

LITURGIA (MSZALNA)  
W CONFESSIO FIDEI CATHOLICAE CHRISTIANA  
STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: I. Z dziejów *Konfesji*. II. Sprawy kultu w *Konfesji*. III. O kulcie „zewnętrznym”: 1. Aspekt osobowy. 2. Aspekt rzeczowy. 3. Miejsca liturgiczne. 4. Czynniki czasu. IV. O widzialności znaku. V. Z dziejów liturgii i duszpasterstwa. VI. Uwarunkowania. *Résumé*.

I. Z DZIEJÓW KONFESJI

*Konfesja* Hozjusza jest wyjątkowym w literaturze staropolskiej dziełem, którego historię można śledzić z bliska. Pisał o nim sam autor, pisał jego biograf i wydawcy, a także antagoniści, wielbiciel, historycy. Z czasem narosło mnóstwo opracowań, które wyliczają bibliografowie. Mimo to dzieje *Konfesji* nie są proste i wiele spraw wymaga ustalenia na samym wstępie.

*Konfesja* powstała wprawdzie w ciągu czterech dni, (nie zachowała się jej pierwotna postać), jednak następnie autor pracował nad nią przez blisko trzydzieści lat. Tradycja o tyluż wydaniach odpowiada prawdzie. Każde z nich było nieco odmienne, więc badacz musi wpieryw wybrać tekst najlepszy.

Nie wiadomo, czy Hozjusz nosił się już przedtem z planem napisania większego dzieła o doktrynie katolickiej. Myśl ta zapewne powstać miała dopiero później. Nawet pisząc pierwszy zarys nie przewidywał dalszego biegu wypadków.

Historia *Konfesji* zaczyna się z synodem piotrkowskim w 1551 r.<sup>1</sup> Sytuacja była wówczas złożona. Episkopat polski stanął bezradny wobec narastających problemów, doszły tu jednak już do głosu siły kontrreformacji, którą reprezentowali Hozjusz i niektórzy członkowie kapituły krakowskiej. Hozjusz był wówczas od niedawna biskupem warmińskim. W synodzie brał udział w charakterze gościa, diecezja jego bowiem podlegała arcybiskupstwu w Rydze.

Biskup warmiński odegrał w Piotrkowie rolę energicznego inicjatora. Za jego sprawą obecni biskupi złożyli przysięgę, której tekst, sformułowany przez Hozjusza, miał być dlań na przyszłość podstawą w pracy nad *Konfesją*. Odzwierciedla on wyraźnie problematykę, którą w owym czasie dyskutowano z różnowiercami. Aby uniknąć niejasności Hozjusz skomentował pospiesznie słowa przysięgi. Tekst ten gorąco przyjęli zgromadzeni, którzy go chcieli natychmiast drukować. Ale Hozjusz sprzeciwił się temu, obiecuując rzecz jeszcze przepracować. Taki był początek.

Odtąd można śledzić w korespondencji Hozjusza jego pracę nad kolejnymi rozdziałami<sup>2</sup>. Ważne są tu informacje o cenzorach spośród teologów

<sup>1</sup> Por. Acta historica res gestas Poloniae illustrantia. Ed. W. Wisłocki T. 1. Cracoviae 1878 s. 499—525.

<sup>2</sup> Stanisław Hosiński: Epistolae. Ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. T. 1. Cracoviae 1879. T. 2. Cracoviae 1888 (=HE); Indeks s. 1073.

krakowskich i gnieźnieńskich (m.in. Gabriel z Łowicza) oraz wzmianka o odprawie, którą autor *Konfesji* dawał Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu. Istotnie, antagonizm dzielił tych dwóch pisarzy — i w kolejnych wydaniach *Konfesji* można śledzić jego rozwój<sup>3</sup>.

Pierwsze wydanie *Konfesji* ukazało się w początku 1553 r.<sup>4</sup>. Zawiera ono jedynie pierwszą połowę dzieła. Nie nosi też nazwiska autora. Wydanie jest wyjątkowo niedbałe: Errata sygnalizuje błędy w liczbie tysiąca dwustu. Autor odczuł to bardzo boleśnie. Pewną kompensatą mogło być powodzenie *Konfesji* i gorące przyjęcie jej przez czytelników. Świadcza o tym glosy i inne ślady lektury. Egzemplarz Biblioteki Czartoryskich w Krakowie należał uprzednio do Opactwa Świętokrzyskiego i to tam, na marginesach *Konfesji* wpisał ktoś bieg myśli autora. O czytaniu jej przez kler polski świadczy raczej inny egzemplarz<sup>5</sup>. Właścicielem był ks. Stanisław Sulima, wikariusz — podproboszczy skalmierski. Kapłan ten nabył książkę kosztem 26 groszy, oprawił ją i ozdobił herbowym superekslibrisem, błędy poprawił, a w tekście podkreślił ważniejsze myśli, uzupełniając go gdzieniegdzie<sup>6</sup>. Zachowała się też wzmianka, że ks. Sulima podzielił naukę Hozjusza o Eucharystii na dwa kazania, które głosił w Zwiastowaniu i w Niedzielę Palmową 1554 r. To znaczy, że *Konfesja* od razu zaczęła swe dobroczynne oddziaływanie w Kościele lokalnym. Również brak egzemplarzy z dalszych (pięciu?) wydań z 1554—1556 wyjaśnić można doszczętnym ich zacytaniem.

Pierwsze, pełne wydanie ukazało się w Moguncji w 1557 r., ale i ono nie odpowiadało ambicjom autora. Podlegał on wówczas sprzecznym nastrojom, przygnębiały go błędne lub zgoda bezprawne przedruki, a równocześnie przynaglali go biskupi i wydawcy, podczas gdy nakłady znikwały jedne po drugich. To wszystko skłaniało, aby *Konfesję* opracować na nowo. Owocem tego wysiłku były wydania z lat 1560—1561. Ukazały się one w Paryżu (trzy) i w Wiedniu (trzy). Te ostatnie wymagają szczególnej uwagi. Mają one doskonale udokumentowaną historię w kolejnych zmieniających się wstępach i przedmowach.

Wydania, o których mowa, figurują w *Bibliografii Polskiej* Estreichera<sup>7</sup>. Wolno tu jednak wprowadzić następujące przedstawienie. W Wiedniu u Michała Zynnermanna ujrzały światło dzienne dwa wydania z 1560 r. i jedno z roku następnego. To ostatnie w przedmowie wyjaśnia dzieje wydań poprzednich. Estreicher rozróżnił je literami A i B, jednakże chronologicznie pierwszym jest wydanie B, które ukazało się z początkiem 1560 r. Wydanie A natomiast jest późniejsze. Wykorzystuje ono poprzednie doświadczenia, poprawia i uzupełnia teksty. Pojawiło się nareszcie nazwisko Hozjusza na karcie tytułowej. Wprawdzie był on od początku

<sup>3</sup> S. Kot: Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w XVI w. Kraków 1919.

<sup>4</sup> Stanisław Hosius: Confessio fidei catholicae christiana. Pars prior. Cracoviae 1553. Opis i dalsze wydania por. Estr. XVIII, 278—181.

<sup>5</sup> Dzisiaj w bibliotece oo. bernardynów w Leżajsku. Sygnatura B/91. Z całym księgozbiorem dostał się tam w 1568 r.

<sup>6</sup> Np. k. XXXIX, nota o kazaniu na 5 niedzielę po Objawieniu Pańskim: „sic triticum ab homine, sed zizania a diabolo dormientibus praelatis”.

<sup>7</sup> W tekach K. Piekarskiego spoczywała gotowa do druku bibliografia prac Stanisława Hozjusza, zamówiona przez kolegium kanonizacyjne. Spłonęła ona w 1944 roku. A. Gryczowa: Dzieło Kazimierza Piekarskiego. [w:] Studia nad książką poświęconie pamięci Kazimierza Piekarskiego. Wrocław 1951 s. 55.

autorem całości, (włącznie z dedykacją prymasa do króla), anonimowość jednak sprawiła, że taki ks. Sulima czytał *Konfesję* jako dzieło Mikołaja Dzierzgowskiego. Ujawnienie nazwiska autora rozślawiło je następnie w całym katolickim świecie.

Wydania wiedeńskie *Konfesji* schodzą się z ważnymi zmianami w życiu Hozjusza. W r. 1561 został on kardynałem, pochłoną go już teraz sprawy soborowe. A jednak praca nad *Konfesją* trwa nadal. Mnożą się wciąż wydania, *Konfesja* pojawia się też na czele w *Opera*, względnie w *Opera omnia* Hozjusza. W wielokształtnej tradycji wyróżnia się wydanie kolońskie z 1573. Reprezentuje ono tekst znacznie rozbudowany, owoc skolacjonowania dawnych wydań. Przybyły również uzupełnienia, których Hozjusz dostarczył w rękopisie. Dzieje tego wydania, omawia Maternus Cholinus, wierny drukarz i klient Hozjusza, w przedmowie. Trudność w ustalaniu, jak dalece rozrósł się tekst *Konfesji*, polega na tym, że wydanie to pojawiła się zgodnie z wolą autora w formacie podręcznym, w dwóch tomach przy zastosowaniu bardzo drobnego druku.

Ostatnie wydanie dzieł wszystkich Hozjusza ukazało się u tegoż Materna Cholinusa w 1584 r. Jego pierwszy tom, wraz z *Konfesją* przygotował jeszcze za życia kardynał, który umarł w 1579 r. Byłaby to więc ostateczna postać dzieła. Zajmuje ono 416 stronici foliału.

Wiadomość, którą zapisał Stanisław Reszka o trzydziestu wydaniach za życia autora, odnalazła podstawę w rzeczywistości. Badacz myśli hojjańskiej odczuwa onieśmienie. Studium swoje musi poprzedzić ustaleniem tekstu — tego tekstu, który rozrósł się kilkakrotnie. Wobec licznych wydań *Konfesji* trzeba zastosować eliminację tych, na które skarżył się Hozjusz, i tych, które dokonały się bez jego wiedzy. Z drugiej strony dzieło literackie nie może rozrastać się bez ograniczeń. Starzeje się ono podobnie jak jego autor. Dlatego wolno założyć, że w opracowaniu *Konfesji*, uzyskał on *optimum* w drugim wydaniu wiedeńskim z r. 1560. Jest to wydanie, które Estreicher naznaczył literą A. Drukował je Hozjusz w doskonałej oficynie, osobiście nadzorując pracę, gdyż wówczas przebywał w Wiedniu jako nuncjusz Piusa IV u cesarza Ferdynanda. Udało się tekst uzupełnić i błędy poprawić. Wydanie to jest owocem prac i doświadczeń zebranych w ciągu dziesięciu lat po synodzie piotrkowskim.

Podstawowym więc tekstem w obecnej pracy będzie *Konfesja* Hozjusza w wydaniu wiedeńskim z 1560 r.<sup>8</sup> Zakładając, że to akuratnie wydanie zawiera pełną już i dojrzałą myśl Hozjusza o liturgii mszalnej, wypowiedziom z innych wydań czy też z innych pism tego autora przypisać można znaczenie najbardziej autentycznego komentarza. Trzecią wreszcie i zupełnie pomocniczą rolę spełniają późniejsi autorzy, którzy zresztą nie wypowiedzieli się dotąd na ten temat.

Obecnie kilka uwag o egzemplarzu, który służył przy obecnym opracowaniu. Pochodzi on oczywiście z wiedeńskiego wydania A w 1560 r. Poza drobną usterką<sup>9</sup> egzemplarz jest bezbłędny i doskonale zachowany. Na karcie tytułowej ręka z XVI w. zapisała: *Inscriptus Catalogo Monasterij Tinecensis O(rdinis). S(ancti). B(enedicti)*. Na wewnętrznej powierzchni

<sup>8</sup> Odtąd w obecnej pracy cytowana: Confessio. Cyfry rzymskie zostały zastąpione arabskimi. Teksty cytowane są w modernizowanej transkrypcji, mimo wysokich wartości filologicznych zapisu oryginalnego. Wszystkie skróty zostały rozwiązane.

<sup>9</sup> Przetawienie kart CCLXXXIII—CCLXXXVIII i CCLXXXIX—CCXCIII.



przedniej okładki późniejsza ręka zapisała *Armarii 2-i*. Powyżej zapis proveniencyjny (?): *Clemens Seraczkj* — przekreślone i nadpisane ponownie *Clemens Sieraczki*<sup>10</sup>. *Anno d(omi)ni 1585*. Następuje tekst biblijny i patrystyczny bez związku z historią książki. Na karcie tytułowej widnieją jeszcze odbitki dwóch pieczęci z XIX w. Jedna ma napis w majuskułach: *Bibliotheca Seminarii Tarnoviens*. Druga analogiczny: (majuskuły tylko w pierwszym wyrazie) *Bibliotheca Seminarii Dioecesis Cracov*. Dane te wyznaczają *itinerarium* książki. Pierwotna własność klasztoru tynieckiego, po jego kasacie weszła w posiadanie tworzącej się w Tyńcu nowej diecezji. Przy przenoszeniu jej stolicy do Tarnowa, przeniesiono również bibliotekę. Księga wróciła przez pośrednictwo Biblioteki Seminarium Duchownego w Krakowie. Zwrot tyńcejanów odnowionemu klasztorowi dokonał się w latach 1954/5 dzięki inicjatywie ś.p. księdza prałata Karola Kozłowskiego, ówczesnego rektora Seminarium, i dobrodzieja Biblioteki Tynieckiej.

W omawianym egzemplarzu budzi zainteresowanie renesansowa oprawa. Składają się na nią lipowe deski obciążone brunatną skórą ciejącą. Oprawa jest nieco zniszczona, bez grzbietu, okuć i klamr, które służyły zamykaniu księgi. Powierzchnię pokrywają odciski wykonane na ślepo, bez złocień. Zarówno przednią jak i tylną okładzinę obrzeżają odciski wykonane radełkiem. Tłok powtarza tu 4 portrety (w pozytywie) Jagiellonów, mianowicie Zygmunta Starego, Bony oraz ich syna Zygmunta Augusta i córki Izabelli, którą jak wiadomo — wydano w r. 1539 za Jana Zapolę. Układ ten wyjaśnia data powracająca wraz z podobizną Bony: we wnętrzu renesansowej, ponad głową królowej widnieje liczba 1540 — a więc rok, w którym wszyscy wymienieni żyli jeszcze. Nie jest to niespodzianką, bo introligatorzy używali raz wykonanych narzędzi przez wiele lat. Technika radełkową zapełnił też introligator środkową część drugiej okładziny. Wyobrażenia, jak świadczą o tym napisy, przedstawiają Apolla i muzy Caliope, Talię i Terpsychorę. To akcentuje jeszcze renesansowy wydźwięk oprawy.

Centralna część przedniej okładki mieści charakterystyczny — zdaniem Kazimierza Piekarskiego — dla polskiego introligatorstwa odcisk plakietki w negatywie. Otoczona prostokątną bordiurą z esami i floresami plakietka ta ma wymiary 52×90 mm. Ponad nią widnieje napis: *CONFESSIO FIDEI*, poniżej odbicia data 1560. Obraz ukazuje się w ramach dwóch filarów z ozdobnymi kapitelami, na których opiera się dość płasko zarysowany łuk sklepienia. W górnej części drobne ozdoby w postaci wieńców i liści. Środek zajmuje obraz Ukrzyżowanego z tabliczką, na której widnieje *INRI*. W głębi po prawej stronie odcisku wznosi się słupek z węzłem spizowym. Uwagę skupia na sobie scena środkowa. Wyjaśnia ją drobny napis u dołu: *TG. OS NON COM/m/INUE/tis e/XEO*. Poza pierwszymi dwoma literami, które są zapewne inicjałem, tekst pochodzi z Ewangelii, św. Jana 19, 36, a powtarza prorocтво Ksiąg Wyjścia 12, 46 (i inne). Pełna dramatycznego napięcia scena przedstawia dwóch żołnierzy, którzy zbliżają się do Ukrzyżowanego, aby połamać Mu golenie. Istotnie obydwaj podnoszą drągi, aby dokonać swego dzieła, ale oto po lewej stronie krzyża ukazuje się

<sup>10</sup> Nie wiadomo kim był ofiarodawca książki, jej pierwszym właścicielem czy też benedyktynem.

anioł wstrzymujący uderzenie. To on zdaje się wyrażać protest: kości nie połamięcie u Niego! Stojący obok słup ze spiżowym węzem przypomina że zgodnie z prorocstwem Ukrzyżowanie winno być przedmiotem zbawiennej kontemplacji, a nie dalszego okrucieństwa.

Rzadko się zdarza, aby oprawa tak przystawała do treści księgi, jak w tym wypadku. Do misterium krzyża zwracał się Hozjusz z całą swą zaangażowaną pobożnością<sup>11</sup>. Wiele wypowiedzi w samej *Konfesji* to poświadcza. Ponadto był Hozjusz pod wpływem św. Augustyna i jego nauki o Ciele mistycznym. W tej perspektywie tłumaczy się scena z okładki. W zamiarach autora księga jest obroną Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, przed rozbiciem, rozczłonkowaniem, podziałem<sup>12</sup> — jednym słowem, przed zagrażającym Kościołowi niebezpieczeństwem. Hozjusz usiłuje przekonać o zbawczym owocu odkupienia i w tym duchu kontempluje epizod z węzem spiżowym<sup>13</sup>.

Czytelnik pochylający się nad *Konfesją* Hozjusza wchodzi w świat zupełnie wyjątkowy. Autor ten przypomina nieco proroka, który zapalał gorliwością o krzywdę Bożą i o nią się upominał. Jakkolwiek oceni ktoś postawę Hozjusza, przyznać przecież musi, że jest on konsekwentny. Cztery lata, które ubiegły od czasów napisania *Konfesji*, stwarzają dostateczny dystans, aby spokojnie wglądać w jej trwałe wartości.

## II. SPRAWY KULTU W KONFESJI

Zagadnienie kultu pojawia się we wstępie — *Prooemium*, którym Hozjusz poprzedził *Konfesję*. Wypowiedź ta zasługuje na uwagę z wielu względów. Kult Boga ukazuje się tu w powiązaniu z kontemplacją, religią i pietyzmem względem Boga, jako cel przedsięwzięcia autora<sup>1</sup>. Wypowiedź ta wiąże się z ówczesną dyskusją o podstawowych zagadnieniach religii. Z nastroju *Prooemium* wynika wszakże konstruktywna tendencja całości, która służy raczej pouczeniu niż kontrowersji.

Pojęcie kultu w słownictwie Hozjusza jest niezmiernie szerokie i bogate. Kult Bogu należny to wiara, nadzieja i miłość<sup>2</sup>. W dalszym ciągu *Konfesji* okaże się, że wyjaśnieniu i praktyce tych trzech cnót teologicznych autor poświęca 260 kart dużego formatu. Teraz dopiero pojawia się sformułowanie, które już bezpośrednio dotyczy liturgii uzasadniając jej sens i wskazując jej miejsce w całości życia katolickiego. Bóg jest Duchem, więc duchowym jest kult w swej istocie. Natomiast człowiek jest duchowym i cielesnym: dlatego też kult, którym czci on Boga, jest podwójny, duchowy i cielesny<sup>3</sup>.

Oba te aspekty jednego przecież kultu są powiązane i zhierarchizowane: W ten sposób kult zewnętrzny polega na tym, że wyrażą rzeczy-

<sup>11</sup> „Christi passionis mysterium”. (Confessio, jw. k. 4). „Ineffabile Christi passionis mysterium”. (Tamże, 9v).

<sup>12</sup> Tamże, k. 332.

<sup>13</sup> Tamże, k. 11.

<sup>1</sup> „Hac itaque de re dicere nobis nunc est propositum, quae sit pie colendi Deum ratio”. (Tamże, Prooemium).

<sup>2</sup> „Tribus iis, quae proprie debentur Deo, cultus absolvitur”. (Tamże).

<sup>3</sup> „Colat Dominum humana mens fide, spe et caritate. Colat Dominum corpus hominis externis et corporeis rebus, quibus tamquam signis quibusdam suam erga Deum fidem, spem et caritatem ostendat”. (Tamże).

wiste, choć inaczej niewidzialne usposobienie człowieka<sup>4</sup>. Zewnętrzny przejawom kultu Hozjusz poświęca resztę swej *Konfesji*, czyli blisko jedną szóstą całości. Wolno więc powiedzieć o księdze tej, że w zamiarach autora dotyczy kultu. Istotnie, plan został wykonany. Na słowach wstępu warto się zatrzymać, dlatego że autor pozostał wierny założeniom i wszystkie dalsze jego wypowiedzi w jakiś sposób uczestniczą w tej szybko zarysowanej syntezie. Wartościową cechą w nauce Hozjusza o kulcie jest nacisk na stronę wewnętrzną przeżycia. Będzie on tego wymagał od czcicieli Boga, a zwłaszcza od kapłanów. Inną ulubioną myślą autora jest rola miłości w kulcie Bożym i podporządkowanie jej liturgii jako naczelnemu prawu. Zauważyć również należy miejsce wiary i nadziei, a więc modlitwę w ujęciu Hozjusza. W rezultacie każda wypowiedź o liturgii pojawia się w powiązaniu z dogmatem, historią Kościoła względnie jego pobożnością. Autor uniknął w ten sposób niebezpieczeństwa, które polega na wyobcowaniu liturgii z jej kontekstu i usunięciu jej na margines życia Kościoła.

W *Prooemium* nakreślił autor program, któremu został wierny we wszystkich wydaniach *Konfesji*. Programowi temu odpowiadają podziały wewnętrzne *Konfesji*, która składa się z części poświęconych kultowi wewnętrznemu w szerokim znaczeniu, a więc wierze, nadziei i miłości. Kończy *Konfesję* obszerny traktat o kulcie zewnętrznym w pięciu rozdziałach. Wprawdzie autor nie zamierzał o tych sprawach pisać *ex professo*, przecież ta część końcowa rozrosła się znacznie i na tle staropolskiej literatury tworzy najpełniejszą wypowiedź o liturgice, jej prawach, podziale i sensie. W tym wypadku Hozjusz naśladował katechizmy przedkanizjańskie, które zwykle omawiały liturgikę w ostatnich rozdziałach. Nowoczesnego czytelnika pism z XVI w. uderza, że rola liturgii w myśli teologicznej była nierównie większa niż dzisiaj. W wypadku Hozjusza ma to szczególne znaczenie. Wiadomo, jak autor ten starał się o to, aby jak najwierniej przedstawić autentyczną doktrynę i praktykę Kościoła. Może dlatego tak długo drukowano *Konfesję* bez podania nazwiska autora? To też wymowny jest fakt, że w tej syntezie katolicyzmu liturgia ukazała się jako problem zasadniczy i ściśle powiązany z całością.

Gdy chodzi o wyraz zewnętrzny kultu — o liturgię w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, wypowiedzi autora są częste i napotkać je można w wielu miejscach. Pierwsze rozdziały dotyczą wiary. Hozjusz analizuje kolejno artykuły składu apostołskiego, wskazując, że niemal każdy z nich ma swoją ilustrację w świętach, uroczystościach lub okresach roku kościelnego. Owszem, obchody liturgiczne wzbogacają zagadnienia, które w sformułowaniu składu apostołskiego ukazują się suche. Wszystkie te wypowiedzi Hozjusza zawierają charakterystyczne cechy jego nauki o liturgii zwracającej się do człowieka przez pośrednictwo jego wzroku.

W ramach wykładu o wierze pomieścił Hozjusz swą naukę o sakramentach Kościoła. Każdy z tych rozdziałów stanowi osobną rozprawkę. Osągają one nieraz znaczne rozmiary: zagadnienia eucharystyczne zajmują czterdzieści kart, czyli jedną ósmą całości. W obecnym wypadku kładą się te rozdziały w centrum zainteresowania chociaż o liturgii traktują tylko ubocznie.

<sup>4</sup> „Quemadmodum corpus ordinatur ad Deum per animam, sic exterior cultus ad interiorem referatur, sine quo frustra Deus quibuscumque tamquam externis ritibus colitur”. (Tamże).



Względnie krótka jest część poświęcona nadziei chrześcijańskiej, a przecież zawiera ważną wypowiedź o różnicach kultu należnego wyłącznie Bogu, albo świętym. Kwestia wzywania wstawiennictwa świętych była aktualna za czasów Hozjusza, gdyż atakowali ją różnowiercy. Stanowi ona osobny rozdział w dziejach liturgii. Więcej wypowiedzi na temat kultu mieści traktat o miłości i usprawiedliwieniu. Szczególnie ważne są rozdziały dotyczące pierwszych przykazań dekalogu. Uzupełniają one zarówno naukę o kulcie Bożym i o roku liturgicznym.

W rezultacie lektura *Konfesji* przynosi podstawowe dane z zakresu liturgii mszalnej, jej teologii i historii. Chociaż zastrzegął się autor, że pisać nie będzie o ceremoniach, przecież chcąc — nie — chcąc wraca do nich wielokrotnie. Dzięki temu ukazują się one w coraz to innym kontekście, dobrze uwypuklającym ich znaczenie oraz powiązania z dogmatem i z całym życiem chrześcijańskim.

Nazwę liturgii<sup>5</sup> Hozjusz rezerwuje dla Mszy św. Idzie on w tym za grecką tradycją. Powtarza wywody Erazma z Rotterdamu, który je zawarł w *Parafrazie Ewangelii*. Użytek słowa liturgia w znaczeniu Mszy św. przyjął się w XVI w.<sup>6</sup> Wprawdzie ujęcie to jest ciasne, ale ma uzasadnienie biblijne i filologiczne. Msza św. jako ofiara jest najbardziej charakterystycznym obrzędem w liturgii. Hozjusz nie wchodzi się już w dalsze znaczenie słowa. Przyjął go i używa.

Wypadło zatrzymać uwagę nad tym szczegółem, aby wyjaśnić, dlaczego słowo to występuje w tytule obecnej pracy, i dlaczego obok umieszczony przymiotnik „mszalna” znalazł się w nawiasie. Zaznacza to granice tematu w sposób dzisiaj zrozumiały. Terminologia w tej dziedzinie ustalała się dopiero w XX w. Pojęcie „liturgia” znacznie przekracza zakres proponowany przez Hozjusza, zbliżając się do tego, co on nazywa kultem, a przynajmniej kultem zewnętrznym pod warunkiem uwzględnienia jego motywacji.

Zaznaczywszy myśl swoją w *Prooemium*, Hozjusz wraca do niej kilkakrotnie. Liturgia podlega miłości jako naczelnemu prawu. W zasadzie miłość ta jest jedynym kultem, który się Bogu należy i w którym Bóg „ma upodobanie”<sup>7</sup>.

I przeciwnie, żaden wyraz czci nie zyska Bożego upodobania, jeśli nie byłby wyrazem miłości<sup>8</sup>. Ona to bowiem sprawia, że człowiek całym sercem powierza się Bogu. Miłość więc okazuje się potęgą, która przynagla miłującego do zupełnego oddania. Kult więc, jakkolwiek się miał przeja-

<sup>5</sup> Tekst zasadniczy pojawia się w rozdziale 53 o kapłaństwie. Por. tamże, k. 131 n., k. 9 v. Poza *Confessio* por. Stanisław Hozjusz: *Rozmowa o tym, godzili sye laikom kielicha... dozwołiç...* Kraków 1562 r. 118 v; *Palinodiae*, [w:] Stanislaus Hosius: *Opera omnia*. T. 1. Coloniae 1584 (=HO) k. 741, 746.

<sup>6</sup> Odnosny ustęp *Confessio* pochodzi ze stycznia 1552 r. Por. list Hozjusza do Kromera, HE, nr 659 s. 164. Wyprzedził więc Hozjusz G. Cassandra: *Liturgia de vita et ordine*. Coloniae 1558. Por. A.G. Martimort: *L'Eglise en prière*. Paris 1966 s. 4. O ciekawym zastosowaniu słowa por. A. Critius: *De sacrificio missae*. Cracoviae 1529.

<sup>7</sup> „Nec colitur ille nisi amando”. (*Confessio*, jw. k. 260). Za św. Augustynem: „hic est cultus, quem praecipue Deus a nobis exigit, quem quantum diligimus tantum colimus”. (Tamże).

<sup>8</sup> „Cultus quem sibi praestari Deus vult, est illa, de qua iam ita multa dicta sunt a nobis, dilectio, sine qua nullus Deo gratus cultus exhibetur. In hac totum sibi cor hominis vindicat, nullam ut eius partem alicuius amor occupet”. (Tamże, k. 240 v).

wić, występuje w związku z pobożnością i religijnością, to znaczy z tymi siłami, które łączą z Bogiem. Ponownie Hozjusz kładzie nacisk na wewnętrzną autentyczność tego przeżycia i na dobrą wolę<sup>9</sup>.

Miłość więc sprawia, że wszystko, co płynie z jej pobudki, staje się miłością<sup>10</sup>. Sama też, chociaż z istoty swej niewidzialna, przynagla do pokazania jej przez znaki zewnętrzne<sup>11</sup>. Miłość więc tłumaczy przede wszystkim tak niezwykle fenomen, jakim jest osobista ofiara w Mszy św. Głębsze wnikanie w tajemnicę miłości Boga względem nas prowadzi do tego, że człowiek staje się gotów na wszystko<sup>12</sup>.

Ukazanie miłości jako celu liturgii<sup>13</sup> i wzajemne przedstawienie liturgii jako wyrazu miłości, a więc nacisk na jej wewnętrzne motywy — jest trwałą wartością w nauce Hozjusza o kulcie. W tym wypadku autor z XVI w. zbliża się w swym wykładzie do postulatów głoszonych w chwili obecnej.

Kult więc — według nauki Hozjusza — dzieli się przede wszystkim na wewnętrzny i zewnętrzny. Kult wewnętrzny polega na wierze, nadziei oraz miłości, która ma oczywiste pierwszeństwo<sup>14</sup>. Przeciwieństwa, ale też związki między kultem wewnętrznym i zewnętrznym omawia Hozjusz w *Prooemium* i w końcowej części *Konfesji*.

Drugi podział kultu uwzględnia te przejawy, które należą się wyłącznie Bogu i rozróżnia je od innych, którymi czci człowiek zarówno Boga jak i Jego świętych. W braku słów łacińskich teologia katolicka posługuje się zwrotami greckimi: *cultus latrae* i *cultus duliae*<sup>15</sup>. Sprawy te, podobieństwa ich i różnice odnaleźć można w związku ze zwyczajem dedykowania kościołów (zawsze!) Bogu, ku czci świętych<sup>16</sup>. Trzecie rozróżnienie, które Hozjusz wprowadza w zakresie kultu, dotyczy naśladowania, czci i wzywania<sup>17</sup>.

Waga czwartego podziału polega na tym, że wprowadza ład w wielokształtny świat obrzędów i ceremonii liturgicznych. Dotyczy ten podział wyłącznie kultu zewnętrznego, tak go przynajmniej przedstawia Hozjusz, po czym wykorzystuje go systematycznie. Dzieli więc Hozjusz kult zewnętrzny rozpatrując jego przejawy z czterech stron. Daje to w rezultacie różne aspekty jednej i tej samej sprawy: osobowy, rzeczowy, lokalny i cza-

<sup>9</sup> „Omnis Dei cultus, omnis verae pietatis et religionis vis, per quam cum Deo re vera coniungimur, ac illius numini maiestatique dediti sumus, in mente et spiritu et in ipsa intestina voluntate consistit. Quae voluntas, cum bona et magna est, caritas vocatur. Per quam adhaerentes Deo unus eo spiritus efficimur. Hac sola coli Deum maxime gaudet”. (Tamże, k. 260).

<sup>10</sup> „Affectus tuus operi tuo nomen imponit”. (Tamże, k. 275).

<sup>11</sup> „Ubi verus est amor, nequaquam sic in ipsa mente reconditus et abstrusus esse potest, ut non per signa quaedam et indicia se foras proferat ac ad spectantium oculos traducat”. (Tamże, k. 260).

<sup>12</sup> „Vicissim caritate erga tam pium et beneficium servatorem nostrum accendimur, omnia et facere et pati parati, dum gratum nos et memores tanti beneficii praestare possimus”. (Tamże, k. 83 v).

<sup>13</sup> Tamże, k. 315. Por. Rozmowa, jw. k. 108. Hozjusz omawia przykazania miłości. *Confessio*, jw. k. 232—239.

<sup>14</sup> Tamże, k. 83 v.

<sup>15</sup> Tamże, k. 104 v — 105, 168—175. Na uwagę zasługuje egzegeza słów Mt 4, 10. Stanowi ona przykład nowożytnego już wnikania w treść objawionego tekstu z pomocą filologii. Tamże, k. 169.

<sup>16</sup> Tamże, k. 275 r-v.

<sup>17</sup> „Ex iis praecipuus et Deo gratissimus cultus est imitatio”. (Tamże, k. 169). Por. k. 170.



sowy, zależnie od tego, czy na obrzęd jakiś spojrzeć ze strony osób grających w nim rolę, rzeczy przy nim użytych, miejsca, względnie czasu, w którym się odbywa. W oparciu o ten podział, napisał Hozjusz obszerny traktat o liturgice<sup>18</sup>.

Podział ten zapożyczył Hozjusz u Jana Beletha, paryskiego liturgisty z XII w.<sup>19</sup>. Tekst ten zapewne otrzymał przez czyjeś pośrednictwo, gdyż kolejność rozdziałów zmienił, pominął również myśl bliską jego doktrynie<sup>20</sup>. Podział ten odpowiada wymogom logiki i sprzyja analizie obrzędów, dlatego też w następnym rozdziale wypadnie zastosować go do liturgii mszalnej. Wolno przypuścić, że ułatwi on śledzenie autentycznej myśli autora.

Jednakże Hozjusz nie poprzestał na podziałach, chociaż umiał je przeprowadzić i posłużyć się nimi w porządkowaniu materiału. Imponujący to fakt, który wynika z porównania *Prooemium* w kolejnych wydaniach z lat 1553—1584. Jak wiadomo, mieści się w nim synteza myśli Hozjusza o kulcie — ta synteza, która narzuca niejako plan całości rozpracowanie zagadnień kultu wewnętrznego i zewnętrznego. Otóż *Prooemium* we wszystkich trzydziestu wydaniach pozostało bez zmian. Również doktryna została ta sama<sup>21</sup>, wyłożona od początku w tych samych dziewięćdziesięciu jeden rozdziałach z tytułami, które zostały bez zmian. Hozjusz umiał więc podzielić materiał i to wytrzymało próbę czasu, mimo kilkakrotnego przepracowania i rozrostu *Konfesji*. Hozjusz był raczej syntetykiem i to się zaznacza również w jego nauce o liturgii.

W znakomitym *Prooemium* autor dokonał wprowadznie zasadniczego podziału, aby zarysować plan całej *Konfesji*, ale zakończył słowami, które dobrze charakteryzują jego umysłowość. Pisze on mianowicie, że do uczczenia Boga (do dzieła kultu) wciąga się człowiek duchową stroną swej złożonej natury. Aktami tego kultu będą niewidzialne oczom ludzkim wiara, nadzieja i miłość. Podobnie i ciało człowieka bierze udział w kulcie przez różne praktyki zewnętrzne<sup>22</sup>. Podział jest logiczny, więc wyłączny, adekwatny i zupełny. Tyle, że jest to podział, który chwilowo posłużyć ma autorowi w przedstawieniu jego myśli. Tymczasem rzeczywistość — nawet ta zarysowana w płaszczyźnie ideału — przeczy podziałowi i domaga się scalenia. Widzi to Hozjusz, gdy pisze o wyniku spełnionego dzieła: kult, do którego wciągnięty został cały człowiek<sup>23</sup> sprawia, że tenże cały człowiek powie z prorokiem — psalmistą: „Duch mój i ciało moje rozradowały się w Bogu żywym” (Ps 83, 3).

Ten „cały człowiek” jest przedmiotem zainteresowania ze strony Boga — ciekawi również autora. Zaznacza się to już w *Prooemium*, które całego człowieka dotyczy — a przedłuża się w dalszych rozdziałach *Konfesji*.

Liturgia, Msza św., religia są w pewien sposób znakami, których roz-

<sup>18</sup> Tamże, k. 260—307.

<sup>19</sup> Joannes Belet h : *Divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio*. Cap. 1. Venetiis 1577 k. 322; PL 202, 13 n.

<sup>20</sup> Według J. Beletha Stwórca zarezerwował sobie na własność pewną ilość ludzi, miejsc, rzeczy i czasów.

<sup>21</sup> „Ipsae enim in decursu vitae doctrinam suam essentialiter non mutavit, sed solum testimoniis scripturarum et traditionis locupletavit”. (J. S m o c z y ń s k i: *Bibliographia Hosiana*. Pelplin 1937 s. 3).

<sup>22</sup> „...externis et corporeis rebus”. (*Confessio*, jw. *Prooemium*).

<sup>23</sup> „...totus homo”. (Tamże).

myślenie podprowadza na brzeg tajemnicy, która kryje i zarazem objawia, jakim jest człowiek w oczach Bożych. Jeszcze nie cały, bo dopiero scalany przez religię<sup>24</sup>, komunię<sup>25</sup>, ofiarę<sup>26</sup> i znaki liturgiczne<sup>27</sup>. Ten człowiek, do którego — przez pośrednictwo znaków tych — Bóg się zbliża, jego własną bezsilność (*imbecillitatem*) mu uświadamia<sup>28</sup>, a równocześnie powołuje do kontemplacji. To dzieło kultu scala człowieka.

W *Konfesji* Hozjusz wiele uwagi poświęcił sprawom kultu i liturgii. Czytelnik, który chce to sobie uświadomić, musi zwrócić uwagę nie tylko na rozproszone w całym dziele szczegóły, ale też na myśl syntetyczną, która ją wiąże między sobą w zwartą całość.

### III. O KULCIE „ZEWNETRZNYM”

Spśród wyżej omówionych podziałów, na uwagę zasługuje przede wszystkim ten, który Hozjusz zapożyczył od Beletha. W *Konfesji* — w jej końcowej części — mieści się grupa czterech rozdziałów pod wspólnym tytułem *de externo cultu*. Ogólnie biorąc jest to analiza liturgii z czterech punktów widzenia. Analiza ta ułatwia ponowny przegląd całego materiału i całej problematyki.

#### 1. ASPEKT OSOBOWY

Hozjusz rozpoczyna swe omówienie od problemów osobowych. Ściśle biorąc, zajął się tu duchowieństwem i zakonnikami. Można jednak jego rozszerzyć na wszystkich uczestników liturgii. W ten sposób pojawia się nawet pewne podobieństwo liturgii i dramatu, chociaż Hozjusz tego nie chciał spostrzec.

Jeśli jednak wolno myśl tę podjąć, pierwszym „aktorem” w Mszy św. jest sam Bóg. Nowocześni autorowie używają niekiedy słowa adresat. A więc adresatem i odbiorcą ofiary jest Bóg w Trójcy świętej jedyny<sup>1</sup>. Poprzez Wcielenie, Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, stał się jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Wyrazem Chrystusowej mediacji w języku liturgicznym jest zwrot kończący wszystkie modlitwy Kościoła, które z zasady zwracają się do Boga-Ojca<sup>2</sup>.

Chrystus jako Pośrednik dokonał arcykapłańskiej ofiary ze samego siebie w ręce Ojca<sup>3</sup>. Bóg Ojciec więc występuje najczęściej jako odbiorca ofiary<sup>4</sup>. Przyjęcie to — rzecz znamienita, dokonuje się przez wejrzenie, owszem kontemplację ofiary, która odprawia się na oczach Bożych; (to

<sup>24</sup> „Religio, quod ea tamquam vinculo obstricti Deo sumus et religati”. (Tamże).

<sup>25</sup> „Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus. Huius rei quaedam indicia sunt species illae, sub quibus latet hoc sacramentum”. (Tamże, k. 103 v).

<sup>26</sup> „Est enim verum sacrificium omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo”. (Tamże, k. 263 v).

<sup>27</sup> „Sub quorum tegumento divina virtus secretius operatur salutem”. (Tamże, k. 55 v).

<sup>28</sup> „[Deus] virtutem suam in visibilibus eiusmodi signis operari voluit ut nostrae se imbecillitati divina maiestas accomodaret”. (Tamże).

<sup>1</sup> Tamże, k. 84 v, 94 v.

<sup>2</sup> „Per Christum Dominum nostrum” (Tamże, k. 172 v, 233 v).

<sup>3</sup> „Ipse offerens, ipse et oblatio”. (Tamże, k. 84 v). „Ipse sacerdos et sacrificium etc”. (Tamże).

<sup>4</sup> Tamże, k. 83, 89 v, 90 nn.

samo odnosi się do Mszy św.<sup>5)</sup> Myśl tę mógł podsunąć zarówno biblijny opis ofiary, którą złożył Abel, jak i modlitwa mszalna *Suppra quae*.

W takim ujęciu trzeba również przedstawić dzieło Ducha Świętego w zakresie liturgii. Możliwe, że w tym wypadku wywarła na Hozjusza swój wpływ lektura Ojców Kościoła greckiego ze św. Grzegorzem z Nazjanzu na czele. Oni to rozbudowali znacznie naukę o Duchu Świętym, który organizuje kult Boży w Kościele czuwając nad jego prawidłowym rozwojem. Jego akcja rozciąga się na wszystkie wieki, a więc i na obecną chwilę<sup>6)</sup>. Szczególną opieką otacza On ofiarę eucharystyczną stosując obrzędy do aktualnych potrzeb i możliwości człowieka<sup>7)</sup>. Przez Niego, który jest bliski tajemnicy Wcielenia, dokonał też Chrystus swej ofiary<sup>8)</sup>.

Powyższe wzmiarki wystarczą, aby zaznaczyć, „aktywny udział” — jeśli tak rzec wolno — Osób Boskich w dramacie mszalnym.

Dalszym, ale bardzo rzeczywistym tłem, na którym Hozjusz ukazuje liturgię mszalną, jest dramatyczna walka Kościoła z jego antagonistą, szatanem. O ile Kościół uparcie wykonuje rozkaz Pański: „To czyńcie na moją pamiątkę” — i dlatego tworzy cały system komemoratywny, w którym Msza św. wysuwa się na pierwsze miejsce, o tyle szatan czyni wszystko, aby pamięć Odkupienia zatrzeć wśród ludzi<sup>9)</sup>. Walka toczy się na wielu frontach, a także w dziedzinie liturgii i duszpasterstwa. Obie strony mają swoją strategię, armię, sukcesy<sup>10)</sup>.

W takim kontekście łatwiej zrozumieć sens słowa *Ordo*, jako łacińskiej nazwy dla kapłaństwa. Jest ono elementem ładu. Hozjusz przykłada do tego wielką wagę, widząc w ładzie nie tylko znak Królestwa Bożego, ale też rękojmię zwycięstwa. Kościół uporządkowany, czy zhierarchizowany dzięki owemu *Ordo* spełnia proroctwo, które mówi o *acies bene ordinata*. Sakrament kapłaństwa w Kościele ma charakter konstytutywny<sup>11)</sup> i organizujący społeczność, dzieli ją bowiem i wyznacza właściwe funkcje. Jakkolwiek jednak wielkie jest uprzywilejowanie kleru, do którego należy zwierzchnictwo, dzieło ich polega w zasadzie na posługiwaniu Bogu, Kościołowi, ludziom<sup>12)</sup>.

Hozjusz omawia szerzej rolę biskupów, którzy otrzymali pełnię władzy w zakresie liturgii<sup>13)</sup>. Powraca również średniowieczne zagadnienie Mszy św. sprawowanej przez niegodnego kapłana<sup>14)</sup>. To wszystko ma tylko luźniejszy związek z liturgią mszalną, o której tu mowa.

Rola kapłana w Mszy św. jest pierwszorzędna. Stojąc przy ołtarzu reprezentuje lud wobec Boga i Boga wobec ludzi. Sprawuje wówczas podwójną legację<sup>15)</sup>. Kapłaństwo jest przede wszystkim dziełem pośrednicze-

<sup>5)</sup> „Quam ille obtulit in cruce hostiam, cam Patri sistimus supplices orantes, ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse velit”. (Tamże, k. 90). Por. k. 177 v.

<sup>6)</sup> Szeroko o tym tamże, k. 311 v — 312.

<sup>7)</sup> Tamże, k. 13.

<sup>8)</sup> Tamże, k. 8 v.

<sup>9)</sup> Tamże, k. 132.

<sup>10)</sup> Tamże, k. 242, 280, 308. Por. nadto wykład proroctwa Daniela o nieustającej ofierze. Tamże, k. 87 v.

<sup>11)</sup> „Ordo sacerdotum, cui reliqui omnes subserviunt”. (Tamże, k. 125).

<sup>12)</sup> „[Ordo] ministrantium” (Tamże, k. 56 n.). „Ministrandi munus”. (Tamże k. 261 v).

<sup>13)</sup> Tamże, k. 12 v, 100 v, 334 v.

<sup>14)</sup> Tamże, k. 49 v, 83 v, 253 v, 267.

<sup>15)</sup> Tamże, k. 126 n., 330 v — 331 v. Echa tej nauki odzywają się również w Pali-nodiæ.



nia i pojednania<sup>16</sup>. Z tego wynika wymaganie świętości osobistej, która jako potrzeba przerasta nawet wykształcenie umysłu i zdatność do kaznodziejstwa<sup>17</sup>. Głównym czynnem kapłana jest ofiara. Kapłan który ją sprawuje, jest namiestnikiem i legatem Chrystusa<sup>18</sup>.

Powyższe uwagi nie wyczerpują zagadnienia, a tylko sygnalizują postulaty i rysy, które cechować powinny osobę celebransa. Hozjusz temu zagadnieniu poświęca uwagę, bo było ono w XVI w. przedmiotem żartowanych dyskusji. W *Konfesji* brzmią ich echa. Materiału, który dotyczy zagadnienia, jest dużo, trudno jednak ustalić, czy Hozjusz „klerykalizował” liturgię. Zagadnienie ukazuje się w innym świetle po wglądzie w to wszystko, co Hozjusz napisał o laikacie. Zresztą nie on pierwszy wprowadza sprawę do polskiej literatury przedmiotu. Wyprzedził go znacznie Mateusz z Krakowa, a także Stanisław Zaborowski. Hozjusz jednak przewyższył obu starannością swego wykładu. Temat zasługuje na osobne opracowanie, ale w obecnym wypadku wystarczy zebrać zasadnicze punkty. Przede wszystkim Hozjusz głosi jedność kultu, do którego powołani są zarówno kapłani, jak i zakonnicy i wszyscy chrześcijanie<sup>19</sup>. Podstawą tego jest powszechne kapłaństwo, które daje sakrament chrztu<sup>20</sup>. Ład Boży — albo lepiej: Duch Święty — wyznacza każdemu jego miejsce w Kościele i rolę w liturgii. Szczegółowo omówił to Hozjusz w stosunku do duchowieństwa, obecnie uczy o zadaniach laikatu w liturgii. Na podstawie swego kapłaństwa, którym jest chrzest, wierni biorą udział w modlitwie Kościoła i samych siebie składają Bogu jako ofiarę żywą.

Hozjusz kreśli obraz idealnego laika, który jest świadomy swej godności i swego ograniczenia. Wypowiedzi *Konfesji* uzupełnia *Rozmowa o Kielichu*, w której autor polemizuje z Fryczem Modrzewskim. Rzec rozpoczyna się żartem. Rozmówcy noszą imiona Aratora-Oracza i Harpaga, a więc wprost wzięte z dialogu Frycza. Buntują się jednak przeciw rolom, które ten autor kazał im odegrać. Oracz z pokorą uznaje, że „nie jest doktorem”, zna się na rolnictwie, a nie na teologii. W rzeczywistości jednak wypowiada pierwszorzędne treści. Reprezentuje on postawę wykształconego laika. Jego poglądy poczęły się w proteście przeciw niepoczytalności ówczesnej szlachty rozprawiającej o religii, „co się wedle zwyczaju złego wieku naszego nigdy częściej nie dzieje, jedno przy kuflu”<sup>21</sup>.

Zasadniczym wymaganiem, które Hozjusz stawia laikatowi, jest mądra pokora, ustawiająca człowieka na swoim miejscu w Kościele. Nie należy więc doń rządzić w Kościele ani tym bardziej regulowanie liturgii<sup>22</sup>. Chociaż laikat nosi w *Konfesji* takie nazwy jak *vulgus*, *populus*, *ruđi* itd., w rzeczywistości stan ten jest zróżnicowany. Inaczej Hozjusz traktuje królów, do których zwraca się w dedykacjach, gdy przypisuje im np. rolę obróńców Kościoła. Wzorem króla miał być Zygmunt Stary<sup>23</sup>. Do laikatu należy szlachta z przysługującymi prawami kolatorskimi, których jej jed-

<sup>16</sup> „Reconciliationis minister”. (Confessio, jw. k. 265 v).

<sup>17</sup> Kaznodziejstwo jest zasadniczo zadaniem biskupów. Tamże, k. 132.

<sup>18</sup> „Colligitur sacerdotem nihil aliud esse, quam Christi legatum”. Tamże, k. 126).

<sup>19</sup> Tamże, k. 262.

<sup>20</sup> „Fieri per baptismum unius sacerdotis Christi membra”. (Tamże, k. 130).

<sup>21</sup> „Donec laicus est, ovis vocari non desinet”. (Tamże, k. 33).

<sup>22</sup> „Ferendum non est, privatus ut aliquis, cui nulla mandata est autoritas etc.”. (Tamże, k. 100 v).

<sup>23</sup> Tamże, k. 37 v.

nak nie wolno nadużywać. Tu wreszcie zaliczają się *agricolae*. Nie oznacza to lekceważenia. W rzeczywistości owi *agricolae* nie raz pobożnością swą przewyższają innych<sup>24</sup>. Na dalszym planie zostają uwagi Hozjusza o stanie zakonnym.

Do laikatu zwraca się troska Kościoła i posługującego duchowieństwa z biskupami na czele. Dzieje się to właśnie na polu liturgii i duszpasterstwa. To dzieło ma podwójny cel: kult Boga i uświęcenia człowieka-laika. Do tego aspektu w objaśnieniu liturgii Hozjusz powraca nieustannie.

## 2. ASPEKT RZECZOWY

Zgodnie z myślą Hozjusza można mówić o podwójnej przyczynie, dla której Kościół w liturgii posługuje się rzeczami. Rzeczy te zwracają się do ludzi jako znaki, ale są także elementem ich dialogu z Bogiem. Dlatego te rzeczy są wszystkie poświęcone i wyłączone. To znaczy Kościół zarezerwował je jedynie do użytku sakralnego; są też przedmiotem należnej czci ze strony ludzi. Hozjusz protestuje przeciw profanacjom, które za jego czasów powtarzały się wielokrotnie. W związku z tym są ciekawe wypowiedzi o bałwochwalstwie i obrona katolików przed tym zarzutem, a także inwektywa przeciw temu, co Hozjusz nazywa *idololatria cordium*.

Gdy chodzi o celowość w używaniu rozmaitych rzeczy w kulcie Bożym — na pierwsze miejsce wysuwa się grupa wypowiedzi o trosce pedagogicznej i dydaktycznej Kościoła. Nie darmo Hozjusz nazywa Kościół Matką naszą. Ona to, (za natchnieniem Ducha Świętego), stosuje się do natury człowieka, jego potrzeb i możliwości. Natura ta — zdaniem Hozjusza — wcale nie jest tak jednostronnie intelektualna, aby można było poprzestawać na samym słowie. Przeciwnie, wielu ludzi przyjmuje treści innymi drogami, mianowicie przez zmysły i wyobraźnię, a każdemu ułatwia percepcję, jeśli słowo — w dziedzinie trudnej do zrozumienia — znajdzie oparcie w postaci gestu, symbolu, przykładu. Dlatego to tak rozbudował Kościół stronę ceremonialno-rzeczową liturgii i dlatego, jeśli ją tylko przyjąć, może ona pełnić tak dobroczynną rolę w sferze religijnych przeżyć człowieka<sup>25</sup>. Z tego wynika potrzeba otwartej postawy wobec rzeczy — najróżnorodniejszych — w liturgii Kościoła.

W znakomitym rozdziale 89-ym swej *Konfesji* Hozjusz omawia ofiarę, jako „rzecz” znaczącą najwięcej w dialogu człowieka z Bogiem<sup>26</sup>. Jest to jakby ponowne spojrzenie na kwestię omówioną poprzednio<sup>27</sup>. W nagromadzonym materiale wiele dotyczy liturgii mszalnej. Jest więc ofiara drogą powrotu do Boga<sup>28</sup>. Dzieje się to na zasadzie naśladowania Chrystusa, bo Msza św. jest ofiarą Chrystusa—Głowy Ciała Mistycznego, a udział w Mszy św. polega na wykonaniu rozkazu „to (samo) żyćcie na moją pamiętkę”. Do Chrystusa—Głowy dołącza się Kościół i jego członkowie. Msza jest ich własną także ofiarą, bo składają w niej siebie samych. Obrzęd widzialny jest jedynie znakiem, który wyraża i wyjaśnia dokonanie wew-

<sup>24</sup> Tamże, k. 301 v.

<sup>25</sup> Tekst klasyczny o pouczającej roli liturgii mieści się w *Confessio* k. 13 v, a nie-raz jeszcze powtarza się w pierwszych jej rozdziałach.

<sup>26</sup> Tamże, k. 263—269.

<sup>27</sup> Tamże, k. 83—102.

<sup>28</sup> Tamże, *Prooemium*.

nętrzne<sup>29</sup>. Tak dogłębnie przeżyta ofiara osobista jest względem Boga najwyższym wyrazem kultu<sup>30</sup>.

Elementem charakterystycznym dla Chrystusowej liturgii jest postulat udziału wewnętrznego. Wspominanie dobrodziejstw Bożych wiedzie do dziękowania. Liturgia ta nic nie ma z trwożnej magii. Przeciwnie, ofiara dokonuje się między osobami, które się znają, między Bogiem i człowiekiem, względnie całą społecznością ludzką. Potężnym wyrazem w tym dialogu jest ofiara, z istoty swej wewnętrzna, a obrzędy są jej widowym tylko odpowiednikiem. Hozjusz pisze o udziale *bono motu*<sup>31</sup>. Trudny do przetłumaczenia zwrot odpowiada chyba „drgnieniu serca”. Wobec tak doniosłej sprawy, jak ów wewnętrzny i duchowy *bonus motus* na dalszy plan zeszły inne praktyki. Hozjusz poświęca im ledwie przelotne uwagi. Nie organizuje on kultu ani też nie wprowadza nic nowego. *Konfesja* nie jest także traktatem liturgicznym. Pisze Hozjusz o tym, co uważa za aktualne, a inna rzecz, że wypowiedzi jego o liturgii — wśród nich o ofierze eucharystycznej — są sugestywne, a na terenie polskim niezwykle.

### 3. MIEJSCA LITURGICZNE

Właściwym miejscem dla sprawowania liturgii eucharystycznej jest kościół poświęcony Bogu. Każda Msza ma charakter publiczny i każdy spośród wiernych ma prawo brać w niej udział<sup>32</sup>. Wprawdzie istnieją oratoria prywatne: Hozjusz pisze o tych sprawach w momencie, gdy Polska stała się widownią kryzysu religijnego szlachty. W tej sytuacji zdarzały się nadużycia, np. usuwanie liturgii z kościołów „prywatnych” i oddawanie ich na świecki użytek<sup>33</sup>. Wyrosła też kwestia kapelanii dworskich. Hozjusz w *Konfesji* poprzestaje na przypomnieniu praw obowiązujących, gdzie indziej zaś znajduje sposobność, aby wskazać wzorowe zachowanie Zygmunta Starego. Ten monarcha zrezygnował ze swego przywileju i nie mając prywatnej kaplicy brał udział w liturgii katedralnej, wawelskiej. Ze swej strony Hozjusz wolał opuścić Mszę św. w podróży, niż żeby miał ją celebrować w kaplicy prywatnej. Również zapisał to Rieszka w żywocie Hozjusza, że schodził on ze swej biskupiej rezydencji w Lidzbarku do kościoła parafialnego i tam brał udział w sumie niedzielnej czy świątecznej.

Z rozproszonych po całej księdze informacji można jako tako odtworzyć wygląd ówczesnego kościoła, a przynajmniej tych urządzeń, które służyły liturgii mszalnej. Świętość ofiary eucharystycznej wymaga, aby w kościele na jej sprawowanie przeznaczonym wszystko było święte i czcigodne. W pośrodku — *in eminentiori loco* — widniał krzyż. Takie było prawo i zwyczaj w owym czasie, a jego ślady istnieją aż dotąd. Do archeologów należy kwestia, czy krzyż ten mieścił się zawsze na belce zwanej tęczą, a więc w górze, co podkreślało jego tryumfalny charakter,

<sup>29</sup> „Ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi, cuius in cordibus nostris invisibile sacrificum nos ipsi esse debemus”. (Tamże, k. 84 n.).

<sup>30</sup> Ofiara jako „proprie debita servitus” względem Boga. Tamże, k. 104 v. 242, 263 nn.

<sup>31</sup> Tamże, k. 254 v.

<sup>32</sup> Tamże, k. 279.

<sup>33</sup> Tamże, k. 47 v, 275 v, 308.



czy też niekiedy na ziemi; (dziś jeszcze we wrocławskiej katedrze). Logicznie z krzyżem zrosnięty był stojący u jego stóp ołtarz. Widok ten uprzytomniał, że ofiarę tu składaną łączy z ofiarą krzyżową węzeł jedności. Jak ofiarę składa się wyłącznie Bogu, Jemu także wyłącznie poświęcono był ołtarz, nawet gdyby miał on jakieś osobne wezwanie<sup>34</sup>.

Stawiano w XVI w. pytanie o zasadniczy cel kościoła-budynku. Równocześnie rozbudzone zainteresowania religią sprzyjały popularności kazań, które u różnowierców wysuwały się na plan pierwszy. Hozjusz rozumiał doniosłość kaznodziejstwa i popierał je bardzo konsekwentnie<sup>35</sup>. Jednakże, gdy chodziło o przeznaczenie kościoła-budynku uczył, że służy on przede wszystkim modlitwie i ofierze eucharystycznej, a wtórnie dopiero głoszeniu, względnie słuchaniu kazań<sup>36</sup>.

Dla głoszenia kazań w kościele było specjalne miejsce, które Hozjusz zwyczajnie nazywa wywyższonym. W kościołach parafialnych była to ambona, w biskupich natomiast, katedra, czyli tron, z którego uczył i przemawiał biskup. Słowo tam głoszone odznacza się szczególną powagą i aurytetem, to też szczególny obowiązek zwracał wiernych w stronę katedry biskupiej. Stąd płynęły nie tylko wskazówki wiążące w zakresie wiary i obyczajów, ale także zarządzenia regulujące liturgię w diecezji. Tron biskupi, zwany katedrą, jest czymś tak ważnym, że nadawał swą nazwę kościołowi głównemu i macierzystemu w całym terenie<sup>37</sup>. Już więcej archeologiczne, niż liturgiczne, są wzmianki o dawnym zwyczaju pochowku w kościele i o biedakach zebrzących u drzwi kościoła. Obie te sprawy śledzić można w źródłach staropolskich już w głębi średniowiecza. Hozjusz protestuje przeciw usuwaniu żebraków, byleby nie przeszkadzali w nabożeństwie. Nazywa ich nauczycielami wdzięczności i pokory, bez których próżną i daremną byłaby ofiara<sup>38</sup>. Należałoby zakończyć te nauki Hozjusza o kościele-budynku myślą, że modlitwy wznoszone w tym miejscu wybranym przez Boga, są Mu miłsze, zwłaszcza, że są publiczne i wsparte przez aniołów zamieszkujących kościoły; (wyraźna to aluzja do modlitw liturgicznych). Tłumaczenie przyczyn, dla których kościoły-budynki nosi wspólną nazwę z Kościołem-społecznością nie należy do tematu.

#### 4. CZYNNIK CZASU

Hozjusz przedstawia czas w sposób właściwy dawnym teologom. Nie sposób słowami ująć tajemnicy. Czas ukazuje się w związku z wiecznością, jako jej wigilia<sup>39</sup>. W ogóle eschatologia wyciska swe znamię na myśli Hozjusza. W związku z tym potrafi on nazwać Chrystusa prawdziwym

<sup>34</sup> Tamże, k. 174.

<sup>35</sup> Biograf jego zapisał, że Hozjuszowi ograniczone siły fizyczne wzbraniały głoszenia kazań. Pisał je jednak w języku polskim, niemieckim, względnie łacińskim i rozsyłał do użytku we własnej diecezji i w wielu krajach Europy. Sam Stanisław Reszka miał rękopiśmienny zbiór kazań Hozjusza, które zamierzał wydać. Zamiaru nie dokonał. Por. S. R e s c i u s: Stanisłai Hosii vita l. I c. 11.

<sup>36</sup> „Templa magis orationi quam praedicationi extracta”. (Confessio, k. 271 v). „[Ecclesial] quae rebus divinis faciendis esset dicata, quarum non postrema pars est verbi Dei praedicatio”. (Tamże, k. 270).

<sup>37</sup> Tamże, k. 141 v.

<sup>38</sup> Tamże, k. 272 v.

<sup>39</sup> „Vigilia magni illius festi scilicet felicitatis aeternae”. (Tamże, k. 284).

Dniem<sup>40</sup>, a komunię — wiatykiem, czyli chlebem podróżujących do ojczyzny<sup>41</sup>.

Na uwagę zasługuje to, co Hozjusz nazywa *temporum ratio*. Są to nie tyle znaki czasu, ile jego wymogi. Może to być reminiscencja z lektury św. Ireneusza, który nauczał o stopniowym rozwoju człowieka czy też ludzkości oraz o stosowaniu się Boga do chwilowej zdolności odbiorców. W nauce Hozjusza Duch Święty, względnie Kościół urządza liturgię według *temporum ratio*<sup>42</sup>. Tym tłumaczy się doskonale uwarunkowanie i zmienność praw regulujących liturgię. Kwestia ta ma fundamentalne znaczenie dla historii liturgii, gdyż tłumaczy jej ewolucję. Ale o historycznych pomysłach Hozjusza w zakresie liturgii mszalnej będzie mowa na swoim miejscu. Obecnie trzeba zwrócić uwagę na czasy święte, w których Kościół sprawuje Eucharystię.

Punktem wyjścia jest fundacja nowej liturgii przez Jezusa Chrystusa. W ciągu Ostatniej Wieczerzy ustanowił On Sakrament Kapłaństwa i Eucharystię. Wykorzystał przy tym i spełnił proroctwa i inne zapowiedzi, które zawierała liturgia paschalna w Starym Testamencie Chrystusa. W czasie Ostatniej Wieczerzy sprawuje Chrystus prawdziwą Paschę<sup>43</sup>. On sam jest „naszą Paschą”<sup>44</sup>. Wzmianki te szczęśliwie akcentują eucharystyczną treść uroczystości paschalnej, jako dnia sakramentów: komunii, (spowiedzi), Chrztu św.<sup>45</sup>.

Liturgia Chrystusowa, chociaż wykorzystała tradycję żydowską, odcina się od niej. Kościół obchodzi Paschę innego dnia, a również inne przypisuje jej treści. Zwyczaj Kościoła legitymuje się tradycją apostołską. Cotygodniowym odpowiednikiem Paschy jest niedziela — Dzień Pański własny, w którym wiernych obowiązuje udział w Mszy św. Wszystkie te obchody spełniają ważną religijną rolę, niosąc z sobą obfitą dozę wiedzy o tajemnicach wiary. Według nauki Hozjusza Msza św. w każdym dniu uprzytamnia całe misterium Chrystusowe, a więc święci jednocześnie pamiętkę Bożego Narodzenia, Męki, Śmierci, Zmartwychwstania oraz innych tajemnic z życia Chrystusa. Dzieje się to przez sam fakt sprawowania Mszy św. Jeśli jednak Kościół w dorocznej komemoracji rozłożył te tajemnice na poszczególne dni i święta swego liturgicznego roku, uczynił to ze względu na ograniczone ludzkie możliwości. Opowiadając na zarzut, że rok kościelny jest wymysłem ludzkim i dlatego nieobowiązującym, Hozjusz uczy rzeczy podstawowych dla teologii czasu i jego uświęcenia przez liturgię<sup>46</sup>, a mianowicie przez liturgię mszalną<sup>47</sup>. Jeśli jednak dni poszczególne Koś-

<sup>40</sup> Tamże, k. 184. Słowa św. Cypriana: „Namque Christus sol verus est, et dies verus die saeculi recedente”. (Cyprianus: Liber de oratione dominica n. 34; PL 4, 542 A).

<sup>41</sup> Confessio, jw. k. 84.

<sup>42</sup> Staropolskie tłumaczenie oddaje to jako „potrzebę czasu”. „Być może, że tego czego potrzebował on czas [w zakresie ceremoniału] dzisiejszy nie potrzebuje”. A w innym miejscu: „Obrzędy apostołskie, jeśli tego albo czasu, albo miejsca, albo osoby potrzebują, nie tylko godzi się odmieniać, ale też i potrzeba czasem”.

<sup>43</sup> Tamże, k. 92.

<sup>44</sup> Tamże, k. 85.

<sup>45</sup> Tamże, k. 278.

<sup>46</sup> Tamże, k. 9 — 9 v, 286 n.

<sup>47</sup> „Quo manifestius autem fiat omnibus, quod Ecclesia nullum novit dierum discrimen, vel ex tremendo sacrificio, quem missam vocamus, cuius id colligere lice-

ciół powiązał z kolejnymi tajemnicami, stało się to przez wzgląd na człowieka i na jego ograniczoną zdolność<sup>48</sup>. Przypomnieć też trzeba o ingerencji Ducha Świętego w liturgicznym obchodzie roku przez Kościół. Wspólne przeżywanie tajemnic Chrystusowych w określonych dniach, stosowanie się do praw i zwyczajów wyrasta do rangi znaku jedności Kościoła — idei ukochanej przez Hozjusza.

Inna kwestia dotyczy codziennego powtarzania raz dokonanej ofiary Chrystusa<sup>49</sup>. Był to podstawowy zarzut różnowierców przeciw liturgii mszalnej. Hozjusz ponownie argumentuje potrzebą człowieka, który musi codziennie pozyskiwać sobie zasługi Chrystusa. Msza św. staje się ową *fistula* — która umożliwia owocny dostęp do źródła. Z drugiej strony domaga się tego dzieło kultu względem Boga. Codzienna Msza św. spełnia zapowiedź proroka Daniela o ustawicznej ofierze<sup>50</sup>.

Powyższe uwagi problem tylko zaznaczyły. Chodziło o uwypuklenie związków paschalnych Eucharystii oraz o sens jej celebrowania codziennie<sup>51</sup>. Najważniejszym było wskazać na sakralny charakter czasu, w którym Msza św. się odbywa.

Zastanawia wreszcie nazwanie rozdziałów, które powyższym myśłem dostarczyły podstawy. Tytuł *de externo cultu* nie harmonizuje z ideami Hozjusza. Kult był dlań zawsze aktem duchowym z istoty swej, wewnętrznym i w zasadzie niewidzialnym. Nie ma więc żadnego przejawu w liturgii, któryby był wyłącznie zewnętrzną. Przeciwnie, wszystkie przejawy liturgii mają znaczenie relatywne i zależne od kultu wewnętrznego. Jeśli Hozjusz wyróżnił specjalnym nazwaniem całą grupę czterech rozdziałów, to uczynił to dla celów szkolnych i — jak się zdaje — polemicznych. Równocześnie przecież różnowiercy, (w Polsce Frycz Modrzewski), zarzucali duchowieństwu katolickiemu, że kult Kościoła stał się zewnętrznym i bezdusznym.

Hozjusz staje w obronie liturgii, w której swoje miejsce — i to zasadnicze — mają obrzędy i ceremonie. Jednakże ich sens zależy w sposób istotny od kultu wewnętrznego, którego tamto wszystko jest tylko znakiem i wyrazem.

Wolno sformułować pewien zarzut przeciw Hozjuszowi. Precyzyjniejszym nazwaniem tych rozdziałów, byłoby — wówczas używany w teologii zwrot: *de utroque cultu ecclesiae*.

bit, in qua nativitatis, passionis, mortis, resurrectionis, in coelum ascensionis, et Spiritus Sancti missionis beneficia nullo non die simul omnia celebrantur per totum terrarum orbem, quam late patet Christiana religio, nulla prorsus varietate". (Tamże).

<sup>48</sup> „Ex iis itaque, quae peraguntur in hoc sacro, facile cuivis perspicuum esse potest, quod quotidie Christi Natalem, quotidie Paraseven, quotidie Pascha, quotidie in coelum Ascensionem, quotidie Pentecosten celebrat Ecclesia. Sed quoniam haec non ita attenduntur ab omnibus, rudioribus praesertim qui minores etiam vocantur, ad eorum captum communis nostra mater Ecclesia demittere se dignata est, certis diebus instituendis". (Tamże).

<sup>49</sup> Tamże, k. 69, 89, 278 n.

<sup>50</sup> „Juge sacrificium". Dn 8, 11—13. Confessio, jw. k. 91 n., 97, 266.

<sup>51</sup> Zwyczaj ten, zdaniem Hozjusza, miał ustanowić sam Zbawiciel. Tamże, k. 84 n., 179.



## IV. O WIDZIALNOŚCI ZNAKU

Paradoksalna oryginalność *Konfesji* polega na tym, że jej autor stara się najściślej wyrazić myśl Kościoła. Unikając więc własnych koncepcji, szuka on tego, co było zawsze, wszędzie i przez wszystkich przyjęte i wyznawane w Kościele <sup>1</sup>.

Imponuje wprawdzie znajomość tradycji u Hozjusza, ona to jednak przechyliła wyraźnie myśl jego w stronę przeszłości. Już średniowiecze widziało ideał w życiu pierwotnego Kościoła. Podobnie Hozjusz podziwem otacza wszystko, co w religii legitymuje się starodawnością. W związku z tym Hozjusz studiował pisma Ojców Kościoła i ulegał ich wpływowi. Toteż nie jest niespodzianką, że definicję Mszy św. przyjął od św. Augustyna. Są to raczej różne ujęcia i objaśnienia, niż definicja w ścisłym znaczeniu. Najogólniejsze z nich nazywa ofiarę znakiem wewnętrznego oddania <sup>2</sup>.

To zapożyczenie pociągnie daleko idące konsekwencje. Badacz myśli Hozjusza znajdzie tu sposobność do spostrzeżeń, na czym polega specyficzna metoda tego autora. Potrafi on tak asymilować doktrynę kogoś z wielkich autorytetów, że posługuje się z zasady jego słownictwem i cytami. Jednakże ma własną wizję całości, bieg myśli i wnioski, które już samodzielnie wyprowadza.

Nazwanie ofiary i Mszy św. znakiem było w XVI w. anachronizmem i nie wystarczało w kontrowersji <sup>3</sup>. Niemniej Hozjusz przemyślał to w bardzo nowoczesny sposób. Nie poprzestając na ogólniku, stara się uściślić definicję ofiary, aby określała ona jednoznacznie Mszę św. W poprzednim ujęciu bowiem brakowało wzmianki o Chrystusie. Ponownie Augustyn dostarczy słów <sup>4</sup>. Łączy on Mszę św. z ofiarą złożoną na Krzyżu <sup>5</sup>, a także wskazuje powiązania obrzędu jako znaku z ofiarą jej uczestników. Właściwym przedmiotem jej jest *cor offerentium* <sup>6</sup>. Z tego źródła płyną liczne wnioski, dlatego w zasadzie można się tu zatrzymać. Msza św. jest znakiem widzialnym niewidzialnej ofiary. Przemyślenia Hozjusza pójdą stąd w dwóch kierunkach, aby w znaku tym zobaczyć głębszą treść, względnie, aby ją przez pośrednictwo tego znaku pokazać. Dla uproszczenia więc sprawy wypadnie opuścić wiele zagadnień, które ciekawia dogmatyków i odesłać ich do monografii, a lepiej jeszcze do samych tekstów. W dziedzinie liturgii i dusz-

<sup>1</sup> „Ut autem intelligi possit, qua ratione sacrificium vocetur, paucis non capitibus nostri somnia neque cordis nostri visiones, verum, quae doctissimis gravissimisque iam inde tot saeculis ea de re visa sunt, enarrabimus”. (Tamże, k. 84). „Caeterum ne quis existimet nos cordis nostri visiones loqui, quae fuerit patrum de hoc sacrificio sententia, paucis adscribendum esse putavimus”. (Tamże, k. 91 v).

<sup>2</sup> „Sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum id est sacrum signum est”. (Tamże, k. 84).

<sup>3</sup> „Mais dire de la messe qu'elle est un signe visible propre à rappeler le sacrifice invisible du Christ où à réaliser notre union avec Dieu ne pouvait en éclaircir le concept et moins encore l'épuiser”. (J. Rivière: Messe. DTC. T. 10: 1928 col. 1107).

<sup>4</sup> „Sacramentum, hoc est sacrum signum, illius nunc quidem nobis invisibilis sacrificii, quo Christus in cruce semetipsum visibiliter obtulit hostiam Deo in odorem suavitatis”. (Augustinus: De civitate Dei l. 10 c. 20; PL 41, 298). Confessio, jw. k. 84 v.

<sup>5</sup> „Est enim sacrum signum quo admonemur illius sacrificii, quod non videmus, quod in cruce pro nobis peractum est”. (Augustinus: Contra Faustum l. 20 c. 21; PL 42, 358 nn.).

<sup>6</sup> Confessio, jw. k. 85. Por. „Sacrificium nos ipsi esse debemus”. (Tamże, k. 84).

pasterstwa, które Hozjusz stara się reprezentować, wszystko grawituje dokoła pojęcia znaku i jego widzialności. Będzie tak w odniesieniu do sakramentów, obchodów roku kościelnego, a przede wszystkim do Mszy św. W jego teologii wszystko harmonizuje z wypowiedziami o liturgii.

Nazwaniem Mszy św. znakiem Hozjusz wprowadza swych czytelników w świat symbolów, tak miły dawnym umysłowościom. Znak przemawia w sposób sobie właściwy, przekazuje treść obfitszą niż by można na pozór oczekiwać<sup>7</sup>. Znak objawia pewną aktywność: na przykład w wypadku Eucharystii, znak nie tylko zawiera, ale przypomina Boże dobrodziejstwa, przynagla do odpowiedzi w takiej czy innej formie.

Jeśli w znaku istotną jest jego widzialność, logiczne wiąże się z nim słowo *repraesentatio* i jego pochodne, tak częste w słowniku teologiczno-liturgicznym Hozjusza. Wraca ono w *Konfesji* około czterdziestu razy<sup>8</sup>. Hozjusz nie wyjaśnił go nigdy, dlatego zagraża pewna wieloznaczność. W mowie potocznej reprezentacja oznacza przedstawicielstwo<sup>9</sup>, względnie przedstawienie<sup>10</sup>. Jednak łacińskie słowo *re-praesent(s)-tatio* mówi raczej o uobecnieniu ponownym czegoś, co historycznie należy do przeszłości. Naturalnie takie znaczenie słowa ciekawi liturgistów w sposób szczególny, gdyż wyjaśnia niejedno w zakresie sakramentologii. Pewne teksty w *Konfesji* pozwalają przyjąć, że Hozjusz tak to rozumiał<sup>11</sup>.

Zastanawia przecież, że słowa nigdy nie wyjaśnił. Nie widział może problemu, jeśli znaczyło ono dlań jednocześnie uobecnienie i przedstawienie. To wynika z analizy tekstów, że oba te sensy niemal zawsze się przenikają, nigdy natomiast sens przedstawienia nie został wykluczony. Hozjusz, który poprzednio przejął na własność naukę augustyńską o liturgii — znaku, teraz w słowie *repraesentatio* zyskał użyteczne narzędzie do pogłębienia myśli. Zadaniem więc znaku jest pokazać, dlatego reprezentuje on, czyli przedstawia, jak aktorzy w teatrze. (Nasuwa się tu nęcące porównanie Mszy św. do dramatu, o czym jednak Hozjusz nigdy nie wspomniał).

Wobec tego, że w słowach nie mieści się cała treść rzeczywistości, zwłaszcza gdy chodzi o sakramenty Kościoła, Hozjusz uzupełnia często słowo *repraesentatio*, słowem *memoria* względnie *recordatio*<sup>12</sup>. Byłby to również składnik hożański definicji w odniesieniu do Mszy św. Brzmia tu echa rozkazu Chrystusowego: „to czynicie na moją pamiątkę”<sup>13</sup>. Msza św. jest pamiątką Chrystusa, a od uczestników wymaga wspomnienia. W ogóle pamięć na dobrodziejstwa Boże jest ważnym elementem pobożności w ujęciu Hozjusza. W Mszy św. kapłan celebrujący przypomina je wiernym, którzy ze swej strony je rozpamiętują i tą drogą zmierzają ku wdzięcz-

<sup>7</sup> Myśl augustyńska: „Signum est quod praeter speciem, quam ingerit sensibus, facit aliquid in cognitione venire”. (Tamże, k. 55). Por. Augustinus: De doctrina christiana c. 1; PL 34, 35.

<sup>8</sup> Confessio, jw. k. 3 n., 8 n., 14 v nn.

<sup>9</sup> Np. biskupi podczas soboru reprezentowali, to znaczy przedstawiali Kościół. Tamże, k. 276, 29 v.

<sup>10</sup> Np. kapłan podczas kanonu wznosi ręce reprezentujące czyli przedstawiające wzniesienie rąk Ukrzyżowanego. Tamże, k. 242 v.

<sup>11</sup> Msza św. uprzytamnia całą tajemnicę Chrystusa tak dalece, „nihil ut ab Evangelio differre videatur: quin ipsum potius Evangelium et brevis quaedam credendorum omnium non tam explicatio, quam quasi sub oculos subiectio, ac fidelium fit excitatio: Quod ita repraesentatur in hoc sacro, ut recte a Cypriano dictum sit passionem esse Domini, sacrificium quod offerimus”. (Tamże, k. 9 v).

<sup>12</sup> Tamże k. 9 v, 14 v, 76 v, 84, 85 v, 89 v, 96 v nn.

<sup>13</sup> „Recordari iussi sumus”. (Tamże, k. 103).



ności, a dalej ku miłości, która jest już ostatecznym celem liturgii. Hozjusz naucza o tej ważnej roli znaku <sup>14</sup>.

Jeśli znak ze swej istoty jest widzialnym, to jedna z głównych funkcji jego polega na tym, że pokazuje <sup>15</sup>. Obrzęd mszalny można zaszeregować między znaki demonstrujące, czyli pokazujące. To prawda, że sam Hozjusz zacieśniał to pojęcie raczej do samych postaci eucharystycznych, które pokazywały łaskę w nich zawartą. Na pewno jednak rozszerzyć to można na całą liturgię. Jest ona widzialnym znakiem i to znakiem pokazującym. Dlatego łączy się z tym kwestia jego rozbudowy i naleźnej ostentacyjności. Hozjusz tę troskę Kościoła omawia w pierwszych rozdziałach *Konfesji* <sup>16</sup>. Msza św. odgrywa tu rolę zupełnie wyjątkową. W jej liturgii bowiem unaocznia się patrzącym naraz cała tajemnica Chrystusa <sup>17</sup>.

Hozjusz zmienia ton w zależności od tego, co omawia. Jeśli występuje jako teolog albo kontrowersista formułuje tezę, gromadzi argumenty z Pisma św. lub Ojców Kościoła, natomiast w sprawach praktycznych posługuje się raczej opisem. W rekonstrukcji obrazu staropolskiej liturgii wypowiedzi te mają wartość relacji naocznego świadka. Hozjusz duszpasterstwo nazywa macierzyńską troską Kościoła, który zabiega o zbawienie swych wyznawców <sup>18</sup>. Użytek znaków liturgicznych wiąże się z potrzebą natury człowieka, który nieraz wrażliwszy jest na to co widzi, niż na słowa <sup>19</sup>.

Kościół posługując się znakami wypracował metodę dydaktyczną pełną konsekwencji i opartą na dobrej psychologii. W wyniku zastosowania znaków życie religijne odbiorcy może się znacznie wzbogacić. Przeglądając odnośne teksty łatwo spostrzec, że jest tu mowa o całej prawie liturgii, a więc zarówno o sakramentach czy obchodach roku kościelnego <sup>20</sup>, a przede wszystkim o Mszy św. <sup>21</sup>. Słownictwo, którym posługuje się Hozjusz w swoim opisie, zdaje się akcentować pewną aktywność znaków liturgicznych, które rzucają się w oczy, umacniają, ingerują, aby tym pełniej zyskać wyniki <sup>22</sup>.

Są wcale liczne u Hozjusza teksty, które przypisują liturgii zadanie w kształceniu wiernych <sup>23</sup>. Głównym sposobem oddziaływania w tej dzie-

<sup>14</sup> „Signum rememorativum”. (Tamże, k. 55 v).

<sup>15</sup> „Signum demonstrativum”. (Tamże).

<sup>16</sup> „Verum videre liceat admirabilem quandam curam et sollicitudinem sanctae matris Ecclesiae, quae non contenta vel scripto vel verbo singula tradidisse, quae necessario credenda sunt ad salutem, diligenter vias et rationes omnes persecuta est, quibus ea quam maxime (licet) clara et manifesta videret omnibus”. (Tamże, k. 2 v). Por. k. 9 v.

<sup>17</sup> „Quae res in terris est una omnium sacratissima, venerandum illud sacrificium, quod Missam vocamus, ubi summa cum pietate, simul omnia Christi beneficia recolluntur et sub aspectum eorum, qui intersunt fidelium subiiciuntur”. (Tamże, k. 14 v).

<sup>18</sup> „Sitiens nostrae salutis mater Ecclesia, nos fideliter docere semper est conata. (Tamże, k. 8 v).

<sup>19</sup> „Iustum fuit, ut humanitatis et mortis Christi memoria non tantum auditu, sed etiam visu per oculos iuveretur. (Tamże, k. 96). „[Wierni] moventur magis ad visum quam ad auditum Christum”. (Tamże, k. 96 v). „Non auribus magis quam oculis...” (Tamże).

<sup>20</sup> Tamże, k. 7 v, 8, 8v, 9.

<sup>21</sup> Rozmowa, jw. k. 118 v.

<sup>22</sup> Confessio, jw. k. 14 v, 96 v, 129, 137 v, 265, 280.

<sup>23</sup> „Omnis autem tractatio caeremoniarum harum ad instructionem populi sumpta praecipue videtur”. (Tamże, k. 261).



dzinie jest słowo, czyli nauka głoszona przez duchowieństwo z ambony, albo też zawarta w pismach religijnych; ceremonie natomiast miałyby charakter pomocniczy i uzupełniający. Niekiedy wszakże rozbudowana liturgia niesie bogatszą treść niż słowo. Hozjusz stwierdza to porównując tekst składu apostołskiego z jego odpowiednikami w świętach i uroczystościach kościelnych. Najciekawsze są jednak spostrzeżenia, że w pewnych wypadkach liturgia oddziałuje poprzez swoje znaki niemal samodzielnie. Hozjusz wiele uwagi poświęca człowiekowi i jego psychologii. W związku z tym spostrzegł, że słowo samo nie spełnia zbyt sprawnie oczekiwań duszpasterza, gdyż ludzie wrażliwsi bywają na doznania przez pośrednictwo zmysłów<sup>24</sup>. W takim układzie może przemówić liturgia poprzez swoje znaki i osiągnąć dobre rezultaty<sup>25</sup>. To zdaje się wynikać z doświadczeń duszpasterskich Hozjusza, dość że przykłada on do tego wielką wagę powtarzając swą myśl kilkakrotnie<sup>26</sup>. Celem obrzędów liturgicznych jest — jego zdaniem — szczególnie sposób nauczania, bo one nie tylko informują o takim czy innym dogmacie, ale raczej wbijają w pamięć i wyobraźnię; owszem, rzeźbią niejako w substancji duszy<sup>27</sup>. W zasadzie jednak ceremonie uzupełniają nauczanie regularne w kościele i z nim tworzą nierozdzieloną i zrozumiałą całość<sup>28</sup>. Jest to wypróbowany system dydaktyczny Kościoła, który asymilację trudnych i oderwanych pojęć, stara się ułatwić z pomocą widzialnego znaku.

Tym zabiegom Kościoła odpowiada postulat kontemplatywnego udziału w liturgii. Słowa przekazują wiedzę o Bogu, a znaki ją uzmysławiają. Słów zatem należy słuchać, w znaki zaś, oglądając wnikać. Hozjusz wielokrotnie mówi o kontemplacji. Są to dalsze owoce przemyśleń nad widzialnością znaku w liturgii. Dzięki powiązaniu z kontemplacją wchodzi ona w skład najwyższych powołań człowieka, gdyż prowadzi go do oglądania Boga. Wypowiedzi te stanowią, jak wolno przypuścić, najbardziej osobisty wkład Hozjusza w naukę o liturgii i opierają się na jego własnym doświadczeniu. W każdym razie jest to zagadnienie centralne w *Konfesji* a nawet wyjaśnia genezę jej powstania<sup>29</sup>.

Słowo kontemplacja, względnie jego pochodne wracają w *Konfesji* kilkadziesiąt razy, można więc ustalić jego miejsce w syntezie całości.

<sup>24</sup> „Est quidem eorum pars multo maxima, qui cum sensibus magis, quam intelligentia, menteque moveatur”. (Tamże).

<sup>25</sup> „Quamobrem, fit non rare rebus ut his externis, quae in oculos incurrunt, quaeque sensibus offeruntur, pulsati saepius et admoniti curam tandem aliquam et meditationem homine christiano dignam suscipiant. Horum igitur utilitati, caeremoniarum hoc genus institutione prospectum est maxime”. (Tamże).

<sup>26</sup> Tytuł trzeciego rozdziału brzmi: „Quod Ecclesia omnia, quae ad fidem mediatoris dierum observationibus et signis et imaginibus et habitu et gestu et variis caeremoniis mentibus fidelium imprimere conata est”. (Tamże, k. 260).

<sup>27</sup> „Externis illis signis, quibus ea rudiores animis insculpebatur”. (Tamże, k. 137 v). „In pectoribus liberorum suorum defigenda curavit, ut ne facile excidere possent”. (Tamże, k. 3 v).

<sup>28</sup> „Quid varii ritus est caeremoniae? quid omnia illa, quae gessi cernimus in Ecclesia? Quid sibi volunt? quid? nisi quod modo non edita voce clamant, quod sicut scriptis et sermonibus ita dierum observationibus, signis et omni caeremoniarum genere nihil aliud grandi cum fiducia praedicamus”. (Tamże, k. 13 v).

<sup>29</sup> „Ad hanc agnitionem comtemplationemque Dei optimi maximi pios omnes ut invitaremus, haec scribendi labor a nobis est susceptus”. (Tamże, Prooemium).

Czym jest kontemplacja? Poznaniem <sup>30</sup>, oglądaniem <sup>31</sup> i kultem Boga <sup>32</sup>. Hozjusz kojarzy ją najczęściej ze zmysłem wzroku, któremu przypisuje wielką rolę w psychologii człowieka i jego życiu religijnym.

Do kontemplacji powołany jest każdy człowiek. Wprawdzie uprzywilejowani są w tej dziedzinie zakonnicy, biskupi i duchowieństwo w całości <sup>33</sup>, ale Hozjusz głosi wyraźnie, że kontemplacja jest dostępna również dla laikatu <sup>34</sup>. Ta możliwość właściwa każdemu człowiekowi <sup>35</sup> wyróżnia go wśród innych stworzeń na ziemi. Sama pionowa postawa człowieka oraz zdolność spoglądania w górę zdaje się zachęcać do kontemplacji <sup>36</sup>. W tym wypadku Hozjusz czerpie u źródeł starożytnej myśli od Filona z Aleksandrii począwszy. Na kilku kartach *Prooemium* jak w załączku mieści się cała nauka Hozjusza o tym przedmiocie. Niemniej cenne są dalsze rozwinięcia.

Przedmiotem zasadniczym kontemplacji jest Bóg <sup>37</sup>. Narazie człowiek dosięga tylko Bożych dobrodziejstw i poprzez nie może kontemplować ich dawcę <sup>38</sup>. Przedmiotem bliższym kontemplacji są niekiedy znaki np. krzyżki <sup>39</sup> i naturalnie liturgia (mszalna) <sup>40</sup>.

Liturgia również wskazuje na właściwe kontemplacji momenty. Wprawdzie zawsze jest ona możliwa <sup>41</sup>, ale z jej natury wyrasta cały szereg trudności dla człowieka dopóki pielgrzymuje on zdala od nieba <sup>42</sup>. Tam bowiem dopiero uszczęśliwiającej kontemplacji nic nie zamąci. <sup>43</sup> Narazie więc człowiek, obciążony w różny sposób, chwilami tylko potrafi wspiąć się do prawdziwej kontemplacji; a Kościół troskliwie przygotowuje właściwe do tego celu momenty. Będzie to przede wszystkim Wielki Post <sup>44</sup>, Wielki Tydzień <sup>45</sup> oraz wszystkie święta roku liturgicznego <sup>46</sup>.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> „Ad videndum et contemplandum Deum”. (Tamże, k. 244 v).

<sup>32</sup> Tamże, k. 262.

<sup>33</sup> Zakonnicy: Tamże, k. 234 v. Biskupi, kapłani: Tamże, k. 12. Zwłaszcza celebrans podczas mszy św. Tamże, k. 242 v, 264.

<sup>34</sup> Hozjusz mówi o tym, że wielu uczestniczy w kulcie przez kontemplację. Rozszerza to jako powołanie wspólne „monacho et laico”. Tamże, k. 261 n.

<sup>35</sup> „Ad quem contemplandum nati esse videmur”. (Tamże, Prooemium).

<sup>36</sup> „Caput igitur teneamus, Deum cognoscere studeamus, etiam atque etiam omni ope connitatur omnes, ut quo vultus nostros conversos esse videmus, eo mentes etiam nostros erectas habere queamus, atque in illius, per quem conditi sumus et redempti, contemplatione versemur”. (Tamże).

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> „Contemplandum Deum tam beneficium”. (Tamże, k. 244 v). Por. k. 246, 260. Kontemplacja Kościoła por. k. 270, kontemplowanie = oglądanie biednych w szpitalu por. k. 266.

<sup>39</sup> Tamże, k. 12.

<sup>40</sup> „In quo, cum exacta et accurata cumprimis omnium Christi beneficiorum commemoratio, fieri non potest, quin eorum contemplatione mens hominis ardescat”. (Tamże, k. 263 v). „Iis, quae per sacerdotem aguntur, contemplandis”. (Tamże, k. 264).

<sup>41</sup> „Ad illius bonitatem, sapientiam, maiestatem perpetuo contemplandum”. (Tamże, k. 238). „Soliis Dei contemplatione perpetuo vacemus”. (Tamże, k. 237).

<sup>42</sup> Tamże, k. 242 v.

<sup>43</sup> Tamże, k. 244 v. „Sabbatismus” (Tamże, k. 245). Niebo jako oglądanie Boga. Tamże, k. 236.

<sup>44</sup> „His itaque causis adducta mater Ecclesia, quo, quae nobis in mora plerumque sunt, carnis desiderii vacui, vacare melius tanti beneficii contemplationi possimus, quadraginta dierum ieiunium instituit”. (Tamże, k. 4). O pomocniczej roli postu i wstrzemięliwości w kontemplacji Hozjusz pisał kilkakrotnie. Tamże, k. 234 v. 292, 300 v, 307.

<sup>45</sup> Tamże, k. 4.

<sup>46</sup> Tamże, k. 9. Tym się tłumaczy wymaganie Kościoła, aby w niedzielę i święta wstrzymać się od prac i rozproszenia. Tamże, k. 246 v.



Momentem, który w sposób specjalny wymaga kontemplacji, jest Msza św. ze swoją umyślnie do tego celu dostosowaną liturgią. Odnosi się to przede wszystkim do celebransa <sup>47</sup>. Z użytych terminów wynika, że tu spotykają się dwa nurty. Ze strony kapłana obowiązuje koncentracja myśli i rozpamiętywanie dobrodziejstw Bożych, to znowu prowadzi do miłości. Wówczas przychodzi do zapomnienia (zapamiętania się) i owego tajemniczego *raptus*, o którym piszą mistycy od św. Pawła począwszy, i który już nie jest dziełem człowieka. O tych samych właściwościach daje się myśleć Hozjusz, gdy pisze o kontemplacji laików <sup>48</sup>. Rozważaniu dobrodziejstw Bożych towarzyszy zupełne poddanie woli i (co za tym idzie) całej działalności człowieka Bogu jako najwyższemu celowi oraz zupełne zjednoczenie się z Nim. Znamienne, że to Hozjusz nazywa wymaganiem Bożym, kultem, którego Bóg od człowieka wymaga <sup>49</sup>. Ponieważ zaś miłość szuka wyrazu, kontemplacji towarzyszą zewnętrzne przejawy, wznoszenie oczu, bicie w piersi itd.

Kontemplacja jest wymaganiem Bożym, do którego człowiek z trudnością tylko dorasta. Z pomocą przychodzą więc ceremonie liturgiczne, bo znaczna część ludzi bardziej jest wrażliwa na znaki niż na słowa, które kierują się do intelektu <sup>50</sup>. Uwydatnia to rolę zewnętrznych przejawów liturgii <sup>51</sup>.

Hozjusz wzbogaca swą myśl, ucząc, że prawidłowy udział w Mszy św. polega na kontemplacji i od niej zależy <sup>52</sup>. Szczegółowo też omawia przygotowanie ze strony celebransa, wymagając odeń skupienia <sup>53</sup>. Poprzez medytację kapłan zgłębia teologię ofiary Chrystusa w jej najprostszych, a zarazem najważniejszych założeniach. To rozmyślanie oraz przeżycia wewnętrzne prowadzą do zewnętrznego wyrazu <sup>54</sup>, który przejawia się w gestach liturgicznych. W ten sposób harmonizują one i wypowiadają niewidzialne skądinąd usposobienie woli.

To samo obowiązuje uczestników Mszy św. wśród ludzi. Im wszystkim dopomaga kontemplacja czynności kapłana <sup>55</sup>. Gdy on wzywa: *Sursum*

<sup>47</sup> „Hic enim sacerdos mentem ab omnibus aliis cogitationibus abstractam et in divinorum beneficiorum contemplatione defixam habens, eorum recordatione provocatus, tanto erga Deum amore inflammatur, ut sui prorsus oblitus, in illum totus rapiatur”. (Tamże, k. 242 v).

<sup>48</sup> „In illius [tzn. Chrystusa] beneficiorum contemplatione omni mente cogitatione neque nostra defixi, voluntates et actiones nostras omnes ad illum, tamquam ad ultimum finem referentes, unus cum eo spiritus efficeremur”. (Tamże, k. 260).

<sup>49</sup> „Hic est cultus, quem praecipue Deus a nobis exigit”. (Tamże).

<sup>50</sup> „Moventur magis ad visum quam ad auditum Christum”. (Tamże, k. 96 v).

<sup>51</sup> „Est enim eorum [laików] pars multo maxima, qui cum sensibus magis, quam intelligentia menteque moveantur, suis ipsi cogitationibus ad pie Deum colendum et eius eximiam benignitatem contemplandam ac grata quadam recordatione prosequendam non facile queunt exitari. Quamobrem fit non raro, rebus ut his externis, quae in oculis incurrunt, quaeque sensibus offeruntur, pulsati saepius et admoniti, curam aliquam et meditationem homine Christiano dignam suscipiant”. (Tamże, k. 261).

<sup>52</sup> „In quo [tzn. w ofierze Mszy św., jednoczącej z Bogiem] cum exacta fiat ac accurata cum primis omnium Christi beneficiorum commemoratio, fieri non potest, quin eorum contemplatione mens hominis ardeat et in eius ineffabilem incorporeumque complexum, sancto desiderio feratur, a quo tot et tantis beneficiis immerentem affectam esse perspicit”. (Tamże, k. 263 v).

<sup>53</sup> „Illud ante omnia curat, ut sedato animo cunctis perturbationibus et saeculi curis universis vacuo, per summam quietem, sabbatum agat spirituale etc.” (Tamże).

<sup>54</sup> „Ita ut mentis motum motio semper corporis assequatur” (Tamże).

<sup>55</sup> „Sicut autem sacerdos ad eundem modum affectus etiam esse debet, a populo quivis qui praesens adest, quoties tremendum hoc a sacerdote sacrificium peragitur,



*corda* „w górę serca”; słowa ludu: „Mamy wzniesione ku górze” odpowiadać winny prawdzie. Myśl autora wyjaśniła się ostatecznie: podczas Mszy św. przedmiotem kontemplacji jest niewidzialna ofiara pojednania, którego dokonał Chrystus. Zmierza się ku temu przez medytację i wnikanie w treści znaków, które tamtą ofiarę reprezentują wobec wiernych na ołtarzu. Celem tej kontemplacji, a zarazem celem liturgii, jest miłość<sup>56</sup>. Ona to sprawia, że kult liturgiczny nigdy nie jest — a przynajmniej nie powinien być — kultem wyłącznie zewnętrznym<sup>57</sup>, skoro ma swe źródło w potędze miłości<sup>58</sup>.

Życie chrześcijanina jest więc złożone z akcji i kontemplacji<sup>59</sup>. Kontemplacja jest elementem charakterystycznym i nieodzownym. Ona prowadzi człowieka do miłości Boga jako do ostatecznego celu<sup>60</sup>.

A przecież to dopiero jedna strona zagadnienia, i to zasadniczo wtórna. Pierwszym kontemplatorem jest bowiem Bóg<sup>61</sup>. W szczególny sposób patrzy on na sprawowaną dłoń, jako najwyższy akt kultu, liturgię eucharystyczną<sup>62</sup>. Msza św. jest bowiem znakiem, który przedstawia Kościół Bożej kontemplacji<sup>63</sup>. Z myślą tą harmonizują kilkakrotnie wypowiedzi Hozjusza o rycie podniesienia w liturgii mszalnej jako znaku ofiary. Byłby to bardzo ludzki sposób pokazywania Hostii Bogu i zarazem przypominania Mu tego, co Ona dlań znaczy, względnie przedstawia<sup>64</sup>.

Boża kontemplacja liturgii mszalnej bynajmniej nie jest bierna, ani bezowocna. Przeciwnie, Bóg działa poprzez znaki, które kontemplował<sup>65</sup>, udzielając niewidzialnej łaski<sup>66</sup>.

W ten sposób na dziele, które w *Konfesji* nosi nazwę usprawiedliwienia,

---

ut et ipse non aliis rebus vacet, quam iis quae per sacerdotem aguntur contemplandis”. (Tamże).

<sup>56</sup> „Hunc enim spectant traditiones pleraeque omnes, nec in alium sunt finem institutae, quam ut per has ad contemplationem Dei beneficiorum facilius excitemur ac expeditores ad ea diligentius recolenda facti, vicissim in amorem eius rapiamur”. (Tamże, k. 315).

<sup>57</sup> Wmawiali to katolikom ich antagoniści, np. Andrzej Frycz-Modrzewski.

<sup>58</sup> Tę niczym nie zastąpioną rolę miłości i od miłości zawisły sens liturgii głosi Oracz w „Rozmowie”: „Albowiem oprócz sakramentów, by jedno imi kto nie gardził, może człowiek zbawion być. Ale bez miłości, by też więc i tysiącokroć wszystkie sakramenty przyjmował, nikt zbawion być nie może”. (Rozmowa, jw. k. 107).

<sup>59</sup> Hozjusz powtarza myśli św. Augustyna na ten temat. *Confessio*, jw. k. 235. *Por. Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifacium I.* 1 c. 20; *PL* 44, 559—561.

<sup>60</sup> *Confessio*, jw. *Proemium*. *Por.* k. 315.

<sup>61</sup> „Deus omnia videt”. (Tamże, k. 177 v). Wspólny post „in conspectu Domini” (Tamże, k. 238). „Intus videt Christus” (Tamże, k. 260 v). „Deus cuius oculis nuda et aperta sunt omnia” (Tamże).

<sup>62</sup> Za św. Cyprianem: „In omni loco oculi Dei speculantur bonos et malos. Et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificio divina cum Dei sacerdote celebramus etc.” (*Cyprianus: Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifacium I.* 1 c. 20; *PL* 4, 522). *Confessio*, jw. k. 177 v.

<sup>63</sup> „Quamobrem profusi sanguinis illius et corporis pro nobis traditi memoriam subinde renovamus ac quam ille obtulit in cruce hostiam eam Patro sistimus, supplices orante, ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse suacque promissionis ac fructus illius quem ille mundo obtulit universo, nos participes esse velit”. (Tamże, k. 90).

<sup>64</sup> Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

<sup>65</sup> „[Znaki sakramentalne] eiusmodi sunt, quae sensum cadere, quas videre possint, sub quorum tegumento divina virtus secretius operatur salutem. Propterea autem virtutem suam in visibilibus eiusmodi signis operari voluit, ut nostrae se imbecillitati divina maiestas accomodaret”. (Tamże, k. 55 v).

<sup>66</sup> „Invisibiliter sub sacramentis salutem confert”. (Tamże, k. 82 v).

kończy się i zamyka krąg przemyśleń Hozjusza o widzialnym i niewidzialnym w sakramentologii i w liturgii (mszalnej).

Trudno ustalić stopień oryginalności dla nauki Hozjusza o tych rzeczach. On sam lojalnie wskazuje zawsze źródła, z których czerpał natchnienie. Cytatów tych jest bardzo wiele, a mimo to *Konfesja* robi wrażenie hardzo osobistego i zwartego dzieła. Wypowiedzi o liturgii, zdają się potwierdzać to, że Hozjusz miał własną wizję przedmiotu, jakkolwiek posługiwał się argumentowaniem z innych, (przede wszystkim starożytnych), autorów. Ważnym również źródłem w jego pisarstwie była autopsja, która w dziedzinie liturgii i duszpasterstwa musiała mu dać bardzo wiele. Powiązania między liturgią a kontemplacją spostrzegł on raczej w terenie niż wyczytał w książkach.

Przemyślenia augustyńskich ujęć liturgii jako znaku widzialnego, a więc wymagającego kontemplacji są charakterystyczne dla złotego wieku. Był to okres, w którym liturgia zakwestionowana przez różnowierców, przeciw przyoblekała się w nowy kształt. Towarzyszył temu przepych nowej architektury, bogactwo wystroju, barwność szat liturgicznych. Wystawność liturgii osiągnąć miała swe apogeum w sztuce baroku, który uchodzi za znak zwycięskiej kontrreformacji.

Hozjusz reprezentuje w tym wypadku wczesne stadium procesu. Chociaż po natchnieniu sięgnął do dalekiej przeszłości, przemyślał je przeciw i zaktualizował dla swoich czasów. Nauka jego o liturgii mszalnej choć wcale nie pełna, jest logicznie powiązana i bardzo sugestywna.

#### V. Z DZIEJÓW LITURGII I DUSZPASTERSTWA

*Konfesja* zawiera mnóstwo wypowiedzi o liturgii i duszpasterstwie w dawnej Polsce. Wprawdzie te dane nie tworzą jednolitej całości, świadczą jednak, że Hozjusz ciekawił się tym przedmiotem więcej niż współcześni mu autorzy. Jego zaangażowanie we współczesne mu sprawy Kościoła na terenie Polski sprawiły, że świadectwo, które daje, wyróżnia się bezpośredniością.

Autor przeżył czas rozdarcia chrześcijaństwa w Kościele zachodnim. W *Konfesji* można odnaleźć całą problematykę religijną, którą współcześnie zajadle dyskutowano. Różnowiercy atakowali też liturgię Kościoła: zarzuty dotyczyły Mszy św., komunii, niektórych sakramentów np. kapłaństwa, kultu świętych, roku kościelnego, postów, języku liturgicznego, tradycji, zwyczajów i właściwie całej dyscypliny kościelnej. *Konfesja* dobrze wprowadza w nastrój epoki wprawdzie religijnej, ale nader niespokojnej.

Chociaż Hozjusz kilkakrotnie wspomina o liturgii w kaplicach prywatnych, zainteresowanie jego skupia na sobie nabożeństwo publiczne. Jego to zwyczajnym przejawem była msza — suma niedzielna. Jej model, który dotrwał w głównych rysach aż do ostatnich czasów, wypracowano już ostatecznie na schyłku średniowiecza. Skadały się nań obok Mszy św następujące dodatki: aspersion <sup>1</sup>, z procesją <sup>2</sup> i — niekiedy przynajmniej — śpiew antyfony *Haec est dies* <sup>3</sup>, kazanie <sup>4</sup> z obowiązującymi modlitwami <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Tamże, k. 269.

<sup>2</sup> „Supplicationes quas processiones vulgo vocant”. (Tamże, k. 10 v, 11).

<sup>3</sup> Tamże, k. 244 v.

<sup>4</sup> Tamże, k. 100 v — 101.

<sup>5</sup> „Suffragia” (Tamże, k. 54 v).

Ważnym problemem duszpasterskim, który wyrastał, było kazanie. Hozjusz uznawał to za słuszną wymogę swego czasu <sup>6</sup>. Wołano o homilię <sup>7</sup>, czyli o wyjaśnienia obrzędów. Właściwie chodziło o wskrzeszenie dawniejszej praktyki, którą sam Hozjusz jeszcze napotykał <sup>8</sup>. Byłoby to przygotowanie Mszy św., z którą się kazanie organicznie łączyło <sup>9</sup>. Cała zresztą część wstępna liturgii ma charakter bezpośredniego przygotowania <sup>10</sup>.

Zastanawia kwestia udziału we Mszy św. przez śpiew. Hozjusz twardego wymagał łaciny, a zatem gregorianki <sup>11</sup>. Znajomość jej w Polsce musiała być znaczna, gdyż w szkołach parafialnych chłopcy kształcili się specjalnie do służby Bożej. Dlatego wzmianka, również bardzo osobista, o włączeniu się kogoś z nawy kościelnej w śpiew scholi jest wysoce prawdopodobna <sup>12</sup>. Śpiew wzbogacał więc liturgię, która i tak w owym czasie była wystawna. Istniał jeszcze tu i ówdzie zwyczaj składania ofiar przez lud <sup>13</sup>. Gesty kapłana były bardziej ostentacyjne niż dziś <sup>14</sup>. Jego ornat barwny i bogaty, schola przy pulpicie, światła, chorągwie, całe wnętrze kościoła współdziałało w wytwarzaniu nastroju modlitewnego, który wzrastał — jak chce Hozjusz — pod przewodnictwem celebransa. Osobiste przeżycia religijne kapłana miały się udzielać ogółowi, który brał udział we Mszy św. obserwując jej przebieg. Hozjusz głosi apologię rozpamiętywania <sup>15</sup>. Polegało to na wnikaniu w tajemnice męki Chrystusa w kolejnych częściach Mszy św. Hozjusz nie wymaga w tym wypadku większej wiedzy religijnej poza elementarnymi wiadomościami o Wcieleniu i Odkupieniu. Jego nauka o kontemplatywnym udziale wiernych we Mszy św. wynika wprost z koncepcji Mszy św. jako widzialnego znaku, który trzeba oglądać. Czytelnik jednak odczuwa, że poza słowami tekstu kryje się doświadczenie osobiste biskupa, który sam przeżywał głęboko Mszę św. Widział on również w wielu kościołach, że analogicznie ją przeżyć potrafią jego wierni <sup>16</sup>. Narastające uczucia osiagają punkt kulminacyjny podczas podniesienia, które jest znakiem

<sup>6</sup> „Quoniam tamen id horum temporum ratio postulat, dabitur a nobis opera, ut e superiore loco doceatur de omnibus iis, quae ad Missae sacrificium pertinere videbuntur”. (Tamże, k. 100).

<sup>7</sup> Tego słowa użył Hozjusz np. w Confessio k. 101 v, chociaż częściej mówi: „Concio, praedicatio, doctrina”.

<sup>8</sup> „Quamobrem recte populum institutum fuisse videmus a maioribus nostris”. (Tamże, k. 99 v).

<sup>9</sup> „Docuit Ecclesia, simul ut cognovissemus e superiore loco voluntatem domini, statim ut adiremus ad Dominum, ac deprecaremur illum, quo tempore illius in cruce factae oblationis fit repraesentatio, ut eam explendi facultatem nobis concederet!”. (Tamże, k. 101).

<sup>10</sup> Tamże, k. 9 v.

<sup>11</sup> „Vernaculae linguae usus in templis” w uroczystości Wielkanocy, Zielonych Świąt, odnosi się zapewne wyłącznie do procesji. Może wyjątek stanowiły niektóre kolędy na Boże Narodzenie i pieśni przed kazaniem. Tamże, k. 100 v.

<sup>12</sup> „Ac si gens alia, nostra praecipue permultos habet eius linguae non omnino rudes, cum etiam colonos et agricolas reperire liceat in Ecclesia laudes Deo decantantes, ac verba latina utcumque sonates, eaque praesertim quae cantatur in Missae sacrificio intelligentes”. (Tamże).

<sup>13</sup> Tamże, k. 156 v.

<sup>14</sup> Np. na „Unde et memores” kapłan rękoma pokazywał niejako ukrzyżowanie, zstąpienie do piekieł i wniebowstąpienie. Tamże, k. 263 v.

<sup>15</sup> Por. użytek słów: „recogitare”, „recordari”, „meditari”. Tamże, k. 103.

<sup>16</sup> O takim udziale we Mszy św. por. tamże, k. 99 v-100, 103, 242 v, 264-264 v.



ofiary<sup>17</sup>. Znak ten zwraca się przede wszystkim do Boga Ojca<sup>18</sup>, który — jak to już była mowa — kontempluje całą akcję rozpoznając w niej reprezentowaną Mu Ofiarę Syna Jednorodzonego.

Jest to również moment modlitwy, której słowa formuje autor raz i drugi. Lud prosty natomiast wypowiada się przez znaki: klękanie, bicie w piersi, wznoszenie lub zakrywanie oczu, wreszcie przez westchnienia<sup>19</sup>. Bo podniesienie zwraca się również do ludu<sup>20</sup>. Myśl o jednoczesnym zwracaniu się znaku do Boga i do ludzi harmonizuje z całością nauki Hozjusza<sup>21</sup>. Kościół nawet w takiej chwili uczył przydając pożytki dla kontemplacji. Dwukrotnie podniesienie Ciała Bożego, a następnie Krwi Chrystusowej jest znakiem śmierci ofiarnej Odkupiciela<sup>22</sup>.

Hozjusz odchodzi w swej nauce od tego, co obecnie należy do pojęcia żywego udziału. Ledwie o tym wspomniął mimochodem, wracając nieustannie do forsowanych myśli o wewnętrznym *bonus motus* jako rękojmi, że w ofierze wzięła też udział wola człowieka, o jego wdzięczności, wreszcie o kontemplacji, która prowadzi do miłości jako celu liturgii. Jest to dla Hozjusza charakterystyczne. Zagadnienia komunijne<sup>23</sup> Hozjusz rozwiązuje podobnie. Jego dążeniem jest, aby całemu zachowaniu wiernych w kościele odpowiadał *bonus motus* wewnętrzny.

Mszę św. podówczas — jak i dzisiaj — celebrowano niezależnie od tego, czy ktoś poza kapłanem w niej komunikował. Kwestionowali to różni wierni, to też Hozjusz tej sprawie poświęcił nieco uwagi: W zasadzie liturgia mszalna obejmuje komunię wiernych. Pierwotnie komunikowano przy każdej Mszy św., potem zwyczaj ten zaginał<sup>24</sup>. Hozjusz opisujący swoje czasy, spostrzega kryzys komunii sakramentalnej i dlatego zachęca do częstszej praktyki<sup>25</sup>. Kościół w tej dziedzinie ustalił jako normę komunię doroczną<sup>26</sup>. Uzasadnia to liturgia paschalna. Komunia św. jest rękojmią, która przekonuje o dokonanym pojednaniu z Bogiem<sup>27</sup>. Komunia nadto — jak sama nazwa wskazuje<sup>28</sup>, — oznacza jedność Kościoła i sprawia ją<sup>29</sup>.

<sup>17</sup> Tamże, k. 99 v. Hozjusz wraca do tego tematu i wydatnie rozwija swoją myśl. Por. *Palinodiae*, s. 131 n., 140, 177, 219.

<sup>18</sup> Hozjusz nawiązuje tu do owego „kołysania”, o którym por. Wj 29,24 i Kpł 23,11, 15,17,20. Por. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Poznań 1965 s. 102, 140.

<sup>19</sup> „Quamobrem et rudi vulgus cernere licet, ubi diligentius ad pietatem institutum est, et pectus tudentes et ora percutientes et gemitus atque suspiria quaedam edentes”. (*Palinodiae*, s. 132).

<sup>20</sup> „Cum igitur elevat Christi et sanguinis eius calicem sacerdos et sub oculos astantium subiicit”. (Tamże, s. 219).

<sup>21</sup> Dobrze to ujął w jednym zdaniu S. Reszka: „Cum autem ad elevationem Eucharistiae ventum esset, dum sacerdos pretium illud redemptionis super caput elevatum Deo Patri immolabat et astanti populo videndum et adorandum exhibebat etc.”. (*S. Rescius*, jw. I. II c. 20).

<sup>22</sup> „Seorsum etiam corpus et seorsum sanguinem in sublime tollens et manus expandens, ita sub aspectum astantium subiicit, ut sibi tum Christum in crucem sublatum, et in ea manus expandentem, sanquinem etiam a corpore separatum videre”. (*Palinodiae*, s. 131).

<sup>23</sup> Jest tu mowa o komunii wiernych, a nie komunii kapłana. Rozróżnienie „conficientes et non confidentes”. *Confessio*, jw. k. 80 v.

<sup>24</sup> Tamże, k. 278 v.

<sup>25</sup> Tamże, k. 279. Jest to charakterystyczne wezwanie dla czasów kontreformacji.

<sup>26</sup> Tamże, k. 9.

<sup>27</sup> „Pignus reconciliationis”. (Tamże).

<sup>28</sup> Tamże, k. 84.

<sup>29</sup> „Signum unitatis”. (Tamże, k. 4 v, 8 nn.). Ulubiony temat rozmyślań Hozjusza.

Dlatego Kościół wymagał komunii wielkanocnej i poprzedniego pojednania się wrogów<sup>30</sup>.

Komunia św. ma być przyjęta godnie<sup>31</sup>. To słowo ujmuje dobrze wymagania Hozjusza, który dużą wagę przykładą do świadomości religijnej komunikującego<sup>32</sup>. Nadal obowiązuje rozpamiętywanie Męki Pańskiej<sup>33</sup>, bo ono nie tylko zapala uczucia, ale też tłumaczy oddziaływanie sakramentu. Nadal współdziałają znaki, jako pomoc do kontemplacji i jako lekcja teologii. Hozjusz pisze, że „prostych ludzi wierze folgując, Kościół kielich im odjął”<sup>34</sup>. Istotnie w przyjmowaniu komunii św. pod jedną postacią kryła się nauka, „iż my prawdziwe i żywe Pana Krystusowe Ciało ze Krwią i z duszą i z bóstwem, tylko pod osobą chleba przyjmujemy”<sup>35</sup>. I tę naukę „przez zwierzchnie znaki” dawał Kościół w momencie komunii św.<sup>36</sup>.

W XVI w. istniał problem Mszy św. bez komunikujących. To dało sposobność do cennych uwag o komunii duchowej, która zdaniem Hozjusza wystarczyła niekiedy i uzasadniała prawo bytu dla mszy bez komunikujących<sup>37</sup>. Hozjusz ponownie czerpie tu z nauki św. Augustyna<sup>38</sup>. Myśl tę zresztą podchwycili już wcześniej teologowie średniowiecza. Ona to wpłynęła na sformułowanie prawa. Komunia duchowa w tym ujęciu nie była dowolną praktyką, ale obowiązywała uczestników Mszy św.<sup>39</sup>. Jej konstytutywnym elementem jest myśl o przyszłej, zawsze przygotowywanej komunii sakramentalnej. Duchowe przyjmowanie komunii realizować miało to zjednoczenie z Chrystusem, o których mówi Ewangelia<sup>40</sup>. Kwestia ta była troską duszpasterzy na schyłku średniowiecza i w czasach Hozjusza<sup>41</sup>.

Te wszystkie szczegóły nie dają obrazu, któryby odpowiadał każdej mszy św. odprawianej w Polsce, chociażby ograniczyć tylko do zygmunto-wskich czasów. Przedstawiają one raczej pewien program, może raczej wizję, którą udało się odszukać na kartach *Konfesji*.

Cenną tę książkę można jednak wykorzystać dodatkowo, szukając wypowiedzi Hozjusza na temat liturgii i duszpasterstwa w epoce wcześniej-

<sup>30</sup> Tamże, k. 4. Hozjusz wspominał również upadający za jego czasów (a więc średniowieczny jeszcze) zwyczaj kontroli nad komunikującymi w czasie Wielkanocy. Kontrola ta należała do proboszcza, ale odpowiedzialnym za swych domowników i ich życie sakramentalne, był również „paterfamilias”, to znaczy ojciec w rodzinie, względnie pracodawca. Tamże, k. 283.

<sup>31</sup> „Digne” (Tamże, k. 80 v, 103, 166 v); „indigne” (Tamże, k. 103 v, 105 v, 265).

<sup>32</sup> O wewnętrznym usposobieniu por. tamże, k. 96 v i cały rozdział 43 pod tytułem „Quemadmodum affectos ad hoc sacramentum accedere oporteat”.

<sup>33</sup> „Cum illud sumimus, Christi passionis et mortis recordari iussi sumus”. (Tamże, k. 103).

<sup>34</sup> Rozmowa o kielichu, jw. k. 109 v.

<sup>35</sup> Ta sama myśl w *Confessio*: „Nec ullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum nec sub specie vini sanguinis tantum, sed sub qualibet specie est integre totus Christus”. (Tamże, k. 80 v).

<sup>36</sup> Zagadnienia owoców dobrze przyjętej komunii należą już do dogmatyki.

<sup>37</sup> „Satis est, si qui praesentes adsunt, spiritualiter manducant, suo tempore sacramentaliter quoque percepturi. Satis est, si manducant corde”. (Tamże, k. 279).

<sup>38</sup> Tamże, k. 105 v. Por. Augustinus: *Epistola* 53 s. 3; PL 33, 201.

<sup>39</sup> Rozmowa o kielichu, jw. k. 112 n. Są to echa nauki augustyńskiej, którą przejął Gracjan, *Decreti pars 3 de consecratione*, dist. 2, cap. 44. Ed. A. Friedberg. Lipsiae 1879 s. 1330.

<sup>40</sup> Wzajemne zamieszkanie w sobie, por. J 15,4.

<sup>41</sup> Sam Hozjusz opisuje zachowanie Zygmunta Starego. Miał on zwyczaj codziennego nawiedzania kościoła, gdzie powtarzał słowa: „Panie nie jestem godzien”. Jest to typowy przejaw „duchowego” komunikowania. S. Hosius: *Opera omnia*. T. 2. Coloniae 1584 k. 471.



szej. Wprawdzie autor ten nie był *ex professo* historykiem, z wielkim jednak zaufaniem zwracał się ku przeszłości. Przedstawiając sytuację w Kościele powszechnym stworzył dzieło na wskroś polskie, bo złożone wieloma więzami ze sprawami lokalnymi. Był przecież przez szereg lat w Krakowie kanonikiem, sekretarzem, a wreszcie jako dyplomata reprezentował króla polskiego. W *Konfesji* nie cytuje polskich autorów, raz tylko wspomina o studiach nad polskimi *Rocznikami*<sup>42</sup>. Poprawnie podaje datę chrztu Polski<sup>43</sup> — natomiast apostołami kraju błędnie nazywa św. Wojciecha, jako arcybiskupa gnieźnieńskiego i św. Stanisława<sup>44</sup>. Chlubą Kościoła w Polsce jest — jego zdaniem — wierność i wytrwanie<sup>45</sup>.

Hozjusz podzielił sześciowiekową historię Kościoła w Polsce dość trafnie. Mimo braku dystansu, bo sam żył w czasach przełomowych wyczuł, że jedna epoka już minęła, a druga się zaczyna. Graniczny punkt widział około 1530 r.<sup>46</sup> Zwykła idealizacja przeszłości doszła do głosu, gdy mówił o niej, że były to czasy jedności, radości i pokoju<sup>47</sup>.

Mediewistę ciekawi nauka Hozjusza o tradycji. Chrześcijaństwo ongiś przyjęte w Polsce, stało się następnie przedmiotem tradycji czyli przekazywania z pokolenia na pokolenie. Hozjusz powtarza przy tej sposobności zwrot *per manus*<sup>48</sup>. Zasadniczą rolę grają tu biskupi, którzy otrzymali depozyt wiary, strzegą i przekazują go. Sam Hozjusz czuje się spadkobiercą swoich poprzedników. Wie on, że wiara, którą reprezentuje, jest identyczna z wiarą wspomnianych świętych Wojciecha i Stanisława. Tą samą drogą sięga on dalej, nawet aż do Apostołów.

Ta teza Hozjusza wymaga pewnych precyzji, ale przekonuje. Sugestywna jest ona przede wszystkim w odniesieniu do dziejów liturgii<sup>49</sup>. Same teksty podkreślają bowiem to, że przedmiotem tej tradycji jest przede wszystkim liturgia. Hozjusz przyjmuje tu pewną ewolucję<sup>50</sup>, tym konieczniejszą, że liturgia musi stosować się do *temporum ratio*. Jednakże ewolucja nie przekreśla tożsamości tego, co się rozwija. Świadczy tylko o życiu. Hozjusz argumentuje niekiedy w oparciu o tak pojętą tradycję. Punktem wyjścia jest sytuacja w XVI w., podstawą zaś przekonanie, że reprezentuje ona zwyczaj dawniejszy, a nawet dzięki tradycji odpowiada-

<sup>42</sup> Confessio, jw. k. 332 v.

<sup>43</sup> Tamże, k. 330 v, 332 v.

<sup>44</sup> Uzasadnia to ich męczeństwem. Tamże, k. 97 v, 137, 308 v.

<sup>45</sup> Dedykacja do Zygmunta Augusta.

<sup>46</sup> „Ante triginta hos annos”. (Tamże, k. 21, 332 v).

<sup>47</sup> „Usque ad haec nostra tempore cum de rebus aliis omnibus, tum de iugi hoc sacrificio mirus concentus et incredibilis quaedam est consensus”. (Tamże, k. 97, 330 v).

<sup>48</sup> Tamże, k. 45, 78 v, 88 v, 98, 104 v, 308 v, 318, 339 v.

<sup>49</sup> Hozjusz pyta o św. Wojciecha i Stanisława: Quid autem aliud illi decuerunt, quam quod successores eorum docuerunt, quod nunc etiam docent illi, qui loca eorum tenent, nimirum de quo initio scripsimus Jesum Christum et hunc crucifixum? Hunc non modo sermonibus et scriptis, verum et dierum observationibus et signis et imaginibus et habitu et gestu et actione variisque caeremoniis, denique omni quaecumque fieri potuit ratione, non tantum animis fidelium infigere verum et rudium oculis infigere conati sunt, ut si quis mente comprehendere non posset vel manibus ei contractare liceret”. (Tamże, k. 137 v).

<sup>50</sup> Za Wincentym z Lerynu: „Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicant, eadem tamen quae erant permanent”. Vincentius Lirinensis: Commonitorium primum c. 23; PL 50, 668). Confessio, jw. k. 311 v.



jący stanowi pierwotnemu<sup>51</sup>. I tak Hozjusz powtarza wielokrotnie tezę, że *communio laica*<sup>52</sup> była w Polsce od początku rozdawana i przyjmowana pod jedną postacią<sup>53</sup>. Warto przytoczyć jego słowa w staropolskim tłumaczeniu: „Sześćset lat już powiedają wyszło, jako polska ziemia pana Krystowe wiarę i Ewangelię przyjęła, a nigdy po wszytkiej Koronie, i w podanych jej państwach inaczej jedno pod jedną osobą nie przyjmowano świętości. Co jednak stąd jeden każdy barzo dobrze obaczyć może, iżby kiedy u przodków naszych był obyczaj używania obydwu osób”.

To znaczy, że obowiązujący w XVI w. zwyczaj liturgiczny świadczy o czasach wcześniejszych. W takim wypadku na drugim miejscu pojawia się argument z milczenia źródeł pisanych. Hozjusz mówi więc: „Dziejopisowie spraw polskich, którzy takowe rzeczy, które są około religii z pilnością pisali, nigdyby się tego nie byli dopuścili, aby nam którego czasu to opuszczono naznaczyć nie mieli”. Teza znajduje potwierdzenie, które już zna czytelnik *Konfesji*, że zwyczaj udzielania komunii św. pod jedną postacią powstał przed chrztem Polski, w krajach nieznających uprawy wina<sup>54</sup>. To wszystko dokonało się powoli na drodze zwyczaju, który z chwilą, gdy się ustalił, obowiązuje jako prawo<sup>55</sup>. Rozumowanie to przekonuje.

Analogicznie dowodzi Hozjusz w odniesieniu do początków chrześcijaństwa w Polsce. Sposobności do tych przemyśleń dostarczyła elekcja króla — Francuza, do którego też zwraca się autor, w ostatnim już samodzielnym wydaniu *Konfesji*<sup>56</sup>. O udziale Francji w uchrześcijanieniu Polski wspominają katalogi biskupów, zwłaszcza biskupów krakowskich<sup>57</sup> — czytał je Hozjusz osobiście. Wzmiankę tę zdają się wciąż potwierdzać podobieństwa liturgii polskiej (przedtrydenckiej) z francuską<sup>58</sup>. Krótkie to zdanie wypowiedzi własną obserwację Hozjusza. Otwiera ono też drogę do dalszych dociekań. W rachubę wchodzi właściwie cała liturgia Kościoła. Przechodziła ona zwykłą drogą tradycji nie zostawiając śladów w źródłach pisanych<sup>59</sup>.

Tak weszły do Polski znak krzyża, postawy modlitewne i liczne zwy-

<sup>51</sup> Wprawdzie przykłady następujące pochodzą nieraz z innych pism Hozjusza poza *Confessio*, zasługują tutaj na przytoczenie.

<sup>52</sup> Tamże, k. 79 v.

<sup>53</sup> Tamże, k. 80. Tenże: *De expresso Dei verbo*. *Dilingae* 1558 k. p<sub>2</sub> r<sub>4</sub>. *Palinodiae*, s. 50. Rozmowa o kielichu, k. 88 n.

<sup>54</sup> *Confessio*, jw. k. 80. Tamże obszerne wypowiedzi, które interesują dogmatyka. Oczywiście Hozjusz bronił skutecznie komunii pod jedną postacią przed różnowiercami. To też tylko ona w Polsce (jeśli pominąć Śląsk) należy do lokalnych dziejów liturgii.

<sup>55</sup> „*Consuetudo ab Ecclesia et sanctis Patribus rationabiliter introducta communicandi populum sub una specie tantum et diutissime conservata, habenda est pro lege*” (*Confessio*, jw. k. 80 v).

<sup>56</sup> Dedykacja do Henryka Walezego w kolońskim wydaniu *Confessio* z 1573 r. Przedruk: S. H o s i u s: *Opera omnia*. Coloniae 1584.

<sup>57</sup> „... cum qui primi nos quasi genuisse videntur verbo veritatis, a Sancta Sede Apostolica in Poloniam episcopi missi, Gallos illos ex magna parte fuisse, catalogi testantur episcoporum, quos in cathedralibus Ecclesiis, Cracoviensi praesertim, asservatos legere memini”. (Tamże).

<sup>58</sup> „Testantur et ritus ecclesiarum nostrarum atque caeremoniae, quae cum gallianarum ecclesiarum pulchre consentire videntur”. (Tamże).

<sup>59</sup> „Porro doctrina Apostolorum non scripto tantum, verum et traditione constat: quos ad constituendam Ecclesiam, quae ad fidem, quae ad religionem, quae ad ritus et caeremonias pertinent, multa docuisse dubium non est, quae nusquam scripta reperiuntur”. (Tamże, k. 44 v).

czaje. Jeśli istotnie Polska u Francuzów zapożyczyła swą liturgię to pierwotnym byłby użytek łaciny<sup>60</sup>. Wypowiedzi na ten temat zyskały Hozjuszowi złą sławę u polonistów, którzy go przedstawiają jako wroga języka ludowego. To prawda, że w powszechnym wówczas użytku łaciny liturgicznej widział on potężny znak jedności Kościoła.

W oparciu o niektóre dane z *Konfesji* można jeszcze wzbogacić jakimś rysem obraz dawnej liturgii w Polsce, zawsze jednak pozostaną braki i niejasności. Zachęca to do dalszych studiów. Hozjusz odpowiedzieć chce na wszystkie problemy religijne, które nurtowały jego epokę i dlatego też o liturgii pisał tak dużo. Jednakże wcale nie wszystko, co ciekawie może dzisiaj, stanowiło problem w owych latach. W jego przypadku mniej ważne są szczegóły, które wiążą się organicznie w całości koncepcji, ale ta dając dzisiejszemu czytelnikowi wiele do myślenia. Hozjusz nie tworzy przecież liturgii, ani nawet nie korzysta ze swego prawa, które mu jako biskupowi przysługiwało, aby ją modyfikować. Wydobywa on tylko pewne wartości, które w liturgii są zdawien dawna, chociaż najczęściej przeoczone. Mówiąc o rzeczach zewnętrznych pomija niejedną z nich. Natomiast nigdy nie pomija sposobności, aby przypominać o kulcie wewnętrznym, jedynym jaki się Bogu należy, gdy trzeba Go czcić w duchu i w prawdzie. A kult ten jest źródłem i uzasadnieniem wszystkich ceremonii, rytów i obrzędów, czyli kultu zewnętrznego.

Nikt w staropolskiej literaturze nie mówił tak o potrzebie kontemplacji dla uczestników Mszy św. Nikt też tak wyraźnie nie przedstawił Mszy św. jako przedmiotu kontemplacji, pełnego bogactw tajemnych i treści. Nikt wreszcie przynajmniej na polskim terenie nie powiedział tak śmiało o wzajemnym przyleganiu Mszy św. i Ewangelii<sup>61</sup>. Nawiązując do wypowiedzi Hozjusza wypada przemyśleć na nowo dzieje Mszy św. w Polsce i własny dorobek Kościoła w tym terenie.

## V. UWARUNKOWANIA

*Konfesja* jest dziełem na wskroś polskim, chociaż pisana po łacinie, chociaż drukowana za granicą, chociaż nawet rodzina autora była obcego pochodzenia. Hozjusz był już Polakiem i *Konfesja*, jego główne dzieło, jest związane z Polską przez swoją genezę, problematykę, dedykacje itd. Jedyne w kontekście polskiej sytuacji można ją zrozumieć.

Jest więc *Konfesja* w pewnym stopniu źródłem dla dziejów staropolskich. Hozjusz wprawdzie używa barw ciemnych, gdy charakteryzuje swe czasy. (Naśladował w tym jeremiady Krzyckiego i Dantyszka). A przecież były to czasy słusznie nazwane Złotym Wiekiem, który charakteryzuje się narodzinami nowej epoki.

Był to również Złoty Wiek w dziedzinie literatury katolickiej i liturgii. Podziw budzą osiągnięcia ówczesne, chociażby je obserwować tylko ze strony bibliograficznej. Reszka wylicza wybitnych pisarzy katolickich

<sup>60</sup> Wszakże Hozjusz nie wyklucza w tym przedmiocie wpływu Moraw. Por. Rozmowa, jw. s. 136.

<sup>61</sup> „Ubi ad eundem semper modum praecipuorum Christi beneficiorum simul omnium fit commemoratio, nihil ut ab Evangelio Missa differre videatur”. (Confessio, jw. k. 9 v).

w Polsce, a wśród nich stawia na pierwszym miejscu Hozjusza<sup>1</sup>. Czy był to tylko pośmiertny hold wiernego klienta? W rzeczywistości Hozjusz zasługuje na to wyróżnienie, jeśli wolno sądzić z punktu widzenia liturgii mszalne. Wprawdzie nazwiska pisarzy w spisie tym u Reszki są dla dziejów liturgii lokalnej szczególnie ważne, żaden z nich nie dał w sumie tyle, co Hozjusz w swej *Konfesji*. Były to zresztą czasy wyjątkowe, w których religijność, a pośrednio liturgia odgrywała pierwszorzędną rolę.

Młodość Hozjusza upłynęła w Krakowie w latach rozkwitu średnio-wiecznej jeszcze liturgii. Była ona nie tylko wspólnym przeżyciem całego miasta, ale też jedyną szkołą pobożności. Wprawdzie współcześnie dokonywał się podział wśród umysłów i wielu z rówieśników Hozjusza przeszło do opozycji przeciw Kościołowi, on sam pozostał wierny swej pierwszej formacji, a w dojrzałych latach ją pogłębił i uświadomił. Sprzyjały temu przeżycia w służbie na dworach biskupich i królewskich.

Zasadniczy wpływ na młodego Hozjusza wywarł Andrzej Krzycki, podówczas jeszcze biskup przemyski, płocki, wreszcie prymas. Hozjusz zwał się jego klientem. Napewno też poddał się urokowi swego mecenasa. Krzycki wprowadził go na dwór Tomickiego i tak rozpoczęła się wielka kariera krakowianina. Oznacza to jeszcze bliższe zetknięcie się ze starokrakowską liturgią w jej świetnym przejawie, mianowicie w katedrze wawelskiej. Ten kontekst wyjaśnia częściowo przyczynę, dla których Hozjusz pisze w *Konfesji* tak wiele o widzialności liturgii, o jej ostentacji i wystawności<sup>2</sup>.

W ten gmach średniowiecznej liturgii uderzyły ataki ówczesnych różnowierców. Zakwestionowali oni wtedy wszystko od fundamentów. Oto przyczyna dla której tak dużo liturgii odnajdzie badacz tego zagadnienia w polemikach Złotego Wieku. W wypadku *Konfesji* okoliczność ta wywarła wpływ najkorzystniejszy. Autorowi udało się ukazać liturgię, a w szczególności liturgię mszalną, w powiązaniu z całą nauką Kościoła, z jego dogmatyką, dyscypliną i pobożnością.

Zagadnieniem zasadniczym w próbach charakterystyki czyjejkolwiek jest zawsze niepowtarzalny dar osobisty, w tym wypadku talent Hozjusza. Odnaczał się on wyjątkowym odczuciem dla wagi słów. Tym wolno tłumaczyć jego nieufność dla tworzącej się dopiero polszczyzny teologicznej, która dotąd razi swą wieloznacznością i brakiem precyzji. Kto wie, czy to nie było powodem, że *Konfesja* nie została przetłumaczona na język polski, chociaż ofiarowywał się z tym Augustyn Rotundus. Dlatego też tak gniewały Hozjusza niejasności w łacinie Modrzewskiego. Zażartował więc wyciągając przekorne wnioski z imienia *Arator* i kazał mu wymawiać się od roli teologa. Zazdrościł zapewne Fryczowi jego bazylejskiej edycji, gdy tymczasem druk *Konfesji* został tak potwornie zniekształcony błędami. Na ten kult słowa, który odczuwał już w dzieciennych latach, wskazuje naiwny zamiar, aby przetłumaczyć Liwiusza z niemieckiego na łacinę<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> „[Habit] Polonia suos Hosios, Cromeros, Orichovios, Patricios, Scargas, Varsevicios, Wargovicios, Gorsacios, Socolovios, Herbestos, Solivicovios, Kochanovios”. (S. Rescius, jw.).

<sup>2</sup> Łączy się tym zagadką, jaką dla historyka liturgii jest mszał krakowski, drukowany we Wenecji w 1532 r. Regulował on liturgię wawelską w czasach biskupa Piotra Tomickiego i późniejszych. Zastanawia, czy przypadkiem Hozjusz, chociaż jeszcze bez święceń duchowych, nie brał udziału w jego redakcji.

<sup>3</sup> Wspomina o tym Stanisław Reszka, jw. 1. 1 c. 3. Znamienne jest to, że Hozjusz już jako dziecko zachwycał się wielkim historykiem.



Filologiczne zainteresowania Hozjusza znalazły wyraz w jego pracach edytorskich, które odegrały również rolę w jego formacji liturgicznej. Zasłużył się on wydaniem dziełka Wincentego z Lerynu, popularnie zwanego *Commonitorium*, a także dwóch innych. Będąc wielbicielem Erazma z Rotterdamu przygotował do druku jego list do Zygmunta Starego, dodając doń wykład o komunii. Innym dziełem edytorskim był traktat św. Jana Złotoustego<sup>4</sup>. Wreszcie — co bardzo ważne — Hozjusz opracował, to znaczy przygotował tekst, opatrzył go przedmową i skorowidzem — dziełko Andrzeja Krzyckiego *De sacrificio missae*<sup>5</sup>. Doświadczenie edytorskie przydało się Hozjuszowi przy pracach nad *Konfesją*. Owocem były znakomite edycje: wiedeńska, której autor pilnował osobiście, i kolońskie, u Martina Cholina<sup>6</sup>.

Wprawdzie w zgodzie z duchem czasu Hozjusz pisał dość rozwlekle, jednak nadmiar słów nie zasłaniał mu treści. Przeciwnie są one dobrane trafnie, układają się w świetne frazy, które świadczą o talencie literackim autora<sup>7</sup>. Nie przeszkadza to precyzyjnemu ujęciu przedmiotu, co jest zasadniczym rysem Hozjusza jako pisarza.

Studia prawnicze, które Hozjusz odbył w Italii wywarły duży wpływ, ale nie przemożny. W *Konfesji*, tam gdzie autor wypowiada się o liturgii, wyczuć można reminiscencje z *Dekretu* Gracjana, zwłaszcza z jego trzeciej części *De consecratione*<sup>8</sup>. Hozjusz kładzie duży nacisk na moc obowiązującą prawa w liturgii, mówi o prawie i zwyczaju, o roli biskupów, synodów, papieża jako prawodawców w przeciwnieństwie do laikatu, jednakże sposób wykładu nie jest bynajmniej prawniczy. Zresztą Hozjusz, gdy pisał *Konfesję*, porzucił już był swe studia prawnicze dla teologii.

Hozjusz był więc teologiem ze szczerego, serdecznego wyboru. Studiował ją tym gorliwiej, że późno ją poznał. „Nie szkoła, dzięki Bogu, go wydała” — pisze o nim ks. Jan Fijałek<sup>9</sup>. W tej dziedzinie był samoukiem, który połączył osobiste zainteresowania z metodą pracy i wytrwałością.

Zasięg zainteresowań teologicznych Hozjusza określają tytuły rozdziałów w *Konfesji*. Robią one wrażenie szufladek kartoteki, którą badacz, raz założywszy, konsekwentnie uzupełniał. Drobne pisma Hozjusza o tym świadczą. Problematyką swoją nie wychylają się poza to, co w *Konfesji* już istnieje<sup>10</sup>. Autor pragnął objąć całość nauki Kościoła, a przynajmniej to, co ówczesnie było przedmiotem kontrowersji.

Szerokim zainteresowaniem autora odpowiada jego lektura. Jego biograf pisze, że Hozjusz przez całe życie był wierny praktyce czytania osiem

<sup>4</sup> Estr. XV, 86; XVIII, 403.

<sup>5</sup> Andreas Critius: De sacrificio missae. Cracoviae 1529.

<sup>6</sup> Teologiczne upodobania Hozjusza dają się uchwycić w samym tytule „Konfesji” i w ubolewaniu autora, gdy ktoś z wydawców zmienił go nieznacznie. Również znamienne są utarczki z cenzurą rzymską o cytatach ze św. Grzegorza z Nysy. Hozjusz przywiązywał wagę do każdego słowa.

<sup>7</sup> Talent ten dochodzi do głosu przede wszystkim w lżejszych pisemkach polemicznych, np. w Palinodiach, które czyta się dziś jeszcze z satysfakcją.

<sup>8</sup> Mieszczą się tam cytaty ze św. Augustyna o ofierze jako znaku, komunii dorocznej, duchowej itd. *Decretum Magistri Gratiani*. Ed. A. Friedberg. Lipsiae 1879 s. 1315 nn.

<sup>9</sup> J. Fijałek: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanu w Polsce. *Polonia Sacra* 1918 nr 1 s. 93.

<sup>10</sup> Więc o liturgii mszalnej pisze w Palinodiach, o komunii św. pod dwiema postaciami w „Dialogu”, o roku kościelnym w Propugnatio.

godzin dziennie. Rezultat też był ogromny. Imponuje odczytanie Hozjusza. Można wyróżnić jeszcze pewne warstwy w jego teologii. Pierwszorzędną rolę odegrało tu Pismo święte, którym Hozjusz posługuje się w dużą swobodą. Równolegle czytał również pisma Ojców Kościoła, a z predylekcją Augustyna i Grzegorza z Nazjanzu. Na początku wiedeńskiego wydania *Konfesji* figuruje lista cytowanych autorów. Był to — jak się zdaje — komplet dostępnych w owym czasie pism dawnych autorów, przy czym Hozjusz sięgał również do rękopisów — np. do nie wykorzystanych jeszcze *Katechez* św. Cyryla Jerozolimskiego. Mniejszy wpływ na Hozjusza wywarli autorowie średniowieczni, ale czytał także Amalariusza, Ruperta z Deutz, Wilhelma Duranda, a z Greków Kabasilasa i innych. Hozjusz znał również pisarzy reformacyjnych<sup>11</sup>, ale z predylekcją zwraca się do pisarzy ortodoksyjnych zwłaszcza do najdawniejszych.

Można się pokusić o odtworzenie warsztatu, który sobie Hozjusz urządził. Już padło słowo kartoteka. Miał ją też niewątpliwie. Czytając czynił wypisy osobiście albo kazał sobie kopiować całe ustępy. W *Konfesji* wspomina, że niedogodności podróży — a może bardziej jeszcze opracowywanie równoczesne dwóch wydań — powodowały, że zgubił i pomylił kartki<sup>12</sup>. Było to jednak wyjątkiem, bo inne cytaty są dobrze umiejscowione<sup>13</sup>.

Powyższe sprawy wymagały przypomnienia, aby wysławić pewną osobliwość, dla Hozjusza charakterystyczną. Jego zamiarem było przeciwie przedstawić naukę Kościoła, a nie swoją<sup>14</sup>. W tym celu szukał skrzętnie u różnych autorów tego, co w Kościele było zawsze, wszędzie i przez wszystkich przyjęte<sup>15</sup>. Hozjusz umyślnie ukrywał swoje poglądy, ażeby tym precyzyjniej przedstawić ogólną naukę Kościoła. Może to spostrzeżenie stępi zarzuty, że Hozjusz był teologiem bez inwencji. Nie pragnął nowości, chociaż jego nazwisko łączy się z powstaniem nowego stylu w teologii<sup>16</sup>. Zwie się ją nieraz teologią pozytywną w opozycji do scholastycznej, spekulatywnej<sup>17</sup>. Była to — chyba udatna — próba wyjścia z ciasnego kręgu wtajemniczonych w język i problematykę teologii ze schyłku średniowiecza. Hozjusz starał się przedstawić naukę i liturgię Kościoła posługując się słownictwem zrozumiałym i przyjętym w świecie współczesnych mu humanistów. Ponownie na tym zyskała liturgia, którą Hozjusz ukazał w nowym świetle. Wróciła więc sprawa języka.

*Konfesja* jest programowo nieoryginalna, a mimo to pozostanie najbar dziej osobistym dziełem Hozjusza. Nie darmo pracował nad nim przez tyle

<sup>11</sup> Z polskich autorów w *Konfesji* zasłużył sobie na wzmianki tylko Frycz-Modrzewski, który występuje tu pod kryptonimem „Varemunda”.

<sup>12</sup> *Confessio* jw. k. 71.

<sup>13</sup> Można dodać jeszcze, że Hozjusz posyłał bruliony *Konfesji* do swych przyjaciół, np. do Kromera i wykorzystywał ich uwagi. To już jest dalsza kwestia.

<sup>14</sup> Między wierszami *Konfesji* wyczytać można, że ta ambicja była uświadomiona w związku z działalnością pisarską różnowierców, którzy reprezentowali zmieniające się wciąż poglądy.

<sup>15</sup> Wyraźny to wpływ Kommonitoriów Wincentego z Lerynu.

<sup>16</sup> „Teologia pozytywna, której pierwszym oficjalnym promotorem w Kościele był Polak, kardynał Stanisław Hozjusz”. S. Swieżawski: *Filozofia w Polsce średniowiecznej*, W: *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*. Cz. 2. Lublin 1969 s. 22.

<sup>17</sup> „Il faut souligner tout spécialement que, plus de trente ans avant Bellarmin, ces deux grands hommes [tzn. Hozjusz i Kromer] abandonnèrent définitivement la manière toute scholastique et spéculative de défendre les vérités de la foi et fondèrent cette défense sur les preuves positives puisées dans la tradition de l'Église”. H. Cichowski: *Pologne, sciences sacrées*. DTC t. 12, col. 2481.

lat. Chociaż zasłaniał swą myśl cudzymi przytoczeniami, myśl ta nie zginęła. Zanim Hozjusz użył jakiegoś cytatu, zasymilował go zawsze we własnej syntezie. Dowodzi tego jego nauka o liturgii mszalnej, która skądkolwiek wzięta, weszła w całość *Konfesji* jako jej część organiczna i autor posługuje się nią według potrzeby w przeróżnych kontekstach. Świadczy też o tym użytkowanie słów, o których była poprzednio mowa. O kontemplacji czytał Hozjusz u Filona z Aleksandrii lub u Prospera z Akwitanii, ale z największą swobodą użył tego słowa czterdzieści razy, bo zasymilował je z dawna we własnym języku i wyznaczył mu miejsce w syntezie.

Jak się to stało? Hozjusz włożył w to cały wysiłek, aby pozyskać sobie na własność myśl Kościoła. Do niej to dogiwał nieustannie swoje pomysły jako do normy.

Tylko w takich warunkach mogła powstać *Konfesja* jako dzieło tak dojrzałe. I znowu na tym zyskała liturgia, która nie błyszczy tu oryginalnością myśli autora, ale ukazuje się tak, jak — zdaniem tegoż autora — jest ona w Kościele najwyższym kultem Boga. Dlatego tak usilnie broniona przed atakami, tyle zajmuje miejsca w *Konfesji*.

W rezultacie Hozjusz, który nie znał pojęcia „liturgista”, wysunął się na pierwsze miejsce wśród piszących o liturgii w Polsce. *Konfesja*, mimo zarzekań się autora, jest w całości książką o liturgii. Może w niektórych dziedzinach teologowie przekroczyli krąg myśli Hozjusza — i nie ma w tym nic dziwnego. Gdy jednak chodzi o liturgię mszalną *Konfesja* pozostaje nadal użyteczną lekturą.

LITURGIE DE MESSE DANS LA CONFESSIO FIDEI CATHOLICAE  
CHRISTIANA DE STANISŁAW HOZJUSZ

RÉSUMÉ

La théologie de Hozjusz (Hosius) est exposée dans son oeuvre *Confessio fidei catholicae christiana* (la meilleure édition: Vienne 1560). On y trouve aussi son exposé touchant la liturgie.

Selon la terminologie de Hozjusz le terme „liturgie” se rapporte uniquement à la sainte messe. A la suite de St. Augustin il voit dans la messe un signe, pour en tirer cependant des conclusions autonomes. Hozjusz accentue le côté „spectaculaire” des signes liturgiques en quoi il est précurseur du faste déployé par le baroque. La contrepartie logique de cette approche est la demande d'une participation contemplative à la messe à quoi sont appelés pareillement les fideles.

La pastorale du XVI siècle a fait naître cet exemple normatif de la messe festive qui jusqu'aujourd'hui a cours en Pologne. Mais Hozjusz, par comparaison avec les pratiques actuelles, accorde une plus grande importance à la participation intérieure, c'est à dire à la contemplation, communion spirituelle etc.

En finale de son essai l'auteur nous présente le milieu cracovien contemporain de Hozjusz où mûrissait sa pensée au contact étroit avec les événements.