.

¹⁷⁹ Por. H. Bricout, *L'interprétation allégorique*, s. 58. Por. również opinię Stevena M. Holmesa, który pisze, że współczesnym umysłem, uformowanym przez egzegezę krytyczną jest trudno wejść i zrozumieć bogaty świat symboliki liturgicznej i jej interpretacji – por. S. M. Holmes, *The Latin Literature*, s. 81.

¹⁸⁰ Por. P.A. Jacobson, „*Ad memoriam reducimur*”, s. 104 czy s.118, gdzie autor używa terminu „rememorativ typology” w odniesieniu do interpretacji Teodora z Mopsuestii i „Christological typology” przy omówieniu typologii Germana z Konstantynopola.

przygotowanych na polecenie Boga przez Mojżesza. Punktem stycznym staje się zadanie instrumentu – jak w Starym Testamencie trąby miały zwoływać na zgromadzenie i przypominać o Bogu¹⁸¹, tak i teraz dźwięk dzwonów ma zwoływać wiernych na liturgię. Amalariusz, opierając się na komentarzu świętego Hieronima, dodaje, że dźwięk dzwonów ma być również wezwaniem do pokuty. Mimo wyraźnego zestawienia dzwonów z trąbami Starego Testamentu autor rozszerza jednak znaczenie dzwonów w liturgii: z jednej strony tworzy rozbudowaną alegorię dotyczącą samego instrumentu, jak i jego poszczególnych elementów oraz sposobu wydobywania z niego dźwięku, ale z drugiej strony – mając na uwadze znaczenie typologiczne – wyżej stawia dźwięk dzwonów niż dźwięk starotestamentalnych trąb, ponieważ dzwon

symbolizuje usta przepowiadających Nowego Testamentu, które są trwalsze niż trąby Starego Testamentu i wydają wyższy dźwięk. Słowa naszych przepowiadających rozbrzmiewać będą aż do końca, „ich głos się rozchodzi na całą ziemię” (Ps 19(18),5). W czasach Żydów „Bóg znany był tylko w Judzie” (Ps 76(75), 2), teraz zaś znany jest na całej ziemi¹⁸².

W ten sposób Amalariusz do zwoływania ludu na liturgię dodaje także elementy formacyjne, odnoszące się zarówno do prezbitera, jak i do wiernych, oraz pewien rys powszechności Kościoła.

Dla Remigiusza z Auxerre samo gromadzenie się ludu w kościele ma swój typ – naród żydowski, który po sześciu dniach pracy zbiera się w świątyni. Jak żydzi w dniu szabatu mieli odpocząć od pracy, a oddać się rozmyślaniam nad prawem, tak chrześcijanin w niedzielę ma być pouczany o życiu duchowym¹⁸³. Innym typem ze Starego Testamentu zgromadzonego na liturgii ludu jest Anna, matka Samuela – Amalariusz przywołuje jej postać, aby pouczyć o sposobie modlitwy:

(...) Anna, o której jest mowa w *Pierwszej Księdze Królewskiej*. Jest ona typem Kościoła, który zanosi błaganie do Boga nie przez hałaśliwe domaganie się łaski, ale w ciszy, w skrytości swego serca¹⁸⁴.

Dla Rabana Maura typem zgromadzenia liturgicznego jest starotestamentalny obraz opisany w *Księdze Koheleta*, gdzie wokół kapłana gromadzi się wieniec wiernych¹⁸⁵. W

¹⁸¹ Por. Off III, I, 2. Walafryd Strabo, pisząc o samym pochodzeniu dzwonów i pochodzeniu ich nazwy, dodaje również wzmiankę o powiązaniu ich z dźwiękiem spiżowych i srebrnych trąb ze Starego Testamentu (Lb 10; Iz 8), ale w ich użyciu dostrzega również element metaforyczny – dzwony używane do zwoływania ludzi mają równocześnie pouczać duchownych, aby ich przepowiadanie było czyste jak srebro oraz silne i wytrzymałe jak spiż, dzięki czemu oprze się hańbie herezji, ospałości i ludzkemu lękowi – por. Walafrid Strabo, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* I 5, PL 114, kol. 924.

¹⁸² Off III, I, 4.

¹⁸³ Por. Celebr, PL 101, kol. 1249.

¹⁸⁴ Off III, XXIII, 11.

¹⁸⁵ Por. Inst I, 33.

Primum in ordine typem dla Kościoła obdarzonego siedmioma darami Ducha Świętego jest dom Mądrości, którego filarami jest siedem Kościołów Apokalipsy¹⁸⁶.

Typologiczny rys nabywają też używane w liturgii pozdrowienia – np. „Pokój z wami” czy „Pan z wami”. Remigiusz podaje kilka odniesień do Starego Testamentu¹⁸⁷, a te odniesienia mają równocześnie wskazywać na autorytet słów wypowiedzianych przez kapłana. Z drugiej strony nawiązanie do Starego Testamentu włącza lud zgromadzony na liturgii w ponadczasową wspólnotę ludzi oddających cześć Bogu¹⁸⁸.

W trakcie obrzędów wejścia kantorzy śpiewają pieśń, której pierwowzór odnajdujemy w *Księdze Kronik* – obrazem posługi kantorów są śpiewacy ustanowieni przez Dawida¹⁸⁹. Wyjaśnienie świętego Augustyna dotyczące roli śpiewaków Starego Testamentu staje się dla Amalariusza odniesieniem dla zadania kantorów. Jak w Starym Testamencie śpiewacy ustanowieni przez Dawida śpiewający razem byli obrazem „jedności dobrze urządzonego państwa”¹⁹⁰, tak i kantorzy w trakcie liturgii powinni pamiętać, że ich zadaniem jest wzywanie ludu, „by trwał w jedności kultu jedyne Boga”¹⁹¹. Także sama postawa chóru – nie tylko śpiew – powinna na tę jedność wskazywać¹⁹². Chwała głoszona przez chór ma być przykładem i wzorem takiej chwały dla ludu. Jednak liturgiczny chór nie trzyma w swoich dłoniach instrumentów muzycznych, jak śpiewacy Starego Testamentu, ponieważ w perspektywie liturgii ważniejsza jest postawa serca oraz to, co się w sercu dokonuje. W ten sposób sami śpiewający stają się instrumentem dla Boga¹⁹³. Wzór śpiewaków zaczerpnięty z Starego Testamentu podkreśla również myśl, że także wówczas ich działalność była już zaplanowana przez Boga:

Chrystus, Syn Boży, który wybrał swoich przed założeniem świata, by byli święci i nieskalani, posłał swoich pieśniarzy w Starym Testamencie, że o innych zamilczę, aby słodyczą i harmonią swych słów gromadzili Jego lud dla oddawania czci jednemu Bogu¹⁹⁴.

To samo przekonanie (śpiew na liturgii jako odbicie dźwięku, który pojawiał w czasie wejścia kapłana dla spełnienia ofiary), chociaż nierozwinięte szerzej, można znaleźć w *De institutione clericorum*:

¹⁸⁶ Por. Prim 14.

¹⁸⁷ Np. Sdz 6,12; Rt 2,4.

¹⁸⁸ Por. Celebr, PL 101, kol. 1249 i kol. 1254.

¹⁸⁹ Por. Off III, III, 4, Cod I 1.

¹⁹⁰ Off III, III, 4 .

¹⁹¹ Off III, III, 5.

¹⁹² Por. Off III, III, 5.

¹⁹³ Por. Off III, III, 7.

¹⁹⁴ Off III, V, 3.

Najpierw zaś w celebracji mszy na wejście kapłana do ołtarza duchowieństwo śpiewa antyfonę, bo gdy wchodzi się do sanktuarium przed oblicze Pana, powinno się słyszeć odpowiedni dźwięk, tak jak w Starym Testamencie dźwiękami dzwonków oznajmiano wejście kapłana¹⁹⁵.

Na starotestamentalnych śpiewaków jako typ kantorów wykonujących śpiew w czasie mszy może wskazywać nawet strój chórzystów. Jak tamci ubrani byli w stroje z lnu (którego znaczenie Amalariusz podaje za Bedą Czcigodnym), tak i płótno szat, które noszą kantorzy, „nie różni się od lnu”¹⁹⁶, a i jego symbolika jest ta sama – w ten sposób alegoria typologiczna po raz kolejny przechodzi płynnie w alegorię moralną.

Swoje typy w Starym Testamencie znajdują także duchowni różnych stopni święceń. Prorocy Starego Testamentu to typ kantorów:

Bardzo słusznie śpiewacy odgrywają rolę proroków¹⁹⁷. A jednak, jeśli ktoś aż dotąd jest głuchy i gnuśnieje, mając zatkałe uszy serca, niech przyjdzie kantor z niebieską trąbą, jak czynili prorocy, i niechaj zadźwięczy w jego uszach słodką melodią, a może się przebudzi¹⁹⁸.

Amalariusz, odwołując się do *Księgi Kronik* (np. 1Krn 25,2), gdzie głos proroka przyrównany był do głosu trąby wzywającego do nawrócenia, wyznacza między typem a antytypem – kantorem – punkt styczny, którym jest głośne i odważne głoszenie wiary:

Proroctwo natomiast wypisane jest w duszy i prorocy obwieszczali je odważnie swym głosem, co odnosi się do czynności kantora. Wykonuje on zadanie głosiciela wiary, trzeba zatem, by wobec posłusznych słuchaczy odśpiewał werset¹⁹⁹.

2. 3. Typologia w trakcie składania darów i kanonu

Składanie ofiary w sposób naturalny znajduje swój typ w Starym Testamencie²⁰⁰, dlatego autor *Primum in ordine* przedstawia tylko zwyczaj wykonywania śpiewu w tym momencie liturgii. O ile jednak w Starym Testamencie miał to być dźwięk trąb, o tyle w liturgii mszy ma być to śpiew zgromadzonych²⁰¹. Po śpiewie na wejście jest to kolejny już moment w liturgii, gdy odwołanie do zwyczaju żydowskiego zostaje niejako odwrócone czy też wykorzystane w inny sposób – to śpiewający ma stać się instrumentem dla Boga. Tego rodzaju nawiązanie Remigiusz zastosuje również wyjaśniając hymn *Sanctus* – jego typem

¹⁹⁵ Inst I, 33.

¹⁹⁶ Off III, IV, 3.

¹⁹⁷ Off III, XI, 12.

¹⁹⁸ Off III, XI, 9.

¹⁹⁹ Off III, XI, 13.

²⁰⁰ Np. Off III, XIX, 1.

²⁰¹ Por. Prim 8.

był hymn, który usłyszał Izajasz (Iz 6,3), a teraz staje się on hymnem odkupionego ludu²⁰². Równocześnie ten hymn ma wskazywać na kwestię teologiczną – trzy razy śpiewane *Sanctus* odnosi się to trzech Osób Boskich, a jedno wezwanie *Dominus* – do jedności Ich substancji²⁰³.

Warto zwrócić uwagę, że chętnie wykorzystywaną typologią jest ta zaczerpnięta z *Listu do Hebrajczyków* – starotestamentalny król Salem, Melchizedek, staje się typem Chrystusa. Zgodnie z przyjętym przez autora *Listu do Hebrajczyków* znaczeniem ta interpretacja pojawia się w odniesieniu do składania ofiary. Już w *Primum in ordine* autor przy słowach kanonu wyjaśnia, kim był Melchizedek, nazywając go typem (łac. *typice*) i figurą (łac. *figura*) Chrystusa²⁰⁴. Autor *Eclogae* tę typologię przedstawia w sposób prosty i zgodny z wyjaśnieniami listów Nowego Testamentu:

Chrystus Pan jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka, króla Salemu, to znaczy króla pokoju, który przyniósł chleb i wino, jest figurą prawdziwego kapłana, Chrystusa, który przyniósł Bogu Ojcu prawdziwy chleb, to znaczy nieskalane ciało, i wino, to znaczy swoją krew²⁰⁵.

Tę samą typologię można odnaleźć również w *De actione missarum* Florusa, chociaż ten autor niejako programowo od alegorii się odcina. Być może dla wykorzystania tej alegorii skłonił Florusa fakt, że typologia – jako pochodząca z Nowego Testamentu – nie stanowi niebezpiecznego *novum*, które zarzucał on Amalariuszowi²⁰⁶; poza tym postać Melchizedeka wspomniana jest w samym kanonie. Florus wykorzystuje tę typologię na początku swojego *expositio*, wskazując na wyższość ofiary Nowego Testamentu nad ofiarami Starego:

[Chrystus] jest tym prawdziwym Melchizedekiem, który te święte ofiary, które tamten wtedy wyobraził w tajemnicy, wypełnił przez ofiarę swojego ciała i swojej krwi. On sam mocą Ducha Pocieszyciela i niebieskiego błogosławieństwa sprawia, że chleb i wino są Jego świętym ciałem i krwią²⁰⁷.

W interpretacji Amalariusza natomiast pojawia się nowy rys typologii postaci Melchizedeka, który staje się typem nie tylko Chrystusa czy kapłana, ale i całego ludu

²⁰² Por. Celebr, PL 101, kol. 1255C. Jest to kolejny fragment, który wskazuje na przenikanie się rodzajów alegorii. O ile u Remigiusza przy interpretacji tego elementu mszy można znaleźć typologię odwołującą się do Starego Testamentu, to *Liber officialis* i inne *expositiones* wprowadzają tu alegorie rememoratywne – *Sanctus* na liturgii jest przypomnieniem i obrazem śpiewu tłumów, gdy Jezus wjeżdżał do Jerozolimy – por. Off III, XIX, 10.

²⁰³ Por. Celebr, PL 101, kol. 1254.

²⁰⁴ Por. Prim 22.

²⁰⁵ Ecl XXII.

²⁰⁶ Por. Op I.

²⁰⁷ Act LX 4. To samo odnaleźć można w Dom 52.

obecnego na liturgii, natomiast punktem stycznym jest złożenie ofiary chleba i wina²⁰⁸. Jednak składane dary znajdują również nową interpretację – to już nie tylko chleb i wino, ale „pobożne pragnienia kryjące się we wnętrzu duszy, aby były złożone w ofierze lub jako ofiara żywa”²⁰⁹.

Typem wiernych zgromadzonych w świątyni i składających ofiary staje się również Izaak – jego postać, jako prawdziwego syna Abrahama, któremu ojciec pozostawia swoje dziedzictwo – w Kościele wskazuje na dziedziców Bożych²¹⁰. Natomiast u Florusa wierni na mszy mają swój typ w Izraelitach w niewoli babilońskiej – jak tamci błagali Boga o wolność, tak i wierni wraz z celebransem proszą o pokój²¹¹.

Kapłan, którego obowiązkiem będzie wstawianie się za ludem, jest już anytypem Mojżesza²¹², wstawiającego się za Izraelitami, wzywaniem wstawiennictwa świętych w trakcie odmawiania kanonu będzie również odwoływało się od tradycji znanej ze Starego Testamentu:

Ze względu na zasługi i wstawiennictwo sprawiedliwych Pan się lituje, abyśmy w każdym wydarzeniu, czy to pomyślnym, czy niepomyślnym, otoczeni byli Jego opieką, przez Chrystusa Pana naszego. Tak i Mojżesz wstawiając się za grzesznym ludem, wspomniął ojców. Powiedziano Ezechiaszowi, który prosił o pomoc: „Wybawię ciebie i to miasto ze względu na mnie i ze względu na mego sługę Dawida” (2Krl 20,6)²¹³.

Remigiusz typologię zastosował także przy wyjaśnianiu modlitwy *Ojcze nasz*. Wzorem naśladowania Boga będzie relacja syn – ojciec między Izaakiem i Abrahamem oraz Jakubem i Izaakiem:

Jak syn naśladuje dobrego ojca, jak Izaak naśladował Abrahama, a Jakub Izaaka, tak i my, którzy nazywamy Boga Ojcem, jako dobrzy synowie powinniśmy naśladować Jego świętość, abyśmy byli święci i nieskalani, według tego, co On sam powiedział: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1P 1,16)²¹⁴.

Drugą natomiast parą antytypu i typu będzie sama relacja ojcowska z Bogiem, która, jak pisze Remigiusz, u żydów została zerwana z powodu ich niewierności, natomiast została zawiązana między nami a Bogiem ze względu na Jego miłosierdzie²¹⁵. Modlitwa po

²⁰⁸ Por. Off III, XIX,20.

²⁰⁹ Off III, XIX,20.

²¹⁰ Por. Can 43.

²¹¹ Por. Act LXXXV, 3-4.

²¹² Warto zwrócić uwagę na pewną piętrowość interpretacji – kapłan jest najpierw obrazem Chrystusa, a tutaj – Mojżesza. Już Orygenes rozwijał myśl o Mojżeszu jako typie Chrystusa, a figuratywność w jego interpretacji opierała się m. in. na wstawiennictwie Mojżesza za ludem – por. M. Zborowski, *Typologie chrystologiczne czyli Orygenesowa próba odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus? Na podstawie komentarzy i homilii do ewangelii synoptycznych*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 372-373.

²¹³ Celebr, PL 101, kol. 1259.

²¹⁴ Celebr, PL 101, kol. 1265.

²¹⁵ Celebr, PL 101, kol. 1265.

Modlitwie Pańskiej o pokój tu na ziemi i za nas współczesnych znajduje swój typ w modlitwie żydów w niewoli babilońskiej²¹⁶.

3. Myśli teologiczne zawarte w *expositiones missae*

Jak przedstawiono w poprzednich rozdziałach, główne interpretacje alegoryczne w *expositiones missae* należą do alegorii rememoratywnych, tym samym skupiając uwagę odbiorcy na tematach teologicznych, głównie chrystologicznych. W poniższym rozdziale zostanie zatem zaprezentowana teologia komentarzy, przy czym trzeba zaznaczyć, że nie jest to teologia rozbudowana, dlatego zebrane i zasygnalizowane zostały tutaj tylko konkretne, wyraźne zagadnienia teologiczne. *Expositiones* nie są traktatami teologicznymi i nie są odbiciem sporów teologicznych tego czasu. Oczywiście osobną kwestią są zarzuty wobec Amalariusza dotyczące tzw. *corpus triforme*, co zostanie omówione w rozdziale V. Warto jednak zwrócić uwagę, że pojawiające się wielokrotnie w *expositiones* podkreślenia i wyjaśnienia równości Jezusa Chrystusa w Bóstwie z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, a równocześnie akcentowania Jego ludzkiej natury i Bożego synostwa, mogą być odbiciem istniejącej w tym czasie herezji adopcjanizmu, której żywo przeciwstawiał się Alkuin²¹⁷. Z tematów teologicznych pojawiających się w *expositiones* należy wskazać na tematy dotyczące eklezjologii, trynitologii oraz – z racji samej tematyki komentarzy skupionej na interpretacji liturgii mszy – chrystologii i liturgiki, ze świadomością, że w IX wieku nie używano jeszcze tego terminu.

3. 1. Chrystologia

Oczywiście cała liturgia jest chrystologiczna przez sam sposób, w jaki jest interpretowana, a Chrystus przedstawiony jest jako Ten, który oddaje swoje życie za lud²¹⁸, pełen litości²¹⁹. Jezus jest pośrednikiem²²⁰, to przez Niego dokonuje się wszystko²²¹, On jako Głowa Kościoła wstawia się za nami²²² i poprzedził nas na drodze do nieba:

²¹⁶ Por. Celebr, PL 101, kol. 1269.

²¹⁷ Por. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 3: *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, tłum. J. Pocij, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 63-64.

²¹⁸ Por. np. Exp II 17, Off III, XXXVI,1.

²¹⁹ Por. Exp II 17.

²²⁰ Por. Can 19.

²²¹ Por. Can 50.

²²² Por. Off III, XXXVI, 2.

Oby wtedy, gdy słyszymy, jak diakon mówi „Idźcie, msza skończona”, umysł nasz podążał ku owej ojczyźnie, dokąd dotarła przed nami nasza Głowa; obyśmy pragnieniem byli tam, gdzie nas oczekuje (...); obyśmy, tak pragnąc, mogli kiedyś dotrzeć do Tego, który tak się za nami wstawia do Ojca²²³.

Podobnie ujmuje to autor *Primum in ordine*:

Przez Chrystusa Pana naszego wszyscy wierni zanoszą dzięki Bogu Ojcu, przez pośrednika i odkupiciela świata, przez którego wszystko zostało stworzone, a to, co przemijające, nie dzięki naszym zasługom, ale tylko dzięki Jego miłosierdziu, zostało odzyskane²²⁴.

Jego ofiara jest doskonała:

On, choć jest Panem wszystkiego, zechciał stać się ofiarą za grzeszników, którzy nie mogli składać Bogu ofiary; aby przez Jego poświęcenie zostali pojednani z Bogiem, aby nie byli bezużyteczni, lecz mogli składać ofiarę, ponieważ Chrystus, jako jedyna ofiara, złożony został za sprawiedliwych i za niesprawiedliwych²²⁵.

Chrystus jest pokornym sługą Boga, a obrazem tej pokory może być nawet korporał:

Podczas tej modlitwy korporał symbolizuje – jeśli chodzi o odniesienie do głowy – pokorę Chrystusa, którą On przyjął na ziemi i której pełen modlił się do Boga Ojca. (...) W tej modlitwie korporał oznacza największą pokorę, która sprawiła, że Chrystus zechciał nie tylko modlić się za swoich, lecz nawet wydać się w ręce bezbożników²²⁶.

On jest Głową Kościoła²²⁷ i jego Oblubieńcem²²⁸, a jako Słońce Kościoła oświetla go i nigdy nie opuści²²⁹. Chrystus jest dawcą pokoju i sam jest pokojem, który jedna Kościół z Bogiem²³⁰ i tworzy nowego człowieka.²³¹

3. 2. Trynitologia

W trynitologii przedstawianej w *expositiones* nie chodzi o wyjaśnianie zawiłych prawd, ale raczej o podkreślenie i przypomnienie znanych, co ma stanowić dobrą podstawę do edukowania wiernych – Bóg Ojciec przyjmuje chwałę z Synem i Duchem, Syn jest przyczyną wszystkiego, jest równy Ojcu: „Jezus, chociaż był Słowem Wcielonym i Synem Człowieczym, nigdy nie został oddzielony od swojej substancji, w której jest równy Ojcu”²³². Trójca jest jednością:

²²³ Off III, XXXVI, 3.

²²⁴ Prim 12.

²²⁵ Off III, XXIV, 2.

²²⁶ Off III, XXV, 8.

²²⁷ Por. Exp I VII, 5.

²²⁸ Por. Exp. I VIII.

²²⁹ Por. Cod II X, 3-4.

²³⁰ Por. Exp I VI.

²³¹ Por. Off III, V, 22.

²³² Can 15; por. również Prim 26.

Gdy kapłan mówi: KTÓRY Z TOBĄ ŻYJE I KRÓLUJE, BÓG W JEDNOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO, chce, aby lud wierzył i rozumiał, że Syn z Ojcem żyje i króluje bez początku i bez końca oraz jest Bogiem, tak jak Bogiem jest Ojciec, i jedno jest panowanie Ducha Świętego z Ojcem i Synem, i jedna istota i jedność Bóstwa we wszystkim²³³.

Przy wyjaśnianiu hymnu *Sanctus* autorzy wyjaśniają, że trzykrotne powtórzenie słowa *sanctus* odnosi w sposób naturalny do trzech Osób Boskich. Zwraca jednak uwagę, że słowo „święty” używane jest w liczbie pojedynczej, ponieważ chodzi o „jedną świętość w trzech osobach”²³⁴. Panowanie Chrystusa jest wieczne, nie ma początku ani końca²³⁵.

3. 3. Pneumatologia

Autorzy *expositiones missae* nie poświęcają wiele miejsca pneumatologii. Duch Święty jest dawcą pokory, to Jego światło symbolizują świece ustawiane na posadzce kościoła w trakcie wykonywania *Kyrie eleison*²³⁶, jest to to samo światło Ducha Świętego, które oświecało Abrahama²³⁷. Siedem darów Ducha symbolizuje siedem świec, a ich szczególne ustawienie z jedną pośrodku wskazuje nie tylko na różnorodność Jego darów, ale przede wszystkim na jedność Ducha, która powinna cechować Kościół:

Świece umieszczone po obu stronach symbolizują dotąd dary rozdzielone w sercach wybranych. Ustawienie świec w jednej linii symbolizuje to, że we wszystkich darach jest jeden Duch Święty²³⁸.

Duch Święty także uzdalnia do skruchy, a w Jego ogniu grzesznik na ołtarzu swojego serca ma spalać swoje grzechy²³⁹, a gdy ogień Ducha Świętego rozpali się w sercach, staną się one dzięki temu pateną do przyjęcia Ciała Chrystusa²⁴⁰. Jest On także Ożywicielem, który „wzbudza do życia człowieka nowego”²⁴¹.

3. 4. Eklezjologia

²³³ Dom 2; por. Dom 13.

²³⁴ Dom 20.

²³⁵ Por. Dom 3; Prim 13.

²³⁶ Por. Off III, VII, 1.

²³⁷ Off III, VII, 1.

²³⁸ Off III, VII, 3.

²³⁹ Por. Off III, XXVI, 20.

²⁴⁰ Por. Off III, XXVI, 20.

²⁴¹ Off III, XXXI, 2.

Rozważania dotyczące Kościoła autorzy *expositiones* dzielą zarówno z Germanem z Konstantynopola²⁴², jak i z Walafridem Strabonem²⁴³. W *Liber officialis* Amalariusz definiuje Kościół jako zgromadzenie ludu: „Kościół to lud wezwany za pośrednictwem sług Kościoła do tego, który sprawia, że bracia mieszkają zgodnie w domu”²⁴⁴. To staje się również dla autora okazją do wyjaśnienia znaczenia samego słowa „Kościół”, rozumianego jako własność Pana (gr. *Kyriake*) oraz bazylika²⁴⁵, a potem do przedstawienia kwestii porządkowych na liturgii dotyczących rozmieszczenia w kościele ludu – osobno stoją mężczyźni, a osobno kobiety. Mężczyźni ustawiają się po południowej stronie kościoła, natomiast kobiety – po północnej. To ustawienie wyjaśnione zostaje w sposób praktyczny:

Jeśli bowiem ciała mężczyzn i kobiet są zbyt blisko siebie, każde z nich może się rozpaść namiętnością względem tego drugiego²⁴⁶,

ale i historycznie, w którym to uzasadnieniu autor odwołuje się do słów Bedy, komentującego pozostawienie w świątyni dwunastoletniego Jezusa²⁴⁷. Najważniejsze jednak jest uzasadnienie alegoryczne, które pojawia się w trzech *expositiones*²⁴⁸. Amalariusz poświęca też miejsce informacjom na temat funkcji i strojów kantorów. Zarówno ich funkcja, śpiew, jak i szaty znajdują swoje uzasadnienie w Starym Testamencie. Amalariusz powtarza również myśl Izydora, wyjaśniając etymologię słowa „chór” i pisząc, że wyraz ten oznacza grupę osób w kształcie wieńca stojącą wokół ołtarza, a kształt wieńca ma równocześnie wskazywać na jedność Kościoła²⁴⁹. Tę samą etymologię podaje Raban Maur:

Inni zaś nazywają go chórem od zgody (łac. *concordia*), która opiera się na miłości (łac. *charitas*) i prawdziwym pokoju. A może też od harmonii (łac. *concinentia*) dźwięku²⁵⁰.

Amalariusz próbuje odpowiedzieć również na pytanie, w jakim celu lud gromadzi się w kościele, i znajduje na to pytanie dwie odpowiedzi – w pierwszej, bazując na autorytecie Józefa Flawiusza, odwołuje się do gromadzenia się ludu na sądy i do rozstrzygnięcia spraw, wyjaśniając jednak, że w kościele chodzi o rozstrzygnięcie spraw sumienia. Drugą odpowiedzią, w której opiera się na autorytecie świętego Pawła, jest, że ten

²⁴² Por. Hist. ekkl. 1.

²⁴³ Por. Walafridus Strabonus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementiis* 1, PL 114, kol. 919.

²⁴⁴ Off III, II, 1.

²⁴⁵ Off III, II, 1.

²⁴⁶ Off III, II, 7.

²⁴⁷ Off III, II, 6.

²⁴⁸ Cod. II, 1; Ecl I; Off III, II, 8.

²⁴⁹ Off. III, III, 1.

²⁵⁰ Inst I, 33. Skojarzenia autora bazują tylko na podobnym brzmieniu słów, nie mają jednak związku etymologicznego. Por. rozdział *Procesja wejścia i pierwsze czynności przewodniczącego liturgii, służby liturgicznej i wiernych*.

cel to sprawowanie liturgii i spożywanie Ciała Pańskiego²⁵¹. Ważną wskazówką do uczestnictwa w liturgii jest zwrócenie uwagi na jedność – liturgia jest trwaniem w jedności kultu jedyne Boga²⁵², które dotyczy tak wiernych, jak i duchownych²⁵³. Podobne odwołanie do starożytności gromadzenia się ludu znajdujemy u Remigiusza – korzeni gromadzenia się ludu na liturgii szuka on w zgromadzeniu żydowskim w Starym Testamencie Wyjaśnienia dotyczące zgromadzenia stają się równocześnie okazją do pouczenia duchownych o ich obowiązku edukacji wiernych:

W tym dniu, w którym Pan zmartwychwstał, koniecznie trzeba, aby lud Boży, wolny od prac wiejskich, pouczano, w jaki sposób przez cały tydzień powinien żyć dla Boga życiem duchowym²⁵⁴.

Raban Maur kwestię Kościoła porusza nie w swoim w pierwszej księdze *De institutione clericorum* (czyli nie w części stanowiącej *expositio missae*), gdzie wyrażenie „Kościół katolicki” (łac. *ecclesia catholica*) wyjaśnia jako Kościół rozpowszechniony na całym świecie i doskonały dzięki imieniu Chrystusa, mówiąc, że o przynależności do Kościoła i możliwości nazywania się chrześcijaninem świadczy prawdziwa wiara (łac. *recta fides*) i odrodzenie przez chrzest²⁵⁵. *Dominus vobiscum*, wcześniejszej niż pismo Rabana, podając etymologię słowa „Kościół”, dodaje do tej definicji konieczność jedności:

„Kościół” to słowo greckie, po łacinie oznacza zgromadzenie (łac. *ecclesia*), natomiast „katolicki” oznacza powszechny (łac. *universalis*), ponieważ wszyscy (łac. *universi*), którzy wierzą w Boga, powinni zgromadzić się razem²⁵⁶.

Wierni Kościoła w interpretacji Amalariusza są dziedzicami Boga, dlatego mogą składać Mu ofiary – składają Bogu dary (łac. *dona*), które otrzymali najpierw od Boga. Użyte słowo łacińskie *dona* podkreśla tę relację synowską, ponieważ to właśnie słowem *dona* według Amalariusza określone miało być dziedzictwo, które Abraham pozostawił Izaakowi²⁵⁷.

W rozważaniach dotyczących eklezjalności ważnymi tematami stają się powszechność, jedność Kościoła oraz łączność Kościoła ziemskiego z Kościołem niebieskim.

²⁵¹ Por. Off III, II, 4.

²⁵² Por. Off III, III, 4.

²⁵³ „Przez pozdrowienie (scil. Pan z wami) oraz odpowiedź ludu poznajemy, że zarówno biskup, jak i lud winni być tak samo usposobieni jako ci, których przyjmuje ten sam Pan” – Off III, IX, 3.

²⁵⁴ Celebr, PL 101, kol. 1247C.

²⁵⁵ Por. Inst I, 1,1.

²⁵⁶ Dom 29.

²⁵⁷ Por. Can 43-44.

Ofiara eucharystyczna jest wspólną sprawą duchownych i wiernych świeckich. Lud jest ludem Bożym, ludem świętym:

MY PRZETO, PANIE, SŁUDZY TWOI ORAZ LUD TWÓJ ŚWIĘTY, PAMIĘTAJĄC. Tutaj kapłani, pełni pouczenia Chrystusa, wyznają, że pamiętają o Nim, ponieważ im wyznaczono celebrację Jego ofiary i konsekrację. Potem dodaje się ALE I LUD TWÓJ, abyśmy zrozumieli, że jest godne nie tylko e kapłanów czczenie pamięci Chrystusa, ale także wszystkich powołanych jako lud Chrystusa, ponieważ za wszystkich Chrystus umarł i zmartwychwstał, a jako zwycięzca wstąpił do nieba. A lud nazywany jest ludem świętym, ponieważ został obmyty przez misterium świętego chrztu. Słusznie również dodaje się słowo TWÓJ, ponieważ został odkupiony własną krwią Jego Syna, Pana naszego Jezusa Chrystusa²⁵⁸.

Eucharystię należy przyjmować po pocałunku pokoju, jako znaku zgody między wiernymi²⁵⁹. Podobnie jak jesteśmy jednym chlebem w Chrystusie, tak powinniśmy mieć jedno serce. Pocałunek pokoju jest wezwaniem do zachowania jedności:

Pyt.: Dlaczego ludzie sobie nawzajem przekazują pocałunek, który jest znakiem pokoju?

Odp.: Aby pokazać, że zostali złączeni w ciele Chrystusa, przez którego w niebie i na ziemi nastął pokój²⁶⁰.

W *Liber officialis* Amalariusz, podpierając się komentarzem Bedy, rozwija tę myśl szerzej:

Podobnie jak jesteśmy jednym chlebem w Chrystusie, tak powinniśmy mieć jedno serce. Pocałunek pokoju jest wezwaniem do zachowania jedności²⁶¹.

Ważnym momentem w czasie obrzędów mszy dla wyjaśnienia jedności staje się dolanie wody do wina złożonego w ofierze. Amalariusz wykorzystuje autorytet Cypriana, który w tym obrzędzie widział połączenie ludu z Chrystusem:

Ci, którzy uwierzyli, jednoczą się ściśle z Tym, w którego uwierzyli. A woda i wino łączą się i jednoczą w kielichu Pana tak ściśle, że już nie sposób ich oddzielić. Stąd Kościoła (...) nic nie może oddzielić od Chrystusa²⁶².

Jednak Amalariusz nie tylko cytuje Cypriana, ale także dodaje do tego wyjaśnienia obrzędu w duchu jedności swoją uwagę – ponieważ wino znajduje się wśród darów składanych przez lud, a woda jest darem składanym przez duchownych (kantorów), to zmieszanie wody i wina ma pokazać jedno Ciało Chrystusa, które jednoczy wiernych i duchownych. Twórcą jedności jest Chrystus, a kolejnym w liturgii jej znakiem jest gest

²⁵⁸ Prim 21, nt. świętości ludu por. Dom 45.

²⁵⁹ Por. Dom 70.

²⁶⁰ Exp II, 16.

²⁶¹ Off III, XXXIV, 1.

²⁶² Off III, XIX, 27.

dotknięcia kielicha konsekrowaną Hostią w czterech miejscach na znak jedności czterech stron świata²⁶³.

W *Missa pro multis* autor podaje przyczynę i cel odprawiania mszy, która ma być momentem przedstawiania Bogu próśb za żywych i zmarłych, a także świadectwem jedności²⁶⁴. Autor podkreśla, że msza jest wydarzeniem przekraczającym czas i miejsce i jednoczącym zarówno tych, którzy poprzedzili nas w czasie, jak i tych przebywających już w niebie²⁶⁵, a na tę powszechność może wskazywać nawet liczba diakonów towarzyszących celebransowi²⁶⁶. Na Kościół przekraczający czas i miejsce wskazuje też myśl odnotowana przy komentarzu dotyczącym słów kanonu w *Canonis missae interpretatio*:

To samo czynili święci aniołowie, gdy zostali stworzeni, i święci wybrani ojcowie [od] sprawiedliwego Abla, a dalej bez końca i my, którzy aż dotąd zanurzamy się w miłosierdziu naszego Odkupiciela, bez końca, to jest przez wszystkie wieki wieków²⁶⁷.

Jednak ta myśl nie odnosi się tylko do przeszłości, ale również do – pokazanej w *Apokalipsie* – przyszłości Kościoła²⁶⁸. Nieparzysta liczba diakonów ma też wskazywać na potrzebę jedności:

Dlaczego przy ołtarzu nie służy parzysta liczba diakonów? Ponieważ tylko nieparzystej liczby nie da się równo podzielić, a Bóg nie chce podziału Kościoła, ale niepodzielnej jedności²⁶⁹.

Tę powszechność Kościoła podkreśla obrzęd składania darów – każda składająca je grupa (mężczyźni, kobiety, duchowni) oznacza różne momenty istnienia Kościoła²⁷⁰; podobnie czynienie znaków krzyża w czasie kanonu – gdy każdy ze znaków oznacza inny moment w historii świata i Kościoła²⁷¹. Jedność Kościoła ziemskiego natomiast wyrażają chleb i wino:

Bo co to znaczy, że Pan zechciał swoje ciało przemienić w chleb i wino, jeśli nie to, że jak chleb robi się z wielu ziaren, a wino wyciska z wielu winnych gron, tak i Kościół, który jest ciałem Chrystusa, gromadzi się w jednej wierze z wielu stopni albo pokoleń, albo osób, albo języków?²⁷²

²⁶³ Por. Off III, XXXI, 2.

²⁶⁴ Por. Exp I [Dlaczego celebrowanie się mszę].

²⁶⁵ Por. Exp I, I, 2.

²⁶⁶ Exp I, I, 2. Siedmiu oznacza proroków Starego Testamentu, pięciu – prawo Starego Testamentu, jeden – jedność Kościoła.

²⁶⁷ Can 70.

²⁶⁸ Por. Can 81-82.

²⁶⁹ Exp I XVII, 5.

²⁷⁰ Por. Exp I X, 2.

²⁷¹ Por. Exp I XIII, 1-4.

²⁷² Prim 18.

Dla autora *Primum in ordine* w słowach prefacji „W górę serca” istotne jest spojrzenie w górę, aby zjednoczyć się z Kościołem w niebie i szukać tego, co w górze²⁷³; a łączność z Kościołem niebieskim wzmacnia równocześnie według niego wspólne oddawanie chwały Bogu w hymnie *Sanctus*. Porównuje on Kościół do cytry o wielu strunach, w której struny górne, czyli porządki anielskie, i dolne – ludzie – łączą się we wspólnym uwielbieniu, czyli jedności²⁷⁴, a do chórów anielskich dołączają także zastępy świętych, którzy już osiągnęli chwałę nieba:

Tamci chwałą w sposób odpowiedni, i my chwalmy w posłuszeństwie. Tamci chwałą, żyjąc, my – wierząc, oni już korzystając, my – prosząc, oni już osiągnąwszy, a my dopiero szukając, tamci już weszli, a my dopiero pukamy²⁷⁵.

3. 5. Liturgika i teologia liturgii

W *expositiones* pojawia się również pytanie o samo rozumienie mszy. Dla Amalariusza msza rozpoczyna się od momentu ofiarowania, trwa do końcowego błogosławieństwa²⁷⁶. Motywacją do podjęcia tej refleksji, jak zauważa, są dociekania nieuczonego pospólstwa, które martwi się o ewentualne spóźnienie²⁷⁷.

Podstawowym słowem używanym na określenie liturgii Eucharystii jest dla autorów *expositiones* słowo *officium*. Od jego wyjaśnianie rozpoczyna swój komentarz Raban Maur, używane jest ono w znaczeniu służby Bożej²⁷⁸. Zgodnie ze swoimi zainteresowaniami Raban przede wszystkim wyjaśnia słowo *officium* etymologicznie, wyprowadzając je za Izydorem od słowa *efficere*. *Officium* jest zatem skutkiem (łac. *efficium*) działania. Zmiana litery „e” na „o” ma być wyrazem rozróżnienia zwykłego skutku i skutku służby wykonywanej dla Boga, wyrazem większej godności²⁷⁹.

Amalariusz dzieli mszę na części, z których każdą można nazwać *officium*, dlatego tytuł jego dzieła to obok *Liber officialis* również *De ecclesiasticis officiis*²⁸⁰.

²⁷³ Por. Prim 10; również Prim 19.

²⁷⁴ Por. Prim 12.

²⁷⁵ Prim 12.

²⁷⁶ Por. Off III, XXXVI, 7.

²⁷⁷ Off III, XXXVI, 7.

²⁷⁸ Por. Inst I, 33.

²⁷⁹ Inst I, 33.

²⁸⁰ Np. Off III, XXVIII, 14: „praecedens officium”, Off III, XXXI, 2: „in hoc Officio”; Off III, XXX, 1: „hoc Officium in memoriam ducit”, itp. – por. R. Suntrop, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden*, s. 54. Liczba tych officjów nie była ustalona, ale Sicard z Cremony (†1215 r.) dwieście lat po Amalariuszu pisał o czterech elementach mszy, chociaż popierał również interpretację Honoriusza z Autun (zm. ok 1140), który intepretował siedem części Mszy św. jako siedem stacji w życiu Chrystusa, zapowiedzianych już w Starym Testamencie – por. F. Ohly, *Halbbiblische und außerbiblische Typologie*, [w:] F. Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, s. 348.

Drugim słowem określającym liturgię jest *sacrificium* – ofiara, Raban również wyjaśnia je, odwołując się do etymologii – *sacrum factum*, czyli „święte działanie”, podkreślając już działanie i ofiarę Chrystusa²⁸¹. Tak pojmowana liturgia staje się Eucharystią, co Raban przekłada jako łacińskie wyrażenie *bona gratia*, czyli wyraża dosłownym tłumaczeniem słowa greckiego²⁸²; jest łaską, której Bóg udziela wiernym, a w szczytowym elemencie mszy, to znaczy w czasie konsekracji, sam zstępuje On ku nam²⁸³. Kolejnym terminem na określenie Eucharystii jest słowo *missa* – dla Rabana to słowo oznacza tylko tę cześć, która ma miejsce od momentu odesłania katechumentów, natomiast Florus uważa, że powinno się mówić o dwóch mszach²⁸⁴. W podobnym tonie wypowiada się Amalariusz, próbując odpowiedzieć na pytanie, od którego momentu rozpoczyna się msza, w czym opiera się na zdaniu Izydora:

Nam się wydaje, że mszą nazywają się obrzędy od tego miejsca, w którym kapłan zaczyna składać ofiarę Bogu, aż do końcowego błogosławieństwa, zatem od ofiarowania aż do słów: „Idźcie, msza skończona”²⁸⁵.

Remigiusz na początku swojego *expositio* koncentruje się na samym terminie *missa*, który wyprowadza za Izydorem z Sewilli od łacińskiego słowa *transmittere* lub *emittere*:

Tę celebrację nazywa się zaś mszą (łac. *missa*), jakby przesłaną (łac. *transmissa*) albo jakby przesłanie (łac. *transmissio*), dlatego że wierny lud, nie polegając na swoich zasługach, przynosi (łac. *transmittat*) ku Bogu modlitwy i ofiary, które pragnie Mu ofiarować²⁸⁶.

Poza rozważaniami etymologicznymi Raban wyraźnie podkreśla sakramentalność liturgii – dokonuje się przemiana tego, co zwyczajne – chleba i wina – w to, co święte²⁸⁷, oraz koncentruje się na znaczeniu ofiary – msza jest relacją, misją (łac. *legatio*) między Bogiem i ludźmi, a w tej relacji znaczącą rolę odgrywa kapłan, na którym spoczywa obowiązek misji (łac. *legationis officium*)²⁸⁸.

Wszyscy autorzy podkreślają, że msza jest pamiątką, a u jej podstaw leży przykazanie Chrystusa przekazane apostołom. Autor *Primum in ordine*, a potem też Florus, dzieli mszę, za Augustynem, według rodzaju pojawiających się w niej modlitw:

²⁸¹ Por. Inst I, 33, por. także Prim 25.

²⁸² Por. Inst I, 33.

²⁸³ Por. J.A. Jungmann, *The Mass*, vol. I, s. 82. Zdaniem Douglasa L. Mosey, to właśnie takie pojmowanie Eucharystii wywołało głębokie skutki dla przyjmowania komunii przez wiernych, ponieważ sakrament pokuty (przyjmowany raz w roku) stał się wymogiem przyjmowania komunii – por. D. L. Mosey, *Allegorical liturgical interpretation*, s. 90-91.

²⁸⁴ Por. również Prim 31.

²⁸⁵ Off III, XXXVI, 6.

²⁸⁶ Celebr, PL 101, kol. 1246D.

²⁸⁷ Por. Inst I, 33.

²⁸⁸ Inst I, 33.

(...) ponieważ w tej celebracji mszy, jak zaświadcza Augustyn, najpierw były błagania, potem modlitwy i prośby, a także dziękczynienie. Błagania przyjmujemy jako słowa, które wypowiadamy w czasie celebracji ofiary, zanim to, co na Pańskim stole, zacznie się błogosławić, a całą tę modlitwę prośby (łac. *petitio*) Kościół kończy Modlitwą Pańską. Natomiast modlitwy są wtedy, gdy błogosławi się świętą ofiarę i przygotowuje do rozdzielenia. Prośby, czy też, jak mają niektóre księgi, wołanie (łac. *postulatio*), mają miejsce wtedy, gdy błogosławi się lud²⁸⁹.

Kościół ziemski jest połączony z Kościołem niebieskim, a tę łączność wzmacnia równocześnie wspólne oddawania chwały Bogu w hymnie *Sanctus*, jak zauważa twórca *Dominus vobiscum*:

POZWÓL, ABY I NASZE GŁOSY DOŁĄCZYŁY SIĘ DO NICH W MODLITWIE. Do nich ma się dołączyć nasze błaganie, aby sam Ojciec niebieski przez Chrystusa, swojego Syna, przez którego składamy Mu dzięki za wszystko, raczył dozwolić, aby nasze głosy połączył się z głosami wspomnianych porządków anielskich²⁹⁰.

Dzięki wykorzystaniu alegorii rememoratywnej liturgia staje się miejscem formacji, nauczania i kształcenia uczestniczących we mszy. Wierni, patrząc na dramatyzm liturgii i znając jej interpretację, stają się uczestnikami nie sztuki, ale życia Chrystusa, oczekują Go wraz z chórem proroków przy introicie. Całując ewangeliarz – całują Chrystusa, patrząc na ołtarz – powinni widzieć Chrystusa i być świadkami Jego śmierci i zmartwychwstania, widząc uroczyste wejście na liturgię procesji duchownych, kierują oczy nie tylko ku historycznemu momentowi przyjścia Chrystusa na świat, ale zwracają się myślą także ku paruzji, odmawiając *Credo* stają przy studni jak Samarytanka i z wiarą odpowiadają na słowo Jezusa.

W ten sposób – po poznaniu życia Chrystusa – wierny może zaczerpnąć z liturgii wskazówki moralne na własne życie. *Expositiones* nie tylko przedstawiają obrzędy mszy, lecz idą krok dalej – stają się podręcznikami moralności, a użyte w tych fragmentach alegorie można klasyfikować już jako alegorie moralne, nazywane tropologią.

Trzeba zwrócić uwagę, że ten formacyjny charakter liturgii prawdopodobnie powoduje, że w interpretacji nie zawsze zachowany jest układ chronologiczny ziemskiego życia Jezusa. Po procesji wejścia, która interpretowana może być jako przyjście na świat Jezusa (Jego narodziny) albo jako przyjście Chrystusa w czasie paruzji, biskup siada na

²⁸⁹ Prim 31.

²⁹⁰ Dom 18.

tronie. Ta czynność oznacza wniebowstąpienie i panowanie Chrystusa z Bogiem Ojcem²⁹¹. Inny przykład to kadzielnica, która niezależnie od momentu Eucharystii będzie „umęczonym ciałem Chrystusa”. W ten sposób alegoryści skupiają myśl odbiorcy raczej na kosmicznym i achronicznym charakterze liturgii.

²⁹¹ Por. Off III, XX, 1.

Rozdział IV

Edukacyjno-formacyjna rola liturgii

1. Edukacyjna rola *expositiones missae* wobec duchownych

Reformy karolińskie nałożyły na duchownych poważne zadanie poprawy i własnego życia moralnego i świeckich – to duchowni mieli stać się przykładem chrześcijańskiego życia i obyczajów¹, a nacisk na ich edukację pojawił się już przed wydaniem *Admonitio generalis*². Jednak nie tylko zarządzenia władcy miały wskazywać, co należy czynić, zwłaszcza że dotyczyły często raczej kwestii moralności niż wiedzy religijnej³. Zatem konieczne były też innego typu dokumenty, które pomagałyby duchownym w ich codziennej pracy⁴. Susan Keefe wylicza osiemnaście manuskryptów z IX wieku dotyczących sakramentu chrztu, którym nadaje wspólną nazwę *instruction-readers*, ponieważ, jak twierdzi, nie były one wykorzystywane w trakcie liturgii, ale ich pierwotnym celem była właśnie edukacja (ang. *self-education*) czy nawet *remedial teaching*⁵. Miały one nie tylko uczyć samych duchownych, ale również dać im wskazówki, jak mają uczyć swoich wiernych⁶. W taki sam sposób można podejść również do tekstów *expositiones missae*⁷

¹ Por. C. van Rhijn, C., *Manuscripts for local priests and the Carolingian reforms*, [w:], *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, ed. S. Patzold, C. van Rhijn Berlin: De Gruyter 2016, s. 177.

² Np. na kapitularku w 742 r., gdzie podkreślano opiekę biskupa nad podległymi mu księżmi oraz ich wiedzę nt. chrztu, wiary czy porządku mszy, którą biskup miał sprawdzać – por. *Karlmanni Principis Capitulare*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, s. 25. Warto zwrócić uwagę, że współcześni uważali, że brak wykształcenia duchownych może wyrządzić podległym mu wiernym poważne szkody – nieudolnie udzielony sakrament chrztu był uważany za nieważny, msza odprawiana przez księdza żyjącego z kobietą – nie była wysłuchana przez Boga. Także świeccy mogli podejmować wiele zakazanych czynności, nawet nieświadomie. O tym wszystkim wiedzę powinien mieć duchowny, aby we właściwy sposób wypełniać swoje zadania – por. C. van Rhijn, „*Et hoc considerat episcopus, ut ipsi presbyteri non sint idiothae*”: *Carolingian Local Correctio and an Unknown Priests' Exam from the Early Ninth Century*, [w:], *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms. Studies in Honour of Mayke de Jong*, ed. R. Meens et al., Manchester: Manchester University Press 2016, s. 163.

³ Np. Carine van Rijn zauważa, że istnieją zarządzenia dotyczące życia duchownych, które pojawiają się w dokumentach regularnie, np. kwestia mieszkania w jednym domu z kobietami – por. C. van Rijn, *Manuscripts for local priests*, s. 179.

⁴ Na temat ksiąg liturgicznych w niektórych parafiach państwa karolińskiego por. C. I. Hammer, Jr, *Country Churches, Clerical Inventories and the Carolingian Renaissance in Bavaria*, „*Church History*”, 49 (1980) nr 1, s. 11-12.

⁵ S. Keefe, *Water and the Word*, t. I, s. 23-24.

⁶ To te teksty pokazują, w jaki sposób zasady i nakazy przedstawiane w kapitularkach karolińskich były w rzeczywistości realizowane – por. S. Keefe, *Water and the Word*, t. I, s. 7.

⁷ Tekst *Dominus vobiscum* Carine van Rhijn klasyfikuje właśnie jako jeden z tekstów przeznaczonych dla edukacji duchownych – por. C. van Rhijn, *Manuscripts for local priests*, s. 184 oraz: C. van Rijn, *The Local Church, Priests' Handbooks and Pastoral Care in the Carolingian Period*, [w:] *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo* (Settimane di studio della fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo LXI), Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 2014, s. 694. Na temat tekstu *Dominus vobiscum* jako tekstu – instruktażu dla duchownych por. również: C. van Rhijn, „*Ut missarum preces bene intellegant*”, s. 7.

– jednym ich zadaniem będzie stawianie wymogów przed duchowieństwem odnośnie do sprawowania liturgii i zastosowanie tych wymogów przez duchownych o bardzo różnym poziomie wykształcenia, znajomości języka łacińskiego i rytu rzymskiego oraz osobistej formacji, ale drugim – wprowadzenie w liturgię wiernych.

Jednym ze sposobów realizacji założenia dotyczącego edukacji duchowieństwa były coroczne egzaminy księży przeprowadzane przez ich biskupa⁸. Zachowane dokumenty zawierają nie tylko pytania, ale również konkretne na nie odpowiedzi⁹. Były to pytania m.in. o znajomość rytu rzymskiego mszy¹⁰. O ile zatem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w liturgię wprowadzano w ramach homilii (jak to się dzieje w homiliach Cyryla Jerozolimskiego), to w wieku IX *expositiones* – z racji zmiany adresata – tracą już charakter homilii, a stają się po prostu rodzajem materiału do studiowania. Wyjaśnianie liturgii ma miejsce poza liturgią, a adresatami tych wyjaśnień nie są już wierni – w większości zapewne niewykształceni – ale duchowni. Edukacja w *expositiones* prowadzona jest dwutorowo. Z jednej strony jest to rzeczywiście edukacja – do której można zaliczyć wyjaśnienie obrzędów, ich pochodzenia i etymologii, z drugiej – raczej już rodzaj formacji duchowej, którą prowadzi się przez wyjaśnianie obowiązków, gestów i postaw duchownych w czasie Eucharystii. To, co wykonują duchowni, ma być dla nich samych szkołą wiary i teologii. W ten sposób w *expositiones missae* znalazło się miejsce dla kolejnego rodzaju alegorii – alegorii moralnej, tropologicznej.

W poniższym rozdziale przedstawione zostaną te elementy, które wskazują na *expositiones* właśnie jako na rodzaj podręczników wiedzy liturgicznej dla duchownych¹¹. Będzie to przede wszystkim wiedza z zakresu rozumienia pochodzenia i treści obrzędów.

⁸ Przykład niewydanego formularza z pytaniami do tego egzaminów na podstawie dostępnych rękopisów można odnaleźć w: E. Vykoukal, *Les examens du clerge paroissial a l'epoque carolingienne*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 14 (1913), s. 81-96.

⁹ Por. E. Vykoukal, *Les examens du clerge*, np. s. 85-86.

¹⁰ „Pytam was, prezbiterzy, czy wiecie i rozumiecie, w jaki sposób należy odprawiać mszę według porządku rzymskiego?” – *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, s. 109-111, por. *Interrogationes examinationis*, [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 234-235. Prawodawca wymaga także znajomości Modlitwy Pańskiej i umiejętności posługiwania się sakramentarium – por. *Quae a presbyteris discenda sint*, [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, t. I, s. 235.

¹¹ Warto też zauważyć, że zarówno *Liber officialis* jaki i *De institutione clericorum* Rabana Maura są w całości, zgodnie z założeniami ich autorów, właśnie tego typu podręcznikami. Autorzy *expositiones* chcieli zrozumieć intencje tych, którzy skodyfikowali liturgię, a prosty, dosłowny komentarz jest związany z tekstem, dlatego tutaj, zdaniem Helene Bricout, znalazło się miejsce dla alegorii, która jako bardziej elastyczna, pomysłowa, pozwala na zrozumienie tej intencji – por. H. Bricout, *L'interprétation allégorique*, s. 66.

1. 1. Interpretacje etymologiczne

Źródłem wiedzy dla autorów *expositiones* jest ceniony w tym okresie Izydor, zwłaszcza jego *Etymologiae* oraz *De ecclesiasticis officiis*, a materiał z niego zaczerpnięty czyni z danego komentarza rodzaj kompendium, słownika etymologicznego, z najważniejszymi, według opinii autora, terminami, zwłaszcza takimi, które mogą – z racji swojego pochodzenia – nie być dla czytelnika jasne¹². Wyjaśnienie konkretnych terminów w danym miejscu komentarza jest próbą całościowego (czyli też z punktu widzenia językowego) przedstawienia danego tematu, jak również wskazania odniesień teologicznych, a ważnym tematem staje się w nich jedność Kościoła. Wskazane zostanie tylko kilka takich przykładów.

Autorzy *expositiones* zgodnie przedstawiają etymologię słowa „kościół”. Amalariusz wykorzystuje greckie słowo *kyriake* i łacińskie *dominicalis*, by wyjaśnić, że Kościół należy do Pana¹³. Jednak ciekawsze jest przedstawienie pochodzenia słowa „bazylika”, które naturalnie pochodzi od greckiego słowa *basileus* – „król”, co w oczywisty – dla autora – sposób będzie odnosiło się do zestawienia Bóg – Król: „Teraz zaś bazylikami nazywa się świątynie Boże, ponieważ tam właśnie Bogu jako Królowi oddaje się cześć i składa ofiary”¹⁴, jednak tę etymologię autor bada głębiej. Słowo *basileus* pochodzi według Amalariusza od słów *basis* – „podstawa” i *laos* – „lud”, co sugeruje, że król i jego mieszkanie to podstawa, na której opiera się lud¹⁵. Ten przykład wskazuje oczywiście na to, że często wykorzystywane etymologie moglibyśmy dziś uznać za rodzaj etymologii ludowych, a nie naukowych. Innym przykładem takiej „etymologii ludowej”, ale o dużym potencjale katechetycznym, jest wyjaśnienie pochodzenia łacińskiego słowa *panis* – „chleb”, który autor *De celebratione missae* połączył z greckim słowem *pan* oznaczającym „wszystko”. W ten sposób w modlitwie „Ojcze nasz” chleb staje się wyrazem wszystkiego, czego potrzebuje człowiek, i wszystkiego, o co Boga prosi¹⁶.

Jeśli chodzi o *Kyrie*, to zazwyczaj autorzy wyjaśniają dosłownie słowa greckie¹⁷. Remigiusz z Auxerre twierdzi, że używanie w tej modlitwie słów greckich jest świadectwem, że pewne słowa brzmią po grecku lepiej niż po łacinie. Ta informacja staje

¹² Tym prawdopodobnie można wyjaśnić tak chętnie podawaną etymologię słowa „antyfona”, zaczerpniętą od Izydora, czy słów *Kyrie eleison*, a te wyjaśnienia (w przypadku *Kyrie eleison*) staną się również przyczynkiem do podania pewnych wyjaśnień teologicznych.

¹³ Por. Off III, II, 1.

¹⁴ Off III, II, 1.

¹⁵ Por. Off III, II, 1.

¹⁶ Celebr, PL 101, kol. 1267.

¹⁷ Por. np. Exp II 2.

się jednak dla pisarza okazją do zwrócenia uwagi na jedność Kościoła – niezależnie od języka modlitwy¹⁸.

Responsorium, poza jasnym wyjaśnieniem etymologicznym¹⁹ i alegorycznym, interpretowane jest jako oddawanie Bogu chwały przez lud we wspólnej jedności²⁰.

Kolekta (łac. *oratio/collecta*) została wyjaśniona etymologicznie w kilku *expositiones*, np. w *Introitus missae quare*:

Pyt.: Dlaczego nazywa się ją też kolektą (łac. *collecta*)?

Odp.: Dlatego, że zbiera (łac. *colligit*) lud w jedno²¹.

Powtarza tę myśl Remigiusz, ale traktuje tę modlitwę jako nie tylko „zebranie ludu”, ale też zebranie modlitw ludu: „W czasie kolekty wiele modlitw zbiera się w jedną czy też (...) to, co czyta się w kościele, zebrane zostało z autorytetu pism świętych”²².

Termin „msza”. *De celebratione missae* Remigiusza skupia się na pochodzeniu samego słowa, które wyprowadza od łacińskich słów *mittere* – „wysłać” czy też *transmittere* – „przesyłać”, co miałyby oznaczać, że lud niejako przynosi swoje modlitwy za pośrednictwem kapłana ku Bogu lub że msza kieruje wiernych ku Bogu. Podpiera się tu Izydorem²³, który łacińskie słowo *missa* wyprowadza od słowa *emittere* – „wysłać” i odnosi raczej do odesłania z mszy katechumenów po odczytaniu Ewangelii²⁴. Ta etymologia pozwala Remigiuszowi wyjaśnić także konieczność obrzędów wstępnych przed czytaniem:

Dlatego msza nie zaczyna się od czytania z apostołów czy Ewangelii, co, jak wiadomo, jest ważniejsze, ale raczej od śpiewania czy psalmów, mianowicie dlatego, aby słodyczą śpiewu uczynić serca słuchających łagodniejszymi, ażeby po wykonaniu słodkiej pieśni lud skupiony przez przeniesienie umysłu ku sprawom duchowych przyjął zbawcze słowa Ewangelii z gorącym pragnieniem²⁵.

Dzięki temu „gorącemu pragnieniu” będzie zatem możliwe to skierowanie wiernych ku Bogu, które ma dokonać się na mszy. Właśnie ze względu na pochodzenie słowa „msza” formuła rozesłania wypowiedziana na zakończenie liturgii przez diakona to *Ite, missa est*, bo

¹⁸ Por. *Celebr*, PL 101, kol. 1248C.

¹⁹ Informacja zaczerpnięta prawdopodobnie od Izydora z Sewilli: „Responsoria ułożyli Italczycy dawno temu, a nazwano ten śpiew w taki sposób, ponieważ kiedy śpiewa jeden, to potem zgodnie odpowiada (łac. *respondeat*) mu chór. Wcześniej śpiewał jeden, a teraz czasem jeden, czasem dwóch, a czasem nawet trzech, a potem odpowiada im chór wielu” – Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I, 9, PL 83, kol. 744, tłum. B. Frontczak.

²⁰ Por. *Cod I*, V, 1; *Exp II* 6.

²¹ *Exp II* 4.

²² Por. *Celebr*, PL 101, kol. 1249D.

²³ Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I, IX, PL 83, kol. 752.

²⁴ Por. *Celebr*, PL 101, kol. 1247A.

²⁵ *Celebr*, PL 101, kol. 1247A.

jest to wtedy już *dimissio* – odpuszczenie, rozwiązanie i zwolnienie ludu ze służby²⁶, a także dokonała się już ofiara i modlitwa za lud²⁷.

Etymologia może stać się również przyczynkiem do wyprowadzenia alegorii rememoratywnej, np. wyjaśnienia pochodzenia nazwy *epistola* zwanej też *supermissa*:

Epistola nazywa się też *supermissa*, dlatego że została wysłana (łac. *missa*) przez apostołów ponad prawem Mojżesza, psalmami, prorokami i przed ewangelią. Oznacza prorocstwo Jana, który oznajmił, że Chrystus przybywa²⁸.

Pochodzenie wyrazu może również wskazywać na zadania duchownych czy wiernych, czego przykładem jest wyjaśnienie słowa „biskup” (łac. *episcopus*):

Biskupi po to zajmują miejsce wyższe, aby sami nadzorowali lud i jakby go strzegli. Bo i po grecku mówi się *episcopus*, co rozumie się jako nadzorca (łac. *superintensor*), ponieważ nadzoruje, patrzy z góry²⁹.

Wybór momentu, w którym wyjaśniane jest to słowo, nie jest przypadkowy – po procesji na wejście biskup siada, która to czynność ma kierować umysły wiernych ku wniebowstąpieniu i paruzji. Ten obraz w czasie liturgii podkreśla zarówno tron biskupi ustawiony wyżej, jak i samo słowo *episcopus*, z greckiego oznaczające nadzorcę. W ten sposób podkreślone zostaje zadanie biskupa – troska o powierzony mu lud³⁰.

Etymologie prezentowane w *expositiones missae* z jednej strony są wyrazem erudycji autora komentarza, a z drugiej stają się metodą kształcenia czy rodzajem katechizacji i wzbudzania u czytelnika pobożności; stają się jakby gotowymi przykładami do wykorzystania w kaznodziejstwie. Mogą być także przyczynkiem do rozważań teologicznych.

Niekiedy można w tekstach odleźć wyjaśnienia, które nie mają znaczenia dydaktycznego czy teologicznego, ale raczej wskazują na wykształcenie czy odczytanie autora, a odnoszą się do języka. Remigiusz z Auxerre zamieszcza wzmiankę o tym, że używa się hebrajskiego słowa wskazującego na dwa porządki anielskie – *cherubim* i *serphim*, okraszając to wywodem na temat gramatyki hebrajskiej i łacińskiej³¹.

²⁶ Por. Celebr, PL 101, kol. 1271.

²⁷ Por. Celebr, PL 101, kol. 1271; Act XCII.

²⁸ Exp II 5; por. Celebr, PL 101, kol. 1250B.

²⁹ Ecl XIII. Wyjaśnienie tego słowa bezpośrednio zostało zaczerpnięte z *Liber officialis* gdzie jednak autor nakłada na biskupa także odpowiedzialność związaną z otrzymaną pozycją – por. Off III, X, 5.

³⁰ Off III, X, 5.

³¹ Por. Celebr, PL 101, kol. 1254. Interesując jest również, że także Florus, który unika w swoim komentarzu *ad litteram* wszelkich etymologii czy wyjaśnień historycznych, również przepisuje ten erudycyjny wtręt na temat liczby mnogiej słów „serafin” i „cherub”, prawdopodobnie zapożyczając ten fragment – razem z Remigiuszem – z tego samego, wcześniejszego manuskryptu – por. Act XXXI, 1.

1. 2. Interpretacje obrzędów

Najbardziej edukacyjnym z tekstów badanych komentarzy – ze względu na przyjętą formę pytań i odpowiedzi – wydaje się pisemko *Introitus missae quare*. Wyjaśniane w nim obrzędy zachowują konsekwentnie chronologię wydarzeń w trakcie liturgii mszy oraz konsekwentną formę: pytanie i krótka, konkretna odpowiedź. Formuła tekstu może przypominać też formułę egzaminowania duchowych przez biskupa. Wcześniejszy od *Introitus missae quare* tekst *Primum in ordine* też ma, jak się wydaje, przeznaczenie *stricte* edukacyjne i mógł służyć duchownym w przygotowywaniu się do egzaminu przed biskupem.

Sposobem na uczynienie komentarza bardziej edukacyjnym – są również wtrącenia dotyczące historii danego obrzędu. Tego typu uwag najwięcej mamy u Amalariusza, który chętnie odwołuje się do *Liber pontificalis*. Najczęściej jest to krótka wzmianka, bezpośredni cytat, np. przy komentarzu do śpiewu *Gloria*:

Telesfor, anachoreta, z pochodzenia Grek, postanowił, aby odmawiać hymn anielski (...). Symmach, czterdziesty piąty następca Telesfora, postanowił, aby ów hymn śpiewano w każdą niedzielę oraz święta męczenników³².

„Chwała Ojcu” śpiewane na końcu antyfony miał dołożyć na prośbę papieża Damazego święty Hieronim³³, hymn „Chwała na wysokości” ułożył Hilary z Poitiers³⁴.

Na edukacyjny charakter wskazują też bardzo konkretne wyjaśnienia podawane przy obrzędach czy słowach. Remigiusz z Auxerre podpira się często w swoich wyjaśnieniach słowami Pisma Świętego. Na przykład pozdrowienie ludu „Pan z wami” w kilku *expositiones* staje się przyczynkiem do wskazania pochodzenia tego pozdrowienia ze Starego Testamentu i jego przeniesienia do Nowego³⁵; a *Alleluja* poza wyjaśnieniem samego słowa otrzymuje również wyjaśnienie powodu, dla którego jest wykonywane:

To także dlatego śpiewamy, abyśmy pokazali, że tego Boga my czcimy na ziemi, którego także czczą aniołowie w niebie. Śpiew wykonuje kantor przed czytaniem Ewangelii, aby wszyscy chwalili Boga, bo Jego łaską wszyscy są zbawieni. To tak jakby kantor mówił: Ponieważ wkrótce usłyszycie słowa Ewangelii niosące zbawienie, chwalcie Pana, bo dzięki Jego dobrodziejstwu zasłużyliście na przyjęcie tej łaski³⁶.

Istotne miejsce w badanych *expositiones* zajmuje edukacja teologiczna. Wyjaśnienia, zgodnie z przedstawionym w *Dominus vobiscum* założeniem: „[Kapłani] powinni wiedzieć,

³² Off III, VIII, 1. Inny przykład to śpiew Baranku Boży – por. Off III, XXX, 1.

³³ Por. Celebr, PL 101, kol. 1247D.

³⁴ Por. Celebr, PL 101, kol. 1248C; por. O.B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama*, s. 50.

³⁵ Por. Celebr, PL 101, kol. 1248B-1248C.

³⁶ Celebr, PL, 101, kol. 1250C.

co celebrują, ponieważ głupie jest błaganie, jeśli błagający nie wie, o co prosi”³⁷, mają najpierw służyć kapłanowi, a potem być przekazywane wiernym. Dlatego tak wiele miejsca poświęca się w *expositiones* wyjaśnieniu słów Modlitwy Pańskiej – zgodnie z wymogami kapitularzy wierni mają dobrze znać tę modlitwę³⁸. Pismami, w których autorzy chętnie wyjaśniają słowa obrzędów, kładąc nacisk na ich znaczenie teologiczne, wybierając metodę opartą na podawaniu konkretnych zdań czy zwrotów z tekstów euchologicznych³⁹ i wyjaśnianiu ich, czasem z użycie słów synonimicznych, są najstarsze z komentarzy – *Dominus vobiscum* i *Primum in ordine*.

2. Formacyjna rola *Expositiones missae* i alegorie moralne dla duchownych

Interpretacje alegoryczne (rememoratywne) i typologiczne, przedstawione we wcześniejszym rozdziale dysertacji, przechodzą konsekwentnie we wskazówki na temat sposobu życia i naśladowania Chrystusa, stając się tym samym rodzajem interpretacji moralnej, nazywanej też tropologiczną. W kontekście całego roku liturgicznego przez naśladowanie życia Chrystusa mają kierować umysły wiernych ku życiu wiecznemu (interpretacja anagogeniczna)⁴⁰, zatem o ile sens historyczny i alegoryczny ma prowadzić do wiary, o tyle tropologiczny – do moralności⁴¹. W ten sposób akt z przeszłości staje się nie tylko terażniejszością, ale kieruje ku przyszłości⁴².

W *expositiones missae* wskazówki moralne, ujmowane jako tropologia, zawsze, z samej swej natury mają jako odbiorcę człowieka. Czasem są interpretacjami tylko obrzędu, swoistym wykładem i wizualną edukacją, jak to ma miejsce w przypadku wyjaśniania elementów mszy, gdy widoczne elementy, tj. przestrzeń, ruch, przedmioty liturgiczne czy same postacie – uczestnicy liturgii, stają się, jak nazwał je Osoborn B. Hardison, *positional symbolism*⁴³, ponieważ dzięki nim uczestnik liturgii może – nie rozumiejąc nawet słów –

³⁷ Dom 45.

³⁸ Por. *Quae a praesbyteris discenda sint* [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, t I., s. 235.

³⁹ Większość tekstu *Primum in ordine* to wyjaśnienie słów kanonu, jedynie punkty 1-7 dotyczą liturgii słowa, ale też wyjaśnienia skupione są na warstwie słownej a nie obrzędowej.

⁴⁰ Por. R. Suntrop, *Zeichenkonzeptionen in der Religion*, s. 1125.

⁴¹ Por. H. de Lubac, *Medieval Exegesis*, t. II, s. 127.

⁴² Por. A. Franz, *Die Messe*, s. 351. Trzeba jednak zauważyć, że interpretacje anagogeniczne (charakterystyczne np. dla Maksyma Wyznawcy) właściwie nie występują w *expositiones* IX wieku.

⁴³ O. B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama*, s. 43. Warto zwrócić uwagę, że sens tropologiczny, moralny, będzie bardzo chętnie wykorzystywany w wieku późniejszym, jak pożyteczne narzędzie kaznodziei – por. H. Caplan, *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching*, „Speculum” 4 (1929), nr 3, s. 284.

głębiej zaangażować się w liturgię. Czasem natomiast same działania i zadania uczestników liturgii poza swym zwykłym, typowym działaniem zostają zinterpretowane alegorycznie, a w konsekwencji ta interpretacja nakłada na uczestników inne, poza wiadomymi, wyzwania i obowiązki.

W tym podrozdziale przedstawione zatem zostaną interpretacje moralne skierowane najpierw do duchownych⁴⁴, którzy stają się podmiotem tych interpretacji, a wskazane i nałożone na nich zadania i obowiązki będą metodą ich formacji. Natomiast w kolejnym podrozdziale zwrócimy uwagę na interpretacje tropologiczne związane z miejscami i przedmiotami liturgicznym (także złączonymi z nimi gestami i ruchem), które stają się przedmiotem wspomnianego już *positional symbolism*.

2. 1. Prezbiterzy/celebransi

Tekstem, w którym autor najczęściej pisze o formacji duchownych, zwłaszcza kantorów, jest *Missae expositionis codex I*, a ten zamiar został również wyrażony we wstępie: „Jak przebiega posługa kantorów wykonywana w czasie Mszy oraz posługa subdiakona lub diakona wykonywana przy pulpicie”⁴⁵.

W tym piśmie widać też wyraźnie przyjętą przez pisarza metodę – albo bezpośredni zwrot do adresata, nazywanego bratem⁴⁶, albo ogólny zwrot do konkretnej grupy duchownych⁴⁷.

Jedna z najciekawszych i najbardziej rozbudowanych alegorii dotyczących duchownych to alegoria dotycząca dzwonów i wprawiania ich w ruch przed liturgią. Cała czynność w IX wieku zastrzeżona była dla prezbiterów⁴⁸. Już to działanie ma wskazywać na zadania postawione przed prezbiterem i uwypuklać jego funkcję głoszącego słowo Boże. W tej wykładni nie tylko sama czynność wprawiania dzwonu w ruch, ale i każdy element dzwonu, znajduje swoje wyjaśnienie, tworząc logiczną i spójną całość interpretacyjną. Zaczynając od typologii: dzwony w kościele odpowiadają trąbom Starego Testamentu,

⁴⁴ W *De institutione clericorum* i *Liber officialis* w innych miejscach niż komentarz do mszy również można odnaleźć fragmenty formacyjne odnoszące się do duchownych – por. Off II, VI-XIV, Inst I, 5-13, powiązane często z interpretacją alegoryczną, np. znaczenia tonsury –por. Off II, V. Ponieważ te fragmenty nie są już częścią *expositio missae*, nie są brane pod uwagę w niniejszej dysertacji.

⁴⁵ Cod I, wstęp 8.

⁴⁶ Np. „Czy nie wydaje ci się, bracie, gdy spożywasz Ciało i Krew Pańską, że pyta cię Jezus, czy jesteś godny tak wielkiego sakramentu, czy nie?” – Cod I, rozdział [Łamanie chleba].

⁴⁷ Np. „O kantorzy, zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach (Kol 3,5), to znaczy gaście pożądania cielesne (...)” – Cod I IX; por. Cod I VI, 5.

⁴⁸ Por. T. Sinka, *Dzwony w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 51/2 (1998), s. 119.

zatem autor rozwija swoją interpretację materialnej formy instrumentu, która „symbolizuje usta przepowiadających Nowego Testamentu”⁴⁹. Cały dzwon to znak ust tych, którzy głoszą Ewangelię, ale spiżowe serce dzwonu staje się ich językiem, a sznur dzwonu – miarą życia ludzkiego, którą dostrzec można w świetle Pisma Świętego. Sznur przywiązany jest do drzewca, ponieważ właśnie Pismo Święte Nowego Testamentu

bierze swój początek z drzewa Chrystusowego Krzyża. Drewno jednak znajduje się u góry, ponieważ Krzyż Pański zapowiedzieli prorocy i starożytni ojcowie (...) ⁵⁰.

W ten sposób od prostej alegorii typologicznej przez elementy alegorii rememoratywnej autor przechodzi do alegorii moralnej – zadania i sposobu postępowania prezbitera, który staje się instrumentem głoszenia słowa Bożego. Amalariusz umiejętnie zestawia zebrane elementy, tworząc z nich jedną, spójną całość:

Węzeł, za którego pomocą serce dzwonu łączy się z czaszą to jakby rodzaj umiaru, który w odpowiednim czasie porusza serce języka, aby uderzał w wargi. Węzeł przy dotknięciu sznura porusza serce [dzwonu], tak jak umiarkowanie porusza językiem kaznodziei w zgodzie z autorytetem Pisma Świętego ⁵¹.

Dzwon w ruch wprawia prezbiter, ciągnąc za sznur. Jednak nawet ta zwykła czynność wprawiania dzwonu w ruch powinna być dla dzwoniącego momentem refleksji nad swoim postępowaniem, a punktem budowania asocjacji jest kierunek góra – dół:

Ilekróć jego ręce podrywają się wraz ze sznurem w górę, to czyni to po to, aby rozpoznał, o ile wniósł się ku dobrym czynom, gdy ciągnie sznur ku dołowi, rozważa, jak dalece pograża się w nieprawościach ⁵².

Autor, nawiązując do słów Grzegorza Wielkiego, traktuje czynność poruszania dzwonów jako okazję prezbitera do „oceniańia siebie samego, a tylko w ten sposób staje się zdalny do tego, by zwoływać braci, aby stali się jednym sercem i jedną duszą” ⁵³. W ten sposób autor przypomina podstawową prawdę – duchowny nie może głosić słowa, jeśli sam najpierw nim nie żyje. Samo dzwonicie dzwonów staje się równocześnie zwoływaniem ludu i wstępem do głoszenia słowa Bożego ⁵⁴.

⁴⁹ Off III, I, 3.

⁵⁰ Off III, I, 4.

⁵¹ Off III, I, 9.

⁵² Off III, I, 7.

⁵³ Off III, I, 7.

⁵⁴ Ten temat podejmuje też Walafryd Strabon – najpierw wskazując starotestamentalne źródło dla używania dzwonów w chrześcijaństwie, a potem przedstawiając ich znaczenie, nadając znaczenie alegoryczne materiałowi, z którego dzwony się wykonuje: „Ponieważ czytamy w prawie (Lb 10) o trąbach spiżowych i srebrnych, a prorok jak trąba nakazuje żeby wniósł się głos radości, to i my używany takich sprzętów, aby zwoływać wiernych, aby nasze przepowiadanie w Kościele było czyste jak srebro oraz wytrwałe, jak wytrwały jest spiż, a także donośne jak te instrumenty, to znaczy aby nie zniszczyła go ani rdza herezji, ani osłabiło lenistwo, ani pokonał go ludzki strach” – Walafridus Strabonus *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* 22, PL 114, kol. 924C, tłum. B. Frontczak.

Już przy opisie pierwszych elementów liturgii autorzy komentarzy przypominają o zadaniach głównego celebransa. Ważnym świadectwem rozumienia funkcji celebransa jest komentarz Remigiusza. Msza rozumiana przez niego jako *transmissio* stawia celebransa w roli przedstawiciela ludu (łac. *mediator*), który zanoszą modlitwy i ofiary ludu ku Bogu⁵⁵.

Z pewnością byłoby nadużyciem twierdzenie, że *expositiones* są też podręcznikami dla biskupów, ale można znaleźć w nich fragmenty, które bezpośrednio zwracają uwagę biskupa, jako głównego celebransa liturgii, na jego zadania. Procesja na wejście, jak już zostało to powiedziane, ma być obrazem przyjścia Chrystusa na świat. W tej procesji biskup, stając się obrazem Chrystusa, ma „naśladować swoją Głowę – Chrystusa”⁵⁶, a obrzęd przejścia od strony lewej ku prawej ma stać się wskazówką – dla wszystkich uczestniczących w liturgii – że celem wierzącego w Chrystusa jest życie wieczne:

Jeśli pragniemy żyć długo, dążmy ku prawicy, to jest ku przyszłemu życiu, a po lewicy posiadziemy bogactwo, czyli to, co wystarcza w życiu obecnym⁵⁷.

Wyjaśniona zostaje również postawa biskupa – gdy podejdzie do ołtarza, stoi wyprostowany, co ma wskazywać na „nieugiętą sprawiedliwość”⁵⁸, natomiast zwrócenie się ku wschodowi – na poddanie się woli Bożej⁵⁹. To patrzenie w kierunku wschodnim ma być również odbiciem postawy Jezusa, zawsze zwróconego ku Ojcu i ku temu, co wieczne⁶⁰, oraz podkreśla zadanie biskupa – głoszenie jak Jezus królestwa Bożego⁶¹. Po pierwszej kolekcie biskup siedzi zwrócony w kierunku ludu, co staje się symbolem jego władzy w Kościele⁶². O władzy tej świadczy również miejsce, na którym zasiada biskup – tron ustawiony na wyższym miejscu:

Jak i winogrodnik zajmuje wyższe miejsce, aby strzec winnicy, tak i biskupowi przynależy miejsce wyższe. I z tego niebezpiecznego miejsca i wysokiego sam musi zdać rachunek⁶³.

Tę szczególną funkcję podkreśla także Amalariusz – biskup ma niejako prawo do zajmowania wyższego miejsca, ponieważ w sposób szczególny powinien naśladować Chrystusa i Jego mękę⁶⁴. W *Eclogae* postawa siedząca dotyczy również prezbiterów – ma

⁵⁵ Por. Celebr, PL 101, kol. 1246.

⁵⁶ Cod II II, 1.

⁵⁷ Cod II II, 3; Ecl X, 1.

⁵⁸ Cod II X, 2.

⁵⁹ Por. Cod II X, 2.

⁶⁰ Por. Ecl X, 2.

⁶¹ Por. Ecl X, 2.

⁶² Por. Cod II XIII; Exp II 10; Ecl X, 1.

⁶³ Ecl XIII.

⁶⁴ Por. Off III, XVII, 5.

być postawą odpoczynku po zwycięstwie, a wcześniejsza postawa stojąca – postawą walki i modlitwy⁶⁵.

Po zaintonowaniu przez celebransa *Gloria* do śpiewu dołącza cały kościół, ale Amalariusz zaraz dodaje:

I już, chwalebny kapłanie, jesteś częścią głosów anielskich. Zachęcam, byś najgłębszym uczuciem duszy błagał [dla siebie] o takie ich życie i miał serce w górze, ponieważ powiedziałeś do Boga, że chwała Tego, w którego wierzysz, mieszka na wysokościach⁶⁶.

Inicjowanie śpiewu *Gloria* przez celebransa nadaje mu zatem niejako funkcję boskiego herolda, bo ma być obrazem śpiewu „Chwała” wykonywanego przez aniołów po narodzeniu Jezusa⁶⁷. W trakcie śpiewu celebrans przechodzi na prawą stronę ołtarza, a ten ruch dodaje równocześnie kapłanowi kolejną interpretację – celebrans ponownie jest obrazem Chrystusa, który przechodzi „od męki do wiecznego życia”⁶⁸, a podjęty przez chór śpiew staje się śpiewem chwały już nie tylko z powodu narodzenia Chrystusa, ale też ze względu na dokonane przez Niego dzieło zbawienia:

Radość ową obwieścił Anioł w dniu Jego narodzenia (...). Wiadomo, dla kogo narodził się Zbawiciel – wtedy gdy stała się jawną chwała Jego zmartwychwstania, na ziemi pokój został dany ludziom, do których Pan mówi: Pokój wam. Wielki pokój jest wtedy, gdy pod władzą jednego Pana łączą się sprawy niebiańskie i ziemskie. A że tak się stało po zmartwychwstaniu, ogłasza sam Zbawiciel (...)⁶⁹.

Przy obrzędzie składania darów prezbiterzy składają dary na końcu. Wyjaśnienie tego zwyczaju również staje się okazją do przypomnienia prezbiterom o ich obowiązkach i odpowiedzialności za Kościół – prezbiter ma modlić się nie tylko za siebie, ale i za powierzony sobie lud, a składając ofiary na końcu, staje się obrazem Kościoła w czasie ostatecznym⁷⁰, który według autora z pewnością zostanie poddany prześladowaniom i doświadczeniom. Punktem porównania są tu nie tylko czasy ostateczne i ostatni w kolejności prezbiterzy, ale również moc wiary – prezbiterzy jako mocniejsi w wierze od wiernych wskazują na zwycięstwo na Antychrystem⁷¹.

Odmawiana w ciszy sekreta powinna przypominać celebrującemu kapłanowi, że ma się podobać nie ludowi, zastanawiając się nad doborem słów, ale Bogu⁷²; ta sama sytuacja

⁶⁵ Por. Ecl XII, 2-3.

⁶⁶ Cod I III, 2.

⁶⁷ Por. Off III, VIII, 2; Exp I, III.

⁶⁸ Off III, VIII, 3.

⁶⁹ Off III, VIII, 3.

⁷⁰ Por. Ecl XXII, 4.

⁷¹ Por. Ecl XXII, 4.

⁷² Por. Exp II 11.

będzie miała miejsce przy odmawianiu kanonu⁷³, równocześnie będzie wskazówką zarówno dla duchownych, jak i dla świeckich, o sposobie modlitwy, którą wskazał sam Chrystus:

Bo Chrystus, który ma przyjść, aby poświęcić swoje ciało, sam modlił się w ciszy i z tego powodu przy konsekracji Jego ciała odmawiamy modlitwę w ciszy⁷⁴.

2. 2. Diakoni, subdiakoni, akolici

Rozdziałem formacyjnym duchownych, mimo braku treści odnoszących się bezpośrednio do edukacji, staje się szczególnie rozdział piąty trzeciej księgi *Liber officialis* dotyczący procesji na wejście. Diakoni w czasie procesji wejścia otaczają biskupa, „zastępcę Chrystusa”⁷⁵. Liczba diakonów w relacji Amalariusza może być różna – jest ich od siedmiu do jednego. Ta liczba znajduje różne wytłumaczenia, a każde z nich może być potraktowane jako element edukacyjny w formacji duchownych. Pierwsza liczba podana przez autora *Liber officialis* to siedem. Siedmiu diakonów usługujących biskupowi na mszy to siedem kategorii, które można odnaleźć w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, a każda z kategorii powinna odnosić się do Ewangelii i jej służyć. Ewangelia to Chrystus, a jej obrazem na mszy jest biskup, dlatego Amalariusz zestawia ze sobą następujący obraz: jak niejako Ewangelii służą inne księgi Pisma Świętego, tak i diakoni mają służyć biskupowi. W ten sposób siedmiu diakonów ma odpowiadać siedmiu kategoriom tekstów w Piśmie Świętym. W Nowym Testamencie pierwsza z nich to historia (*Dzieje Apostolskie*), druga – siedem listów kanonicznych, trzecia – czternaście listów Pawła, czwarta – *Apokalipsa*. Kolejne kategorie pochodzą z Starego Testamentu – Prawo, Prorocy i Psalmi⁷⁶. Jednak diakonów może być również pięciu. Liczba pięć też ma związek z Pismem Świętym, w tej interpretacji w Nowym Testamencie Ewangelii służą księgi historyczne, listy i księga prorocka, a w Starym – Prawo i Prorocy. Trzech diakonów przy biskupie to dwie kategorie ksiąg z Nowego Testamentu, mianowicie listy i prorocstwa (*Dzieje Apostolskie*, ponieważ mają adresata, zalicza Amalariusz do listów) oraz Stary Testament jako jedna księga Prawa. Jeśli w obecności biskupa jest tylko jeden diakon, to chociaż nie jest on już porównywany do księgi, ale do proroka, kroczącego przed biskupem, jednak jego „obowiązkiem jest potwierdzanie prawdy ewangelicznej na podstawie wspomnianych ksiąg”⁷⁷. Ta ewangeliczna prawda u Amalariusza to przykazanie miłości. Jeden zatem diakon

⁷³ Por. Exp II 13.

⁷⁴ Exp II 13.

⁷⁵ Off III, V, 13.

⁷⁶ Por. Off III, V, 13.

⁷⁷ Por. Off III, V, 17.

towarzyszący kapłanowi – Chrystusowi staje się obrazem jednego, najważniejszego przykazania głoszonego przez Chrystusa. Podobnie autor interpretuje liczbę diakonów w tekście *Missa pro multis*, jednak wprowadza nowe znaczenie liczby trzech posługujących – każdy z nich oznacza jedną z cnót boskich: wiarę, nadzieję i miłość, natomiast gdy diakon jest tylko jeden, wskazuje na jedność Kościoła⁷⁸. Każda z alegorii wyraźnie pokazuje podstawowe obowiązki diakonów, którzy sami stają się w interpretacji Amalariusza jakby księgą Pisma Świętego. W różnych funkcjach ich zadaniem staje się służba Ewangelii i jej głoszenie oraz oddanie z miłością bliźnim⁷⁹. Ponadto takie przedstawienie ma również wymiar edukacyjny – autor pokazuje poszczególne księgi Starego i Nowego Testamentu, ich podział w różnych sytuacjach, odwołuje się do autorytetu Pisma Świętego i podziałów w czasach Jezusa.

Postawa diakonów, ich zgromadzenie wokół biskupa, skłon i wyprostowanie przed ołtarzem, również wskazuje na ich zadanie i obowiązki. Dla autora *Codex expositionis II* diakoni „wydali się na śmierć po to, aby zjednoczyć się z ciałem Chrystusa”⁸⁰, zatem ponieważ Chrystus, ich Głowa, został wydany na śmierć, to i oni, jako Jego ciało, „stoją wyprostowani, gdyż od tej chwili nie obawiają się przyjąć śmierci”⁸¹. Także ustawienie wokół biskupa – po prawej i lewej stronie – oznacza zadanie diakonów i skierowanie ich raczej ku życiu kontemplacyjnemu niż czynnemu⁸².

Podobnie o funkcji diakonów pisze Remigiusz z Auxerre, gdy przypomina, że diakon jest sługą Chrystusa ukrzyżowanego, czego znakiem jest zakładana przez niego dalmatyka („na podobieństwo krzyża”), a zatem jako Jego sługa powinien „ukrzyżować siebie samego w błędach i pożądaniach, ze względu na miłość Oblubieńca”⁸³. Biały kolor dalmatyki ma przypominać o konieczności zachowania przez duchownego czystości, a czerwone pasy przywołać na pamięć, że dla zbawienia świata Chrystus przelał swoją krew⁸⁴. Amalariusz dalmatykę przedstawia raczej w kategoriach moralności – ma być ona znakiem pobożności i czystości, a jej purpurowe pasy wskazują na Stary i Nowy Testament. Głównym zadaniem diakona ma być służba bliźnim, na co wskazuje kolor czerwony, ale przy zachowaniu

⁷⁸ Exp I I, 3; por. Exp II 7.

⁷⁹ Por. Off II, XII.

⁸⁰ Cod II VII.

⁸¹ Cod II VII.

⁸² Por. rozdział *Alegoryczność liturgii* dystertacji.

⁸³ Celebr, PL 101, kol. 1247D.

⁸⁴ Por. Celebr, PL 101, kol. 1248.

samego siebie od skazy, czego znakiem jest biały kolor szaty⁸⁵. Natomiast Raban Maur, za którym idzie Remigiusz, odwołuje się do szaty jako znaku Chrystusa:

Ta szata, uszyta na podobieństwo krzyża, ma przypominać o męce Pańskiej. Ma też purpurowe pasy z góry do dołu, z przodu i z tyłu, tak samo na rękawach, aby sługa Boga pamiętał – przez sam wygląd – jaki ma obowiązek, aby gdy w mistycznej ofierze wspomina mękę Pańską, sam stawał się ofiarą miłą Bogu⁸⁶.

Świadectwem bycia uczniem Chrystusa jest również w wypadku diakona krzyż uczyniony na czole przed głoszeniem Ewangelii⁸⁷. W konsekwencji szaty noszone przez duchownych nie tylko są widzialnym znakiem zadań, które powinien pełnić duchowny, ale również wzmacniają wizualnie przekaz mszy jako działania zbawczego⁸⁸.

Drugi obraz związany z diakonami, subdiakonami i akolitami to obraz Chrystusa, który przychodząc na świat, w triumfalnym pochodzie prowadzi ze sobą „proroków, pisarzy i mędrców”⁸⁹. Obrazem tego triumfalnego przyjścia jest procesja na wejście, w której w postaciach diakonów dostrzega się proroków. To ich zadaniem jest odczytywanie Ewangelii:

Diakoni, podobnie jak prorocy, zwiastują na podstawie Ewangelii życie przyszłe, subdiakoni jakby mędrcy mają czuwać nad właściwym rozmieszczeniem naczyń Pańskich, jak i nad tym, co przynosi się najpierw, a co w drugiej kolejności. Akolici zastępują pisarzy, którzy serca wiernych rozpalają Pismem Świętym⁹⁰.

Jednak diakoni to obraz nie tylko proroków, ale także uczniów. Dlatego moment w liturgii, gdy podchodzą do ołtarza, żeby złożyć na nim pocałunek, wskazuje na wydarzenie rozesłania uczniów przez Jezusa. Punktem centralnym tego porównania jest pocałunek pokoju interpretowany jako dar pokoju, który uczniowie mieli zanieść ludziom (por. Łk 10,5). Jak uczniowie posłani zostali parami, tak też diakoni podchodzą do ołtarza po dwóch, a po złożeniu pocałunku wracają do celebransa – Jezusa⁹¹. W *Missa pro multis* ich liczba w czasie liturgii (która przede wszystkim ma być nieparzysta, ponieważ przez swoją niepodzielność ma oznaczać jedność Kościoła⁹²) może być – w zależności od liczby przy ołtarzu – interpretowana wielorako. Gdy diakon jest tylko jeden, ma to kierować umysł ku

⁸⁵ Por. Off II, XXI, 1.

⁸⁶ Inst I, 20. Zarówno Amalariusz w *Liber officialis* jak i Raban Maur w *De institutione clericorum* duży fragment poświęcają znaczeniu alegorycznemu znaczeniu szat kapłańskich, jednak te fragmenty nie należą już do samego *expositio* dlatego nie są tu rozwijane szerzej – por. Off II, XV-XXVI, Inst I, 14-23.

⁸⁷ Por. Celebr, PL 101, kol. 1251A. Remigiusz w swojej *expositio* zamieszcza też wzmiankę o krzyżu uczynionym na piersiach – w ten sposób krzyż staje się znakiem oczyszczającym serca – por. Celebr, PL 101, kol. 1251A.

⁸⁸ Por. T. A. Greene, *Liturgical Celebrations*, s. 155.

⁸⁹ Off III, V, 10.

⁹⁰ Off III, V, 10.

⁹¹ Por. Off III, V, 26.

⁹² Por. Exp I XVII, 5.

postaci młodzieńca uciekającego i owiniętego tylko w prześcieradło⁹³, gdy jest ich trzech – to apostołowie Piotr, Jakub i Jan, którzy stali się świadkami przemienienia Jezusa na górze Tabor, pięciu diakonów to już nie tylko wspomniana trójka, ale również ojciec i matka wskrzeszonej przez Jezusa dziewczynki, natomiast siedmiu diakonów to siedmiu apostołów, którym Jezus objawił się po swoim zmartwychwstaniu⁹⁴. W ten sposób sami diakoni nie tylko przyjmują na siebie obowiązek bycia apostołami i świadkami cudów Jezusa, ale także stają się kolejnym obrazem wydarzeń z życia Chrystusa wobec zgromadzonych na liturgii.

Szczególna odpowiedzialność tak za siebie, jak i za słuchający słowa Bożego lud, spada na lektorów. Odczytujący epistołę subdiakon staje się obrazem Jana Chrzciciela⁹⁵, a także roztropnym sługą z Ewangelii, który troszczy się o żywność dla swojej rodziny:

Słuchaj, głosicielu słowa Bożego; słuchaj, strażniku przykazań Bożych. To mówi ci Pan, byś nie milczał, ani z powodu opieszałości, ani obłudy, ani strachu. (...) Słuchaj i dlatego raduj się, sługo wierny i roztropny, którego Pan ustanowił nad swoją rodziną⁹⁶.

Subdiakoni i akolici mają także pamiętać, że sami stają się obrazem uczniów⁹⁷.

Diakon odczytujący Ewangelię ma być równocześnie przewodnikiem ludu w walce z szatanem, dlatego, w interpretacji Remigiusza, zwraca się w kierunku północnym, rzucając w ten sposób wyzwanie złu, i czyni na czole znak krzyża, który najpierw jest rodzajem modlitwy, aby dusza stała się, zgodnie z ewangeliczną przypowieścią, żyzną rolą dla ziarna słowa Bożego: „Niech umocnią się znakiem krzyża, by potwierdzić to, co Pan zasadził w ich duszy przez właściwe myśli i słowa”⁹⁸, a po ewangelii staje się murem i bronią przeciwko podstępom szatana i pozwala zachować w sercu to, co wierni usłyszeli⁹⁹.

Czas, w którym odmawia się kanon, a potem obrzędy komunii nakładają na diakonów, subdiakonów i akolitów nowe zadania i obowiązki. Słudzy ołtarza obrazują

⁹³ Por. Exp I XVII, 6.

⁹⁴ Exp I XVII, 6.

⁹⁵ Samo odczytanie epistoły ma się odnosić do działalności Jana i w takiej interpretacji uważane jest za alegorię rememoratywną, por. Cod II XIV, 1-3, gdzie właśnie w obrazie Jana Chrzciciela wyjaśniony jest zwyczaj odczytywania epistoły z niższego stopnia niż odczytywanie Ewangelii. Tę powtórzoną myśl można odnaleźć w *Ecloge*: „Dlatego czytający epistołę nie wchodzi na wyższy stopień, na który zwykle wstępuje ten, kto będzie czytał ewangelię, aby pokazać, że jest niższy nawet od sługi, ponieważ Jan nie jest godzien rozwiązać rzemieni sandałów tego, którego słowa się czyta” – Ecl XIV.

⁹⁶ Cod I IV, 6.

⁹⁷ Por. Cod II III.

⁹⁸ Off III, XVIII, 7.

⁹⁹ W liturgii słowa, jak przekonuje Thomas A. Green, i tak szczegółowych wyjaśnieniach obrzędów związanych ze światłem czy kierunkami geograficznymi, można szukać w karolińskim przekonaniu o obecności szatana – np. pozycja mającego czytać lektora stawia wiernych w kontekście nieustannej walki dobra ze złem – Por. T. A. Greene, *Liturgical Celebrations*, s. 157. Także Amalariusz pisze o służbie lektora lub kantora, traktując ją jako służbę żołnierską i uzasadniając w ten sposób zwyczaj zdejmowania kasuli na czas lekcji i psalmu, gdy duchowny wychodzi poza chór, które staje się jakby wyjściem na pole walki dla dobra braci – por. Off III, XV, 1.

uczniów Chrystusa – akolita trzymający patenę owiniętą w serwetę to Nikodem, który niesie płótna i wonności do grobu Jezusa¹⁰⁰, subdiakoni niosący komunię to obraz kobiet niosących uczniom wiadomość o zmartwychwstaniu¹⁰¹. Kobiety u grobu Jezusa stają się wzorem do naśladowania w pokorze i uniżeniu wobec tajemnicy Boga i zmartwychwstania: „Także i my wzorem oddanych Bogu niewiast (...)”¹⁰².

Nie tylko widok duchownych przy ołtarzu i nałożone na nich zadania mają kierować umysł ku obowiązkom moralnym, ale także paramenty liturgiczne. Patena, jak wyjaśnia Amalariusz, odwołując się do jej kształtu i etymologii nazwy: „Nazwa pateny pochodzi stąd, że stoi ona otworem” (łac. *Patena dicitur eo quod patet*)¹⁰³, oznacza serca napełnione miłością. W ten sposób autor pokazuje, że tylko serce otwarte i pełne miłości może przyjąć w sobie Ciało Chrystusa. Dzięki spojrzeniu w czasie liturgii na diakonów możemy uświadomić sobie własną grzeszność – gdy pokażemy przez Bogiem świadomość naszej grzeszności, po trwaniu w uniżeniu nasze serca staną się pateną, „by przyjąć święte sakramenty Kościoła”¹⁰⁴.

Także tkaniny związane z ołtarzem mają swoje alegoryczne wyjaśnienia i należy zakwalifikować je do alegorii moralnych. Amalariusz pisze o sudarionie (chuście) oraz korporale. Chusta to trud służenia ludziom (choć pojawia się też w trakcie ofiarowania, gdy ma przypominać kapłanowi o czystości myśli¹⁰⁵), wskazuje zatem na jedno z zdań kapłana, korporał natomiast symbolizuje szczerą intencję¹⁰⁶.

Wykładem dotyczącym chrześcijańskiego życia staje się fragment dotyczący wyjaśniania słów kanonu. Zaczynając od słów: „Te dary, te daniny, te święte ofiary nieskalane”, Amalariusz tworzy rozbudowane interpretacje moralne (na które nakłada dodatkowo symbolikę liczby trzy). Po wyjaśnieniu, dlaczego kapłan dodaje dwa synonimy do określenia „dary”, cytując Augustyna, wyjaśnia, że dary to ofiara z samego siebie, daniny – wspomnienie Bożych dobrodziejstw, ofiary nieskalane – pokora, uwielbienie i miłość¹⁰⁷.

¹⁰⁰ Por. Exp I, XV.

¹⁰¹ Por. Exp I, XVI, Off III, XXX, 1.

¹⁰² Off III, XXX, 2.

¹⁰³ Off III, XXVII, 8.

¹⁰⁴ Off III, XXVI, 20.

¹⁰⁵ Por. Off III, XIX, 31. W drugiej księdze *Liber officialis* Amalariusz szerzej rozwija myśl o moralnym znaczeniu sudarium: „Podręczną chustą zwykle wycieramy wydzielinę z oczu i nosa, a także nadmiar śliny spływającej z ust. Dlatego sudarium oznacza w tym miejscu gorliwość w oczyszczaniu naszego myślenia, dzięki czemu staramy się usunąć nasze naturalne i jakby wrodzone przyjemności (...). Sudarium nosimy także po to, aby wycierać nim pot (...) Odrza w duszy jest jak pot na ciele (...) Kiedy odrza powstała ze słabości grzechu, pokrywa czoło naszego sumienia, użyjmy czystego i skromnego sudarium z lnu” – Off II, XXIV, 1.

¹⁰⁶ Off III, XXI, 10.

¹⁰⁷ Por. Off III, XXIII, 17.

Z tak rozumianymi darami złączona zostaje modlitwa „Składamy Ci je przede wszystkim za Kościół Twój święty”, w której również pojawiają się trzy grupy, za które składana jest ofiara: Kościół, bracia i sami kapłani. Modlitwa w tych intencjach staje się wyrazem sprawiedliwości i miłosierdzia. W jej trakcie zmienia się interpretacja korporału – staje się on znakiem pokory Chrystusa, który wstawia się do Ojca za swoimi uczniami, natomiast welon oznacza Jego cierpienie¹⁰⁸.

2. 3. Kantorzy

Chór kantorów u Amalariusza ma swoje wyjaśnienie typologiczne, które przechodzi w alegorie moralne i formacyjne. Odniesienie do śpiewaków Starego Testamentu wskazuje kantorom na ich wzór i tradycję nieustannego głoszenia chwały Bożej¹⁰⁹. Równocześnie stają się oni chórami, których śpiew towarzyszy triumfalnemu, chwalebnemu przyjsciu Chrystusa w osobie biskupa w czasie introitu¹¹⁰, oraz „głosicielami Męki Pańskiej”¹¹¹. Kantorzy mają być nie tylko obrazem proroków Starego Testamentu, ale również ich naśladowcami: „Słuchajcie, kantorzy: kogo reprezentujecie swoją posługą, tego życie naśladowajcie”¹¹². Ich obraz łączy się wtedy z obrazem subdiakonów, ilustrujących mądrość, którzy po procesji wejścia podchodzą do biskupa, co staje się dla kantorów znakiem przejścia od Starego Testamentu do Nowego i początkiem chwalebnego Boga w Trójcy Świętej¹¹³. Sposób wykonywania przez śpiewaków śpiewu wskazuje na ich zadanie. Punktem asocjacji jest tutaj jedność głosów i ich współbrzmienie, a także postawa jedności w chórze, która ma pokazywać ludowi potrzebę zachowania jedności z Bogiem: „Niech [kantorzy] tak upominają lud, aby stał w jedności kultu jedyne Boga”¹¹⁴, stając się równocześnie sami obrazem ludu Bożego. Drugim ich zadaniem jest wzywianie ludu do oddawaniu Bogu czci¹¹⁵. Jedność śpiewaków ma potwierdzać wyprowadzana etymologia słowa *chorus* od łacińskiego słowa *corona*¹¹⁶.

¹⁰⁸ Por. Off III, XXIII, 26.

¹⁰⁹ Por. Off III, III, 1; Cod I I.

¹¹⁰ Por. Off III, V, 8; Off III, V, 20. Już w trakcie obrzędów wstępnych pojawia się zatem obraz nie tylko triumfalnego przyjscia Jezusa Chrystusa, ale również Jego męki.

¹¹¹ Off III, V, 28.

¹¹² Cod I II, 4.

¹¹³ Por. Off III, V, 23.

¹¹⁴ Off III, III, 4.

¹¹⁵ Por. Off III, V, 25. Cod I VI, 5.

¹¹⁶ Por. Inst I, 33.

Kolejne zadanie pojawia się przed kantorami w trakcie liturgii słowa. Amalariusz dodaje kantorom funkcje proroka oraz „ojca rodziny”¹¹⁷, w ten sposób nakładając na ten stopień duchowieństwa odpowiedzialność nie tylko za głoszenie chwały Boga, ale i za kształtowanie postaw wiernych:

Gdy kantorzy dobywają tchu ze swego wnętrza, wydają miły głos i wydobywają go na zewnątrz, wstrząsają sercami swoich [słuchaczy] i innych ludzi aż do łez albo prowadzą do wyznawania grzechów¹¹⁸.

Zadanie kantorów przedstawione jest przez obraz pasterza wołów, który śpiewa swoim zwierzętom, by te radośniej i chętniej ciągnęły pług. Praca wołów ma przynieść efekty w postaci spulchnionej gleby serc wiernych, na której będzie mogło być zasiane słowo Boże¹¹⁹. Kantor, który rozpoczyna śpiew responsorium, staje się także przez chwilę obrazem Chrystusa, który powołuje apostołów, a punktem porównania stają się dwie rzeczywistości: pierwsza – Chrystus powołuje uczniów, kantor wzywa wiernych w responsorium do słuchania słów Chrystusa z Ewangelii; druga – Chrystus dokonuje tego sam, kantor intonuje responsorium również sam¹²⁰. Natomiast solowe wykonanie tego śpiewu dla autora *Missa pro multis*, również odwołujące się do powołania apostołów, ma wskazywać na noc spędzoną przez Chrystusa na samotnej modlitwie przed tym działaniem¹²¹. Zatem odpowiedź na śpiew kantora to odpowiedź wszystkich na wezwanie Chrystusa: „(...) wszyscy w chórze odpowiadają, ponieważ apostołowie posłuchali Chrystusa i odpowiedzieli Mu, gdy ich wołał”¹²². Naśladowaniem Jezusa ma być pełen radości śpiew „Alleluja”¹²³.

Kantor sam ma być również instrumentem, który głosi chwałę Boga:

Nasi kantorzy nie trzymają ani cymbałów, ani liry, ani cytry, ani jakichkolwiek innych instrumentów w swych dłoniach, lecz trzymają w sercu (...). Sami kantorzy są trąbą, sami psalterium, cytrą, tamburynem, chórem, strunami, sami fletem i dzwonekami¹²⁴.

Wymienione instrumenty i ich zestawienie z osobami kantorów zostaje rozbudowane o dodatkowe wyjaśnienia – instrumenty zrobione ze skóry oraz posiadające struny oznaczają

¹¹⁷ Off III, XI, 2 i 4.

¹¹⁸ Off III, XI, 21.

¹¹⁹ Por. Off III, XI, 21.

¹²⁰ Por. Cod I V, 1-2. Ta sama myśl pojawia się też w Cod II XV. Obraz kantora – Chrystusa powołującego uczniów – staje się też powodem do wyjaśnienia wykonywania responsorium w innym miejscu niż miejsce wykonywania czytania: „Kantor zaś może wstąpić gdziekolwiek; wstępuje wyżej (scil. od lektora), ponieważ Chrystus był wyższy od Jana; stoi niżej, ponieważ przyszedł, aby przyjąć od niego chrzest” – Cod II XV, 1.

¹²¹ Por. Exp I VI.

¹²² Exp I VI.

¹²³ Por. Exp I VII.

¹²⁴ Off III, III, 7.

przemienione ciało, wolne od zepsucia, co nie tylko ma być wskazówką dla uczestników mszy, ale także służyć formacji samych kantorów:

Bęben sławi Boga, gdy w przemienionym ciele nie ma już żadnej słabości, wynikającej z ziemskiego zepsucia, bo bęben – jak wiadomo – wykonuje się z wysuszonej i wyprawionej skóry¹²⁵ (...) psalmista poucza nas, abyśmy czegoś innego doszukiwali się w owych strunach – symbolizują one ciało, ale już wolne od zepsucia¹²⁶.

Podobne zresztą wezwanie do czystości moralnej kantorów znajdujemy przy okazji opisu obrzędu ofiarowania, w trakcie którego kantorzy, wykonując psalm, mają sami dążyć do życia moralnego:

O kantorzy, „zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach”(Kol 3,5), to znaczy gaście pożądania cielesne, lecz „bądźcie jak niemowlęta, gdy chodzi o rzeczy złe” (1Kor 14,20)¹²⁷.

Do analogii instrument – czystość odnosić się będzie również strój kantorów. Amalariusz zaznacza, że szaty kantorów wykonane mają być z płótna lnianego – len ze względu na sposób wytwarzania jest znakiem „czystości cielesnej, która jaśnieje przez Panem”¹²⁸. Sama zatem osoba kantora i jego postawa ma być dla wiernych wzorem i przykładem działania, do czego wyraźnie wzywa kantorów autor *Codex expositionis I*: „Słuchajcie, kantorzy: kogo reprezentujecie swą posługą, tego życie naśladujcie”¹²⁹. Chór kantorów zatem spełnia nie tylko swoje własne zadania, kierując myśli uczestników mszy ku Bogu, ale jest też przedstawicielem ludu, który chwali Chrystusa i błaga Go o miłosierdzie¹³⁰.

Śpiew „Alleluja” wykonywany przed ewangelią, który w interpretacji rememoratywnej staje się wyrazem radości Chrystusa po powrocie posłanych uczniów, równocześnie ma samym śpiewającym uświadomić ich rolę i funkcję uczniów:

O kantorzy, „śpiewajcie Panu pieśń nową, albowiem uczynił cuda” (Ps 98(97),1). Niezwykłego dzieła dokonał, ponieważ cię wezwał, kiedy to, czego cały świat nie może objąć, zostało sprowadzone do tego, że całe trwa w jednym człowieku, i ty masz co naśladować¹³¹.

¹²⁵ Off III, III, 9.

¹²⁶ Off III, III, 11; por. Cod I IX, 6.

¹²⁷ Cod I IX, 6.

¹²⁸ Off III, IV, 1.

¹²⁹ Cod I II, 4.

¹³⁰ W ten sposób autor interpretuje śpiew *Kyrie*, ale ponadto ma on stanowić rodzaj przeciwwagi dla antyfony i kierować myśli kantorów ku upokorzeniu, które powinni znieść dla Chrystusa – Por. Off III, VI. „Dlatego kantorzy modlą się, abyśmy zasłużyli na osiągnięcie tego, co On [scil. Chrystus] sam obiecał” – Cod I [o łamianiu ofiary], 11.

¹³¹ Cod I VI, 5.

„Alleluja” powinno dotykać wewnętrznie samego kantora, prowokować go do medytacji nad oddawaniem czci Bogu, bo w ten sposób stanie się on znakiem dla wiernych¹³². To kantorzy również są głosicielami odpuszczenia grzechów i tymi, którzy wzywają do nawrócenia:

Zważ, umiłowany bracie, jakimi słowami kantorzy pukają w tej godzinie do bram ust i serca. Mówią: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”. Oto te słowa, które Chrystus wypowiedział na odpuszczenie grzechów, kantorzy głoszą, kiedy mówią: „który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”¹³³.

„Baranku Boży” śpiewane w formule dialogowej wskazuje na powołanie do troski o bliźniego i pokazanie mu radości zmartwychwstania. Śpiew staje się zatem obrazem dwóch uczniów kierujących się do Emaus i ich relacji przedstawionej pozostałym uczniom: „Oni w istocie rzeczy śpiewali antyfonę, gdy na przemian opowiadali sobie o zmartwychwstaniu Pańskim”¹³⁴. W tym samym kluczu interpretowana jest antyfona na zakończenie mszy¹³⁵. Punktem zbieżnym śpiew antyfony – spotkanie z Jezusem jest właśnie sam sposób wykonywania śpiewu – na dwa chóry, oznaczające czy to dwóch uczniów, czy też dialog między uczniami i pozostałymi apostołami:

Jak dobrze wiesz, antyfoną nazywa się śpiew naprzemienny. To, co tamci dwaj, którzy przybyli, czynili w gospodzie, natychmiast idąc do zgromadzonych jedenastu, oznacza, że słowa zanieśli niczym antyfonę. Jedenastu powiedziało: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi (Łk 24,34). Co zaś odpowiadali im na przemian, jak mówi Ewangelia (...)”¹³⁶.

Przedstawione obrazy czynią duchownych w czasie liturgii konkretnymi i głównymi postaciami z historii zbawienia, narzucając im równocześnie konkretne zadania i odpowiedzialność za liturgię.

2. 4. Inne tematy dotyczące formacji w *expositiones missae*

Przede wszystkim należy zauważyć, że autorzy *expositiones* sami zdają sobie sprawę z różnorodności znaczeń i interpretacji oraz możliwego ich nakładania się na siebie (od alegorii rememoratywnej przez typologię, tropologię, rzadko do anagogii), czasem wyraźnie wskazując na kierunek interpretacji. Amalariusz, pisząc o składaniu ofiar na ołtarzu, po

¹³²Znakiem tego mają też być kościane kołatki używane przez kantorów. Punktem stycznym jest tu po pierwsze materiał, z którego są wykonane – kości, co ma być znakiem wytrwałości, oraz trzymywanie ich w rękach – przez co stają się one obrazem działania – por. Off III, XVI.

¹³³Cod I rozdział [Łamanie chleba], 1.

¹³⁴Off III, XXXIII, 2.

¹³⁵Por. Cod I rozdział [Łamanie chleba], 8.

¹³⁶Cod I rozdział [Łamanie chleba], 8.

alegorycznej wskazówce odnoszącej się do ziemskiego życia Jezusa używa terminu „znaczenie moralne” (łac. *moraliter*) i w tej interpretacji ołtarz odnosi się do wiernych, którzy sami stają się ołtarzem i składaną na nim ofiarą, co jest równocześnie wezwaniem do życia zgodnego z chrześcijańską moralnością:

Dzisiaj nasz ołtarz oznacza całe życie sprawiedliwych, którzy codziennie przybijają do krzyża swoje ciało wraz z jego wadami i pożądlivościami i ofiarują Bogu jako żywą ofiarę. Jeśli ołtarz, zapowiadany przez ołtarz całopaleń, oznacza całe życie sprawiedliwych, to ofiary, które się na nim składa, wyrażają ich myśli i dobre czyny¹³⁷.

Ta sama interpretacja ołtarza pojawia się też dwa rozdziały później, najpierw – po interpretacji rememoratywnej, w której ołtarz jest stołem w wieczerniku – ołtarz staje się odbiciem starotestamentalnego ołtarza kadzenia, a potem sercem tych, którzy składają ofiarę, oraz symbolizuje ich życie¹³⁸.

W rozdziale dotyczącym alegorii rememoratywnej podkreślano, że autorzy komentarzy do mszy chcą pokazać, że wszystko, co dzieje się na liturgii, jest związane z Chrystusem, chociaż pozornie nie stanowi wspomnienia czy odniesienia do Jego życia, w ten sposób także poszczególne, czasem drobne gesty oraz elementy wyposażenia prezbiterium mogą stać się narzędziem formacyjnym.

2. 4. 1. Oddanie czci *Sancta*

Teologiczne wyjaśnienie pojawia się również przy wyjaśnieniu obrzędów wstępnych – oddania czci *Sancta* i udzielenie pocałunku pokoju na początku mszy przez biskupa prezbiterom. Pierwsza czynność – oddanie czci *Sancta* to zwrócenie uwagi na Boże miłosierdzie, a pocałunek udzielany dwóm kapłanom podkreśla obraz Chrystusa jako kamienia węgielnego, łączącego ze sobą rzeczywistość niebieską i ziemską, oraz pokoju udzielanego przez Boga ludziom¹³⁹.

¹³⁷ Off III, XIX, 17.

¹³⁸ Por. Off III, XXI, 6.

¹³⁹ Por. Cod II VI, 2.

2. 4. 2. Orientacja na modlitwie

Inny obrzęd to głoszenie Ewangelii przez diakona zwróconego w kierunku południowym, co znajduje swoje wyjaśnienie alegoryczne – południe to symbol „Kościoła gorącego duchem w miłości Bożej¹⁴⁰ oraz serc gorących miłością do Boga i bliźniego”¹⁴¹. Jednak u Remigiusz możemy odnaleźć wzmiankę, że Ewangelia odczytywana była w kierunku północnym:

Kapłan, który będzie głosił słowa Ewangelii, zwraca twarz w kierunku północnym, a w ten sposób pokazuje, że słowo Boże i ogłoszenie Ducha Świętego jest przeciwko temu, który zawsze jest Duchowi Świętemu przeciwny i nie ma z Nim nic wspólnego¹⁴².

W ten sposób zaznacza, że odczytywanie ewangelii staje się wyzwaniem rzuconym szatanowi, równocześnie nakładając na diakona, gdy stoi na czele ludu zgromadzonego na mszy, obowiązek niejako przeciwstawiania się diabłu.

Drugi kierunek modlitwy, na które zwracają uwagę *expositiones*, to wschód¹⁴³. Wschód jest znakiem Jezusa Chrystusa, a tym samym doskonałości, co Amalariusz potwierdza, odwołując się do autorytetu Augustyna:

(...) skąd się wzięł w Kościele zwyczaj kierowania modlitw na wschód (...). Czynimy tak, aby przypomnieć, że nasz duch ma się zwracać ku doskonalszemu życiu, to jest ku Panu, skoro Jego ciało, które jest ciałem ziemskim, zmierza ku ciału doskonalszemu, to jest niebieskiemu¹⁴⁴.

Zwrócenie się ku wschodowi to „spojrzenie w twarz Ojca”¹⁴⁵, na którą nieustannie spoglądał Jezus Chrystus, aby pełnić Jego wolę. Patrzenie na wschód jest równocześnie patrzeniem w przyszłość, ku niebu, a nie skupianiem się na doczesności¹⁴⁶. Kierunek wschód-zachód pojawia się również w momencie przenoszenia świec przed czytaniem lekcji, jak przekazuje Remigiusz. Wschód razem z zachodem stają się obrazem całego świata:

Kiedy natomiast diakon zaczyna czytanie apostolskie, przenosi się świece z kierunku wschodniego na zachód, aby w ten sposób pokazać, że przez głos i przez przepowiadanie apostołów cały świat został oświecony łaską wiary, nie tylko od południa na północ, ale także od wschodu na zachód. Słowa wschód i zachód obejmują wszystkie strony świata, ponieważ

¹⁴⁰ Por. Cod II XVII, 1.

¹⁴¹ Cod II XVII, 1.

¹⁴² Celebr, PL 101, kol. 1250D.

¹⁴³ Por. np. Off III, IX, 4.

¹⁴⁴ Off III, IX, 6.

¹⁴⁵ Ecl X, 1.

¹⁴⁶ Por. Ecl X, 2.

przez tyle dni słońce swoją obecnością je oświetla, tak jak napisane: „Przybędą ze wschodu i zachodu” (Łk 13,29)¹⁴⁷.

2. 4. 3. Znak krzyża

W trakcie kanonu celebrans sześć razy czyni znak krzyża. Cyfra sześć ma być znakiem doskonałości Boga i Jego dzieł¹⁴⁸. Innym wyjaśnieniem tego obrzędu jest interpretacja odwołująca się do czasów – pięć pierwszych znaków krzyża to pięć wieków przed narodzeniem Chrystusa, a szósty znak, gdy kapłan dotyka ofiarą kielicha – to czas od narodzenia Chrystusa do końca świata¹⁴⁹; równocześnie oznacza jedno ukrzyżowanie Chrystusa¹⁵⁰. W *Missa pro multis* ponownie wyjaśniony zostaje każdy znak: pierwszy to czasy od początku świata do Mojżesza, które charakteryzowało prawo naturalne, drugi znak – czasy prawa Mojżeszowego. Znaki krzyża wyrażają tu cierpienie patriarchów z powodu tęsknoty za mesjaszem¹⁵¹. Trzeci znak krzyża, w trakcie słów „Wziąwszy chleb w swoje święte i czcigodne ręce”, ma odnosić się do czasów proroków do Zachariasza i Jana Chrzciciela, a punktem stycznym jest tu moment przyjęcia: jak kapłan – Chrystus bierze do ręki chleb, tak prorocy przyjęli prorocтва o mesjaszu¹⁵². Znak czwarty to czasy tych, którzy poszli za Chrystusem i oddali swoje życie za Niego, dlatego wykonywany jest w trakcie słów „Ofiarę czystą, ofiarę świętą, ofiarę nieskalaną”¹⁵³. Piąty znak to Kościół pogan, a szósty – wypełnienie czasów w ukrzyżowaniu Jezusa¹⁵⁴.

2. 4. 4. Sprzęt ołtarzowy – świeczniki

Interesujący wydawał się interpretatorom nawet obrzęd związany ze świecami. Świece wnoszone są do kościoła w procesji z przodu, ale potem ustawia się je z tyłu ołtarza. Ponieważ mają oznaczać nauczycieli, „tych, którzy oświecają Kościół”¹⁵⁵, to także kolejność ich wnoszenia i ustawienia zostaje wyjaśniona w tym duchu:

Jedno i drugie wskazuje na to, że nauczyciele, to jest ci, którzy oświecają Kościół, istnieli przed narodzeniem Pańskim i istnieją po nim¹⁵⁶.

¹⁴⁷ Celebr, PL 101, kol. 1250B.

¹⁴⁸ Por. Ecl XXV 1.

¹⁴⁹ Por. Ecl XXV 2; Exp I XIII, 4.

¹⁵⁰ Ecl XXV 2.

¹⁵¹ Por. Exp I, XIII, 1.

¹⁵² Por. Exp I, XIII, 2.

¹⁵³ Exp I, XIII, 2.

¹⁵⁴ Por. Exp I, XIII, 2.

¹⁵⁵ Cod II XI, 1; por. Ecl XI 1.

¹⁵⁶ Cod II XI, 1; por. Ecl XI 1.

W trakcie śpiewu *Kyrie eleison* świece ustawiane są na ziemi. Gest postawienia świec oznacza pokorę, do której doprowadza Duch Święty, gdy wzywa się miłosierdzia Boga; światło świec to światło Chrystusa, które uświadamia własną marność i udzielanie łaski¹⁵⁷. Odstawienie świec wskazuje na to, że lud, pouczony, jak się modlić i błagać o miłosierdzie, nie potrzebuje już tej nauki od nauczycieli, których oznaczają akolici, a równocześnie oznacza przejście od procesu uczenia się do działania:

(...) akolici trzymają świece w rękach aż do *Kyrie eleison*, wtedy stawia się je na posadzce i stoją nieruchomo. Tak samo konieczne jest, by nauczyciele żadną miarą nie wypuszczali prostego ludu ze swych rąk, zanim poddany lud nie nauczy się mówić *Kyrie eleison* czy też *Christe eleison* (...). Znaczy to, że trzeba czynem dokonać tego, czego nauczony zostałem przez nauczyciela: uznaję, że jestem nędzny¹⁵⁸.

W ten sposób autor wskazuje również na akolitów i zadanie oraz konieczność moralnego życia:

Świece niosą w rękach, gdyż żadną miarą nie powinni przestać pociągać przez dobre przykłady tych, których napełniają wiedzą¹⁵⁹.

Liczba świec równa jest liczbie diakonów, także ich ustawienie tłumaczone jest jak ustawienie diakonów¹⁶⁰. W *Liber officialis* siedem świec oznacza siedmiorakie dary Ducha Świętego. Ustawione tak, że jedna ze świec stoi w środku, a pozostałe równo po jej dwóch stronach, wskazują nie tylko na różnorodność darów Ducha Świętego, ale także na Jego jedność, „ustawienie w jednej linii symbolizuje to, że we wszystkich darach jest jeden Duch Święty”¹⁶¹. Świeca stojąca pośrodku oznacza Chrystusa¹⁶². To ustawienie świec pozwala autorowi wrócić do swojej pierwotnej myśli o Eucharystii jako obrazie życia Chrystusa – przez złączenie obrazu darów Ducha Świętego i osoby Jezusa jako posyłającego Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy do serca apostołów.

Dlatego też wszystko, co potem dzieje się w obrzędach Mszy, w sposób obrazowy wyraża czas, w którym Apostołowie i ich następcy wykonują czynności samego Pana, co kończy odczytanie Ewangelii¹⁶³.

Ustawienie świec po stronie prawej i lewej, przy czym cztery są po stronie prawej, a trzy po lewej, to odbicie liczby diakonów i ich wizerunku jako osób oddanych życiu

¹⁵⁷ Por. Off III, VII, 2.

¹⁵⁸ Cod II, XI, 3.

¹⁵⁹ Cod II, XI, 2.

¹⁶⁰ Por. Cod II, XI, 4.

¹⁶¹ Off III, VII, 3.

¹⁶² Por. Off III, VII, 3.

¹⁶³ Off III, VII, 4.

kontemplacyjnemu czy aktywnemu, jednak po kolekcie zostają ustawione wszystkie w jednym rzędzie:

Po pierwszej modlitwie odkłada się świece przed ołtarzem, już jednak nie z obu stron, jak wcześniej, ale razem w rzędzie, jedna za drugą aż do ostatniej, ponieważ są tacy, którzy zostawiają wszystko i oddają się życiu kontemplacyjnemu¹⁶⁴.

Autor zaznacza jednak, że żadna z postaw – ani kontemplacyjna, ani aktywna – nie jest lepsza lub gorsza od drugiej, podkreślając w ten sposób ważki aspekt jedności: „Jednych i drugich nasz Kościół jednakowo łączy”¹⁶⁵.

W dziełku Remigiusza z Auxerre ustawienie świec oznacza uniwersalność Bożego miłosierdzia – świece stawia się od strony północnej w kierunku południowej, żeby pokazać, że „zmiłował się Pan Wszechmogący nad światem”¹⁶⁶. Dla autora *De celebratione missae* strona południowa to odbicie Betlejem, miejsca narodzenia Chrystusa, w czym podpira się słowami proroka Habakuka: „Bóg przyjdzie z południa” (Hbk 3,3)¹⁶⁷. Warto zauważyć, że dla Remigiusza obrzęd wniesienia świec, ustawiania ich w odpowiednim porządku oraz śpiew *Gloria in excelsis* łączy się niejako w jeden obraz – światła, które przynosi Chrystus na ziemię, i odkupienia całego świata¹⁶⁸.

W *Introitus missae quare* znajdujemy wzmiankę o dwóch świecach niesionych przed ewangeliarzem. Obrzęd znajduje swoje alegoryczne wyjaśnianie – każda świeca to jedno z przykazań miłości lub jeden z Testamentów, lub dwóch postaci Starego Testamentu, świadków przemienienia na górze Tabor, Mojżesza i Eliasza¹⁶⁹. W ten sposób w założeniu autora tej interpretacji także takie szczegóły stają się rodzajem małego katechizmu dla widzających to wiernych, albo przypominając im o podstawowym zadaniu chrześcijanina – miłości Boga i bliźniego, albo kierując już ich oczy ku postaci Chrystusa, który zaraz ma przemówić przez słowa Ewangelii. W dziełku Remigiusza natomiast świece niesione przed ewangeliarzem pokazują, że świat, który był w ciemnościach grzechu, teraz zostaje oświecony łaską Ewangelii¹⁷⁰. Po odczytaniu Ewangelii świece zostają zgaszone. Autor *Codex expositionis I* przypomina, że ich światło oznaczało naukę nauczycieli Kościoła.

¹⁶⁴ Ecl XI 3.

¹⁶⁵ Ecl XI 4.

¹⁶⁶ Celebr, PL 101, kol. 1248B.

¹⁶⁷ Remigiuszowa interpretacja, chociaż autor tego nie zaznacza, opiera się na komentarzu innego uczonego z Auxerre – Haimo, który w *Enarratio in duodecim prophetas minores*, wyjaśnia, że wers z proroka Habakuka odnosi się do Betlejem, które położone jest na południu – por. Haymon Halberstatensis, *Enarratio in duodecim prophetas minores*, PL 117, kol. 189.

¹⁶⁸ Por. T. A., Green, *Liturgical Celebrations*, s. 157.

¹⁶⁹ Por. Exp II 8.

¹⁷⁰ Por. Celebr, PL 101, kol. 1248B.

Skoro odczytano już ewangelię, słowa samego Chrystusa, milknie inna nauka, która swoich źródeł powinna szukać w Ewangeli¹⁷¹.

3. Formacja Ludu Bożego

3. 1. Udział wiernych w liturgii

W poprzednim rozdziale pokazano, że *expositiones missae* powstawały jako forma podręczników dla duchowieństwa, na którym jednak spoczywała odpowiedzialność nie tylko za swoją własną formację, ale również za formację powierzonego mu ludu¹⁷².

Zatem w tekstach *expositiones* można odnaleźć też pewne elementy, które z jednej strony będą świadectwem udziału ludu w liturgii, z drugiej będą zawierały także wskazówki odnoszące się do sposobu przeżywania liturgii przez wiernych¹⁷³.

Na dydaktyczny charakter mszy na początku swojego *expositio* zwraca uwagę również Remigiusz z Auxerre:

W tym dniu, w którym Pan zmartwychwstał, koniecznie trzeba, aby lud Boży, wolny od prac wiejskich, pouczano, w jaki sposób przez cały tydzień powinien żyć dla Boga życiem duchowym¹⁷⁴,

przypominając, że o ile cały tydzień wierni troszczą się o środki do życia doczesnego, o tyle w niedzielę powinni zatroszczyć się o życie wieczne¹⁷⁵. Jak zauważa Thomas A. Greene, to właśnie komentarz Remigiusza koncentruje się na tym dydaktycznym charakterze mszy, ale równocześnie wskazuje na konieczność relacji między celebransem a zgromadzeniem, w której obie strony razem tworzą duchowe znaczenie mszy i biorą w nim udział¹⁷⁶. Warto zauważyć, że drobna wzmianka na temat wspólnego działania celebransa i wiernych w liturgii pojawia się u Amalariusza:

¹⁷¹ Por. Cod. II XIX; Exp II 8.

¹⁷² Por. np. *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, s. 109-111.

¹⁷³ Na temat problemów dotyczących badań nad uczestnictwem wiernych we mszy (przede wszystkim ze względu na niewystarczające dane) por. J. Chélini, *La pratique dominicale des laïcs dans l'Église franque sous le règne de Pépin*, „Revue d'histoire de l'Église de France” 42 (1956), s. 161-174.

¹⁷⁴ Celebr, PL 101, kol. 1247C.

¹⁷⁵ Por. Celebr, PL 101, kol. 1247C.

¹⁷⁶ Por. T. A. Greene, *Liturgical Celebrations*, s. 155. O obowiązkowym udziale wiernych w niedzielnej mszy przypomina już kapitularz z 755r., w którym wyraźnie zakazuje się pracy na roli, aby wierni mogli dotrzeć do kościoła, ale nierespektowanie tego obowiązku podlega karom nałożonym przez kapłanów, a nie władzę świecką – por. *Concilium Vernense (755)*, MGH, *Capitularia regum Francorum I*, s. 36.

(...) służy Chrystus, czyli kapłani, pamiętają o męce, zmartwychwstaniu i wstąpieniu do nieba Chrystusa, a nie tylko kapłani, ale i lud święty, który po to przyszedł do świętego kościoła, aby sprawować te tajemnice¹⁷⁷.

O wspólnym uczestnictwie (łac. *participatio*) w liturgii tak duchownych, jak i ludu, znaleźć można też wskazówki w *Primum in ordine*, gdzie autor, wyjaśniając pozdrowienie w czasie obrzędów wstępnych, mówi:

PAN Z WAMI. Kapłan modli się, pozdrawiając w imieniu duchownych lud, aby razem byli uczestnikami ofiary Pana; modląc się, mówią w odpowiedzi: I Z DUCHEM TWOIM, to znaczy: aby nasz umysł i duch były jednym¹⁷⁸,

a omawiając po kolei słowa kanonu, zauważa:

Potem dodaje się: ALE I LUD TWÓJ, abyśmy zrozumieli, że nie tylko kapłanów godne jest czczenie pamięci Chrystusa, ale także wszystkich powołanych jako lud Chrystusa, ponieważ za wszystkich Chrystus umarł i zmartwychwstał, a jako zwycięzca wstąpił do nieba. A lud nazywany jest ludem świętym, ponieważ został obmyty przez misterium świętego chrztu. Słusznie również dodaj się słowo TWÓJ, ponieważ został odkupiony własną krwią Jego Syna Pana naszego Jezusa Chrystusa¹⁷⁹.

3. 1. 1. Śpiew i odpowiedzi

Wierni mogą brać czynnie udział w liturgii przez śpiew, chociaż świadectwo *expositiones missae* wyraźnie pokazuje, że śpiew liturgiczny wykonywany był głównie przez wykształconych kantorów i scholę i rozumiany był jako ważna posługa w kościele¹⁸⁰. Nie ulega jednak wątpliwości, że w niektóre elementy śpiewu włączany był także lud, a wręcz do tego zachęcany – w *Admonitio generalis* znajdujemy polecenie skierowane do biskupów: „Biskupi powinni pilnie badać w parafiach, aby z całą czcią wszyscy śpiewali «Chwała Ojcu»”¹⁸¹, a kapitułarz z 858 roku arcybiskupa Herarda z Tours podaje: „Wszyscy powinni ze czcią śpiewać «Chwała Ojcu», «Święty» oraz *Kyrie eleison*”¹⁸², wyraźnie oddzielając ten śpiew od śpiewu psalmów, który należy do duchowieństwa: „Podobnie psalmy, ale osobno, przez duchownych”¹⁸³. Jednak praktyka, zwłaszcza w odniesieniu do śpiewu *Kyrie*, nie była zawsze taka sama¹⁸⁴, skoro Amalariusz wyraźnie podaje, że *Kyrie*

¹⁷⁷ Can 56.

¹⁷⁸ Prim 9.

¹⁷⁹ Prim 21.

¹⁸⁰ Por. Np. Off III, XI.

¹⁸¹ *Admonitio Generalis* 68.

¹⁸² Herard von Tours, *Capitula*, [w:] MHG, *Capitula episcoporum*, t. 2, s. 131.

¹⁸³ Herard von Tours, *Capitula*, [w:] MHG, *Capitula episcoporum*, t. 2, s. 131.

¹⁸⁴ Por. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Grossen*, Innsbruck: Rauch 1930, s. 16-17.

było śpiewem kantorów: „Dlatego kantorzy niech mówią: *Kyrie eleison!*”¹⁸⁵. Ta sama uwaga dotyczy śpiewu *Gloria*, który wbrew wspomnianemu zapisowi *Admonitio* inicjowany był przez celebransa, a następnie podejmowany przez chór¹⁸⁶. W przeciwieństwie do *Kyrie* taki sposób wykonywania *Gloria* można wytłumaczyć długością i trudnością tekstu oraz jego rzadkim (bo tylko na liturgii) wykonywaniem¹⁸⁷. Nie ma również pewności co do wykonywania przez lud śpiewu *Agnus Dei* – część źródeł wskazuje, że jest to śpiew wszystkich, część – że śpiew duchowieństwa. Być może wezwanie: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi* należało do chóru, a odpowiedź *miserere nobis* – do ludu¹⁸⁸. Amalariusz w *Liber officialis* wyraźnie jednak, odwołując się do autorytetu papieża Sergiusza, podaje, że jest to śpiew wykonywany zarówno przez duchownych, jak i przez świeckich¹⁸⁹, chociaż w swoim wcześniejszym piśmie, *Codex expositionis I*, gdy pisze o jednym z zadań kantorów, którym jest wzywanie nad ludem Bożego miłosierdzia, wskazuje kantorów jako tych, którzy wykonują śpiew „Baranku Boży” w całości¹⁹⁰.

Inna jednak była sytuacja dotycząca śpiewu *Sanctus*. *Admonitio generalis* wymienia *Sanctus* jako śpiew wspólny duchowieństwa i ludu¹⁹¹ i prawdopodobnie takim śpiewem on był, inicjowanym przez kapłana. W *Liber officialis* Amalariusz pisze o umieszczeniu go w liturgii przez papieża Sykstusa, cytując *Liber pontificalis*: „Nakazał on, by w tym czasie kapłan rozpoczął i śpiewał z ludem hymn «Święty, Święty, Święty»”¹⁹². Znamienne jest jednak, że Amalariusz traktuje ten hymn jako śpiew częściowo aniołów, a częściowo ludzi, tak jakby chciał wskazać na podzielony sposób jego wykonywania¹⁹³.

Być może większy stopień uczestnictwa w liturgii dawała świeckim możliwość udzielania odpowiedzi przy niektórych obrzędach, np. *Credo* odmawiane jest jako odpowiedź na słowa Jezusa zawarte w Ewangelii¹⁹⁴, a w *Codex expositionis I* Amalariusz

¹⁸⁵ Off III, VI, 2. Być może śpiew *Kyrie* wykonywany przez lud związany był raczej z obrzędami poza mszą, jak notują kanony synodu w Riesbachu i Freisingen z 799r. w odniesieniu do procesji błagalnych: „Aby cały lud ze czcią i pobożnością, szedł w procesji z litaniami oraz aby uczył się wołać *Kyrie eleison*, ale nie prostacko, jak robią to teraz, ale lepiej” – *Concilia Risipacense, Frisingense, Salisburgense*, s. 211.

¹⁸⁶ „Gdy kapłan odmawia *Chwała na wysokości*, zwraca się zazwyczaj ku wschodowi” – Off III, VIII, 2; „Kiedy zakończy się modlitwę, sam kapłan zaczyna głosić *Chwała na wysokości Bogu*, a potem odpowiada cały chór: *A na ziemi pokój ludziom dobrej woli*” – OR V 24.

¹⁸⁷ Por. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes*, s. 21.

¹⁸⁸ Por. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes*, s. 23. W ten sposób odpowiedź ludu *Miserere nobis* staje się paralelna do odpowiedzi litanijnej w *Kyrie eleison*.

¹⁸⁹ Por. Off III, XXXIII, 1. Tak samo ujął to Walafryd Strabo, por. Walafridus Strabonus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* 22, PL 114, kol. 950.

¹⁹⁰ Por. Cod I rozdział [Łamanie chleba], 1.

¹⁹¹ *Admonitio generalis* 59.

¹⁹² Off III, XXI, 9.

¹⁹³ Por. Off III, XXI, 9.

¹⁹⁴ Por. Exp I, IX.

notuje, że wyznanie wiary odmawia cały lud: „I tak wypada, aby lud po ewangelii, ponieważ słyszy słowa Chrystusa, podniosłym głosem wypowiedział swoją wiarę”¹⁹⁵.

Na pewno też odmawiana była przez lud modlitwa «Ojcze nasz», zgodnie z *Admonitio generalis*, które nakazuje samym duchownym nie tylko znajomość i zrozumienie tej modlitwy¹⁹⁶, ale też przekazywanie jej i nauczanie wiernych, „aby duchowni sami rozumieli Modlitwę Pańską oraz uczyli jej rozumienia innych, ażeby każdy wiedział, o co prosi Boga”¹⁹⁷, co powtarza potem m.in. synod we Frankfurcie: „(...) aby wszystkim przekazywać i aby znali wiarę katolicką o Świętej Trójcy, Modlitwę Pańską i wyznanie wiary”¹⁹⁸. Nauczaniu Modlitwy Pańskiej miały służyć środki przymusu – wierny, który nie znał Modlitwy Pańskiej otrzymywał chłostę (!) albo nie mógł pić nic poza wodą, dopóki modlitwy nie opanował¹⁹⁹, a także powinien wykazać się jej znajomością przed spowiednikiem²⁰⁰. Jak pokazuje świadectwo Amalariusza, w trakcie modlitwy kanonu i «Ojcze nasz» nieraz zdarzały się wśród wiernych okrzyki i prośby przerywające modlitwę²⁰¹.

Wśród innych odpowiedzi liturgicznych wiernych Amalariusz zachęca, aby ten, kto nie rozumie Ewangelii po łacinie, przynajmniej *Gloria tibi, Domine* wypowiadał z resztą wiernych²⁰². Z pewnością wierni brali udział w dialogu przed prefacją²⁰³ czy wypowiadali *Amen* i *Deo gratias* na zakończenie mszy:

AMEN jest potwierdzeniem modlitwy przez lud, a w naszym języku można to rozumieć, jakby wszyscy mówili, aby tak się stało, jak modlił się kapłan, ale właściwa interpretacja to „prawdziwie” albo „zaprawdę”²⁰⁴.

¹⁹⁵ Cod I, VIII, 2.

¹⁹⁶ Ten nakaz zapewne wyjaśnia, dlaczego w niektórych *expositiones* autorzy poświęcali wiele miejsca wyjaśnieniu tej modlitwy. Steffen Patzhold indentyfikuje 25 różnych teksów w kodeksach karolińskich, w których można znaleźć wyjaśnienie lub egzegezę Modlitwy Pańskiej – por. S. Patzold, *Pater noster: Priests and the religious instruction of the laity in the Carolingian populus christianus*, [w:] ed. C. van Rhijn, S. Patzold, *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, Berlin-Boston: De Gruyter 2016, s. 212-214.

¹⁹⁷ *Admonitio generalis* 68.

¹⁹⁸ *Synodus Franconofurtensis*, [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, s. 77, tłum. B. Frontczak. Co powtarzają też inne synody – listę ich zbiera Steffen Patzold, por. S. Patzold, *Pater noster: Priests and the religious instruction*, s. 205.

¹⁹⁹ „Wszyscy powinni być zobowiązani do nauczania się wyznania wiary, Modlitwy Pańskiej lub znaku krzyża. Jeśli ktoś ich nie zna, powinien być wychłostany albo pościć od pokarmu i napoju, poza wodą, dopóki nie opanuje tych modlitw” - *Capitula duo incerta*, [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, s. 257, tłum. B. Frontczak.

²⁰⁰ Por. R. Hammerling, *The Pater Noster in its Patristic and Medieval Context: The Baptismal-Catechetical Interpretation of the Lord's Prayer*, [w:] *Proceedings of the PMR Conference: Patristic, Medieval and Renaissance Studies*, ed. K. A. Gersbach, F. van Fleteren and J. C. Schnaubelt, Villanova Penn.: Villanova University 1996, s. 8-9.

²⁰¹ Por. Off III, XXIII, 10.

²⁰² Por. Off III, XVIII, 9.

²⁰³ „Wznosimy je do Pana – to odpowiedź ludu” – Dom 5.

²⁰⁴ Dom 4; por. Exp I, XX, Celebr, PL 101, kol. 1249D.

3. 1. 2. Postawa i składanie darów oraz przyjmowanie Komunii Świętej

Przyjętą w czasie liturgii postawą wiernych była postawa stojąca, osobno stoją mężczyźni, osobno kobiety: „Mężczyźni stoją w części południowej, kobiety zaś w północnej”²⁰⁵.

Mimo wcześniejszej praktyki galijskiej, zgodnie z którą lud zostawiał dary w *sacrarium* przed mszą²⁰⁶, w czasach karolińskich składanie darów w trakcie mszy przy ołtarzu jest czynnością ludu, czego świadectwem jest *Ordo Romanus I*²⁰⁷. W *Introitus missae quare* znajdujemy wzmiankę, że składaniu ofiar towarzyszył śpiew²⁰⁸, w ten sposób czynność wykonywana rękami – przynoszenie darów – dopełniana była przez chwałę wyrażaną ustami:

Pyt.: Kiedy ludzie składają ofiarę, dlaczego wykonuje się śpiew?

Odp.: Aby pokazać, że ludzie powinni składać Bogu dzięki i chwałę, gdy rękoma i innymi członkami zabiegają o to, by dokonywać uczynków, dzięki którym mogliby się Mu podobać²⁰⁹.

Najpierw ofiary składają mężczyźni, potem kobiety, a na końcu kapłani i diakoni²¹⁰. Wierni nie mogli jednak wchodzić do prezbiterium²¹¹, dlatego prezbiter wychodził do nich. Odrębną ofiarę składali kantorzy²¹². To właśnie złożenie ofiary jest naturalną konsekwencją wysłuchania słowa Bożego oraz wyznania wiary, ale, jak się wydaje, większą wartość miałyby tu ofiara z moralnego życia:

Zaiste, godzi się, by po przyjęciu słów Chrystusa i złożenia przez lud wyznania wiary, nastąpiło to, co głosi Paweł Apostoł, mówiąc: „A zatem proszę was, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą”(Rz 12,1)²¹³.

²⁰⁵ Off III, II, 10. Kanony zakazują świeckim przebywania w prezbiterium, a postawa stojąca jest jedynie właściwą, chociaż nie mogli stać wzdłuż ołtarza poza cancelli, ani w czasie modlitw, ani w czasie mszy – por. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes*, s. 33-36.

²⁰⁶ Por. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes*, s. 39-42.

²⁰⁷ Por. OR I 4.

²⁰⁸ Exp II IX. Jednak jest to śpiew duchowieństwa: „Potem lud przynosi ofiary, a duchowieństwo śpiewa offertorium, które właśnie z tego samego działania wzięło swoją nazwę, bo jest to pieśń przynoszących ofiarę” - Inst I, 33.

²⁰⁹ Exp II 9.

²¹⁰ Exp I, X, 2; Ecl XXII, 5.

²¹¹ W pośredni sposób pisze o tym też Amalariusz: „Następnie przyjmuje ofiary od kapłanów i diakonów, którym wolno było przystąpić do ołtarza – Off III XIX, 25. Być może jednak mężczyźni mogli składać ofiary przy samym ołtarzu, a kobiety *ad cancellos*, por. Teodulf z Orleanu, *Capitula ad presbyteros* 6, PL 105, 193.

²¹² Por. Off III, XIX, 30.

²¹³ Cod I, IX, 1.

Zakaz wstępu do prezbiterium obowiązuje również w trakcie przyjmowania komunii, zatem komunikujący schodził do ludu²¹⁴, natomiast forma przyjmowania komunii nie jest jasna.

3. 2. Formacja wiernych w duchu alegorycznym

Autorzy *expositiones missae* traktują przyjęty sposób uczestnictwa wiernych w mszy jako okazję do szerszej formacji wiernych, a zastosowane alegorie moralne mają kierować lud ku Bogu, mają pogłębić udział wiernych w kulcie, ponieważ taka interpretacja nadaje sens zewnętrznemu przebiegowi liturgii, bez konieczności rozumienia samego języka²¹⁵.

3. 2. 1 Postawy wiernych

Już przyjęcie w trakcie liturgii konkretnej postawy, a także zajęcie w kościele wyznaczonego miejsca ma służyć pouczeniu wiernych. Wierni w kościele to obraz zgromadzonych na liturgii świętych, ale mężczyźni, stojąc w kościele po stronie południowej, która jest znakiem pokus i pragnień, obrazują tych świętych, którzy „stawiani są zawsze wśród większych pokus i żądz tego świata”²¹⁶. Wierni zatem stają się w liturgii uczestnikami liturgii niebieskiej, a równocześnie zostają wezwani do walki ze słabościami swojego ducha²¹⁷.

Amalariusz odwołuje się do wyjaśnienia przedstawionego przez Augustyna, w którego interpretacji wschód ma znaczenie życia doskonalszego i życia przyszłego²¹⁸.

Ponieważ właściwą postawą liturgiczną jest postawa stojąca, wierni mogli podpierać się w czasie mszy laskami, jednak na czas słuchania ewangelii należało je odłożyć. Odłożenie laski, kija, który służy do podparcia, oznacza, że jako pokorni słudzy stajemy przed swoim Panem²¹⁹. Symbolikę odkładania lasek Amalariusz szeroko rozwija w *Codex*

²¹⁴ Potem (scil. po komunii biskupa i prezbiterów) biskup schodzi ze swojego miejsca i udziela komunii ludowi. – por. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes*, s. 65.

²¹⁵ Por. R. Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden*, s. 50.

²¹⁶ Off III, II, 10.

²¹⁷ U Amalariusza mamy mężczyzn po stronie lewej, a kobiety po prawej – utożsamiane z płcią słabszą która wymaga ochrony – por. Off III, II, 10. O. B. Hardison twierdzi, że aż do XI wieku kościoły nie były orientowane w konkretnym kierunku, więc raczej mówiono o stronie prawej i lewej niż północnej i południowej (co jednak nie zgadza się ze świadectwem Remigiusza) – Por. O. B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama*, s. 43.

²¹⁸ Por. Off III, IX.

²¹⁹ Por. Off III, XVIII, 11.

expositionis II, gdzie zestawia zgromadzonych wiernych z oblubienicą z księgi *Pieśni nad pieśniami*, która najpierw pyta strażników o poszukiwanego oblubieńca, co w interpretacji Amalariusza jest obrazem nauczania przed proklamacją ewangelii, ale spotkanie z oblubieńcem nie wymaga już żadnej podpory:

Te oto przykłady przedłożyliśmy, aby zrozumieć, że niekiedy trzeba trzymać laski w rękach, a gdy staniemy już przed obliczem Chrystusa, laski nie będą potrzebne. Dlatego kiedy kapłan modli się i czyta się pouczenia innych nauczycieli, trzymamy laski w rękach, a kiedy przemawiają do nas słowa samego Chrystusa, lasek w rękach nie trzymamy²²⁰.

Nie chodzi tylko o proste porównanie i pouczenie dotyczące postawy, ale i o przypomnienie eklezjalnej prawdy o Kościele jako Oblubienicy Chrystusa. Laska obrazuje zatem naukę, ale może się również odnosić do pomocy ludzkiej, także modlitewnej²²¹. Dodatkowo gestowi odkładania laski Amalariusz nadaje też znaczenie inne niż moralne – rememoratywne, ale odwraca to znaczenie – jak przed męką wkładano do ręki Jezusa trzcinę, tak teraz wobec Niego należy usunąć ze swoich rąk kije. Punktem porównania staje się nie tylko zestawienia trzcina – kij, ale też sama postawa – w czasie męki upokorzony został Jezus, a w czasie liturgii to wierni mają się ukorzyć przed Nim jako Panem:

Aż do tego momentu podpieraliśmy się naszymi laskami. Teraz, ponieważ wypada, by słudzy przed Panem stali, stoimy pokornie, odkładając laski z rąk. Może nas to odróżniać od postępowania Żydów, którzy podawali Chrystusowi trzcinę do ręki. Nie przeczy to jednak temu, że odłożenie na bok laski jest wyrazem naszej pokory wobec Pana²²².

Wierni zatem mają być już ludźmi Nowego Testamentu, sługami Boga, którzy stają przed Chrystusem, by słuchać Jego słów, bez broni właściwej ludziom, ponieważ ich jedyną obroną jest Bóg.

Odwrócone znaczenie nadaje też autor *Missa pro multis* odkrytej głowie wiernych w trakcie czytania ewangelii. Głowa nie powinna być przykryta, ponieważ w trakcie męki Chrystus, który jest prawdziwą głową Kościoła, miał na głowie koronę cierniową²²³. Autor jednego z *expositiones missae* przypomina również, że w czasie słuchania Ewangelii właściwą postawą jest postawa stojąca: „Nie klękamy także na modlitwę, dopóki nie zostanie odczytana Ewangelia”²²⁴, a ta wzmianka świadczy także o przyjmowaniu w którymś momencie postawy klęczącej.

Jak zostało już wskazane w rozdziale *Alegoryczność liturgii*, gdzie mowa była o pojmowaniu responsorium, które odpowiadało powołaniu apostołów, równocześnie

²²⁰ Cod II XVI, 15.

²²¹ Por. Ecl XVI, 4.

²²² Off. III, XVIII, 11; por. Exp I VIII, 4 oraz Ecl XVI, 3.

²²³ Por. Exp I VIII, 5; „nie miejmy na głowie ani korony, ani nakrycia w tej godzinie” – Ecl XVI, 3.

²²⁴ Ecl XVI, 3.

Amalariusz stawia samych wiernych w sytuacji apostołów i wymaga od nich odpowiedzi na wezwanie Chrystusa²²⁵. Responsorium ma być także dla ludu rodzajem pobudki. Amalariusz wykorzystuje tu zaskakujące porównanie „gospodarskie”: kantor, śpiewając responsorium, jest jak pasterz wołów, które najedzone pokarmem (tj. odczytaną lekcją) powinny teraz skierować się ku działaniu (tj. słuchaniu ewangelii i wprowadzeniu w czyn tego, co usłyszeli)²²⁶.

Kadzielnica niesiona przed ewangelią nie odnosi się już tylko do Chrystusa, ale oznacza, że mamy dążyć do „nieskazitelnych cnót, które pochodzą od Chrystusa”²²⁷, a równocześnie przypomina, że Kościół obejmuje także rzeczywistość niebieską, bo wznoszący się z kadzielnicy dym oznacza modlitwy świętych.

3. 2. 2. Znak krzyża przed czytaniem ewangelii

Przed odczytaniem ewangelii wierni zwróceni w kierunku wschodnim czynią na czole znak krzyża. Ma to to samo znaczenie, co znak krzyża czyniony przez diakona:

aby przez znak krzyż świętego odziać się jakby pancerzem, aby żadna fantazja diabelskiego oszustwa nie znalazła przystępu do ich serc i nie zabrała ziarna Ewangelii z ich dusz²²⁸.

O apotropaicznym znaczeniu czynienia krzyża pisze również Remigiusz, mianowicie lud na pozdrowienie diakona czyni (łac. *ponit* – „kładzie”) na czole znak krzyża, ale znak ten ma służyć nie tylko odpędzeniu szatana, ale i oczyszczeniu serc i umiejętności zrozumienia słów Ewangelii²²⁹. Ten sam znak krzyża wierni mają uczynić na czole po odczytaniu ewangelii, aby wzmocnić zbawcze działanie tego, co usłyszeli i co pozostanie w nich także po zakończeniu mszy²³⁰. Taki również jest cel kolejnej modlitwy, po ewangelii, wypowiedzianej już przez kapłana²³¹. W interpretacji Amalariusza, znak krzyża wykonywany na czole wskazuje na świadectwo wiernych o zbawieniu, które pochodzi od Boga.

²²⁵ Por. Cod I, V,1-3.

²²⁶ Off III, XI,14. Marta Cristiani ten przykład nazywa „allegorismo piu naif”, ale równocześnie, w jej opinii, wykorzystanie takiej alegorii jest jednym z przykładów umiejętności pedagogicznych Amalariusza – por. M. Cristiani, *Simbolismo liturgico e mediazioni culturali. Il „Liber officialis” di Amalario di Metz e la doctrina del “corpus triforme”*, [w:] M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucharistiche nell’alto medioevo*, Spoleto: Centro italiano di studi sull’alto medioevo 1997, s. 53.

²²⁷ Off III, XVIII, 12.

²²⁸ Ecl XIV, 2.

²²⁹ Por. Celebr, PL 101, kol. 1251B. O różnych aspektach czynienia znaku krzyża, także rozwijających jego funkcję apotropaiczną, por. C. Chazelle, *The crucified God in the Carolingian era. Theology and art of Christ's passion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press 2001, s. 135-140.

²³⁰ Por. Celebr, PL 101, kol. 1251C.

²³¹ Remigiusz zaznacza jednak wyraźnie, że ta kolekta – między ewangelią a ofiarowaniem – nie jest zwyczajem kościołów galijskich, ale greckich – por. Celebr, PL 101, kol. 1251C.

Amalariusz, wskazując na twarz jako „siedzibę wstydlivosti” konkluduje, że chrześcijanin, w przeciwieństwie do żyda, nie wstydzi się Chrystusa²³².

Msza katechumentów wydaje się w interpretacji *expositiones missae* miejscem i czasem, w którym toczy się walka między dobrem i złem, a w całość przesycona jest różnego rodzaju znakami apotropaicznymi. Wierni pod wpływem psalmów śpiewanych z żarliwą gorliwością (łac. *ardenti affectu*)²³³ na wejście, oświetleni ogniem świec oraz otoczeni murem czynionych krzyży, mogą podjąć tę walkę. Na takie rozumienie liturgii wskazywać mogłyby również, jak przekonuje Thomas A. Green, rozbudowane obrzędy związane ze światłem²³⁴ czy kierunkami geograficznymi (wspomniane ustawienie mężczyzn i kobiet czy ewangelia odczytywana w kierunku północnym), a wszelkie zmiany, przesunięcia, tylko tę walkę podkreślają²³⁵. Także to, co wierni widzą – diakon ubrany w dalmatykę, białą z czerwonymi pasami – ma nie tylko wskazywać na zadania diakona, jak to zostało pokazane w poprzednim rozdziale, ale też wzmacniać w wiernych poczucie zwycięstwa w toczonej przez nich batalii, skoro toczą ją pod dowództwem duchownego – obrazu Chrystusa²³⁶.

3. 2. 3. Ofiarowanie i śpiew *Sanctus*

Ofiarowanie zgodnie z interpretacją *Missa pro multis* ma przypomnieć nie tyle o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy (to wydarzenie ma przede wszystkim przypominać śpiew *Sanctus*), ile przede wszystkim o oddawanej wtedy Chrystusowi przez tłum czci. Autor tego *expositio* zestawia dwie rzeczywistości – składane pod stopami Jezusa gałązki oraz składane teraz na ołtarzu chleb i wino, które stają się znakiem gotowości ofiarowania życia za braci²³⁷. Kolejność składania darów także znajduje swoje uzasadnienie alegoryczne. Pierwsi w kolejności składają je mężczyźni, kierując tym samym umysły wiernych ku pierwotnemu Kościołowi, przed prześladowaniami, potem kobiety, które mają

²³² Por. Off III, XVIII, 10.

²³³ Por. Celebr, PL 101, kol. 1247A. Natomiast autor *Primum in ordine* wskazuje na śpiew alleluja jako ten moment, w którym serca i umysły wiernych mają skierować się ku Bogu na czas słuchania ewangelii i pozostałych obrzędów – por. Prim 6.

²³⁴ Por. również wzmianki o gaszeniu i zapalaniu świec w czasie liturgii ciemnej jutrzni (łac. *tenebrae*) w Wielki Czwartek, Piątek i Sobotę. Amalariusz opisuje zwyczaj zapalania i gaszenia 24 świec po trzy razy, czyli 72, bo tyle godzin Chrystus miał leżeć w grobie – por. Off IV, XXII, 1.

²³⁵ Por. T. A., Greene, *Liturgical Celebrations*, s. 157.

²³⁶ Na walkę toczoną przez chrześcijan z szatanem wskazuje też Raban Maur opisując obrzędy chrztu, a walkę tę ilustruje terminologią żołnierską – autor zestawia obok siebie broń (łac. *arma*) szatana – grzechy i broń Boga – cnoty – por. Rabanus Maurus, *De sacris ordinibus*, PL 112, kol. 1173A. Terminologią wojenną posługuje się również anonimowy autor pisemka *Quotiens contra se* – właśnie w celu walki (łac. *pugna*) ze złem lud gromadzi się w kościele, a przygotowaniem do niej ma m.in. pomóc słuchanie czytań z proroków i apostołów, jakby dźwięku trąb przed bitwą – por. *Expositio missae Romanae (Quotiens contra se)*, PL 96, kol. 1483A.

²³⁷ Exp I, X, 1.

być znakiem Kościoła w czasach współczesnych autorowi *expositio*, a jest to Kościół, który cieszy się pokojem, jako ostatni składają dary kapłani i diakoni, co wskazuje na czasy przyszłe i możliwe prześladowania i cierpienia²³⁸. Tak przedstawiona rzeczywistość obrzędu ofiarowania nabiera, poza swoim dosłownym znaczeniem, także znaczenia formacyjnego – niejako przenosi wiernych do Jerozolimy w czasach Chrystusa, a potem prowadzi przez historię Kościoła aż do czasów ostatecznych.

Amalariusz, korzystając z typologii, porównuje wiernych składających dary do Melchizedeka, a ofiarowane chleb i wino powinny stać się znakiem składanych na ołtarzu „pobożnych pragnień”²³⁹. O ile typologia Chrystus-Melchizedek była typologią znaną, o tyle Melchizedek jako typ ludu składającego dary wydaje się oryginalną interpretacją Amalariusza.

Składane na ołtarzu ofiary wiernych to jednak nie tylko ludzkie pragnienia, odnoszą się też do miłości bliźniego i mają pokazać gotowość złożenia siebie w ofierze za braci²⁴⁰

W trakcie obrzędu ofiarowania, po wezwaniu „Módlmy się”, mowa jest o śpiewie zgromadzonych na modlitwie. Obrazem ich czystych serc jest obrus rozłożony na ołtarzu, który jest warunkiem owocnego uczestnictwa w Eucharystii²⁴¹. Znaczenie obrusu podkreśla materiał, z którego jest wykonany, tj. len. Międlony len ma przypominać o konieczności pozbycia się tego, co cielesne, a zatem i proces dochodzenia do czystego serca może być procesem bolesnym, a blask i czystość wykonanej z niego tkaniny to szczerość ludu przed Bogiem²⁴².

Zwrócono już uwagę na sposób wykonywania *Sanctus* przez lud. Tak wykonywany śpiew zwracał również myśl wiernych ku ich własnemu zadaniu – z jednej strony stają się oni ludem pozdrawiającym Chrystusa wyjeżdżającego do Jerozolimy i równocześnie przygotowują się w ten sposób do uczestnictwa w Jego śmierci, która ma się za chwilę dokonać na ołtarzu, z drugiej – stają się już uczestnikami Jego niebieskiej chwały i częścią chórów aniołów w niebie:

²³⁸ Exp I, X, 2. Ecl XXII, 5.

²³⁹ Off III, XIX, 20. W *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* też pojawia się interpretacja typologiczna odnosząca się do składania darów, ale w odniesieniu do innej sytuacji ze Starego Testamentu, z tym, że już nie dźwięk instrumentów, ale głosy serc głoszą chwałę Boga: „Śpiew w czasie składania darów, stąd bierze swój początek: Pan nakazał Mojżeszowi, aby uczynił srebrne trąby, w które dęli lewici, kiedy składano ofiary, a to był znak dla ludu, o jakiej godzinie się jej składa (...). Teraz zaś Kościół przystępując do ołtarza Chrystusa już nie na trąbach, ale duchowymi głosami słodko śpiewa o wielkich czynach Chrystusa” – Exp. gall, 17, tłum. B. Frontczak.

²⁴⁰ Cod I IX 5.

²⁴¹ Por. Off III, XIX, 19.

²⁴² Por. Off III, XIX, 19. Ze względu na sposób przygotowania lnu jest on również materiałem do przygotowania szat duchownych – por. Off III, IV, 2.

Ten hymn zawiera w sobie głosy dwóch wspomnianych porządków: Aniołowie mówią „Święty, Święty, Święty, Pan, Bóg Zastępów, pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej”. Ludzie zaś mówią: „Hosanna na wysokości. Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie”. Tę drugą część śpiewał tłum poprzedzający Pana wkraczającego do Jerozolimy w Niedzielę Palmową²⁴³.

Remigiusz ujmuje to jeszcze bardziej eschatycznie – Kościół, który łączy się z aniołami w niebiosach, chwali Boga tu na ziemi, aniołowie – w niebie, a w ten sposób ludzie już teraz stają się towarzyszami aniołów²⁴⁴. Sama celebrowanie liturgii to świętowanie (łac. *celebritas*), które po łacinie ma być związane ze słowem *celeber* oznaczającym „tłumnie zgrmadszonego”, to zatem wierni zgromadzeni na liturgii celebrują liturgię, a także niejako koncelebrują, jako połączeni wspólną radością, liturgię z zastępami aniołów²⁴⁵.

3. 2. 4. Inne gesty

U autorów *expositiones missae* wyraźna jest świadomość, że gestom i słowom można nadawać też interpretacje moralne, co jasno podkreślają, pisząc o modlitwie po konsekracji. Słowa „Nam również grzesznym sługom” kapłan wypowiada głośnie²⁴⁶. Ten podniesiony głos²⁴⁷, staje się wskazówką moralną dla grzeszników – to w ich sercach ma powstać wielki krzyk²⁴⁸. Także ołtarz staje się ołtarzem ofiary grzeszników, ich serc, które „mają się spalać w ogniu Ducha Świętego”²⁴⁹, a rozłożony na nim korporał wskazuje na umartwienia ciała. Powtarza się tu zatem znaczenie lnianego korporału – jak włókna lnu poddawane są długotrwałej obróbce, aż powstanie z nich lśniący materiał, tak umartwienie ciała

prowdzi wolę człowieka, podobnie jak len, do blasku, aby powstał z niej korporał, który będzie mógł przyjąć Pana. Czystym płótnem przykrył Jezusa ten, kto Go przyjął czystą duszą²⁵⁰.

W ten sposób po przemianie ludzkiego serca staje się ono godnym miejscem do złożenia w nim Ciała Chrystusa.

Rozesłanie, które ma kierować oczy wiernych ku niebu, dokąd wstąpił Jezus, stawia również przez zgromadzonymi wiernymi konkretne zadanie. Pierwsze z nich to radość i uwielbienie Boga za dokonane cuda, a drugie – przez upodobnienie do uczniów Chrystusa

²⁴³ Off III, XXI, 9.

²⁴⁴ Por. Celebr, PL 101, kol. 1255C.

²⁴⁵ Celebr, PL 101, kol. 1254.

²⁴⁶ Por. Off III, XXVI, 5.

²⁴⁷ Może być również świadectwem dramaturgii, ukazywanej nie tylko gestem, ale i modulacją głosu.

²⁴⁸ Off III, XXVI, 14.

²⁴⁹ Off III, XXVI, 15.

²⁵⁰ Off III, XXVI, 15.

– trwanie na modlitwie²⁵¹. Przypominając sobie wniebowstąpienie Chrystusa, mamy równocześnie spoglądać ku niebieskiej ojczyźnie, gdzie Chrystus już przebywa: „Obyśmy pragnieniem byli tam, gdzie nas oczekuje”²⁵². Równocześnie Amalariusz rozesłanie traktuje jako posłanie do walki:

W ostatniej modlitwie błogosławi się lud. Co oznacza to błogosławieństwo? Oznacza walkę przeciwko diabłu i jego zasadzkom²⁵³.

Dzięki takiemu przedstawieniu wierni stają się prawdziwymi uczestnikami liturgii; nawet jeśli nie rozumieją języka czy nie potrafią zaangażować się w wypowiedzianie modlitw, to mogą w liturgii uczestniczyć w pełni. We mszy katechumentów, mając rozpalone serca, stają do walki ze złem jak żołnierze ustawieni w konkretnym szyku i odnoszą zwycięstwo w tej walce dzięki mocy Chrystusa, którego słów słuchają w trakcie ewangelii. W śpiewie *Gloria* naśladują chwałę anielską, mając świadomość jedności z Kościołem w niebie. W trakcie składania darów stają się odbiciem starotestamentalnego Melchizedeka, włączając w zadanie kapłana, a w śpiewie *Sanctus* przenoszą się do Jerozolimy, witając Chrystusa, w czasie kanonu stają z Chrystusem pod krzyżem.

Expositiones missae stają się dla swoich odbiorców narzędziem nie tylko edukacji, gdy przekazują wiedzę z zakresu historii, znaczenia czy etymologii obrzędów, ale również metodą ukazania sposobu rozwoju i udoskonalania. Duchowni, czy to celebryści mszy, czy służący przy ołtarzu, stają się uczestnikami wydarzeń zbawczych, a ten udział wymaga od nich szczególnego zaangażowania i nakłada obowiązek bycia realnymi świadkami tych wydarzeń.

Formacja powinna objąć jednak również lud uczestniczący w liturgii, a wskazane wyżej elementy tej formacji ujawniają pragnienie głębszego zaangażowania wiernych – nie mają oni być widzami jakiegoś odgrywanego dramatu, ani zagubionymi, anonimowymi statystami²⁵⁴, ale jego uczestnikami²⁵⁵, co zostało już podkreślone w rozdziale trzecim, dotyczącym alegoryczności liturgii. Wierni – tak chcieliby oczywiście autorzy komentarzy (być może jest to pragnienie idealistyczne) – opuszczając czas i przestrzeń²⁵⁶, łączą się z

²⁵¹ Por. Exp I, XX.

²⁵² Off III, XXXVI, 6.

²⁵³ Off, Wstęp, s.17

²⁵⁴ Por. J. Chélini, *La pratique dominicale des laïcs*, s. 163.

²⁵⁵ Np. w *Primum in ordine* tak chętnie używane jest słowo *participatio*.

²⁵⁶ Por. T.A., Greene, *Liturgical Celebrations*, 147-148.

postaciami biblijnymi, niejako mówią ich głosem i doświadczają tego, do czego zostali wezwani²⁵⁷.

²⁵⁷ Por. M. B., Bedingfield, *The Dramatic Liturgy of Anglo-Saxon England*, Woodbridge: Boydell Press 2002, s. 9.

Rozdział V

Sprzeciw wobec metody alegorycznej

1. *Expositio missae De actione missarum* Florusa z Lyonu

1. 1 Twórczość Florusa z Lyonu

O ile sama postać Florusa – mimo wielu luk w jego życiorysie – nie stanowi większego problemu dla badaczy, o tyle jego skromne *opusculum*, jak sam nazwał pismo tytułowane dziś zwykle *De actione missarum*, jest dla współczesnych teologów raczej pismem nieznanym, czy raczej znanym tylko z fragmentów czy wyciągów i opinii innych.

Florus, prawdopodobnie urodzony w Hiszpanii pod koniec wieku VIII, był jedną z ważniejszych postaci związanych ze szkołą w Lyonie założoną przez biskupa Leidrada (†817 r.). Pod wpływem lub kierunkiem Florusa miały powstawać pisma wychodzące z biskupiej kancelarii Leidrada czy Agobarda (†840 r.)¹. Znany jest głównie ze swoich działań i pism powstałych w związku ze sporem z Amalariuszem i opowiedzeniem się po stronie Gottschalka w sporze o predestynację². Zajmując się twórczością Florusa, warto zwrócić uwagę, że w całym procesie romanizacji Kościoła frankijskiego to właśnie Kościół lyoński, w którym działał Florus – jeśli przyjąć słowa biskupa Leidrada – był jednym z pierwszych, które chciały naśladować praktykę liturgiczną kaplicy pałacowej w Akwizgranie, jak pisał o tym biskup Leidrad do Karola Wielkiego:

Na Wasz rozkaz, gdy przejąłem władzę w tym Kościele, chociaż siły miałem niewielkie (...) dzięki pomocy Bożej i obiecanej od Was nagrody w Kościele lyońskim przywrócony został porządek śpiewania psalmów zgodnie ze zwyczajem pałacu³.

Z dzieł Florusa należy wymienić: *De electionibus episcoporum*, w którym opowiada się za wolnością Kościoła przy wyborze biskupów⁴, pisma polemiczne: *Epistula ad Drogonem, Heti, Aldricum, Albericum et Hrabanum, Libellus adversus Iohannem Scottum, Libellus de tenenda immobiliter scripturae sanctae veritate, Liber de divina psalmodia, Relatio de eventibus synodi Carisacensis, Rescriptum de praedestinatione, Sermo in synodo*

¹ Por. P. Bellet, *Florus of Lyons*, [w:] NCE, t. V, s. 783; E. Boshof, *Florus von Lyon*, [w:] LThK 3, kol 1332; A. Cabaniss, *Florus of Lyons*, [w:] *Dictionary of Medieval Ages*, t. 5, s. 111-112.

² Por. P. Bellet, *Florus of Lyons*.

³ Leidradus Lugdunensis, *Epistula prima ad Carolum Magnum imperatorem*, PL 99, kol. 0871A, tłum. B. Frontczak.

⁴ Por. K. Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon, Amalarius von Metz und der Traktat über die Bischofswahl*, „Revue Bénédictine” 106 (1996) nr 1-2, s. 109-133.

*Carisacensi*⁵, a wśród nich pisma związane ze sporem z Amalariuszem: *Invectio canonica in Amalarium officigraphum, Contra quattuor libros Amalarii* oraz datowane na lata 835-838 trzy pisemka *Opuscula inversus Amalarium*, które omówione zostaną w kolejnym rozdziale. W obronie mnicha Gottschalka w sporze o predestynację napisał *Libellus de tribus epistulis*.

1. 2. Układ *De actione missarum*

Przedmiot zainteresowania niniejszego rozdziału – *expositio* zatytułowane *De actione missarum* (lub *Opusculum de actione missarum*), nazwane najpiękniejszym komentarzem epoki Karolingów⁶ i najlepszym komentarzem do mszy wczesnego średniowiecza⁷ – zachowało się w kilkunastu manuskryptach⁸. Datowane powinno być na lata wcześniejsze niż *Opuscula contra Amalarium*, ponieważ, jak zauważa Paul Duc, w samym *expositio* nie znajdziemy dosłownego sprzeciwu wobec interpretacji i pism Amalariusza⁹. Nie ma w nim nie tylko imienia Amalariusza, ale i żadnego cytatu czy odniesienia do jego pism (co w pismach przeciwko Amalariuszowi jest chętnie wykorzystywane). Także w porównaniu z dziełami polemicznymi napisanymi z porywcznością i pasją język *expositio* jest spokojnym wywodem teologicznym. W liście skierowanym do synodu w Thionville (*Epistula ad synodum Theodonis*, 835 r.) Florus sprawia wrażenie, jakby dopiero co zapoznał się z tekstami Amalariusza.

Pierwsze wydanie krytyczne *De actione missarum* pochodzi z 1930 r. i przygotowane zostało przez P. Duca¹⁰. Natomiast w roku 2017 Dominique Vanier podjął się kolejnej próby krytycznego wydania pisemka Florusa, w którym uwzględnił manuskrypty, które nie pojawiły się w poprzednim wydaniu albo zostały odnalezione dopiero po roku 1930¹¹. W wydaniu D. Vaniera tekst Florusa staje się rodzajem patchworkowej pracy utkanej na kanwie

⁵ Wydanie pism polemicznych: Florus Lugdunensis, *Opera polemica*, ed. K. Zechiel-Eckes, E. Frauenknecht, Turnhout: Brepols 2014, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 260).

⁶ Por. G. P. Gy, *Expositiones missae*, s. 229.

⁷ Por. K. Schmitt, *Die Messerklärung des Diakons Florus von Lyon* [w:] *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben*, Bd. 1, hrsg. L. Lenhart, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1960, s. 399. Choć Célestin Charmer twierdzi, że Florusowi – ze względu na ten patchworkowy charakter jego pism – brakuje oryginalności – por. C. Charmer, *Florus de Lyon*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, kol. 514-526.

⁸ Lista tych manuskryptów można odnaleźć [w:] P. Duc, *Étude sur l'„Expositio missae” de Florus de Lyon; suivi d'une édition critique du texte*, Belley: Imprimerie Chaduc 1937, s. 39-40.

⁹ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 52. Zdaniem tego wydawcy jednak *De actione missarum* zawiera fragmenty, które mogłyby świadczyć o włączeniu i tego dzieła w walkę przeciw Amalariuszowi.

¹⁰ Por. P. Duc, *Edition critique de „Expositio missae”*, [w:] P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 87-156.

¹¹ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 5.

cytatów biblijnych, cytatów z ojców Kościoła oraz innego, wcześniejszego rękopisu zatytułowanego *Qui salutationis*¹², którego nie uwzględnił P. Duc.

Expositio Florusa w swoim układzie i podejściu zbliżone jest do komentarza *Dominus vobiscum*, z którym łączą go wspólne tematy (np. łaski), to samo patrystyczne tło czy etymologie oraz przede wszystkim plan i skupienie na kanonie mszy¹³. Także przyjęty sposób budowy tekstu – glosy do każdego fragmentu tekstu liturgicznego – wpisuje się w stosowany pod koniec VIII i w IX wieku sposób formułowania komentarza liturgicznego¹⁴, co również potwierdza nazwa użyta przez samego autora wobec swojego pisma: *opusculum* czy *expositiuncula*, z których zwłaszcza ta druga, mimo użytego zdrobnienia, wyraźnie wskazuje na gatunek *expositio*, który wykorzystał Florus. Użycie zdrobniałej nazwy wskazywałoby co prawda na mniejsze objętościowo pismo i rzeczywiście, w porównaniu z *Liber officialis* Amalariusza, które obejmowało cztery księgi, dziełko Florusa wydaje się skromne, chociaż należy również zwrócić uwagę, że inne powstałe w tym czasie *expositiones* obejmują zwykle 10-20 kolumn wydania Patrologia Latina, a *De actione missarum* ma ich 57, zatem takie nazwanie swojego utworu „dziełkiem” przez autora jest raczej próbą zdobycia życzliwości czytelnika¹⁵. Ale użyta nazwa *expositiuncula* wyjaśnia równocześnie dydaktyczno-teologiczny sens jego powstania – autorowi chodzi nie tyle o przedstawienie treści modlitwy, bo jak sam uzasadnia, są one proste, ale, jak pisze, o ukazanie (trudnego do przetłumaczenia) *ratio et actio mysterii*¹⁶. W ten sposób Florus wyraźnie stawia się w opozycji do Amalariusza, bo nie chodzi mu już o *aliqua ratio* – jakiś sposób wyrażenia czy interpretacji obrzędów mszy, ale o wejście w sedno misterii. To *actio*, które pojawia się jako zbitka *actio missarum* albo *mysterii actio*, wskazuje, że dla Florusa msza jest przede wszystkim działaniem i tajemnicą¹⁷. Nie znajdziemy zatem w *De actione missarum* żadnych wskazówek odnoszących się do sposobu odprawiania liturgii w wieku IX. *Expositio* nie zawiera też uwag o etymologii czy gramatyce, typowych dla innych, omówionych wcześniej *expositiones*¹⁸.

¹² D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 5-6. Na temat tego źródła por. J-P. Bouhot, *Fragments attribués à Vigile de Thapse dans l' Expositio missae de Florus de Lyon*, „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques” 21 (1975) nr 3-4, s. 306-309.

¹³ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 23.

¹⁴ Tak zbudowane są *Dominus vobiscum* i *Primum in ordine*, a zdaniem Jean-Paula Bouhot, charakter *De actione missarum* zbliża się do *De corpore et sanguine* Paschazjusza Radberta – por. J-P. Bouhot, *Fragments attribués à Vigile de Thapse*, s. 303.

¹⁵ D. Varnier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 30.

¹⁶ Act I, 3.

¹⁷ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 30.

¹⁸ Poza wyjątkowymi, jak na Florusa, gramatycznymi wyjaśnieniami dotyczącymi liczby mnogiej od słów „cherubini” i „serafini” – por. Act XXXI, 1.

Ten „mysteryjny” cel staje się zatem powodem, dla którego mszę katechumenów i elementy po „Baranku Boży” Florus streszcza w kilku zdaniach¹⁹. Natomiast z obrzędów czy gestów wspomina tylko mieszanie wody z winem²⁰, wpuszczenie chleba do kielicha²¹ i pocałunek pokoju²², któremu jednak poświęca uwagę nie ze względu na sam obrzęd, ale jego znaczenie. W swojej pracy Florus przyjmuje sposób pisania przejęty od komentatorów Pisma Świętego, mianowicie – tak jak w innych *expositiones* – podaje jedno zdanie lub zwrot, któremu towarzyszy szereg cytatów z Pisma lub ojców Kościoła, które Florus łączy w logiczną całość. W ten sposób osiąga założony na początku *opusculum* cel: pokazanie, z jaką wiarą celebrować misterium i z jaką pobożnością go dopełnić²³. Chodzi mu o pokazanie ducha modlitwy i faktu, że celebrowanie misterium mszy można uchwycić jedynie wiarą²⁴.

Układ samego *expositio* jest następujący:

a) Rozdział I to raczej długi tytuł²⁵, a nie przedmowa, w którym autor przedstawia charakter swojego utworu (dziełko, *opusculum*), jego formę komentarza *ad litteram* („ułożone w porządku”, łac. *in ordine digestum*) złożonego z cytatów (łac. *collectum quam maximum*), jego źródła (ojcowie Kościoła, Pismo Święte, księgi liturgiczne) i cel.

b) Rozdziały II-X są rozdziałami wstępnym, rodzajem preambuły²⁶ opartej głównie na pismach świętego Augustyna; Florus wyjaśnia w nich wyższość ofiary Chrystusa nad ofiarami Starego Testamentu. Ofiary Starego Testamentu nie miały swojej własnej wartości, a nabierają jej dopiero w świetle ofiary Chrystusa: „Tam tylko On, z tych, którzy składali ofiarę z mięsa, wstawia się za nami”²⁷. Mimo swojej zdecydowanej postawy przeciwnej alegorycznej interpretacji Florus chętnie posługuje się typologią, ale tą uznaną, gdy ofiarę mszy i Chrystusa kapłana zestawia typologicznie z ofiarą Melchizedeka²⁸. Stara się zatem pokazać, że wszystkie zwyczaje Starego Testamentu znalazły swoją doskonałość w Nowego Testamentu²⁹. Próbuje również wyjaśnić sprawę postu przed mszą oraz krótko zajmuje go godzina jej odprawiania³⁰.

¹⁹ Por. Act XI i XCI-XCII.

²⁰ Por. Act LXII, 6

²¹ Por. Act LXXX, 1

²² Por. Act LXXX, 3-5.

²³ Łac. *qua fide celebrandum, quanta pietate sit amplectandum* – Act I, 3.

²⁴ Por. K. Schmitt, *Die Messerklärung des Diakons Florus*, s. 399.

²⁵ Por. P. Chambert-Protat, *Florus de Lyon, lecteur des Pères. Documentation et travaux patristiques dans l'Église de Lyon au IXe siècle. Etudes classiques*, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes 2016, s. 396.

²⁶ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 58;

²⁷ Act IV, 3.

²⁸ Por. Act II, 5-10.

²⁹ Por. Act III, 1.

³⁰ Por. Act VIII-X.

c) Jeden akapit (rozdział XI) dotyczy gromadzenia się na mszy, czytań, wyznania wiary i składania ofiar:

Zatem najpierw, kiedy wierni zbiorą się razem w domu Bożym, po wyśpiewaniu³¹ Bożej chwały, po odczytaniu pism apostołów i ewangelii, a także po wygłoszeniu nauki, odmawia się symbol wiary i lud składa ofiarę, a także zaczyna się konsekracja. Wtedy umysł wszystkich zgromadzonych zwraca się ku sprawom boskim i niebieskim i przygotowuje na to, czego pragnie. Wtedy kapłan staje przy ołtarzu, aby odprawiać boskie tajemnice, pozdrawia zgromadzony Kościół i modli się³².

d) Kluczowy fragment, obejmujący rozdziały XII-XC, dotyczy kanonu; autor zdanie po zdaniu wyjaśnia w nim po kolei słowa i zwroty tej modlitwy, opierając się przede wszystkim na autorytecie Pisma Świętego, ale też autorach patrystycznych.

Można w nim wyodrębnić kilka części:

- rozdziały XII-XXXVI – dialog przed prefacją i prefacja
- rozdziały XXXVII-XLII – *Sanctus*
- rozdziały XLIII-LXXIV – kanon
- rozdziały LXXV-LXXXVIII – *Pater noster*
- rozdziały LXXXIX-XC – zmieszanie postaci, pocałunek pokoju, *Agnus Dei*.

e) Rozdziały XCI-XCII są klamrą zamykającą i odpowiadają rozdziałowi XI. Rozdział XCI w krótkich słowach mówi o przyjmowaniu komunii, przy użyciu technicznego terminu *bona gratia*³³. Rozdział ostatni zwraca uwagę na rozesłanie oraz wyjaśnia znaczenie słowa *missa*, które ma być powiązane ze słowem *dismissio*, rozróżniając równocześnie mszę katechumenów i mszę wiernych:

Dlatego i kanony nazywają mszę mszą katechumenów, kiedy po odczytaniu ewangelii zaczyna się celebrować święte tajemnice, w których nie wolno brać udziału nikomu, jeśli nie jest odrodzony w źródle chrztu. Wtedy bowiem woła diakon, a katechumeni są wypuszczani, to znaczy wychodzą na zewnątrz. Zatem msza katechumenów dokonuje się przed czynnościami sakramentów, natomiast msza wiernych po dokonaniu sakramentów i udziale w nich³⁴.

³¹ Łaciński termin *modulatio* pojawia się także u Izydora, który rozróżnia *pronuntiatio* i *modulatio*, przy czym do drugiego zalicza śpiewanie psalmów i hymnów – por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri xx*, 6, 19, 9, PL 82, kol. 252.

³² Act XI.

³³ Por. Act CXI. Termin *bona gratia* pojawia się już u Izydora: „Tajemnicę tego chleba i kielicha Grecy nazywają eucharystią, a na język łaciński tłumaczy się to *bona gratia* - Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri xx* 6, 19, 38, PL 82, kol. 255B. Od Izydora ten termin przejmuje Raban Maur – por. Inst I, 23.

³⁴ Act XCII, 2-3.

1. 3. Źródła *De actione missarum*

Już w pierwszym akapicie swojego *opusculum*³⁵ Florus wymienia autorów, do których się odwołuje: są to Cyprian, Ambroży, Augustyn, Hieronim, Izydor, Beda. Głównym źródłem jednak pozostaje Pismo Święte i niezliczone z niego cytaty³⁶. Można zadać sobie pytanie, dlaczego Florus wymienia tylko autorów łacińskich, skoro znał z pewnością (w łacińskich przekładach) także ojców greckich – np. Grzegorza z Nazjanzu³⁷. Być może powodem była chęć zachowania ortodoksji, a z ojcami greckimi mógł się czytelnikowi kojarzyć Orygenes czy Tertulian, albo skoro Florus komentuje kanon rzymski, chce równocześnie podeprzeć się autorytetem autorów zachodnich³⁸. Trudno również określić zakres korzystania przez Florusa ze źródeł liturgicznych (sam pisze, że korzystał „z dawnych ksiąg o misteriach”³⁹) – sakramentarzy i *ordines* – ponieważ komentowany tekst ogranicza się właściwie do kanonu, prawdopodobnie zaczerpniętego z któregoś z sakramentarzy Hadriana⁴⁰. Jednak odwołując się do nowszych badań i odkrycia rękopisu zatytułowanego *Qui salutationis*, badacze przyjmują, że ten rękopis mógł mieć duży wpływ na *De actione missarum*⁴¹, chociaż dosłownie zaczerpnięte z tego rękopisu są tylko dwa fragmenty⁴². Warto zwrócić uwagę, że w innych pismach, typu polemicznego, Florus wykazuje się znajomością sakramentarzy z Angoulem i Gelazjańskiego⁴³.

De actione missarum Florusa na tle *expositiones missae* z IX wieku jest dziełem oryginalnym. O ile każde z *expositiones* stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie, dlaczego coś się dzieje na liturgii (łac. *quare*) i próbuje znaleźć na to pytanie odpowiedź w różny

³⁵ Por. Act I, 1-2.

³⁶ Prawdopodobnie używa kilku wersji Biblii – zarówno Wulgaty, jak i *Vetus Latina Africa*.

³⁷ Por. E. Colombi, *Les Pères grecs dans la Collection de Florus de Lyon*, [w:], *Les douze compilations pauliniennes de Florus de Lyon. Un carrefour des traditions patristiques au IXe siècle*, dir. P. Chambert-Protat, F. Dolveck, C. Gerzaguët, Rome: Publications de l'École française de Rome 2016.

³⁸ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 32.

³⁹ Act I, 2.

⁴⁰ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 61-62. Sprzeciwia się tej myśli Pierre Chambert-Protat, który uważa, że Florus nie mógł mieć tu na myśli ksiąg liturgicznych, z których korzysta, ponieważ sama forma komentarza *ad litteram* wymaga od autora cytowania tekstu liturgicznego, natomiast *libri antiqui* to inny komentarz, którym musiał posłużyć się tam, gdzie brakowało mu komentarza w pismach wymienionych autorów – por. P. Chambert-Protat *Florus de Lyon, lecteur des Pères*, s. 397.

⁴¹ W opinii Jean-Pierre'a Bouhota to właśnie ten rękopis ma być wspólnym źródłem tak dla Florusa jak i Remigiusza z Auxerre, z tym, że Florus oryginalnie go przekształcił i wzbogacił cytatami biblijnym lub patrystycznymi, wyjaśniając i aktualizując niektóre terminy, natomiast Remigiusz przepisał ten komentarz prawie bez zmian – por. J-P. Bouhot, *Fragments attribués à Vigile de Thapse*, s. 309. Właśnie z rękopisem *Qui salutationis* P. Chambert-Protat identyfikuje wspomniane przez Florusa *libri mysteriorum* – por. P. Chambert-Protat *Florus de Lyon, lecteur des Pères*, s. 397-398.

⁴² Por. Act XLIV, 1; LXIV, 4.

⁴³ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 33.

sposób (etymologia, alegoria, historia), o tyle Florus szuka odpowiedzi teologicznej, a tę odpowiedź chce oprzeć na autorytecie Pisma, ojców i Kościoła:

fCzerpiemy zdroje wiedzy i wiary z najczystszych źródeł Pisma Świętego, z najprawdziwszej nauki ojców, z autorytetu czcigodnego synodu, zachowując pilnie przekazany nam raz skarb wiary⁴⁴.

1. 4. Teologia *De actione missarum*⁴⁵

Ja zauważa P. Duc⁴⁶, chociaż dziełko Florusa nie dostarcza nam informacji o szczegółach ceremonii, to jednak jest niezwykle bogate teologicznie. Tematy teologiczne podejmowane przez Florusa koncentrują się oczywiście na Eucharystii.

Dla lepszego zrozumienia liturgii Florus proponuje jej podział, który już ma wskazywać na logikę jej przebiegu. O ile już u Izydora pojawia się podział na siedem części ze względu na modlitwy wypowiedziane przez kapłana: „To jest siedem modlitw ofiarnych, które przekazali nam apostołowie w swojej nauce”⁴⁷ (w ten sposób Izydor odwołuje się do mistyki liczby siedem – siedem Kościołów Apokalipsy, siedem darów Ducha, co również znajdzie swoje odbicie w rycie galijskim), o tyle, jak pisze Dominique Vanier, tego podziału nie można było łatwo przenieść do wyjaśniania rytu rzymskiego. Dlatego w podziale Eucharystii Florus wykorzystał niejako podział zaproponowany przez Augustyna, który opierając się na *Liście do Tymoteusza*, wymienia cztery rodzaje modlitw w czasie liturgii: *obsecrationes, orationes, interpellationes et gratiarum actiones* (1Tm 2,1)⁴⁸. Taki podział pojawia się też w *Primum in ordine*⁴⁹, u Amalariusza⁵⁰ czy Remigiusza z Auxerre⁵¹. Florus wykorzystuje tylko dwa elementy – *laudes et gratiarum actiones*⁵², a potem kanon, który nazywa przede wszystkim *actio, misterium* i *consecratio*.

Z samego układu tekstu wynika, że właśnie *actio* jest dla Florusa najważniejsze. Warto zwrócić uwagę, że wykorzystując ten termin, Florus odcina się od terminologii Amalariusza, jak zapisał w *Invectio canonica*: „co dokonuje się w czasie *actio*, które

⁴⁴ *Flori relatio de Concilio Carisiacensi* 5, [w:] MGH, *Concilia Aevi Carolini*, t. II, 2, s. 779.

⁴⁵ Szeroko tematy teologiczne omawia zarówno Paul Duc, jak i Dominique Vanier, z których ten drugi zarzuca Paulowi Ducowi podejście scholastyczne, które może wypaczać myśl Florusa – por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 6.

⁴⁶ Por. P Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 7.

⁴⁷ Por. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* 1, 15, PL 84, kol. 753.

⁴⁸ Por. Act LXXXV, 2.

⁴⁹ Por. Prim 31.

⁵⁰ Por. Off I, XXIV, 4.

⁵¹ Por. Celebr, PL 101, kol. 1246BC.

⁵² Act XX, 2; XXX, 2; LXII, 6.

Amalariusz nazywa modlitwą kanoniczną (łac. *oratio canonica*)⁵³. Sugestię, że *actio* należy rozumieć jako kanon, podsuwa również wydawca *De actione* w Patrologia Latina: „Autorzy ksiąg liturgicznych przez *actio missarum* rozumieją kanon mszy”⁵⁴.

To właśnie w trakcie kanonu dokonuje się ofiara, w której dla nas codziennie na nowo powtarza się ofiara Chrystusa „w sakramencie Ciała i Krwi Syna Bożego”⁵⁵. W tej ofierze doskonale uwidacznia się pokora Chrystusa. Jego ofiara przynosi nam łaskę oczyszczenia i odkupienia⁵⁶. Chrystus jest ofiarą prawdziwą⁵⁷, żywą⁵⁸ i mistyczną⁵⁹, a równocześnie jedynym i prawdziwym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi i tylko dzięki Jego wstawiennictwu Kościół może składać Bogu ofiary⁶⁰. W liturgii spotykają się trzy podmioty: kapłan, lud i Kościół⁶¹. Odnowienie ofiary Chrystus jest możliwe dzięki kapłaństwu i łasce kapłańskiej służby, dzięki działaniu Ducha Świętego⁶². Równocześnie Florus ciągle wskazuje, że ofiarę składa każdy – wierni jednoczą się z kapłanem przez wiarę i pobożność:

Zatem cały Kościół jest nazywany świętym kapłaństwem, (...) ponieważ bez wątplenia wszyscy wierni są członkami najwyższego kapłana, wszyscy naznaczeni olejem radości, zjednoczeni z ciałem Tego, który jest największym królem i prawdziwym kapłanem⁶³.

Kościół rozprzestrzenia się na całej ziemi, jest święty i powszechny, ale to jednak nie tylko ci, którzy żyją na ziemi, ale i mieszkańcy nieba:

Zatem w jedności z nimi i czcigodnej pamięci jakby w prawdziwej świątyni Boga pobożność wiernych składa swoje ofiary i dary i dlatego są zjednoczeni razem, jakby ojcowie z synami i następcy z poprzednikami. Bo co to znaczy „zjednoczeni”, jeśli nie to, że mają ze sobą wspólnotę i jedność?⁶⁴.

To w jedności z Kościołem możliwe jest czerpanie owoców z uczestnictwa w Eucharystii. Florus podkreśla, że msza jest tajemnicą Trójcy⁶⁵, a każda z Osób Boskich ma

⁵³ Florus, *Invectio canonica*, [w:] Florus Lugdunensis, *Opera polemica*, ed. K. Zechiel-Eckes, E. Frauenknecht, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 260), Turnhout: Brepols 2014, s. 24.

⁵⁴ PL 119, 15C.

⁵⁵ Act II, 1.

⁵⁶ Por. Act VI, 1.

⁵⁷ Por. Act LIII; LXIII.

⁵⁸ Por. Act XVII.

⁵⁹ Por. Act XLVI.

⁶⁰ Por. Act IV; XXII.

⁶¹ Por. R. Schulte, *Die Messe als Opfer*, s. 161.

⁶² Por. Act. LII

⁶³ Act LII, 3.

⁶⁴ Act LIV, 4.

⁶⁵ Udział trzech Osób Boskich w liturgii staje się dla Florusa okazją do zamieszczenie krótkiego wtrętu o charakterze etiologicznym – odwołując się do autorytetu apostołów, tłumaczy dlaczego modlitwa kierowana jest do jednej osoby Boskiej – por. Act XXXIII 5-7.

w niej swój udział. Ojciec jest źródłem⁶⁶ oraz celem ofiary i dziękczynienia⁶⁷. Jednak to osoba Syna i chrystologia znajduje u Florusa najwięcej miejsca, co zostało podkreślone wyżej. Istotne staje się również działanie Ducha Świętego – Duch jest tym, który uświęca złożoną ofiarę⁶⁸. Jego moc czyni ją doskonałą⁶⁹ i dzięki Jego działaniu ofiara staje świętym Ciałem i Krwią Chrystusa: „(Chrystus) sam mocą Ducha Pocieszyciela i niebieskiego błogosławieństwa sprawia, że chleb i wino są świętym Ciałem i Jego Krwią”⁷⁰.

1. 5. Wpływ *De actione missarum* na inne komentarze do mszy świętej

Enrico Mazza uznał, że zamiar Florusa, to znaczy przygotowania komentarza ściśle związanego z tekstem liturgicznym i całkowicie pozbawionego jakichkolwiek elementów alegorycznych, mimo że godny pochwały, nie powiódł się, ponieważ jego dziełko wielokrotnie przedstawia *idem per idem*, a Florus nie potrafił wykorzystać całego bogactwa tekstu liturgicznego⁷¹. Jest to surowa ocena w zestawieniu z dwiema innymi, zacytowanymi wyżej, a traktującymi *De actione missarum* jak najpiękniejsze i najlepsze *expositio* tej epoki.

Mimo że liczba zachowanych rękopisów świadczyłaby o tym, że dziełko nie przeszło bez echa przynajmniej w Kościele lyońskim⁷², a wśród autorów, którzy korzystali z utworu Florusa, był współczesny mu Hincmar z Reims (†882 r.), który w swoim *De cavendis vitiis*⁷³ przytacza całe passusy z *De actione*, i te same myśli dotyczące idei Chrystusa jako kapłana i rozumienia ofiary⁷⁴, to jednak współcześni Florusowi komentatorzy, mając przed sobą rozwiniętą i budzącą ciekawość interpretację alegoryczną, która bardziej odpowiadała ówczesnej pobożności, ocenili *De actione* podobnie jak E. Mazza, skoro w manuskrypcie do traktatu Prevotina z Cremony kopista zanotował:

Imiona tych, którzy zajmowali się boskim oficjum: Izydor, Raban, Amalariusz, Alkuin – nauczyciel Karola, Honoriusz, Rupert, Hugon od Świętego Wiktora, Jan Beleth, Prepozyt⁷⁵,

⁶⁶ Por. Act LXIV, 10-11.

⁶⁷ Por. Act XXI, 1; XXXIII, 5.

⁶⁸ Por. Act XLIV, 1.

⁶⁹ Por. Act LIX, 1.

⁷⁰ Act LX, 4.

⁷¹ E. Mazza, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. J. Mignon, Paris: Cerf 2005, s. 189-190.

⁷² P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 79.

⁷³ Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, hrsg. D. Nachtmann, München: Monumenta Germaniae Historica 1998, s. 101-268.

⁷⁴ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 80.

⁷⁵ A. Rauwel, *Expositio missae: essai sur le commentaire du canon de la messe dans la tradition monastique et scolastique*, (niepublikowana praca doktorska), Dijon: Université de Dijon, 2002, s. 34.

wymieniając wszystkich wielkich liturgistów do wieku XI, ale pomijając Florusa. Być może jednak wspomniane już wydanie krytyczne oraz praca doktorska z 2017 roku Dominique'a Vaniera spowoduje wśród współczesnych badaczy większe zainteresowanie myślą teologiczną Florusa, uważanego za prekursora nauki o realnej obecności Jezusa w Eucharystii⁷⁶, a nawet za pośrednika między Augustynem a Tomaszem Akwinu⁷⁷.

2. Spór Florusa z Amalariuszem

2.1 Geneza

Zasygnalizowana w rozdziale pierwszym jedna z teologicznych kontrowersji epoki związana był ze sporem między dwoma autorami zupełnie odmiennymi w sposobie prezentacji tematu *expositiones missae* z tej epoki: Florusem (jako przedstawicielem biskupa Agobarda) i Amalariuszem. Zazwyczaj mówi się o Florusie jako przeciwniku metody alegorycznej, a cały spór przedstawiany jest właśnie w kategorii sprzeciwu wobec metody zastosowanej przez Amalariusza w interpretacji liturgii. Jednak genezy tego sporu należy szukać w polityce⁷⁸. Biskup Agobard, który poparł podział królestwa Franków między synów Ludwika Pobożnego, został przez Ludwika usunięty i zastąpiony na stolicy biskupiej przez Amalariusza. W Lyonie Amalariusz otoczony przez wrogich sobie duchownych, wiernych poprzedniemu biskupowi, naraził się im jeszcze bardziej, narzucając Kościołowi lyońskiemu swój antyfonarz i nakazując kopiowanie swojej pracy⁷⁹. Po powrocie na katedrę w Lyonie Agobard rozpoczął proces zwalczania poglądów Amalariusza, w czym wydatnie pomógł mu jego zwolennik – diakon Florus, sprzeciwiający się równocześnie reformom biskupa Amalariusza.

Zarzuty wobec Amalariusza można odnaleźć w następujących pismach:

⁷⁶ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 82.

⁷⁷ Por. D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*”, s. 134.

⁷⁸ H. Lubac wyjaśnia jednak ten spór w kategoriach politycznych – por. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages historical survey*, trans. G. Simmonds, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2007, s. 266-267; por. G. d'Onofrio, *Historia teologii*, s. 78. Jeszcze inne podejście do genezy tego sporu prezentuje Dennis F. Sheehan, który twierdzi, że był to spór bazujący na różnym rozumieniu przez Amalariusza i Florusa terminów *sacramentum*, *mysterium* oraz *consecratio* – por. D. F. Sheehan, *Sacramentum in a ninth century controversy: A study of the use and development of sacramentum in the controversy between Amalarius of Metz and Florus of Lyons*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1979.

⁷⁹ E. Knibbs, *Introduction*, [w:] Amalarius of Metz, *On the Liturgy*, vol. I, ed. and trans. E. Knibbs, London: Harvard University Press 2014, s. xxiii.

- *Opusculum I*⁸⁰
- *Opusculum II*⁸¹
- *Opusculum III*⁸²
- *Invectiva canonica Martini Papae in Amalarium officiographum*⁸³
- *Contra Amalarium*⁸⁴.

W pierwszym *opusculum* Florus prezentuje szereg błędów Amalariusza i prawdopodobnie jego pismo jest właściwie podsumowaniem wszystkich zarzutów przeciwko Amalariuszowi przedstawionych na synodzie w Quierzy⁸⁵, w którym Florus sugeruje, że pisma Amalariusza są już szeroko rozpowszechnione⁸⁶. Drugie *opusculum* mówi o skazaniu Amalariusza, a zatem powstało już po synodzie⁸⁷, trzecie natomiast *opusculum* skierowane jest do ojców synodu w Quierzy (838 r.)

Florus w swoich pismach nazywa Amalariusza *praesumptor* – „zuchwalcem”, który nie idzie za nauką Kościoła, a wręcz nią gardzi i próbuje opisać sprawy w sposób mistyczny lub alegoryczny (łac. *mistice et allegorice*)⁸⁸. Takie podejście powoduje, że popadł w szaleństwo i próżność (łac. *vanitates et falsae insaniae*), plecie kłamstwa, wraca do błędów heretyków, a nie tylko do nich wraca, ale przedstawia je w sposób, na który żaden z heretyków nie wpadł⁸⁹.

2. 2. Zarzuty

Warto podjąć próbę prześledzenia najważniejszych zarzutów formułowanych przez Florusa. Pierwszy z nich jest teologiczny i dotyczy tzw. *corpus triforme*. Wydaje się, że dla Amalariusza kwestia *corpus triforme* nie była zbyt ważna, bo w jego *Liber officialis* zajmuje

⁸⁰ Florus Lugdunensis, *Opusculum adversum Amalarium I*, PL 119, kol. 74B-76C; *Amalarii epistolae* 13 [w:] MGH *Epistolae Karolini aevi*, t. III, s. 267-273.

⁸¹ Florus Lugdunensis, *Opuscula adversum Amalarium II*, PL 119, kol. 80-94; *Flori relatio de concilio Carisiacensi* [w:] MGH *Concilia*, t. II, 2: *Concilia Aevi Carolini*, s. 778-782.

⁸² Florus Lugdunensis, *Opusculum adversum Amalarium III*, PL 119, kol. 94-96; *Flori diaconi oratio in concilio Carisiacensi habita*, [w:] MGH *Concilia aevi Karolini*, t. II, 2, s. 769-777.

⁸³ *Invectiva canonica Martini Papae in Amalarium officiographum* [w:] *Amalari episcopi opera liturgica omnia*, t. I, s. 374-374. Za Florusem, jako autorem tego tekstu, opowiada się Klaus Zechiel-Eckes, por. K. Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist*, Stuttgart: Thorbecke 1999, s. 35-47.

⁸⁴ Florus, *Contra Amalarium*, [w:] Florus Lugdunensis, *Opera polemica*, ed. K. Zechiel-Eckes, E. Frauenknecht, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 260), Turnhout: Brepols 2014, s. 39-45.

⁸⁵ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 28.

⁸⁶ Por. Op I 2.

⁸⁷ Por. P. Duc, *Étude sur l'expositio missae*, s. 28.

⁸⁸ Por. Op I 7.

⁸⁹ Por. Op I 7.

zaledwie kilka linijek tekstu. To dopiero Florus zamienił tę myśl w doktrynę, przypisując ją Amalariuszowi⁹⁰. Florus buduje swoją polemikę w sposób klasyczny – cytuje wybrane fragmenty z *Liber officialis* i przeciwstawia im wybrane teksty z Pisma lub ojców Kościoła. Pierwszy, najważniejszy zarzut, dotyczy poniższego fragmentu *Liber officialis*:

Ciało Chrystusa, to znaczy tych, którzy zakosztowali już śmierci, oraz tych, którzy mają umrzeć, ma trzy postaci (łac. *triforme est corpus Christi*). Pierwsza mianowicie to święte i nieskalane ciało wzięte z Maryi Dziewicy, drugą jest ciało, które chodzi po świecie; trzecią – ciało, które leży w grobach. Częstka hostii, którą wpuszcza się do kielicha, ukazuje ciało Chrystusa zmartwychwstałego. Część, którą spożywa kapłan lub lud – ciało chodzące nadal po ziemi. Częstka pozostawiona na ołtarzu wyobraża ciało leżące w grobach⁹¹.

Zarzuty przeciwko Amalariuszowi sformułowane przez Florusa z Lyonu oraz Agobarda na podstawie tego fragmentu stały się powodem odrzucenia pism Amalariusza na synodzie w Quierzy, gdzie Amalariusz przedstawiony został jako arogant, który wprowadza świętokradzkie nowinki (łac. *profanae novitatis praesumptor*), jest gwałcicielem pobożności (łac. *pietatis violator*) oraz dzieli na trzy części niebieski chleb⁹².

Florus przeciwstawia temu fragmentowi dwa autorytety – Pisma i ojców. Najpierw odwołuje się do *Listu do Koryntian*:

Czyż chleb, który łamiemy, nie jest udziałem w ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z jednego i tego samego chleba (1Kor 10,16-17)⁹³,

w którym trzy razy używa liczebnika „jeden” dla podkreślenia swojej myśli. Drugim autorytetem jest św. Augustyn. Florus wykorzystuje cytat z *De civitate Dei*: „To jest ofiara chrześcijan: wielu jest jednym ciałem Chrystusa” oraz fragmenty z *Sermones*⁹⁴.

Chociaż na pierwszy rzut oka stwierdzenie Amalariusza zdaje się rzeczywiście naruszać doktrynę św. Pawła o jednym i niepodzielnym ciele Chrystusa (1Kor 16,17), a Florus z właściwą swoim pismom polemicznym gwałtownością Amalariuszowy tekst nazywa

mądrością zwierzęcą, diabelską, która wynosi się ponad wiedzę Boga, odwraca prawość wiary i ścieżkę prawdy w ludziach słabych⁹⁵,

to jednak, jak zauważa Enrico Mazza, interpretacja Amalariusza dotycząca ciała Chrystusa nie jest doktryną, ale tylko komentarzem do obrzędu łamania chleba⁹⁶, a zgodnie

⁹⁰ Por. E. Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, s. 170.

⁹¹ Off III, XXXV, 1; por. Florus, *Contra Amalarium*, s. 41.

⁹² Por. Op I 4, Op II 5.

⁹³ Florus, *Contra Amalarium*, s. 41, tłum. B. Frontczak.

⁹⁴ Florus, *Contra Amalarium*, s. 41, tłum. B. Frontczak.

⁹⁵ *Invectio canonica Martini Papae in Amalarium Officiographum*, 31, tłum. B. Frontczak.

⁹⁶ Jest to również sformułowanie, które pojawiło się już u Tykoniusza.

z przyjętą metodą Amalariusza każda akcja liturgiczna powinna mieć swoje odniesienie do momentu męki Chrystusa, co powoduje, że każda przyjęta interpretacja jest dopuszczalna⁹⁷. W *expositio Eclogae* także jest mowa o łamaniu hostii na trzy części, a to wydarzenie ma być odniesieniem do spotkania Jezusa z uczniami idącymi do Emaus:

Łamanie hostii oznacza to łamanie, które Chrystus uczynił wobec dwóch uczniów na drodze do Emaus. Z tego powodu niektórzy z biskupów mają zwyczaj – kiedy komunikują nawzajem – czynić trzy kawałki z jednej hostii, jako typ tych trzech, to znaczy Jezusa Chrystusa, Kleofasa i, jak mówią, Łukasza⁹⁸.

Ponadto autor *Eclogae* widzi w tym działaniu z jednej strony wielość wspólnot kościelnych, z drugiej – jedną ich wiarę i zjednoczenie w jedności Chrystusa⁹⁹. Klaus Zechiel-Eckes argumentuje, że pojęcie *corpus triforme* nie odnosi się do Eucharystii, ale do ciała wiernych, którzy razem tworzą Kościół¹⁰⁰.

Kolejnym zarzutem jest już sposób interpretacji pewnych obrzędów (tu postu) i traktowania ciała Chrystusa jako złączonego z czterech żywiołów. Skoro i Chrystus przyjął ludzkie ciało, to także i On podlega czterem żywiołom, więc i w liturgii Wielkiego Piątku na to Chrystusowe ciało będą wskazywać cztery wersety responsorium:

Barankiem jest nasz Pan, który został wydany, gdy zaczynał się piętnasty dzień miesiąca, a na krzyż wstąpił w Dniu Przygotowana. Teraz o response, któremu towarzyszą cztery wersety. Nie ulega wątpliwości dla nikogo, że Chrystus jako człowiek składa się z czterech żywiołów. Jest czymś naturalnym dla człowieka, że składa się z ziemi, wody, powietrza i ognia. Kiedy On przyjął ludzką naturę, przyjął te cztery żywioły¹⁰¹,

Florus zaś ironicznie dodaje:

Ludzie, którzy układali pieśń ze słów Pisma, czynili to tak, jak się im zdawało słuszne. I dlatego jeśli człowiek do jednego responsorium dodaje cztery wersy, to nie ma nawet cienia niejasności, że robi to po to, aby kłamliwie zwodzić¹⁰².

⁹⁷ Por. E. Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, s. 173.

⁹⁸ Ecl XXVI, 1.

⁹⁹ Ecl XXVI, 1. Interesujące jest jednak to, że wzmiankę o trzeciej części hostii pozostającej na ołtarzu można odnaleźć również u Innocentego III, który tę cząstkę interpretuje w sposób eschatologiczny jako figurę i ogłoszenie zmartwychwstania ciał, które pozostaną w grobach do końca czasów – por. *Discussione sulla lezione Picasso [w:] Segni e riti nella chiesa altomedioevale occidentale*, t. 2, (Settimane di studio dal centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXIII, 11-17 aprile 1985), Spoleto: Presso la sede del Centro 1987, s. 528. E. Mazza przytacza także informację dotyczącą rytu mozarabskiego, gdzie hostia łamana na dziewięć kawałków, układanych w kształt krzyża, oznacza dziewięć tajemnic życia Chrystusa od wcielenia do paruzji (wcielenie, narodzenie, obrzezanie, objawienie, męka, śmierć, zmartwychwstanie, chwała i królestwo) – por. E. Mazza, *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, s. 170. H. de Lubac zestawia całą dyskusję na temat rozumienia terminu *corpus triforme* – por. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, s. 263nn.

¹⁰⁰ K. Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon*, s. 292.

¹⁰¹ Off I, XIII, 3-4.

¹⁰² Agobardus, *Contra libros quattuor Amalarii* IX, PL 104, kol. 344C, tłum. B. Frontczak. Jak zauważa M. Cristiani, jest to tekst zazwyczaj przypisywany Agobardowi, ale A. Wilmart sformułował hipotezę o Florusie,

Dla Florusa teksty liturgiczne są wyłącznie dziełem ludzkim i nie można doszukiwać się w ich układzie (w tym wypadku w liczbie cztery) tajemnic Ducha Świętego¹⁰³.

Amalariusz odnosi posty w ciągu roku do symboliki liczby cztery, łączy je równocześnie z kondycją człowieka, pedagogicznie wskazując na ludzkie wady, z którymi warto w danym czasie roku walczyć. Swoją opinię wspiera autorytetem Augustyna:

Rok obraca się wokół czterech pór: wiosny, lata, jesieni i zimy. Te cztery pory roku mają zwyczaj odciągać nas od Bożej miłości z powodu związanych z nimi uciech, dlatego należy pościć w każdym czasie, aby mogły zostać powściągnięte nasze cztery żywioły¹⁰⁴.

Florus jednak komentuje to tylko jednym, ośmieszającym zdaniem, jakoby motywem postu według Amalariusza miała nie być przemiana wewnętrzna, ale kolejne pory roku:

Cztery nakazane prawem posty w roku Amalariusz odnosi do czterech żywiołów w ciele człowieka, dzięki którym człowiek żyje, i twierdzi, że to z tego powodu się pości¹⁰⁵.

Autorytetem, do którego odwoła się Florus, jest święty Paweł:

Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie (por. Kol 2,8)¹⁰⁶

oraz Augustyna, z komentarza do *Ewangelii wg św. Jana* 78,3.

Poznajmy bliźniaczą naturę Chrystusa: boską, w której równy jest On Ojcu, ludzką – od której Ojciec jest większy. Ale one są razem, zatem nie dwóch, ale jeden jest Chrystus, a Bóg jest Trójcą a nie czwórką. (...) Chrystus jest Bogiem i duszą i ciałem. Ale Bóg nie jest z żywiołów ani dusza. I nie żywioły zostały odkupione od śmierci, jak człowiek, ale, jak mówi Piotr, przyjdzie dzień Pański, gdy żywioły rozsypią się w ogniu (por. 2P 3,10.12)¹⁰⁷.

Wobec tego zarzutu Marta Cristiani twierdzi, że Amalariusz jawi się tutaj jako ten, który próbuje pogodzić w porządku symboli i znaków chrześcijański antropocentryzm i rytm natury¹⁰⁸. Wartością pism Amalariusza, jak argumentuje prof. Cristiani, jest bliskość czasu duchowego, czasu rytualnego i czasu naturalnego¹⁰⁹. To u Amalariusza modlitwa zostaje połączona z wpływem dnia i nocy, cztery pory roku odpowiadają czterem elementom, które składają się na świat fizyczny i ciało człowieka, które znów przyjął Chrystus we wcieleniu, dlatego nad kielichem czyni się cztery znaki krzyża¹¹⁰. Ta symbolika liczby cztery wpisana

jako autorze tego tekstu – por. M. Cristiani, *Tempo rituale*, s. 484; por. również A. Wilmart, *Un lecteur ennemi d'Amalraire*, „Revue benedictine”, XXXVI (1924), s. 237.

¹⁰³ Por. Agobardus, *Contra libros quattuor Amalarii*, PL 104, kol. 344C.

¹⁰⁴ Off II, II, 3-4.

¹⁰⁵ Op I 4, tłum. B. Frontczak.

¹⁰⁶ Florus, *Contra Amalarium*, s. 42.

¹⁰⁷ Florus, *Contra Amalarium*, s. 42.

¹⁰⁸ Por. M. Cristiani, *Tempo rituale*, s. 484.

¹⁰⁹ Por. M. Cristiani, *Tempo rituale*, s. 485.

¹¹⁰ Por. Off III, XXXI, 2, por. M. Cristiani, *Tempo rituale*, s. 484.

jest w życie człowieka i jego cielesność, w cztery pory roku¹¹¹, zatem dotyczy to też Chrystusa. W ten sposób Amalariusz nadaje liturgii wartość kosmiczną, w której człowiek, złożony z czterech elementów, jest syntezą całego świata fizycznego¹¹².

Co do Eucharystii, najbardziej znaczącym fragmentem u Florusa jest polemika z zaproponowanym przez Amalariusza „dramatem” męki Pańskiej¹¹³, jak M. Cristiani nazywa alegoryczne wyjaśnianie obrzędów mszy. Oczywiście należy zauważyć, że elementy tego dramatu pojawiają się już wcześniej u Germana z Konstantynopola czy Germana z Paryża. Całą rozbudowaną i logicznie powiązaną interpretację przez Amalariusza w księdze III *Liber officialis* Florus streszcza w czterech zdaniach, a sprzeciw Florusa wobec metody alegorycznej ma, jak się wydaje, na celu głównie ośmieszenie przeciwnika. W końcu gdy o chodzi o przyjętą metodę, Florus odnosi się do niej tylko w jednym miejscu, a mimo iż zwykle przedstawiany jest jako przeciwnik metody alegoryzującej, z tekstu wynika, że (pomijając już powody polityczne), kwestię alegorii traktował jako tylko jedną z okazji do zaatakowania przeciwnika:

Kielich Pana nazywa grobem, prezbitera – Józefem z Arymatei, archidiacona – Nikodemem – jakby tymi, którzy pochowali Chrystusa, pochylonych diakonów – apostołami, którzy pochylają się, jakby chcieli się ukryć w czasie męki, a subdiakonów, którzy stoją wyprostowani, nazywa kobietami stojącymi przy grobie. Jedną część modlitwy, w czasie której dokonuje się konsekracja Ciała Pana, odnosi do modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej, a drugą – do modlitwy Chrystusa wiszącego na krzyżu, a potem kolejną część – nie wiem nawet, jak to niedorzecznie dzieli – do modlitwy Chrystusa umierającego. A gdy prezbiter się pochyla – to oznacza: „A pochyliwszy głowę, oddał ducha” (J 19,30)¹¹⁴. Oraz: prezbiter to Józef z Arymatei, archidiacon – Nikodem, kielich to grób, ofiarę Ciała Pańskiego nazywa ukrzyżowaniem. Drewniane elementy to nauczyciele, belka to krzyż, lina, za którą się ciągnie [dzwon], to wiara, dzwon – język, ręce ciągnącego – życie kontemplacyjne, a gdy opuszcza się je w dół – życie czynne¹¹⁵.

Kolejne zarzuty dotyczą rzekomych twierdzeń Amalariusza o ludziach bez grzechu¹¹⁶, co ma być gorsze, zdaniem Florusa, od herezji Pelagiusza, oraz dwóch ołtarzy czy też składania dwóch ofiar w czasie mszy¹¹⁷. Jako kontrę Florus przytacza, zgodnie z przyjętą metodą, słowa z Pisma Świętego oraz ojców:

Jak Kościół nie ma dwóch rodzajów wiary albo dwóch chrztów, tak nie ma dwóch ołtarzy lub dwóch ofiar. Święty Hieronim tak pisze w komentarzu do *Księgi Izajasza*: „Mówi się:

¹¹¹ Por. Off II, II.

¹¹² M. Cristiani, *Simbolismo liturgico e mediazioni culturali*, s. 51-52.

¹¹³ „Dramma della passione” – M. Cristiani, *Tempo rituale*, s. 485.

¹¹⁴ Op I 3, tłum. B. Frontczak.

¹¹⁵ Op II 5, tłum. B. Frontczak.

¹¹⁶ Off III, XXII, 6-7.

¹¹⁷ Por. Florus, *Contra Amalarium*, s. 43.

jeden ołtarz, tak jak jedna jest wiara i jeden chrzest, i jeden Kościół. I tak jest jeden chleb Ciała Chrystusa i kielich Jego jednej Krwi¹¹⁸.

Zarzuty Florusa wobec Amalariusza podsumowuje Hans A. Reinhold: Dla Florusa alegoria w wydaniu Amalariusza jest już nie tyle alegorią, ile superalegorią¹¹⁹. Florus jest jak ojcowie Kościoła – rozumie alegorię w interpretacji Pisma (sam też w *De actione missarum* wykorzystuje ugruntowaną Pawłową typologię Melchizedek-Chrystus), ale nie przychodzi mu do głowy, że można przenieść to na liturgię. Dla Florusa chleb trzeba połamać, aby go rozdać, a ręce umyć, aby były czyste, dlatego tak bardzo oburza się na Amalariuszową *vanissima fabulositas*¹²⁰.

W opinii Marty Cristiani Amalariusz uważał (czego nie zrozumiał Florus), że wszystko na świecie niejako istnieje dla rytuału i można to wykorzystać, aby komentarz liturgiczny ożywić, jak również użyć całej dostępnej wiedzy, odwołania do tradycyjnej symboliki, ale także nawet naiwnej czasem alegorii¹²¹. Natomiast zdaniem Claudio Cortoni powodem niezrozumienia myśli Amalariusza było niewątpliwe krzyżowanie się w jego tekstach dwóch tradycji – zachodniej i wschodniej – i adaptacji tej drugiej¹²².

W ostatnim rozdziale niniejszej rozprawy zwrócono uwagę na szczególne *expositio* z IX wieku – *De actione missarum* Florusa z Lyonu. Na jego wyjątkowe miejsce w zbiorze *expositiones missae* wskazują dwa elementy. Po pierwsze pisemko zalicza się do *expositiones ad litteram* i nie wykorzystuje w wyjaśnianiu mszy świętej interpretacji alegorycznej. Po drugie – jego autor podjął próbę głębokiego teologicznego podejścia do komentowania przebiegu mszy, skupiając się nie tyle na jej zewnętrznej formie, ile na warstwie teologicznej, przede wszystkim teologii kanonu. Być może ta oryginalność Florusa, jak również polityczna sytuacja, w której przyszło mu działać, a która stała się powodem zdecydowanego sprzeciwu wobec pism i poglądów Amalariusza, spowodowały nikłe zainteresowanie późniejszych liturgistów nim oraz jego *opusculum*.

¹¹⁸ Florus, *Contra Amalarium*, s. 43, tłum. B. Frontczak.

¹¹⁹ Por. H. A. Reinhold, *The Pyrric Victory of Florus of Lyons*, [w:] *Liturgy for the people; essays in honor of Gerald Ellard, S.J. 1894-1963*, ed. W. J. Leonard, Milwaukee: Bruce Pub Co. 1963, s. 208.

¹²⁰ Por. H. A. Reinhold, *The Pyrric victory*, s. 209. *Fabulositas* – Op II 7.

¹²¹ Por. M. Cristiani, *Simbolismo liturgico e mediazioni culturali*, s. 53.

¹²² Por. C. U. Cortoni, „*Habeas corpus*”, s. 54.

Zakończenie

Przedmiotem niniejszej rozprawy doktorskiej były komentarze do mszy, nazywane *expositiones missae*, pochodzące z IX wieku, a zwłaszcza charakterystyczna dla nich metoda interpretacyjna. Praca zrealizowała cele przedstawione we wstępie. Przeprowadzona analiza *expositiones* pozwoliła na pokazanie obrazu dziewięciowiecznej liturgii w państwie Karolingów, sposobu jej wyjaśniania oraz edukacji i formacji duchowieństwa i wiernych, która, powodowana konkretną sytuacją historyczną i kulturową stała się przyczyną udoskonalenia i rozpowszechnienia zastosowanej w nich szeroko rozumianej alegorii. Alegoria, zwłaszcza rememoratywna, pozwoliła duchownym i wiernym na głębsze uczestnictwo w liturgii i tym samym w życiu Jezusa Chrystusa. Odnajdywanie w liturgii Eucharystii niejako odbicia obrazów ze Starego Testamentu (typologia) wskazuje na Kościół, który w liturgii przekracza czasy i rzeczywistości. Te dwa rodzaje alegorii, rememoratywna i typologia, kierują w konsekwencji wiernych przez wskazówki moralne (tropologia) ku zmianie sposobu życia. Dla duchownych interpretacja alegoryczna staje się cennym narzędziem edukacyjnym do stosowania wobec wiernych oraz formacyjnym dla nich samych. Autorzy *expositiones missae* chcieli przybliżyć duchownym, a za ich pośrednictwem wiernym, ofiarę Jezusa Chrystusa jako zrozumią, mimo nieznamość języka, w którym liturgia była sprawowana¹. Pomimo spotykanej negatywnej oceny takiej metody interpretacji i związanej z nią równocześnie edukacji – od czasów Florusa do współczesnych badaczy² – interpretacja alegoryczna pozostała na długi czas chętnie wykorzystywaną metodą, co zostanie zasygnalizowane jeszcze poniżej.

Ponieważ do tej pory nie prowadzono w Polsce całościowych badań nad wyjaśnianiem liturgii w wieku IX na terenie państwa Karolingów, wkładem pracy doktorskiej w rozwój nauki jest pierwsze takie opracowanie dziewięciowiecznych *expositiones* oraz klasyfikacja przedstawionych w nich alegorii. Po raz pierwszy także przetłumaczone zostały na język polskie niektóre teksty *expositiones missae*. Być może takie przedstawienie nieznanego tematu będzie przyczynkiem do innych badań nad rozumieniem liturgii w przeszłości, ponieważ autorka pracy zdaje sobie sprawę, że powyższa dysertacja nie wyczerpała wszystkich aspektów alegorii w liturgii w IX wieku. Z pewnością uzupełnienia wymagałoby przybliżenie innych autorów zajmujących się liturgią w tym czasie (np. Alkuina, Walafrida Strabona, Paschazjusza Radberta), których tłumaczeń na

¹ Por. M. Zahajkiewicz, *Trwale wartości*, s. 64.

² Opinie niektórych zostały przytoczone we *Wstępie* rozprawy.

język polski wciąż brakuje, oraz zebranie powstałych przed wiekiem IX źródeł typu alegoryzującego, co mogłoby posłużyć do poznania początków zastosowania tej metody w liturgii, dopełniając w ten sposób aneks powyższej dysertacji, który zbiera interpretacje alegoryczne z tekstów badanych przez autorkę pracy. Poza wskazanymi w poprzednim akapicie niewątpliwymi brakami niniejszej pracy dotyczącymi liturgii w wieku IX, kolejne badania można by poświęcić czy to każdemu z autorów z osobna, czy też wspólnym dla nich tematom³.

W zakończeniu niniejszej pracy warto będzie również chociażby krótko wskazać na to, jak interpretuje się liturgię w sposób alegoryczny w kolejnych wiekach, mając jednak świadomość, że będzie to raczej tylko krótki, wybiórczy rys, a równocześniejszy zasygnalizowanie możliwych do podjęcia tematów badawczych. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na autorów komentarzy do mszy z wieków późniejszych, którzy będą chętnie wykorzystywać wypracowane już alegorie, zanim jednak zostaną wskazani, należy zauważyć, że interpretacja liturgii miała również wpływ na sposób widzenia wnętrza świątyni i jej architekturę, a także powstanie dramatu liturgicznego⁴.

W przypadku architektury badacze podkreślają, że nie tylko sama Eucharystia miała być obrazem życia Jezusa Chrystusa, ale i wnętrze świątyni miało kierować myśl ku wydarzeniom z Jego życia⁵. Taką wzorcową świątynią pod tym względem była Centula/Saint-Riquier, gdzie postawiono ołtarze odpowiadające najważniejszym miejscom Ziemi Świętej związanym z życiem Jezusa Chrystusa, np. ołtarz *Nativitas, Passio*. W ten sposób mnisi niejako mogli wędrować w czasie liturgii po miejscach związanych z życiem Jezusa Chrystusa⁶.

³ Jak uczynił to np. Waldemar Pałęcki analizując interpretacje alegoryczne okresu przed Wielkanocą u autorów średniowiecznych – por. W. Pałęcki, *The Time of Preparation for the Pasch in the Light of Medieval Allegory*, „*Verbum vitae*” 38 (2020) nr 1, s. 281-299.

⁴ Por. A. Wolański, *Dramat liturgiczny w średniowieczu*, Wrocław: Wydawnictwo Akademii Muzycznej 2005, s. 7-12. Są badacze, którzy liturgię w IX wieku traktują już jako rodzaj dramatu liturgicznego – por. Y. Hirn, *The Sacred Shrine*, London: Macmillan 1912, s. 75-88, który jednak nie nazywa liturgii dramatem, ale symboliczną reprezentacją życia i śmierci Chrystusa (ang. *symbolic representation*); K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press 1933, czy przytaczane już pozycje O. B. Hardisona i Ch. Schusenberg.

⁵ Naturalnie pierwszym krokiem była interpretacja alegoryczna już istniejącej przestrzeni liturgicznej, np. u Germana z Konstantynopola czy Wilhelma Duranda – por. przywoływany już artykuł V. Marinis, *The Historia Ekklesiastike kai Mystike Theoria*, czy B. Wronikowski, *Alegoryczna interpretacja świątyni w pierwszej księdze *Rationale divinatorum officiorum Wilhelma Duranda**, [w:] *Przestrzeń liturgiczna*, (Ad Dominum t. 4), red. A. Sielepin, J. Superson, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2019, s. 125-164.

⁶ J. Nowiński, *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2000, s. 69; por. również F. Ohly, *Die Kathedrale als Zeitenraum zum Dom von Siena*, [w:] F. Ohly, *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, s. 177.

Zasadniczym wpływem alegorystów, z Amalariuszem na czele, z IX wieku będzie niejako nałożenie męki Zbawiciela na Eucharystię, nawet w wypadku komentarzy mniej skłonnych do alegoryzowania⁷. Introit interpretowany będzie za Amalariuszem jako oczekiwanie ludzi Starego Testamentu na przyjście Chrystusa (np. Ivo z Chartres, Hildebert z Le Mans, Honoriusz z Autun, który rozwija alegoryczną interpretację introitu, dzieląc go na trzy części⁸, czy William z Malmesbury), kolekta, w *expositiones* z IX wieku oznaczająca przepowiadanie Jezusa Chrystusa, dla późniejszych autorów stanie się pozdrowieniem, którym powitał zmartwychwstały Chrystus swoich uczniów, oraz może być błogosławieństwem dla ludu i sług ołtarza (Jan z Averanches⁹) albo całością modlitw, które Zbawiciel zanosił za swego życia na ziemi (Rupert z Deutz¹⁰).

Przy interpretacji kanonu ugruntowane jest już wyjaśnianie tej części mszy jako męki Jezusa Chrystusa. Przykładowo Rupert z Deutz przedstawia interpretację wyraźnie bazującą na tych dziewiętnowiecznych¹¹. Honoriusz z Autun będzie natomiast rozwijał tę interpretację z detalami: Celebrans wyciągający ręce oznacza Jezusa Chrystusa wiszącego na krzyżu, a ołtarz to krzyż. Na słowa *Hanc igitur oblationem* kapłan pochyla się na znak, że właśnie rozpoczęła się męka, uniesienie hostii i kielicha – to wywyższenie Zbawcy na krzyżu. Na słowa *Per ipsum* przypominamy sobie zdjęcie Jezusa Chrystusa z krzyża i Jego pogrzeb¹². Do najważniejszych późniejszych *expositiones missae* należą: z XI w. Bernona z Reichenau *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus*, w którym autor unika alegoryzmów, Bernolda z Konstancji *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, Jana z Avranches i Piotra Damiani. W XII w. powstały Odon z Cambrai *Expositio in canonem missae*, Iwona z Chartres *De convenientia veteris et novi sacrificia*, Jana Beleta *Rationale divinorum officiorum*, Sykarda z Kremony *Mitrare*, Hildeberta *Liber de expositione missae*, Honoriusza z Autun *Sacramentarium* i *Gemma animae*. Z XIII wieku pochodzą Wilhelma Duranda *Rationale divinorum officiorum* (szeroko rozpowszechnione jeszcze po Soborze Trydenckim) i papieża Innocentego III *De sacro altaris mysterio*, a z XIV – wielokrotnie wznawiane podręczniki dla duchowieństwa G. de Montrochera *Manipulus curatorum* i

⁷ Np. „Trzeba zauważyć, że w całym kanonie dokonuje się najwłaściwsze wspomnienie (łac. *commemoratio*) męki Pańskiej” – Bernoldus Constantiensis, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, PL 151, kol. 987, tłumaczenie zdania - B. Frontczak; por. H. Bricout, *L'interprétation allégorique*, s. 72.

⁸ „Per verum propheticum ordo prophetarum insinuat, per quos Christus nasciturus pronuntiabatur. Per Gloria Patri ordo apostolicus commemoratur, per quos Christus iam venisse praedicatur, a quibus et Trinitas ecclesiae insinuat. Per introitum secundo repetitum adhuc venturus ad iudicium narratur” – Honorius, *Gemma animae* I, 6, PL 172, kol. 545D.

⁹ Por. Joannes Rotomoganensi, *Liber de officiis ecclesiasticis*, PL 147, kol. 0027-0062.

¹⁰ Por. Rupertus Tuitiensis, *De diviniis officiis*, PL 170, kol. 0009 - 0333.

¹¹ Por. W. Pałęcki, „*Canon Missae*”, s. 111-113.

¹² Por. D. L. Mosey, *Allegorical Interpretations*, s. 168.

Henryka St. z Hesji *Secreta sacerdotum*. W XV w. powstał podręcznik dla duchownych Jana ze Ścinawy *Resolutiorum dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium* i obszerny traktat Gabriela Biela *Canonis missae expositio*, rozpowszechniony również w skróconej wersji jako *Sacri canonis missae expositio brevis*, w XVI w. J. Ecka *De sacrificio missae*, w którym autor odstąpił od alegorycznego tłumaczenia mszy na rzecz przedstawienia jej doktryny teologicznej w kontrowersji z luteranami¹³.

Pewne myśli rozwijane są również przez autorów wschodnich, np. Mikołaja z Andidy, Mikołaja Kabasilasa, Symeona z Tesalonik (np. odczytanie epistoły to przepowiadanie uczniów)¹⁴.

Tego typu traktaty nie pozostały bez echa także na gruncie polskim. Trzeba zauważyć, że *expositio* zawarte w średniowiecznym Kodeksie Matyldy, prezencie dla króla Mieszka II, jest właśnie tekstem *De celebratione missae* Remigiusza z Auxerre¹⁵. Natomiast komentarze do mszy polskich autorów powstają od końca XIV wieku, a głównie w wieku XV, początkowo jako małe dziełka, a potem dołączane do ustaw synodów¹⁶. Zebrał te pisma i skrótkowo omówił Marek Zahajkiewicz, warto przytoczyć za tym badaczem kilka imion ich autorów: Jan Isner, Jan z Kluczborka, Andrzej z Kokorzyna (stosujący metodę alegoryczną), Mikołaj z Błonia, Stanisław Brasiatoris¹⁷, którzy

chcieli przekazać kapłanom i adeptom do stanu duchownego umiejętność prawidłowego i godnego sprawowania wspaniale rozwiniętej w tamtym okresie liturgii. Można postawić sobie pytanie: czy był to tylko przekaz samych ceremonii? Jakie dostrzegano ukryte wartości w liturgii? Jak w ogóle ją rozumiano?¹⁸.

Większość tych traktatów nie doczekała się jeszcze, niestety, wydania krytycznego.

Powstające po Soborze Trydenckim komentarze do mszy skupiały się przede wszystkim na wykładzie nauki katolickiej (sformułowanej na tym soborze) i polemice z innowiercami, oraz ścisłym trzymaniu się rubryk, których „skrupulatne przestrzeganie miało być wyrazem nie tylko kapłańskiej rzetelności, ale i głębokiego duchowego

¹³ Por. M. Zahajkiewicz, *Msza święta w Polsce*, s. 152-164.

¹⁴ P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies*, s.190-191.

¹⁵ Por. B. Kürbis, *Opracowanie*, [w:] *Kodeks Matyldy: księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, opr. B. Kürbis i in., (Monumenta sacra Polonorum t. 1), Kraków : Polska Akademia Umiejętności 2000, s. 113-114; tłumaczenie zawartego tam *expositio* – B. Bolz, *Zwięzły wykład mszy św. według Liber officiorum*, „Studia Gnesnensia” 7 (1982-1983), s. 363-379 oraz „Studia Gnesnensia” 8 (1984-1985), s. 268-292.

¹⁶ Por. M. Zahajkiewicz, *Trwale wartości*, s. 61-68.

¹⁷ Por. M. Zahajkiewicz, *Polskie traktaty teologiczno-duszpasterskie okresu przedtrydenckiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 21 (1970), s. 206-208. Z późniejszych *expositiones missae* na uwagę zasługują A. Krzyckiego *De ratione et sacrificio missae*, J. Herbsta *Opisanie i wykład mszy świętej*, Mikołaja z Wilkowiecka *Interpretatio missae*, przeznaczone dla duchownych oraz *O mszy świętej opisanie dla wiernych*; do *expositiones missae* zbliżone były pochodzące z potrydenckiego okresu komentarze do mszy H. Powodowskiego i A. Jungi – por. M. Zahajkiewicz, *Msza święta w Polsce*, s. 165-178.

¹⁸ M. Zahajkiewicz, *Trwale wartości*, s. 63.

zaangażowania”¹⁹, jednak autorzy niektórych komentarzy w dalszym ciągu wykorzystują interpretację alegoryczną, chociaż raczej w formule katechezy czy homilii²⁰. Interesującymi przykładami wykorzystania alegorii w katechezie są dwa podręczniki z XVII i XVIII wieku. Pierwszy z nich Gregora Rippela, to *Die Schönheit der katholischen Kirche: dargestellt in ihren äusseren Gebräuchen in und außer dem Gottesdienste für das Christenvolk* (pol. *Piękności Kościoła katolickiego*), gdzie w formie fikcyjnej rozmowy między Szymonem, który zadaje pytania, a proboszczem na nie odpowiadającym czytelnik pouczany jest nie tylko o historycznym pochodzeniu obrzędów, ale także w sposób alegoryczny o różnych obrzędach liturgicznych w roku kościelnym czy przedmiotach używanych w liturgii, w czym wyraźnie widać wpływ wcześniejszych alegorystów, np. kadzidło to znak wonności, którym namaszczone ciało Jezusa Chrystusa po śmierci²¹, procesje wokół kościoła mają przypomnieć zstąpienie Chrystusa do otchłani i radość uwolnionych stamtąd dusz, a także skierować umysły wiernych ku niebieskiej ojczyźnie²². Drugi przykład to *Thesaurus sacrorum rituum* Bartłomieja Gavantiego z 1740 roku. W jego drugiej części zatytułowanej *Mistica expositio missae secundum ordinem totius vitae Christi* autor – zgodnie z tytułem – wyjaśnia znaczenie każdego momentu mszy w odniesieniu do życia Jezusa Chrystusa. Prefacja to wjazd Mesjasza do Jerozolimy, kanon – wspomnienie męki Pańskiej, moment konsekracji to ostatnia wieczerza²³.

Z polskich autorów warto wskazać jeszcze ks. Feliksa Cozela i jego dziełko *Msza święta. Jej znaczenie, pożytki, obrzędy i sposoby słuchania*²⁴, w którym – po części pierwszej i drugiej, w których autor traktuje o istocie mszy, podaje wskazówki prawne oraz szereg modlitw, w trzeciej, zatytułowanej *Trzy sposoby słuchania mszy*, jako jeden ze sposobów przedstawia właśnie alegorezę – wierny w kolejnych momentach mszy ma przypomnieć sobie wydarzenia z życia Jezusa, np. wejście kapłana na mszę to przyjście Chrystusa w ludzkim ciele na świat, śpiew *Gloria* – narodzenie Jezusa w stajni, w czasie kanonu przeżywamy cud rozmnożenia chleba. Innym sposobem – też alegorycznym – słuchania

¹⁹ M. Kuran, *O przykładach zastosowania alegoryzmów*, s. 102.

²⁰ Por. M. Kuran, *O przykładach zastosowania alegoryzmów*, s. 102. Ojcowie Soboru Trydenckiego nie zakazali w żadnym ze swoich dokumentów interpretacji alegorycznej, natomiast dokumenty z sesji 21 tegoż soboru wskazują rzeczywiście na wiele nadużyć liturgicznych, a niektóre z nich mogły wynikać z takiej właśnie interpretacji – por. *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński i polski*, t. 4, (1511-1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici 2007, s. 651.

²¹ Por. G. Rippel, *Piękności Kościoła katolickiego przedstawione w zewnętrznych uroczystościach, obrzędach i zwyczajach*, t. 1, tłum. N. Bieroński, Pulaski, Wis.: „Miesięcznik Franciszkański” 1908, s. 110.

²² G. Rippel, *Piękności Kościoła katolickiego*, s. 206.

²³ Bartholomeus Gavantus, *Thesaurus sacrorum rituum*, t. 2, Romae: Salvioni 1736-1738, s. 172.

²⁴ F. Cozel, *Msza Święta. Jej znaczenie, pożytki, obrzędy i sposoby słuchania*, (wyd. I uwspółcześnione) Warszawa: Te Deum 1998.

mszy jest przypominanie sobie wydarzeń męki Pańskiej, zatem introit i pocałunek ołtarza ma przypominać pocałunek Judasza dany Jezusowi, ewangelia to zaparcie się Piotra (autor zatem odwraca alegorię – słuchanie Ewangelii miałoby kierować serca wiernych ku wypełnianiu w życiu słowa Bożego, a postać Piotra pokazuje sytuację odwrotną), prefacja to droga krzyżowa²⁵.

Przedstawione w zakończeniu przykłady tekstów wykorzystujących w dalszym ciągu metodę alegoryczną wyraźnie wskazują na potrzebę takich wyjaśnień, a także dają wskazówki, w jaki sposób – uwzględniając potrzeby, mentalności i uwarunkowania kulturowe – można przykazywać wiedzę i formować odbiorców liturgii. Dla wielu wiernych także dzisiaj teksty i obrzędy mszy pozostają wciąż jeszcze do odkrycia, być może zatem dla osób odpowiedzialnych za formację liturgiczną lektura *expositiones missae* stałaby się cennym źródłem pozyskania metod formacji? A jedni i drudzy mogliby powtórzyć za Amalariuszem: „Mam gorące pragnienie, aby (...) się dowiedzieć, czym jest temat w jego najgłębszej istocie”²⁶.

²⁵ F. Cozel, *Msza Święta*, s. 184-191.

²⁶ Off I, krótka przedmowa, s. 66.

Bibliografia

Źródła

I. Źródła podstawowe

Amalarius Metensis, *Canonis missae interpretatio*, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 1, ed. J.M. Hanssens, (Studi e Testi 138), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 283-338.

Amalarius Metensis, *Liber Officialis*, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 2, ed. J.M. Hanssens, (Studi e Testi 139), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948.

Amalarius Metensis, *Missae Expositionis Geminus Codex*, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 1, ed. J.M. Hanssens, (Studi e Testi 138), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 255-281.

Amalarius z Metz, *Dzieła*, t. I: *Święte Obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016.

Amalarius z Metz, *Dzieła*, t. II: *Porządek Antyfonarza. Inne pisma o świętych obrzędach. Reguły życia duchownych i mniszek*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016.

Amalar of Metz, *On the Liturgy*, vol. I-II, ed. and trans. E. Knibbs, London: Harvard University Press 2014.

Dominus vobiscum, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 1, ed. J.M. Hanssens (Studi e Testi 138), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 283-338.

Eclogae de ordine Romano, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 3, ed. J.M. Hanssens, (Studi e Testi 140), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 225-265.

Florus Lugdunensis, *Opusculum de actione missarum*, [w:] P. Duc, *Etude sur l'expositio missae de Florus de Lyon suivie d'une edition critique*, Belley: Imprimerie Chaduc 1937.

Florus Lugdunensis, *Opusculum de actione missarum*, [w:] D. Vanier, „*Sequitur in mysterio*” *L'opusculum de actione missarum de Florus de Lyon*, t. I, texte de travail, (dodatek do niepublikowanej rozprawy doktorskiej), Paris: Institut Catholique de Paris 2017.

Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum. Über die Unterweisung der Geistlichen*, t. 1/2, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet D. Zimpel, (Fontes Christiani 61), Turnhout: Brepols 2006.

Rabano Mauro, *La formazione dei chierici*, trad. L. Samarati, Roma: Città Nuova 2002.

Introitus missae quare (Ordinis totius missae expositio altera), [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 3, ed. J.M. Hanssens, (Studi e Testi 140), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 316-321.

Missa pro multis (Ordinis totius missae expositio prior), [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 3, ed. J.M. Hanssens, (Studi e Testi 140), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, s. 296-315.

Primum in ordine [w:] D. Mazzuconi, *La diffusione dell'expositio missae „Primum in ordine” e l'expositio orationis Dominicae cosiddetta milanese*, Milano: Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi 1982.

Remigius Autissiodorensis, *De celebratione missae*, PL 101, kol. 1246-1271.

II. Źródła wtórne

Admonitio generalis [w:] MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui ad usum scholarum separatim editi*, t. XVI, ed. H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2012, s. 179-238.

Agobardus, *Contra quattuor libros Amalarii episcopi*, PL 104, kol. 0339A-0350B.

Alcuinus, *De divinis officiis*, PL 101, kol. 1173-1286.

Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, przekład, wstęp i opracowanie L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuci 2004.

Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: „Znak” 1996.

Beda Venerabilis, *De schematibus et tropis*, PL 90, kol. 0175-0186D.

Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius*, PL 91, kol. 0393-0498D.

Bernoldus Constantiensis, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, PL 151, kol. 0973-1022.

Capitulare missorum speciale, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t.I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 102-104.

Capitula de examinandis ecclesiasticis (802), [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 109-111.

Capitulare missorum (803), [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 115.

Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum, mere ecclesiasticum, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 121.

Cassianus, *Collationes*, PL 49, kol. 0477-1328C.

Chronicon Moissiacense, [w:] MGH, *Scriptores (in Folio) I: Annales et chronica aevi Carolini*, ed. G.H. Pertz, Hannover: Impensis Bibliopolii aulici Hahniasi 1826, s. 280-313.

Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense, [w:] MGH, *Concilia*, t. II, 1: *Concilia aevi Carolini*, rec. A. Werminghoff, Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniasi 1908, s. 205-220.

Cozel, F. *Msza Święta. Jej znaczenie, pożytki, obrzędy i sposoby słuchania*, (wyd. I uwspółcześnione) Warszawa: Te Deum 1998.

Cyprianus, *Epistula*, [w:] Cyprianus, *Opera omnia (pars 2): Epistulae*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/2), ed. W. Hartel, 1871 Vindobonae: Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae 1871.

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, (Biblioteka Ojców Kościoła 14), Kraków: Wydawnictwo M 2000.

Expositio antiquae liturgiae Gallicanae, ed. E.C. Radcliff, Londyn: Henry Bradshaw Society 1971.

Florus, *Contra Amalarium*, [w:] Florus Lugdunensis, *Opera polemica*, ed. K. Zechiel-Eckes, E. Frauenknecht, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 260), Turnhout: Brepols 2014, s. 39-45.

Florus, *Invectio canonica*, [w:] Florus Lugdunensis, *Opera polemica*, ed. K. Zechiel-Eckes, E. Frauenknecht, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 260), Turnhout: Brepols 2014, s. 7-32.

Florus Lugdunensis, *Opusculum adversum Amalarium I*, PL 119, kol. 0074B-0076C

Florus Lugdunensis, *Opuscula adversum Amalarium II*, PL 119, kol. 0080-0094.

Florus Lugdunensis, *Opusculum adversum Amalarium III*, PL 119, kol. 0094-0096;

Flori diaconi oratio in concilio Carisiacensi habita, [w:] MGH, *Concilia*, t. II, 2: *Concilia Aevi Carolini*, rec. A. Werminghoff, Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniasi 1908, s. 769-777.

Flori relatio de Concilio Carisiacensi, [w:] MGH, *Concilia*, t. II, 2: *Concilia Aevi Carolini*, rec. A. Werminghoff, Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniasi 1908, s. 778-782.

Gavantus Bartholomeus, *Thesaurus sacrorum rituum*, t. 2, Romae: Salvioni 1736-1738.

St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy. The Greek text with translation, introduction, and commentary by Paul Meyendorff*, (Popular Patristic Series 8), Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1984.

Haito von Basel, *Capitula*, [w:] MGH, *Capitula episcoporum*, t. I, ed. P. Brommer, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1984, s. 210-219.

Herard von Tours, *Capitula*, [w:] MGH, *Capitula episcoporum*, t. II, ed. P. Brommer, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1984, s. 127-157.

Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, hrsg. D. Nachtmann, München: Monumenta Germaniae Historica 1998, s. 101-268.

Interrogationes examinationis, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 234-235.

Invectiva canonica Martini Papae in Amalarium officographum [w:] *Amalari episcopi opera liturgica omnia*, t. I, ed. J.M. Hanssens, Roma: Città del Vaticano 1948, s. 374-374.

- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri viginti*, PL 82, kol. 0073-0728C.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83, kol. 0737-0826B.
- Izydor z Sewilli, *Sentencje*, tłum. T. Krynicka, Kraków: WAM 2012.
- Joannes Rotomoganensi, *Liber de officiis ecclesiasticis*, PL 147, kol. 0027-0062.
- Karoli Epistola de litteris colendis*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 78-79.
- Leidradus Lugdunensis, *Epistula prima ad Carolum Magnum imperatorem*, PL 99, kol. 0871-0886.
- Marcus Quintilianus, *Institutio oratoria*, ed. M. Winterbottom, Oxford: Oxford University Press 1970.
- Maximus Confessor, *Mystagogia*, PL 91, kol. 657-718.
- Missale Francorum*, (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes II), ed. L. Mohlberg, Roma: Herder 1957.
- Ordo Romanus I*, [w:] M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen Age. 2 Les textes (Ordines I-XIII)*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 23), Leuven: Peeters 1971.
- Ordo Romanus V*, [w:] M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen Age. 2 Les textes (Ordines I-XIII)*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 23), Leuven: Peeters 1971.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici 1996.
- Philo, *Legum allegoriae*, [w:] Philo of Alexandria, *Works*: t. I, ed. F.H. Colson, G.H. Whitaker, R. Marcus, London: William Heinemann Ltd. 1981.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999.
- Quotiens contra se*, PL 96, kol. 1481-1502.
- Quae a presbyteris discenda sint*, [w:] MGH *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 235.
- Rupertus Tuitiensis, *De diviniis officiis*, PL 170, kol. 0009-0333.
- Synodus Franconofurtensis*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum* t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 73-78.
- Synodus et conventus exeunte anno 802 Aquisgrani habita*, [w:] MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. I, ed. A. Boretius, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1883, s. 105-118.
- Walafridus Strabonus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementiis*, PL 114, kol. 0780-0849.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist*, ed. and trans. A. Mignana, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933.

Tichonius, *Liber regularum (De septem regulis)*, PL 18, kol. 0015-0065.

III. Dokumenty nauczania Kościoła

Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński i polski, t. 4, (1511-1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuita 2007.

IV. Teksty biblijne

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie V na nowo opracowane i poprawione, Poznań: Pallottinum 2003.

Słowniki, encyklopedie, podręczniki

Cabié, R., *The Church at prayer: an introduction to the liturgy*, vol. 2: *The Eucharist*, Collegeville: Liturgical Press 1986.

Chupungco, A., *Handbook for Liturgical Studies*, vol I: *Introduction to the Liturgy*, Collegeville: Liturgical Press 1997.

Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de liturgie, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, H.I. Marrou, Paris: Letouzey et Ané 1924-1953.

Encyklopedia Katolicka, t. 1-20, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1973-2014.

Leksykon liturgii, oprac. B. Nadolski, Poznań: Pallottinum 2006.

Lexikon für Theologie und Kirche, red. W. Kasper et al., t. 1-11, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993-2001.

Marsili, S. *Anàmnesis, Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, t. 2: *La Liturgia, panorama storico generale*, Roma: Marietti 1978.

Medieval France: an encyclopedia, ed. W.W. Kibler, G. A. Zinn, London: Routledge 2017.

Nadolski, B., *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Warszawa: Pallottinum 1984.

Nadolski, B., *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Warszawa: Pallottinum 1984.

New Catholic encyclopedia (2nd edition), t. 1-15, prepared by an editorial staff at the Catholic University of America, Detroit: Thomson/Gale 2003.

Righetti, M., *Manuale di storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, Milano: Editrice Ancora 1964.

Strayer, J.R., *Dictionary of the Middle Ages*, New York: Scribner 1992.

Literatura przedmiotu

I. Opracowania szczegółowe

Beumer, J., *Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestalt der Messliturgie seiner Zeit*, „Theologie und Philosophie” 50 (1975), s. 416-426.

Bouhot, J-P., *Fragments attribués à Vigile de Thapse dans l' Expositio missae de Florus de Lyon*, „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques” 21 (1975) nr 3-4, s. 302-316.

Bouhot, J-P., *Les sources de l'„Expositio missae” de Remi d'Auxerre*, „Revue des études augustiniennes” 26 (1980) nr 1/2 , s. 118-169.

Bouhot, J-P., *Pour une édition critique de l'Expositio missae de Remi d'Auxerre*, [w:] *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémi, 830-908*, ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy and G. Lobrichon, Paris: Beauchesne 1991, s. 425-434.

Bricout, H., *Expliquer les rites de la messe: l'apport d'Amalair*, [w:] ed. H. Bricout, M. Klöckener, *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge: Le témoignage des sources liturgiques*, Münster: Aschendorff Verlag 2016, s. 101-126.

Cabaniss, A., *Amalaricus of Metz*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company 1954.

Chambert-Protat, P., *Florus de Lyon, lecteur des Pères. Documentation et travaux patristiques dans l'Église de Lyon au IXe siècle. Etudes classiques*, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes 2016.

Gy, P.M., *Expositiones missae*, „Bulletin du Comité des Études, Compagnie de Saint-Supplice” 3 (1958) nr 22, s. 223-232.

Hanssens, J.M., *La premier commentaire d'Amalair sur la messe?*, „Ephemerides liturgicae 44 (1930), s. 24-46.

Hanssens, J.M., *Le Texte du Liber Officialis d'Amalarie*, „Ephemerides Liturgicae” 47 (1933), s. 113-125.

Hanssens, J.M., *Introductio*, [w:] *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, t. 1, ed. J. M. Hanssens, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948 (Studi e Testi 138).

Jacobson, P.A., „*Ad memoriam ducens*”. *The Development of Liturgical Exegesis in Amalar of Metz's expositiones missae*, (nieopublikowana rozprawa doktorska), University of California: Berkley 1996.

de Moreau, E., *Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au Moyen Age*, „Nouvelle Revue Theologique” 48 (1921) nr 3, s. 123-143.

Mosey, D.L., *Allegorical Liturgical Interpretation in the West from 800 A.D. to 1200 A.D.*, (nieopublikowana rozprawa doktorska), Toronto: University of St. Michael's College, Toronto School of Theology 1985.

Mönchemeier, R., *Amalar von Metz: Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Theologischen Litteraturgeschichte und zur Geschichte der Lateinischen Liturgie im Mittelalter*, Münster: Westfälische Vereinsdruckerei 1893.

Vanier, D., „*Sequitur in mysterio*”. *L’opusculum de actione missarum de Florus de Lyon*, (nieopublikowana rozprawa doktorska), Paris: Institut Catholique de Paris 2017.

II. Opracowania ogólne

Abramowska, J., *Rehabilitacja alegorii*, [w:], *Alegoria*, red. J. Abramowska, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria 2003 s. 5-18.

Adamiak, S., *Eklezjologiczny charakter „Komentarza do Apokalipsy” donatysty Tykoniusza*, „*Biblia et Patristica Thorunienisia*” 5 (2012), s. 151-162.

Albiero, L., „*Secundum Romanam consuetudinem*”: *la riforma liturgica in epoca carolingia*, [w:] *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, red. I. Pagani, F. Santi, Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo 2016, s. 151-176 (MediEVI 11).

Amiet, R., *Le prologue Hucusque et la table des Capitula du supplément d’Alcuin au sacramentaire grégorien*, „*Scriptorium Année*” 7 (1953) nr 2, s. 177-209.

Araszczyk, S. *Metody stosowane w badaniach nad liturgią* [w:] *Badania nad liturgią w Polsce po Vaticanum II. Historia – kierunki badań – metodologia*, red. Cz. Krakowiak, W. Pałęcki, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2015, s. 133-144.

Atchley, E.G., *A History Of The Use Of Incense In Divine Worship*, London, New York: Longmans, Green 1909.

Bardski, K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, „*Vox Patrum*” 23 (2003), t. 44-45, s. 49-64.

Bardski, K., *Wczesnochrześcijańskie alegorie Eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” XVIII (2005), s. 19-24.

Bellet, P., *Florus of Lyons*, *New Catholic Encyclopedia*, t. V. s. 783.

Bedingfield, M.B., *The Dramatic Liturgy of Anglo-Saxon England*, Woodbridge: Boydell Press 2002.

Boguniowski, J.W., *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do soboru trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków: „Unum” 2001.

Bolz, B., *Zwieszły wykład mszy św. według Liber officiorum*, „*Studia Gnesnensia*” 7 (1982-1983), s. 363-379; „*Studia Gnesnensia*” 8 (1984-1985), s. 268-292.

Boshof, E., *Florus von Lyon*, *LThK* 3, kol. 1332.

Bouyer, L., *The Liturgical Piety*, Notre Dame Indiana: University Press 1955.

Borsotti, E., Falchini, C., *Un solo corpo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri latini*, Magnano: Qiqajon, Comunità di Bose 2016.

Bricout, H., *L’interprétation allégorique, une pédagogie?*, „*La Maison Dieu*”, 282 (2015), nr 2, s. 55-78.

Bradshaw, P.F., Johnson M.E., *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation*, London: Society for Promoting Christian Knowledge 2012.

Brown, G., *The Carolingian Renaissance. An Introduction*, [w:] *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 1-51.

Budzanowska-Weglenda, D., *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2015.

Cabaniss, A. *Florus of Lyons*, Dictionary of Medieval Ages, t. 5, s. 111-112.

Capelle, B., *Collecta*, „Revue Bénédictine”, 42 (1930), s 197-204.

Caplan, H., *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching*, „Speculum” 4 (1929), nr 3, s. 282-290.

Chazelle, C., *The crucified God in the Carolingian era. Theology and art of Christ's passion*, Cambridge, New York: Cambridge University Press 2001.

Chélini, J., *La pratique dominicale des laïcs dans l'Église franque sous le règne de Pépin*, „Revue d'histoire de l'Église de France”, 42 (1956), s. 161-174.

Celiński, Ł., *I riti que seguono l'anafora nella Messa in Occidente. Studio di liturgia comparata*, Zurich: LIT Verlag 2020.

Contreni, J.J., *Carolingian Biblical Studies*, [w:] *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U-R. Blumenthal, Washington: Catholic University of America Press 1984, s. 71-98.

Copeland, R., Sluiter, I., *Medieval Grammar and Rhetoric. Language Arts and Literary Theory, AD 300 -1475*, Oxford: Oxford University Press 2012.

Cortoni, C.U., „*Habeas corpus*”. *Il Corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, Roma: Pontificum Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Roma 2016 (Thesis ad Lauream nr 249).

Costa, N.G., „*Allegorical Typologies*” of the Eucharist: *An Analysis of Some Eastern Liturgical Commentaries*, Collegetville: College of Saint Benedict and Saint John's University 2007 (School of Theology and Seminary Graduate Papers/Theses 12).

Cristiani, M., *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, [w:] *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, t. 2, Spoleto: Presso la sede del centro 1987, s. 439-500 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 11-17 aprile 1985).

M. Cristiani, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, [w:] M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 1997, s. 77-164.

Cristiani, M., *Simbolismo liturgico e mediazioni culturali. Il „Liber officialis” di Amalario di Metz e la doctrina del „corpus triforme”*, [w:] M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione*

cristiana e sacrificio. Le controversie eucharistiche nell'alto medioevo, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1997, s. 39-77.

Crouzel, H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz: Homini 1996.

Czerski, J., *Mistagogiczna interpretacja liturgii bizantyjskiej*, [w:] *Liturgia w świecie widowisk*, red. H. Sobeczko, Z. Solski, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2005, s. 75-85 (Opolska Biblioteka Teologiczna 82).

Danielou, J., *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, tłum. Sz. Fedorowicz, Kraków: „Unum” 2000.

Danielou, J., *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kuryś, Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” 1996.

Dawson, J.D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley: University of California Press 1992.

Dohmen, Ch., Stemberger, G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici 2008.

Domaradzki, M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji: rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 2013.

Domaradzki, M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenes*, „Przełęcz Religioznawczy” 239 (2011) s. 17-27.

Derwich, M., *Nie tylko „tres linguae”. Początki katechezy w językach narodowych w kościele łacińskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 2-3 (2009), s. 547-554.

Duc, P., *Étude sur l'expositio missae de Florus de Lyon suivie d'une édition critique*, Belley: Imprimerie Chaduc 1937.

Fałkowski, W., *Cesarstwo karolińskie*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa: Wiedza Powszechna 1999, s. 231-277.

Fałkowski, W., *Admonitio generalis Karola Wielkiego – zapowiedź tworzenia państwa idealnego*, [w:] *Ludzie. Kościół. Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa, DiG 2001, s. 419-428.

Flicoteaux, V.E., *Un problème de littérature liturgique. Les Eclogae de Officio Missae d'Amalarie*, „Reveu Bénédictine” 25 (1908), s. 304-320.

Franz, A., *Die Messe im Deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und der Religiösen Volkslebens*, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung 1902.

Frontczak, B., *Alegoryczna interpretacja liturgii godzin w ujęciu Amalarego z Metz*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 28 (2010), s. 15-28.

Frontczak, B., *Liturgia godzin w Liber officialis Amalariusza z Metz*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63(1) (2010), s. 55-70.

Gacia, T., *Przedmowa* [w:] Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. I: *Święte Obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihnatowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016, s. 9-11.

Gazzola, I., *Comment célébrer la messe? L'Ordo romanus I et ses transformations en pays francs*, [w:] *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge: Le témoignage des sources liturgiques*, ed. H. Bricout, M. Klöckener, Münster: Aschendorff Verlag 2016, s. 49-75.

Greene, T.A., *Liturgical Celebrations with Emotional Expectations in Auxerre, 840-908*, (nieopublikowana rozprawa doktorska), Chicago: Loyola University 2012.

Grzywa, A., *Motyw eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017) nr 3, s. 245–258.

Grzywa, A., *Symbolika szaty w starożytnych obrzędach katechumenalnych i chrzcielnych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 13 (2020) nr 3, s. 277-289.

Hammer, C.I., Jr., *Country Churches, Clerical Inventories and the Carolingian Renaissance in Bavaria*, „Church History” 49 (1980) nr 1, s. 5-17.

Hammerling, R., *The Pater Noster in its Patristic and Medieval Context: The Baptismal-Catechetical Interpretation of the Lord's Prayer*, [w:] *Proceedings of the PMR Conference: Patristic, Medieval and Renaissance Studies*, ed. K.A. Gersbach, F. van Fleteren and J.C. Schnaubelt, Villanova, Penn.: Villanova University 1996, s. 1-24.

Hanson, R.P.C., *Allegory and event: A study of the sources and significance of Origen's interpretation of scripture*, Louisville, Ky: Westminster John Knox 2003.

Hardison, O.B., Jr., *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*, Baltimore: John Hopkins University Press 2019.

Hen, Y., *Rome, Anglo-Saxon England and the Formation of the Frankish Liturgy*, „Revue Bénédictine”, 112 (2002), nr 3-4, s. 301-322.

Hen, Y., *The Romanization of Frankish Liturgy: ideal, reality and the rhetoric of reform*, [w:] *Rome Across Time and Space: Cultural Transmission and the Exchange of Ideas, C.500-1400*, red. C. Bolgia, R. McKitterick, J. Osborne, Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 111-125.

Hen, Y., *Unity in Diversity. The Liturgy of Frankish Gaul before the Carolingians*, „Studies in Church History” 32 (1996) s. 19-30.

Hen, Y., *When the Liturgy get out of hand* [w:] *Writing the early Medieval West. Studies in Honour of Rosamond McKitterick*, E. Screen, Ch. West, Cambridge: Cambridge University Press 2018, s. 203-212.

Holmes, S.M. *The Latin literature of liturgical interpretation. Defining a genre and method*, „Studia Liturgica”, 43 (2013) nr 1, s. 76-92.

Hoping, H., *Il mio corpo dato per voi. Storia e teologia dell'eucaristia*, trad. V. Maraldi, Brescia: Queriniana 2015.

Ihantowicz, J.A., *Wstęp* [w:] Amalariusz z Metz, *Dziela*, t. I: *Święte Obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, wstęp J.A. Ihantowicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016, s. 13-27.

Joachimowicz, L., *Wstęp*, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa: „Pax” 1986.

Jeffrey, P., *Expositio missae*, [w:] *Medieval France: an encyclopedia*, ed. W. W. Kibler, G. A. Zinn, London: Routledge 2017, s. 630.

Jeudy, C., *L'oeuvre de Remi d'Auxerre. État de la question*, [w:] *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémi, 830-908*, ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy and G. Lobrichon, Paris: Beauchesne 1991, s. 373-397.

Jones, Ch.A., *The Book of the Liturgy in Anglo-Saxon England*, „*Speculum*” 73 (1998) nr 3, s. 659-702.

Jones, Ch.A., *A Lost Work by Amalarius of Metz. Interpolations in Salisbury, Cathedral Library, MS. 154*, London: Boydell & Brewer 2001 (Subsidia, Henry Bradshaw Society 2)

Jungmann, J.A., *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)* trans. F.A. Brunner, vol. I-II, Maryland: Christian Classics Inc. 1992.

Keefe, S.A., *Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts*, [w:] *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U-R. Blumenthal, Washington, D.C: Catholic University of America Press 1983, s. 169-237.

Keefe, S.A., *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire*, vol.1, *A Study of Texts and Manuscripts*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2002.

Kieling, M., *Formacja duchownych w świetle „De institutione clericorum” Rabana Maura*, „*Vox patrum*” 26 (2006) t. 49, s. 277-288.

Kiernikowski, Z., *Sprawowanie Pokarmu, który daje życie*, [w:] L. Bouyer, *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. L. Rutowska, Lublin: Kerygma 2015, s. I-III.

Krouse, D.W., *Toward an Understanding of Eucharistic Acclamation: An Examination of the Sanctus, Great Amen and Agnus Dei Especially as Treated in Select Expositiones Missae* (Ph.D. Dissertation), Roma: Pontifical Liturgical Institute, Athenaeum of Sant'Anselmo 1973.

Kubieniec, J., „*Commemoratio*”: *sposoby prezentacji i wykorzystania przeszłości w liturgii*, [w:] *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, ed. J. Banaszekiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2018, s. 545–606.

Kuran, M., *O przykładach zastosowania alegoryzmów rememoratywnych w dwóch xviii-wiecznych kazaniach*, „*Liturgia Sacra*” 18 (2012) nr 1, s. 101–112.

Kürbis, B., *Opracowanie*, [w:] *Kodeks Matyldy: księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, opr. B. Kürbis i in., Kraków: Polska Akademia Umiejętności 2000, s. 9-132 (Monumenta Sacra Polonorum t. 1).

Kuupol, C., *Kyrie Eleison: Its Liturgical Use and Theological Significance in the Roman, Ambrosian and Hispano-Mozarabic Rites*, 2019 (ebook).

Lampe, G.W.H., *The Reasonableness of Typology* [w:] G.W.H. Lampe, K.J. Woollcombe *Essays on Typology*, Napierville, Ill.: A.R. Allenson 1957.

Ledzińska, A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków: Polska Akademia Nauk, Instytut Języka Polskiego 2014.

Lies, L., *Origenes und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 101 (1979) nr 3/4, s. 414-426.

Lijka, K., *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, „Liturgia Sacra” 21/1(45) (2015), s. 73-88.

Liszka, P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) nr 1, s. 75-95.

de Lubac, H., *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, t. 1-2, trans. M. Sebanc, Edinburgh: T&T Clark 1998.

de Lubac, H., *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages historical survey*, trans. G. Simmonds, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2007.

Lüdemann, E., *Mistyka starożytna*, [w:] *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa: Verbinum, 2002, s. 227-229.

Lütz, A., *Skandal za skandalem? Nieznana historia chrześcijaństwa*, tłum. W. Szymona, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2019.

Manteuffel, T., *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa: PWN 1996.

Marinis, V., *The Historia Ekklesiastike kai Mystike Theoria: A Symbolic Understanding of the Byzantine Church Building*, „Byzantinische Zeitschrift” 108 (2015), s. 753-770.

Macy, G., *Commentaries on the Mass during the Early Scholastic Period* [w:] ed. L. Larson-Miller, *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, London-New York: Routledge 2020, s. 33-58.

Matter, E. A., *Alcuin's Question-And-Answer Texts*, „Rivista di Storia della Filosofia” 45 (1990) nr 4, s. 645-656.

Mazza, E., *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, trans. M.J.O'Connell. New York: Pueblo Pub. Co. 1989.

Mazza, E., *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, trans. M.J.O'Connell, Collegeville, Minn: Liturgical Press 1999.

Mazza, E., *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. J. Mignon, Paris: Cerf 2005.

McKitteric, R., *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, London: Royal Historical Society 1977.

McKitteric, R., *Script and book production* [w:] *Carolingian culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 221-247.

Meeder, S., *The early Irish Stowe Missal's destination and function*, „Early Medieval Europe”, 13 (2015) nr 2, s. 179-194.

Messner, R., *Zur Hermeneutik Allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West (Schluß)*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 115 (1993) nr 4, s. 415-434.

Metzger, M., *History of the Liturgy. The Major Stages*, trans. M. Beaumont, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1997.

Meyer, H.B., *Eucharystie: Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg: Pustet 1997 (Gottesdienst der Kirche 4).

Michałowska, T., *Alegoria* [w:] *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*, red. T. Michałowska, Warszawa: Wydawnictwo PWN 2011, s. 12-21.

Migut, B., *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019.

Mitchell, N., *Cult and Controversy: the Worship of the Eucharist Outside Mass*, Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 1990.

Nadolski, B., *Alegoryczna wykładnia liturgii mszy świętej*, [w:] *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań: Pallottinum 2006, s. 67-71.

Nadolski, B., *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2008.

Nason, C.M., *The Mass Commentary „Dominus vobiscum”. Its Textual Transmission and the Question of Authorship*, „Revue bénédictine” 114 (2004), s. 75-91.

Nickl, G., *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Grossen*, Innsbruck: Rauch 1930.

Nocoń, A., „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26) w nauczaniu Jana Kasjana na temat modlitwy, „Biblia et Patristica Thoruniensia” 6 (2013), s. 249-269.

Nowiński, J. M., *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2000.

Nowiński, J. M., *Teologia Eucharystii w sztuce sakralnej – wybrane przykłady z kategorii vasa sacra*, [w:] *Pióro na wodzie. Eseje o ks. Januszu St. Pasierbie i studia z ikonografii dedykowane Jego pamięci*, red. A.S. Czyż, K. Moisan-Jabłońska, Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki 2015, s. 110-129.

Nowowiejski, A.J., *Msza Święta*, t. 1-2, Warszawa: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski 2001.

O'Brien, C., *Bede's temple: an image and its interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Ohly, F., *Halbbiblische und außerbiblische Typologie*, [w:] F. Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, s. 361-400.

Ohly, F., *Die Kathedrale als Zeitenraum zum Dom von Siena*, [w:] F. Ohly, *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, s. 171-273.

d'Onofrio, G., *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005.

Paciorek, A., *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, „Collectanea Theologica” 67 (1997) nr 1, s. 57-78.

Palazzo, E., *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, transl. M. Beaumont, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1998.

Parker, B.E., *Typology and Allegory: Is There a Distinction? A Brief Examination of Figural Reading*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 21/1 (2017), s. 57-83.

Patzold, S., *Pater noster: Priests and the religious instruction of the laity in the Carolingian populus christianus*, [w:] *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, ed. C. van Rhijn, S. Patzold, Berlin-Boston: De Gruyter 2016, s. 199-221.

Pałęcki, W., *Alegoryczna wymowa proklamacji Ewangelii podczas Mszy świętej według Rationale divinorum officiorum Wilhelma Duranda na tle liturgicznych zwyczajów epoki średniowiecza*, „Liturgia Sacra” 23 (2017), nr 2, s. 319-341.

Pałęcki, W., „*Canon Missae*” w alegorycznej interpretacji Ruperta z Deutz OSB, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018) nr 8, s. 107-124.

Pałęcki, W., *The Time of Preparation for the Pasch in the Light of Medieval Allegory*. „Verbum Vitae” 38 (2020) nr 1, s. 281–299.

Pelikan, J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 3: *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, tłum. J. Pociąg, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.

Pepin, J., *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Études augustiniennes 1976.

Phelan, O.M., *New Insights, Old Texts Clerical Formation and the Carolingian Renewal in Hrabanus Maurus*, „Traditio” 71 (2016), s. 63–89.

Picasso, G., *Riti eucharistici nella società altomedioevale*, [w:] *Segni e riti nella chiesa altomedioevale occidentale*, t. 2, Spoleto: Presso la Sede del Centro 1987, s. 505-532 (Settimane di studio dal centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXIII, 11-17 aprile 1985).

Pietropaolo, D., *Whipping Jesus Devoutly: The Dramaturgy of Catharsis and the Christian Idea of Tragic Form*, [w:] *Beyond the fifth century: interactions with Greek tragedy from the fourth century BCE to the Middle Ages*, publ. I. Gildenhard, M. Revermann, New York: Gruyter, Walter de, & Co. 2010, s. 397-424.

Picker, H-Ch., *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2001.

Pollok, J., *Liturgia chrztu na wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mospuestii*, Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej 1992.

Pinell, J., *La Liturgia gallicana*, [w:] *Anàmnesis, Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, t. 2: *La Liturgia, panorama storico generale*, red. S. Marsili, Roma: Marietti 1978, s. 62-67.

Ratajczak, K., *Karol Wielki – cesarz reformator. W 1200 rocznicę śmierci*, „Biuletyn historii wychowania” 31 (2014), s. 229-238.

Rauwel, A., *Expositio missae: essai sur le commentaire du canon de la messe dans la tradition monastique et scolastique*, (nieopublikowana rozprawa doktorska), Dijon: Université de Dijon 2002.

Ratzinger, J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Kraków: Wydawnictwo AA 2002.

Reinhold, H.A., *The Phyrriic Victory of Florus of Lyons*, [w:] *Liturgy for the people; essays in honor of Gerald Ellard, S.J. 1894-1963*, ed. W. J. Leonard, Milwaukee: Bruce Pub Co. 1963, s. 206-214.

Reynolds, R.E., *Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy. Past. Research and Future. Opportunities*, „Harvard Theological Review” 71 (1978), s. 109-124.

Reynolds, R.E., *Liturgy, Treatises on*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, s. 624-633.

Reynolds, R.E., *Marginalia on a Tenth-Century Text on the Ecclesiastical Officers*, [w:] *Clerical Orders in the Early Middle Ages. Duties and Ordinations*, Aldershot: Ashgate, s. 115-129.

Riché, P., *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1979.

Riché, P., *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie (połowa VIII – koniec IX wieku)*, [w:] J.M., Meyer i in., *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze. 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.

van Rhijn, C., *The Local Church, Priests' Handbooks and Pastoral Care in the Carolingian Period*, [w:] *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 2014, s. 689-706 (Settimane di studio della fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo LXI).

van Rhijn, C., „*Et hoc considerat episcopus, ut ipsi presbyteri non sint idiothae*”: *Carolingian Local Correctio and an Unknown Priests' Exam from the Early Ninth Century*, [w:] *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms. Studies in Honour of Mayke de Jong*, ed. R. Meens et al., Manchester: Manchester University Press 2016, s. 162-180.

van Rhijn, C., *Manuscripts for local priests and the Carolingian reforms*, [w:] *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, ed. S. Patzold, C. van Rhijn, Berlin: De Gruyter 2016, s. 177-199.

van Rhijn, C., „*Ut missarum preces bene intellegant*”. *The Dominus vobiscum: a Carolingian mass commentary for the education of priests*, „*Revue Mabillon. Revue Internationale d’Histoire et de Littérature Religieuses*”, 31 (2020), s. 7-28.

Rippel, G., *Piękności Kościoła katolickiego przedstawione w zewnętrznych uroczystościach, obrzędach i zwyczajach*, t. 1, tłum. N. Bieroński, Pulaski, Wis.: „*Miesięcznik Franciszkański*” 1908.

Roemer, P., *Pseudo-Dionysius: a Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York: Oxford University Press 1993.

Roemer, P., *The Medieval Development of Liturgical Symbolism*, Bramcote: Grove Books, 1986.

Rydzek, W., *Ut figura sit. Beda Czcigodny o tropach Pisma*, „*Vox Patrum*” 38 (2018) t. 69, s. 573-594.

Samaranti, L., *Introduzione* [w:] Rabano Mauro, *La formazione dei chierici*, Roma: Città Nuova 2002, s. 5-25.

Schaefer, M., *Twelfth Century Latin Commentaries of the Mass. Christological and Ecclesiological Dimension*, (niepublikowana praca doktorska), Paris: University of Notre Dame 1983.

Schaefer, M., *Latin Mass Commentaries from the Ninth through Twelfth Centuries: Chronology and Theology*, [w:] *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P.*, ed. G. Austin, Washington, D.C.: Pastoral Press 1991.

Schmitt, K., *Die Messerklärung des Diakons Florus von Lyon*, [w:] *Universitas. Dienst an Wahrheit un Leben*, Bd. 1, hrsg. L. Lenhart, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1960, s. 396-410.

Schnusenberg, CH.C., *The Relationship Between the Church and the Theatre: Exemplified by Selected Writings of the Church Fathers and by Liturgical Texts Until Amalarius of Metz, 775-852 A. D.*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers 1988.

Schulte, R., *Die Messe als Opfer. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das Eucharistische Opfer*, Münster: Aschendorff 1959.

Schulz, F., *Das Kollektengebet. Seine Frühgeschichte, die theologische Bedeutung, seiner Gestalt und die Probleme seiner Rezeption in der Gegenwart*, [w:] F. Schulz, *Mit Singen und mit Beten. Forschungen zur christlichen Gebetsliteratur und zum Kirchengesang. Gesammelte Aufsätze. Mit Nachträgen*, Hannover: Verl.-Haus 1996, s. 163-183.

Sheehan, D.F., *Sacramentum in a ninth century controversy: A study of the use and development of sacramentum in the controversy between Amalarius of Metz and Florus of Lyons*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1979.

Simonetti, M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici 2000.

Sinka, T., *Dzwony w liturgii*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 51 (1998), nr 2, s. 115-121.

Skubiszewski, P., *O myśleniu alegorycznym w średniowieczu*, [w:] *Granice Sztuki. Z badań nad teorią i historią sztuki, kulturą artystyczną oraz sztuką ludową*, red. J. Białostocki et al., Warszawa 1972, s. 49-57.

Sobeczko, H.J., *Z problematyki metodologicznej teologii liturgicznej*, [w:] *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przychyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 56-69.

Sołtysiak, M., *Alegoria w tradycji hermeneutycznej. Gadamerowska rehabilitacja alegorii*. „Logos i Ethos” 42 (2016) nr 2, s. 75-101.

Sorci, P., *Gli Ordines Romani e la celebrazione dell'eucaristia, degli altri sacramenti e sacramentali*, „Rivista Liturgica” 101 (2014) nr 3, s. 547-570.

Stemmler, T., *Liturgische Feiern und geistliche Spiele: Studien zu Erscheinungsformen des Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*, Berlin/Boston: De Gruyter 2019.

Stokes, W., *The Irish Passages in the Stowe Missal*, „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen” 26 (1883) nr 5, s. 497-519.

Suntrup, R., *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Ausgaben des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München: Fink 1978.

Suntrup, R., *Zeichenkonzeptionen in der Religion des lateinischen Mittelalters* [w:] *Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, t. 1, ed. R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok, Berlin-New York: De Gruyter 1997, s. 1115-1131.

Suski, A., *Wstęp* [w:] *Sakramentarze. Przewodnik po rękopisach*, red. J. Miazek, A. Suski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2016.

Szaciłło, J., *Reforma liturgiczna VIII wieku w świetle kapitularzy Karola Wielkiego (miejsca i przedmioty liturgiczne)*, [w:] *Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 205-218.

Szlaga, J., *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1986, s. 184-220.

Taft, R., *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers” 34/35 (1980), s. 45-75.

Thibodeau, T.M., *Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's „Rationale”*, „The Harvard Theological Review” 86 (1993) nr 1, s. 65-79.

Uspenskii, N., *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1985.

Vogel, C., *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, [w:] *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, t. 1, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto: Fondazione CISAM 1960, s. 185-330.

Vogel, C., *La réforme culturelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, [w:] *Die karolingische Renaissance*, ed. E. Patzelt, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt 1965, s. 172-242.

Vogel, C., *La réforme liturgique sous Charlemagne* [w:] *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, ed. B. Bischoff, Düsseldorf: L. Schwann 1965, s. 217-232.

Vogel, C., *Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814)*, [w:] *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Todi: Accademia tudertina 1979, s. 13-41 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 18).

Vogel, C., *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, trans. and rev. W. Storey and N. Rasmussen, Washington: Pastoral Press 1986.

Volgger, E., *Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz*, Münster: Lit 2015.

Vykoukal, E., *Les examens du clerge paroissial a l'epoque carolingienne*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 14 (1913), s. 81-96.

Wallach, L., *Alcuin and Charlemagne. Studies in carolingian history and literature*, Ithaca: Cornell University Press 1968.

Wilmart, A., *Expositio missae*, [w:] *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, H. Marrou, Paris, 1907-53 vol. V, kol. 1014-27.

Wilmart, A., *Un lecteur ennemi d'Amalair*, „Revue Bénédictine”, XXXVI (1924), s. 317-329.

Wright, D.F., *A Medieval Commentary on the Mass: Particulae 2–3 and 5–6 of the De missarum mysteriis (c. 1195) of Cardinal Lothar of Segni. (Pope Innocent III)* (nieopublikowana rozprawa doktorska), Notre Dame: University of Notre Dame 1977.

Wronikowski, B., *Alegoryczna interpretacja świątyni w pierwszej księdze Rationale divinorum officiorum Wilhelma Duranda*, [w:] *Przestrzeń liturgiczna*, red. A. Sielepin, J. Superson, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2019, s. 125-164 (Ad Dominum t. 4).

Wybrew, H., *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1990.

Zahajkiewicz, M., „*Tractatus sacerdotalis*” *Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1979.

Zahajkiewicz, M., *Msza święta w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy (expositiones missae)*, [w:] *Joannis Isneri Expositio missae*, ed. M. Zahajkiewicz Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1971, s. 143-326.

Zahajkiewicz, M., *Polskie traktaty teologiczno-duszpasterskie okresu przedtrydenckiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 21 (1970), s. 199-210.

Zahajkiewicz, M., *Expositio missae*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1983, kol. 1467-1468.

Zahajkiewicz, M. *Trwale wartości średniowiecznej liturgii*, „Studia Warmińskie” 37 (2000) nr 1, s. 61-68.

Zawilla, R.J., *The Sententia Ivonis Carnotensis Episcopi de Divinis Officiis: Text and Study*, (nieopublikowana rozprawa doktorska), Toronto: University of St. Michael's College 1982

Zborowski, M., *Typologie chrystologiczne czyli Orygenes a próba odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus? Na podstawie komentarzy i homilii do ewangelii synoptycznych*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 367-386.

Zechiel-Eckes, K., *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist*, Stuttgart: Thorbecke 1999.