

o. Marek Ławreszuk



MODLITWA WSPÓLNOTY

Historyczny rozwój prawosławnej
tradycji liturgicznej

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

Białystok 2014

Modlitwa wspólnoty

Historyczny rozwój prawosławnej
tradycji liturgicznej

o. Marek Ławreszuk

Modlitwa wspólnoty

Historyczny rozwój prawosławnej
tradycji liturgicznej



Białystok 2014

Recenzenci:

prof. zw. dr hab. Metropolita Sawa (Hrycuniak)
prof. dr hab. Biskup Jerzy (Pańkowski)

Opracowanie graficzne:

Jerzy Grycuk

Redakcja:

Jarosław Charkiewicz

Korekta:

Agnieszka Klebus

Redakcja techniczna i skład:

Jerzy Grycuk

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2014

Foto na okładce:

Fresk „Поклонение Жертве” w prezbiterium katedry św. Aleksandra Newskiego
Nowotychwiński Żeński Monaster w Jekatierinburgu.

© Александрo-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь
г. Екатеринбург

Wydano nakładem

Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

ISBN 978-83-7431-406-0

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok

ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa:

HOT Art Białystok

Podziękowania

*Dziękuję serdecznie
Jego Eminencji prof. zw. dr hab. Metropolicie Sawie
za inspirację do napisania tej książki,
cenne uwagi i wskazówki.*

*Dziękuję za cenne uwagi i wsparcie
Jego Eksceleencji dr. Arcybiskupowi Jakubowi,
Jego Eksceleencji prof. dr. hab. Biskupowi Jerzemu,
ks. prof. mitratowi Jerzemu Tofilukowi.*

*Mojej żonie Jolancie oraz dzieciom Natalii i Janowi
za ich miłość tę książkę dedykuję.*

Spis treści

Wykaz skrótów.....	15
Wprowadzenie.....	17

Rozdział I

Starotestamentowa tradycja liturgiczna	33
---	-----------

1. Trzy sfery modlitewne tradycji żydowskiej	34
2. Nabożeństwa świątynne	34
2.1. Cykl dobowy.....	35
2.2. Modlitwy świątynne	36
2.2.1. Słuchaj Izraelu – Szema Israel.....	36
2.2.2. Modlitwy świątynne związane z „Szema Israel”	37
2.2.3. Psalmy (Tehilim) w tradycji starotestamentowej	39
2.2.4. Różnica w numeracji psalmów	41
3. Nabożeństwa domowe.....	41
3.1. Nabożeństwa-modlitwy indywidualne.....	42
3.2. Nabożeństwa związane z posiłkiem	42
3.2.1. Tradycja codziennej wieczerzy.....	42
3.2.2. Sobotnia wieczerza.....	45
3.2.3. Wieczerza paschalna	46
4. Nabożeństwa synagogalne	48
5. Pozostałe elementy żydowskiej praktyki liturgicznej	48

Rozdział II

Praktyka liturgiczna Kościoła pierwszych czterech wieków.....	51
--	-----------

1. Źródła informacji o najstarszej praktyce liturgicznej	51
1.1. „Didache”	53
1.2. „Apologia” św. Justyna.....	54
1.3. „Tradycja Apostolska” Hipolita Rzymskiego	54
1.4. „Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa”	57
1.5. „Didaskalia Apostolskie”.....	58

1.6. „Euchologion Serapiona”	58
1.7. „Konstytucje Apostolskie”	60
1.8. „Pielgrzymka do miejsc świętych”	63
2. Modlitwa pierwszych chrześcijan	63
2.1. Osoby sprawujące nabożeństwa w okresie apostołskim	63
2.2. Miejsce modlitw	65
2.2.1. Rozwój architektury sakralnej w IV wieku – rotundy i bazyliki	74
2.2.2. Bazylika Zmartwychwstania w Jerozolimie w IV wieku	75
2.3. Czas modlitwy	77
2.3.1. Podział czasu w okresie wczesnochrześcijańskim	78
2.4. Cykl dobowy	80
2.4.1. Dobowy cykl nabożeństw w praktyce miejskiej IV wieku	83
2.4.2. Monasterskie nabożeństwa cyklu dobowego	87
2.4.3. Praktyka egipska	87
2.4.4. Praktyka palestyńska	88
2.4.5. Praktyka antiocheńska	88
2.4.6. Praktyka kapadocka	89
2.5. Cykl tygodniowy	90
2.5.1. Niedziela – dzień święty	92
2.6. Roczny cykl nabożeństw	93
2.6.1. Pascha i post	95
2.6.1.1. Świątowanie Paschy w IV wieku	96
2.6.1.2. Tydzień paschalny	97
2.6.2. Wielki Post	98
2.6.2.1. Katechumenat	100
2.6.2.2. Pokajanie	101
2.6.2.3. Wielki Tydzień	102
2.6.3. Boże Narodzenie	106
2.6.4. Epifania – Chrztost Pański	108
2.6.5. Spotkanie Pańskie	108
2.6.6. Podwyższenie Krzyża Pańskiego i wspomnienie odbudowy świętyni Zmartwychwstania	109
2.6.7. Wniebowstąpienie Pańskie	110
2.6.8. Pięćdziesiątnica i związany z nią post	110
2.6.9. Pamięć świętych	113
3. Nabożeństwa w Kościele pierwszych wieków	118
3.1. Eucharystia	119
3.1.1. Fundament tradycji liturgicznej na podstawie Ewangelii i 1 Kor 11	120
3.1.1.2. Świadczenie o Eucharystii zapisane przez apostołów	122
3.1.2. Modlitwa eucharystyczna w „Apologii” św. Justyna	124
3.1.3. Liturgia „Tradycji Apostolskiej”	125
3.1.4. Rozwój modlitwy anaforalnej	126
3.1.5. Modlitwa eucharystyczna „Testamentu Pana naszego Jezusa Chrystusa”	127

3.1.6. Eucharystia „Konstytucji Apostolskich”	129
3.2. Eucharystia w IV wieku	133
3.2.1. Syryjska Liturgia św. Klemensa Rzymskiego – „Liturgia klementyńska”	137
3.2.2. Syryjska Liturgia ap. Jakuba	138
3.2.3. Liturgie aleksandryjskie.	141
3.2.4. Aleksandryjska Liturgia ap. Marka	142
3.2.5. Nestoriańska Liturgia Addaja i Marięgo	144
3.2.6. Bizantyjskie Liturgie św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego.	146
3.2.7. Liturgia ormiańska	151
3.2.8. Liturgie zachodniej tradycji liturgicznej	153
3.2.9. Liturgia rzymska.	153
3.2.10. Liturgia afrykańska	157
3.2.11. Liturgia mediolańska	158
3.2.12. Liturgia gallikańska	158
3.2.13. Liturgia mozarabska – hiszpańska – wizygocka	159
3.2.14. Liturgia angielska	160
3.3. Proskomidia w IV wieku.	160
3.4. Agapa	164
3.4.1. Agapa i Eucharystia	166
3.5. Uświęcenie wieczoru i poranku – rozwój wieczerni i jutrzni	169
3.5.1. Jutrznie „Testamentu Pana naszego Jezusa Chrystusa”	170
3.5.2. Nabożeństwo poranne i wieczorne w „Konstytucjach Apostolskich”	172
3.5.3. Nabożeństwo wieczorne w opisie Egerii	175
3.6. Nabożeństwa godzin	176
3.6.1. Nabożeństwo pierwszej godziny	177
3.7. Czuwania.	178
4. Rozwój praktyki modlitewnej i pierwsza reforma liturgiczna	180
4.1. Modlitwa za zmarłych	182
4.2. Litja	183
4.3. Ektenie.	184
4.4. Katechumeni i pokutujący	184
4.5. Pierwsza reforma liturgiczna – postanowienia Soboru w Laodycei	187
5. Pismo Święte i hymnografia	191
5.1. Pismo Święte.	192
5.2. Hymnografia.	196
5.2.1. „Psałterz”	196
5.2.2. Pieśni biblijne	198
5.2.3. Nowa hymnografia	200
5.3. Modlitwy.	205
6. Dwie drogi rozwoju praktyki liturgicznej w IV w. – tradycja monasterska i miejska	206
6.1. Praktyka monastyczna	208
6.1.1. Pustelnicza praktyka modlitewna	209

6.1.2. Tradycja mnichów anachoretów	210
6.1.3. Praktyka modlitewna mnichów w monasterach cenobitycznych	211
6.1.4. Nowe elementy praktyki cenobitycznej w Palestynie	214
6.1.5. Praktyka cenobityczna w Małej Azji – reguły św. Bazylego Wielkiego.	216
6.2. Liturgiczna tradycja miejska	217

Rozdział III

Formowanie pełnych cykli liturgicznych tradycji jerozolimskiej i konstantynopolińskiej – V-XI wiek219

1. Dwa centra rozwoju tradycji liturgicznej na Wschodzie – Jerozolima i Konstantynopol	221
1.1. Palestyńska tradycja liturgiczna.	222
1.1.1. Praktyka liturgiczna Ławry św. Sawy Uświęconego	222
1.1.2. Tradycja liturgiczna katedry w Jerozolimie	227
1.1.2.1. „Typikon Zmartwychwstania” – (gr. <i>Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως</i> , cs. <i>святотрогробский типикон</i>)	227
1.1.2.2. Wpływ „Typikonu Zmartwychwstania” na praktykę monasterską ..	229
1.2. Pozostałe monasterskie tradycje liturgiczne	229
1.2.1. Opowieść o wizycie Jana Moschosa i św. Sofroniusza na Synaju.	229
1.2.2. Praktyka mnichów „nieśpiących”	232
1.2.3. Reguła 24 godzin	233
1.3. Tradycja konstantynopolińska	233
1.3.1. Rękopisy opisujące liturgiczną tradycję katedralną.	236
1.3.1.1. Najstarsze „Euchologiony” – sprzed okresu ikonoklazmu.	237
1.3.1.2. „Euchologiony” po okresie ikonoklazmu.	239
1.3.1.3. Typikony tradycji katedralnej.	239
1.3.1.4. Kryteria określania rękopisów jako redakcji katedralnej	241
1.3.2. Zmiany w architekturze świątyni po okresie ikonoklazmu i ich wpływ na rozwój praktyki liturgicznej.	241
1.3.3. Wpływ tradycji katedralnej na Liturgie Kościoła prawosławnego – bizantynizacja Liturgii	243
1.3.4. Schyłek tradycji katedralnej	244
2. Cykle modlitewne	246
2.1. Dobowy cykl nabożeństw	246
2.1.1. Cykl dobowy palestyńskiego „Horologionu”	247
2.1.1.1. Palestyński cykl dobowy w VIII-IX w. – monasterska tradycja modlitewna – „Horologion” z Synaju.	249
2.1.2. Bizantyjski cykl dobowy – tradycja redakcji katedralnej	250
2.1.2.1. Śpiewny porządek	251
2.1.2.2. Trzy antyfony	253
2.1.3. Cykle dobowe innych tradycji	254

2.1.3.1. Cykl dobowy nabożeństw na Zachodzie	256
2.1.4. Zakończenie formowania dobowego cyklu nabożeństw	257
2.2. Tygodniowy cykl nabożeństw	258
2.2.1. „Oktoechos” – formowanie się pełnego cyklu tygodniowego	258
2.3. Roczny cykl nabożeństw	261
2.3.1. Święta w cyklu rocznym w V wieku	262
2.3.2. Posty czterech pór roku w V wieku	265
2.3.3. Święta cyklu rocznego w VI wieku	265
2.3.4. Okres Wielkiego Postu w praktyce jerozolimskiej VII wieku	266
2.3.5. Święta cyklu rocznego w VIII wieku	267
2.3.6. Konstantynopolińska praktyka okresu Triodionu	268
2.3.7. Spisy świętych w tradycji katedralnej	270
2.3.7.1. „Synaksarion” cesarza Bazylego II Bułgarobójcy	272
2.3.7.2. Przyporządkowanie dni pamięci świętych	272
3. Nabożeństwa	274
3.1. Rozwój nabożeństwa eucharystycznego – charakterystyka Liturgii w rękopisach V-XI wieku	274
3.1.1. Liturgia VI wieku	274
3.1.2. Schemat Liturgii w VII wieku	276
3.1.3. Liturgia w VIII wieku	277
3.1.4. Katedralna redakcja Liturgii św. Jana Chryzostoma i Liturgii św. Bazylego Wielkiego z X wieku	279
3.1.4.1. Liturgia św. Bazylego Wielkiego z X wieku	280
3.1.4.2. Liturgia św. Jana Chryzostoma z X wieku	282
3.1.5. Początek Liturgii na podstawie źródeł XII wieku	283
3.1.6. Późniejsze zmiany w schemacie nabożeństwa	286
3.1.7. Nowe elementy Liturgii i ich rozwój	287
3.1.7.1. Prothesis i proskomidia	287
3.1.7.2. Antyfony i tropariony Liturgii	291
3.1.7.3. Modlitwy antyfonów	293
3.1.7.4. Jednorodzony Synu (cs. <i>Единородный Сыне</i>)	294
3.1.7.5. Ektenia na Liturgii	296
3.1.7.6. Trisagion na Liturgii	296
3.1.7.7. Elementy związane z trisagionem	298
3.1.7.8. Struktura czytań Pisma Świętego w czasie Liturgii	299
3.1.7.9. Wielkie wejście Liturgii	300
3.1.7.10. Symbol Wiary	304
3.1.8. Ceremoniał Liturgii – zwyczaj zamknięcia drzwi	304
3.2. Jutrznia tradycji palestyńskiej	308
3.2.1. Jutrznia „Typikonu” Bazyliki Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie	309
3.3. Jutrznia redakcji konstantynopolińskiej	309
3.4. Nabożeństwa godzin tradycji palestyńskiej	313

3.5. Nabożeństwa godzin tradycji katedralnej.....	314
3.6. Nabożeństwo dla przyjęcia Darów – nabożeństwo typika tradycji palestyńskiej.	316
3.7. Tritoetki.....	316
3.8. Liturgia uprzednio poświęconych Darów	319
3.9. Wieczernia tradycji palestyńskiej	324
3.9.1. Wieczernia „Typikonu” Bazyliki Zmartwychwstania	324
3.10. Wieczernia redakcji katedralnej	325
3.11. Powieczery tradycji palestyńskiej.....	328
3.12. Nabożeństwo o północy w tradycji palestyńskiej i konstantynopolińskiej	329
3.13. Czuwanie Palestyny i Konstantynopola – Agrypnia i Pannihida (Pannihis)	330
3.14. Litja katedralnej tradycji i jej wpływ na początkowe elementy Liturgii.....	333
3.14.1. Litja a Liturgia.....	335
4. Hymnografia	336
4.1. „Psałterz liturgiczny” w tradycji palestyńskiej.....	337
4.1.1. Struktura palestyńskiego „Psałterza” – system katyizm.....	338
4.2. „Psałterz” konstantynopoliński – „Antyfonarion”	340
4.2.1. Schemat śpiewu „Psałterza” konstantynopolińskiego	341
4.3. Ciche modlitwy	343
4.4. Tropariony i stychiry	345
4.5. Kondakiony.....	347
4.5.1. Akatyst Zwiastowania	349
4.6. Kanony	350
4.7. System ośmiu tonów	353
5. Próba oceny zmian tradycji liturgicznej w praktyce palestyńskiej i konstantynopolińskiej	354

Rozdział IV

Zakończenie formowania cyklów liturgicznych – kompletne „Typikony”357

1. Studyjska tradycja liturgiczna.....	359
1.1. Monaster św. Teodora i początki nowej reguły liturgicznej.....	360
1.2. Dobowy cykl nabożeństw za czasów św. Teodora.....	365
1.3. Reguły czasów św. Teodora – „Ipotiposis” i „Diatiposis”	365
1.3.1. Schemat „Ipotiposis” i „Diatiposis”	368
1.4. Rok liturgiczny w praktyce liturgicznej św. Teodora Studyty	370
1.4.1. „Kanonariony synajskie”	371
1.5. Kompletne, tzw. ktitorskie „Typikony”	373
1.5.1. „Typikony” konstantynopolińskie.....	374
1.5.1.1. „Typikon” patriarchy Aleksego.....	374
1.5.1.2. „Typikon monasteru Bogurodzicy Ewergetydy” (TypEWERG)	377
1.5.1.3. Pozostałe „Typikony” konstantynopolińskie.....	380

1.5.2. „Typikony” gruzińskie i atoskie	382
1.5.3. „Typikony” południowo-italiańskie	383
1.5.3.1. Stara tradycja kalabryjska – „Typikon” monasteru Grottaferrata (TypGROT)	384
1.5.3.2. Tradycja kalabryjsko-sycylijska	386
1.5.3.3. Tradycja Apulii (Otranto)	387
1.5.4. Synaksariony tradycji studyjskiej	388
1.6. Nabożeństwa fundatorskich „Typikonów” studyjskich	389
1.6.1. Wieczernia	390
1.6.2. Powieczерze	391
1.6.3. Nocne nabożeństwo 12 psalmów – nocne godziny	392
1.6.4. Trzyzęściowe powieczерze	393
1.6.5. Nabożeństwo o północy	394
1.6.6. Jutrznia	395
1.6.7. Czytania wieczerni i jutrzni	398
1.6.8. Nabożeństwa godzin	402
1.6.9. Charakterystyczne reguły „Typikonu” studyjskiego w okresie Wielkiego Postu	404
1.6.10. Nabożeństwa okresu paschalnego	408
1.6.11. Charakterystyczne elementy nabożeństw cyklu synaksarionów	410
1.7. Schyłek tradycji studyjskiej	411
2. Formowanie się pełnego cyklu rocznego	412
2.1. „Triodion”	413
2.2. Słowiańskie redakcje „Triodionu”	416
2.3. „Minieja” – zakończenie formowania się rocznego cyklu nabożeństw	417
3. Praca nad ujednoczeniem tradycji liturgicznych – igumen Nikon z Czarnej Góry	419
3.1. „Taktikon” igumena Nikona z Czarnej Góry	420
3.2. Różnice pomiędzy tradycją studyjską a palestyńską	421
3.3. Schemat „Taktikonu”	422
4. „Typikony jerozolimskie” (sabaickie) – monastycyzm neopalestyński	427
4.1. Neopalestyńska tradycja w Jerozolimie	429
4.2. Neopalestyńska tradycja w Bizancjum	430
4.3. „Typikon neopalestyński” na św. Górze Atos	430
4.3.1. Reguły patriarchy Filoteusza – „Diataksis”	431
4.3.2. Kompletny „Typikon Nikodema”	434
4.3.2.1. Struktura „Typikonu Nikodema”, według najstarszej zachowanej redakcji (Belgradzka Publiczna Biblioteka nr 6)	434
4.3.2.2. „Typikon” Nikodema zachowany w rękopisie z 1372 roku	436
4.3.3. „Typikon” monasteru Kutlumus – XVI wiek	437
4.4. Dalsze rozpowszechnienie „Typikonu neopalestyńskiego”	437
4.5. Charakterystyka nabożeństw cyklu dobowego „Typikonu neopalestyńskiego”	439
4.5.1. Plan typikonów neopalestyńskich	440

4.5.2. Regulacje „Typikonu” dotyczące sprawowania Liturgii	441
4.5.3. Wieczernia	442
4.5.4. Jutrznia	443
4.5.5. Całonocne czuwanie	445
4.5.6. Nabożeństwa godzin w „Typikonie neopalestyńskim”	446
4.5.6.1. Nabożeństwo pomiędzy godzinami	446
4.5.7. Powieczерze	447
4.5.8. Nabożeństwo o północy	447
4.5.9. Nabożeństwo typika	448
4.6. Kalendarz liturgiczny w tradycji jerozolimskiej	450
4.6.1. Posty	450
4.6.1.1. Nabożeństwa Wielkiego Postu w tradycji jerozolimskiej	450
4.6.1.2. Post filipowy	451
4.6.1.3. Post przed świętem Zaśnięcia Matki Bożej	452
4.6.2. Klasyfikacja świąt	452
4.7. Rozdziały Marka	455
5. „Typikon” w tradycji słowiańskiej	457
5.1. „Typikon neopalestyński” na Rusi	460
5.1.1. „Oko cerkiewne”	462
5.1.2. Dalszy rozwój „Typikonu neopalestyńskiego” na Rusi	463
5.2. Inne tradycje liturgiczne na Rusi	463
5.2.1. Reguła skitów	464
5.2.2. „Typik św. Genadiusza arcybiskupa Wielkiego Nowgorodu”	465

Rozdział V

Drukowane „Typikony” i ich współczesne redakcje	467
1. Tradycja grecka	467
2. Tradycja słowiańska	471
Zakończenie – współczesna tradycja liturgiczna Kościoła prawosławnego	473
Bibliografia	477
Indeks osobowy	489
Summary	501

Wykaz skrótów

BazANAST	Bazylika Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie
BAR	Euchologion Barberini
BG	Biblia Gdańska
BT	Biblia Tysiąclecia
jer.	jerozolimski
konst.	konstantynopolitański
KonstAp	Konstytucje Apostolskie
Laod.	Synod w Laodycei
Lit.	Liturgia
LitBAZ	Liturgia św. Bazylego Wielkiego
LitCHR	Liturgia św. Jana Chryzostoma
LitJAK	Liturgia ap. Jakuba
LitMAR	Liturgia ap. Marka
LitUPD	Liturgia uprzednio poświęconych Darów
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
PG	Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca
PHB	Российская национальная библиотека
SINOD	Moskiewska Synodalna Biblioteka
TestChr	Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa
TypANAST	Typikon Bazyliki Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie
TypALEKS	Typikon patriarchy Aleksego
TypEWERG	Typikon monasteru Bogurodzicy Ewergetydy
TypGROT	Typikon monasteru Grottaferrata
TypJEROZ	Typikon jerozolimski
TypKONST	Typikon Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu / Typikon Katedralny
TypMES	Typikon monasteru Zbawiciela w Messynie
TypNEOP	Typikon neo-palestyński (sabaicki)
TypNIKOD	Typikon Nikodema
TypSTUD	Typikon Studyjski

Wprowadzenie

Nabożeństwa stanowią jedną z najważniejszych sfer życia duchowego członka Kościoła prawosławnego. To one, traktowane jako modlitwa wspólnotowa, uzupełnione o modlitwę indywidualną, obrzędy i ceremonie religijne stają się sferą życia członka wspólnoty, którą możemy nazwać tradycją liturgiczną. Ukazuje ona ideał relacji człowieka z Bogiem i bliźnim, w ten sposób łączy w sobie aspekt religijny i społeczny. W nabożeństwach modlitwa łączy się z poznawaniem prawd o Bogu, asceza i duchowy wysiłek ze zgłębianiem nauczania Jezusa Chrystusa, Jego uczniów i późniejszych komentarzy św. ojców. Nawet sama modlitwa nie jest jedynie słowem skierowanym ku Bogu, lecz stanowi przykład idealnej interakcji, w której wygłaszający ją jest jednocześnie autorem próśb i odbiorcą darów, tym który prosi, tym który daje a także tym który otrzymuje. Modlitwa w Kościele prawosławnym nie stanowi wyłącznie słów skierowanych do Boga, lecz staje się także słowami wypowiedzianymi przez człowieka dla siebie samego, stanowiącymi edukację i wsparcie. Archimandryta Kiprian Kern stwierdził, iż modlitwa i nabożeństwo wskazują na trzy cele, które powinny zostać wspólnie wypełnione: latreistyczny – związany z oddawaniem czci Bogu i wyrażającym naszą pobożność, sakramentalny – łączący człowieka z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem oraz pedagogiczny – ukazujący to, czego Bóg chce nas nauczyć¹.

Tradycja liturgiczna jest więc regulatorem i pedagogiem, która z jednej strony wskazuje człowiekowi to, na czym ma się skupić, z drugiej strony wyjaśniając i ucząc dlaczego powinien to uczynić.

Ponieważ tradycja liturgiczna Kościoła prawosławnego dotyka tak szerokich sfer życia ludzkiego, nie tylko kwestii praktyki lecz również życia duchowego, nie może być ograniczona w prosty system. I rzeczywiście, podstawowa księga opisująca prawosławną tradycję liturgiczną, „Typikon”, nie aspiruje do wskazania pełni tej tradycji, lecz skupia się na przedstawieniu wzorców życia liturgicznego, tj. wyjaśnia i systematyzuje sposób, miejsce i czas modlitwy oraz przedstawia strukturę modlitw i nabożeństw, które powinny być w Kościele sprawowane.

W zależności od przyświecającego nam celu, prawosławną tradycją liturgiczną może być omawiana w różnym kontekście: historyczno-archeologicznym, obrzędowo-praktycznym lub dogmatycznym. Każde ujęcie kładzie nacisk na inną sferę oddziaływań tejże tradycji.

¹ Zob. К. Керн, *Литургика. Гимнография и эортология*, Москва 2000, s. 3, <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/liturgika1/liturgika1.pdf>.

Ze względu na brak kompleksowych opracowań w języku polskim związanych z historią prawosławnej tradycji liturgicznej, zadaniem niniejszej książki stało się ukazanie jej historycznego rozwoju. Rozwój ten zostanie przedstawiony w oparciu o proces formowania się prawosławnego Typikonu. Takie ujęcie nie jest jednak do końca określone, albowiem stan dotychczasowych badań wskazuje, iż historyczna analiza tradycji liturgicznych może być prowadzona dwojako: z perspektywy archeologa lub historyka i z perspektywy historyka-teologa. Prawosławni liturgiści, skupiając się na historycznym procesie nie byli w stanie pozbawić swoich badań szerszego, teologicznego kontekstu. Podobne założenie przyświeca niniejszej pracy – ujęcie historyczne posłuży wskazaniu kierunków rozwoju jednocześnie nie uciekając od odpowiedzi na pytanie dlaczego rozwój ten odbywał się w określonej stronie.

Opisując historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej, już na samym początku spotkamy się z jej określeniem mianem typikonu. Z tego powodu, pierwszym zadaniem z jakim musimy się zmierzyć, jest przedstawienie wieloznaczności tej nazwy. Słowo *τυπικός*, wywodzące się od formy podstawowej *τύπος* (wzór, model, norma), oznacza „sporządzony według wzoru”². Nazwa Typikon jest wieloznaczna i nawet w sferze liturgicznej dotyczy kilku kwestii. Typikon oznacza [1] księgę z opisem praktyk liturgicznych, [2] historyczną tradycję, bądź żywą praktykę liturgiczną Kościoła lokalnego oraz [3] regułę sprawowania nabożeństw.

„Typikon” jako księga regulująca sprawowanie nabożeństw, jest najbardziej znany liturgicznym znaczeniem słowa, chociaż z historycznego punktu widzenia jest jej najpóźniejszym przejawem. Praktyka modlitewna rodzi się w momencie powstania Kościoła Chrystusowego. Pierwotnie jest przekazywana ustnie, staje się powszechna poprzez autorytet apostołów i ich uczniów. Świadomość powyższego nie wymaga wyjaśnień, jak również opisów, gdyż jest naturalnym przejawem wiary, jest prosta i, jak ukazuje historia liturgiki, rodzi się na fundamencie powszechnie znanej przez apostołów praktyki żydowskiej. Księgi, określane jako „Typikony”, rodzą się później. Z jednej strony są odpowiedzią na coraz bardziej złożoną praktykę modlitewną, której nie sposób nieomylnie pamiętać, z drugiej – ukazują lokalną praktykę, która często ulegała wpływom praktyk innych Kościołów lokalnych. Prawosławie nie posiada jednego „Typikonu”. Przyczyną tego było współistnienie w Kościele powszechnym wielu lokalnych praktyk. Wielość tych modlitewnych tradycji ukazują liczne redakcje „Typikonów”. We współczesnej praktyce liturgicznej Kościoły lokalne tradycji słowiańskiej korzystają z „Typikonu jerozolimskiego” (TypJEROZ), nazywanego również „Typikonem Świętego Sawy” (cs. *Саввицкий типикон*). Kościoły tradycji greckiej w praktyce monasterskiej wykorzystują „Typikon studyjski” (TypSTUD), zaś od XIX wieku, praktyka parafialna opiera się na tzw. „Typikonie Wielkiego Kościoła Chrystusowego” (TypKONST). „Typikon” jako księga odzwierciedla greckie znaczenie słowa. Księga jest więc wzorcem, a dokładniej „księgą wzorców”.

² М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона “Око церковное”. Часть I. Предвизантийская эпоха. Исторические свидетельства о молитве древних христиан (до V в.)*, Журнал “Нева”, Санкт-Петербург 2003, s. 10.

Typikon jako tradycja historyczna jest znacznie bardziej obszerna niżli drukowane edycje „Typikonów”. Pod tym określeniem rozumiemy bowiem również już niepraktykowane reguły liturgiczne Kościołów lokalnych. Te reguły i normy zostały zamienione przez inne tradycje, jak również same uległy modyfikacjom w stopniu, w którym pewne ich elementy zanikły. W tym miejscu może być on rozumiany jako zbiór reguł dotyczących nabożeństw współcześnie sprawowanych, opisanych w drukowanych „Typikonach”, oraz jako nabożeństwa, które dzisiaj nigdzie nie są sprawowane – np. wczesnochrześcijańska agapa, czy bizantyńska godzina trzecio-szósta (*tritoekti*).

Typikon jako historyczna tradycja sprawowania nabożeństw może być również ograniczona do przedstawienia jedynie określonej lokalnej tradycji – obrzędu, w konkretnym czasie. W ten sposób staje się on wyjaśnieniem i opisem aktualnej lokalnej praktyki, co w Kościele znajduje swoje miejsce w tzw. regułach (cs. *устав*). Słowo „reguła” nie jest tożsame z terminem „typikon”. Greckim odpowiednikiem reguły, jest słowo *διάταξις*, które w historii Kościoła oznaczało wyjaśnienie sposobu sprawowania określonych sakralnych czynności. Termin ten po raz pierwszy pojawia się w VIII księdze „Konstytucji Apostolskich” (KonstAp):

„Teraz przechodzimy do najważniejszej sprawy, do organizacji Kościoła (*ἐκκλησιαστικῆς διατυπώσεως*), abyście wy, biskupi ustanowieni przez nas zgodnie z wolą Chrystusa, nauczyli się jej (*τὴν διάταξιν* – porządku) od nas i czynili wszystko zgodnie z przekazanymi wam postanowieniami, wiedząc, że kto nas słucha, słucha Chrystusa...”³.

„My, dwunastu zgromadzonych razem apostołów Pana, przedstawiamy wam te Boże ustawy dotyczące wszelkich funkcji kościelnych (*περὶ παντὸς ἐκκλησιαστικοῦ τύπου*)...”⁴.

W KonstAp pojawiają się terminy, które będą związane z chrześcijańską praktyką liturgiczną, a nawet staną się określeniem regulujących ją ksiąg. Termin *ἐκκλησιαστικοῦ τύπου* wskazuje na regułę (ustawę) sprawowania nabożeństw, skąd wywodzi się różniejszy *τυπικόν, διατύπωσις* oznaczające „określenie, przedstawienie” (cs. *начертание*) – staje się tytułem studyjskiej redakcji typikonu; *διάταξις* oznaczające „porządek, schemat” – staje się słowem wyjaśniającym nabożeństwo, komentarzem, adnotacją i również księgą liturgiczną wyjaśniającą sposób sprawowania nabożeństw⁵.

Typikon jest więc spisaniem, bądź ustnym opisem praktyki liturgicznej, określającym zarówno rodzaj nabożeństw, miejsce i czas ich sprawowania, jak również dokładną strukturę nabożeństw. Oprócz liturgicznego charakteru, słowo te, posiada r inne znaczenia: [1] regułę organizacyjną monasterów oraz [2] regułę katedralną⁶.

Typikon jako tradycja historyczna opisuje różne praktyki liturgiczne Kościoła. Zadaniem niniejszej książki jest ukazanie procesu kształtowania się prawosławnej tradycji liturgicznej. Pomimo, iż systematyzacja tego procesu została już przez liturgistów

³ A. Baron i H. Pietras, red., *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, w: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, Wydawnictwo WAM, Księża Jezuiści, Kraków 2007, vol. II, s. 220.

⁴ *Ibid.*, s. 221.

⁵ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885, s. 7.

⁶ Zob. M. Арранц i Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 9-11.

opisana, prawosławna tradycja liturgiczna stawia przed nami jedno ważne pytanie dotyczące kierunku i sposobu jej rozwoju.

Zasadniczy problem, analizowany w każdym rozdziale książki, oscyluje wokół pytania: czy zmiany w tradycji liturgicznej były dokonywane na zasadzie ewolucji czy rewolucji? Ewolucja wskazywałaby na ciągły proces, w trakcie którego doświadczenia i bogactwo praktyk modlitewnych byłoby uzupełniane, natomiast rewolucją moglibyśmy nazwać taką sytuację, kiedy dotychczasowe tradycje zostają odrzucone bądź kompletnie przeredagowane. Pomimo bogactwa dostępnej literatury źródłowej oraz naukowych opracowań odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Główna trudność kryje się w bogactwie prawosławnej tradycji liturgicznej, która rozwijała się na przestrzeni wieków i to jednocześnie w wielu centrach duchowych. Z tego względu niezbędną drogą, którą musimy przebyć w celu odnalezienia odpowiedzi będzie analiza poszczególnych etapów rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej.

Odpowiedź ta została częściowo zawarta w tezie Baumstarka, który prowadząc analizę zmian w Liturgii stwierdził, iż zmiany zachodziły naturalnie jako reakcja na warunki dyktowane przez czas i miejsce⁷. Zmiany natomiast zostały opisane jako liturgiczny konserwatyzm, który zachowuje najbardziej rozwinięte elementy tradycji liturgicznej. W tym przypadku, odpowiedź dotycząca rozwoju nabożeństwa eucharystycznego zmiany określa jako ewolucję tradycji, tj. naturalny i nieinwazyjny proces. Dla wyjaśnienia procesu zmian Baumstark sformułował dwa prawa: [1] prawo organicznego rozwoju oraz [2] zasadę, iż najstarsze elementy częściej zostały zachowane w „sakralnych” okresach roku liturgicznego⁸.

Nie sugerując się konkluzją Baumstarka, w niniejszej książce spróbujemy pytaniem tym objąć nie tylko anaforę, czy też całe nabożeństwo eucharystyczne, lecz również inne nabożeństwa cyklu dobowego, tygodniowego i rocznego. Ponadto próba odpowiedzi na powyższe pytanie zostanie w niniejszej książce przedstawiona w nieco innych granicach, zarówno kulturowych jak i czasowych.

Wskazanie formy rozwoju typikonu, rozumianego nie tylko jako tradycja spisana, lecz również jako istniejąca w określonym czasie realna praktyka liturgiczna, wymaga określenia zakresu naszych badań oraz wskazania klucza zgodnego z którym będziemy ów rozwój analizować. **Granice tych badań** opierają się na dwóch założeniach: [1] liturgiczna tradycja Kościoła prawosławnego może być analizowana w okresie, w którym się rozwijała oraz z którego możemy uzyskać wartościowe i potwierdzone informacje, oraz [2] musi dotyczyć praktyk funkcjonujących w Kościele prawosławnym. Te dwa założenia wytyczają nam czasowe i terytorialne granice dla naszych badań.

Dotychczasowe badania naukowe na temat rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej nie były jednoznacznie określone. W wielu przypadkach moment początkowy był określany na I w.n.e., wskazując przy tym, iż źródłem tradycji liturgicznej stało się nauczanie i osobisty przykład Jezusa Chrystusa, kontynuowany następnie przez

⁷ Zob. A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster 1958, s. 18.

⁸ За: Р. Ф. Тафт, *Статьи. II. Литургика*, Голованов, Омск 2011, s. 194; A. Baumstark, *Comparative Liturgy...*, op. cit., s. 23-27.

Jego uczniów. Współcześni liturgiści wskazują jednak, iż pierwotna tradycja chrześcijańska nie zrodziła się w próżni, lecz była dziedziczką modlitwnej praktyki Starego Testamentu. Dzięki temu początkowa granica czasowa jest równie często przesuwana w stronę epoki przed Chrystusem i uwzględnia żydowską praktykę modlitewną. Logiczne wskazanie historycznych korzeni chrześcijańskiej tradycji liturgicznej każe nam przyjąć ten drugi, wcześniejszy moment początkowy i rozpocząć naszą analizę od przedstawienia żydowskich tradycji liturgicznych, elementy których są do dzisiaj widoczne w prawosławnym nabożeństwie. Również określenie końcowej granicy czasowej nie jest łatwe. Liturgiści za moment ten uważają zarówno [1] epokę pierwszych kompletnych spisanych typikonów, [2] pojawienie się drukowanych ksiąg liturgicznych, jak również wskazują, iż proces rozwoju i zmian nie został zakończony a przez to [3] za końcowy moment badań uważają współczesność. Również i w tym przypadku przedział czasowy naszych badań zostanie rozszerzony i rozwój prawosławnego typikonu będziemy omawiać, aż do czasów współczesnych. Oczywiście, w analizie tej zostaną uwzględnione argumenty tych, którzy końcową granicę ustanowili wcześniej. Należy jednoznacznie przyjąć ich twierdzenie, iż prawosławna tradycja liturgiczna została w wyniku powstania spisanych typikonów usystematyzowana i uporządkowana, a pojawienie się drukowanych ich wersji doprowadziło do spowolnienia procesu rozwoju. Jednak proces ten, pomimo spowolnienia nie został zatrzymany o czym najlepiej świadczy analiza współczesnej praktyki liturgicznej tradycji słowiańskiej lub greckiej. Dzięki ciągłości tych zmian końcowa granica czasowa naszych badań sięga współczesnych redakcji ksiąg liturgicznych. W ten sposób czasowe ramy naszych badań rozciągają się na okres od epoki Starego Testamentu do lat współczesnych, które zamyka ostatnia reforma liturgiczna Kościoła prawosławnego w Grecji z końca XIX wieku.

W niniejszej książce analizujemy historyczny rozwój nabożeństw Kościoła prawosławnego skupiając się jedynie na tradycji Wschodniej. To terytorialne ograniczenie wymaga jednak uściślenia. Wschodnia tradycja liturgiczna w wielu opracowaniach jest określana jako bizantyjska. Tradycja bizantyjska nie jest jednak terminem jednoznacznym. Dla o. Roberta Tafta, tradycja bizantyjska rodzi się w zasadzie dopiero w okresie panowania cesarza Justyniana I. W ten sposób określa on samodzielną i lokalną praktykę, która rodzi się w stolicy imperium i jest związana z obrzędami katedry Hagia Sophia oraz dworskim ceremoniałem. Oczywiście tradycja ta rodzi się na wcześniej istniejących praktykach liturgicznych, jednak analizowana jest odrębnie od nich i w ten sposób została zakwalifikowana jako „bizantyjska”⁹.

Przedstawiona poniżej historia rozwoju nabożeństw Kościoła prawosławnego wykracza poza systematyzację o. Tafta, opisując zarówno tradycje liturgiczne poprzedzające formowanie „obrzędu bizantyjskiego”, jak również liturgiczne tradycje innych lokalnych Kościołów mniej lub bardziej związanych z Bizancjum. W książce zostały opisane zarówno obrzędy bizantyjskie, jak również antiocheńskie, syryjskie,

⁹ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд. Краткий Очерк*, tłum. А. Чекалова, Алетея, Санкт-Петербург 2000, s. 16-22.

aleksandryjskie oraz praktyka liturgiczna rozwinięta na Górze Atos i na ziemiach słowiańskich.

Objętość zgromadzonego materiału nie pozwoliła na wystarczającą analizę liturgicznej tradycji Zachodu, która w niniejszej książce nie została omówiona. Charakterystyka nabożeństw Europy Zachodniej w I tysiącleciu i ich porównanie z równoległe rozwijającą się tradycją liturgiczną Wschodu wymaga oddzielnej, szczegółowej analizy. Chociaż w książce kilkakrotnie pojawiają się opisy poszczególnych elementów praktyki zachodniej, nie stanowią one uporządkowanej a tym bardziej pełnej analizy, lecz stanowią jedynie przykłady wpływu tejże praktyki na rozwój tradycji liturgicznej na Wschodzie.

Niezbędnym kluczem prowadzącym do odpowiedzi na pytanie o sposób rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej, stanie się wnikliwa jej analiza w poszczególnych momentach historycznych, którą wyznaczają systematycy prawosławnej liturgiki. Rozmiar sfery badawczej zostanie naturalnie ograniczony tematyką spisanych typikonów i dotyczyć będzie tych elementów prawosławnej tradycji liturgicznej, które zostały w nich opisane. Spośród nich najważniejszymi elementami, które pozwolą przedstawić praktykę liturgiczną epoki a jednocześnie umożliwią uzyskanie odpowiedzi na nasze główne pytanie będą nabożeństwa Kościoła prawosławnego uporządkowane w cykle: dobowy, tygodniowy oraz roczny.

Dzięki powyższym założeniom możemy przedstawić następujące kryteria analizy uwzględnione w niniejszej książce:

1. Omówienie istniejących cykli nabożeństw.
2. Analizę poszczególnych nabożeństw.
3. Wynikające z powyższych kryteriów wskazanie na charakterystyczne elementy tradycji liturgicznej.
4. Ukazanie wykorzystywanego materiału hymnograficznego¹⁰.

Ukazanie powyższych elementów zostanie przedstawione z pomocą dodatkowego i jednocześnie niezbędnego w pracy badawczej elementu, a mianowicie analizy źródeł opisujących praktykę danej epoki. Wszystkie te kryteria pozwolą jednoznacznie ukazać kierunek rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej, a tym samym odpowiedzieć na pytanie, czy rozwój ten może być określony jako ewolucja czy rewolucja.

Ponieważ szeroka analiza tradycji liturgicznej, uwzględniając dotychczasową systematyzację, będzie prowadzona niezależnie od niej, wskażemy teraz na ważniejsze istniejące klasyfikacje by następnie ukazać plan niniejszego badania.

Systematyzacja rozwoju tradycji liturgicznej

Od pierwszych wieków tradycja liturgiczna nie była monolitem, lecz rozwijała się w rozmaitych lokalnych centrach i w różnych uwarunkowaniach historycznych. Owocem rozwoju tradycji liturgicznej Kościoła wczesnochrześcijańskiego stało się powstanie tzw. lokalnych tradycji. Wszystkie one oparły się na uniwersalnej, eucharystycznej

¹⁰ Obok schematów nabożeństw typikony wskazują też na odpowiedni materiał liturgiczny, co pozwala nam obserwować rozwój prawosławnej hymnografii. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 2.

genezie, którą możemy określić jako praktykę Kościoła Jerozolimskiego – Kościoła Matki wszystkich pozostałych Kościołów lokalnych. Pierwotna praktyka eucharystyczna rozwijała się następnie w dwóch głównych tradycjach: aleksandryjskiej i antiocheńskiej na Wschodzie oraz rzymskiej i gallo-hiszpańskiej na Zachodzie. W okresie uformowania się katedr metropolitalnych, stanowiących centrum określonego regionu, tradycje aleksandryjska i antiocheńska zrodziły kolejne lokalne ich wersje. Nowe przyjęły swoje nazwy od miast katedralnych, bądź nazw prowincji Imperium Rzymskiego. Z każdej z nich zrodziły się liczne lokalne obrzędy.

W ten sposób tradycja liturgiczna rozwinęła się równolegle w wiele lokalnych tradycji, które możemy usystematyzować według rejonów, które obejmowały.

Lokalne tradycje liturgiczne:

1. Antiocheńska:
 - a) zachodnio-syryjska:
 - syryjsko-antiocheńska, którą zachowali jakobici, syryjscy katolicy, jakobici hinduscy, hindusi oraz syromalankarski Kościół katolicki,
 - maronicka, którą zachowali katolicy św. Marona w Libanie,
 - b) wschodnio-syryjska:
 - chaldejska bądź asyryjska, praktykowana przez nestorian, hinduskich katolików oraz Kościół malabarski,
 - c) małoazjatycka:
 - bizantyjska,
 - ormiańska (Ormian katolików),
2. Aleksandryjska:
 - a) koptyjska (egipska), określana również tradycją św. Marka,
 - b) etiopska, określana również jako obrzęd abisyński,
3. Rzymska:
 - a) rzymska, bądź obrzęd łaćniński,
 - b) ambrozjańska, bądź mediolańska (św. Ambroży),
 - c) gallikańska, bądź lyońska (również obrzęd celtycki),
4. Gallo-hiszpańska:
 - a) mozarabska, nazywana również wizygocką, bądź hiszpańską (św. Izydor),
 - b) tradycja św. Ireneusza (Francja)¹¹.

Systematyzację rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej przedstawimy na podstawie trzech głównych modeli: Iwana Manswiewowa, o. Aleksandra Schmemmana oraz o. Roberta Tafta. Każdy z nich wyznacza okresy rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej w oparciu o inne czynniki. Dla Manswiewowa głównym kryterium stało się formowanie poszczególnych cykli liturgicznych: dobowego, tygodniowego i rocznego. Aleksander Schmemmann skupiając się na pierwszym tysiącleciu wskazał historyczne granice, które jednak jego zdaniem wyrażają przede wszystkim duchowy stan wiernych. W ten sposób periodyzacja Schmemmanna wskazuje na żywą relację po-

¹¹ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 12-13.

między nabożeństwem i modlitwą a sytuacją wiernych i Kościoła w danym okresie. Trzeci schemat przedstawia o. Robert Taft, który wskazując na historyczne granice epok, oparł się przy tym na zachowanych pisemnych świadectwach, przez co wskazuje jednoznacznie periodyzację stosowaną współcześnie w liturgice historycznej.

Oczywiście nie wszyscy liturgiści przyjmują przedstawione tutaj modele systematyzacji, lecz opierając się na dostępnych badaniach, jak również dopasowując epoki do potrzeb własnej pracy badawczej, wytyczają swoje granice. Dla przykładu archim. Kiprian Kern historię rozwoju typikonu dzieli na trzy okresy: [1] do X w., [2] X w. oraz [3] od XI w. do czasów współczesnych. Jak sam wyjaśnia, taki model „nie rozbija równomiernie procesu rozwoju, lecz jest podyktowany historycznymi potrzebami i w nich ma swoje uzasadnienie”¹².

Schemat Iwana Manswiewowa¹³

1. Okres I – formowanie dobowego cyklu nabożeństw
 - a) Tradycja palestyńska. Dobowy cykl tradycji palestyńskiej, Ławry św. Sawy, do roku 614 zostaje opracowany i zapisany w dwóch księgach: „Horologion” (gr. *Ὡρολόγιον*, cs. *Часослов*) oraz „Reguła śpiewu psalmów” (gr. *κανὼν τῆς ψαλμωδίας*, cs. *правило псалмопения*).
 - b) Tradycja konstantynopolitańska. Do roku 726 powstają:
 - „Euchologion” katedralno-parafialny oparty o praktykę „śpiewnego porządku” (gr. *ἁσματικὴ ἀκολουθία*),
 - „Kondakarion”,
 - Podwójny kalendarz:
 - „Kanonarion” (cs. *сказание*; schemat czytań od Wielkanocy do Wielkiej Soboty),
 - „Synaksarion” (cs. *соборник*; tj. kalendarz świąt od 1 września do 31 sierpnia, uzupełniony o świąteczne czytania „Ewangelii”, „Apostoła” oraz „Profitologionu”).
2. Okres II – formowanie niedzielnego cyklu nabożeństw
 - a) Tradycja palestyńska. W latach 614-1009 ma miejsce liturgiczna reforma patriarchy Sofroniusza. W okresie tym pojawiają się:
 - „Oktoechos” – św. Jana z Damaszku opisujący nabożeństwa niedzielne,
 - „Triodion” – św. Jana z Damaszku i św. Kosmy z Majumy.
 - b) Tradycja konstantynopolitańska. W latach 843-1204 zachodzą następujące zmiany:
 - Monaster studyjski przyjmuje palestyński „Horologion” wraz z „Oktoechosem” i „Triodionem”,
 - Systematyczne uzupełnienie „Oktoechosy” i „Triodionu” dokonane m.in. przez św. Teodora Studytę i św. Józefa z Tessaloniki,

¹² Zob. K. Керн, *Литургика. Гимнография и эортология...*, op. cit., s. 73.

¹³ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 14-17.

- Opracowanie pierwszych monasterskich „Synaksarionów”, stanowiących uzupełnienie „Triodionu”:
 - rozpoczynających się od paschalnej jutrzni:
 - „Ipotiposis” – monasteru studyjskiego,
 - „Diatiposis” – Wielkiej Ławry na św. Górze Atos,
 - trwających od początku Wielkiego Postu; są to pierwsze Typikony Studyjskie (mesyński, ewergetycki, pantokratorski, studyjsko-aleksiejewski i inne).
3. Okres III – formowanie cyklu rocznego
- a) Tradycja palestyńska. Po roku 1009 – formowanie kompletnych typikonów określanych jako *jeruzolimskie* bądź *sawaickie* (rozpoczynające się od opisu Całonocnego Czuwania).
 - b) Tradycja konstantynopolińska. Po roku 1204:
 - formowanie się i uzupełnianie „Miniei”,
 - stopniowe wprowadzanie typikonów palestyńskich, początkowo w monasterach, następnie w katedrach,
 - popularność zyskuje zreformowany konstantynopoliński „Euchologion” (pozbawiony „śpiewnego porządku” oraz niektórych lokalnych tradycji – Liturgii św. Marka oraz Liturgii św. Jakuba).

Periodyzacja wg Aleksandra Schmemanna¹⁴

1. Okres prześladowań. Do roku 313.
„**Wiara rodzi kult**” – czas, w którym żywa wiara spontanicznie stwarza nabożeństwo. Chrześcijanie gromadzą się mimo prześladowań, często w domach (łac. *titulus*), rzadziej w katakumbach. Pierwsze nabożeństwa mają charakter eschatologiczny; brak w nich elementów historycznych bądź opisowych.
2. Czasy cesarza Konstantyna Wielkiego.
„**Kult rodzi wiarę**”. Nabożeństwo powinno wzmacniać wiarę wiernych, którzy po edykcie mediolańskim (313) masowo przyjmują chrześcijaństwo, nie zawsze będąc odpowiednio przygotowanymi. Nabożeństwa sprawowane są w świątyniach, budowanych na wzór rzymskich bazylik. W IV wieku, w świątyniach zbudowanych w miejscach związanych z życiem i zbawcą ofiarą Zbawiciela, odbywają się nabożeństwa, w których nacisk kładzie się na przypomnienie historycznego wydarzenia. Do struktury nabożeństw przenikają elementy rzymskiego protokołu (na Zachodzie) oraz rytuału dworu cesarskiego (w Konstantynopolu).
3. Epoka mnichów pustelników.
Reakcją na obce, świeckie elementy w życiu Kościoła, staje się ucieczka na pustynię. Nabożeństwo żyjących w odosobnieniu opiera się na Piśmie Świętym oraz indywidualnej modlitwie. Problemem pustelniczego życia staje się brak możliwości regularnego przyjmowania Eucharystii.

¹⁴ Ibid., s. 17-19.

4. Okres syntezy. Monastery cenobityczne.

W pobliżu miast, powstają monasterium o charakterze wspólnotowym. Mnisi uczestniczą w nabożeństwach w miejskich świątyniach. Dochodzi do połączenia praktyki miejskiej, z elementami świeckiego rytuału dworskiego i praktyką pustelniczą długiej modlitwy, czytania Pisma Świętego.

Schemat wg archim. Roberta Tafta¹⁵

1. Era paleobizantyjska.

Trwa do czasów panowania cesarza Konstantyna. Nabożeństwa odprawiane są w duchu późnoantycznym. Powszechny ryt opiera się o wzorzec antiocheński.

2. Epoka imperialna.

Epoka patrystyczna, w której dzięki zaangażowaniu cesarzy (szczególnie cesarza Justyniana I – 527-565), powstaje katedralna tradycja liturgiczna.

3. „Ciemne wieki”

Od 610 r. trwa epoka kryzysu w rozwoju nabożeństw bizantyjskich. Szczególnie tragicznym okresem staje się czas walki z ikonami (726-843). W trakcie sporów o miejsce ikon w Kościele chrześcijańskim, zniszczeniu uległo większość piśmienniczych zabytków.

4. Epoka studyjska.

Liturgiczna reforma spowodowana schyłkiem „ciemnych wieków”.

5. Synteza neosabaicka.

Po okresie krucjat (1204-1261) następuje rozwój tradycji liturgicznej z wykorzystaniem typikonu jerozolimskiego.

Systematyzacja nabożeństw chrześcijańskich w ich historycznym rozwoju ukazuje kolejność pojawiania się w różnych lokalnych centrach poszczególnych elementów nabożeństw. Podział ten nie obrazuje jednak przemiany modlitw i nabożeństw w zamknięte cykle: dobowy, tygodniowy, roczny, cykl świąt ruchomych („Triodion”) oraz cykl świąt nieruchomych („Minieja”). Mimo wielu różnic w rozwoju tradycji liturgicznych, sięgają one do jednego źródła – modlitewnej praktyki apostołów. To w czasach apostołskich rodzi się fundament cyklu dobowego, z Eucharystią jako centralnym nabożeństwem dnia. Również dziedzictwem apostołskim określimy zarys cyklu tygodniowego, w którym szczególnym dniem stała się niedziela, dzień Zmartwychwstania Pańskiego. Odwołanie do zbawczej ofiary Chrystusa, śmierci i Zmartwychwstania dała również początek dla cyklu rocznego, w którym centralnym momentem stało się przeżywanie Paschy Chrystusowej. W ten sposób, cykle, które później rozwijały się w różnych miejscach, uzyskały wspólny fundament.

Wszystkie te pierwotne elementy nabożeństw chrześcijańskich dały początek późniejszym schematom. Dobowy cykl nabożeństw stały się fundamentem „Horologionu”. Drugim porządkiem, który rozwinął się w historii liturgiki był cykl „Triodionu” – jej fundamentem stało się doroczne świętowanie Paschy – Zmartwychwstania

¹⁵ Ibid., s. 20; P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 20-22.

Chrystusowego (*πάσχα ἀναστάσιμον*). Jako ostatni pojawił się cykl roczny stałych nabożeństw, opracowany jako późniejsze „Minieje”¹⁶.

O tym, co znajduje się w niniejszym opracowaniu

Dla usystematyzowania badań w niniejszej książce omówimy kolejno:

1. Modlitewną tradycję Starego Testamentu, w której zwrócimy szczególną uwagę na elementy, które zachowały się w tradycji chrześcijańskiej.
2. Praktykę liturgiczną Kościoła pierwszych czterech wieków. Rozdział ten przedstawi najstarszą praktykę wczesnochrześcijańską oraz ukaże jej rozwój w okresie prześladowań. W pierwszej części, po wskazaniu historycznych źródeł omówimy najwcześniejszy etap zbudowany wokół przykładu przekazanego przez Zbawiciela Jezusa Chrystusa i apostołów. Praktyka wczesnochrześcijańska wskaże więc fundamentalne założenia tej tradycji, ukazując kolejno osoby sprawujące nabożeństwo, miejsce i czas modlitwy oraz przedstawi sprawowane w tym czasie nabożeństwa. Uzupełnieniem tej części będzie ukazanie tekstów wykorzystywanych w czasie nabożeństw: tekstów Pisma Świętego oraz materiału hymnograficznego. W drugiej części rozdziału dokonamy analizy rozwoju praktyki liturgicznej, która rozgałęzia się w dwóch kierunkach: praktyki miejskiej, określanej jako katedralno-parafialna oraz praktyki monastycznej.
3. Formowanie pełnych cykli liturgicznych, które od V w. było realizowane w dwóch najważniejszych centrach: Palestynie i Konstantynopolu. Proces rozwoju tradycji liturgicznych był w tym okresie dwukierunkowy, a paralelne ukazanie tych kierunków pozwoli odpowiedzieć, czy był on autonomiczny, czy też wykorzystywał bogactwo obu tradycji. W rozdziale przedstawimy rozwój cykli liturgicznych oraz ukażemy sprawowane w tym czasie nabożeństwa. Spośród wszystkich nabożeństw cyklu dobowego oraz istniejących praktyk liturgicznych główny nacisk zostanie położony na ukazanie rozwoju Liturgii. Podobnie jak we wcześniejszym rozdziale tradycja liturgiczna uwzględni rozwój hymnografii oraz systematyzację tekstów nabożeństw.
4. Epokę, w której pojawiają się pierwsze kompletne „Typikony” i w której proces formowania się cykli nabożeństw został zakończony. Rozdział przedstawi kolejno: studyjską praktykę liturgiczną, pojawienie się pierwszych fundatorskich monasterskich „Typikonów” oraz rozwój tradycji neopalestyńskiej, poprzedzony pracą nad ujednoczeniem tradycji liturgicznych.
5. Praktykę liturgiczną zachowaną w pierwszych drukowanych „Typikonach” i jej rozwój do czasów współczesnych. W wyniku dwukierunkowego przekształcenia prawosławnej tradycji liturgicznej analiza będzie dokonana z uwzględnieniem dwóch głównych nurtów – greckiego i słowiańskiego.

W wyniku tej analizy spróbujemy wskazać na sposób rozwoju tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego, tj. odpowiedzieć na pytanie, czy historyczne zmiany na

¹⁶ И. Д. Мансвeтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 1.

przeźrzeni dwóch tysięcy lat stanowiły ewolucję, czy były rewolucją odrzucającą liturgiczną tradycję poprzednich epok.

O tym, jakich elementów tradycji liturgicznej książka nie analizuje

Obszerność naszych badań naturalnie wytycza pewne ograniczenia. Oprócz przedstawienia oczekiwanych ich wyników należy więc również wskazać na braki. Książka w żadnym wypadku nie może być traktowana jako kompendium o prawosławnej praktyce liturgicznej, gdyż nie ukazuje wszystkich jej elementów.

Oczekiwanym efektem naszych rozważań ma być przede wszystkim poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sposób rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Z tego powodu książka nie podejmuje wszystkich aspektów prawosławnej liturgiki, a skupia się na przedstawieniu przemian prawosławnej tradycji liturgicznej. O tym, czy tradycja liturgiczna rozwijała się w sposób ewolucyjny (przyrostowy), czy rewolucyjny, książka wspomina analizując cykle modlitewne prawosławnej tradycji. Ukazuje więc rozwój głównego nurtu prawosławnej liturgiki, w ten sposób unikając rozproszenia wśród wielu chrześcijańskich tradycji liturgicznych. Jeśli są one nawet sygnalizowane na stronach niniejszej książki, służą jedynie wskazaniu źródła zmian w badanym głównym nurcie. Kompleksowa analiza każdej z chrześcijańskich tradycji liturgicznych, wymagałaby bowiem przeglądu wszystkich dostępnych źródeł, które pozwoliłyby na badania zgodne z koncepcją tzw. liturgiki porównawczej. Zakres materiału w naturalny sposób ogranicza to porównanie do jedynie wybranych aspektów¹⁷.

Opracowanie, skupiając się na rozwoju nabożeństw prawosławnych, nie zajmuje się kwestią sprawowania sakramentów. Oprócz studium rozwoju Liturgii oraz najwcześniejszych informacji związanych z sakramentem Chrztu (analizowanego ze względu na jego relację z Eucharystią oraz wpływem na kalendarz liturgiczny), w książce nie odnajdziemy informacji o innych sakramentach. Ta ważna i niezwykle interesująca część prawosławnej tradycji liturgicznej wymaga moim zdaniem oddzielnej, szerokiej analizy. Ponadto sakramenty Cerkwi prawosławnej w większości zachowały swój oryginalny, historyczny kształt a zmiany, które dotknęły obrzędów sakramentalnych, nie były znaczące. W tym przypadku, analiza sakramentów Cerkwi prawosławnej dotyczyć więc powinna bardziej teologicznego charakteru i symboliki ceremonii aniżeli ich historycznej przemiany.

Również analiza rozwoju nabożeństw chrześcijańskich nie dotyczy wszystkich sprawowanych nabożeństw, lecz skupia się na najważniejszych, które stanowią niezbędne składniki cyklu dobowego. Ograniczenie to zostało spowodowane dwoma czynnikami: związanymi z materiałem źródłowym oraz chęcią ukazania procesu zmian, najdobitniej ukazujących główne nabożeństwa: Liturgia, wieczernia, powieczерze, jutrznia i nabożeństwa godzin. W podobny sposób ograniczono charakterystykę nabożeństw cyklu rocznego, która ogranicza się do ukazania pełnych cykli, nie skupia

¹⁷ Więcej o metodzie liturgiki porównawczej zob. m.in. J. M. Neale, *Essays on Liturgiology and Church History*, London 1863, s. 123-124.

się przy tym na opisywaniu schematów poszczególnych nabożeństw. Również i w tym przypadku wyjątek stanowią najważniejsze nabożeństwa cyklu, tj. święto Paschy.

W książce nie odnajdziemy informacji na temat rozwoju śpiewu liturgicznego. Stanowi on bowiem odrębną, ważną i jednocześnie obszerną sferę tradycji liturgicznej. W książce zostały jedynie wskazane kluczowe momenty dla rozwoju śpiewu sakralnego: sposoby śpiewu psalmów rozwinięte w pierwszych wiekach oraz wprowadzenie systemu ośmiu tonów. Świadomość fragmentaryczności niniejszych opisów pozwala na odesłanie do całościowych, dokładnych opracowań, spośród których należy wymienić m.in. publikację Olivera Strunka¹⁸.

W pracy nie poruszono również kwestii ikonograficznych, architektury miejsc sakralnych, wewnętrznej organizacji świątyń, utensylii liturgicznych i szat kapłańskich¹⁹. Omówione zostały jedynie wybrane elementy architektoniczne, lecz wyłącznie w kontekście opisywanych obrzędów i tradycji. Ogólna charakterystyka najważniejszych świątyń, bądź ich poszczególnych elementów (np. skeuofilakion), stanowi jedynie niezbędne minimum informacji pozwalających zrozumieć schemat nabożeństw.

Wymienione braki najlepiej świadczą o bogactwie prawosławnej tradycji liturgicznej. Wszystkie elementy, analizowane w ujęciu liturgicznym, mogą stanowić potencjalny kierunek dalszych badań.

Kilka słów o przyjętej w książce terminologii

Na wstępie powinniśmy wyjaśnić terminy związane z treścią rękopisów liturgicznych. Ich nazwy własne („Horologion”, „Euchologion”, „Profitologion” itp.) uzupełniano podtytułem wskazującym na przeznaczenie księgi. Najczęściej liturgiczne rękopisy miały podtytuły, w których padały określenia: porządek, czyn, nabożeństwa. Terminy te nie były jednak synonimiczne, lecz każdy skrywał swoją własną charakterystyczną cechę.

Obrzęd (τάξις, łac. *ordo*, cs. *чин*) – odnosił się do nabożeństw powszechnych, wskazując na ich schemat, bądź przedstawiając opisane w typikonie reguły dotyczące określonego nabożeństwa. W rękopisach często poszczególne rozdziały „Typikonów” były określane jako: obrzęd wieczerni, obrzęd jutrzni, obrzęd godzin itp. Ponadto „obrzęd” określać mógł również, poza uwagami dotyczącymi sprawowania, samych modlitw nabożeństwa. W ten sposób „Obrzęd Boskiej Liturgii” zawierał nie tylko wskazówki, lecz również wszystkie modlitwy oraz pieśni. Terminem tym określano również nabożeństwa opisane w „Trebniku”²⁰.

¹⁸ O. Strunk, *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977.

¹⁹ Informacje o genealogii, rodzajach i symbolice szat liturgicznych dostępne są w języku polskim w pracy o. Henryka Paprockiego. H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna Liturgii bizantyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 133-154.

Analiza rozwoju modlitw związanych z nakładaniem szat liturgicznych na przestrzeni wieków, została przedstawiona w książce igumena Filareta Zaharowicza. Ф. Захарович, *Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписменных Служебников: Опыт сличения старопечатных и исправленных церковнобогослужебных книг с древлеписьменными*, Москва 1899, s. 17-30.

²⁰ К. Никольский, *Обозрение богослужебных книг Православной Российской Церкви: По отношению их к церковному уставу*, Императорска Академия Наук, Санкт-Петербург 1858, s. 7-8.

Porządek (również schemat/kolejność/celebracja²¹) (*ἀκολουθία*, cs. *последование*) – wskazywał również na opis nabożeństwa, lecz równie często dotyczył jedynie samych modlitw danego nabożeństwa, bądź jedynie tekstów przeznaczonych do śpiewania. Słowo to opisywało rękopisy, w których znajdowały się same modlitwy kapłańskie, bądź te, w których zapisano jedynie teksty śpiewane przez chórzystów. W ten sposób określenie „porządek”, najczęściej przypisywano do tekstów niezmiennych w opisie jutrzni, wieczerni i innych nabożeństw, wskazywało jedynie na konieczność uzupełnienia treści o elementy zmienne. Samo określenie kolejności (również następstwa) wskazywało na przedstawienie kolejnych tekstów nabożeństwa, następujących jedno po drugim, a więc „po sobie”. Ze względu na kolejność wskazywaną przez termin „porządek”, był on również używany przy określeniu nabożeństw bądź obrzędów, które **następowały** bezpośrednio po innym nabożeństwie. Przykład takiej terminologii możemy odnaleźć w opisie sakramentu Chrztu, który następował po obrzędzie nad katechumenem, dzięki czemu sam sakrament uzyskiwał nazwę „porządek”²².

Odmianą terminu „porządek” był słowiański termin *чинопоследование*, łączący się z pierwszym określeniem – obrzęd. Termin ten wykorzystywano w sytuacjach, gdy opisywane nabożeństwo łączyło cechy obu pojęć, tj. pełnego opisu, następującego bezpośrednio po innym nabożeństwie²³.

Jeszcze jednym terminem, często wykorzystywanym w rękopisach liturgicznych było określenie „nabożeństwo” (cs. *служба*). Słowo to równie często wykorzystywano do opisu całego nabożeństwa, ewentualnie fragmentów, jednak powszechnie związane było z opisem jego zmiennych elementów. Rękopisy określające konkretne „nabożeństwo”, zawierały najczęściej owe zmienne elementy, np. teksty ku czci świętego z „Synaksarionów”, kanony, stychyry itp²⁴.

Złożoność prawosławnej tradycji liturgicznej sprawia, iż w języku polskim brakuje terminów jednoznacznie odpowiadających greckim bądź słowiańskim oryginałom. Niekiedy możemy się również spotkać ze zróżnicowaniem w przyjętej polskiej terminologii. Z tego względu w książce każdorazowo zostały uwypuklone różnice dotyczące nazewnictwa. Dążenie do klarowności przekazu wymaga ujednoliconej terminologii, jednak nie zawsze może to być osiągnięte drogą akceptacji. Z tego względu dla określenia jednego z nabożeństw cyklu dobowego zastosowano nazwę „nabożeństwo o północy” unikając nazwy słowiańskiej (cs. *полунощница*), greckiej (niekiedy stosowana w tłumaczeniach polskich ks. Henryka Paprockiego nazwa „mesoniktikon” będąca kalką greckiej nazwy), czy uznawanego za odpowiednik łacińskiego terminu „nokturn”. Podobnie nabożeństwo wieczorne zostało w niniejszej książce opisane jako „wieczernia”, unikając nazwy „nieszpory” będącej jedynie niedokładnym łacińskim odpowiednikiem. Przyjęta terminologia opiera się często na autorskich, subiektyw-

²¹ Termin odnosi się do opisu następujących po sobie tekstów. W języku polskim często mylnie tłumaczony jako obrzęd.

²² К. Никольский, *Обозрение...*, op. cit., s. 8-9.

²³ Ibid., s. 9.

²⁴ Ibid.

nych wnioskach, lecz przede wszystkim wykorzystuje terminologię zaadaptowaną przez Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego²⁵.

Problem terminologii wykracza jednak znacznie poza kwestie nazw nabożeństw, czy ksiąg liturgicznych. W prawosławnej liturgice spotykamy się z wieloma określeniami, które odnoszą się do poszczególnych części nabożeństw, określając ich elementy składowe, czy też rodzaj sprawowanej służby. Ze względu na złożoność prawosławnej tradycji liturgicznej nie wydaje się rozsądnym stosowanie kalek językowych (w przypadku praktyki liturgicznej zapożyczenia te najczęściej pochodzą z języka cerkiewnosłowiańskiego lub rosyjskiego), a koniecznym jest stosowanie rozbudowanych opisów, bądź tworzenie nowych, polskich, skrótów myślowych.

Zgodnie z powyższym założeniem w niniejszej książce odpowiednikiem „*на Господи воззвахъ*” będzie „stychyry na Panie wołam do Ciebie”, określeniu „*аллилуия-риѣ*” będą odpowiadały „wersety na alleluja” a termin „*причастен*” zostanie określony jako „werset eucharystyczny”.

W książce świadomie unikano terminów greckich, których upowszechnienie nie byłoby łatwiejsze niż wprowadzenie nowych określeń w języku polskim. Z tego względu w przedstawiono tu alternatywy dla greckich terminów w rodzaju: „anabatmi”, „stichos”, „eotinon”, „koinonikon” itp.

W rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej spotkamy się również ze specyficzną, wieloznaczną terminologią. Najczęściej występująca w książce nazwa, tj. „typikon”, oznacza bowiem zarówno księgę liturgiczną, jak i rękopisy bądź fragmenty rękopisów, a także może odnosić się do wybranego fragmentu tejże księgi. O ile to możliwe, w takiej sytuacji zastosowano następującą regułę: o ile nazwa dotyczy księgi liturgicznej będzie ona zapisana zgodnie z przyjętą normą, tj. oznaczona cudzysłowem, kiedy jednak dotyczyć będzie jedynie nawiązania do treści, będzie zapisana małą literą i bez oznaczenia cudzysłowem.

Praca nad niniejszą książką wskazała na potrzebę kompleksowego opracowania polskiej terminologii liturgicznej, tj. stworzenia narzędzia niezbędnego dla dalszych badań. Pożądanym i oczekiwanym rezultatem takiego opracowania powinno stać się ujednolicenie terminologii, niezbędne w czasie nieustających prac nad przekładem tekstów liturgicznych na język polski.

²⁵ Przyjętą w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym nazwą nabożeństwa wieczornego jest określenie „wieczernia”.

Rozdział I

Starotestamentowa tradycja liturgiczna

Historycy i badacze liturgicznej tradycji chrześcijaństwa często borykali się z problemem określenia jej początków. W ujęciu historycznym początek modlitwie chrześcijańskiej dał sam Zbawiciel Jezus Chrystus. Chrześcijańska liturgika, rozwijana następnie przez apostołów i kolejne pokolenia uczniów Jezusa nie zrodziła się jednak w próżni. Chrystus i apostołowie żyli w określonym państwie, pośród swojego narodu, pielęgnowali pradawne obyczaje a przede wszystkim podporządkowali się modlitwnej tradycji Starego Testamentu. Aby zrozumieć rozwój nabożeństw chrześcijańskich musimy, choćby ogólnie, poznać praktykę liturgiczną Starego Testamentu. Aby zaś zrozumieć strukturę chrześcijańskiej Eucharystii musimy odwołać się do Mistycznej Wieczery sprawowanej przez samego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Nie możemy jej jednak rozpatrywać w oderwaniu od paschalnej wieczerzy żydowskiej, czy szerzej, od tradycji wieczornych modlitw w czasie posiłku, praktykowanej przez Żydów. Ukazanie starotestamentowej praktyki modlitwnej pozwoli nam porównać jej charakterystyczne elementy z nabożeństwem chrześcijańskim, a tym samym ostatecznie potwierdzi bądź obali tezę o starotestamentowych inspiracjach i wspólnych elementach obu tradycji. Z tego powodu w niniejszym rozdziale przedstawimy wybrane elementy nabożeństwa starotestamentowego, wskazując, o ile będzie to możliwe, na te, które zachowały się w chrześcijańskiej liturgice.

Hebrajska tradycja liturgiczna w czasach Chrystusa nie była zapisywana, lecz przekazywana ustnie. Najważniejsze pisemne świadectwa to „Seder Amram Gaon” – zbiór opracowany w IX w., odwołujący się do najstarszej zachowanej praktyki oraz egipskie papirusy i pomniejszych manuskrypty²⁶. Teksty „Seder Amram Gaon” pomimo późnego spisania, nawiązują, zdaniem Louisa Bouyer, do bardzo wczesnej tradycji, znanej i praktykowanej w czasach Chrystusa²⁷.

²⁶ L. Bouyer, *Eucharist. Theology and spirituality of the eucharistic prayer*, tłum. C. U. Quinn, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006, s. 23.

²⁷ *Ibid.*, s. 24.

1. Trzy sfery modlitewne tradycji żydowskiej

Świątynia, dom i synagoga – tak w skrócie możemy opisać żydowską tradycję modlitewną. Każde z tych miejsc związane było z odmienną, charakterystyczną praktyką modlitewną.

1. Świątynia jerozolimska była jedynym miejscem, w którym można było złożyć ofiarę. Naród żydowski posiadał jedną świątynię, w Jerozolimie. Podkreślało to hebrajski monoteizm i jedność wiary wszystkich członków Narodu Wybranego.
2. Ponieważ świątynia była tylko w Jerozolimie, dla podtrzymania gorliwości wiary i praktyki modlitewnej, Żydzi zobowiązani byli do codziennych modlitw domowych, i to zarówno indywidualnych, jak też takich, w których uczestniczyło wiele osób. Wspólne modlitwy miały swoją strukturę, co pozwala nam je nazwać nabożeństwem, przy czym pamiętać należy o fakcie, iż nie mogło to być nabożeństwo ofiarne.
3. W historii religii żydowskiej pojawia się jeszcze jedno miejsce, gdzie ludzie gromadziła ich wiara. Takim miejscem była synagoga, której przeznaczenie zmieniło się w historii. Synagoga przeszła przemianę z domu modlitwy, w którym przede wszystkim czytano i wyjaśniano księgi Pisma Świętego, w świątynię przeznaczoną do celebracji nabożeństw.
4. Każde z tych miejsc rozwinęło własną praktykę modlitewną, której elementy za-domowiły się również w Kościele chrześcijańskim i jego praktyce liturgicznej.

2. Nabożeństwa świątynne

Charakterystyczną cechą nabożeństw żydowskich było miejsce ich sprawowania. Tylko w świątyni jerozolimskiej można było złożyć ofiarę. Świątynia była jedna, tak jak jeden był Bóg²⁸. Unikając głębokiej analizy struktury świątyni należy wskazać na jej główne pomieszczenia: [1] przedsionek, [2] nawę (hebr. *hekal*) – pomieszczenie ze stołem na chleby pokładne, świecznikami i ołtarzem ofiarnym oraz [3] Święte Świętych (hebr. *Kodesz Ha-Kodaszim*), tj. Miejsce Najświętsze, w którym znajdowała się Arka Przymierza²⁹. W drugiej świątyni jerozolimskiej, wybudowanej w latach 520-515 p.n.e. w Miejscu Najświętszym nie znajdowała się już Arka, lecz najważniejsze miejsce znajdowało się za zasłoną.

Nabożeństwo świątynne oparte było na codziennej ofierze porannej i wieczornej, składanych w pierwszej jej części, tj. w przedsionku (hebr. *ulam*). Nabożeństwa te związane były z obrzędami sprawowanymi w pozostałych dwóch częściach świątyni jerozolimskiej. W głównej części świątyni o poranku przygotowywano lampy aby je wieczorem zapalić. Ta czynność zachowała się w chrześcijańskim nabożeństwie wie-

²⁸ В. Алымов, *Лекции по Исторической Литургии*, Holy Trinity Orthodox School b.r.w., maszynopis, s. 12.

²⁹ И. Дмитревский, *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии*, Издательский отдел Московского Патриархата, Москва 1993, s. 107-109.

czornym, w którym moment wniesienia światła podczas śpiewu hymnu „Pogodna światłości”, stał się nadrzędnym tematem, od którego nabożeństwo uzyskało swoją nazwę: *λυχνικόν* (cs. *свещильничная служба*). W tradycji żydowskiej wniesienie lamp związane było z kadzeniem na ołtarzu kadzidlany, przed zasłoną najświętszego miejsca w świątyni, co również z łatwością odnajdziemy w chrześcijańskim nabożeństwie wieczornym. Kadzenie dokonywane przed najświętszym miejscem, stało się dla Żydów ofiarą, która mogła zastąpić krwawą ofiarę³⁰.

2.1. Cykl dobowy

Modlitewna tradycja świątyni jerozolimskiej oparła się o nabożeństwa i modlitwy zapisane w „Misznie”³¹. Ostateczny cykl dobowy nabożeństw żydowskich wyznaczał trzykrotną modlitwę każdego dnia i oparł się na tekstach: Psalmu 54: „Wieczorem, rano i w południe narzekam i jęczę, a głosu mego [On] wysłucha”³² oraz Księgi Daniela: „Gdy Daniel dowiedział się, że spisano dokument, poszedł do swego domu. Miał on w swoim górnym pokoju okna skierowane ku Jerozolimie. Trzy razy dziennie padał na kolana modląc się i uwielbiając Boga, tak samo jak to czynił przedtem”³³. Cykl dobowy wskazywał na następujące pory modlitw: poranek, południe i wieczór. Już w czasie niewoli babilońskiej żydzi zastąpili te ofiarne nabożeństwa modlitwami. Później, w okresie diasporalnego rozproszenia, a szczególnie po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej, pierwotny żydowski cykl dobowy został zastąpiony nabożeństwami synagogalnymi, przy czym nowy porządek zachował rytuał nabożeństwa świątynnego³⁴.

Dobowy cykl nabożeństw żydowskich:

1. Poranek – Szacharit

- a) Modlitwa w świątyni rozpoczynała się o wschodzie słońca, tj. około godziny 6. Od tej chwili następował dzienny podział czasu (1 godzina – 7.00, 2 godzina – 8.00 itd., aż do 12 godziny dnia – 18.00)³⁵.
- b) Nabożeństwo opierało się na porannej ofierze, po której wygłaszano psalmy, czytano modlitwy i następowało końcowe błogosławieństwo kapłana³⁶.
- c) W cyklu synagogalnym nabożeństwo poranne składało się z modlitw domo-

³⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон. Объяснительное изъяснение Типика с историческим введением*, Издание Сретенского монастыря, Москва 2004, s. 14.

³¹ „Należy jednak pamiętać, że Miszna podaje jedynie początek modlitw. Pełny spisany tekst modlitw pojawił się dopiero w XI wieku.” Н. Папроцкий, *Misterium...*, op. cit., s. 16.

³² Ps 54, 18.

W niniejszej książce numeracja psalmów opiera się o porządek Septuaginty, stosowany w tradycji liturgicznej Cerkwi prawosławnej. Numeracja ta odpowiada zawartości prawosławnych ksiąg liturgicznych.

³³ Dn 6, 11.

³⁴ И. А. Карабинов, *Лекции по литургии. Читанья студентам (XIX) и (XX) курсов С. Петербургской Духовной Академии в 1911-1912 уч. году*, Литография Богданова, Санкт-Петербург 1912, s. 224-225.

³⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 12.

³⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 224.

wych odmawianych przed „Szema Israel”³⁷ oraz świątynnych modlitw i czytań porannych: Pięcioksięgu i Proroków.

2. Godzina 15.00 – Mincha – ofiara (nabożeństwo 9 godziny)
 - a) W świątyni, w południe, składana była bezkrwawa ofiara – z wina i mąki³⁸.
 - b) W cyklu synagogałnym nabożeństwo tworzyły: modlitwa świątynna oraz elementy ofiary wieczornej (hbr. *minchat arew*) – „Niech moja modlitwa będzie stale przed Tobą jak kadzidło; wzniesienie rąk moich – jak ofiara wieczorna!” – Ps 140, 2.
3. Wieczór – Maariw
 - a) W świątyni rozpoczynało się o 9 godzinie dnia (15.00), w momencie składania ofiary wieczornej. Nabożeństwo oparte o psalmy i modlitwy przeciągały się aż do zachodu słońca³⁹.
 - b) Synagogałne nabożeństwo wykorzystywało modlitwy domowe przed „Szema Israel” oraz modlitwy świątynne. W dni powszednie czytana była *Tefila*, natomiast w dni świąteczne oraz soboty była czytana jej krótka wersja złożona z 7 berachot.

2.2. Modlitwy świątynne

Modlitwy stanowią wspólny element nabożeństw świątyni jerozolimskiej, nabożeństw indywidualnych i domowych. Praktyka świątynna wskazuje na konkretne teksty modlitw, które powinny być odmawiane w świątyni. Wśród modlitw, określanych jako berachy (lub *berachoty*, l.mn. od *beracha*, pl. *dziękczynienie*), nadrzędne miejsce zajmował tekst nazywany „Szema Israel”.

2.2.1. Słuchaj Izraelu – Szema Israel

Istotnym elementem nabożeństw świątynnych oprócz codziennej ofiary, było wygłaszanie „Szema Israel”.

Szema Israel (Słuchaj Izraelu – Pwt 6, 4) jest żydowskim wyznaniem wiary, czytany codziennie rano i wieczorem. Jego tekst tworzą trzy fragmenty Pisma Świętego: [1] Pwt 6, 4-9, [2] Pwt 11, 13-21, [3] Lb 15, 37-41. Nazwa pochodzi od pierwszych słów wyznania: „Słuchaj Izraelu”. W praktyce żydowskiej wyznanie związane było z modlitwami, które za każdym razem je poprzedzały i kończyły. Szema była więc znana przez wszystkich praktykujących Żydów, co zauważamy w odpowiedzi Chrystusa na pytanie o największe przykazanie. Zbawiciel odpowiada: „Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?”⁴⁰. Wskazuje to na praktykę czytania tego fragmentu Pisma.

³⁷ Zob. E. Gordon, tłum., *Sidur Szaarej Teszuwa. Modlitwy na dni powszednie i na szabat z tłumaczeniem na język polski według obyczaju aszkenazyjskiego*, Warszawa 2005, s. 1-49.

³⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 224.

³⁹ Ibid., s. 225.

⁴⁰ Łk 10, 26.

Tekst Szema Israel:

1. Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóisj je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach (Pwt 6, 4-9).
2. Jeśli będziecie słuchać pilnie nakazów, które wam dziś daję, miłując Pana, Boga waszego, i służąc Mu z całego serca i z całej duszy, ześle On deszcz na waszą ziemię we właściwym czasie, jesienny jak i wiosenny, i zbierzecie wasze zboże, moszcz i oliwę. Da też trawę na polach dla waszego bydła. Będziecie mieli żywności do syta. Strzeżcie się, by serce wasze nie pozwoliło się omamić, abyście nie odeszli i nie służyli obcym bogom i nie oddawali im pokłonu, bo zapaliłby się gniew Pana na was, i zamknąłby niebo, aby nie padał deszcz, ziemia nie wydałaby plonów, i prędko zginęlibyście w tej pięknej ziemi, którą wam daje Pan. Weźcie przeto sobie te moje słowa do serca i duszy. Przywiążcie je sobie jako znak na rękę. Niech one będą wam ozdobą między oczami. Nauczcie ich wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie. Napiszesz je na odrzwiach swojego domu i na swoich bramach, aby się pomnożyły twoje dni i dni twoich dzieci w kraju, który przodkom waszym poprzysiągł dać Pan – dni tak długie, jak dni niebios, które są nad ziemią (Pwt 11, 13-21).
3. I mówił znowu Pan do Mojżesza: «Powiedz Izraelitom, niech sobie zrobią frędzle na krajach swoich szat, oni i ich potomstwo, i do każdej frędzli użyją sznurka z fioletowej purpury. Dla was będą te frędzle, a gdy na nie spojrzycie, przypomnicie sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić – a nie pójdziecie za żądzami swego serca i oczu, przez które plamiliście się niewiernością byście w ten sposób o wszystkich moich przykazaniach pamiętali, pełnili je i tak byli świętymi wobec swojego Boga. Jam jest Pan, Bóg wasz, który was wyprowadził z ziemi egipskiej, aby być waszym Bogiem. Jam jest Pan, wasz Bóg» (Lb 15, 37-41).

2.2.2. Modlitwy świątynne związane z „Szema Israel”

Pierwotnie były związane jedynie z praktyką świątynną, lecz szybko przeniknęły do codziennych modlitw indywidualnych, zaś później również do nabożeństwa synagogalnego.

Berachy codzienne związane z modlitewną regułą wyznania wiary

1. Pierwsza beracha przed *Szema*. Pochwała światłości (*Jotcer or – twórcza światłość*). Zob. Iz 45, 7.
 - a) Modlitwa wychwała Boga („Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh (czyt. Adonai), Boże nasz, Królu wszechświata”), który tworzy światłość i cały świat, codziennie odnawia stworzenie. Doskonale dzieło stworzenia wychwalają aniołowie,

którzy wychwalają Boga słowami: „Święty, święty, święty Bóg-Zastępów”. Modlitwa kończy się słowami: „Błogosławiony jesteś Boże (Adonai), Twórco światła”⁴¹.

2. Druga beracha przed Szema. Pochwała objawienia (Ahava raba – miłość obfita).
 - a) Modlitwa chwala Boga (Adonai) za miłość do ludzi („miłością obfitą pokochałeś nas”). W trzecim wersecie określa Go jako Ojca i Króla: „Ojciec nasz, Królu nasz, ze względu na naszych ojców, którzy mieli w Tobie nadzieję i których uczyłeś przykazaniami życia”. Dalej następuje dziękczynienie za dar Prawa (Tory) i za oświecenie umysłu, dzięki któremu jest możliwe przyjęcie Prawa Bożego. Modlitwa kończy się słowami: „Błogosławiony jesteś Boże (Adonai), z miłością wybrałszy naród Swój Izraelski”⁴². Po niej czytana jest Szema – wyznanie.
3. 18 berachot codziennych – Tefila⁴³. Berachoty wywodzą się ze świątyni jerozolimskiej, dzięki czemu swoją strukturą tworzą swoiste nabożeństwo. W dni powszednie czytana była długa modlitwa świątynna – tzw. *Tefila* („modlitwa”, znana również pod nazwą *Amida* – „stanie”, bądź *Szmoneesre* – „osiemnaście”), która pierwotnie składała się z 18 krótkich berach. W dni świąteczne oraz soboty czytano krótką *Tefilę* złożoną z 7 berachot (wezwania od czwartego do piętnastego są zamieniane na jedno świąteczne błogosławieństwo). Wezwania dzielą się na 3 części:
 - a) Pochwalne:
 - [1] Praojcowie („Błogosławiony jesteś Ty, Adonai, Boże nasz i Boże ojców naszych, Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakuba...”),
 - [2] Potęga („...wskrzeszasz martwych...”),
 - [3] Świętość Imienia („Będziemy święcić imię Twoje w tym świecie, jak święcą je na niebiosach...”);
 - b) Błagalne – czytane w dni powszednie:
 - [4] Rozumienie,
 - [5] Skrucha,
 - [6] Przebaczenie („Oczyść nas, Ojczy nasz, albowiem zgrzeszyliśmy, przebacz nam, Królu nasz, albowiem zawiniliśmy...”)⁴⁴,
 - [7] Wybawienie,
 - [8] Uleczenie,
 - [9] Błogosławieństwo lat,
 - [10] Zgromadzenie wyznawców,
 - [11] Sąd,

⁴¹ E. Mazza, *The Eucharist in the First Four Centuries*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press 2000, s. 36; М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 29.

⁴² М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 29-30.

⁴³ Ibid., s. 30-33.

⁴⁴ Oczyść – cs. *остави*, przebacz – cs. *прости*. Wezwanie stało się podstawą modlitwy „Daruj, przebacz i odpuść Boże...” (cs. *Ослаби, остави, прости...*) w nabożeństwie typika.

- [12] Przeciwno heretykom (*minim* – specjalna *beracha*, która odłącza od wspólnoty schizmatyków, tj. *nocrim*- chrześcijan⁴⁵),
 - [13] Sprawiedliwi,
 - [14 a] Odbudowa Jerozolimy,
 - [14 b] Królestwo Domu Dawida,
 - [15] Przyjęcie modlitwy;
- c) Kończące – służebne (związane z nabożeństwem świątynnym):
- [16] Służba świątynna („...przyjmij/przywróć nabożeństwa i całopalenia Izraelskie w świątynnym domu Swoim...”),
 - W dni świąteczne w tym miejscu wypowiadano modlitwę *Zikkaron* (wspomnienie-pamięć), która czytana jest również przy stole w czasie wieczery: „...niech będzie oczekiwana i usłyszana, zauważona i niezapomniana, Boże nasz, Boże ojców naszych, pamięć (*zikkaron*) o nas i troska o nas, pamięć o ojcach naszych, pamięć o Mesjaszu, synu Dawida, sługi Twego, pamięć o Jerozolimie, świętym mieście Twoim, pamięć o całym narodzie Twoim – domu Izraela...”,
 - [17] Dziękczynienie („...za to wszystko niech będzie błogosławione Imię Twoje, Królu nasz, i na wieki wieków”),
 - [19] Pokój („Daruj pokój (*shalom*), szczęście, błogosławieństwo, miłość, dobroczynność i dobro nam i całemu Izraelowi. Błogosław nas światłością Oblicza Twego, albowiem w światłości Oblicza Twego darowałaś nam Prawo (Tora) życia...”).
- d) Niekiedy *Tefilę* kończyło błogosławieństwo kapłańskie („Niech cię Pan [Yhwh] błogosławi i strzeże. Niech Pan [Yhwh] rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem. Tak będą wzywać imienia mojego nad Izraelitami, a Ja im będę błogosławił” – zob. Lb 6, 24-27)⁴⁶.

2.2.3. Psalmi (Tehilim) w tradycji starotestamentowej

Praktyka synagogałna przekazuje kanoniczny zbiór psalmów żydowskich i wymienia 150 psalmów (znane były również inne teksty określane jako psalmy niekanoniczne)⁴⁷. „Psałterz” żydowski (*sefer tehilim*⁴⁸) podzielony był na pięć ksiąg, co odpowiada analogicznemu podziałowi Pięcioksięgu. Każda z pięciu części kończyła się doksologią. Psalmi klasyfikowano również ze względu na autorów (Dawid, Salomon, Mojżesz itp.) oraz tematycznie: jahwistyczne, elohistyczne, psalmy stopni, psalmy królewskie⁴⁹.

⁴⁵ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 68.

⁴⁶ Ibid., s. 11-12.

⁴⁷ Łopuchin wymienia 151 psalmów zapisanych w „Psałterzu”, zaznaczając w tym jeden niekanoniczny. А. П. Лопухин, *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. т I, Институт Перевода Библии, Стокгольм 1987, II, s. 122.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ „Wstęp do Księgi Psalmów” w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum 2003, IV.

Księga Psalmów w tradycji żydowskiej podzielona była następująco:

- 41 Psalmów, które są prawdopodobnie najstarszą częścią Księgi Psalmów. Wszystkie przypisywane są królowi Dawidowi.
- 31 psalmów – Psalm 42-72. Za autorów znacznej ich części uważa się Dawida (18 psalmów), jeden psalm przypisuje się twórczości Salomona, natomiast reszta jest anonimowa.
- 17 psalmów – Psalm 73-89.
- 17 psalmów – Psalm 90-106.
- 44 psalmy – Psalm 107-150.

Wszystkie Psalm, oprócz numeracji posiadają również tytuły, lub wersety wprowadzające, które możemy podzielić na pięć grup:

1. Określające treść bądź funkcję psalmów⁵⁰:
 - a) „Modlitwa” – charakter błagalny,
 - b) „Chwała” – psalmy wychwalające Boga,
 - c) „Nauka” – autorzy przekazują swoje teologiczne refleksje,
 - d) „Stylografia” (*στηλογραφία*, cs. *столпописание*) – posiada dwa znaczenia: [1] znacznej wartości treści, która winna być zapisywana na kolumnach; lub [2] wskazanie na epigramatyczny charakter psalmu.
2. Określające sposób wykonania psalmów⁵¹:
 - a) „Psalm” – najczęściej spotykany tytuł, świadczący o wykonaniu danej pieśni na psalterium (odmianie cymbałów o strunach szarpanych, w który uderzano pałeczkami),
 - b) „Pieśń” – wskazuje na śpiew, tj. wykonanie wokalne. Pojawiające się terminy mieszane: „psalm pieśni” lub „pieśń psalmu” wskazują na wykonanie wokalne z akompaniamentem, przy czym kolejność słów może wskazywać na większe znaczenie melodii lub tekstu pieśni,
 - c) „Na instrumentach strunowych”,
 - d) „Na instrumenty strunowe. Na oktawę” – oznacza śpiew pieśni z akompaniamentem, lecz w oktawie, niskim głosem,
 - e) „Na wzór Gat” (patrz Ps 8) – „na instrumencie gotskim” – prawdopodobnie wykonywana z akompaniamentem cytry przejętej z filistyńskiego miasta Get,
 - f) „Na melodię *Lilię*” (patrz Ps 44) (w tłumaczeniu rosyjskim: *на музыкальном орудии Шошан*) – Lilia jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa „szoszan” i w przypadku psalmów oznacza instrument przypominający kształtem lilię⁵²,
 - g) „Na modłę pieśni *Mut labben*” (Ps 9, Ps 45) – wskazuje na melodię zapożyczoną ze znanej pieśni. W hebrajskich tekstach Psalm 9 ma również oznaczenie „na melodię alamo” – co oznacza śpiew wysokim głosem – sopranem (od alma – dziewczica, panna),
 - h) „Na melodię *Nie niszc*” (Ps 56, 57, 58 i 74), „na modłę pieśni *Lania o świecie*”

⁵⁰ А. П. Лопухин, *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. t I., op. cit., s. 131.

⁵¹ Ibid., s. 131–132.

⁵² Ibid., s. 132.

(Ps 21), „Na melodię *Gołębica z dalekich terebintów*” (Ps 55) – odwołujące się do znanych melodii.

3. Wskazujące na autorów – Dawida, Asafa, Mojżesza, którzy tradycyjnie są uznawani za twórców, natomiast mogą również oznaczać inspiracje i nawiązania.
4. Wskazujące przyczynę powstania psalmu – np. „Psalm Dawida, gdy uciekał przed swoim synem Absalomem” (Ps 3), „Pieśń na uroczystość poświęcenia świątyni” (Ps 29) i inne.
5. Adnotacje wskazujące na wykorzystanie liturgiczne – „Na dzień szabatu” (Ps 91), istnieje grupa psalmów opisana jako „Pieśń stopni” (119-135), które wykonywali lewici na stopniach świątyni (istnieje inna wersja, które mówi o śpiewie tych psalmów w czasie powrotu Izraelitów z niewoli babilońskiej, kiedy z równiny wspinali się w stronę Palestyny).

W „Psałterzu”, w tekstach psalmów często spotykane są jeszcze dwa terminy: „na koniec” oraz „sela” (*selah*). Pierwszy wskazuje moment liturgicznego wykorzystania psalmu, drugi – spotykany w środku pieśni, oznacza pauzę, po której kolejną część utworu wykonywała inna grupa chórzystów lub wykorzystano inne instrumenty⁵³.

2.2.4. Różnica w numeracji psalmów

W wyniku tłumaczenia Starego Testamentu na język grecki (Septuaginta), pojawiła się różnica w numeracji psalmów. Z tego względu współcześnie istnieje podwójna numeracja Psalmów. Ze względu na częste odwołania do treści psalmów, różnica ta wymaga krótkiego wyjaśnienia.

W stosunku do struktury psalmów masoreckiej redakcji hebrajskiej w Septuagincie (tłumaczeniu LXX) wprowadzono następujące zmiany: Ps 9 i 10 zostały połączone w jeden Ps 9, Ps 114 i 115 w Ps 113, Ps 116 podzielono na Ps 114 i 115, zaś Ps 147 na 146 i 147.

3. Nabożeństwa domowe

Do nabożeństw i modlitw domowych zaliczamy zarówno indywidualną praktykę modlitewną, jak też i wspólne modlitwy w czasie posiłku wieczornego – wieczerzy.

Obowiązująca reguła modlitewna, wzywała nie tylko do modlitwy świątynnej i indywidualnej, lecz również do modlitwy w trakcie domowych wieczerzy, stanowiących swoiste nabożeństwo. Pośród licznych modlitw żydowskich, dla rozwoju chrześcijańskich nabożeństw istotne znaczenie mają modlitwy związane z czytaniem „Szema Israel” oraz dziękczynieniem w trakcie wieczerzy.

⁵³ Ibid.

3.1. Nabożeństwa-modlitwy indywidualne

Religijność starotestamentowa przekazała liczne modlitwy – berachoty, związane z codziennym życiem człowieka. Każda sytuacja, w której mógł się on znaleźć, związana była z odpowiednią, krótką modlitwą: „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh⁵⁴ (czyt. Adonai), Boże nasz, Królu wszechświata, ...” po czym następowało stwierdzenie związane z aktualną sytuacją; np. „...który zachowałeś nas dla nowego dnia” – o poranku, „...który dajesz nam pokarm” – w czasie posiłku, „...który zsyłasz na ziemię deszcz” itd. Wygłaszany wstęp do modlitwy: „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh...”, w języku hebrajskim rozpoczynał się od słowa: *Baruch ata Adonai*. W ten sposób wszystkie modlitwy zgodne z tym schematem uzyskały określenie *berachy* bądź *berachoty* (lp. *beracha*). Niezależnie od treści modlitw, które najczęściej łączyły zarówno błogosławieństwo, wychwalenie i dziękczynienie, wszystkie określane były jako *berachy* – *berachoty*. Język grecki nie znalazł słowa, które mogłoby zastąpić hebrajski termin i w greckich tłumaczeniach pojawiły się dwie formy: dziękczynię (*εὐχαριστῶ*) oraz błogosławię (*εὐλογῶ*). Zróżnicowanie występowało często w ramach jednej księgi, czy też pism jednego autora⁵⁵.

3.2. Nabożeństwa związane z posiłkiem

Aby przesledzić historyczny rozwój tradycji, którą na Wieczery Mistycznej przekazał Jezus Chrystus, musimy zapoznać się z przebiegiem wieczerzy żydowskich o charakterze sakralnym. Żydowski wspólny posiłek był samodzielny, małym nabożeństwem. Świadectwa o nim zawiera „Miszna”, zabytek II wieku po Chrystusie.

Praktyka żydowska wyszczególnia kilka rytuałów związanych z posiłkiem:

3.2.1. Tradycja codziennej wieczerzy

W czasie każdego posiłku wieczornego, jeśli uczestniczyło w nim więcej niż trzy osoby, wymagano wypełnienia określonego schematu.

Schemat codziennej wieczerzy żydowskiej⁵⁶:

1. Przed posiłkiem wszyscy biorący udział w wieczery dokonywali umycia rąk.
2. Ojciec rodziny, rabin bądź dostojny gość brał chleb, nacinał go nożem (nie przecinał do końca), kładąc ręce na chleb wygłaszał modlitwę:

⁵⁴ Yhwh, Boskie Imię czyli Tetragram (*Jestem, Który Jestem*, gr. ὁ ὢν, cs. *Съиѹ*) nie było wypowiedane przez Żydów (za wyjątkiem kapłanów – kohenów). W modlitwach i Piśmie Świętym zaczęto stosować zastępcze określenie – Adonai (gr. *Κόριος*, łac. *Dominus*, cs. *Господь*, pl. *Pan*). W modlitwie kidusz oraz pozostałych modlitwach hebrajskich Yhwh było wypowiedane jako Adonai.

Teologia Imienia była jednym z ważniejszych elementów myśli wczesnochrześcijańskiej. Imię (hebr. *Szem*, gr. *Ὄνομα*) kojarzono bowiem z Drugą Osobą Świętej Trójcy (gr. *Λόγος*, cs. *Слово*). Por. Flp 2, 9.

⁵⁵ Zob. И. А. Карабинов, *Лекици...*, op. cit., s. 11.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 3.

3. **Modlitwa nad chlebem:** „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu wszechświata, Ty wprowadzasz chleb z ziemi”⁵⁷.
4. Przewodzący modlitwie odłamywał kawałek chleba, maczał w naczyniu z solą i jadł. Następnie rozdawał ułamane kawałki pozostałym.
5. Następnie wznosił nad stołem kielich z winem zmieszany z wodą⁵⁸, i trzymając go w prawej ręce wygłaszał modlitwę, błogosławieństwo (beracha) pierwszego kielicha (kidusz):
6. **Modlitwa nad kielichem.** Było to błogosławieństwo pierwszego kielicha, określane jako kidusz: „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu wszechświata, Ty tworzysz płody winorośli”⁵⁹. Kidusz oznaczało uświęcenie, niezbędne przed rozpoczęciem posiłku⁶⁰.
7. Rozpoczął się posiłek, w trakcie którego nad każdą potrawą należało wygłosić modlitwę, rozpoczynającą się o słów: „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu wszechświata...”, a kończącą się adekwatnym do potrawy dziękczynieniem. Modlitwę nad warzywami zamykały słowa: „Twórco płodów ziemi”, nad owocami: „Twórco owoców drzew” itd. Wszystkie używane berachoty zostały zapisane w „Misznie” (rozdział VI)⁶¹.
8. Do końca posiłku na stole pozostawał kawałek chleba. Po zakończeniu wieczerzy przed przewodniczącym modlitwy stawiano drugi kielich, z lepszym, prawdziwie czystym winem.
9. **Modlitwa nad kielichem błogosławieństwa**⁶². Przewodniczący brał kielich w prawą rękę i zwracając się do współbiadników wypowiadał słowa: „Błogosławimy Pana naszego”, na co pozostali odpowiadali: „Błogosławiony Yhwh Bóg nasz, Bóg izraelski, Bóg zastępów, zasiadający wśród Cherubinów, za pokarm, który przyjął”⁶³.
10. Czytanie czterech długich dziękczynień, które określa się jako berachoty „nad kielichem błogosławieństwa”⁶⁴, lub też tzw. *Birkat ha mazon*⁶⁵.
 - a) **Pierwsze dziękczynienie, za pożywienie**, w formie dialogu najstarszego przy stole, przewodniczącego (P) oraz jednego ze współbiadników (W). P.: „Błogosławiony Ten, przez Którego łaskę zjedliśmy”. (W): „Błogosławiony Ten, Którego łaską żyjemy”. (P): „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu wszechświata, karmiący cały świat Swoją łaską. On daje pokarm wszelkiemu stworzeniu”. (W): „Albowiem na wieki miłość Jego”. (P): „Z Jego wielkiej dobroci, nigdy nie zabrakło nam pożywienia (również i w przyszłości niech nie będzie niedostatku)”. (W): „Ze względu na Jego wielkie imię”. (P) modli-

⁵⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада*, Москва 1999, s. 12.

⁵⁸ Zob. К. Керн, *Евхаристия*, Москва 1999, s. 11.

⁵⁹ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 12.

⁶⁰ E. Mazza, *The Eucharist...*, op. cit., s. 20.

⁶¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 4.

⁶² А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 7/8, s. 622.

⁶³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 4.

⁶⁴ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 12.

⁶⁵ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 14.

twą: „On karmi wszystkich, troszczy się o wszystkich, czyni dobro wszystkim i przygotowuje pokarm dla wszystkich stworzeń przez Niego stworzonych”. (W): „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, karmiący wszystkich”⁶⁶. Pierwsze dziękczynienie nazywane jest „Karmiący”, a jego autorstwo przypisuje się Abrahamowi. Wyrażana jest w niej wdzięczność Bogu, który karmi cały świat dając wszelkiemu ciału chleb. W modlitwie padają również słowa, iż Bóg jest stwórcą wszystkiego i troszczy się o wszystko⁶⁷.

- b) **Drugie dziękczynienie – błogosławieństwo za ojczyznę**, wprowadzone na podstawie Pwt 8, 10 (dziękczynienie za dobrą ziemię, którą dał Bóg). Modlitwa określana jako beracha Mojżesza. Tekst wychwala Boga za ziemię, dziedzictwo przekazane „ojcom naszym”. Wspomina wyzwolenie Narodu Wybranego z Egiptu oraz wykupienie z domu niewoli. Kontynuuje historię Przymierza, opisując jego cielesny znak (obrzezanie), przekazane Prawo (Tora) i przykazania. W dni świąteczne słowa berachy są uzupełniane o historię święta. Beracha kończy się słowami: „...Za wszystko to, Adonai, Boże nasz, dziękczynimy i wychwalamy Ciebie. Niech będzie błogosławione imię Twoje ustami wszystkich żyjących, nieprzerwanie na wieki wieków”⁶⁸. Iwan Karabinow uzupełnia modlitwę słowami: „zgodnie z napisanym (Pwt 8, 10): «Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławił Pana, Boga twego, za piękną ziemię, którą ci dał». Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, za ziemię i za pożywienie”⁶⁹.
- c) **Trzecia beracha – prośba za Jerozolimę**. Modlitwa ta ma już charakter błagalny, a jej autorstwo przypisuje się królowi Dawidowi. Wyrażana jest w niej prośba, aby Bóg zlitował się i okazał Swoją miłość Jerozolimie, która jest Jego miastem, Syjonowi, Królestwu domu Dawidowego, wielkiej Świątyni. W modlitwie padają również słowa: „Boże, Ojcze nasz, ...karm nas... Adonai, Boże nasz”⁷⁰. Karabinow uzupełnia modlitwę o odpowiedź, która została zapisana w Talmudzie (Talmud 1, 47) (W): „Błogosławiony bądź, Wieczny, swoim dobrem odbudowujący Jerozolimę”⁷¹.
- d) **Czwarte dziękczynienie**, nazywane „dobry i miłujący człowieka” nie jest wspomniane w Misznie⁷². Karabinow wspomina o jego późniejszym pochodzeniu⁷³. Beracha rozpoczyna się wychwaleniem Boga, podobnie jak wszystkie berachoty, jednak jej rozwinięcie jest bardziej rozbudowane. Określa Boga nie tylko jako Stwórcę, lecz również króla. W modlitwie padają słowa „Boże ... Ojcze nasz ... Zbawicielu”. Beracha nazywa Boga miłującym człowieka.

⁶⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 5.

⁶⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 12.

⁶⁸ Ibid., s. 12–13.

⁶⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 6.

⁷⁰ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 13.

⁷¹ Odpowiedź współbiednika zapisana w Talmudzie wskazuje na już zniszczoną Jerozolimę. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 6.

⁷² Błogosławieństwa tego nie analizują również liturgiści, uznając jedynie istnienie 3 berachotów nad kielichem błogosławieństwa. Por. М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 12-14; Н. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 14.

⁷³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 6.

Te wszystkie określenia, charakterystyczne już dla modlitwy chrześcijańskiej, nakłaniają do przedstawienia pełnego tekstu czwartego dziękczynienia: „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu świata, o Boże, Ojczy nasz, Królu nasz, Stwórco nasz, Zbawicielu, nasz Pasterzu, pasący Izraela, Król, dobry i miłujący człowieka, wszystkim czyniący dobro. On nam czynił dobro, czyni dobro i będzie czynił dobro na wszystkie wieki, miłosierdziem, chwałą, szczerobliwością. On zsyła nam obronę, szczęście, błogosławieństwo, zbawienie, pocieszenie, pokarm, podtrzymanie, życie, świat i wszelkie dobro. On nie dopuści do nas żadnej potrzeby. Niech króluje Miłosierny nad nami, jako król, zawsze i na wieki.

Miłosierny, bądź błogosławiony na niebie i na ziemi.

Niech wychwalają jego wszystkie narody...

Niech skruszy On okowy, obciążające nas i niech wprowadzi nas do kraju naszego.

Niech ześle On nam bogate plony na ten dom i na ten stół...

Niech ześle nam, Miłosierny, proroka Eliasza, aby przyniósł nam dar szczęścia, zbawienia i pocieszenia.

Niech błogosławi, Miłosierny, naszego ojca, głowę rodziny, i naszą matkę, ich dom, potomstwo i wszystko, co do nich należy: jak błogosławił wszystkim ojcom naszym – Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, tak błogosławi On wszystkich nas.

Niech pozwoli nam, Miłosierny, [dostać] dnia Mesjasza i życia przyszłego.

Niech zbawi On swojego króla, niech pokocha swojego pomazańca Dawida i jego potomków na wieki, niech stworzy pokój na niebie i na ziemi u nas i w całym Izraelu. Amen”⁷⁴.

11. Po tym wszystkim głowa rodziny i współbiednicy, naprzemiennie śpiewają wersety psalmów⁷⁵.

3.2.2. Sobotnia wieczerza

Sprawowana w sobotę wieczerza odróżniała się od opisanego wcześniej schematu codziennej wieczerzy. Praktykowano ją w soboty i święta. Jedną z różnic dotyczyła kolejności pierwszych modlitw.

Na początku wieczerzy błogosławiono najpierw wino, a później chleb (odwrotnie niż w tradycji codziennej wieczerzy)⁷⁶.

Do pierwszego błogosławieństwa nad kielichem dodawana była dodatkowa prośba, czyniąc z modlitwy berachę dziękczynną „za sobotę”: „Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu wszechświata, Ty tworzysz plody winorośli. Błogosławiony jesteś Ty, Yhwh, Boże nasz, Królu wszechświata, który uświęciłeś nas Twoimi przy-

⁷⁴ Ibid., s. 6-7. Tłum. MŁ.

⁷⁵ Ibid., s. 7.

⁷⁶ Ibid., s. 8.

kazaniami, który dałeś nam świętą Sobotę i przez swoje miłosierdzie zostawiłeś nam dziedzictwo, jako wspomnienie dni stworzenia: albowiem ona [tj. sobota – MŁ] jest początkiem zgromadzenia świętych i wspomnieniem wyjścia z Egiptu. Albowiem Ty nas zebrałeś i poświęciłeś spośród wszystkich plemion, pozostawiłeś nam [zgodnie ze] Swoją wolą dziedzictwo – świętą Twoją Sobotę; błogosławiony Ty, Panie [Yhwh] który poświęciłeś sobotę⁷⁷.

3.2.3. Wieczera paschalna

Paschalna wieczerza stanowi rozbudowaną formę wieczerzy sobotniej.

Schemat wieczerzy paschalnej:

1. **Pierwszy kielich.** Podobnie jak sobotni posiłek rozpoczyna się od błogosławieństwa dnia (w tym przypadku święta) oraz błogosławieństwa pierwszego kielicha z winem i wodą⁷⁸.
2. **Gorzkie zioła.** „Miszna” wyjaśnia, iż po wypiciu pierwszego kielicha spożywano gorzkie zioła, które symbolicznie odwoływały się wieczerzy przed wyjściem Izraelitów z Egiptu, natomiast ich praktycznym zadaniem było pobudzenie apetytu⁷⁹. Gorzkie zioła zanurzano w misie, w której znajdował się tzw. charoset, tj. przyprawa z migdałów, orzechów, fig i słodkich owoców⁸⁰. Symbolika charosetu również nawiązywała do wyjścia Narodu Wybranego z Egiptu – słodka ciemna masa przypominała glinę w której pracowali Żydzi w Egipcie. Po spożyciu gorzkich ziół przygotowywano praśne chleby. Odbywało się to w następujący sposób. Przewodniczący wieczerzy rozłamywał jeden z trzech chlebów. Połowa przełamanego chleba – afigomon, pozostawała do końca posiłku. Naczynie z chlebami (bez afigomona) podnoszono wypowiadając słowa „chleb cierpienia” – „Oto chleb cierpienia, który spożywali nasi ojcowie w ziemi egipskiej”⁸¹.
3. **Drugi kielich.** Zostaje napełniony drugi kielich. W tym czasie syn (najmłodszy współbiesiadnik) pytał ojca (gospodarza, głowę rodziny – starszego, lub najczciwniejszego gościa, który prowadził modlitwę), dlaczego wieczerza ta odróżnia się od innych (tj. posiada inny schemat) oraz skąd wziął się obyczaj świętowania Paschy. Na pytanie: „dlaczego to teraz od razu napełniany jest drugi kielich, jeszcze przed samym obiadem?”, ojciec przytacza długą opowieść historyczną – tzw. Hagadę, o ustanowieniu święta Paschy.
4. **Hagada.** W czasie uczyty wygłaszano specjalny tekst, który opowiadał o wyjściu Żydów z Egiptu. Hagada była usankcjonowana przepisem z Księgi Wyjścia: Wj 12,

⁷⁷ Ibid., s. 8. Tłum. MŁ.

⁷⁸ К. Керн, *Евхаристия...*, op. cit., s. 11.

⁷⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 8.

⁸⁰ К. Керн, *Евхаристия...*, op. cit., s. 11.

⁸¹ Za: Ibid. Tłum. MŁ.

Archimandryta Kiprian wskazuje na interesujące wyjaśnienie w literaturze rabinistycznej, które utożsamiało przełamanie i podnoszenie chleba z przywołaniem Bożego Imienia tj. świętego Tetragramu, którego kolejne litery wskazywały na: nóż, chleb i wzniesienie rąk.

26 „Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? - tak im odpowiecie: «To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił»⁸². Historyczna opowieść wyjaśniała cel i znaczenie wieczerzy paschalnej⁸³ i kończyła się słowami: „Dlatego winniśmy dziękować, chwalić, wysławiać, uwielbiać, wywyższać, czcić, błogosławić, wychwalać i opiewać Tego, Który stworzył dla naszych przodków i dla nas te wszystkie cuda: On wyprowadził nas z niewoli do wolności, ze smutku do radości, z żalu do świętowania, z ciemności do wielkiej jasności, z podporządkowania do wolnej woli. Więc głóśmy mu – Alleluja”⁸⁴. Tekst tradycyjnej hagady opierał się na pierwowzorze z „Miszny”, ale z czasem został on uzupełniony „wchłaniając poematy i pieśni, śpiewane na wpadające w ucho melodie, nawet przez dzieci”⁸⁵.

5. **Hallel.** Po zakończeniu Hagady śpiewano pierwszą część tzw. Hallelu, określaną również jako modlitwę chwały i dziękczynienia⁸⁶. Hallel był modlitwą pochwalną, która składała się z Psalmów 112-117⁸⁷. Karabinow zwraca uwagę, że w praktyce żydowskiej podział Hallelu jest zróżnicowany. Do pierwszej części Hallelu Szamaj⁸⁸ zalicza jedynie Psalm 112, natomiast szkoła Gamaliela⁸⁹ (do IX wieku) przedłuża ją do słów Psalmu 113, 9 (hebr. 115): „Nie nam, Panie, nie nam, lecz Twemu imieniu daj chwałę” (Ps 113, 9)⁹⁰.
6. Po zakończeniu Hallelu wypijano wino z drugiego kielicha⁹¹.
7. **Posiłek.** Posiłek rozpoczynał się od kolejnego mycia rąk, błogosławieństwa i rozdzielenia chlebów. Rozdzielenie chlebów dokonywał gospodarz. Podobnie jak przy innych wieczerzach zachowywano połowę chleba. Następnie spożywano gorzkie trawy i pozostałe potrawy. Po zakończonym posiłku głowa rodziny brał w ręce odłożony kawałek chleba – afigomon, odłamywał i zjadał część oraz przekazywał chleb, aby to samo zrobili pozostali. Współcześnie chleb ten, spożywany na żydowskiej wieczerzy paschalnej, symbolizuje Baranka, którego można było jeść jedynie w Ziemi Obiecanej⁹². Po spożyciu chleba następowało trzecie omycie rąk.
8. **Kielich błogosławieństwa.** Podobnie jak na innych wieczerzach wnoszono i napełniano kielich błogosławieństwa, który w trakcie wieczerzy paschalnej nie był drugim, lecz trzecim kielichem. Związane z nim było tradycyjne dziękczynienie⁹³.

⁸² Wj 12, 26-27.

⁸³ A. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)...*, op. cit., s. 622.

⁸⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 8-9.

⁸⁵ A. Unterman, *Żydzi, wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Książka i wiedza, Warszawa 2005, III, s. 230.

⁸⁶ A. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)...*, op. cit., s. 622.

⁸⁷ Ps 113-118 wg numeracji hebrajskiej. Oprócz święta Paschy Hallel jest wykorzystywany w dniach Święta Tygodni oraz Święta Namiotów.

⁸⁸ Twórca szkoły prawnej w I w. n.e.

⁸⁹ Faryzeusz, wnuk Hill'ela, nauczyciel apostoła Pawła, wspominany w Dziejach Apostolskich.

⁹⁰ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 9.

⁹¹ А. П. Голубцов, *Из чтений по Церковной Археологии и Литургики. Литургики*, Москва 1996, II, s. 12-13.

⁹² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 9.

⁹³ Opisane już wyżej w schemacie codziennej wieczerzy żydowskiej. Zob. Ibid.

9. **Kielich paschalny.** Po dziękczynieniu za wieczerzę wnoszono czwarty kielich, nazywany – kielichem paschalnym. Z jego wypiciem związane było zakończenie Hallelu, tzn. śpiew wielkiego Hallelu – Ps 134⁹⁴.
10. Paschalna tradycja dopuszczała jeszcze kolejny, piąty kielich. W tym czasie śpiewano Ps 135.

Wieczerza żydowska stanowiła nie tylko zaspokojenie potrzeb fizycznych, realny posiłek, była również wspólną modlitwą. Obecność chleba i wina na wieczerzy żydowskiej nie jest przypadkowa. Wspomina o nich, jako ofierze Księga Wyjścia (Wj 14, 18). Melchisedek, król Salemu, kapłan Boga Najwyższego wynosi dla Abrahama chleb i wino. Z tego też względu w Liście do Hebrajczyków apostoł Paweł mówi, iż to Chrystus jest pierwszym kapłanem na wzór Melchisedeka⁹⁵.

4. Nabożeństwa synagogalne

Trzecim elementem pierwotnej praktyki żydowskiej były **spotkania w synagogach – synaksa**⁹⁶, które do 70 r. n.e. swoim charakterem odróżniały się znacznie od nabożeństw świątynnych. W synagogach nie była sprawowana ofiara, a spotkania koncentrowały się wokół czytań Pisma Świętego i dotyczących ich komentarzy. Struktura synagogalna może być określana jako nabożeństwo słowa i odzwierciedla się w strukturze Liturgii Katechumenów. Spotkanie rozpoczynało się od antyfonalnego śpiewu psalmów, po którym następowało czytanie Pisma Świętego oraz komentarz do przeczytanego fragmentu Biblii, co w praktyce chrześcijańskiej znalazło swoje odbicie w homilii⁹⁷.

5. Pozostałe elementy żydowskiej praktyki liturgicznej

Nabożeństwa chrześcijańskie zachowały wiele elementów z praktyki żydowskiej modlitwy świątynnej, domowej i późniejszej synagogalnej. Wśród nich należy wymienić m.in.: zapalenie lampy wieczornej, kadzenie, święto Kuszczy, strukturę i podział czytań.

W czasie **święta Kuszczy** ołtarz ofiarny w świątyni był dekorowany zielenią. Również w czasie tego święta miał miejsce obrzęd czerpania wody. Charakterystycznym jego elementem było również nocne czuwanie w świątyni. Żydowska praktyka nie знаła bowiem nabożeństw nocnych. Świątynia jerozolimska, po nabożeństwie wieczornym była zamykana, a zostawał w niej kapłan, który przebywał tam w trosce o swą czystość, niezbędną dla sprawowania porannej ofiary.

⁹⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 14.

⁹⁵ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 7.

⁹⁶ W języku greckim *synaxis* oznacza zgromadzenie. Analogicznie nazywano nabożeństwa chrześcijańskie, w trakcie których czytano Pismo Święte, słuchano homilii i śpiewano psalmy. Stąd również pierwotna nazwa księgi, która zawierała moralne nauki świętych ojców i żywoty świętych – „Synaksar”, później nazwany „Prologiem”. Zob. *Ibid.*, s. 13.

⁹⁷ *Ibid.*

Po roku 70 n.e. zanikają nabożeństwa świątynne, albowiem niemożliwe jest już składanie ofiar. Rodzi się nowy rodzaj nabożeństw – synagogałne. Do roku 70 n.e. synagogi (od hbr. *beit hakneset* – „dom spotkań”) były miejscem czytania Pisma Świętego, jego objaśniania i dyskusji. *Συναγωγή* oznacza zgromadzenie ludu, wspólnotę i miejsce, gdzie odbywa się zgromadzenie. Do roku 70 n.e. nie była świątynią, lecz domem modlitwy i studiowania Biblii⁹⁸. Nabożeństwa nie były w nich sprawowane codziennie, a jedynie w soboty i wielkie święta (Paschę, Pięćdziesiątnicę, Purim, Kuszczą), jak również w dni oczyszczenia, a następnie w poniedziałki i czwartki (najprawdopodobniej ze względu na targowy charakter tych dni w Jerozolimie)⁹⁹. Zburzenie świątyni jerozolimskiej prowadzi do syntezy dotychczasowej tradycji świątynnej z praktyką modlitwy domowej i indywidualnej. W wyniku czego powstaje nabożeństwo, które składa się z:

- indywidualnych modlitw porannych i wieczornych związanych z żydowskim wyznaniem wiary – *Szema Israel*,
- wyznaniem wiary *Szema Israel*,
- niektórych *berachot* (modlitw dziękczynnych) związanych z ofiarą w świątyni (Błogosławieństw, bądź modlitw *Szmone esre*),
- czytania i komentarza Pisma Świętego (czytanie Tory jedynie w czasie nabożeństwa porannego i wieczornego, czytanie Proroków w sobotnie poranki i w dni świąteczne),
- końcowego błogosławieństwa, które pierwotnie mogło być wypowiedane jedynie przez potomków rodu kapłańskiego – kogenów, jedynie oni, w oparciu o słowa Lb 6, 22-27, mogli wypowiadać święte Imię: Yhwh¹⁰⁰.

Czytanie Pisma Świętego zostało oparte na synagogałnej praktyce, zgodnie z którą jego zwoje wynoszono z miejsca przechowywania (hbr. *aron hakodesz*– „miejsce za zasłoną”) i uroczyście przenoszono dla czytania na podwyższenie (hbr. *bima*)¹⁰¹.

⁹⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 15.

⁹⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 15.

¹⁰⁰ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 34-35.

¹⁰¹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 15.

Rozdział II

Praktyka liturgiczna Kościoła pierwszych czterech wieków

Słowa Zbawiciela o nadejściu Królestwa Niebiańskiego, rozbrzmiewające w Palestynie w I w. n.e. były słyszane przede wszystkim przez ludzi, których na przyście Mesjasza przygotował Stary Testament. Pierwsi uczniowie Zbawiciela, słuchacze Jego słów a później Jego apostołowie, przynależeli do Narodu Wybranego oraz byli wychowani w żydowskiej tradycji liturgicznej. Chrześcijaństwo nie rodzi się więc w pustce, lecz jak w niniejszym rozdziale wskażemy, rozwija i przewartościowuje w duchu absolutnego Bożego objawienia liturgiczną tradycję Starego Testamentu. Tradycja ta, na co wskazują już słowa Ewangelii i innych ksiąg Nowego Testamentu, nie odcina się od rozwijanej przez wieki tradycji świątyni jerozolimskiej, synagog i domowych modlitw żydowskich, lecz przyjmując zastane formy wypełnia je nową treścią, którą przekazał sam Zbawiciel.

Początki chrześcijańskiej praktyki liturgicznej ukazuje okres apostołowski. Praktyka tego okresu wiąże się przede wszystkim ze sprawowaniem Eucharystii, która kładzie niezwykle nacisk na eschatologię i oczekiwanie Paruzji. Poza Eucharystią inne elementy liturgiczne są ledwie zauważalne. Nabożeństwa pierwszego wieku tworzyły: modlitwy, śpiewy psalmów, czytania Pisma Świętego i nauczania. Świadectwa o modlitwach pierwszego wieku nie tylko nie wskazują ich nazw, nie przytaczają nawet ich tematyki. Jedynie „Didache” wspomina o Modlitwie Pańskiej, którą należy odmawiać trzykrotnie każdego dnia¹⁰².

1. Źródła informacji o najstarszej praktyce liturgicznej

Początki Kościoła chrześcijańskiego wiążą się przede wszystkim z misją ewangelizacyjną apostołów i organizacją struktur wspólnoty. Chociaż na tym skupia się działalność apostołowska, to jednak I wiek pozostawia nam również informacje o początkach praktyki modlitwowej i sprawowaniu pierwszych nabożeństw. Źródłem badań

¹⁰² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 26.

nad liturgiczną praktyką tego czasu są księgi Pisma Świętego Nowego Testamentu, a w szczególności Dzieje Apostolskie, Apokalipsa, fragmenty listów apostoelskich oraz wczesnochrześcijańskie dzieło anonimowego autora, tj. „Didache”. Ślady apostoelskiej praktyki liturgicznej możemy również odnaleźć w zabytkach piśmienniczych późniejszych wieków. Dla poznania najstarszej chrześcijańskiej praktyki liturgicznej nie jest bowiem niezbędnym dokładne datowanie wczesnochrześcijańskich rękopisów, które często jest niemożliwe i wywołuje żywą dyskusję historyków i liturgistów, lecz wskazanie na chronologiczną ich zależność oraz kierunek rozwoju.

Informacje o nabożeństwach II wieku odnajdziemy w pismach apologetów i mężów apostoelskich. Do tych źródeł zaliczamy: list apostoła Barnaby (70-100), 1 list św. Klemensa Rzymskiego (ok. 96), „Pasterz” Hermasa (100-150), listy św. Ignacego Teofofa (+107 lub 115), list św. Polikarpa ze Smyrny (167), „Apologia” św. Justyna Filozofa, „List do Diogneta” nieznanego autora, pisma św. Ireneusza z Lyonu (+202), list Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana oraz satyra Lucjana z Samosaty¹⁰³.

Informacje o nabożeństwach i praktyce modlitewnej III wieku odnajdziemy w kanonicznych zabytkach oraz pismach autorów tego okresu. Podobnie jak w tradycji żydowskiej, wczesne chrześcijaństwo przekazywało swoje modlitwy ustnie, dopuszczając swobodę improwizacji¹⁰⁴. Pierwotne zabytki piśmiennicze odzwierciedlają jednak etapy rozwoju nabożeństw pierwszych wieków, a przy ich analizie przeprowadzonej przez liturgistów, pozwalają odtworzyć formowanie się kolejnych cykli nabożeństw: dobowego, niedzielnego, który później rozwija się w tygodniowy cykl nabożeństw. Również dzięki tym pismom jesteśmy w stanie zaobserwować proces tworzenia się liturgicznego kalendarza, czyli rocznego cyklu nabożeństw. Spośród tych zabytków możemy wyodrębnić skupiające się na rozwoju nabożeństw wczesnochrześcijańskiego Kościoła. Wspomniane dzieła, są nawet określane jako „Apostolskie euchologiony”, tj. pierwotne źródło nie tylko tradycji nabożeństw, lecz również późniejszych ksiąg liturgicznych.

Są one anonimowe, nie opisują również ujednoczonego, czy w pełni uformowanego systemu liturgicznego, a jedynie wskazują na pewne charakterystyczne nabożeństwa, obrzędy bądź modlitwy. Wymienione dzieła często już poprzez sam tytuł są przypisywane dla konkretnego apostoła, bądź ich grupie. Nie posiada to żadnego historycznego uzasadnienia, co więcej – zapisanie imion bądź określenia „apostoelskie” w tytule, nie musi również budować sztucznego autorytetu tych dokumentów. Być może redaktorzy owych dzieł pragnęli ukazać starszą praktykę, wolną od późniejszych herezji (gnostycyzmu).

Do zabytków opisujących praktykę liturgiczną III w. zaliczamy następujące rękopisy: [1] „Tradycję Apostolską” III w.¹⁰⁵, [2] „Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa” (TestChr) II-V w., [3] „Didaskalia” III w., [4] „Dzieje Tomasza” III w.¹⁰⁶, jak rów-

¹⁰³ Ibid., s. 48.

¹⁰⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 21.

¹⁰⁵ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *Antologia literatury patrystycznej. T. I*, red. M. Michalski, PAX, Warszawa 1975, s. 300–316.

¹⁰⁶ M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 21-24.

niez pisma pisarzy epoki: [1] „Stromaty” i „Pedagoga” św. Klemensa Aleksandryjskiego (+217), [2] „Apologię” oraz traktaty „O modlitwie” i „O poście” Tertuliana (+220), [3] „Oktawiusza” Minucjusza Feliksa¹⁰⁷, [4] „Przeciw Celsusowi” i „O modlitwie” Orygenesisa (+254) oraz [5] dzieła św. Cypriana z Kartaginy.

Podobnie jak w II wieku, informacje o praktyce liturgicznej możemy odnaleźć również w zabytkach późniejszych wieków, szczególnie w twórczości św. Jana Chryzostoma, św. Bazylego Wielkiego, bł. Augustyna oraz św. Teodoretę¹⁰⁸. Wiele informacji o praktyce III wieku odnajdziemy także w „Konstytucjach Apostolskich”. O ile pochodzenie tego zabytku dość jednoznacznie jest datowane na IV-V wiek, to praktyki w nim zawarte odnoszą się zarówno do IV wieku, jak i czasów dużo wcześniejszych – III a nawet II wieku.

Do najważniejszych zabytków opisujących praktykę liturgiczną IV wieku zaliczamy: [1] „Konstytucje Apostolskie” (KonstAp), [2] „Euchologion Serapiona” IV w., [3] „Pielgrzymkę do miejsc świętych”. Oprócz tych klasycznych liturgicznych źródeł o praktyce epoki mówią mniejsze zabytki, między innymi egipski papirus Strasbourg gr. 254 z IV w., a w nim najstarsze świadectwo modlitwy za zmarłych¹⁰⁹.

Wśród źródeł liturgicznych III-IV w. badacze doszukują się prototypu późniejszych „Euchologionów”. Szczególne miejsce zajmują przy tym KonstAp, których VIII księga, ze względu na liturgiczny charakter (opisuje Liturgię, sakramenty oraz modlitwy), może stanowić pierwowzór usystematyzowanych opisów praktyki liturgicznej¹¹⁰. KonstAp i nawiązujące do tego zabytku późniejsze dzieła, zawierające zapisane słowa modlitw oraz wskazówki dla prawidłowego przebiegu nabożeństwa każą przypuszczać, iż były one spisywane w realnych wspólnotach, które w praktyce pielęgnowały konkretną tradycję modlitewną¹¹¹.

Poniżej przedstawimy krótką charakterystykę najważniejszych źródeł epoki, do której będziemy się wielokrotnie odwoływać w dalszej części książki.

1.1. „Didache”

„Didache” (gr. *Διδαχή*, cs. *Учение Двенадцати Апостолов*) – stanowi najwcześniejszy zabytek chrześcijański, w którym możemy odnaleźć informacje o modlitwonej tradycji końca I wieku. Rękopis powstał w latach 70.-80. tego okresu, natomiast

¹⁰⁷ Minucjusz Feliks był jednym z pierwszych łacińskich apologetów. W traktacie „Oktawiusz” w formie dialogu pomiędzy poganinem Cecyliuszem a chrześcijaninem Oktawiuszem, ukazał m.in. chrześcijańską praktykę modlitewną tego okresu.

¹⁰⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 70.

¹⁰⁹ Zob. P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 75.

¹¹⁰ А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий и другие книги, употребляемые на Востоке пастырями на практике*, „Руководство для сельских пастырей”, 1887, t. 9, nr 9, s. 300.

Teza o wpływie KonstAp na „Турикон” Konst. ma wśród liturgistów zarówno zwolenników, jak i zdecydowanych przeciwników. Zob. М. Арранц, *Око церковное. Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона*, Москва 1999, s. 9.

¹¹¹ Ibid., s. 8.

ostateczną syryjską redakcją zakończono w latach 90. I wieku¹¹². Św. Klemens Aleksandryjski cytuje „Didache” jako część Pisma Świętego, natomiast św. Atanazy Wielki ostatecznie odrzuca ten zabytek z kanonu ksiąg Pisma Świętego. Rozdziały VII-X są poświęcone tematyce liturgicznej i dotyczą sakramentu Chrztu (VII), postu i modlitwy (VIII) oraz Eucharystii (IX-X).

Chrzest jest dokonywany w imię Trójcy Świętej: „...chrzczicie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej”. W wyjątkowych sytuacjach można dokonać chrztu inną wodą bądź przez polanie. Dokument mówi o niezbędnym poście, który obowiązuje chrzczonego, oraz tego który chrzci a także „innych” tj. rodzinę, wspólnotę wiernych. Osoba chrzczona powinna pościć dzień lub dwa¹¹³.

W rozdziale VIII ukazana jest **wczesna praktyka postu**. Oprócz postu przed sakramentem Chrztu, „Didache” wzywa do postu w środę i piątek Poszczenie w środy i piątki ma odróżnić chrześcijan od „obłudników”, którzy czynią to w poniedziałki i czwartki. Również VIII rozdział wskazuje wzór prawidłowej modlitwy – Modlitwy Pańskiej „Ojcze nasz”¹¹⁴.

1.2. „Apologia” św. Justyna

Około roku 150 powstaje kolejne dzieło opisujące ofiarę eucharystyczną. W swej „Apologii” św. Justyn przedstawia dwa opisy Eucharystii oddzielonej od agap¹¹⁵, którą sprawowano [1] po sakramencie Chrztu – apologia 65¹¹⁶, albo [2] w „dzień słońca” – niedzielę – rozdział 67¹¹⁷. Eucharystia jest przyjmowana jako prawdziwe Ciało i Krew wcielonego Chrystusa¹¹⁸.

W „Apologii” po raz pierwszy odnajdziemy również wskazanie dotyczące osoby czytającej w czasie nabożeństwa. Św. Justyn wspomina o lektorze (*ὁ ἀναγινώσκων*), który czyta Pismo Święte „ile tylko może”, co mogło oznaczać, iż decyzję o wielkości czytanego fragmentu za każdym razem podejmował biskup¹¹⁹.

1.3. „Tradycja Apostolska” Hipolita Rzymskiego

„Tradycja Apostolska” (grec. *Παράδοσις*) została napisana w języku greckim, a funkcjonowała w tłumaczeniach: koptyjskim, arabskim, etiopskim i syryjskim. Za-

¹¹² В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 34.

¹¹³ Zob. M. Starowieyski, red., *Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderekówna, Wydawnictwo M, Kraków 1998, II, s. 36.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Zob. А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)...*, op. cit., s. 33.

¹¹⁶ А. В. Петровский, *Некоторые особенности древней крещальной практики и их следы в современном чине крещения*, „Христианское чтение”, 1908, nr 1, s. 124.

¹¹⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 30; В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 27.

¹¹⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 28.

¹¹⁹ А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 35.

bytek ten jest datowany na III w., opisuje Eucharystię (końca II i początku III w.), w trakcie której sprawowano biskupią chirotonię. Oprócz modlitwy eucharystycznej w rękopisie odnajdziemy informacje o sakramencie Chrztu Świętego oraz o najstarszym nabożeństwie całonocnym¹²⁰. Dokument dopuszcza improwizację dotyczącą treści modlitw, natomiast przedstawia przykład „prawidłowej” struktury anafory. Nabożeństwo „Tradycji Apostolskiej” jest już w pełni zorganizowane, szczególnie w porównaniu z opisem z „Didache”. Wyraźnie określono rolę biskupa, prezbiterów i diakonów oraz ukazano szczególne miejsce laików: wdów, lektorów, dziewic, subdiakonów, których mianował biskup¹²¹.

W opisie Eucharystii sprawowanej razem z sakramentem Chrztu jednoznacznie przedstawiono funkcję katechumenatu, określając warunki dopuszczające ich do wspólnoty. **Katechumenat** trwał 3 lata, pod koniec których podejmowana była decyzja o przyjęciu chrztu – „dzień wybrania”¹²². W okresie od „dnia wybrania” do chrztu nad katechumenami codziennie czytano egzorcyzmy z włożeniem rąk. Ostatni egzorcyzm wygłaszał biskup. Katechumeni zobowiązani byli do kąpeli w piątym dniu tygodnia (Wielki Czwartek) oraz do postu w piątek i sobotę (Wielki Piątek i Wielka Sobota). **Chrztu** dokonywał biskup w Wielką Sobotę. Obrzęd rozpoczynał się od położenia rąk przez biskupa nad kłęczącymi kandydatami i wygłoszenia egzorcyzmu, w którym zaklinał złe duchy i wzywał je do ucieczki. Po egzorcyzmie biskup symbolicznie tchnął w twarz każdego kandydata i czynił znak krzyża na [1] czole, [2] uszach, [3] nosie. Następnie katechumeni pozostawali w świątyni aby wysłuchać nauk biskupa¹²³. Chrzest rozpoczynał się nad bieżącą i czystą wodą „o śpiewie kogutów”, tj. o świcie. Do tego sakramentu mężczyźni i niewiasty przystępowali oddzielnie¹²⁴. Biskup odmawiał modlitwę nad „olejem dziękczynienia” oraz „olejem egzorcyzmu” trzymanymi przez diakonów. Kandydaci prowadzeni przez prezbitera odwracają się na zachód i wyrzekają się od szatana: „Wyrzekam się ciebie szatanie i wszelkiego przepychu twego i wszelkich dzieł twoich”. Następnie diakon namaszcza go olejem egzorcyzmu zaś biskup dokonuje chrztu¹²⁵. Chrzest odbywał się poprzez trzykrotne zanurzenie kandydata w wodzie, w tym czasie następował dialog: [1] „Wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego?” – „Wierzę”, [2] „Wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, narodzonego z Ducha Świętego i Dziewicy Maryi, który umarł, zmartwychwstał dnia trzeciego, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Ojca, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych?” – „Wierzę”, [3] „Wierzysz w Ducha Świętego, święty Kościół i w zmartwychwstanie ciała?” – „Wierzę”. Po wyjściu z wody biskup namaszcza nowo ochrzczonego olejem dziękczynienia, po czym ochrzczeni nakładają szaty i wraz z biskupem udają się do świątyni. Biskup nakłada na nich ręce i wygłasza modlitwę: „Panie i Boże, który tych oto uczyniłeś godnymi, iżby dostąpili odpuszczenia grzechów przez obmycie odrodzenia

¹²⁰ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 37.

¹²¹ Zob. Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit. § 9-12.

¹²² Ibid. § 19.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid. § 20.

¹²⁵ Ibid.

Duchem Świętym, udzieli im łaski swojej...”, a następnie biorąc „poświęcony olej” na dłoń, kładzie ją im na głowach mówiąc: „Ja cię namaszczam olejem świętym w Panu, Ojcu wszechmogącym, i w Chrystusie Jezusie, i Duchu Świętym”. Sakrament kończy pocałunek pokoju, który wprowadza ich bezpośrednio w nabożeństwo Eucharystii¹²⁶.

„Tradycja Apostolska” ukazuje również obrzęd wyświęcania kandydatów na poszczególne stopnie w hierarchii, wraz z odpowiadającymi im modlitwami. Świecenia dokonywane są poprzez nałożenie rąk i wygłoszenie modlitwy.

Oprócz opisu sakramentów Chrztu i Eucharystii, jak również podstawowych informacji o posłudze biskupa, prezbiterów, diakonów, nauczycieli, wdów, lektorów, dziewic i subdiakonów, „Tradycja Apostolska” w rozdziale III dodatkowo wyjaśnia zagadnienia związane z codziennym życiem wspólnoty – postem, wspólnymi posiłkami, cyklem modlitewnym, czynieniem znaku krzyża.

„Tradycja Apostolska” podkreśla znaczenie nauczania, które nie jest ograniczone jedynie do katechumenów. Określane jako katechizacja, tj. słuchanie słów samego Boga, jest formą życia wspólnotowego, kierowanego przez nauczycieli. Dzieło mówi o nauczaniach organizowanych dla wspólnoty, co oznacza, iż nie były one rzadkością, lecz miały charakter cykliczny. Ponadto autor wyjaśnia, że poszerzanie swojej wiedzy o Bogu jest powinnością chrześcijanina i wzywa do jej samodzielnego zgłębiania: „Jeśli w danym dniu nie ma katechizacji, niech każdy weźmie pobożną książkę i odczytuje z niej tyle, ile uważa i to, co uważa za pożyteczne dla siebie”¹²⁷.

Post w „Tradycji Apostolskiej” jest związany z modlitwą, lecz zabytek nie wyszczególnia okresów postnych. Wskazany jest jedynie dwudniowy post przed świętem Zmartwychwstania: „W święto Paschy nie należy nic jeść dopóki nie zostanie odprawiona święta Ofiara, w przeciwnym razie post nie zostanie zaliczony. Niewiasty ciężarne oraz osoby chore, nie mogące pościć przez dwa dni, niech poszczą koniecznie przynajmniej w sobotę, zadowalając się chlebem i wodą”. Jeśli ktoś zapomniał o przypadających postnych dniach, czyli poście przed Paschą, może dopełnić postu po Zielonych Świętach, tj. święcie Pięćdziesiątnicy¹²⁸. Wdowy i dziewice są wzywane do częstego postu i modlitwy za Kościół, natomiast prezbiterzy i laicy powinni pościć „kiedy zechcą”¹²⁹.

Post nierozdzielnie związany z modlitwą jest niezbędnym elementem życia chrześcijanina. W dziele rozróżnia się modlitwę indywidualną oraz wspólnotową. Autor „Tradycji Apostolskiej” wzywa do modlitwy, wyjaśniając, że „wspólna modlitwa chroni człowieka przed złem w ciągu dnia”¹³⁰.

Dokument potwierdza również znaczenie **czynienia znaku krzyża**, który jest określany jako „widomy i wypróbowany znak Męki Pańskiej”. Czynienie znaku krzyża związane jest zarówno z błogosławieństwem biskupa w czasie nabożeństwa, jak również z indywidualną praktyką chrześcijanina¹³¹.

¹²⁶ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit., § 20.

¹²⁷ Ibid. § 41.

¹²⁸ Ibid. § 33.

¹²⁹ Ibid. § 22.

¹³⁰ Ibid. § 41.

¹³¹ Ibid. § 42.

Liturgiści nie są zgodni co do tego, czy dokument opisuje rzymską praktykę liturgiczną, stanowi dozwoloną wersję wolnej improwizacji, czy też jest świadomą archaizacją i próbą odtworzenia wcześniej sprawowanej Eucharystii¹³². Po II Soborze Watykańskim anafora Hipolita, po pewnych zmianach, została dopuszczona do użytku jako druga modlitwa eucharystyczna w Kościele rzymsko-katolickim¹³³.

„Tradycja Apostolska” stanowiła fundament dla tzw. „Kanonów Hipolita”, które zostały spisane w IV wieku w Etiopii. Grecki oryginał zaginął, zachowały się jedynie przekłady arabski i etiopski. Dokument dokładnie opisuje niedzielną agapę III wieku¹³⁴.

1.4. „Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa”

Dokument został odnaleziony w 1889 roku w syryjskim rękopisie i znany jest pod łacińską nazwą: „*Testamentum Domini nostri Iesu Christi*” (cs. *Завещание Господа нашего Иисуса Христа*).

TestChr zawiera informacje o wyznawcach (cs. *исповедниках*), męczennikach, ale również o „więzionych katechumenach” (nie później niż w połowie III wieku zaistniał taki podział). W TestChr lektor zajmuje godniejsze miejsce w hierarchii niż diakon (w liście papieża Korneliusza z 251 roku zapisana jest odwrotna, współczesna nam gradacja). Traktując o *Symbolu Wiary* dokument nie zawiera informacji o soborowo ustanowionej formule, lecz o pytaniach zadawanych przed zanurzeniem w wodzie. Opisując sakrament Chrztu wciąż uznaje podział na nauczanie katechumenów oraz późniejsze „oświecenie” wiernych. Do przyjęcia chrześcijaństwa katechumen poznaje naukę Jezusa Chrystusa, po Chrzcie „wyjawiana” jest przed nim tajemnica Zmartwychwstania – mistagogia. Od przyjmujących chrzest żołnierzy wymagane było zaprzestanie dalszej służby (warunek ten nie istnieje w KonstAp). TestChr wspomina o trzech darach łaski, pozwalających na istnienie w Cerkwi: uzdrawiania, poznania i języków, podczas gdy kanony egipskie (prawdopodobna inspiracja KonstAp) mówią jedynie o darze uzdrowienia, zaś KonstAp mówią o darze zaklinania.

Dokument wyróżnia następujące święta: Objawienie (początek III wieku), świętą Czterdziątnicę (druga połowa III wieku), Paschę oraz Pięćdziesiątnicę (nie mówi się o Bożym Narodzeniu, świętach ku czci apostołów i męczennika diakona Stefana, wspomnianych w KonstAp).

Czterdziątница nie jest jeszcze powszechnym postem, lecz okresem przygotowawczym do przyjęcia sakramentu Chrztu, obowiązującym jedynie katechumenów.

Cykl tygodniowy opisuje zaledwie nabożeństwa sobotnie i niedzielne. Eucharystię sprawowano w soboty, niedziele i święta. Kalendarium te należy uzupełnić o święta lokalne ku czci świętych. W Syrii już od połowy III wieku możemy mówić o wspomnianiu pamięci szczególnie czczonych lokalnych świętych.

¹³² H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 27. Więcej na temat inspiracji i struktury „Tradycji Apostolskiej” zob. L. Bouyer, *Eucharist...*, op. cit., s. 188-193, 244-247.

¹³³ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 15.

¹³⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 38.

TestChr ukazuje plan chrześcijańskiej świątyni, gdzie istnieje już: *soleja*, zasłona, trzy wejścia, diakonnik, baptysterium, dobudówka dla katechumenów oraz miejsce na składane przez wiernych ofiary¹³⁵.

Michaił Skabałłanowicz datuje zabytek na koniec III wieku bądź bezpośredni początek IV wieku. Wcześniejszemu datowaniu zaprzecza istnienie święta Objawienia, późniejszemu natomiast brak świąt IV wieku, funkcjonujących w KonstAp¹³⁶.

1.5. „Didaskalia Apostolskie”

Zabytek występujący również pod nazwą: „Ustawy Apostolskie” (cs. *Учение Кафолическое 12 Апостолов и Святых Учеников Спасителя Нашего*), został sporządzony w języku greckim, w Syrii w III wieku. Stanowi próbę usystematyzowania przedstawionej wcześniej nauki chrześcijańskiej, dotyczącej moralności, dyscypliny oraz organizacji wspólnoty wiernych. W IV wieku został on przeredagowany i uzupełniony o pierwsze sześć rozdziałów KonstAp. Rękopis zbudowany jest na fundamencie „Didache” i zawiera:

1. „Didache”,
2. Listy św. Ignacego Antiocheńskiego,
3. Dialog św. Justyna Filozofa,
4. Apokryf – Ewangelię Piotra,
5. Czwartą księgę prorocत्व Sybilii¹³⁷.

1.6. „Euchologion Serapiona”

„Euchologion Serapiona” (cs. *Евхологий Серапiona Тмуитского*, łac. *Euchologium Serapionis*) jest zabytkiem IV wieku. Jego autorstwo przypisuje się św. Serapionowi (opisywany również jako Sarapion¹³⁸), biskupowi Tmuickiemu (obecnie Tell-el-Timai), miasta w Delcie Nilu. O życiu autora wiemy niewiele. Nie zachował się jego żywot, zaś skąpe informacje opierają się na świadectwach błogosławionego Hieronima oraz historyka Sokratesa. Wiadomo, iż od roku 282 kierował on szkołą katechumenów w Aleksandrii, a zmarł prawdopodobnie w latach 359-366¹³⁹. Z pism św. Atanazego Wielkiego wiemy, iż Serapion był jego bliskim przyjacielem i wstawał się za nim w okresie sporów ariańskich, za co został skazany na zesłanie. Nie zachowały się świadectwa o miejscu jego zesłania. Nie jest również znany czas, jaki święty spę-

¹³⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 74.

¹³⁶ Ibid., s. 70, 73.

¹³⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 37.

¹³⁸ Zob. А. А. Дмитриевский, *Евхологион IV века. Серапiona епископа Тмуитского*, Киев 1894, s. 1.

¹³⁹ W 359 roku pojawia się już nowy biskup tmuicki – Ptolemeusz. Z drugiej strony, w liście do mnichów św. Serapion zauważa, iż przeżył „wielkich ojców Antoniego, Alimona oraz Makarego” oraz wspomina żywot św. Antoniego spisany przez św. Atanazego w 365 roku. Zob. Ibid., s. 7–8.

dził na zesłaniu. Wiadomo jedynie, iż w latach 50., Serapion znowu pełnił obowiązki biskupa tmuickiego¹⁴⁰.

Literackie dziedzictwo św. Serapiona praktycznie się nie zachowało. Obok „Euchologionu Serapiona” znane są jego: „Mnisze reguły”, „List do mnichów” (gr. *Ἐπιστολή πρὸς μονάζοντας*, PG, XL, 925-942), koptyjski żywot św. Makarego, żywot św. Antoniego i Makarego (zachowany w tłumaczeniu słowiańskim: „Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Макария египетъскаго списано Серапионом учеником великаго Антония, наставника пустыннаго”) oraz „List do biskupa Eudoksjusza” (gr. *Τὸ ἅγιου Σεραπίωνος, ἐπισκόπου Θμούεως, ἐπιστολή πρὸς Εὐδόξιον ἐπίσκοπον*, PG, XL, 924-926)¹⁴¹.

Hieronim Strydoński przypisuje św. Serapionowi autorstwo księgi przeciw manichejczykom, księgi o adnotacjach psalmów oraz listów. Poza pierwszą wspomnianą pozycją, znaną w łacińskim przekładzie (*Liber adversos manicheos*), nie istnieją żadne świadectwa potwierdzające autorstwo, bądź istnienie pozostałych ksiąg¹⁴².

„Euchologion Serapiona” jest jednym z najpóźniej odkrytych i zbadanych dzieł św. Serapiona. „Euchologion” został odnaleziony przez Aleksieja Dmitriewskiego w Ławrze św. Atanazego na górze Atos¹⁴³. Rękopis, datowany na X-XI wiek, został spisany na 186 pergaminowych kartach i jest skatalogowany w bibliotece Ławry – nr 29 B¹⁴⁴ (rękopis nr 149 Lavra Monastery – wg Wordswortha)¹⁴⁵. Rękopis, poza księgą św. Serapiona zawiera teksty dogmatyczne, prologi i księgi Starego Testamentu (Hioba, Jezusa syna Syracha, Przypowieści Salomona, Eklezjasty, Pieśni nad Pieśniami). Obecność w nim „Euchologionu Serapiona” wydaje się dość przypadkowa. Sam tekst „Euchologionu...” poprzedza jednak apologia, którą zdaniem Dmitriewskiego zawdzięczamy św. Atanazemu. W ten sposób, chociaż teksty Starego Testamentu dominują w rękopisie, obecność „Euchologionu...” nie może być określana jako przypadkowa. Sam „Euchologion...” został spisany na 18 kartach, z których cztery ostatnie zawierają traktat dogmatyczny¹⁴⁶.

Pierwszego wydania greckiego oryginału „Euchologionu...” wraz z rosyjskim przekładem dokonuje Aleksiej Dmitriewskij w roku 1894¹⁴⁷. Dzieło składa się z 30 mo-

¹⁴⁰ W 358 roku św. Atanazy pisze list do „brata Serapiona”, w którym opisuje śmierć Ariusza. W 360 roku, już na prośbę samego św. Serapiona, św. Atanazy pisze 4 listy przeciw nauce ariańskiej (*Ἐπιστολή πρὸς Σεραπίωνα Θμούεως, ἐπίσκοπον κατὰ βλασφημούντων καὶ λεγόντων κτίσμα τὸ Πνεῦμα Ἅγιον*). Zob. Ibid., s. 7.

¹⁴¹ W liście, napisanym prawdopodobnie w czasie zesłania, św. Serapion pisze o konieczności prawowierności i niezmienności Kościoła w obliczu prześladowań. Zob. Ibid., s. 3, 4, 6.

¹⁴² Zob. Ibid., s. 8.

¹⁴³ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 30.

¹⁴⁴ A. A. Дмитриевский, *Евхологион IV века. Серапиона епископа Тмуитского...*, op. cit., s. 10-11.

¹⁴⁵ J. Wordsworth, red., *Bishop Sarapion's Prayer-Book. An Egyptian pontifical dated probably about A.D. 350-356*, tłum. G. Wobbermin, London Society for promoting Christian Knowledge, London 1899, s. 9.

¹⁴⁶ Tekst zapisany w formie listu do brata lub bliskiego krewnego, który jednak nie zawiera imienia autora, ani jakichkolwiek historycznych wskazówek. Zob. Ibid., s. 10.

¹⁴⁷ Wokół wydania „Euchologionu...” rodzi się jednak naukowa pomyłka. W roku 1898 w Lipsku w serii „Texte und Untersuchungen” prof. Wobbermin wydaje nieznaną „Euchologion” Serapiona. Tekst stanowi opracowanie tego samego rękopisu, który został 4 lata wcześniej wydany przez Dmitriewskiego. Jak to opisuje archimandryta Kiprian (Kern), już w 1899 roku w „Byzantinische Zeitschrift”, pojawia się wyjaśnienie, w którym pierwszeństwo odkrycia, opracowania i publikacji „Euchologionu...” w całości zostało przyznane dla Dmitriewskiego. K. Kern, *Евхаристия...*, op. cit., s. 44.

dlitw, z których 18 stanowi modlitwy eucharystyczne, 7 dotyczy sakramentu Chrztu, 3 świętych obrzędów, 2 modlitwy na uzdrowienie chorych oraz 1 czytanej w czasie pogrzebu. Oryginalną strukturę „Euchologionu...” zachowało wydanie Aleksieja Dmitriewskiego z 1894 roku. Wydania zachodnie, w tym polskie tłumaczenie wydane w tomie „Konstytucje Apostolskie” w 2007 roku¹⁴⁸, wykorzystują już porządek opracowany przez Franka Brightmana.

„Euchologion Serapiona” jest dziełem o charakterze liturgicznym, na co wskazują już same adnotacje w tytule. Rękopis z Ławry św. Atanazego opisuje go poprzez dwa tytuły: *Εὐχὴ προσφόρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου* oraz, w drugim miejscu – *Προσευχὰ Σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμουέος*. Równorzędnie z tymi spisany tytułami funkcjonuje nazwa „Euchologion”, która ma w aspekcie liturgicznym tożsame znaczenie.

„Euchologion Serapiona” opisuje tradycję liturgiczną sprzed antiocheńskiej syntezy świętego Bazylego Wielkiego i św. Jana Chryzostoma, przez co jest istotnym świadectwem rozwoju nabożeństw chrześcijańskich. Jest to niewątpliwie jeden z najważniejszych rękopisów opisujących wczesną praktykę chrześcijańską. Na prawdziwość datowania wskazuje prostota opisanych obrzędów, brak szczegółowych adnotacji dla duchowieństwa oraz zgodność z pozostałymi rękopisami pierwszych wieków. Dmitriewski zauważa zbieżność „Euchologionu...” z „Didache”¹⁴⁹ oraz VIII rozdziałem „Postanowień Apostolskich”, co świadczy o naturalnym rozwoju tradycji liturgicznej. Modlitwy księgi odpowiadają również zachowanej tradycji aleksandryjskiej, co Aleksiej Dmitriewski udowadnia zestawiając tekst modlitwy z „Euchologionu...” z tekstem anafory apostoła Marka¹⁵⁰.

1.7. „Konstytucje Apostolskie”

„Konstytucje Apostolskie” (gr. *Διαταγαί*, łac. *Constitutiones*, cs. *Апостольские постановления*), stanowią wczesnochrześcijański zabytek liturgiczny, który obok przedstawionej nazwy, posiada jeszcze jedną – pełniejszą, od której rozpoczyna się właściwy tekst. Pełna nazwa „Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa, [rzymskiego biskupa i obywatela]”, sugeruje, iż jego autorem był mąż apostołski. Jednak dzieło to stanowi późniejszą kompilację, która w ostatecznej syryjskiej redakcji pojawiła się w końcu IV wieku. Niektóre elementy KonstAp odnoszą się do wcześniejszej praktyki, prawdopodobnie II wieku¹⁵¹.

Liturgiści nie są zgodni co do datowania rękopisu: Harnack, wskazując na Symbol Wiary, zbliżony do przyjętego na soborze antiocheńskim (341) mówi o latach 340-343, Brightmann zaś o latach 370-380, ponieważ wspomniane święto Bożego Narodzenia

¹⁴⁸ A. Baron i H. Pietras, red., *Euchologion Serapiona*, w: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 300–318.

¹⁴⁹ Por. modlitwa nad przełamanym chlebem: A. A. Дмитриевский, *Евхологион IV века. Сарпаниона епископа Тмуитского...*, op. cit., s. 13.

¹⁵⁰ Zob. *Ibid.*, s. 12.

¹⁵¹ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 38.

pojawia się w 378 roku¹⁵² (podobnie zabytek datuje o. Taft¹⁵³). Według Iwana Manswietowa pierwsze siedem ksiąg KonstAp pochodzi z III wieku, natomiast ósma – z IV wieku¹⁵⁴. Rękopis ponadto składa się z elementów, stanowiących redakcję wcześniej istniejących zabytków. Struktura KonstAp odzwierciedla źródła kompilacji. Pierwszych VI ksiąg koresponduje z „Didaskaliami Apostolskimi” (III wiek), fundamentem VII księgi (rozdziały 1-32) stało się „Didache” (I wiek) oraz modlitwowe formuły i obrzędy (rozdziały 33-49)¹⁵⁵. VIII księga w swej treści zbliża się do treści „Tradycji Apostolskiej” św. Hipolita Rzymskiego. Skomplikowaną pozostaje kwestia datowania opisanej w KonstAp Liturgii i to ona rodzi liczne spory historyków. Istnieją rozbieżne teorie, które datowanie tego fragmentu rozpoczynają od I wieku, na początku V-go kończąc¹⁵⁶. Iwan Karabinow podkreśla jedynie, że fragment nie został w czasie sporządzania KonstAp przeredagowany, z czego należy wnosić, iż powstał do IV wieku. Ponadto stawia on tezę, iż tekst Liturgii zaczerpnięto z wcześniej istniejącego tekstu: „Rzeczywiście, Liturgia Klemensa [tj. Liturgia KonstAp – MŁ] nie była sporządzona przez kompilatora Konstytucji, on wziął ją już gotową, dokładniej – ona istniała już wcześniej w księdze, która powstała jako uzupełnienie ‘nauczania XII apostołów’ [„Didache” – MŁ]. Z tej księgi, [jej redaktor – MŁ] sporządził VII i VIII księgę swoich konstytucji”¹⁵⁷.

KonstAp stanowi apokryficzny przekaz istniejących w chrześcijaństwie tradycji liturgicznych. Autorytet dokumentu został zbudowany wokół rzekomego apostołskiego spisanie wszystkich praw i zasad organizacji wspólnoty. W zabytku tym, ta kanoniczna sankcja przyjęła formę głoszenia poszczególnych zasad ustami proroków (np. „Ja, Jakub mówię...”, „My, Piotr i Paweł, ustanawiamy...” itp.)¹⁵⁸.

Dzieło opisuje nabożeństwo eucharystyczne (wyróżniamy dwa opisy modlitwy eucharystycznej zawarte w II i VIII księdze) oraz wieczorne i jutrznię¹⁵⁹. Oprócz nabożeństw pojawiają się w nim również informacje o okresach postnych i o praktyce postu. Obok postu w środy i piątki, KonstAp wskazują na podobny okres przed Wielkanocą oraz po Pięćdziesiątnicy¹⁶⁰. Wśród modlitw opisanych w KonstAp ważnym świadectwem są modlitwy związane z chirotonią biskupa, prezbitera, diakona, oraz nałożenia rąk (chirotesji) na diakonise, subdiakona i lektora¹⁶¹.

Oprócz tekstów modlitw KonstAp wskazują na sposób sprawowania nabożeństw, tworząc pierwszy liturgiczny komentarz. W dziele po raz pierwszy pojawiają się określenia „organizacja” (*διατυπώσεως*) oraz „porządek” (*τὴν διάταξιν*) nabożeństwa, później przyjęte w liturgice na określenie reguł sprawowania nabożeństw, jak również

¹⁵² I. A. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 52.

¹⁵³ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume V. The Precommunion Rites*, Pontificio Instituto Orientale, Roma 2000, s. 60.

¹⁵⁴ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 6.

¹⁵⁵ Zob. I. A. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 52.

¹⁵⁶ Zob. datowanie Liturgii klementyńskiej w: *Ibid.*, s. 53.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Zob. А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 26–27.

¹⁵⁹ В. Альмов, *Лекции...*, op. cit., s. 38.; zob. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. XIII.

¹⁶⁰ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 7.

¹⁶¹ Zob. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 251–254.

termin „argia” (*ἀργία τῶν ὡρῶν*), zastosowany w studyjskim typikonie do oznaczenia braku nabożeństw bądź pracy w dni wielkich świąt. We wprowadzeniu księga opisuje również swoje przeznaczenie, czyli przekazanie informacji o wszelkiej kościelnej praktyce (*περὶ πάντος ἐκκλησιαστικός τύπος*), którą później przyjęto określać terminem typikon (*τυπικὸν*)¹⁶².

KonstAp wskazuje na rozwijający się **kalendarz liturgiczny**. Zgodnie z nim należy pracować pięć dni w tygodniu, sobotę i niedzielę, określaną jako Dzień Pański, wierny powinien spędzić na modlitwie w świątyni. Sobota jest dniem wspomnienia aktu stworzenia, natomiast niedziela – pamiątką Zmartwychwstania. Oprócz sobót i niedziel praca jest zakazana w Wielkim Tygodniu, tygodniu paschalnym, w dniu Wniebowstąpienia, Pięćdziesiątnicy, Bożego Narodzenia, święto Objawienia (Epifanii), dni świąt apostołów, pierwszego męczennika Stefana i innych świętych męczenników¹⁶³. Wszystkie te dni wskazują na roczny cykl nabożeństw, wśród których Boże Narodzenie i święto Objawienia traktowane są jako dwa oddzielne święta.

Wśród późniejszych rękopisów do treści KonstAp nawiązują tzw. „**Kanony Apostolskie**” (łac. *Canones Ecclesiastici*), syryjski rękopis z początku V wieku. Dokument zawiera 85 kanonów, wśród których znajdują się postanowienia Soboru Antiocheńskiego z 314 roku. Jego treść skupia się na przedstawieniu kanonu ksiąg Nowego Testamentu, do którego nie zalicza się Apokalipsy, natomiast włącza KonstAp¹⁶⁴.

VIII księga KonstAp pojawia się również w rękopisie z końca V wieku. Jest to tzw. „**Sinodos**” bądź „**Egipskie Kościelne Konstytucje**”. To kompilacja 3 wcześniejszych dokumentów: „Kanonów Apostolskich” (syryjskich z V wieku), „Tradycji Apostolskiej” św. Hipolita oraz VIII księgi KonstAp. Dokument zachował się w czterech redakcjach. Najwcześniejsza (ok. 500 roku) oparta na greckim oryginale nie zawiera obrzędu biskupiej chirotonii oraz anafory. Dwie późniejsze redakcje opierają się na pierwszej, natomiast czwarta, określana jako etiopska i sporządzona na podstawie arabskiego tłumaczenia, określana jest jako „Statut Apostolski” (cs. *Устав Апостольский*)¹⁶⁵. Publikacja w formie księgi określana jako „Sinodos” stała się obowiązującą wykładnią kano-niczną Kościoła w Abisynii¹⁶⁶.

Do treści KonstAp odwoływali się również późniejsi ojcowie Kościoła. Św. Epifaniusz z Cypru mówiąc o poście w środy i piątki oraz ścisłym poście Wielkiego Tygodnia, odwoływał się do treści i uzasadnienia KonstAp. Słowa te, przytaczane później w „Pandekti” igumena Nikona, weszły do słowiańskich redakcji TypJEROZ. Również inne opracowania odwoływały się do starych apostolskich konstytucji – m.in. TypJEROZ w opisie Czterdziąticy oraz TypSTUD (SINOD nr 382-905) w opisie postu Wielkiej Soboty¹⁶⁷.

¹⁶² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 7.

¹⁶³ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 260–261.

¹⁶⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 39.

¹⁶⁵ O chronologii i datowaniu tego zabytku – zob. Ibid., s. 39–40.

¹⁶⁶ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1896, s. XXII.

¹⁶⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 8.

1.8. „Pielgrzymka do miejsc świętych”

„Pielgrzymka do miejsc świętych” (łac. *Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis*) Egerii¹⁶⁸ zawiera opis nabożeństw jerozolimskich IV wieku, sprawowanych w świątyniach zbudowanych w najważniejszych dla chrześcijan miejscach związanych z męką, ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem Chrystusa. Odnaleziony w 1884 r. rękopis¹⁶⁹ szczegółowo opisuje nabożeństwa sprawowane w wybudowanej w IV wieku na miejscu męki, śmierci, pogrzebania i Zmartwychwstania Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, BazANAST.

Zabytek stanowi niezwykle cenne źródło opisujące liturgiczne praktyki Jerozolimy. Autorka nie przytaczając treści modlitw i psalmów, doskonale opisała wszystkie obrzędy, skupiając się na miejscu i czasie sprawowania oraz ogólnej charakterystyce nabożeństwa. Eteria nie wskazuje jaki psalm bądź hymn był śpiewany, jednak w jej schemacie z łatwością można wyszczególnić wszelkie czynności. Nie zagłębiając się w szczegóły np. „diakon wygłaszał prośby, po których biskup czytał modlitwę”, autorka pozwala uporządkować informacje i zrekonstruować schemat nabożeństwa.

Pomimo braku dokładnych informacji o śpiewanych psalmach i antyfonach, Egeria wskazuje na rozbudowaną praktykę doboru tekstów do święta lub pory dnia: „Szczególnie godne wspomnienia jest zaś między innymi to, że psalmy i antyfony ... zawsze odpowiednie i rozumnie dobrane są do tego, co się odbywa”¹⁷⁰.

W opisie nabożeństw jerozolimskich Egeria wyszczególnia cykle codzienne i niedzielne¹⁷¹.

2. Modlitwa pierwszych chrześcijan

Aby ukazać rozwój chrześcijańskiej tradycji liturgicznej musimy przedstawić jej pierwotną strukturę. Pomogą nam w tym odpowiedzi na kolejno postawione pytania: [1] Kto gromadził i przewodniczył modlitwie? [2] Gdzie odbywały się wspólne modlitwy? [3] Kiedy gromadzono się na modlitwy? [4] Jakie nabożeństwa sprawowano?

2.1. Osoby sprawujące nabożeństwa w okresie apostołskim

Struktura duchowego przewodnictwa w modlitwie i nauczaniu została przyjęta od samego Zbawiciela, który sam powołał Swoich uczniów, nauczał ich i przewodni-

¹⁶⁸ P. Iwaszkiewicz, red., *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, tłum. J. Czuj, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 118–199. Tekst rosyjski: И. В. Помяловски, red., *Паломничество по Святым местам конца IV века*, tłum. И. В. Помяловски, „Православный палестинский сборник”, 1889, nr 20. Również starszy przekład: A. Bogucki, red., *Eteria, Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970.

¹⁶⁹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 91.

¹⁷⁰ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 168.

¹⁷¹ Zob. *Czas modlitwy*, s. 77 niniejszej książki.

czył wspólnej modlitwie. Powołani przez Niego apostołowie, obdarzeni łaską Ducha Świętego, stali się nauczycielami oraz przewodniczyli modlitwie wspólnoty. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy stanowi początkowy moment Kościoła ziemskiego, kiedy rodzą się jego struktury, rozwijają się nabożeństwa, zaś we wspólnocie pojawiają się grupy, które w późniejszym okresie staną się kościelną hierarchią kapłańską. Spośród wspólnoty w I wieku należy wymienić tych, którzy dzięki łasce Ducha Świętego mogą przewodniczyć modlitwie oraz nauczać i prowadzić misję ewangelizacyjną. Już w okresie apostołskim można rozróżnić kilka kategorii wśród sprawujących nabożeństwa: **apostołowie, prorocy, nauczyciele**¹⁷².

W 1 Kor („I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” – 1 Kor 12, 28; 8-10) ap. Paweł wspomina o następujących grupach tych, których zadaniem było prowadzenie wiernych: apostołowie, prorocy, ewangeliści oraz nauczyciele:

- **Apostołowie.** Apostołami nie nazywano jedynie 12 najbliższych uczniów Chrystusa, lecz również inne osoby, które dzięki łasce Ducha Świętego prowadziły misję ewangelizacyjną. „Didache” odróżnia jeszcze prawdziwych i fałszywych apostołów, wskazując, że ci pierwsi przybywali z miasta do miasta, nauczali, i nie zostawiali w założonym przez siebie Kościele, lecz odmawiając jakiegokolwiek korzyści materialnej udawali w dalszą drogę¹⁷³.
- **Prorocy.** Tak nazywano tych, którzy posiadali szczególny dar – Boże objawienie, pozwalający im znać przyszłość i teraźniejszość, odkrywający przed nimi ludzkie myśli. Szczególną cechą proroków było „mówienie w Duchu Świętym” – cecha nie wskazywana przy charakterystyce apostołów. Funkcją proroków było nauczanie w już zorganizowanych Kościołach. Dzieje Apostolskie mówiąc o prorokach wymieniają ich imiona: Barnaba¹⁷⁴, Juda, Syłas¹⁷⁵, Agabos oraz 4 dziewice prorokinie – córki diakona Filipa¹⁷⁶. Do grona proroków zaliczany jest również św. Hermas, autor „Pasterza”. „Didache” wskazuje na istotne znaczenie proroków – arcykapłanów, którzy nauczają i utwierdzają wiernych w prawdziwej wierze. „Didache” jedynie prorokom pozwala wznosić modlitwę eucharystyczną „jak długo tego chcą”, zezwala im na zwołanie agapy poza określonymi dniami¹⁷⁷.
- **Ewangeliści.** Apostoł Paweł pisze o nich oddzielnie, stawiając ich w hierarchii po apostołach i prorokach. Niewiele wiadomo o ich obowiązkach. Nie jest nawet pewne, czy ewangelistami określano tych, którzy spisali Ewangelie, czy również tych, którzy ją głosili¹⁷⁸.
- **Nauczyciele.** Stanowili grupę niezależną od proroków chociaż i na nich spoczął obowiązek nauczania. Nie byli oni wybierani przez nałożenie rąk, lecz, jak po-

¹⁷² Zob. 1 Kor 12, 28-30; 1 Kor 12, 8-10. Szerzej: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 30-34.

¹⁷³ Ibid., s. 30-31.

¹⁷⁴ Dz 13, 1.

¹⁷⁵ Dz 15, 32.

¹⁷⁶ Dz 21, 9-10.

¹⁷⁷ Ibid., s. 31.

¹⁷⁸ Zob. Ibid., s. 32.

twierdza apostoł Jakub, sami przychodzili do tej posługi¹⁷⁹. Funkcja nauczycieli zachowała się najdłużej, wspominają o niej Orygenes, Dionizy Aleksandryjski, św. Ignacy Teoforos¹⁸⁰.

W okresie mężów apostoelskich swój rozwój przeżywa pierwsza grupa. Apostołowie głosząc Chrystusa organizowali wspólnoty w miastach, na czele których stali biskupi, którzy po okresie apostoelskim, stali się ich dziedzicami, przyjmując na siebie obowiązek troski o wspólnotę. W pismach wczesnochrześcijańskich pisarzy zauważamy również, iż przyjęli oni modlitewne obowiązki, wcześniej należące do apostołów. W II w. nabożeństwa w Kościele sprawują biskupi¹⁸¹. Zgodnie ze słowami św. Klementa Rzymskiego, modlitwa eucharystyczna była wypowiediana przez biskupa. Również św. Ignacy Teoforos sprawowanie Eucharystii uzależniał od obecności biskupa, bez którego nie dozwolony był również chrzest. Pomimo tego uwarunkowania św. Klement Rzymski zwraca uwagę na wspólnotowy charakter Eucharystii: „każdy spośród braci w swoim porządku niech dzięki czyni (εὐχαριστεῖτω) Bogu [...] nie zakłócając wyznaczonego porządku Jego Liturgii”¹⁸². Również Didache wskazuje, że wygłaszanie modlitwy eucharystycznej należało nie tylko do biskupa, mogą to robić również prorocy (tj. wygłaszać modlitwę eucharystyczną), jak długo tego chcą¹⁸³.

Oprócz biskupów pojawiają się również prezbiterzy i diakoni, dzięki czemu pojawia się znana współcześnie trójstopniowa hierarchia: „Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi kapłanami [prezbiterami], jak za Apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże [...] Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu to zleci. Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny”¹⁸⁴.

2.2. Miejsce modlitw

Wiele fragmentów z ksiąg Nowego Testamentu ukazuje apostołów, którzy modlą się w świątyni jerozolimskiej, lub spotykają się w synagogach i nawet głoszenie przez nich Dobrej Nowiny związane jest z przebywaniem w świątyni w czasie żydowskich nabożeństw i uczestnictwem w nich. Po Zmartwychwstaniu, napełnieni radością apostołowie całe dni spędzają w świątyni, o czym świadczy ap. Łukasz – „Oni [...] wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, błogosławiąc Boga”¹⁸⁵. Zgodnie z opisem apostoła Łukasza wspólnota chrześcijańska zbierała się w określonym miejscu świątyni – krużganku Salomona: „Wiele znaków i cudów działo się przez ręce Apo-

¹⁷⁹ Zob. „Niech zbyt wielu z was nie uchodzi za nauczycieli” – Jk 3, 1.

¹⁸⁰ Ibid., s. 32–33.

¹⁸¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 25.

¹⁸² Cyt. za А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 22.

¹⁸³ M. Starowieyski, „Didache”, op. cit., s. 37.

¹⁸⁴ Św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostoelskich*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 1988, s. 138.

¹⁸⁵ Dz 24, 52–53.

stołów wśród ludu. Trzymali się wszyscy razem w krąganku Salomona. A z obcych nikt nie miał odwagi dołączyć się do nich, lud zaś ich wychwalał¹⁸⁶. Okres apostołski po roku 70 charakteryzują zgromadzenia odbywające się w synagogach, lub domach. O ile wypełnienie modlitewnych reguł mogło być dokonywane w świątyni jerozolimskiej, pozostałe aspekty działalności pierwszych chrześcijan musiały być realizowane w innym miejscu. O miejscu, w którym możliwe było nauczanie o Chrystusie oraz łamanie chleba, mówi ewangelista Łukasz: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2, 46), były to najczęściej domy oddanych Ewangelii ludzi¹⁸⁷. Wyjątkiem była praktyka rzymska, zgodnie z którą nabożeństwa odbywały się w katakumbach, w specjalnie przygotowanych kryptach. W domach, w dużych gościnnych jadalniach, przygotowywano oddzielny stół, który zaczęto nazywać ołtarzem¹⁸⁸. Kiedy po roku 135 chrześcijanie ostatecznie opuszczają synagogi, koniecznym stało się odnalezienie odpowiedniego miejsca dla wspólnych nabożeństw.

Miejscem sprawowania nabożeństw stają się chrześcijańskie świątynie. Najwcześniejsze świadectwa odnoszą się jednak do końca II wieku. Możemy stwierdzić, iż do połowy III w. „miejscem spotkań liturgicznych były domy udostępniane, w miarę potrzeby, przez zamożniejszych spośród braci całej wspólnoty”¹⁸⁹. Często domy służące modlitwie były oddalone od uczęszczanych i łatwo dostępnych miejsc. Ponadto dodatkowym miejscem gromadzenia się chrześcijan dla modlitwy stały się katakumby¹⁹⁰. Euzebiusz wspomina o nabożeństwach w starych budynkach, natomiast w okresie panowania cesarza Kommodusa (180-192) chrześcijanie rozpoczynają przygotowanie nowych budynków. Około 240 roku św. Grzegorz Cudotwórca buduje świątynię w Neocezarei¹⁹¹. Laktancjusz wspomina o zburzeniu świątyni w Nikomedii¹⁹², natomiast edykt cesarza Dioklecjana z 302 roku nakazuje „wszędzie niszczyć świątynie aż do fundamentów”. Obecne w nim sformułowanie „wszędzie” wyraźnie wskazuje na powszechność świątyń chrześcijańskich¹⁹³.

Najwcześniejszą charakterystykę chrześcijańskiej świątyni ukazują KonstAp. Zgodnie z opisem tam zawartym świątynia powinna być zbudowana na planie okrętu (arki), zorientowana na Wschód. Ponadto ma posiadać dwa pomieszczenia, przedziały (*πασσοφόρια*, cs. *преграда*, *притвор*) z lewej i prawej strony, również skierowane na Wschód¹⁹⁴.

¹⁸⁶ Dz 5, 12-13.

¹⁸⁷ Wśród tych miejsc znane są m.in.: domy Marii, matki Marka, Józefa i Nikodema (Dz 12, 12) oraz wieczernik (cs. *сионская горница*). М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 25.

¹⁸⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 26.

¹⁸⁹ Н. Рапроcki, *Misterium...*, op. cit., s. 94.

¹⁹⁰ Г. Голосов, *Руководство по Литургии или наука о православном богослужении применительно к программе, изданной учебным комитетом для учеников духовных семинарий*, Типо-Литография Ф. С. Муравьева, Тверь 1886, s. 277.

¹⁹¹ Píše o tym św. Grzegorz z Nyssy – autor żywotu św. Grzegorza Cudotwórcy. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 40.

¹⁹² Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 277.

¹⁹³ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 40-41.

¹⁹⁴ А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 107.

„Przede wszystkim budynek winien być podłużny, zwrócony na wschód z pastoforiami po każdej stronie również na wschód skierowanymi, podobny do okrętu. Na środku niech stoi tron biskupi, a po obu jego stronach zasiadać będzie grono prezbiterów, którym towarzyszyć będą diakoni schludnie ubrani w długą szatę; są oni jak marynarze i strażnicy burt okrętu. Pod ich czujnym wzrokiem po przeciwnej stronie zasiadać będą świeccy w porządku i spokoju, a osobno siedzieć będą kobiety, również zachowując milczenie. Lektor zaś stojąc pośrodku na jakimś podwyższeniu odczyta teksty [...] odźwierni będą stać przy wejściach dla mężczyzn, diakonisy zaś przy wejściach dla kobiet, i będą ich pilnować jak marynarze na okręcie; również w namiocie świadectwa przestrzegano tej zasady”¹⁹⁵.

KonstAp w księdze II rozdział 57 wyjaśniają, iż świątynia dzieliła się na dwie części – dla duchowieństwa oraz dla wiernych. W części dla duchowieństwa – ołtarzu, na środku powinien znajdować się tron biskupa, zaś po obu stronach powinni siedzieć prezbiterzy i stać diakoni. Druga część świątyni (nawa główna) przeznaczona jest dla wiernych, przy czym kobietom przeznaczone było oddzielne miejsce. Na środku nawy głównej znajdowało się podwyższenie dla lektora¹⁹⁶.

Charakterystyka chrześcijańskiej świątyni opisana w KonstAp oraz obserwowana w czasie późniejszego rozwoju architektury sakralnej odwołuje się do trójpodziału i symboliki świątyni jerozolimskiej. W przeciwieństwie do starotestamentowego sanktuarium, nie są już w nich składane ofiary poza jedną, najważniejszą ofiarą eucharystyczną¹⁹⁷.

Chociaż nie wspominają o tym KonstAp, inne źródła wskazują, iż w północnej części świątyni, w pobliżu drzwi wejściowych, znajdował się stół ofiarny, z którego wybierano chleb i wino dla sprawowania Eucharystii. Był to jeden z dwóch bocznych przedziałów, które nosiły nazwę *πασοφόρια* (cs. *преграда* bądź *притвор*). Funkcja tych pomieszczeń została oparta na starotestamentowych przepisach dotyczących świątyni. Jeden z przedziałów stanowił pomieszczenie na utensylia liturgiczne oraz szaty kapłańskie. W nim przechowywano Świętą Ewangelię, księgi liturgiczne oraz inne utensylia. Również w tym pomieszczeniu, nazywanym *Σκευοφυλάκιον* (cs. *сосудохранительница*; dalej w tekście „skeuofilakion”), kapłani przygotowywali się do nabożeństwa, nakładając szaty liturgiczne¹⁹⁸. Przedział ten nosił również nazwę „miejsca diakonów” – *διακόνικον*, ze względu na funkcję diakonów w czasie nabożeństw, którzy byli odpowiedzialni za przygotowanie i opiekę nad utensyliami liturgicznymi¹⁹⁹. Do drugiego przedziału, nazywanego *Πρόθεσις* (cs. *предложение*, dalej w tekście „prothesis”), przynoszono ofiary dla sprawowania nabożeństw. Oprócz darów liturgicznych, tj. chleba i wina, do drugiego przedziału przynoszono również olej, ładan i inne ofiary²⁰⁰.

¹⁹⁵ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit., s. 69–70 (II, 57, 3-10).

¹⁹⁶ В. Альмов, *Лекции...*, op. cit., s. 41.

¹⁹⁷ И. Дмитриевский, *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии...*, op. cit., s. 108.

¹⁹⁸ Aleksiej Dmitriewskij wyjaśnia, iż wcześniej nie istniała współczesna praktyka nakładania szat liturgicznych w ołtarzu. Zob. przypis 27 w: А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 157–159.

¹⁹⁹ Ibid., s. 73.

²⁰⁰ Ibid.

Πρόθεσις – stół ofiarny, we współczesnych świątyniach znajduje się w prezbiterium, po lewej stronie ołtarza. Pierwotnie było to miejsce, do którego wierni mogli przynieść dary, z racji dostępności musiało się więc znajdować poza prezbiterium. Funkcja stołu ofiarnego nawiązuje do starotestamentowego „złotego stołu” (Wj 25, 23-28), na którym składano chleby pokładne (Wj 25, 30). Słowo „pokładne” oznaczało chleby przyniesione przed Boże oblicze, tj. ofiarę złożoną przed samym Bogiem²⁰¹. Chrześcijanie, przychodząc do świątyni dla Eucharystii, przynosili i składali na stole ofiarnym swoje dary (chleb i wino). Prezbiter wypowiadał nad nimi modlitwę (gr. *Προσκομίζειν* – przynosić; stąd cs. *Προσκομιδια*– gr. *Προσκομίδη*), w której prosił Boga o przyjęcie ich w ofierze. W tym czasie diakoni czytali imiona tych, którzy dary przynieśli i tych, ze względu na których były one przyniesione²⁰². Następnie prezbiter wybierał chleb (czasem ze względu na liczbę wiernych, dwa chleby), wlewał do kielicha wino, a następnie przygotowywał je dla sprawowania Eucharystii²⁰³. Pozostałe dary przeznaczone były duchowieństwu, biednym oraz dla wspólnych posiłków (agap)²⁰⁴. W świątyni Hagia Sophia w Konstantynopolu przygotowanie darów odbywało się w prothesis, poza ołtarzem. We wszystkich bizantyjskich świątyniach nie było bezpośredniego przejścia z prothesis do prezbiterium. Z tego też względu, w Liturgii pojawia się Wielkie Wejście, w czasie którego dary przenoszono do prezbiterium. Przeniesienia dokonywali diakoni, którzy wchodząc do nawy głównej przez północne wejście spotykali cesarza, i przechodzili z nim aż do świętej bramy prezbiterium²⁰⁵.

Od IV wieku, szczególnie po edykcje tolerancyjnym, świątynie chrześcijańskie zaczęto budować nie tylko na planie arki, lecz również na planie krzyża, okręgu bądź ośmiokąta. Wtedy również ustanowiono podział świątyni na Prezbiterium (gr. *ιερατεῖον, βήμα*, cs. *олтар, святилище*), nawę główną (gr. *ναός*, cs. *церковь*) oraz przedsionek (gr. *νάρθξ*, cs. *притвор*)²⁰⁶.

Wszystkie charakterystyczne elementy świątyni chrześcijańskiej powstały na wzór starotestamentowej Świątyni Jerozolimskiej²⁰⁷. Prezbiterium odpowiada Świętemu Świętym (hbr. *debir*), tj. najświętszemu miejscu w Świątyni Jerozolimskiej, „części ukrytej i niedostępnej”, które podobnie jak w Starym Testamencie symbolizowało niebo. Nawą główną stanowi odpowiednik starotestamentowego miejsca świętego (hbr. *hekal*), znajdującego się za pierwszą zasłoną (cs. *zaweca*), za którą wchodzili kapłani dla sprawowania nabo-

²⁰¹ Ibid., s. 120.

²⁰² „Powiedz [prezbiterom] kto jest ofiarodawcą, aby po imieniu za niego się modlili” –A. Baron i H. Pietras, red., *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilsa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007 IV, 3.

²⁰³ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 151.

²⁰⁴ Teodor Balsamon wyjaśnia, iż dary te mogły być wykorzystane tylko dla zaspokojenia potrzeb wiernych: „если что отъ приносимыхъ вернымъ и въ жертву останется: то, по употреблении (изъ нихъ) на Божественныя Тайны прочимъ (говорить) клирыкамъ надлежитъ быти разделеннымъ; да отъ нихъ снадятся и испиются; такожде и отъ верныхъ простолудиновъ; оглашеннымъ же ничтоже изъ нихъ да дастся. Ибо принесены оныя были къ жертвеннику и изъ нихъ часть изъята въ Божественныя Дары, и оныя освящены: то како несовершеннейшимъ (въ вере) даны будутъ къ употреблению?” Za: Ibid., s. 151.

²⁰⁵ M. Arranc, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

²⁰⁶ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 107.

²⁰⁷ Ibid., s. 107–109.

żeństwa. W tradycji żydowskiej ta część świątyni symbolizowała świat widzialny²⁰⁸. Przedścionek również nawiązuje do miejsca w Świątyni Jerozolimskiej (hbr. *elam*) z którego kapłani przechodzili do miejsca świętego²⁰⁹. W Kościele wczesnochrześcijańskim było to miejsce dla katechumenów (cs. *оглашенных*) oraz „słuchających” (cs. *слушающих*)²¹⁰. W przedśionku, zgodnie z 84 kanonem Soboru w Kartagenie, mogli się również znajdować Żydzi, heretycy i poganie, którzy wysłuchiwali słów Ewangelii i pouczeń biskupa²¹¹. Architektura świątyni odwoływała się również do starej symboliki żydowskiej, zmieniając pierwotne znaczenie poszczególnych elementów. Wśród takich zmian architektonicznych L. Bouyer wskazuje zmianę znaczenia tronu, który w tradycji żydowskiej był tronem Mojżesza, a w Kościele stał się katedrą (synthron), tj. tronem biskupa²¹².

Nawę główną od przedśionka oddzielały drzwi, które na wzór wschodniego wejścia do Świątyni Jerozolimskiej (Dz 3, 2), nazywano Piękną Bramą (cs. *красные врата*). Wejście to nazywano również Królewską Bramą (cs. *царские врата*), albowiem przez nie kapłan uroczyście wkraczał do Domu niebiańskiego Króla. W tym miejscu władcy, wchodząc do świątyni zdejmowali insygnia władzy, pozostawiali broń oraz ochraniających ich żołnierzy²¹³.

Znacznie później w architekturze świątyni pojawiły się kolejne drzwi, oddzielające nawę główną od prezbiterium. Prezbiterium nie było zresztą pierwotnie umiejscowione w apsydzie, lecz znacznie bardziej wysunięte w kierunku środka świątyni. Wczesnochrześcijańska architektura, we wschodniej części świątyni wskazywała na istnienie jedno- lub trójczęściowej absydy, które nie należały do przestrzeni prezbiterium²¹⁴. Przesunięcie i umieszczenie prezbiterium we wschodniej absydzie nie nastąpiło w wyniku reformy, lecz systematycznych zmian wystroju świątyni²¹⁵. Dopiero w X-XI w. prezbiterium i nawę główną zaczyna rozdzielać ikonostas z trojgiem drzwi. Główne, środkowe drzwi nazywano Świętą Bramą (cs. *святые врата*)²¹⁶. Pierwotnie w ich miejscu w świątyni chrześcijańskiej znajdowała się kotara (cs. *завеса*)²¹⁷ zawieszona pomiędzy słupami otaczającymi ołtarz²¹⁸. Nad słupami, w okresie wczes-

²⁰⁸ Dokładna symbolika zob. Ibid., s. 110–111.

²⁰⁹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 99.

²¹⁰ Zgodnie ze słowami KonstAp „słuchającymi” byli ci, którzy zgrzeszyli i będąc na drugim etapie pokajania mogli właśnie w przedśionku wysłuchiwać Ewangelii i homilii, aż do momentu, w którym diakon wzywał ich do opuszczenia świątyni (cs. *да никто отъ слушающихъ...*).

²¹¹ Zob. A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 111.

²¹² L. Bouyer, *Eucharist...*, op. cit., s. 26.

²¹³ Zgodnie z decyzją cesarza Teodozjusza I, zapisaną w postanowieniach Soboru w Efezie, władca przed wejściem do świątyni pozostawiał broń, zdejmował diadem – symbol władzy. Zob. A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 112.

²¹⁴ Zob. A. A. Дмитриевский, *Устройство храмов в Константинополе и их украшения*, „Руководство для сельских пастырей”, 1887, nr 15, s. 387.

²¹⁵ Zob. S. Parenti, *The Eucharistic Liturgy in the East. The Various Orders of Celebration*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press 2000, s. 64.

²¹⁶ „Władca, wszedł do świątyni przez Królewską Bramę, nie zdejmując korony, tak jak tego wymagano od cesarzy, lecz w niej kroczył aż do Świętej Bramy” – opis wejścia do świątyni cesarza Michała za: A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 112. Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 95.

²¹⁷ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 115.

²¹⁸ Święty Cyryl Aleksandryjski wyjaśniając znaczenie kotary pisze, iż człowieka, który nie jest dojrzały w wierze nie należy wpuszczać za kotarę, czyli do prezbiterium. Zob. Ibid., s. 116.

snochrześcijańskim, na wzór tradycji starotestamentowej, umieszczano baldachim²¹⁹. Tradycja ta zachowała się w architekturze chrześcijańskiej aż do końca I tysiąclecia. Jeszcze w Konstantynopolu nad ołtarzem rozpościerał się baldachim, umocowany na czterech kolumnach, znajdujących się blisko czterem rogom ołtarza²²⁰.

Prezbiterium od nawy oddzielały również stopnie, które sprawiały, iż ta część świątyni górowała nad resztą. Jest to zgodne z symboliką tego miejsca oznaczającego Tron i Trybunał²²¹ (cs. *судилище*, gr. *βῆμα*) Wiecznego Króla²²². O miejscu tym, określonym jako *βῆμα*, i porównywanym do sali sądowej, mówi św. Jan Chryzostom. Wskazuje, iż podobnie jak w sądzie tron sędziego oddzielony był kratą (cs. *пешетка*) i wzniesiony ponad miejscem zgromadzenia tłumu, podobnie w świątyni, prezbiterium znajduje się na podwyższeniu a oprócz kraty jest tam również zasłona. Świadectwo Euzebiusza z Cezarei potwierdza istnienie w IV wieku krat i zasłony przed wejściem do prezbiterium. Opisując bazylikę w Tyrze, którą zbudowano po roku 313, wspomina o drewnianych rzeźbionych kratkach odgradzających prezbiterium²²³.

Na środku nawy głównej, naprzeciw Świętej Bramy, znajdowała się **ambona** (z gr. *ἀναβαίνω*, co oznacza „wejście” bądź „miejsce podwyższone”, określane również terminem *πύργος*)²²⁴. O ambonie mówią KonstAp, pisze o niej w swych listach Cyprian z Kartaginy²²⁵. Było to podwyższone miejsce, z którego czytano Ewangelię, śpiewano psalmy oraz diakoni wygłaszali wezwania. O takim jej zastosowaniu mówili m.in. Sozomen, 33 kanon Soboru *in Trullo*, 15 kanon Soboru w Laodycei. Z ambony odczytywano także dyptychy oraz spisy umarłych (cs. *поминанники*), o czym świadczą 3 kanon V Soboru Powszechnego (Konstantynopol 553 r.)²²⁶. Historyczne świadectwa wspominają również o ceremonii Podwyższenia Krzyża Pańskiego, której z ambony dokonywał biskup²²⁷. Z tego również miejsca niektórzy Ojcowie Kościoła głosili homilie²²⁸. Dzięki umiejscowieniu ambony, wszystko co z niej wygłaszano, doskonale słyszeli zgromadzeni w świątyni ludzie. Nawa świątynna była podzielona na trzy części, centralną, południową i północną. Jak mówi o. Paprocki, nawa główna, podobnie jak prezbiterium, była przeznaczona jedynie dla duchowieństwa, wierni zaś gromadzili się w nawach bocznych²²⁹. Z południowej i północnej strony ambony stali wierni, natomiast za amboną, po stronie zachodniej, mogli przebywać znajdujący się w okresie pokajania „klęczący” (cs. *припадающия*) oraz „stojący z wiernymi” (cs. *стоящии*

²¹⁹ W prezbiterium, symbolizującym niebo, baldachim, bądź daszek oznaczał przybytek Boga (Ap 21, 3). Był on umieszczony na słupach, których liczba nie była jednoznacznie określona. Cesarz Konstanty ofiarował baldachim, umieszczony na dwunastu słupach, co symbolizowało apostołów. Zob. *ibid.*, s. 118.

²²⁰ A. A. Дмитриевский, *Устройство храмов в Константинополе и их украшения...*, op. cit., s. 390.

²²¹ Zob. J 19, 13.

²²² Prezbiterium w greckich tekstach określane jest jako *βῆμα*, co oznacza podwyższone o kilka stopni miejsce, ołtarz ofiarny, katedrę, miejsce na którym zasiada sędzia. A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 114.

²²³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 122.

²²⁴ P. Ф. Тафт, *Литургический лексикон*, tłum. С. Голованов, Издательство “Амфора”, Омск 2013, s. 9.

²²⁵ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 112.

²²⁶ Н. Папроцкий, *Misterium...*, op. cit., s. 114.

²²⁷ P. Ф. Тафт, *Литургический лексикон...*, op. cit., s. 10.

²²⁸ Zob. A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 113.

²²⁹ Н. Папроцкий, *Misterium...*, op. cit., s. 115.

с верными)²³⁰. W swoim komentarzu do Boskiej Liturgii patriarcha German określa ambonę, jako miejsce symbolicznie oddalone od prezbiterium, na podobieństwo nagrobnego kamienia przy grobie Chrystusa. Ewangelię czytana z ambony patriarcha przyrównywał do głoszenia dobrej nowiny przez anioła, który siedział przed grobem Chrystusa i podążającym do grobu niewiastom ogłosił Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa²³¹.

W późniejszym okresie (szczególnie w czasach rozwoju reguły katedralnej Hagia Sophia), umieszczana na środku ambona zaczęła tracić znaczenie, została przeniesiona na bok, lub też całkowicie usunięta. Dotychczasowe podwyższenie prezbiterium skierowane do nawy głównej, uzyskało określenie małej ambony, solei (σωλήνας, cs. *solea*, dalej w tekście „soleja”), lub podium. Miejsce to w późniejszym okresie przejęło funkcję pierwotnej ambony²³².

Pierwotny układ świątyni sytuował ambonę, jak i sam ołtarz blisko centrum nawy głównej. Obecnie nawa i prezbiterium stanowią odrębne sfery – prezbiterium przesunięto na wschód i stało się ono zamkniętą konstrukcją kryjącą ołtarz. Zmiana ta nie była wynikiem gwałtownej reformy, lecz stopniowych zmian. Układ BazANAST bardziej pasował do schematu żydowskiej świątyni jerozolimskiej, aniżeli współczesnych świątyń prawosławnych. Prezbiterium z Krzyżem (Golgota) znajdowało się na środku nawy, podobnie jak tron biskupa, miejsce arcydiakona oraz miejsce dla chóru. Ołtarz był oddzielony od nawy za pomocą dwóch zasłon: pierwszej nazywanej zasłoną wielkiej bramy, oraz drugiej – zasłony ołtarza, przed którą płonęła lampa oliwna²³³.

Rozdział nawy od prezbiterium był pierwotnie podkreślany jedynie poprzez stopnie, na których biskupi wygłaszali swoje homilie oraz udzielano Eucharystii wiernym²³⁴. Do IV wieku nie znajdziemy świadectw dotyczących Świętej Bramy bądź ikonostasu. Pierwszą wskazówką, dotyczącą przegrody oddzielającej prezbiterium od nawy, są słowa Euzebiusza z Cezarei o świątyni w Tyrze (tradycja syryjska), w której przegrodę nazywa „drewnianą siecią”²³⁵.

Centralne miejscem świątyni chrześcijańskiej stanowi **ołtarz** (gr. *τράπεζα*, cs. *престол*, w pismach św. Jana Chryzostoma – cs. *трпеза*). Na nim sprawowana jest Święta Eucharystia, co odpowiada symbolice miejsca Świętego Świętym w świątyni jerozolimskiej – Przebłagalni (hebr. *kapporet*, gr. *ἡλαστέριον*) Arki Świadectwa (tj. Prawa Dwoch Tablic), na którą składano ofiarę z krwi baranka²³⁶. Ofiara Starego Testamentu była ofiarą za *nieczystości Izraelitów i za ich przestępstwa według wszystkich ich grzechów* (Kpł 16, 16). Eucharystia stanowi doskonałą ofiarę przebłagania, w któ-

²³⁰ „Kłęczący” mogli przebywać w świątyni do momentu wyjścia katechumenów. Następnie na ich miejscu pozostawali „stojący z wiernymi”, tj. ci, którzy znajdowali się na ostatnim etapie pokajania. Zob. A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 113.

²³¹ P. Ф. Тафт, *Литургический лексикон...*, op. cit., s. 10.

²³² H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 113.

²³³ *Ibid.*, s. 98–99.

²³⁴ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 115.

²³⁵ Stąd prawdopodobnie współczesna praktyka rzeźbionych, niewypelnionych drzwi Świętej Bramy, przez które widoczny jest ołtarz. Zob. *Ibid.*, s. 114.

²³⁶ Zob. Wj 25, 17-25; Kpł 16, 14-16.

rej Krwią Baranka, Jezusa Chrystusa, omywane są grzechy całego świata („Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi” – Rz 3, 25; „On bowiem jest ofiarą prześlągalną za nasze grzechy, i nie tylko nasze, lecz również za grzechy całego świata” – 1 J 2, 2). W Nowym Testamencie ołtarz uzyskuje również drugie znaczenie – miejsca, na którym Jezus Chrystus spożywał Mistyczną Wieczerzę. Sakrament Eucharystii jest bowiem uczestnictwem w ofierze, w której uczestniczy i której dokonuje Sam Jezus Chrystus. Do IV wieku ołtarze były drewniane, natomiast od czasów cesarza Konstantyna, wykonywano je z kamienia – rzadziej srebra bądź złota²³⁷. Prawdopodobnie od V w. na stałe wkracza zasada, która zabrania dotykania ołtarza przez wiernych. W tradycji syryjskiej tego okresu, jak również w antiocheńskich komentarzach św. Jana Chryzostoma, pojawia się symbolika ołtarza jako grobu Jezusa Chrystusa. Symbolika ta, prawdopodobnie rozwinęła się w oparciu o nabożeństwa sprawowane w Jerozolimie, na Grobie Chrystusa. Stąd w późniejszej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego rozwinęły się liczne nawiązania do tej symboliki: obecność rypidionów²³⁸, iliton²³⁹ jako całun pogrzebowy, Wielkie Wejście Liturgii jako obrzęd pogrzebu Zbawiciela, tropariony Wielkiego Piątku czytane w momencie postawienia darów na ołtarzu itd²⁴⁰.

Współcześnie prezbiterium łączy w sobie trzy dawne stare pomieszczenia: prezbiterium z ołtarzem, pastoforium – diakonikon oraz prothesis. Rozwinięta w późniejszym okresie architektura ikonostasów, również podkreśla troistość funkcji współczesnego prezbiterium, ponieważ w ikonostasie znajdują się trzy wejścia – jedno główne, wcześniej scharakteryzowane „rajskie drzwi” oraz drzwi diakońskie (które mogły prowadzić do pastoforium oraz do prothesis²⁴¹).

Ostatnim elementem najstarszych świątyń chrześcijańskich był **przedsionek** (*νάρθηξ*, cs. *притвор*), składał się on z dwóch części – wewnętrznej oraz zadaszonej zewnętrznej stanowiącej pozostałość atrium. Zewnętrzna część – atrium była w języku greckim opisywana jako *ἔξωνάρθηξ*, *ὑπωνάρθηξ* (cs. *нанертъ*). W praktyce palestyńskiej i syryjskiej w przedsionku, jak już wcześniej wspomniano, mogli przebywać katechumeni i ci chrześcijanie, którzy znajdowali się w okresie pokajania. W praktyce bizantyjskiej katechumeni nie byli ograniczeni przedsionkiem, na co wskazuje św. Jan Chryzostom, który w jednej z homilii wyraźnie mówi o obecności katechumenów w świątyni. Przedsionek w Bizancjum pełnił jednak jeszcze inne, dodatkowe funkcje. W tym miejscu rozpoczynały się niektóre nabożeństwa, w tym Liturgia. Tutaj także zaczynał procesję małego wejścia, określanego jako „pierwsze wejście”. Również w tym

²³⁷ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 117.

²³⁸ Rypidiony służyły odpędzaniu owadów znad ołtarza. KonstAp wskazuje, że były one robione z cienkiej skóry, pawich piór lub z płótna. Obecnie rypidion ma kształt okręgu, rzadziej kwadratu bądź gwiazdy, jest przymocowanego do długiej rękojeści. Na okręgu przedstawiony jest sześcioskrzydły Cherubin.

K. Никольский, *Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви*, Санкт-Петербург 1907, s. 18–19.

²³⁹ Iilton – prostokątny lniany bądź jedwabny materiał służący do przechowywania antymyntonu. Iilton symbolizuje szaty, w które został owinięty nowonarodzony Jezus Chrystus oraz całun, w który zawinięto zdjęte z Krzyża ciało Chrystusa. Ibid., s. 6–7.

²⁴⁰ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 107–108.

²⁴¹ Ibid., s. 100–101.

miejscu odbywały się uroczyste powitania dostojników kościelnych i państwowych²⁴². W tradycji katedralnej zewnętrzny przedsionek – atrium, służył jako punkt wyjścia litji, tj. procesji miejskich²⁴³.

Innym typem świątyni chrześcijańskiej były **krypty** w rzymskich katakumbach. Krypty zajmowały większe pomieszczenia, łączące często rodowe grobowce – *cubiculum*²⁴⁴, w których często grzebano ciała męczenników. Najstarsza zachowana rzymska krypta datowana jest na początek III wieku – tzw. grobowiec św. Agnieszki. Krypta została odnaleziona w roku 1842 i składa się z pięciu kwadratowych cubiculum połączonych ze sobą w linii prostej. Korytarz rozdziela pięć pomieszczeń na dwie nierówne części – w jednej złożonej z dwóch cubiculum przebywały kobiety, w drugiej – obejmującej trzy pomieszczenia znajdowało się miejsce dla mężczyzn oraz prezbiterium. Prezbiterium było oddzielone od pozostałych pomieszczeń zasłoną, po której pozostały przytrzymujące ją półkolumny. W części ołtarzowej, z przodu usytuowano półokrągłą niszę, a w niej kamienny tron biskupa, który otaczały kamienne stopnie dla prezbiterów. Ołtarzem w krypcie był sarkofag męczennika, a dokładnie horyzontalna płyta nad grobem (łac. *mensa*)²⁴⁵.

Różnice w praktyce liturgicznej Wschodu i Zachodu ze względu na miejsce sprawowania nabożeństw:

- Ze względu na sprawowanie Liturgii w katakumbach, na relikwiach świętych, w zachodniej praktyce nie pojawił się *antymins*. Nabożeństwo było sprawowane bezpośrednio nad grobem świętego. W późniejszym okresie rzymskokatolicka tradycja wypracowała konieczność posiadania kamiennego ołtarza, w zagłębieniu którego umieszczała kamień z relikwiami świętego. Ten święty kamień określany jest jako *sacra petra*.
- Ze względu na tradycję sprawowania Eucharystii na sarkofagu, Zachód pozostał przy kamiennych ołtarzach, podczas gdy wschodnia praktyka nawiązuje do drewnianego stołu, przy którym dokonała się Mistyczna Wieczerza.
- W tradycji Wschodu nabożeństwo sprawowano w bazylikach. W momencie zagrożenia ze strony prześladowców lub zburzenia świątyni, Liturgia musiała być sprawowana w innym miejscu. Z tego też względu, już w III wieku pojawiły się *antyminsy* jako forma przenośnego ołtarza, dzięki któremu nabożeństwo mogło być sprawowane w dowolnym miejscu – na cmentarzu, w lesie itd.
- Ze względu na sprawowanie Eucharystii w katakumbach zachodnia praktyka nie wymagała przykrycia Świętych Darów, które miało je chronić przed latającymi owadami. Z tego też względu rzymskokatolicka praktyka nie używa pokrowców, gwiazdy (cs. *звездици*) i *rypid*.

²⁴² Ibid., s. 116.

²⁴³ R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1975, s. 156.

²⁴⁴ Cubiculum w domach nazywano sypialnią, natomiast w katakumbach oznaczało grób, małe pomieszczenie – grobowiec.

²⁴⁵ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 41.

Architektura krypt nie pozwalała również na oddzielne pomieszczenie do przygotowania chleba i wina. Z tego powodu, również współcześnie w świątyniach rzymskokatolickich nie istnieje stół ofiarny (cs. *жертвенник*)²⁴⁶.

2.2.1. Rozwój architektury sakralnej w IV wieku – rotundy i bazyliki

Epoka wolności religijnej owocuje zmianą rozumienia terminu kościół. O ile do IV wieku można go utożsamiać ze wspólnotą wiary, budowa nowych miejsc modlitwy, w krótkim czasie, zmienia jego znaczenie, odsuwając eklezjologiczny wymiar na drugi plan. Termin kościół staje się synonimem świątyni.

W IV wieku rozwija się również koncepcja „świętych miejsc”, tj. świątyni w miejscach związanych z najważniejszymi wydarzeniami z Ewangelii. Miejsca takie, w IV wieku znajdują się w Jerozolimie, w późniejszych stuleciach będą również dotyczyć świątyni w szczególnych miejscach Rzymu (a jeszcze później w Konstantynopolu). Konstanty Wielki i cesarzowa Helena w IV wieku doprowadzają do powstania świątyni na miejscu narodzin, krzyżowej śmierci i grobu Chrystusa. W tym samym okresie szczególną czcią otaczane są również inne święte miejsca; m.in. góra Karmel (związana z ofiarą proroka Eliasza), Cezarea Palestyńska (setnik Korneliusz) i inne²⁴⁷.

W IV wieku charakterystyczne stają się dwa nowe typy świątyni chrześcijańskich: rotunda oraz bazylika. Oba modele architektoniczne zostały przyjęte z tradycji świeckiej.

Rotundy pojawiały się w architekturze świeckiej, jako budynki-monumenty nad grobami wyjątkowych władców, dowódców czy narodowych bądź lokalnych bohaterów. Chrześcijaństwo od IV wieku rozpoczyna budowę rotund na grobach męczenników. Rotunda była niewielką świątynią na planie koła.

Bazylika stała się typem późniejszych świątyni katedralnych. Typ budowli przyjęto z Imperium Rzymskiego. Za pierwszą chrześcijańską bazylikę uznaje się świątynię w Tyrze, poświęconą przez św. Euzebiusza z Cezarei w roku 315. Zachowując symbolikę i strukturę wcześniej istniejących świątyni chrześcijańskich, przejęła ona wiele elementów świeckich, stając się miejscem, które oprócz sprawowania w nim nabożeństw pełniło funkcję miejsca oficjalnych państwowych zgromadzeń²⁴⁸.

Pojawienie się tych nowych form architektury sakralnej znalazło odbicie w liturgice epoki. O ile wcześniej nabożeństwa koncentrowały się na Eucharystii, o tyle praktyka liturgiczna Bizancjum rozpoczyna ewolucję w stronę symboliki, adaptowanej ze świeckiego, cesarskiego rytuału, obrzędowości oraz złożoności. Zmiany w praktyce liturgicznej powodowane były misjonarskim celem, którym było otwarcie się na mieszkańców cesarstwa oraz przyjęcie ich do grona wiernych²⁴⁹.

Architektura sakralna nie tylko służyła jako inspiracja dla nowych form w nabożeństwach (wejściach, kadzeniach, umiejscowieniu modlitwy w różnych częściach

²⁴⁶ Zob. *ibid.*, s. 41–42.

²⁴⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 328; В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 56.

²⁴⁸ А. М. Пентковский, *Византийский храм и его символическая интерпретация в I тысячелетии*, „Журнал Московской Патриархии”, 2008, nr 12; В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 56.

²⁴⁹ *Ibid.*, s. 56.

świętyni), lecz również odzwierciedlała współczesną sobie praktykę oraz wskazywała na dokonujące się we wspólnocie chrześcijańskiej zmiany. Rozgraniczenie kapłaństwa i laikatu doprowadziło do powstania elementów, które oddzielały prezbiterium od nawy głównej. Pierwotne kraty i kolumny z czasem ewoluowały w coraz większe formy, aż do ostatecznego rozdzielenia prezbiterium i nawy ikonostasem²⁵⁰. Rozwój chrześcijańskiej architektury doprowadził również do opracowania systemu zwoływania wiernych na nabożeństwo oraz wskazania ważnych jego momentów. Pierwotnie na nabożeństwa zwoływali diakoni. Następnie, w epoce budowy świątyń i napływu nowych wiernych, wspólnota musiała wypracować nowy system informowania o rozpoczynającym się nabożeństwie. Taką funkcję przyjęły wprowadzone drewniane lub metalowe szyny (*σύμαντρον*, cs. *било*), które dopiero w X w. zostały częściowo zastąpione przez dzwony przyjęte od Wenecjan²⁵¹.

2.2.2. Bazylika Zmartwychwstania w Jerozolimie w IV wieku

Na miejscu Grobu Pańskiego, do czasów cesarza Konstantyna Wielkiego istniała świątynia bogini Wenus. Decyzja o jej zniszczeniu, wydana przez cesarza w 324 r. może stanowić początek rozważań o chrześcijańskiej świątyni na tym miejscu²⁵². Historycznie potwierdzona geneza świątyni na miejscu śmierci, pogrzebu i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, związana jest z rotundą, wybudowaną w latach 326-336 przez świętych Konstantyna Wielkiego i jego matkę cesarzową Helenę²⁵³. Świadczenia pielgrzymów z lat 326-333 nie wspominają jednak o świątyni na miejscu męki i śmierci Zbawiciela, nie wskazują również na istnienie budynków wokół. Świątynia zostaje poświęcona 13 września 335 roku²⁵⁴.

Jest ona określana dwojako: w tradycji greckiej i rosyjskiej nazywana jest „Bazyliką Zmartwychwstania Pańskiego” (*Ναός της Αναστάσεως*, cs. *храм Воскресения Христового*), w tradycji łacińskiej i polskiej przyjęła nazwę „Bazyliki Grobu Pańskiego” (BazANAST). Dokładna analiza tej świątyni, wprowadza jednak dalsze problemy związane z terminologią. O ile przyjmujemy jedną z dwóch dominujących nazw świątyni, to w przypadku odniesień do miejsc w niej istniejących, wszystkie one staną się dwuznaczne. W świątyni w Jerozolimie istnieje bowiem zarówno miejsce Grobu Pańskiego (kuwuklia) określana w języku greckim jako Zmartwychwstanie (Anastasis), jak również duża katedra – bazylika określana jako (Martyrium). W ten sposób „bazylika”, „Grób Pański”, „Zmartwychwstanie” mogą odnosić się jednocześnie do części świątyni, jak również do całego kompleksu.

Dla uniknięcia dwuznaczności, w niniejszej książce przyjmujemy następujące nazewnictwo: **bazylika/świątynia/kościół/cerkiew Zmartwychwstania** jako nazwa ca-

²⁵⁰ Ibid., s. 88.

²⁵¹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 117.

²⁵² Zob. D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, vol. 3. *The City of Jerusalem*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 6.

²⁵³ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 163.

²⁵⁴ D. Pringle, *The Churches...*, op. cit., s. 7.

łego kompleksu – oznaczone skrótem BazANAST²⁵⁵; **Anastasis** – na określenie wewnętrznej świątyni Anastasis – rotundy zbudowanej nad grotą (łac. *spelunca*) Grobu Pańskiego (grota, świątynia Grobu Pańskiego, kuwuklia), oraz **Martyrium** – na określenie wewnętrznej bazyliki Martyriuma (określanej również jako Wielki Kościół bądź Bazylika Większa), największej, pięcionawowej świątyni kompleksu znajdującej się przed wejściem do kuwuklii. Ponieważ Martyrium sąsiadowało z miejscem Ukrzyżowania, w opisach Egerii było często określane jako miejsce „za Krzyżem”²⁵⁶.

Tutaj sprawowano wszystkie uroczyste nabożeństwa – m.in. Liturgię niedzielną, nabożeństwa świąteczne oraz szczególne nabożeństwa okresu Czterdziestnicy²⁵⁷. Pierwotnie w ołtarzowej części Martyrium znajdowało się wejście do kaplicy św. Heleny. Od strony południowej przylegało do niego Baptysterium²⁵⁸.

Obok Anastasis i Martyrium w kompleksie świątynnym Egeria wyróżniała również następujące miejsca: „przed Krzyżem” oraz „na miejscu Krzyża”.

„**Przed Krzyżem**” (łac. *ante Crucem*, dalej w tekście „dziedziniec przed Krzyżem”) był wielkim dziedzińcem otoczonym kolumnami, który łączył Anastasis i Martyrium²⁵⁹.

„Na miejscu Krzyża” (łac. *Crux*) określało kaplicę na Golgotcie, na miejscu Ukrzyżowania. Kaplica znajdowała się obok dziedzińca „przed Krzyżem” i przylegała do Martyrium. W niniejszej książce miejsce to jest określane jako **Kaplica Krzyża**²⁶⁰. O symbolice tego miejsca wiele może powiedzieć świadectwo architektury gruzińskiej. W cerkwiach gruzińskich, szczególnie w prowincji Swanetia „umieszczano pośrodku cerkwi, naprzeciw królewskiej bramy ikonostasu, duży krzyż w srebrnym okładzie, stawiany na podwyższeniu, co jest monumentalnym świadectwem zależności od Jerozolimy. Pisali o tym między innymi R. Bernoville, P. S. Uwarowa i K. Kekelidze. Przed tym właśnie krzyżem modlono się podczas określonych ceremonii, co już pod koniec IV wieku opisała w Jerozolimie Egeria jako modły „ad crucem”, u stóp ozdobnego krzyża na skale Golgoty”²⁶¹.

BazANAST, na przestrzeni wieków zmieniła swój wygląd. Wybudowana w IV wieku została zniszczona przez Persów w 614 roku. Odbudowana została doszczętnie zniszczona kolejny raz w roku 1009, przez wojska kalifa Hakima²⁶². Kolejna od-

²⁵⁵ Aby zachować przyjętą normę również Typikon związany z tradycją bazyliki Zmartwychwstania, będziemy określać jako **Typikon Bazyliki Zmartwychwstania** lub **Typikon Grobu Świętego** (cs. *святотроубскій тупикон*), dalej oznaczone skrótem – TypANAST.

²⁵⁶ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 178.

²⁵⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 252.

²⁵⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 91.

²⁵⁹ Zob. wprowadzenie Piotra Iwaszkiewicza w: P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 162.

²⁶⁰ Ibid., s. 162, 165.

²⁶¹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 115.

²⁶² W wielu opisach dotyczących zniszczenia ANASTASIS podkreśla się całkowite zniszczenie groty Grobu Pańskiego. W świadectwie francuskiego biskupa Ralfa z 1010 r., mówi on jednak iż próby zniszczenia kamienia, który stał przy wejściu do grobu były nieudane. Podobne świadectwo pozostawił biskup Urlich z Orleanu, który przebywał w Jerozolimie pomiędzy 1025 a 1028 r. i wskazywał, iż próby najeźdźców związane z całkowitym zniszczeniem groty Grobu Pańskiego spełzyły na niczym. Niezależnie od powyższych stwierdzeń, w roku 1014 matka kalifa al-Hakima, Maryam (Maria), która była chrześcijanką, doprowadziła do odbudowy tego miejsca. Zob. D. Pringle, *The Churches...*, op. cit., s. 11.

budowa trwała od roku 1012 do połowy XI wieku. Po 1099 r., po zdobyciu Jerozolimy przez krzyżowców, bazylika została przebudowana. Dwie odbudowy oraz adaptacja świątyni przez zachodnie duchowieństwo doprowadziło do powstania wielu zmian w architekturze świątyni. Bez zagłębiania się w charakter tych zmian, należy wskazać iż liturgiczne uwagi dotyczące sprawowania nabożeństw w BazANAST muszą uwzględniać epokę i aktualny dla niej wystrój świątyni. Wśród licznych mniejszych zmian najważniejszą z perspektywy analizy nabożeństw i tradycji liturgicznych była zmiana, którą przedstawiają plany świątynne z IV i XI w., a która dotyczy orientacji świątyń. W IV w. zarówno Anastasis jak i Martyrium były zorientowane w jednym kierunku. Na planie z XI w. zauważamy, iż prezbiterium w Martyrium zostało przeniesione na przeciwległą ścianę i w ten sposób Anastasis i Martyrium zorientowane są obecnie w przeciwległe strony. Zmiana orientacji musiała mieć wpływ na zmianę tradycji procesyjnych, jak również mogła odzwierciedlić się w innych tradycjach liturgicznych²⁶³.

2.3. Czas modlitwy

Uczestnictwo pierwszych chrześcijan w starotestamentowym życiu liturgicznym było naturalnym naśladowaniem apostołów, jak również samego Zbawiciela, który w świątyni nauczał ludzi oraz ukazał znaczenie miejsca modlitwy²⁶⁴. Dzieje Apostolskie mówią o uczniach Chrystusa, którzy „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach”²⁶⁵. Uczniowie ci wypełniali modlitewne praktyki Starego Testamentu, o czym świadczą Dzieje Apostolskie. Ukazują one apostołów, modlących się w godzinach wskazanych prawem żydowskim:

1. Trzeciej (tj. godz. 9: zob. Dz. 2, 1-15).
2. Szóstej (czyli 12: „Następnego dnia, gdy oni byli w drodze i zbliżali się do miasta, wszedł Piotr na dach, aby się pomodlić. Była mniej więcej szósta godzina” Dz. 10, 9).
3. Dziewiątej (tj. 15: „Gdy Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę o godzinie dziewiątej” Dz 3, 1; „Okolo dziewiątej godziny dnia ujrzał wyraźnie w widzeniu anioła Pańskiego, który wszedł do niego i powiedział: «Korneliuszu!»” Dz 10, 3; „Korneliusz odpowiedział: «Cztery dni temu, gdy modliłem się o godzinie dziewiątej w swoim domu...” Dz 10, 30).

Organizacja życia liturgicznego związana była z ustanowieniem podstawowego cyklu modlitewnego, tj. cyklu dobowego. Jego charakterystyka wymaga przedstawienia aktualnego dla Chrystusa i Jego uczniów kalendarza i pomiaru czasu.

²⁶³ Plany ANASTASIS z IV, XI oraz XII w. wraz w porównaniu zob. *ibid.*, s. 8–9.

²⁶⁴ Zob. przepędzenie kupców ze świątyni – J 2, 14–16.

²⁶⁵ Dz 2, 42.

2.3.1. Podział czasu w okresie wczesnochrześcijańskim

W rozwoju cyklu dobowego Kościół wykorzystał praktykę pomiaru czasu Starego Testamentu²⁶⁶ oraz współczesną apostołom praktykę rzymską, w której słowem „dzień” określano [1] czas od wschodu do zachodu Słońca, tzw. „dzień słoneczny” oraz [2] czas od północy do północy, tj. doba. Dokładny pomiar czasu z podziałem na godziny pojawił się w III-II w. p.n.e., co było spowodowane wprowadzeniem zegarów wodnych i słonecznych. Od tego momentu czas od wschodu do zachodu Słońca dzielono na równe 12 godzin²⁶⁷; analogicznie od zachodu do wschodu Słońca dzielono na 12 nocnych godzin. Rzymskie godziny różniły się więc długością w zależności od pory roku – godziny dzienne były dłuższe latem, krótsze zimą, natomiast nocne latem były krótkie, natomiast zimą – długie (godziny dzienne i nocne zrównywały się jedynie w okresie równonocy, tj. przesileni wiosennego i jesiennego).

Oprócz innego rozumienia terminów „dzień” oraz „godzina”, w epoce wczesnochrześcijańskiej nieco inaczej pojmowano słowo „poranek” (*ἄρθρος*, cs. *ympo*, łac. *matutinum*)²⁶⁸. Termin, który współcześnie związany jest z grecką i słowiańską nazwą nabożeństwa (*ἄρθρος*, cs. *утрениа* – tj. jutrznia), pierwotnie nie był momentem wschodu Słońca, lecz dosyć długim okresem od chwili pierwszego piania kogutów, aż do całkowitego wschodu Słońca (tzn. okres od ok. 3 godziny aż do godziny 6)²⁶⁹. W tym okresie wyszczególniano dwa momenty: brzasku (łac. *alba*), kiedy na niebie pojawiają się pierwsze jaśniejsze miejsca; oraz świtania (łac. *aurora*, gr. *ἔως*, cs. *денница*), tj. chwili pojawienia się widocznego Słońca.

Rzymianie, poza podziałem doby na godziny dzienne i nocne, wykorzystywali również odrębny podział czasu nocnego na tzw. *straże* (łac. *vigiliae, custodiae; φυλακαί*). Podział ten był związany ze zmianą nocnych wart stacjonujących rzymskich oddziałów. Zmiana warty następowała przy donośnym głosie trąb. Nocny czas podzielono na 4 *straże*: pierwsza rozpoczynała się o godzinie 18, druga – o godz. 21.00, trzecia – o północy, natomiast czwarta trwała od godziny 3.00 do świtu. Zmiana wojskowych oddziałów, która następowała w nocy, ze względu na dźwięk trąb, stał się stałym wyznacznikiem czasu, przez co został nawet umieszczony w tekście Ewangelii²⁷⁰. Również godziny dnia były przez Rzymian dzielone na 4 *straże*, tzw. *straże dzienne* (*excubiae*). Nowy Testament wykorzystuje rzymski podział, stosując jednak inną nazwę – „godzina” (łac. *horae*, cs. *час*)²⁷¹.

²⁶⁶ W tradycji palestyńskiej, do przyścia Rzymian, był stosowany podział doby na godziny dzienne i nocne. Podział dzienny został zachowany w czasach Chrystusa, natomiast podział godzin nocnych ustąpił normie rzymskich straży. W tradycji palestyńskiej noc dzieliła się na trzy straże: od 18 do 22, od 22 do 2 oraz od 2 do 6. Taki podział jest określane jako „straże biblijne”. Zob. M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 40.

²⁶⁷ „Jezus im odpowiedział: «Czyż dzień nie liczy dwunastu godzin?»” – J 11, 9; zob. również J 4, 52; Mt 20, 2-12. Ibid.

²⁶⁸ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 25.

²⁶⁹ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 37-39.

²⁷⁰ „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie: z wieczora czy o północy, czy o pianiu kogutów, czy rankiem” – Mk 13, 35; „Czy o drugiej, czy o trzeciej straży przyjdzie” – Łk 12, 38; „O czwartej straży nocnej przyszedł do nich” – Mt 14, 25; „Okolo czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze” – Mk 6, 48. Zob. Ibid., s. 39.

²⁷¹ „A gdy nadeszła godzina szósta, mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej” – Mk 15, 33; „Ci ludzie nie są pijani, jak przypuszczacie, bo jest dopiero trzecia godzina dnia” – Dz 2, 15; „Gdy Piotr i Jan wchodzili do świątyni na

Porównanie rzymskiego i żydowskiego podziału czasu:

1. Od północy do godziny 3:
 - a) podział rzymski – 3 nocna straż,
 - b) w języku greckim czas określany jako: *μεσονύκτες* – północ.
2. Od godziny 3 do 6:
 - a) podział rzymski – 4 nocna straż,
 - b) w języku greckim określany jako: *ῥθρος* – poranek, a także „śpiew kogutów”
cs. *пение петухов*.
3. Od godziny 6 do 9:
 - a) podział rzymski – 1 straż dnia,
 - b) podział żydowski (od wschodu Słońca)²⁷² – 1 godzina (początek dnia);
 - c) w tradycji greckiej wyszczególniano: *πρωί* – „wcześnie rano”, cs. *рано утром*
(początek dnia, który odpowiada godzinie 7).
4. Od godziny 9 do 12:
 - a) podział rzymski – 2 straż dnia,
 - b) podział żydowski – 3 godzina.
5. Od godziny 12 do 15:
 - a) podział rzymski – 3 straż dnia,
 - b) podział żydowski – 6 godzina.
6. Od godziny 15 do 18:
 - a) podział rzymski – 4 straż dnia,
 - b) podział żydowski – 9 godzina.
7. Od godziny 18 do 21:
 - a) podział rzymski – 1 nocna straż,
 - b) podział żydowski – 12 godzina,
 - c) czas określany greckim terminem: *ὄψε* – wieczór.
8. Od godziny 21 do północy:
 - a) podział rzymski – 2 nocna straż,
 - b) czas określany greckim terminem: *μεσονύκτες* – środek nocy.

Nabożeństwa chrześcijańskie zostały zamknięte w formie wyznaczonej przez żydowski i rzymski podział czasu. Już w pierwszych wiekach odnajdujemy chrześcijańską symbolikę związaną z godzinami nabożeństw. „Tradycja Apostolska”, mówiąc o modlitwie w ciągu dnia wyjaśnia, iż:

- trzecia godzina (9 rano) przypomina o czasie, w którym został ukrzyżowany Chrystus²⁷³,

modlitwę o godzinie dziewiętej” – Dz 3, 1; „Okolo dziewiętej godziny” – Dz 10, 3; „Była mniej więcej szósta godzina” – Dz 10, 9. Zob. M. Арпанц i Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 39-40.

²⁷² Rachuba oparta na obserwacji wschodu i zachodu Słońca była popularna wśród narodów starożytnych. Długość godzin zależała od pory roku. Oznaczało to również, iż godziny dzienne miały inną długość niż godziny nocne. Na terenie Ziemi Świętej latem dzienna godzina mogła mieć do 72 minut, natomiast zimą skracala się do 48 minut. Model takiego pomiaru czasu nosi nazwę godzin babilońskich.

²⁷³ „Dlatego to właśnie w Starym Testamencie Prawo nakazywało ofiarować o tej godzinie chleb pokładny, jako symbol Ciała i Krwi Chrystusa, oraz zabijać baranka bez zmyzy, będącego symbolem doskonałego Baranka” – Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit., § 41.

- szósta godzina (południe) – na podobieństwo modlitwy Chrystusa z krzyża w momencie kiedy „dzień się podzielił i zapanowały ciemności wielkie”,
- dziewiąta godzina (15) – „O tej bowiem godzinie Chrystus wylał z przebitego boku wodę i krew, a rozjaśniając pozostałą część dnia, doprowadził go tak aż do wieczora. To ponowne rozpoczęcie dnia z chwilą zaśnięcia Chrystusa, miało być dla nas obrazem Jego zmartwychwstania”²⁷⁴.

2.4. Cykl dobowy

Pierwsi chrześcijanie, podobnie jak w Starym Testamencie gromadzili się na modlitwie trzy razy dziennie²⁷⁵. Apostołowie modlili się o godzinie 3 (ok. godz. 9), 6 (w południe) i 9 (ok. godz. 15), jak również uczęszczali na nabożeństwa świątynne²⁷⁶.

Początkowy cykl nabożeństw związany był z praktyką żydowską. Apostołowie i wierni przestrzegali bardzo gorliwie zasad praktyki starotestamentowej, o czym świadczą informacje o ich codziennych wizytach w świątyni. Nawet apostoł Paweł, który zwalcza ograniczenie się do prawa Starego Testamentu i otwiera się na szerzenie chrześcijaństwa wśród pogan, każde z wielkich świąt żydowskich stara się spędzić w Jerozolimie.

Wczesnochrześcijański cykl dobowy zachował starotestamentową praktykę modlitw porannych i wieczornych, nabożeństw o charakterze synagogałnym (nabożeństwo wieczorne i jutrzni)²⁷⁷. Zapożyczenia nie ograniczały się jedynie do struktury nabożeństw i ich ilości, lecz również wykorzystywały poszczególne modlitwy. W okresie apostołskim i na początku II wieku, nabożeństwa oparły się o *Szmona esre*, które wraz z *zikkaronem*, tj. wspomnieniem zbawczego dzieła Bożego, stały się fundamentem modlitw eucharystycznych²⁷⁸. W tym również czasie następuje początkowa organizacja chrześcijańskiego kalendarza. O ile pierwotnie apostołowie świętowali wielkie święta żydowskie²⁷⁹, o tyle nieco później, już ci sami apostołowie nauczają o braku konieczności przestrzegania żydowskiej tradycji, w tym kalendarza żydowskiego, świętowania szabatu, świąt nowiu i lat jubileuszowych: „Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu! Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa”²⁸⁰. W efekcie sporu o przyjmowanie pogan do wspólnoty, Kościół wskazuje na ciągle nieuformowaną tradycję liturgiczną, odrębną jednak od Starego Testamentu. Przepisy religii żydowskiej nie są już obowiązujące, zaś sam apostoł Paweł, opisując praktykę świętowania i po-

²⁷⁴ Ibid., § 41.

²⁷⁵ M. Arranç i Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 36.

²⁷⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 225. Zob. Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных. Историческое исследование*, Типография Т.Г. Мейнандера, Киев 1913, s. 1.

²⁷⁷ Zob. „chwała jutrzni” w KonstAp oparta na hebrajskich berachotach.

²⁷⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 17.

²⁷⁹ Apostoł Paweł stara się powrócić ze swoich podróży do Jerozolimy w celu uczestniczenia w święcie Pięćdziesiątnicy (1 Kor 16, 8; Dz 20, 16).

²⁸⁰ Kol 2, 16; por. Gal 4, 8.

stów, wzywa do wyrozumiałości dla równoległe istniejących praktyk: „Jeden czyni różnicę między poszczególnymi dniami, drugi zaś uważa wszystkie za równe: niech się każdy trzyma swego przekonania! Kto przestrzega pewnych dni, przestrzega ich dla Pana, a kto jada wszystko – jada dla Pana. Bogu przecież składa dzięki. A kto nie jada wszystkiego – nie jada ze względu na Pana, i on również dzięki składa Bogu”²⁸¹. Dzięki słowom ap. Pawła, a przede wszystkim w wyniku wrogości, z jaką spotykali się chrześcijanie w synagogach, relacje chrześcijan z żydowską praktyką modlitewną szybko słabną. Już apostoł poucza wiernych, iż dla chrześcijan liturgiczny kalendarz żydowski nie ma żadnego znaczenia²⁸².

Pierwotny cykl dobowy uwidacznia VIII rozdział „Didache”. W II wieku do nabożeństwa godzin na stałe wchodzi Modlitwa Pańska, o której VIII rozdział „Didache” mówi, iż powinna być odmawiana trzy razy dziennie²⁸³. Ryzykownym jest jednak twierdzenie o trzech nabożeństwach dnia. Pliniusz opisując niedzielną praktykę chrześcijan, wskazywał jedynie dwa nabożeństwa – poranne i wieczorne. Dopiero św. Klemens Aleksandryjski, a za nim Tertulian, wyraźnie określili modlitwy cyklu dobowego: modlitwy o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej²⁸⁴. Św. Cyprian z Kartaginy również pisał o trzech godzinach modlitw (3, 6 i 9) jednak uzupełnił to stwierdzeniem, iż „... u nas, umiłowani bracia, oprócz godzin, które od dawna były przeznaczone dla modlitwy, liczba tych momentów wzrosła. Powinniśmy się modlić i wczesnym świtem, ażeby tą modlitwą wychwalać zmartwychwstanie Chrystusowe. Kiedy zachodzi słońce i kończy się dzień, znów powinniśmy się modlić, ażeby znów zajaśniał dzień, i prosić pojawienia się Chrystusa – dawcy łaski wiecznej chwały”²⁸⁵. Ponadto św. Cyprian zaleca również nocną modlitwę: „kto w Chrystusie, ten nieustannie w światłości i dlatego nie należy porzucać modlitwy również i w nocy”²⁸⁶. Obok wyszczególnionych godzin nieustannie przypomniana była ewangeliczna nauka o konieczności nieustannej modlitwy (Łk 18, 1; 1 Tes 5, 17)²⁸⁷.

W II wieku cykl dobowy nie jest jeszcze ukształtowany, nie odnajdujemy w nim śladów jutrzni bądź wieczerni. Tertulian wspomina o agapie, jednak nie jako o istotnym nabożeństwie, lecz jako korzystnym modlitewnym zgromadzeniu, które pozwala dzielić się pokarmem z biednymi. W ten sposób, agapa zyskuje jako nadrzędny cel społeczny²⁸⁸.

W III w. w cyklu dobowym, obok wcześniej wspomnianych nabożeństw godzin, pojawiają się: nabożeństwo wieczorne i/lub agapa oraz jutrznia²⁸⁹.

²⁸¹ Rz 14, 5-6.

²⁸² „Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu! Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa” – Kol 2, 16-17.

²⁸³ Tertulian dodaje, iż niektórzy „bardziej gorliwi”, uzupełniają modlitwę o „Alleluja” oraz psalmy. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 48; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 24.

²⁸⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 225.

²⁸⁵ Za: Ibid.

²⁸⁶ Ibid., s. 226.

²⁸⁷ Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 4.

²⁸⁸ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 31-32.

²⁸⁹ Klemens Aleksandryjski zaświadcza o nabożeństwach godzin, mówiąc iż co prawda każda pora jest dobra dla modlitwy, lecz skoro istnieje taki zwyczaj, niech służy moralnemu wzrastaniu wiernych. Z czasem pojawia się symboli-

„Tradycja Apostolska” wzywa do modlitwy siedem razy dziennie: [1] po przebudzeniu, [2] o godzinie trzeciej – 9 rano – jako wspomnienie Ukrzyżowania, [3] o godzinie szóstej (południe) – kiedy Chrystus modlił się na Krzyżu, [4] o godzinie dziewiątej (15) – kiedy przebito bok Chrystusowi, [5] przed snem – w nadziei na nowy dzień i zmartwychwstanie, [6] o północy – kiedy stworzenie wraz z aniołami wychwala Boga, [7] w czasie „piania kogutów”, tj. przed świtem²⁹⁰ – na wspomnienie wyrzeczenia się Piotra i Izraela²⁹¹.

TestChr ukazuje dwa cykle modlitewne: [1] cykl dla biskupa, prezbitera i wduwy oraz [2] cykl dla wiernych. Pierwszy ogranicza się do modlitwy trzy razy dziennie – o świcie, wieczorem oraz o północy²⁹². Drugi cykl dobowy, przeznaczony dla wiernych, mówi o siedmiokrotnej modlitwie w ciągu dnia. KonstAp dzieli modlitwy na indywidualne oraz wspólnotowe. Indywidualna powinna być odmawiana sześciokrotnie w ciągu dnia: „rano, o godzinie trzeciej, szóstej, dziewiątej, wieczorem oraz o pianiu koguta”²⁹³. Zabytek wskazuje również na dwie modlitwy wspólnotowe, które odbywają się w świątyni po przyzwaniu wiernych przez biskupa – dwukrotnie w ciągu dnia – rano i wieczorem. KonstAp uzupełniają cykl modlitw wspólnotowych o opis czuwania modlitewnego przed niedzielnym porankiem²⁹⁴.

W III w. agapa wciąż funkcjonuje w cyklu dobowym i jest dokonywana wieczorem. Na Wschodzie, bezpośrednio po niej sprawowano Eucharystię, na Zachodzie zaś Eucharystia została przeniesiona na poranek. Z tradycji agap rodzi się nabożeństwo wieczorne, które również ma przygotować wiernych do uczestnictwa w Liturgii i przyjęcia komunii. Ponadto poranna niedzielna Eucharystia również zyskała przygotowujące nabożeństwo, sprawowane bezpośrednio przed Liturgią. W TestChr zatarła się granica pomiędzy jutrznią a Liturgią katechumenów. Istniejące w połowie III wieku schematy nabożeństwa wieczornego i jutrzni są do siebie zbliżone. Fundamentem wieczerni stała się wieczorna ofiara i zapalenie światła, natomiast porannego – psalm poranny, który również był zaadoptowany z praktyki żydowskiej. O psalmie porannym wspominają w IV w. KonstAp oraz św. Atanazy Wielki, co pozwala przypuszczać, iż był on praktykowany już w III wieku²⁹⁵. Podobieństwo w strukturze wieczerni i jutrzni wskazuje na wspólny fundament oraz pozwala wysnuć tezę o odrębnym ich traktowaniu w poszczególnych Kościołach lokalnych²⁹⁶. Nabożeństwa godzin (3, 6 i 9) zmieniają się z powszechnych w bardziej indywidual-

ka określonych godzin. Św. Cyprian (za Tertulianem) przyrównuje 3 godziny do Trójcy Świętej: 3 godzina – Ześlanie Ducha Świętego, 6 – modlitwa ap. Piotra, przez którą przyjmuje pogan do Cerkwi oraz 9 – kiedy Zbawiciel omył swoją krwią nasze grzechy. Wszystkie źródła mówiące o nabożeństwach godzin podkreślają, iż oprócz nich czasem dla nabożeństw jest poranek i wieczór.

²⁹⁰ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit., § 41.

²⁹¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 24.

²⁹² Zob. Ibid.

²⁹³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 226; A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 261.

²⁹⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 24–25.

²⁹⁵ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 25.

²⁹⁶ Zob. teza Mateosa w: В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 51.

ne i wciąż pozostają improwizowane. TestChr wzywa jedynie biskupa do przestrzegania modlitwy „godzin”²⁹⁷.

W IV wieku ostatecznie zanikają agapy, zaś Liturgia wszędzie jest sprawowana o poranku. Ponadto nabożeństwa cyklu dobowego są już lepiej opisane niż w wiekach poprzednich. Zabytki epoki wskazują na uporządkowaną strukturę nabożeństw, w których ważne miejsce zaczyna zajmować nabożeństwo wieczorne (*λιχνικόν*)²⁹⁸, które tak jak jutrznia sprawowane były codziennie we wszystkich większych wspólnotach (katedrach biskupich)²⁹⁹.

W IV wieku, w momencie rozwoju monastycyzmu, opis tradycji liturgicznej znacznie się skomplikował. Mówiąc o cyklu dobowym w IV wieku, należy już określać, czy są to nabożeństwa wspólnotowe, modlitwy indywidualne czy praktyka ascetyczna.

W praktyce IV wieku jutrznia rozpoczynała się najczęściej przed brzaskiem, aby skończyć się po wschodzie słońca, z tego też powodu była niekiedy określana jako nocne nabożeństwo (*νυκτερινή ἀκολεθία, μεσονύκτιον*)³⁰⁰. Nabożeństwo tej samej pory mogło więc być w praktyce miejskiej określane jako jutrznia zaś zgodnie z praktyką monasterską nazywano je nocnym nabożeństwem, czuwaniem (*ἀγρυπνία*), bądź nabożeństwem całonocnym (*παννυχίς*)³⁰¹. To połączenie nocnego i porannego nabożeństwa mogło być spowodowane krótkimi nocami, jak również zróżnicowaną praktyką początku nabożeństwa, które mogło rozpoczynać się o północy, jak też i w czasie czwartej nocnej straży, czy „na śpiew kogutów”. Zróżnicowanie to zauważalne jest w regułach św. Pachomiusza, KonstAp jak również w pismach ojców IV-V w. – św. Jana Kasjana, św. Benedykta, czy św. Bazylego Wielkiego. Kasjan i św. Benedykt jutrznią nazywają ostatnią część nocnego nabożeństwa, podczas gdy KonstAp, czy św. Bazyli Wielki różnicują te nabożeństwa wskazując na porę „śpiewu kogutów” jako czas nocnej modlitwy, natomiast świt – jako czas jutrzni (w KonstAp – o brzasku)³⁰². Żywot św. Pachomiusza, wskazuje na trzy schematy nocnych czuwań, zgodnie z nauczaniem abby Palamona: [1] modlitwa do północy i odpoczynek do świtu, [2] odpoczynek do północy, a następnie modlitwa do świtu, lub [3] krótki odpoczynek na początek nocy, następnie nocna modlitwa i później odpoczynek do świtu. Mnisi Hieronima wstawali dwa lub trzy razy w nocy dla czytania Pisma Świętego i rozmyślań nad nim³⁰³.

2.4.1. Dobowy cykl nabożeństw w praktyce miejskiej IV wieku

Na podstawie pism ojców Kościoła możemy wyszczególnić dobowy cykl nabożeństw miejskich, które możemy nazwać praktyką miejską.

Do IV wieku praktyka dobowa nie była ujednolicona. Św. Klemens Aleksandryjski mówi o trzykrotnej modlitwie w ciągu dnia, jednak dodaje, iż najlepszą jest modli-

²⁹⁷ Ibid., s. 48.

²⁹⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 138.

²⁹⁹ Ibid., s. 145.

³⁰⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 25.

³⁰¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 237.

³⁰² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 25.

³⁰³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 19.

twa nieustanna³⁰⁴. Orygenes również wskazuje na trzykrotną modlitwę w ciągu dnia, dodaje jednak konieczność modlitwy o północy (za przykładem apostoła Pawła i Sylasa – Dz 16, 25). Rozwijając liczbę nabożeństw cyklu dobowego Tertulian wspomina już o siedmiu nabożeństwach:

- porannym,
- trzeciej godziny (przykład modlitwy apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy),
- szóstej godziny (przykład modlitwy ap. Piotra na dachu),
- dziewiątej godziny (przykład modlitwy apostołów Piotra i Jana w świątyni oraz jako wspomnienie Śmierci Pańskiej),
- wieczornym,
- nocnym,
- oraz o nabożeństwach w różnych sytuacjach, tj. w czasie posiłku, omycia, wejściu do domu, pożegnaniach³⁰⁵.

Św. Cyprian praktycznie powtarza cykl opisany przez Tertuliana, nie uwzględnia jedynie nabożeństw w różnych sytuacjach [7]. Po raz pierwszy wyjaśnia nabożeństwa trzeciej, szóstej i dziewiątej godziny jako obraz *Sacramentum Trinitatis* (cs. *Тайна Святой Троицы*)³⁰⁶.

Św. Euzebiusz z Cezarei (ok. 264 – ok. 340) w IV wieku, w komentarzu do Psalmu 118, pisał o siedmiokrotnej modlitwie każdego dnia: [1] po przebudzeniu, [2] o pierwszej godzinie dnia druga modlitwa na podobieństwo porannej ofiary żydowskiej, [3] o trzeciej godzinie, [4] o szóstej godzinie, [5] o dziewiątej godzinie dnia, [6] o dwunastej godzinie oraz [7] wieczorem po posiłku, przed snem³⁰⁷. Św. Epifaniusz (+403) wyszczególnia poranne i wieczorne nabożeństwa, dodając jednak, iż „w świętym Kościele nieustannie zwracają się [ku Bogu]”³⁰⁸.

Św. Euzebiusz po raz pierwszy wspomina powieczерze, jako modlitwę przed snem. Modlitwa ta, za sprawą praktyki monasterskiej, stała się później nabożeństwem powieczерza³⁰⁹. Mówi o nim werset Ps 69 przywoływany przez św. Benedykta Ps 69: „Racz mnie wybawić, o Boże, Panie, pospiesz mi na pomoc”, który odpowiada współczesnej praktyce początkowego psalmu powieczерza. Św. Benedykt wskazuje na ten tekst, jako na rozpoczynający nie tylko powieczерze, lecz również wszystkie nabożeństwa godzin³¹⁰. O powieczерzu wspominali ponadto, św. Jan Chryzostom, św. Ambroży z Mediolanu oraz św. Bazyli Wielki, który wskazywał na jej znaczenie, wyrażające się w prośbie o spokojny odpoczynek pozbawiony pokus. Według św. Bazylego, w czasie tego nabożeństwa czytany był Ps 90³¹¹.

KonstAp prezentują tradycję sprzed VI wieku i mówią o 6 nabożeństwach dnia. Ponadto opisują one służby wieczorne i poranne, które zajmują stałe miejsce w cyklu

³⁰⁴ Ibid., s. 27.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Zob. *ibid.*

³⁰⁷ Za: И. А. Карабинов, *Лекции...*, *op. cit.*, s. 226.

³⁰⁸ Za: М. Арранц, *Око церковное...*, *op. cit.*, s. 28.

³⁰⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, *op. cit.*, s. 34–35.

³¹⁰ Ibid., s. 34.

³¹¹ Ibid., s. 35.

dobowym i posiadają już określoną strukturę – psalmy, doksologię poranną: „Chwała na wysokościach Bogu”³¹².

Rozwijając symbolikę nabożeństw opisaną przez Tertuliana, św. Jan Chryzostom zmienia symbolikę nabożeństwa 6 godziny, która dla niego była momentem, gdy Chrystus na krzyżu „podarł... spis naszych grzechów”³¹³.

Św. Bazyl Wielki, mówiąc o nabożeństwach cyklu dobowego wspomina o wykonywanych w nich psalmach. Nabożeństwom godzin wskazuje następujące psalmy: nabożeństwa 3 godziny – Ps 50 i 142 (współcześnie zachował się jedynie Ps 50), dla nabożeństwa 6 godziny – Ps 54 i 90 (zachowane we współczesnej praktyce)³¹⁴. Nabożeństwo 9 godziny było niekiedy łączone z wieczernią. Św. Bazyl wskazywał również na nieco odmienną praktykę sprawowania nabożeństw godzin w niedzielę. W te dni były one uzupełniane o czytania, jak również zmieniała się pora ich sprawowania. Nabożeństwa godzin odbywały się w niedzielę przed Liturgią. Stąd też zrodziła się współczesna praktyka poprzedzania Liturgii nabożeństwami 3 i 6 godziny³¹⁵.

Św. Jan Chryzostom zwraca uwagę na konieczność codziennych modlitw porannych i wieczornych, w których mogą uczestniczyć jedynie osoby ochrzczone.

W opisach dobowego cyklu nabożeństw najwięcej informacji zawiera opis pielgrzymki po Ziemi Świętej, czyli „Pielgrzymka do miejsc świętych” (łac. *Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis*) Egerii. Kronikarka opisując nabożeństwa w Jerozolimie, wyszczególnia dwa cykle dobowe: powszednie oraz niedzielne. W opisie Egerii wyszczególnimy następujące nabożeństwa dobowe: nabożeństwo nocne, jutrznia, nabożeństwa 3, 6, 9 godziny oraz nabożeństwo wieczorne. Nabożeństwo nocne trwało do wschodu słońca i łączyło się z jutrzną³¹⁶. Nabożeństwo trzeciej godziny sprawowane było jedynie w okresie Wielkiego Postu, natomiast nabożeństwa szóstej i dziewiątej godziny – tylko w dni powszednie³¹⁷.

Dobowy cykl nabożeństw w opisie „Pielgrzymki...” Egerii³¹⁸

1. Cykl codzienny³¹⁹:

- a) 3.00 – czuwanie mnichów w Anastasis³²⁰; mnisi śpiewają psalmy, prezbiterzy i diakoni czytają modlitwy,
- b) około 6.00 („przy wschodzie Słońca”) – duchowni śpiewają psalmy, przybywa biskup, który wchodzi do groty Grobu Pańskiego, gdzie za kratą czyta modlitwy, nabożeństwo kończy się skłonieniem głów i błogosławieństwem biskupa,
- c) 12.00 (szósta godzina) – nabożeństwo w Anastasis podobne jak o godz. 6;

³¹² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 135.

³¹³ Por. współczesny troparion nabożeństwa 6 godziny: „Ty, który szóstego dnia i o szóstej godzinie do krzyża przygwoździłeś śmiały grzech Adama w raj i spis naszych grzechów podarłeś, Chryste Boże, zbaw nas”. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 34.

³¹⁴ Św. Bazyl nie wspomina o psalmach dla nabożeństwa 9 godziny. Ibid., s. 33.

³¹⁵ Ibid., s. 33–34.

³¹⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 229.

³¹⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 139.

³¹⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 28.

³¹⁹ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 164–165.

³²⁰ Ibid., s. 163.

śpiewacy w oczekiwaniu na biskupa śpiewają psalmy i antyfony, biskup za kratą czyta modlitwy, nabożeństwo kończy się skłonieniem głów i modlitwą biskupa³²¹,

- d) 15.00 (dziewiąta godzina) – analogicznie jak o 12.00,
 - e) Przed zachodem Słońca, około godziny 16.00 – nabożeństwo wieczorne w Anastasis (λυχνικόν). O godzinie 10-tej (tj. 16.00), ogniem z groty Grobu Pańskiego³²² zapalane są lampy (świątynia rozświetlona zgodnie ze słowami Egerii – „nieskończone oświecenie” – *lumen infinitum*)³²³, śpiewacy intonują psalmy, po czym następuje ektenia i modlitwa biskupa ze skłonieniem głów; nabożeństwo kończy *litija* tj. przejście na Golgotę przy śpiewie psalmów i czytaniem modlitw.
2. Cykl niedzielny³²⁴:
- a) przed godziną 3.00 („przed śpiewem koguta”) – czuwanie poza świątynią ze śpiewem psalmów i czytaniem modlitw – „odmawiane tam są hymny i antyfony, a po poszczególnych hymnach i antyfonach – modlitwy”³²⁵,
 - b) 3.00 – czuwanie w Anastasis, w którym uczestniczą wszyscy; na pamiątkę trzydniowego przebywania Chrystusa w grobie śpiewane są trzy antyfony; Ewangelię czyta sam biskup wewnątrz Grobu Pańskiego; czytanie poprzedza kadzenie; nabożeństwo kontynuowane jest *litiją*, w czasie której duchowieństwo i wierni przechodzą na Golgotę; w Bazylice Krzyża odmawiano psalm, biskup czytał modlitwę oraz błogosławił wiernych; mnisi kontynuują czuwanie aż do świtu (śpiew psalmów, antyfonów wraz z modlitwami),
 - c) około 6.00 („przy wschodzie Słońca”) – Liturgia w Martyrium (Liturgia sama, bądź poprzedzona jutrznią)³²⁶,
 - d) 12.00 (szósta godzina) – bezpośrednio po Liturgii w Anastasis sprawowane jest kolejne nabożeństwo: psalmy i modlitwy,
 - e) około godz. 16.00 – codzienna wieczernia.

W relacjach nabożeństw cyklu dobowego i osobistych modlitw w ciągu dnia należy wskazać informacje z VIII księgi KonstAp, która wskazuje, iż jeśli przebywanie na nabożeństwie nie jest możliwe w świątyni, biskup gromadzi wiernych w domu, a jeśli i to nie jest wykonalne – każdy powinien „śpiewać, czytać i modlić się” sam, bądź z innymi³²⁷. Po okresie prześladowań z modlitw indywidualnych rodzą się wspólnotowe nabożeństwa, lecz nie były one obowiązujące dla całej wspólnoty. Św. Bazyli wspomina o czuwaniu wiernych w świątyni w oczekiwaniu na poranne nabożeństwo. Odpowiadając na krytykę ze strony mieszkańców Cezarei, św. Bazyli stwierdza, iż taka prak-

³²¹ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 164.

³²² „Światło to zaś nie bierze się z zewnątrz, lecz z wnętrza groty Grobu Pańskiego, to jest spoza kraty, gdzie dniem i nocą świeci się lampą”. Ibid., s. 164.

³²³ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 29.

³²⁴ Ibid., s. 166–168.

³²⁵ Ibid., s. 166.

³²⁶ Zob. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 28.

³²⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 227.

tyka nie jest odosobniona, lecz samoistnie rozwijała się w innych miejscach – w Aleksandrii, Libii, Tebaidzie, Palestynie, Arabii, Fenicji, Syrii³²⁸.

2.4.2. Monasterskie nabożeństwa cyklu dobowego

Nabożeństwa cyklu dobowego w monasterach rozwijały się na fundamencie wspólnej tradycji liturgicznej pierwszych wieków, co jednak nie zatrzymało ich autonomicznego rozwoju i zróżnicowania względem praktyki miejskiej. Monastery od czasów św. Jana Kasjana posiadają sformułowane i poświadczane zabytkami piśmienniczymi reguły sprawowania nabożeństw. Cykl dobowy nabożeństw tradycji monasterskiej możemy podzielić na 3 grupy, związane z głównymi centrami monastycyzmu: Aleksandrią, Antiochią oraz Kapadocją.

2.4.3. Praktyka egipska

Praktyka egipska wyszczególnia [1] modlitwy indywidualne i [2] nabożeństwa. Modlitwa indywidualna nie narzucała ilości, lecz istniało wskazanie, iż mnich powinien modlić się nieustannie – nawet w czasie wykonywania pracy fizycznej³²⁹. Nabożeństwa monasterskiej tradycji egipskiej, zawarte w tzw. „Regule anielskiej” (*Ангельское правило*), ograniczają się do dwóch nabożeństw:

1. Czuwanie z czytaniem 12 psalmów. Nabożeństwo było sprawowane późnym wieczorem, po zachodzie słońca (1 straż). W jego trakcie czytano 12 psalmów, ostatni uzupełniany o „Alleluja”. Po każdym psalmie mnisi stojąc modlili się w ciszy, a na znak przełożonego czynili pełny pokłon, po czym przełożony głośno czytał modlitwę.
2. Nabożeństwo poranne, które rozpoczynało się wczesnym porankiem, przed świtaniem (4 straż). W strukturze nabożeństwa również dominowały psalmy. Po śpiewie których czytano dwa fragmenty Pisma Świętego (w dni powszednie – pierwsze czytanie ze Starego Testamentu, drugie z Nowego Testamentu; w niedziele – oba czytania z Nowego Testamentu)³³⁰.

Liturgiczna praktyka mnichów egipskich zachowała się w „Horologionie” (cs. *часослов*), w sześciu psalmach powieczerja (odpowiada 1 straży) oraz jutrzni (odpowiada 4 straży). Tradycja 12 psalmów zachowała się w „Messyńskim Typikonie” (redakcja TypSTUD z XII wieku), w praktyce staroobrzędowców oraz pierwszym nokturnie rzymskiego *Brewiarza*³³¹.

Praktyka egipska stosowała również nabożeństwa godzin, które były jednak traktowane jako modlitwa indywidualna. Św. Jan Kasjan wskazuje na ogólny schemat tych nabożeństw, w których wyszczególnia psalmy, odpowiadające im modlitwy oraz czytania. Św. Jan zauważa niejednorodną ilość psalmów i wskazuje na trzy praktyki:

³²⁸ Ibid., s. 227–228.

³²⁹ Por. wyżej opisaną wskazówkę św. Klemensa Aleksandryjskiego. Zob. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 25.

³³⁰ Zob. m.in. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 37.

³³¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 25.

[1] ilość psalmów zależała od godziny nabożeństwa (dla trzeciej godziny – 3, dla szóstej – 6, dla dziewiątej – 9), [2] na każdym nabożeństwie śpiewano 6 psalmów oraz [3] na każdym nabożeństwie śpiewano 3 psalmy oraz czytano 3 modlitwy³³².

2.4.4. Praktyka palestyńska

Praktyka palestyńska w opisie św. Jana Kasjana wyróżnia następujące nabożeństwa:

1. Poranne czuwanie (jutrznia), która rozpoczynała się o czwartej straży nocnej, około godz. 3 (cs. *пенне немыхов*). Nabożeństwo składało się z różnych psalmów, kończyło się psalmami 148-150.
2. Nabożeństwa godzin: trzeciej, szóstej i dziewiątej. Składały się z 3 psalmów i modlitwy.
3. Nabożeństwo pierwszej godziny – *nova sollemnitas* (cs. *новоеторжество*). Zgodnie z regułą św. Jana Kasjana zostało ono wprowadzone, aby mnisi nie spali w czasie, w którym wierni w świątyniach miejskich modlili się na jutrzni. Nabożeństwo sprawowano o pierwszej godzinie dnia, tj. o godzinie 6 rano i składało się z trzech psalmów (50, 62, 89) oraz modlitwy.
4. Św. Jan Kasjan nie wspomina o nabożeństwie wieczornym, jednak Miguel Arranz uważa, iż było ono sprawowane w czasie 1 straży nocnej, podobnie jak nabożeństwo poranne w obu tradycjach rozpoczynało się o 4 straży nocnej³³³.

Analogiczną praktykę opisuje Hieronim, który wyszczególnia: [1] nabożeństwo o świcie (cs. *утром рано*), [2] nabożeństwa trzeciej, szóstej i dziewiątej godziny, [3] nabożeństwo wieczorne (w czasie którego zapalano lampę jako ofiarę wieczorową), [4] nabożeństwo o północy (czytanie „Psałterza” – kolejno jeden psalm za drugim) oraz [5] nabożeństwo w czasie nocy (w czasie którego 2 lub 3 razy następowały czytania Pisma Świętego)³³⁴.

2.4.5. Praktyka antiocheńska

Praktyka antiocheńska wyszczególnia 4 nabożeństwa:

1. Czuwanie – od 3 rano do wschodu słońca. Czytano Ps 133, Iz 26, inne psalmy, nabożeństwo kończy się Ps 148-150.
2. Nabożeństwo poranne – sprawowane o świcie bądź na początku dnia, składało się z pieśni biblijnych, Ps 62, doksologii „*Слава в вышних Богу*”, ektenii oraz modlitwy.
3. Nabożeństwo wieczorne, w czasie którego czytany był Ps 140.
4. Nabożeństwo przed snem, składające się z pieśni biblijnych³³⁵.

³³² И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 32.

³³³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 25–26.

³³⁴ Ibid., s. 26.

³³⁵ Ibid.

2.4.6. Praktyka kapadocka

Najbardziej rozbudowaną praktyką monasterską była modlitewna tradycja kapadocka. Nie posiada ona zwyczaju modlitwy o pierwszej i czwartej straży nocnej, jak również nie zawiera także nabożeństwa pierwszej godziny. Dobowy cykl tradycji kapadockiej opisuje m.in. św. Bazyli Wielki (+379) w swym „Wielkim Asketikonie”³³⁶. Wyszczególnia się w niej 7 nabożeństw:

1. Nabożeństwo poranne – przed wschodem słońca. Śpiewany jest Ps 50 i pieśni biblijne.
2. Nabożeństwo 3 godziny – Ps 50, 12-14 oraz Ps 142, 12.
3. Nabożeństwo 6 godziny, na którym czytany był Ps 90.
4. Nabożeństwo 9 godziny, które było sprawowane „na wspomnienie Śmierci Pańskiej” oraz „zgodnie z przykładem apostołów Piotra i Jana”.
5. Nabożeństwo wieczorne, łączące dziękczynienie i żal za grzechy.
6. Nabożeństwo przed snem – Ps 90.
7. Nabożeństwo o północy – śpiewany Ps 118.

Św. Bazyli Wielki uzupełnia informację o praktyce liturgicznej wymogiem codziennego przyjmowania Eucharystii, która nie była związana z codziennym sprawowaniem Liturgii, lecz polegała na komunii wcześniej przygotowanymi Świętymi Darami.

Św. Jan Kasjan wspomina również o praktyce czuwań mnichów z piątku na sobotę, na wzór czuwania apostołów w noc ukrzyżowania Chrystusa³³⁷.

W monasterskiej praktyce liturgicznej istotne miejsce zajmował „Psałterz”, którego treść była głównym elementem śpiewanym. Praktyka śpiewu psalmów, pierwotnie zróżnicowana, wskazywała na 18, 20, 30 a nawet 50 czy 60 psalmów w cyklu dobowym. Późniejsza reforma, oparta na tzw. regule anielskiej, rozpowszechniła praktykę śpiewu 12 psalmów rano i wieczorem³³⁸. 12 psalmów stało się fundamentem późniejszych cykli 6 psalmów porannych – na jutrzni oraz wieczornych – współczesne 6 psalmów powieczera. O zbiorze 6 psalmów porannych i wieczornych wspominali św. Benedykt oraz św. Pachomiusz. Św. Benedykt, w czasie nocnego nabożeństwa mówił o śpiewaniu dwóch rodzajów 6 psalmów, z których pierwszy był związany z pierwszą częścią nabożeństwa nocnego – tzw. *primum nocturnum*, kolejne – z drugą – tzw. *secundum nocturnum*. O wyjątkowej roli 12 psalmów w tej praktyce świadczy fakt, iż liczba psalmów nie zmieniała się w zależności od pory roku. Św. Pachomiusz Wielki wspominał zaś o sześciu modlitwach wieczornych, związanych z konkretnymi psalmami³³⁹.

Wskazówka św. Pachomiusza wskazuje również na połączenie praktyki śpiewu psalmów z odpowiadającą im ilością modlitw. Stąd powstał również zwyczaj modlitw kapłańskich na nabożeństwach wieczornych i porannych. O tej praktyce mówił także

³³⁶ Zob. Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne tom 2. Reguły dłuższe, Reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995, s. 11–12.

³³⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 29.

³³⁸ Ibid., s. 26.

³³⁹ Ibid.

abba Warsonofiusz, twierdząc iż: „na koniec każdego psalmu, zamiast doksológii, wygłaszano alleluja i czytano modlitwę”³⁴⁰.

Pomimo zauważalnych różnic co do godzin sprawowania poszczególnych nabożeństw, do dziedzictwa IV wieku należy zaliczyć wstępne ich usystematyzowanie. Zauważamy, iż niektóre z nich, w różnych tradycjach (palestyńskiej, aleksandryjskiej) oraz w różnych środowiskach (miejskich, monastycznych, pustelniczych), mają swoje stałe miejsce i niezmiennie elementy. W każdej tradycji odnajdziemy sprawowane w podobnym czasie i w podobny sposób nabożeństwa wieczorne (związane z zapaleniem bądź błogosławieństwem światła) oraz poranne. Wszędzie zauważymy również wyłączenie i umiejscowienie ponad cyklem nabożeństwa eucharystycznego. Te podobieństwa, o powszechnie przyjętym charakterze, sprawiły, iż stały się one fundamentem późniejszej syntezy i ujednolicenia cyklu dobowego, dokonanego się za sprawą palestyńskiego „Horologionu”.

2.5. Cykl tygodniowy

Już w czasach apostoelskich wspólnota chrześcijan tworzy fundamenty kalendarza liturgicznego wskazując na początku na jego najważniejsze elementy. Dla apostołów i ich uczniów najważniejszym dniem był dzień Zmartwychwstania Pańskiego³⁴¹. Jego świętowanie rozwinęło się paralelnie w dwóch cyklach – tygodniowym i rocznym. W ten sposób kalendarz liturgiczny wyszczególnił niedzielę oraz coroczne wspomnienie Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

O ile w okresie apostoelskim do cyklu tygodniowego możemy zaliczyć jedynie niedzielę, to w II w. w cyklu tygodniowym zostają uwzględnione również środy i piątki. Niedziela staje się centrum cyklu tygodniowego jako „dzień ósmy”, tj. dzień eucharystyczny i eschatologiczny. Środa i piątek stają się dniami postnymi. Rozwijając wykładnię „Didache”, w którym środa i piątek stały się dniami postnymi dla „odróżnienia od obłudników” (tj. Żydów), KonstAp mówią o poście w tych dniach w kontekście wydarzeń związanych z ofiarą Chrystusa. Środa była dniem postnym ze względu na zdradę Judasza i sąd nad Chrystusem, piątek – ze względu na śmierć Chrystusa na krzyżu³⁴². Jednodniowe posty nie oznaczały całkowitej wstrzemięźliwości od pokarmów. Post jako pełna wstrzemięźliwość trwał do trzeciej godziny dnia (tj. do 15, końca dnia liturgicznego)³⁴³. Ponadto zachowały się informacje o postnych dniach związanych z tragicznymi wydarzeniami – np. w czasie kataklizmów czy wojen³⁴⁴.

W III wieku po raz pierwszy rozpoczyna się budowa świątyni chrześcijańskich. Powstawanie nowych miejsc modlitwy pozwoliła na częstsze sprawowanie Liturgii. W cyklu tygodniowym rozwija się praktyka sprawowania Liturgii w niedzielę (jako

³⁴⁰ Ibid., s. 27.

³⁴¹ J. Danielou i I. Marrou, *Historia Kościoła, T. 1: Od początku do roku 600*, PAX, Warszawa 1986, s. 73.

³⁴² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 289.

³⁴³ Wiktor Ałymow przytacza jako dowód świadectwo Tertuliana. Zob. В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 53.

³⁴⁴ Ibid., s. 54.

ósmy dzień, wspomnienie Zmartwychwstania i wyjście poza historię), w soboty (wolnym od pracy dniem), jak również w środy i piątki (jako dni postne)³⁴⁵. Rozpoczęto również odprawianie Liturgii w dni świąteczne.

Sobotnia Liturgia wskazuje również na osłabienie jakichkolwiek relacji z tradycją starotestamentową. O ile w II wieku Liturgia w soboty nie była sprawowana z powodów zewnętrznych – bliskości i wrogości ze strony religii żydowskiej, o tyle III wiek nie zważa na te przyczyny, kierując się wewnętrzną koniecznością rozwoju życia liturgicznego³⁴⁶.

W IV wieku, kontynuując praktykę końca III wieku, z dni powszednich zostaje wydzielona **sobota**. Św. Atanazy Wielki mówi, iż w okresie Czterdziętnicy soboty i niedziele są wolne od postu³⁴⁷. Św. Epifaniusz wspomina, iż w jego czasach Eucharystię sprawowano w środy, piątki i niedziele, lecz znana mu była praktyka, iż „w niektórych miejscach czynili to także w soboty”³⁴⁸. Św. Bazyli Wielki mówi o komunii cztery razy w tygodniu: niedziele, środy, piątki i soboty³⁴⁹. Sobór w Laodycei (ok. 360 r.) zezwala na sprawowanie Eucharystii w soboty i niedziele Wielkiego Postu oraz wskazuje, aby na te dni były przenoszone dni pamięci świętych, które wypadają w dni powszednie Wielkiego Postu³⁵⁰. Z drugiej jednak strony Kościół przestrzega przed zrównaniem roli soboty i niedzieli. 29 kanon Soboru w Laodycei zabrania świętowania sobót i wstrzymywania się od prac, wyjaśniając iż chrześcijanie w ten sposób powinny traktować niedziele³⁵¹.

W IV wieku po raz pierwszy pojawia się wyjaśnienie postnych dni tygodnia – **środy i piątku**. O środzie i piątku jako dniach postnych, związanych z cierpieniem i śmiercią Chrystusa mówią KonstAp: „...poście w czwartym dniu [tj. środa – MŁ] oraz w dniu przygotowania [tj. piątek – MŁ], w czwartym dniu bowiem rozpoczął się proces przeciw Panu i wtedy też Judasz obiecał, że Go wyda za pieniądze, w dniu przygotowania zaś poście, ponieważ tego dnia Pan poniósł mękę na krzyżu pod Poncjuszem Piłatem”³⁵². Słowa te rozwijają wcześniejsze wskazanie „Didache”, które koncentrowało się na tych samych dniach, lecz jedynie w celu „odróżnienia się” od praktyki żydowskiej. Kardynał Danielou twierdzi jednak, iż postne dni nie zostały wybrane przypadkowo i miały odzwierciedlenie w starszym, nieznanym nam jednak, kalendarzu, który określa jako kalendarz z Qumran³⁵³. Post w środy i piątki obowiązywał od początku dnia aż do godziny 9 (tj. 15.00)³⁵⁴. W cyklu rocznym były one przerywane w okresie 50 dni po Pasce, w którym to okresie, jak opisał św. Epifaniusz z Cypru, „nie

³⁴⁵ Do tej praktyki nawiązuje św. Bazyli Wielki, pisząc iż chrześcijanin powinien przystępować do komunii cztery razy w tygodniu. Za: Ibid., s. 42.

³⁴⁶ Ibid., s. 53.

³⁴⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 289.

³⁴⁸ Ibid., s. 290.

³⁴⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 150.

³⁵⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 290.

³⁵¹ Ibid. P. Schaff, red., *Synod of Laodicea*, w: *The Seven Ecumenical Councils*, Christian Classics Ethereal Library b.d., s. 148.

³⁵² A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 187.

³⁵³ Zob. J. Danielou i I. Marrou, *Historia Kościoła, T. 1...*, op. cit., s. 74.

³⁵⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 102.

skłaniamy kolan, nie [mamy] postu”³⁵⁵. Oprócz postu w tym czasie sprawowane były nabożeństwa – Liturgie i inne. W Aleksandrii w środy i w piątki czytano Pismo Święte, które było później wyjaśniane, a następnie sprawowano „wszystko to, co powszechnie występowało, oprócz sakramentu”. Typ takiego nabożeństwa – Liturgii bez Eucharystii, dał początek Liturgii uprzednio poświęconych Darów (LitUPD)³⁵⁶.

W poszukiwaniu korzeni LitUPD, wiele wyjaśnia zauważalna w tradycji liturgicznej antynomiczność postu i Eucharystii. Jeśli środa i piątek były dniami postu, zachowanie wstrzemięźliwości nie mogło być połączone z przyjęciem Świętych Darów. Z tego powodu Eucharystia mogła zostać przesunięta na wieczór, kiedy post się kończył, tj. po godzinie 15. Praktyka ta zauważalna jest nie tylko w LitUPD, lecz również w wigilię świąt Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego, w święto Zwiastowania, w Wielki Czwartek oraz w Wielką Sobotę. We wszystkie te dni Liturgia rozpoczynała się wieczernią, tj. była sprawowana po zakończeniu postu, po 9. godzinie dnia³⁵⁷.

W tym samym okresie, w IV wieku, w Rzymie rozwija się zupełnie inny cykl tygodniowy. Środa nie jest traktowana jako dzień postny, natomiast pojawia się praktyka postu w piątki i soboty³⁵⁸. Ponadto na Zachodzie, zgodnie ze słowami bł. Hieronima i Augustyna, praktykowana była tradycja codziennej Eucharystii. Z ich pism wyłania się jednak obraz zmiany ludzkiej mentalności i podejścia do Świętych Darów. Pod koniec IV wieku możemy ostatecznie stwierdzić, iż zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie zanika powszechna praktyka codziennego przystępowania do Eucharystii³⁵⁹.

2.5.1. Niedziela – dzień święty

W okresie apostołskim rozpoczyna się również wyszczególnienie wyjątkowego dnia, **niedzieli**, który stanowi uroczysty dzień sprawowania Eucharystii: „W pierwszym dniu po szabacie, kiedy zebraliśmy się na łamanie chleba, Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy” – Dz 20, 7-8³⁶⁰. O szczególnym charakterze niedzieli – „pierwszego dnia tygodnia”, czytamy również w 1 Kor 16, 1-2, gdzie apostoł poleca organizację zbiórek na rzecz braci z Palestyny³⁶¹. Również św. męczennik Justyn wyjaśnia, wskazując na paralelę pomiędzy stworzeniem świata a jego zbawieniem w ofierze Chrystusa, iż niedziela musi być ro-

³⁵⁵ Cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 239.

³⁵⁶ LitUPD w najstarszych redakcjach przypisywana jest dla św. Marka i ap. Piotra, którzy związani byli z Kościołem w Aleksandrii. Z tego powodu teza o aleksandryjskim pochodzeniu Liturgii, w relacji z nabożeństwami środy i piątku IV wieku, wydaje się prawdopodobna. Zob. *Ibid.*, s. 240.

³⁵⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 102.

³⁵⁸ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 290–291.

³⁵⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 151.

³⁶⁰ Jak wyjaśnia Michaił Skabałłanowicz, Ewangelista Łukasz nie mówi o „dniu odjazdu apostoła Pawła”, lecz o dniu niedzielnym („pierwszy dzień po szabacie”), co świadczy, iż zgromadzenie przedłużyło się do północy nie ze względu na podróż apostoła, lecz ze względu na cotygodniową tradycję. Zob. *Ibid.*, s. 46.

³⁶¹ Szerzej o świętowaniu niedzieli w: *Ibid.* (przypis 2).

zumiana jako „pierwszy dzień”³⁶². Jeszcze w okresie apostołskim uzyskuje ona swoją chrześcijańską nazwę – **dnia Pańskiego** (*ἡ Κυριακή ἡμέρα*)³⁶³.

W II w. nabożeństwo niedzielne rozpoczynało się przed świtem (opis Pliniusza Młodszego, prokuratora Bitynii), tzw. „zgromadzenia przed świtem” (Tertulian) i mogło być zaczątkiem późniejszych jutrzni. Po nabożeństwie wierni rozchodzili się do domów, a na kolejne nabożeństwo, agapę, gromadzili się wieczorem. Zakaz wieczornych zgromadzeń wydany przez Pliniusza i zgodnie z jego korespondencją respektowany przez chrześcijan, może świadczyć o przeniesieniu Eucharystii na poranek³⁶⁴.

IV w. stanowiący początek epoki wolności religijnej pozwala na swobodne świętowanie **niedzieli**. Jej znaczenie zostało już wyjątkowo wywyższone w III wieku, jednak w IV w. niedziela staje się państwowym dniem wolnym, w którym zakazana jest praca. W roku 321 cesarz Konstantyn wydał edykt, w którym zakazuje pracy w niedziele dla sędziów i wszelkiego rodzaju rzemieślników, zezwalając na pracę jedynie rolnikom³⁶⁵. Kolejni cesarze również sankcjonują dzień niedzielny, ustanawiając zakazy pracy, umożliwiając tym samym przestrzeganie świętości tego dnia i uczestnictwa w nabożeństwie³⁶⁶. Sobór w Sardyce z roku 347 odłącza od wspólnoty tych, którzy żyjąc w mieście, przez trzy kolejne niedziele nie przyszli do świątyni³⁶⁷.

2.6. Roczny cykl nabożeństw

Pierwszym świętem wspominanym każdego roku stała się Pascha. W II w. cykl roczny wymienia już zarówno święto Paschy, jak i kolejne święta: Pięćdziesiątnicy oraz dni pamięci męczenników. Paschę, na co wskazuje spór o jej datę, poprzedza już post, który jednak trwa 1 dzień, 2 dni bądź 40 godzin³⁶⁸. W tym krótkim poście, już w II wieku rodzi się tradycja wspominania męki Chrystusa, wkrótce rozwinięta w tzw. Wielki Tydzień³⁶⁹.

Św. Iryneusz wspomina o świętowaniu Pięćdziesiątnicy, w czasie której „nie składamy kolan”. Nie jest to jeszcze w pełni uformowane święto, lecz raczej koniec radoznego paschalnego okresu. Orygenes (+254) nazywa Pięćdziesiątnicę świętem Pańskim (*κυριακή*)³⁷⁰. Pamięć męczenników rozwija się lokalnie. Znane jest świętowanie pamięci św. apostołów Piotra i Pawła, św. Polikarpa ze Smyrny i św. Ignacego Teofora. Dzień pamięci związany był z datą męczeńskiej śmierci, którą rozumiano jako narodzenie do nowego wiecznego życia³⁷¹.

³⁶² J. Danielou i I. Marrou, *Historia Kościoła, T. 1...*, op. cit., s. 74.

³⁶³ Ap 1, 10.

³⁶⁴ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 27.

³⁶⁵ *Ibid.*, s. 101.

³⁶⁶ Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 236.

³⁶⁷ *Ibid.*, s. 237.

³⁶⁸ Liturgiści w tym krótkim okresie postu próbują odnaleźć elementy wspomnień męki Chrystusa. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 33; И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 295.

³⁶⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 45.

³⁷⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 307.

³⁷¹ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 33.

W kalendarzu liturgicznym pojawia się również święto Chrztu Pańskiego. W „Stromatach” (I, 21) św. Klemens Aleksandryjski wspomina o praktyce aleksandryjskich gnostyków, którzy wspominają Chrztost Pański z 15 stycznia 27 roku. Zgodnie z ich nauczaniem Chrystus stał się Synem Bożym w momencie Chrztu, kiedy dla Jego usynowienia zstąpił Duch Święty. Stąd również i nazwa święta ustalona przez gnostyków – *Epifania*. Walcząc z ich praktyką, chrześcijanie w III wieku ustanawiają własne święto Epifanii (*ἐπιφανεῖα*), walcząc tym samym z błędną nauką gnostyków. W chrześcijańskiej tradycji święto łączyło wspomnienie dwóch wydarzeń: narodzin Zbawiciela w Betlejem oraz chrztu w rzece Jordan. Podstawą dla takiej praktyki stały się słowa z Ewangelii Łukasza, w których wydarzenie chrztu Zbawiciela datowane jest w okolicy Jego trzydziestych urodzin: „Sam zaś Jezus rozpoczynając swoją działalność miał lat około trzydziestu” – Łk 3, 23. W IV wieku święto zostało podzielone na dwa: Chrztost Pański i Boże Narodzenie³⁷².

Cykl roczny w III wieku dotyczy Paschy, Pięćdziesiątnicy³⁷³, Epifanii oraz dni pamięci świętych³⁷⁴. W pierwszej połowie III wieku, Tertulian wspomina o okresie 50 dni po święcie Zmartwychwstania, w których wierni świętowali. Z tego okresu, jeszcze w III wieku wydzielony zostaje 40 dzień, w którym wspomina się święto Wniebowstąpienia. O Wniebowstąpieniu Pańskim wspominają KonstAp wskazując, iż święto to przypada na czwartek, 40 dzień po Wielkanocy³⁷⁵.

Po raz pierwszy zauważalny jest podział cyklu rocznego na święta ruchome oraz nieruchome. Centrum cyklu ruchomego staje się Pascha, natomiast cyklu świąt nieruchomych – Epifania. O powszechnie obowiązującej dacie święta Epifanii w III wieku trudno jest jeszcze mówić. Najwcześniejsze informacje traktujące o święcie, obok „Stromat” Klemensa Aleksandryjskiego, znajdują się w aktach św. Filipa, biskupa Heraklei, zamęczonego za panowania cesarza Dioklecjana (koniec III początek IV wieku). Dopiero w połowie IV wieku jednoznacznie możemy wskazać na datę świętowania Epifanii – na Zachodzie pojawia się bowiem święto Bożego Narodzenia – 25 grudnia³⁷⁶.

W IV wieku zaczynają funkcjonować nowe święta cyklu rocznego. Oprócz już świętowanych: Paschy, Pięćdziesiątnicy, Wniebowstąpienia, Epifanii oraz okresu Czterdziątnicy, w końcu IV wieku znane było już pierwsze święto ku czci Matki Bożej – święto Spotkania Pańskiego (cs. *праздник Сретения*). Święto Epifanii zostało w IV wieku rozdzielone na dwa: Bożego Narodzenia oraz święto Chrztu Pańskiego³⁷⁷.

³⁷² Ibid., s. 30.

³⁷³ Pięćdziesiątnica kończyła okres paschalny, w czasie którego zabronione było skłanianie kolan, o czym świadczył św. Ireneusz z Lyonu. Zob. Ibid., s. 54.

³⁷⁴ Ibid., s. 42.

³⁷⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 307.

³⁷⁶ Ibid., s. 311–312.

³⁷⁷ Jedną z przyczyn rozdzielenia dwóch świąt było, zdaniem Botte’a, lepsze zrozumienie dogmatu Wcielenia w epoce zagrożenia ze strony herezji ariańskiej. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 57.

2.6.1. Pascha i post

Już w czasach apostołskich, możemy zauważyć praktykę corocznego wspomnienia Zmartwychwstania Chrystusa, przy czym jest ona ukazywana jako przeciwieństwo Paschy żydowskiej³⁷⁸. Zauważalne jest to dzięki skrupulatności Ewangelisty Jana w określeniu dokładnego dnia śmierci i Zmartwychwstania („Był to dzień Przygotowania Paschy, około godziny szóstej” – J 19, 14; „Od Kajfasza zaprowadzili Jezusa do pretorium. A było to wczesnym rankiem. Oni sami jednak nie weszli do pretorium, aby się nie skalać, lecz aby móc spożyć Paschę” – J 18, 28). Podobnie, jedynie poprzez opisy autorów późniejszych wieków, możemy mówić o apostołskich początkach postu przed świętem Zmartwychwstania. O apostołskiej genezie postu świadczą słowa Ewangelisty Łukasza: „Gdy odprawili publiczne nabożeństwo i pościli” – Dz 13, 2. Post ten był najprawdopodobniej jednodniowym, ścisłym postem w dniu, w którym wspomniano śmierć Chrystusa³⁷⁹.

Data świętowania Zmartwychwstania Pańskiego oparła się na historycznym wydarzeniu. W ten sposób pierwsze i najważniejsze święto chrześcijańskie dało początek chrześcijańskim świętom, które oparły się o kalendarz żydowski, tj. kalendarz księżycowy³⁸⁰. Zmartwychwstanie było świętowane w relacji z Paschą żydowską. Z tego względu wszystkie późniejsze święta ruchome, związane z datą Paschy, będą świętowane w oparciu o kalendarz księżycowy. Rozwój prawosławnej liturgiki doprowadzi do zgromadzenia wszystkich tych świąt w cykl opisany przez dwie księgi liturgiczne – „Triodion postny” oraz „Triodion kwiecisty”.

Święto Zmartwychwstania pierwsi chrześcijanie określali żydowskim terminem – Pascha. Zmartwychwstanie Chrystusa związane było zarówno z datą świętowania Paschy żydowskiej, jak również z symbolicznym wymiarem starotestamentowego święta, które niezwykle trafnie zostało scharakteryzowane przez ap. Pawła: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7). Oprócz tych analogii pierwsi chrześcijanie jednoznacznie podkreślali zupełnie inny, uniwersalny wymiar ofiary Chrystusowej.

Aby podkreślić zupełnie inny wymiar i znaczenie święta, chrześcijanie zaczęli się wzbraniać przed świętowaniem Paschy w dzień 14 nisana, tj. w dzień Paschy żydowskiej³⁸¹. Ze względu na złożoność wyznaczania daty Paschy, która miała oprzeć się na konkretnych zasadach, wyznaczanych różnymi metodami, w praktyce II w. pojawiła się różnica w dacie świętowania tego najważniejszego święta. Spory o datę Paschy, wymagające odrębnej analizy, zostały przedstawione w innym opracowaniu³⁸².

³⁷⁸ Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 46–47.

³⁷⁹ Zob. Ibid., s. 47.

³⁸⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 288.

³⁸¹ Ibid., s. 293. В. В. Болотов, *Лекции по истории древней церкви. II. История церкви в период до Константина*, Типография М. Меркушева, Санкт-Петербург 1910, s. 124.

³⁸² М. Ławreszuk, *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy*, „Elpis”, 2012, t. 14, nr 25–26, s. 217–278.

2.6.1.1. Świętowanie Paschy w IV wieku

Herezja montanistów oraz odłam tzw. „czternastodniowców” poruszają w IV wieku kwestię kalendarza liturgicznego. Do tej pory święta zależne od Paschy oraz samą Paschę wyznaczano na podstawie kalendarza księżycowego. W IV wieku montaniści, którzy również byli zwolennikami wspólnej Paschy z Żydami, tj. święta w dzień 14 nisana, na podstawie apokryficznych „Dziejów Piłata” wyznaczają datę Paschy w kalendarzu słonecznym. Datą śmierci Chrystusa na krzyżu, stał się dla części montanistów 25 marca. Inni świętowali 14 dzień miesiąca wiosennego, który rozpoczynał się od dnia przesilenia wiosennego (montaniści przyjęli 24 marca jako dzień przesilenia). Pascha była więc świętowana w niedzielę następującą po 6 kwietniu (14 dni od przesilenia)³⁸³.

W IV wieku dominującą praktyką było jednak świętowanie Paschy w niedzielę. Na Soborze w Nicei jednoznacznie stwierdzono, iż „tajemnicę Zmartwychwstania Pańskiego należy świętować jedynie w dzień niedzielny oraz tylko w ten dzień należy kończyć post paschalny”³⁸⁴. Ujednolicenie kalendarza chrześcijaństwo zawdzięczało pracy szkoły aleksandryjskiej III wieku. W drugiej połowie III wieku, na podstawie kalendarza słoneczno-księżycowego opracowano nowy kalendarz, w którym lata przestępne pojawiały się co 8 i co 19 lat. Formuła aleksandryjskiego kalendarza różniła się od praktyki chrześcijan na wschodzie, którzy korzystali z kalendarza księżycowego, i u których rok przestępny pojawiał się co 3 lata. Szkoła aleksandryjska po raz pierwszy uściśliła datę wiosennej równonocy, wskazując na dzień 21 marca. W ten sposób świętowanie Paschy mogło następować w okresie od 21 marca (właściwie od 22, gdyż jeśli dzień 21 marca wypadał w niedzielę, Paschę świętowano tydzień później) do 25 kwietnia³⁸⁵. W Rzymie, w tym czasie, świętowanie Paschy mogło wypadać wcześniej – 18 marca. Korzenie tej różnicy mogły rozwijać się z apokryficznych „Dziejów Piłata”, w redakcji których również 18 marzec pojawiał się jako data krzyżowej śmierci Zbawiciela. Wkrótce jednak praktyka rzymska i aleksandryjska zostają ujednolicone – w obu przypadkach, najwcześniejszą datą Paschy staje się 21 marca³⁸⁶. Wspólna data nie oznaczała jednak całkowitego braku rozbieżności – w Aleksandrii Pascha, przypadała na 21 marca i została przeniesiona na następną niedzielę, w Rzymie nastąpiło podobne przesunięcie gdy święto te przypadało na 22 marca³⁸⁷. W ten sposób, ustanawiając tą samą datę początkową (21 marzec) Pascha w Rzymie mogła być świętowana tydzień po, a niekiedy 4-5 tygodni przed Paschą Kościoła Aleksandrii.

Ze względu na rozwój chrześcijaństwa, edykt tolerancyjny i zaprzestanie prześladowań, dzień Zmartwychwstania Pańskiego, będący najważniejszym świętem chrześcijańskim staje się powszechnym i ważnym świętem imperium. W 367 roku, za panowania cesarza Walentyniana I rodzi się tradycja uwalniania przestępców z więzień³⁸⁸, usankcjonowana następnie edyktem, nazywanym *indulgentia paschalis*³⁸⁹.

³⁸³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 300–301.

³⁸⁴ Ibid., s. 298–299.

³⁸⁵ Ibid., s. 305.

³⁸⁶ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 105.

³⁸⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 306.

³⁸⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 105.

³⁸⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 260.

Już od III wieku niezmienną praktyką liturgiczną było czuwanie w noc paschalną, której integralną częścią stał się chrzest katechumenów. KonstAp, opisując praktykę IV wieku, wyszczególniają następujące elementy składające się na czuwanie: [1] modlitwy i prośby (jutrznia), [2] czytanie Prawa, proroków i psalmów (Liturgia katechumenów), [3] chrztu katechumenów do „śpiewu kogutów”, [4] paschalnej Ewangelii i homilii. Czuwanie zamykało okres postny i prawdopodobnie łączyło się z następującą Eucharystią i agapą³⁹⁰.

Analogicznie wyglądało czuwanie w Jerozolimie, z tą różnicą, że, jak wskazuje Egeria, moment chrztu związany był z uroczystym przejściem patriarchy i ochrzczonych, z kaplicy chrzcielnej, do Anastasis, a później do Martyrium, gdzie trwało czuwanie. W świątyni Zmartwychwstania patriarcha przechodził „za kratę”, tj. do groty Grobu Pańskiego, gdzie znajdował się ołtarz, śpiewano jedną pieśń, po której patriarcha wygłaszał modlitwę za nowo ochrzczonych. W Martyrium bezpośrednio po zakończeniu czuwania rozpoczynała się Liturgia. Po Liturgii odbywała się litja do świątyni Zmartwychwstania, gdzie czytano fragment Ewangelii o Zmartwychwstaniu Pańskim, po której patriarcha wygłaszał modlitwę i znów dokonywał przyniesienia, tj. sprawował kolejną (drugą) Liturgię. Dwie Liturgie naraz były sprawowane w Jerozolimie jedynie dwa razy w roku, w Wielki Czwartek oraz noc paschalną³⁹¹.

Świadectwa IV wieku wskazują również na praktykę rozświetlenia całego miasta setkami pochodni. Św. Grzegorz Teolog wspominał o paschalnym noszeniu światła i chodzeniu ze światłem oświecającym noc³⁹².

2.6.1.2. Tydzień paschalny

Rozwinięcie liturgicznej praktyki Wielkiego Tygodnia i Paschy wpłynęło również na pojawienie się radosnego paschalnego tygodnia. O świętowaniu 7 dni paschalnych wspominają KonstAp³⁹³, św. Jan Chryzostom, błogosławiony Augustyn określa je jako „8 dni neofitów”, ponadto praktykę świąteczną potwierdzają edykty cesarzy zakazujących pracy, procesów sądowych oraz wszelkich przedstawień³⁹⁴.

W Jerozolimie w te dni świętowano w Martirium, w świątyni Anastasis, „przed Krzyżem”, w Betlejem oraz przy grobie Łazarza. Ponadto codziennie sprawowano litje, które prowadziły do Anastasis, na Górę Oliwną, do świątyni na Syjonie, do świątyni „przed Krzyżem”. Litje odbywały się w godzinach południowych i uczestniczyły w nich tłumy wiernych oraz nowo ochrzczone dzieci oraz mnisi³⁹⁵.

Spośród tych wszystkich dni, najbardziej uroczyste nabożeństwa sprawowano pierwszego oraz ósmego dnia. Ósmy dzień przyjmował różne nazwy: „niedziela nowa”, „biała”, „o Tomaszu”. W tym dniu czytano Ewangelię o Tomaszu, który uwierzył

³⁹⁰ Ibid., s. 261.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Ibid., s. 261–262.

³⁹³ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 134–135.

³⁹⁴ Zob. M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 262.

³⁹⁵ P. Iwazkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 188–190.

w zmartwychwstałego Zbawiciela³⁹⁶. Niedziela ta była ponadto związana ze zdjęciem białych szat przez neofitów (stąd określenie biała niedziela – łac. *dominica in albis*)³⁹⁷.

2.6.2. Wielki Post

Oprócz postów jednodniowych w środy i piątki praktykowany był wielodniowy post przed świętem Paschy. W III wieku okres postny przed świętem Zmartwychwstania Pańskiego wydłużył się do 40 dni, przez co uzyskał dzisiejszą nazwę Wielkiego Postu. Nastąpiło to pod wpływem praktyki opisanej już w „Didache” i w „Apologii” św. Justyna. Pierwotnie był on przeznaczony jedynie dla katechumenów, lecz bardzo szybko został przyjęty jako powszechny dla wszystkich chrześcijan. Pierwotnie, po okresie wspólnego 40 dniowego postu, katechumeni byli chrzczeni, natomiast wierni zbierali się na przedpaschalną agapę, o której wspomina TestChr. Reliktem tejże agapy jest *artos*, chleb paschalny, który przez cały okres tygodnia paschalnego leży w świątyni, natomiast w praktyce monasterskiej codziennie przenoszony jest do refektarza, co bezpośrednio symbolizuje agapę³⁹⁸.

Rozwinięcie symboliki postu w środy i piątki doprowadziło również do wyszczerzenia okresu Wielkiego Tygodnia. Początkowo był on ograniczony do dni męki i śmierci Chrystusa, tj. do postu trwającego 1 lub 2 dni i określanego jako Pascha Krzyża (*πάσχα σταυρώσιμον*), szybko jednak rozciągnęła się na cały przedpaschalny tydzień – tzw. Wielki Tydzień³⁹⁹.

W IV wieku rozwija się cykl świąt ruchomych, zależnych od Wielkanocy. Pojawiają się również pierwsze świadectwa **czterdziestodniowego postu** przed Paschą. O poście tym mówią postanowienia I Soboru Powszechnego (325), które wymagają organizacji lokalnych soborów dwa razy w roku, przy czym „jeden raz przed Czterdziątnicą”⁴⁰⁰. O 40 dniach postu mówią również: Euzebiusz z Cezarei, św. Atanazy Wielki, św. Cyryl Jerozolimski, św. Epifaniusz z Cypru oraz postanowienia Soboru w Laodycei. Na Zachodzie informacje o Wielkim Poście pojawiają się pod koniec IV wieku. W IV wieku, na Wschodzie, wszystkie praktyki dotyczące długości postu przed Paschą zostają ujednolicone. Wcześniejsze praktyki postu: trzytygodniowego (oprócz sobót i niedziel), sześciotygodniowego i siedmiotygodniowego ustępują praktyce czterdziestu dni postu⁴⁰¹. Współczesna praktyka liturgiczna Kościoła prawosławnego wskazuje również na inspirację ośmiotygodniowym Wielkim Postem, praktykowanym w niektórych schizmatycznych wspólnotach na przełomie III i IV wieku. Ośmiotygodniowy post nie został powszechnie zaakceptowany, jednak pozostawił ślad w praktyce liturgicznej w formie tzw. „przedpostnego tygodnia” (*ἑβδομας προνήστιμος*), z której, w wyniku

³⁹⁶ Zgodnie z opisem Egerii w pierwszy dzień Paschy czytano Ewangelię o Tomaszu, jednak tylko do słów: „nie mam wiary”. W ósmym dniu czytano cały fragment. Praktyka ta zachowała się we współczesnej tradycji Kościoła prawosławnego, która zachowała te same czytania. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 262-263.

³⁹⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 263.

³⁹⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 54.

³⁹⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 45.

⁴⁰⁰ 5. kanon I Soboru Powszechnego.

⁴⁰¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 240.

twórczości polemicznej i apologetycznej, rozwinął się tydzień seropustny⁴⁰². Egeria opisując Wielki Post wskazała na dwie tradycje – jerozolimską oraz panującą na Zachodzie. Egeria znała zachodnią praktykę czterdziestu dni wielkiego postu, podczas, gdy w Jerozolimie post trwał osiem tygodni, lecz bez sobót i niedziel – „w dzień Pański i w sobotę nie pości się – z wyjątkiem jednej soboty, to jest w wigilię Paschy, kiedy koniecznie trzeba pościć. [...] Tak więc odjąwszy od ośmiu tygodni osiem dni Pańskich i siedem sobót [...] zostaje czterdzieści i jeden dzień postu, które zwą tu eortae, to jest czterdziestnicą”⁴⁰³.

Ustanowienie powszechnej praktyki Wielkiego Postu prowadziło również do rozwinięcia specyficznych zasad liturgicznych. Sobór w Laodycei zakazuje sprawowania Eucharystii w dni powszednie Wielkiego Postu, dopuszczając Liturgie jedynie w soboty i niedziele⁴⁰⁴. Zwyczaj ten znajduje potwierdzenie w praktyce jerozolimskiej, opisannej przez Egerię. Michał Skabałlanowicz za pierwotną przyczynę tego zakazu, uważa współistnienie agap i Eucharystii. W ten sposób, w IV wieku, funkcjonowały jeszcze kościoły, w których po Liturgii spotykano się dla wspólnego posiłku, co w okresie postnym nie było wskazane⁴⁰⁵.

W Egipcie, w IV wieku zgodnie z praktyką cenobityczną, rozwinął się zwyczaj sprawowania Liturgii w środy i piątki Wielkiego Postu, na których nie przystępowano jednak do Eucharystii. Owa praktyka mogła później rozwinąć się w LitUPD. Najwcześniejsze informacje o tej Liturgii pochodzą jednak dopiero z VII wieku (patriarcha jerozolimski Sofroniusz)⁴⁰⁶.

Sobór w Laodycei zakazuje ponadto wspominania pamięci świętych w dni powszednie Wielkiego Postu. Ich modlitewne wspomnienie (*nativitae* – tj. dzień męczeńskiej śmierci) należało przenosić na soboty bądź niedziele⁴⁰⁷.

Egeria opisując tradycję jerozolimską IV wieku, o nabożeństwach Wielkiego Postu mówi niewiele. Na podstawie jej przekazu możemy określić charakterystyczne elementy nabożeństw wielkopostnych. W Wielkim Poście w Jerozolimie:

1. Liturgia była sprawowana w soboty i niedziele⁴⁰⁸.
2. Do cyklu dobowego, który składał się z jutrzni, godzin 3, 6 i 9 oraz wieczerni, dołączano nabożeństwo 3 godziny.
3. W piątki wieczorem sprawowano uroczyste czuwania soboty. Nabożeństwo rozpoczynało się bezpośrednio po wieczerni i trwało do sobotniego poranka. W trakcie czuwania śpiewano psalmy i antyfony oraz czytano Pismo Święte. Bezpośrednio po całonocnym nabożeństwie, jeszcze przed wschodem słońca, sprawowano Liturgię⁴⁰⁹. Praktyka wczesnej sobotniej Liturgii (przed wschodem słońca) była

⁴⁰² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 46.

⁴⁰³ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 171–172.

⁴⁰⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 245.

⁴⁰⁵ Ibid., s. 245–246.

⁴⁰⁶ Ibid., s. 246.

⁴⁰⁷ Laod. 51. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 123–160.

⁴⁰⁸ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 171.

⁴⁰⁹ Ibid., s. 174.

- związana z tzw. *ebdomadarii*, którzy pościli przez cały tydzień, przyjmowali posiłki jedynie w dzień Pański (po Liturgii o 12-13) i soboty po Liturgii w Anastasis⁴¹⁰.
4. Nabożeństwo 9 godziny w środy i piątki nie było sprawowane w Anastasis, lecz w kościele na Syjonie (cs. *Сионская церков*)⁴¹¹.
 5. Ważnym elementem stawały się homilie i pouczenia, które w okresie Wielkiego Postu wygłaszano znacznie częściej. Egeria opisała to słowami: „... żeby lud zawsze pouczany był w Piśmie, biskup i kapłani ciągle głoszą kazania”⁴¹².
 6. Praktyka jerozolimska nie wprowadziła jeszcze charakterystycznych niedziel wielkopostnych, jednak Egeria wspomina już o wyniesieniu relikwii Krzyża Świętego, dla pokłonienia się katechumenom i wiernym⁴¹³.

2.6.2.1. Katechumenat

Jedną z najbardziej charakterystycznych zmian w okresie Wielkiego Postu, która pojawiła się w IV wieku i wywarła wpływ na praktycznie wszystkie nabożeństwa, była rozwinięta **praktyka katechumenatu**⁴¹⁴. Był to okres przygotowawczy dla tych, którzy pragnęli stać się członkami Kościoła. Jak wskazuje Ałmazow, praktyka przygotowawcza, polegająca na nauczaniu tychże kandydatów, sięga czasów apostołskich⁴¹⁵. Pierwotny katechumenat nie stanowił ujednoczonej praktyki. Różny był czas przygotowania, o czym świadczą teksty Dziejów Apostolskich i listów. Niekiedy katechumenat ograniczać się mógł do jednej, długiej katechezy, czego przykłady zachowały się w Dziejach Apostolskich (Dz 2, 14-36; 4, 8-12; 10, 28-43). Rozwinięta i usystematyzowana praktyka katechumenatu pojawia się już w „Tradycji Apostolskiej” oraz KonstAp w rozdziałach powstałych przed IV wiekiem. Zgodnie z wymienionymi źródłami katechumenat trwał trzy lata i kończył się w okresie Wielkiego Postu. Zakończenie tego okresu wiązało się z:

1. Modlitwą nadania imienia, która była czytana na początku Wielkiego Postu.
2. Codziennym odczytywaniem egzorcyzmów (cs. *заклинании*) przez cały okres postu.
3. Ostatecznym pouczeniem o zasadach wiary, które zawierało naukę oraz wyjaśnienie Symbolu Wiary.
4. Odpowiedzią katechumena, będącą wyznaniem wiary oraz swoistym egzaminem przed biskupem.
5. Chrztem w Wielką Sobotę⁴¹⁶.

Niektóre z tych elementów wchodziły w skład wielkopostnych nabożeństw, inne były sprawowane przed lub po nabożeństwie. W ten sposób nabożeństwa wielkopost-

⁴¹⁰ Ibid., s. 175.

⁴¹¹ Ibid., s. 173.

⁴¹² Cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 246.

⁴¹³ Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 51-52. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 184-185.

⁴¹⁴ Więcej o katechumenach w IV wieku – zob. *Katechumeni i pokutujący*, s. 184 niniejszej książki.

⁴¹⁵ А. Алмазов, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Типография Императорского Университета, Казань 1884, s. 33-34.

⁴¹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 247.

ne do dzisiejszego dnia zachowały elementy związane z praktyką chrzcielną i okresem katechumenatu. Z tego okresu pochodzą również ektenia i modlitwa za katechumenów, oraz za „przygotowujących się do Oświecenia”. Istnieje nawet teza o Wielkim Poście jako o praktyce katechumenów przyjętej przez Kościół powszechny⁴¹⁷.

Kolejne etapy katechumenatu opisane zostały również przez Egerię. W jej opisie imiona kandydatów są zapisywane przez prezbitera do dnia rozpoczęcia Wielkiego Postu. W pierwszym dniu Czterdziestnicy, kandydaci przychodzą do świątyni ze swoimi chrzestnymi (mężczyzna z ojcem, kobieta z matką), stają przed biskupem, który każdego pyta o moralność kandydata, a następnie zapisuje jego imię. Przez 40 dni, wczesnym świtem, bezpośrednio po rozesłaniu jutrzni, prezbyterzy czytają nad nimi egzorcyzmy. Po odczytaniu egzorcyzmów biskup naucza katechumenów – siedząc na tronie na środku świątyni wygłaszał pouczenie (katecheza) dla katechumenów, ich duchowych opiekunów oraz chętnych wiernych. Pouczenie dotyczyło wyjaśnienia Pisma Świętego – biskup rozpoczynał od Księgi Rodzaju i przez pozostałe dni Wielkiego Postu dokonywał egzegezy całego Pisma Świętego. Po pięciu tygodniach zmienia się tematyka katechezy – katechumeni otrzymują Symbol, a biskup wyjaśnia kolejno wszystkie jego elementy⁴¹⁸. Katecheza codziennie trwała do godziny 3 (9.00)⁴¹⁹, tj trzy godziny dziennie⁴²⁰, przez siedem tygodni. W ostatnim, ósmym tygodniu, tj. w Wielkim Tygodniu, w poniedziałek rano każdy z katechumenów wygłaszał przed biskupem Symbol Wiary⁴²¹, czyli zdawał swoisty egzamin, określony przez Egerię jako „oddanie symbolu”⁴²².

Po chrzcie nowi wierni przez 8 dni uczestniczyli w nabożeństwach, w czasie których biskup objaśniał im wszystko, co było z nim związane⁴²³.

Praktyka katechumenatu dała początek zarówno ekteniom i modlitwom Liturgii, jak również specjalnemu wielkopostnemu nabożeństwu redakcji katedralnej – tzw. *tritoekti*⁴²⁴.

2.6.2.2. Pokajanie

Okres Wielkiego Postu stał się również momentem pojednania z Kościołem wszystkich tych, którzy przez swój grzech odłączyli się od wspólnoty. Rozwinięta w pierwszych wiekach dyscyplina pokajania wyszczególniała różne stopnie pokuty. Przejście z jednego na drugi stopień, jak również pojednanie ze wspólnotą i przyjęcie Eucharystii od IV wieku wiązało się z okresem Paschy. Grzegorz z Nyssy (+ po 394) wyjaśniał: „w dzień paschalny nie tylko przyprowadzamy do Boga tych, którzy [zostali] przemienieni ponownymi narodzinami w życiodajnej kąpeli [tj. chrzcie – MŁ], lecz również i tych, którzy poprzez pokajanie i odwrócenie się od martwych czynów

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 195.

⁴¹⁹ W tym czasie biskup opuszczał katechumenów dla wygłoszenia końcowego błogosławieństwa (rozesłania) nabożeństwa 3 godziny. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 248.

⁴²⁰ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 196.

⁴²¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 247-248.

⁴²² P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 196.

⁴²³ Ibid., s. 198.

⁴²⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 248.

przystąpili do wiecznego życia⁴²⁵. Z tej kanonicznej normy rozwinęła się współczesna praktyka spowiedzi w Wielkim Poście, jak również rzymskokatolicka tradycja pierwszego dnia wielkiego postu, tj. środy popielcowej.

Praktyka pokajania łączy się w IV wieku z odstępstwem od praktyki każdorazowego przystępowania do Eucharystii. Coraz więcej ludzi nie przystępowało do Świętego Kielicha na każdym nabożeństwie. Z tego powodu, jeszcze w IV wieku Wielki Post zaczął być określany jako modlitewne, katechetyczne, pokutne i ascetyczne przygotowanie do Eucharystii Wielkiego Czwartku oraz nocy paschalnej. Św. Jan Chryzostom mówi o Wielkim Poście ustanowionym przez Świętych Ojców jako czasie przygotowania – „abyśmy przez wszystkie te dni oczyściwszy się modlitwą, dobroczynnością, postem, czuwaniem, łzami, pokajaniem i wszystkim innym, mogliśmy przystąpić [do Sakramentu] z czystym sumieniem, w miarę naszych sił⁴²⁶.

2.6.2.3. Wielki Tydzień

W IV wieku w jerozolimskiej praktyce, ostatni tydzień przed świętem Zmartwychwstania ma związek z określonymi miejscami i wydarzeniami. O Wielkim Tygodniu mówią KonstAp oraz Egeria⁴²⁷. KonstAp informują o poście, w którym dopuszcza się chleb, sól z warzywami oraz wodę. W Jerozolimie ten szczególny okres, znany jako Wielki Tydzień, zaczynał się praktycznie już w sobotę Łazarza. W tym dniu, zgodnie ze świadectwem Egerii, postny cykl nabożeństw ulegał zmianie.

W **sobotę Łazarza** biskup sprawował jutrznię i Liturgię wcześniej niż zwykle. O 13.00 wierni i duchowieństwo zbierają się w Betanii (łac. *Lazarium*). W świątyni wybudowanej na miejscu spotkania Jezusa z Marią, siostrą Łazarza (w pobliżu Betanii – „jakieś 500 kroków od niego”) czytana jest Ewangelia wspominająca to wydarzenie (J 11). Następnie wszyscy przechodzą do grobu Łazarza – po drodze i już na miejscu śpiewając psalmy. Nad grobem Łazarza czytany jest fragment z Ewangelii Jana o wskrzeszeniu Łazarza na sześć dni przed Paschą (J 12, 1 i dalej). Po nabożeństwie wierni wracają do Jerozolimy, do Anastasis na nabożeństwo wieczorne⁴²⁸.

Nabożeństwo następnego dnia, tj. **Niedzieli Palmowej**, również wiązało się z wyjściem wiernych do miejsca historycznie związane z świętem. O 13 wierni i biskup przechodzili na górę Oliwną, do świątyni zbudowanej „gdzie jest owa grota, w której Pan nauczał⁴²⁹. Nabożeństwo zachowuje schemat modlitwy nad grobem Łazarza – śpiewane są psalmy i antyfony oraz czytane Pismo Święte. Następnie wszyscy przechodzą do *Imbomon*, tj. miejsca wniebowstąpienia (na Górze Oliwnej)⁴³⁰. Opisując te nabożeństwo Egeria wspomina o modlitwach, śpiewach i czytaniach odpowiednich dla miejsca i czasu. Z błogosławieństwa biskupa wszyscy siadają, słuchając fragmen-

⁴²⁵ Cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 249.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Zob. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 129–130. P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 176–187.

⁴²⁸ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 176–177.

⁴²⁹ Ibid., s. 178.

⁴³⁰ *Imbomon* – było określeniem miejsca „na szczycie” bądź na wzgórzu. Egeria wskazuje, iż świątynia została wybudowana na Górze Oliwnej w miejscu, z którego Jezus Chrystus wstąpił do nieba. Ibid., s. 178.

tów Pisma Świętego. O godzinie 17 (o 11 godzinie dnia), czytany jest fragment Ewangelii o powitaniu Jezusa przez dzieci. Przy słowach „Błogosławiony, który przychodzi w Imię Pańskie...” wszyscy wstają i razem przechodzą (litja) do Anastasis. W czasie uroczystego przejścia zgromadzone dzieci, „nawet te, które jeszcze nie potrafią chodzić, bo są maleńskie i niesione na plecach przez rodziców”, trzymają w rękach liście palmowe. Litja kończy się wieczernią w Anastasis, po której wierni przechodzą pod miejsce Krzyża, gdzie litja kończy się w standardowy dla praktyki jerozolimskiej sposób: śpiewana jest pieśń, po której następują: modlitwa, błogosławieństwo katechumenów i wiernych i wierni wracają do domów⁴³¹.

Cykl dobowy **Wielkiego Poniedziałku, Wtorku i Środy** charakteryzował się uroczystym nabożeństwem 9 godziny sprawowanym w Martyrium. Nabożeństwo kończyło się o 1 godzinie nocy (19.00). Po nim rozpoczynała się wieczernia, kończąca się litją prowadzącą do Anastasis⁴³². Oprócz tego końcowego przejścia w Wielki Wtorek i Środę odbywała się jeszcze jedna litja. We wtorek kończyła się ona na Górze Oliwnej, w środę – w grotcie świątyni Zmartwychwstania. W czasie drugiej litji, w Wielki Wtorek czytano Ewangelię wg Mateusza o drugim przyjsciu Zbawiciela, w Wielką Środę – ewangeliczny fragment o zdradzie Judasza⁴³³.

Wielki Czwartek był traktowany jako dzień świąteczny Wielkiego Tygodnia. Pomimo nakazu postu w tym dniu, który pojawił się w kanonach Soboru w Laodycei, jego świąteczny charakter uwidaczniał się w wielu późniejszych kalendarzach, które mówiły o *solemnitas festum*. W tradycji afrykańskiej Liturgia tego dnia mogła być poprzedzona posiłkiem⁴³⁴.

W Jerozolimie w tym czasie sprawowano podwójną Liturgię, co wpłynęło na wyjątkowy cykl dobowy tego dnia. Rozpoczynały go 3 nabożeństwa sprawowane w świątyni Zmartwychwstania: jutrznia oraz 3 i 6 godzina. Liturgia rozpoczynała się o 8 godzinie dnia (14.00) w Martyrium, a następnie kontynuowana „za Krzyżem”. W nowym miejscu, w którym oprócz Wielkiego Czwartku nigdy nie sprawowano Eucharystii⁴³⁵, śpiewana była jedna pieśń, wygłaszana modlitwa i biskup sprawował Eucharystię a wszyscy przystępowali do komunii. Po zakończeniu Liturgii „za Krzyżem” odbywała się litja (przejście) do świątyni Zmartwychwstania, gdzie (jak w czasie każdej litji) czytano modlitwę i błogosławiono katechumenów i wiernych. W tym momencie wierni szybko udawali się do domów na krótki posiłek a następnie gromadzili się w świątyni na Górze Oliwnej, zbudowanej na miejscu grotty, w której zgodnie z tradycją, w tym dniu przebywał Jezus ze swoimi uczniami. W świątyni do 1 godziny nocy (19.00), śpiewano psalmy i antyfony, czytano modlitwy oraz korespondujące z miejscem i wydarzeniem fragmenty Pisma Świętego⁴³⁶.

⁴³¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 252; P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 179.

⁴³² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 253.

⁴³³ Oba czytania odpowiadają współczesnej symbolice dni Wielkiego Tygodnia. Ibid.

⁴³⁴ Zob. *Liturgia afrykańska*, s. 157 niniejszej książki.

⁴³⁵ „Z wyjątkiem tego jednego dnia ofiara nigdy nie jest odprawiana u Krzyża”. P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 181.

⁴³⁶ Ibid., s. 182.

Liturgia Wielkiego Czwartku była sprawowana w Jerozolimie na wspomnienie Mistycznej Wieczerzy Zbawiciela. Na początku V w. podobna praktyka zaczęła funkcjonować na Zachodzie. Tradycja wieczornej Eucharystii w Wielki Czwartek została wprowadzona przez błogosławionego Augustyna i usankcjonowana kanonicznie postanowieniem Soboru w Kartaginie w 419 roku. Zachodnia praktyka nawiązywała do jerozolimskiej tradycji czasów Egerii. Podobnie jak w Jerozolimie, również i w zachodniej tradycji była obecna litja, która jednak stanowiła oddzielne nabożeństwo – rozpoczynała się po Liturgii i polegała na wyniesieniu monstrancji ze Świętymi Darami na ulice miasta, gdzie ustawiano je na tymczasowym ołtarzu pod gołym niebem. W XIII wieku wspomnienie Mistycznej Wieczerzy na Zachodzie staje się powszechną praktyką, którą za sprawą króla Francji Ludwika IX Świętego (+1270), uczyniono ruchomym świętem, uroczyste obchodzonym w czwartek po Pięćdziesiątnicy⁴³⁷.

Wielki Piątek kontynuował nabożeństwo Wielkiego Czwartku na Górze Oliwnej. Około północy (6 godzina nocy) rozpoczynała się litja do miejsca Wniebowstąpienia (*Imbomon*), gdzie wygłaszano korespondujące z wydarzeniem fragmenty Ewangelii, biskup czytał modlitwy oraz śpiewano psalm i antyfon. Ta i następne litje gromadziły tłumy wiernych, w tym dzieci, które do końca uczestniczyły w nabożeństwie. Przejście odbywało się przy blasku tysiąca świec, które nieśli wierni. Około 8 godzinie w nocy (2.00)⁴³⁸ następowała kolejna litja do ogrodu w Getsemani, do miejsca, w którym modlił się Zbawiciel. Na miejscu, w dużej świątyni, do której wchodził biskup i wierni, litja przybiera wcześniej opisaną formę – czytania, modlitwy i śpiewu. Następnie wszyscy przechodzili do Getsemani, gdzie czytany był fragment Ewangelii o schwytaniu Zbawiciela. Celem kolejnej litji było miejsce Krzyża, tj. Golgota. Na Golgocie, tuż przed wschodem Słońca, czytana była Ewangelia o sędzie u Piłata⁴³⁹. Po czytaniu biskup rozsyłał wiernych do domów, dla krótkiego odpoczynku – do 2 godziny dnia (8.00).

Dzień Wielkiego Piątku był dniem najsurowszego postu. W Jerozolimie nie sprawowano Liturgii, a dobowy cykl nabożeństw rozpoczynał się od wystawienia relikwii Krzyża Świętego. Od godziny 8.00 do południa wierni przystępowali do relikwii Świętego Krzyża, wystawionych na Golgocie, „za Krzyżem” i pilnowanej przez samego patriarchę i pozostałych duchownych. Patriarcha siadał na przyniesionej katedrze a przed nim ustawiano stół. Relikwie Krzyża wraz z napisem, którym na nim się znajdował (*titulus*), znajdujące się w srebrnym, połączonym relikwiarzu, umieszczano na stole, zaś patriarcha przytrzymywał swoimi rękoma końce Świętego Krzyża. Wierni pojedynczo podchodzili do relikwii, dotykali czołem, oczami a następnie całowali. Po zakończeniu tej ceremonii, diakon wynosił pierścień Salomona i róg, z którego byli namaszczeni władcy. Wierni znów przystępowali do relikwii. Przez 4 godziny (do 6 godziny dnia, tj. do południa) wierni podchodzili do świętych relikwii, a następnie rozpoczynało się kolejne nabożeństwo – czytania i modlitwa do nocy⁴⁴⁰. W południe

⁴³⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 104.

⁴³⁸ „Na śpiew kogutów” – zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 254.

⁴³⁹ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 183.

⁴⁴⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 254-255.

wierni wychodzili ze świątyni i udawali się na miejsce Krzyża, tj. otwartą przestrzeń na Gulgocie, gdzie Zbawiciel był ukrzyżowany (pomiędzy Kaplicą Krzyża i Anastasis). Egeria miejsce to określa jako „obszerny i piękny dziedziniec”⁴⁴¹. Następnie, do godziny 15.00 sprawowano nabożeństwo podobne do współczesnych Królewskich Godzin⁴⁴². Patriarcha zasiada na przygotowanej katedrze i rozpoczyna się nabożeństwo złożone jedynie z czytań. Czytano psalmy, Apostoł oraz Ewangelię, przy czym wszystkie teksty mówiły o cierpieniu Zbawiciela. Czytania uzupełniano również fragmentami prorocत्व o męce Zbawiciela⁴⁴³. Nabożeństwo, w zgodzie z ewangelicznym przekazem, trwało od 6 do 9 godziny dnia (tj. od południa do 15.00). Przez 3 godziny wierni słuchają, iż wszystko to, czego Zbawiciel dokonał dla ludzkości, było przygotowanym odwiecznie planem, przekazanym już w Starym Testamencie, w słowach psalmów i prorocत्व. Czytania kończą się, o 9 godzinie dnia, fragmentem Ewangelii wg Jana, w którym mówi się o śmierci Chrystusa (J 19, 30). Po Ewangelii patriarcha czyta modlitwę i kończy nabożeństwo rozesłaniem „przed Krzyżem”.

Bezpośrednio po zakończeniu nabożeństwa duchowieństwo i wierni gromadzą się w Martyrium, gdzie sprawowane były nabożeństwa 9 godziny oraz wieczernia⁴⁴⁴. Wieczernia kończy się litją do Anastasis, gdzie czytany jest fragment Ewangelii o Józefie, który prosi u Piłata o wydanie ciała Zbawiciela i składa je w grobie (zob. J 19, 39-42; Mt 27, 57-61; Mk 15, 42-47; Łk 23, 50-56). Po Ewangelii patriarcha czytał modlitwę, błogosławił katechumenów i kończył nabożeństwo rozesłaniem⁴⁴⁵.

Po nabożeństwach Wielkiego Czwartku i Piątku nie było już czuwania w Anastasis, jednak wierni i duchowieństwo w większej części pozostawali w tej świątyni, gdzie do poranku śpiewali pieśni i antyfony⁴⁴⁶.

KonstAp wskazują, iż najbardziej surowy post obowiązywał w **Wielką Sobotę**. Tym, którzy nie mogą pozostawać bez posiłku nakazują post „przynajmniej” w Wielką Sobotę. O ile posty w inne dni kończyły się wieczorem (około 9 godziny dnia), post Wielkiej Soboty trwał bądź do północy, bądź do poranku paschalnego⁴⁴⁷.

W Jerozolimie nabożeństwa tego dnia były proste i miały postny charakter. Czuwanie nie było obowiązkowe i powszechne, więc wszyscy wierni gromadzili się dopiero na jutrznię, po której sprawowano nabożeństwa 3 i 6 godziny. Brak nabożeństwa 9 godziny Egeria wyjaśniała przygotowaniem głównej świątyni – Martyrium, do nabożeństwa paschalnego. W tym dniu Liturgii w Jerozolimie nie sprawowano⁴⁴⁸.

⁴⁴¹ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 185.

⁴⁴² В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 105.

⁴⁴³ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 185.

⁴⁴⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 256.

⁴⁴⁵ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 185-186.

⁴⁴⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 257; P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 186.

⁴⁴⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 257.

⁴⁴⁸ Również praktyka rzymska nie przewidywała Liturgii w Wielką Sobotę. Ibid., s. 258.

2.6.3. Boże Narodzenie

W połowie IV wieku, na Zachodzie święto Bożego Narodzenia wspominano 25 grudnia. Pierwszym tego świadectwem jest rękopis najstarszego rzymskiego kalendarza, napisanego w roku 354 w Rzymie. Pod datą 25 grudnia zapisano: „*natus Christus in Betleem Iudee*”⁴⁴⁹. Niektórzy liturgiści wskazują jednak, iż święto to wspominano w tym dniu znacznie wcześniej⁴⁵⁰. W komentarzu na Księgę proroka Daniela, autorem której był św. Hipolit Rzymski (+235), pojawia się data narodzin Zbawiciela: „...w Betlejem, na 8 dni przed kalendarzowym styczniem [tj. 25 grudnia], w środę, w 42 roku panowania Augusta, w 550 roku od Adama”⁴⁵¹. J. Danielou wskazuje na lata bezpośrednio poprzedzające 336 rok⁴⁵². Najwcześniejsza zachowana zachodnia homilia na Boże Narodzenie, została stworzona przez Zenona z Werony (+380)⁴⁵³. Data święta nie była przypadkowa, w dniu 25 grudnia w III i IV wiekach, poganie świętowali „*Natalis invicti*” – dzień słońca. Dzień ten wyznaczał przejście słońca z okresu zimowego na letni – tj. wydłużania się dnia i skracania nocy. Wyjątkowo uroczyste święto to obchodzili wyznawcy Mitry, którego kult w Imperium Rzymskim w III i IV wieku był znaczący. Ustanowienie w tym dniu chrześcijańskiego święta Bożego Narodzenia stało się niewątpliwym atakiem przeciwko pogańskim praktykom⁴⁵⁴.

W II połowie IV wieku, święto Bożego Narodzenia zaczęto świętować na Wschodzie i stało się ono świętem powszechnym. Początki święta na Wschodzie wiązały się jednak ze sporem co do konieczności jego świętowania. Św. Jan Chryzostom, w homilii święta Bożego Narodzenia bronił jego zasadności i wskazał na trzy przyczyny, zgodnie z którymi wierni powinni uroczyste je obchodzić. Wg św. Jana Boże Narodzenie należało świętować 25 grudnia ze względu na:

- szybkość jego rozpowszechnienia na Wschodzie,
- zgodność daty święta z zapisanymi w Rzymie dokumentami z czasów cesarza Augusta o spisie ludności,
- zgodność daty święta z opisem ewangelicznym⁴⁵⁵.

Ostatni z powyższych powodów św. Jan rozwinął następująco: zgodnie z Ewangelią Łukasza, Zwiastowanie odbyło się po sześciu miesiącach od objawienia się archanioła Gabriela Zachariaszowi. Ponieważ Zachariasz, według św. Jana Chryzostoma (i wielu innych ojców Kościoła) był arcykapłanem, opisane w Ewangelii kadzenie Zachariasza stało się złożeniem ofiary dla oczyszczenia. Arcykapłan mógł to zrobić w dniu oczyszczenia, który przypadał na wrzesień (żydowski *tisri*). Jeśli więc poczęcie św. Jana Chrzciciela miało miejsce we wrześniu, to Zwiastowanie Bogurodzicy odbyło

⁴⁴⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 312.

⁴⁵⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 268.

⁴⁵¹ Свт. за: И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 315.

⁴⁵² J. Danielou i I. Marrou, *Historia Kościoła, T. 1...*, op. cit., s. 238.

⁴⁵³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 270.

⁴⁵⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 315.

⁴⁵⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 270-271.

się sześć miesięcy później, tj. w marcu, zaś narodziny Zbawiciela – dziewięć miesięcy później, czyli w grudniu⁴⁵⁶.

Iwan Karabinow, na podstawie pism ojców Kościoła, rekonstruuje proces rozpowszechniania się święta, opisując kolejne regiony świętujące Boże Narodzenie. W roku 375 Boże Narodzenie świętuje Antiochia⁴⁵⁷, około 378 – Kapadocja, św. Epifaniusz z Cypru (+403) nie zna jeszcze praktyki rozdzielnego święta Epifanii, święto to również do końca IV wieku nie jest praktykowane w Egipcie⁴⁵⁸. W Egipcie w roku 432 zachowało się już jednak świadectwo o homilii na Boże Narodzenie⁴⁵⁹. Aż do połowy VI wieku wspólne święto Epifanii istniało również w Jerozolimie, gdzie dniem świątecznym obejmującym oba wydarzenia był 6 styczeń⁴⁶⁰. Praktyka jerozolimska nie była jednak ujednolicona, a z całą pewnością nie posiadamy o niej jednego, spójnego świadectwa. O Bożym Narodzeniu w Jerozolimie mówi już Egeria (ok. 385), zaś Bazyli z Seleucji wspomina patriarchę Juwenaliusza (425-428), który „zaczął świętować dzień narodzin Pańskich”⁴⁶¹.

Jerozolima świętując w IV wieku Epifanię, rozumiała je już jednak jako dzień Bożego Narodzenia, co potwierdza Egeria. Zgodnie z jej opisem nabożeństwo sprawowano w Betlejem⁴⁶². Ponadto zgodnie z jej opisem święto, które nazywa Epifanią, jest w chronologicznym związku ze świętem Spotkania Pańskiego, które przypadało na 40 dzień po Epifanii⁴⁶³. Kościół ormiański do dzisiejszego dnia nie rozdzielił obu świąt, wspominając je również 6 stycznia⁴⁶⁴.

W IV wieku przygotowanie do święta Bożego Narodzenia poprzedzone jest już **postem**. Ze względu na rozbieżność praktyki wschodniej i zachodniej co do daty świętowania, trudno określić jego długość. Co więcej, niektórzy liturgiści podważają istnienie postu na Wschodzie wcześniej niż w VIII wieku⁴⁶⁵. Św. Jan Chryzostom wspomina o przygotowaniu do święta, wyjaśniając, iż „siła przygotowania składa się nie tylko z liczby dni, lecz z ilości [duchowego] wysiłku”⁴⁶⁶. W V wieku o bożonarodzeniowym poście na Zachodzie mówi biskup Perpetuus (+491), wskazując iż rozpoczynał się on 11 listopada, w dzień pamięci św. Marcina. W VII wieku, św. Anastazy z Synaju wspo-

⁴⁵⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 270-271.

⁴⁵⁷ Św. Jan Chryzostom, w dniu świętego Chrysogona, wspomnianego 20 grudnia 386 lub 388 roku mówił, iż zbliżającego się 25 grudnia, po raz pierwszy będą tam świętować Boże Narodzenie. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 270; В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 106-107.

⁴⁵⁸ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 315-317.

⁴⁵⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 271.

⁴⁶⁰ W VI wieku Kosmas Indikopleustes (ok. 530) zauważał, iż chociaż Boże Narodzenie wszędzie jest świętowane 25 grudnia, jedynie w Jerozolimie „przez lekkomyślne przypuszczenie świętują je razem ze świętem Objawienia Bożego”. „Lekkomysłnymi przypuszczeniami” były prawdopodobnie wypowiedzi ojców, które wskazywały iż Chrystus w momencie chrztu w Jordanie miał około 30 lat, tak więc, Jego chrzest sprawowany był w czasie Jego urodzin. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 272.

⁴⁶¹ Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 271.

⁴⁶² P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 170.

⁴⁶³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 267-268.

⁴⁶⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 318.

⁴⁶⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 328.

⁴⁶⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 320.

mina o poście przed świętem Bożego Narodzenia jako o jednym z trzech postów roku liturgicznego⁴⁶⁷.

2.6.4. Epifania – Chrztz Pański

Oddzielenie świętowania Bożego Narodzenia od Epifanii, sprawiło, iż to drugie święto związane było wyłącznie z chrztem Chrystusa w rzece Jordan. Do tego wymiaru święta wkrótce dołączyła praktyka chrztu katechumenów. Z nią z kolei łączył się zwyczaj święcenia, niezbędnej w czasie chrztu, wody. Św. Jan Chryzostom, w homilii na święto Epifanii, przypominał iż w tym dniu Chrystus oświęcił wody Jordanu i dlatego zachowała się praktyka uświęcenia wody, którą ludzie zachowują w swoich domach przez cały rok⁴⁶⁸.

2.6.5. Spotkanie Pańskie

Równoległe ze świętem Bożego Narodzenia w IV wieku, w tradycji jerozolimskiej pojawia się święto **Spotkania Pańskiego**. W „Pielgrzymce do miejsc świętych” Egeria wspomina o święcie na 40 dzień po Epifanii: „Bardzo uroczyście obchodzi się tutaj czterdziesty dzień po Epifanii. W tym dniu nabożeństwo odbywa się w Anastasis [tj. Bazylice Zmartwychwstania nad Grobem Chrystusa – MŁ; Kodeks Paryski wskazuje na Martyrium⁴⁶⁹], i wszyscy służą, i wszystko odbywa się z wielką radością, jak na Wielkanoc. Kazanie wygłaszają wszyscy prezbiterzy, i później biskup, mówiąc zawsze o tym miejscu Ewangelii, w którym na czterdziesty dzień Józef i Maria przynieśli Pana do świątyni, i ujrzeni Go Symeon i Anna Prorokini, córka Fanuela, i o ich słowach, które wyrzekli, widząc Pana, i o Jego ofiarowaniu, którego dokonali rodzice. Następnie, gdy wszystko odbędzie się według zwykłego porządku, sprawuje się Tajemnicę [tj. Liturgię – MŁ] i tak następuje rozesłanie⁴⁷⁰. W tej najwcześniejszej praktyce liturgicznej święto jest już nierozzerwalnie związane z ewangeliczną historią ofiarowania w świątyni jerozolimskiej. Mimo to, w IV wieku nazywa się je jedynie „Czterdziestym dniem po Epifanii”⁴⁷¹, co może również świadczyć o zakończeniu okresu świątecznego⁴⁷².

W IV wieku święto nie było skoncentrowane na Bogurodzicy. Sytuacja ta szybko uległa jednak zmianie. Jeszcze za panowania cesarza Konstantyna w stolicy imperium powstają świątynie ku czci Chrystusa i Jego Matki. Z IV wieku znane są 3 świątynie w Konstantynopolu i jeden w Rzymie, które były poświęcone Przenajświętszej Marii⁴⁷³. Po roku 451, kiedy w Chalcedonie przyjęto chrystologiczną formułę dogmatyczną, do

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 272.

⁴⁶⁹ M. L. Mc. Clure i C. L. Feltoe, *The pilgrimage of Etheria*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1919, s. 56.

⁴⁷⁰ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 171.

⁴⁷¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 107.

⁴⁷² П. Ю. Малков, *Сретение Господне – история, духовный смысл и богослужебные особенности праздника*, 2012, <http://www.portal-slovo.ru/theology/42117.php>, 18.12.2013.

⁴⁷³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 274.

tradycji liturgicznej coraz częściej wkraczają wspomnienia historycznych wydarzeń z życia Zbawiciela. Święto Spotkania zostaje jeszcze w V wieku przyjęte w Rzymie, w Konstantynopolu – w I poł. VI wieku⁴⁷⁴. W 542 roku święto zostaje wprowadzone w Konstantynopolu⁴⁷⁵. Na początku IV wieku istnieją już teksty liturgiczne święta – tzw. kondakion Romana Melodosa⁴⁷⁶.

2.6.6. Podwyższenie Krzyża Pańskiego i wspomnienie odbudowy świątyni Zmartwychwstania

W praktyce jerozolimskiej w IV wieku zrodziła się praktyka dorocznego wspomnienia odnalezienia relikwii Krzyża Świętego. Nowe święto łączyło również pamięć o odbudowie świątyni Zmartwychwstania. Te dwa wydarzenia spajała postać cesarza Konstantyna. Już w IV w. na Wschodzie datą owego święta stał się 14 wrzesień o czym świadczy fragment żywota św. Jana Chryzostoma oraz świadectwa konst. patriarchy Eutychiusza (+582)⁴⁷⁷.

Świadectwa wskazują na pierwotny lokalny charakter święta, znany w IV i V wieku w Jerozolimie, a później przyjmowanych najszybciej w tych Kościołach lokalnych, które otrzymały z Jerozolimy część świętego Krzyża. O święcie w Jerozolimie mówiła Egeria, jak również Sokrat i Sozomen (+ ok. 450)⁴⁷⁸.

W swoim opisie pielgrzymki do Jerozolimy, Egeria podkreślała iż święto było wspomnieniem dwóch wydarzeń: „Dniami Eucenii [Dedykacji] zwą się te dni, w których święty kościół stojący na Golgocie, zwany Marturium, poświęcony został Bogu. Także święty kościół znajdujący się w Anastasis, to jest w miejscu, gdzie Pan po męce zmartwychwstał, tego samego dnia został Bogu poświęcony. Rocznicą poświęcenia (14 lub 13 września – MŁ) tych świętych kościołów jest obchodzona z całą czcią, bo i Krzyż znaleziono tego samego dnia”⁴⁷⁹. Święto w Jerozolimie miało uroczysty charakter, który Egeria, biorąc pod uwagę wystrój świątyni i charakter nabożeństw, przyrównała do Paschy i Epifanii. Podobnie jak w przypadku dwóch największych świąt, struktura świątecznych nabożeństw nie ograniczała się do jednej świątyni, bądź też do jednego dnia. Święto trwało ponad 3 dni, w pierwszym i drugim dniu nabożeństwa były sprawowane w Marturium, trzeciego dnia – w świątyni na Górze Oliwnej (*Imbomon*)⁴⁸⁰. Dzięki świadectwu Sozomena, możemy stwierdzić, iż w IV i V wieku święto miało niezwykle uroczysty charakter i trwało 8 dni⁴⁸¹.

⁴⁷⁴ Ю. Рубан, *Сретение Господне: опыт историко-литургического исследования*, Ноах, Санкт-Петербург 1994, s. 213.

⁴⁷⁵ Jak to opisuje Teofan był to wyraz wdzięczności za ocalenie od plagi. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 319; М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 327.

⁴⁷⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 319.

⁴⁷⁷ Zob. М. Скабалланович, *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*, Пролог, Киев 2004, s. 26.

⁴⁷⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 273.

⁴⁷⁹ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 198.

⁴⁸⁰ Świadectwo Egerii nie zostało zachowane w całości. Brak jest zakończenia opisu święta. Zob. P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 199; М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 274.

⁴⁸¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 274.

Powszechność święta zaczęła się kształtować w VII wieku, kiedy perski władca Chosroes II (+628) zwrócił dla cesarza Herakliusza (+641) relikwie Krzyża Świętego. Wydarzenie to zaczęło być świętowanie pierwotnie 3 maja, później zaś 14 września⁴⁸². Już w najstarszych rękopisach „Typikonów” jerozolimskiej redakcji oraz w tekstach igumena Nikona z Czarnej Góry (XI w.), święto to związane było z jednodniowym postem. Igumen Nikon potwierdzał: „nie mogliśmy odnaleźć zapisanego świadectwa o poście Podwyższenia Krzyża Pańskiego; lecz wszędzie on jest praktykowany [...] w katedralnych cerkwiach święto to trwa jeden dzień, w którym wszyscy poszczą, zaś w TypSTUD i TypJEROZ – dwa dni – święto i dzień przedświąteczny”⁴⁸³.

2.6.7. Wniebowstąpienie Pańskie

KonstAp mówią o **święcie Wniebowstąpienia** na 40 dzień po Wielkanocy⁴⁸⁴, którego świętowanie datowane jest przed IV wiekiem⁴⁸⁵. Najwcześniejsze homilie na święto Wniebowstąpienia pojawiły się w połowie IV wieku u św. Grzegorza z Nysy i św. Jana Chryzostoma. Rozpowszechnienie się święta było związane z budową BazANAST (zniszczonej przez Saracenów), którą ufundowała cesarzowa Helena⁴⁸⁶.

Opis święta Wniebowstąpienia pojawia się również u Egerii. Zgodnie z jej świadectwem nabożeństwo w Jerozolimie rozpoczynało się wieczornym nabożeństwem w Betlejem, w świątyni wybudowanej na miejscu grotty narodzenia. Trwało ono całą noc, na co wskazują słowa Egerii, iż wszyscy wracali do Jerozolimy bardzo późno⁴⁸⁷.

2.6.8. Pięćdziesiątnica i związany z nią post

KonstAp, oprócz wyżej wymienionych dni, wspominają również o święcie na 50 dzień po Wielkanocy oraz o tygodniowym poście po Pięćdziesiątnicy⁴⁸⁸. Pięćdziesiątnica była świętowana jako zamknięcie radosnego okresu paschalnego, oraz powrót do modlitwy na kolanach. Zgodnie ze świadectwem Egerii w Jerozolimie „od Paschy do Pięćdziesiątnicy nikt nie pościł, nawet mnisi”⁴⁸⁹. KonstAp wskazywały, iż w okresie 50-tnicy nie obowiązywał post w środy i w piątki⁴⁹⁰.

Pięćdziesiątnica w IV wieku coraz częściej i wyraźniej przyjmowała nowy, wąski i teologiczny charakter – dnia Ducha Świętego. Św. Grzegorz Teolog w homilii na

⁴⁸² Ibid., s. 273; В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 107.

⁴⁸³ М. Скабалланович, *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня...*, op. cit.

⁴⁸⁴ „Potem, od pierwszego dnia Pańskiego obliczcie czterdzieści dni, do piątego dnia po dniu Pańskim [piątego tygodnia], i świętujcie uroczystość Wniebowstąpienia Pana; tego dnia Pan zakończywszy swoją zbawczą działalność i przekazawszy nam prawa odszedł do Boga Ojca...” – A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 131–132.

⁴⁸⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 307.

⁴⁸⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 263.

⁴⁸⁷ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 190.

⁴⁸⁸ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 134–135.

⁴⁸⁹ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 190.

⁴⁹⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 7-8.

święto wzywał: „uszanuj dzień Ducha [Świętego]”⁴⁹¹. Zachowały się również informacje o praktyce chrztu w święto Pięćdziesiątnicy. Cesarz Teodozjusz II (401-450), zakazuje organizowania przedstawień „na Paschę oraz Pięćdziesiątnicę, dopóki noszone są jasne chrzcielne szaty i czytane są wspomnienia cierpień apostołów [tj. Dzieje Apostolskie – również współcześnie czytane w okresie 50 dni od Wielkanocy]”⁴⁹².

Egeria, opisując święto Pięćdziesiątnicy wskazuje na jego znaczną długość. Pierwszym nabożeństwem była, rozpoczynająca się w czasie „śpiewu kogutów”, niedzielna jutrznia z czytaniem Ewangelii w Anastasis. Następnie, po sprawowanej w Martyrium Liturgii wierni prowadzili patriarchę na Syjon, do świątyni wybudowanej w miejscu, w którym na apostołów zstąpił Duch Święty. Nabożeństwo w świątyni na Syjonie rozpoczynało się dokładnie o trzeciej godzinie dnia. W jego trakcie czytano i komentowano Dzieje Apostolskie opisujące świętowane wydarzenie, a następnie dokonywane było przyniesienie (*offertur* – ofiara Eucharystyczna). Po nabożeństwie wierni wracali do domów, spożywali posiłek aby następnie spotkać się na nabożeństwie na Górze Oliwnej⁴⁹³. Modlitwa rozpoczynała się od nabożeństwa⁴⁹⁴ na miejscu Wniebowstąpienia – *Imbomon*. O godzinie 15 (9 godzina dnia) wszyscy przechodzili do świątyni na Górze Oliwnej, nad grotą w której Chrystus nauczał apostołów. Po przejściu, o godzinie 16 (10 godzina dnia) sprawowana była wieczernia, po której wszyscy uroczyście powracali do Martyrium. Litja (tj. przejście) kończy się śpiewem pieśni, modlitwą oraz błogosławieństwem katechumenów i wiernych. Wszyscy przechodzili do świątyni Zmartwychwstania, co stanowiło kolejną, trzecią litję dnia (identyczną w swym modlitewnym schemacie). Kolejne przejście (4 litja) odbywało się do świątyni „przed Krzyżem”. Ostatnie przejście (5 litja), celem której była świątynia na Syjonie, była najbardziej uroczysta. W jej składzie, obok stałych elementów, pojawiły się czytania Pisma Świętego. Wierni, po błogosławieństwie i rozesłaniu około północy powracali do domów⁴⁹⁵.

W relacji ze świętem Pięćdziesiątnicy w IV wieku pojawia się **nowy post**. Nie jest on jeszcze powszechny, a zapisane świadectwa wskazują na kilka praktyk dotyczących jego czasu. KonstAp uwzględniają tygodniowy okres świąteczny Pięćdziesiątnicy, po którym rozpoczyna się tygodniowy post: „Po święcie Pięćdziesiątnicy świętujcie jeszcze przez tydzień, a potem przez tydzień zachowajcie post. Słusznie bowiem należy radować się z daru Bożego i pościć po odpoczynku”⁴⁹⁶. W Jerozolimie był on również związany z Pięćdziesiątnicą, lecz rozpoczynał się na drugi dzień po święcie: „od następnego dnia Pięćdziesiątnicy wszyscy poszczą już jak zazwyczaj przez cały rok – na ile kto może – z wyjątkiem soboty i dnia Pańskiego, w które nikt w tych stronach nie pości”⁴⁹⁷. W opisie Egerii brak jednak informacji o długości tego postu.

⁴⁹¹ Cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 264.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 191.

⁴⁹⁴ Michaił Skaballanowicz określa je jako *wieczernia*, jednak przedstawiony przez Egerię opis nabożeństwa, nie daje ku temu jednoznacznych wskazówek. Ponadto nabożeństwo rozpoczynało się około godziny 13-14 (7 bądź 8 godzinie dnia) i nie było ostatnim nabożeństwem tego dnia. Por. M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 265.

⁴⁹⁵ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 192-193.

⁴⁹⁶ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 134-135.

⁴⁹⁷ P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 193.

Wspomniany w KonstAp post nie ma jeszcze związku ze świętem apostołów Piotra i Pawła⁴⁹⁸. Filastriusz biskup Brescji (+ ok. 391-397) również wspominał o poście, który jednak rozpoczyna się od dnia Wniebowstąpienia i trwa 10 dni, aż do święta Pięćdziesiątnicy. Zasadą dla biskupa Filastriusza, która potwierdza słuszność tej praktyki jest przykład samych apostołów: „Tak postąpili apostołowie po Wniebowstąpieniu, spędzając czas w poście i modlitwie, albowiem w [dzień] Pięćdziesiątnicy, stali się godni otrzymania Ducha Świętego i mocy, tak że napełnieni natchnieniem Ducha Świętego, uzbrojeni niebiańską bronią, odrzuciwszy wszelkie wątpliwości jakie wcześniej przeżywali, wyruszyli aby stać się niezwykłymi nauczycielami i sławnymi świadkami [tj. męczennikami] Samego Pana”⁴⁹⁹. Tradycję postu po Wniebowstąpieniu wspomina błogosławiony Hieronim, który jednak wskazuje na jego nieodpowiedni czas. W ten sposób tradycja postu przed Pięćdziesiątnicą zanikła. Post po Pięćdziesiątnicy rozpowszechniał się zaś nie tylko wśród chrześcijan – montaniści również pościli po Pięćdziesiątnicy, i to nie tydzień a 40 dni⁵⁰⁰. W późniejszej praktyce post po święcie Pięćdziesiątnicy, kończący pięćdziesięciodniowy okres świętowania, dał impuls do powstania postu apostołowego przed świętem apostołów Piotra i Pawła⁵⁰¹. W jednym ze swych wykładów Miguel Arranz wskazuje na bizantyjskie korzenie apostołowego postu⁵⁰², co sprawia, iż ten związany z Pięćdziesiątnicą jak i apostołowski należy traktować jako dwie odmienne tradycje dwóch różnych epok oraz różnych Kościołów lokalnych. Iwan Manswietow twierdzi, że w obu tradycjach post jest naturalną reakcją uczniów na rozstanie ze Zbawicielem⁵⁰³.

Długość postu po Pięćdziesiątnicy przez długi czas nie był ściśle określony. Okres tygodnia – wspomniany w KonstAp zanika w późniejszym „Słowie o trzech 40-tnicach”, przypisywanym dla Atanazego Synaity (VII w.). Dzieło cytowało fragment KonstAp opuszczając jednak słowa „przez tydzień”⁵⁰⁴. Pytanie o powszechność tradycji postu po Pięćdziesiątnicy oraz jego długości w IV wieku pozostaje bez odpowiedzi. Dalszych informacji o apostołskim już poście, możemy doszukać się dopiero w VIII-IX wiekach jak również w kanonicznych wypowiedziach Teodora Balsamona (XII w.)⁵⁰⁵.

Nowy post związany ze świętem Pięćdziesiątnicy rozpoczął się od wspomnienia świętych, o których mówi św. Jan Chryzostom: „nie minęło jeszcze 7 dni, jak sprawowaliśmy świętą uroczystość Pięćdziesiątnicy, i znów przyjmuje nas chór męczenników, a dokładnie niezliczona ich armia, w niczym nie ustępująca widzianym przez

⁴⁹⁸ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 8.

⁴⁹⁹ Cyt. za И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 309.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 266.

⁵⁰² Ponieważ do XI wieku pamięć św. apostoła Andrzeja była w Konstantynopolu traktowana na równi ze świętami poświęconymi innym apostołom, nie był on jeszcze wtedy uważany za patrona Bizancjum. Miguel Arranz wskazuje na apostołów Piotra i Pawła, których wspólne święto było wcześniej świętem Rzymu, stając się później świętem Bizancjum – Nowego Rzymu. Apostołowski post był jego zdaniem kolejnym wywyższeniem tego święta i pierwotnie ograniczał się jedynie do tradycji konstantynopolitańskiej.

⁵⁰³ Zob. И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 56-58.

⁵⁰⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 309-310.

⁵⁰⁵ Ibid., s. 310.

Jakuba chórom anielskim, lecz podobna i równa im⁵⁰⁶. Powyższe słowa wskazują na wspomnienie pamięci Wszystkich Świętych, które współcześnie świętowane jest tydzień po Pięćdziesiątnicy. W IV wieku, oprócz wspomnianej wypowiedzi św. Jana, nie ma innych informacji na ten temat.

2.6.9. Pamięć świętych

W IV wieku, w wyniku zaprzestania prześladowań i dynamicznego rozwoju chrześcijaństwa, coraz bardziej znany i powszechny staje się kult świętych. Okres pokoju religijnego sprzyjał budowie świątyń w miejscach związanych z pamięcią świętych, a ponadto pozwalał na poszukiwania ich grobów i świętych relikwii. Na przełomie IV i V wieku w Samarii (wówczas Sebasta) odnaleziono m.in. kości św. Jana Chrzciciela, które zostały zniszczone przez żołnierzy cesarza Juliana Apostaty (+363). Dzięki cesarzowej Helenie do Konstantynopola przeniesiono relikwie wielu proroków, w tym proroka Daniela, Samuela (w 406 roku), Micheasza i Habakuka. W nowej stolicy cesarstwa znalazły się również relikwie patriarchy Józefa i proroka Zachariasza (ojca św. Jana Chrzciciela)⁵⁰⁷.

Dni pamięci świętych, związane z ich „narodzinami do życia wiecznego”, zaczęły istnieć w praktyce roku liturgicznego. O ile pierwsze III wieki ograniczały modlitewne wspomnienie świętych do lokalnej wspólnoty, o tyle religijna wolność IV wieku w krótkim czasie rozpowszechniła je na cały Kościół. Wspomnienie świętego wiązało się z nabożeństwem w dniu jego niebiańskich narodzin, tj. męczeńskiej śmierci oraz litji do grobu, bądź miejsca, w którym był zamęczony. O nabożeństwach ku czci świętych wspominają św. Jan Chryzostom oraz inni ojcowie epoki, jednoznacznie wskazując znany cykl nabożeństw. W opisach IV wieku zauważamy również, iż wspomnienia te najczęściej dotyczyły grupy 2 lub 3 świętych⁵⁰⁸.

Najstarsze zachowane kalendarze miesięczne ze spisami imion świętych – synaksariony (cs. *месяцесловы*) z IV i V w., przy imionach męczenników wymieniają jeszcze miejsce bądź miejscowość z tym świętym związaną. Od IV wieku spisy świętych zaczynają być bardziej uniwersalne. Święci są znani i modlitewnie wspomniani nie tylko w lokalnych wspólnotach, lecz nawet w odległych Kościołach. Pielgrzymka Egerii nie ogranicza się tylko do Jerozolimy i miejsc związanych z Jezusem Chrystusem, lecz dotyczy również Egiptu, Św. Góry Synaj, góry Horeb, Antiochii, grobu św. apostoła Tomasza w Edessie, starego Harranu (w którym znajdował się dom Abrahama oraz kościół św. Elpida mnicha), Seleucji Izauryjskiej (syrzyjskiej, związanej ze św. męczennicą Teklą), Chalcedonu (w którym znajdował się grób św. męczennicy Eufemii z Chalcedonu – cs. *Всехвальная*), Konstantynopola (ze świątynią ku czci świętych Apostołów i kościołom ku czci poszczególnych męczenników), grobu św. apostoła Jana Teologa w Efezie⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 282.

⁵⁰⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 328-329.

⁵⁰⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 280-281.

⁵⁰⁹ И. В. Помяловски, *Паломничество по Святым местам конца IV века...*, op. cit., s. 1, 4, 10, 16, 18–20, 22–23.

Najstarszy spis świętych, o którym wspomina św. Cyprian z Kartaginy (+250) nie zachował się⁵¹⁰. Najdawniejszy, zachowany spis świętych to rzymski spis z połowy IV wieku. Stanowił on część pogańskiego kalendarza z 354 roku⁵¹¹, określanego jako „**Chronograf**” **Furiusa Dionizego Filokalusa**⁵¹². Ilustrowany rękopis w V i VI części wymieniał daty śmierci rzymskich biskupów III i IV wieku (od Dionizego +268 do Juliana +382), zatytułowany „*Depositio episcoporum*” oraz daty pamięci męczenników modlitewnie wspominanych w Rzymie – „*Depositio martyrum*”, wskazując przy tym miejsce ich męczeństwa⁵¹³. Oprócz dni pamięci świętych „Chronograf” wspomina o święcie Bożego Narodzenia, od którego rozpoczyna się kalendarz. „Chronograf” wymienia jedynie 24 dni, w czasie których „wspominano pamięć”. Całkowita liczba imion to 52, przy czym przed imionami nie zostały umieszczone żadne określenia (święty, męczennik, wyznawca itd.). Wśród męczenników innych Kościołów lokalnych rękopis wymienia jedynie świętych afrykańskich: św. Cypriana z Kartaginy, Perpetuę oraz Felicita⁵¹⁴. Kalendarium, podobnie rozpoczyna się od święta Bożego Narodzenia.

Pod datą 29 czerwca „Chronograf” wymienia święto ku czci apostołów Piotra i Pawła. Dzień ten określony jest jako pamięć: „*Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso consulibus*” (258). Data wskazuje prawdopodobnie na przeniesienie relikwii apostołów z katakumb do wybudowanej w czasach Konstancyusza Wielkiego bazyliki. Kalendarz posiada jednak jeszcze drugi zapis: 22 lutego wspomina: „*Natale Petri de cathedra*”⁵¹⁵. Interesującą koncepcję przedstawił prof. Gitte Lønstrup, który datę 29 czerwca wiąże z tradycją ustanowienia Kościoła w Rzymie. 29 czerwiec już w I w. n.e. był świętowany jako wspomnienie świątyni Kwiryna (*Quirinus*) utożsamianego z Romulusem, mitycznym założycielem Rzymu. W ten sposób jednej dacie przyporządkowane zostały 3 wydarzenia: założenie Rzymu, męczeńska śmierć apostołów i ustanowienie Kościoła rzymskiego⁵¹⁶. W procesie połączenia tych wydarzeń, pierwszoplanową rolę odegrał papież Damazy I (366-384), który rozpowszechnia modlitewną pamięć apostołów. Zdaniem Lønstrupa święto ku czci apostołów nie jest jednak próbą chrystianizacji rzymskiej historii i zastąpienia mitycznej daty założenia miasta. Z drugiej jednak strony autor wskazuje na istniejącą przeciwstawną tezę, którą jednak określa jako mit⁵¹⁷.

Drugim najstarszym zachodnim kalendarzem jest tzw. **kalendarz kartagiński**, datowany przez jego odkrywców na VII wiek. Opierając się na danych liturgicznych kalendarza, Iwan Karabinow mówi o jego wcześniejszym pochodzeniu, datując go z dużą dokładnością na 520 rok⁵¹⁸.

⁵¹⁰ M. Matuszewski, «*Martyrologium Romanum*» jako księga liturgiczna, „Anamnesis”, 2006, nr 45, s. 43.

⁵¹¹ Michaił Skabałłanowicz wskazuje na rok 352. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 276.

⁵¹² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 330.

⁵¹³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 276.

⁵¹⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 331.

⁵¹⁵ Ibid., s. 332.

⁵¹⁶ Iwan Karabinow dodaje, iż w tym dniu Rzym wspominał również czwarte święto – pogańskie wspomnienie zmarłych, praktykowane w każdej rodzinie. Zob. Ibid., s. 332.

⁵¹⁷ Zob. G. Lønstrup, *Constructing Myths: The Foundation of Roma Christiana on 29 June*, „Analecta Romana Instituti Danici”, 2008, nr XXXIII, s. 27–64.

⁵¹⁸ Kalendarz nie informuje o roku, którego dotyczy. Czyni to jednak pośrednio wskazując na datę Paschy. Historycy

Rękopis wymienia świętych, „których co roku wspomina Kościół w Kartaginie”⁵¹⁹, klasyfikując ich następująco: [1] datą męczeńskiej śmierci (łac. *nataliciorum*) męczenników oraz [2] datą śmierci (łac. *depositiones*) biskupów. Kalendarium rozpoczyna się 19 kwietnia a kończy się 16 lutego. Ostatnim wspomnianym biskupem jest Eugeniusz biskup Kartaginy (+505). Kalendarz zawiera dwa wielkie święta: Boże Narodzenie i Epifanię oraz święta z nimi powiązane: św. arcydiakona Stefana (26 grudnia), apostołów Jana i Jakuba (27 grudnia), św. dzieci męczenników betlejemskich (28 grudnia), Narodzenie św. Jana Chrzciciela (24 czerwca). Spośród świąt ku czci apostołów kalendarz wymienia: dzień św. apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca), ap. Łukasz (8 października), ap. Andrzeja (30 listopada). Większość pozostałych świąt, to dni pamięci lokalnych świętych – Kartaginy i trzech afrykańskich prowincji. Kolejną zauważalną grupą świętych są męczennicy innych Kościołów w liczbie 18. W tej grupie wymienieni są święci rzymscy, sycylijscy, neapolitańscy, hiszpańscy oraz św. Eufemia z Chalcedonu. Liczba wszystkich świątecznych dni kalendarza kartagińskiego to 81⁵²⁰.

Oba rzymskie kalendarze, opisując pamięć świętych, opierają się na dwóch różnych systemach – „Chronograf” opiera się na schemacie rzymskim i rozpoczyna kalendarz świętem Bożego Narodzenia; kalendarz kartagiński zbudowany jest wokół święta Paschy.

Najstarszym zachowanym wschodnim kalendarzem jest tzw. **kalendarz syryjski**, lub „**Martyrologium Syryjskie**”. Jest to syryjskie tłumaczenie niezachowanego greckiego kalendarza tradycji nitryjskiej (spisany w latach 370-400)⁵²¹, które zostało wpisane do rękopisu z Edessy z 411 roku⁵²². W przeciwieństwie do rzymskich kalendarzy, syryjski był pierwszym, w pełni chrześcijańskim synaksarionem, tj. nie posiadał świąt pogańskich. Kalendarz składał się z dwóch części: pierwszej usystematyzowanej według rzymskich miesięcy, zapisanych nazwami syryjskimi i opisującej męczenników Imperium Rzymskiego oraz drugiej z męczennikami perskimi. Zapisane w drugiej części imiona nie zostały uzupełnione o daty ich wspominania. Synaksarion rozpoczynał się od grudnia, jednak w odnalezionym rękopisie brakuje dat od 1 do 25 grudnia⁵²³. Spis perskich męczenników podzielony był jedynie na dwie grupy: starych i nowych świętych. „Nowi święci” dzielili się na: biskupów, prezbiterów, diakonów, świeckich itd. W tej grupie zostały opisane również perskie miasta związane ze wspomnianymi męczennikami⁵²⁴.

W porównaniu z kalendarzami zachodnimi, kalendarz syryjski był znacznie bardziej rozbudowany i uniwersalny. Liczba dni związanych z pamięcią świętych wynosiła

porównali datę świętowania Paschy i ograniczyli poszukiwania do trzech lat – roku 515, 520, 526, 590 i 610. Następne badania skupiły się na I połowie VI wieku, a dokładnie na roku 520, albowiem wtedy okres od 16 lutego do 19 kwietnia składał się z pełnych 9 tygodni. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 333.

⁵¹⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 278.

⁵²⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 333-334.

⁵²¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 277.

⁵²² Rękopis pochodził z syryjskiego monasteru Przenajświętszej Bogurodzicy, z którego został wywieziony na pustynię nitryjską. Rękopis odnaleziono w XIX wieku. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 335.

⁵²³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 277.

⁵²⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 335. J. Charkiewicz, *Święci w «Martylogionie Syryjskim»*, w: *Latopisy Akademii Supraskiej. Vol. 4, Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, pod. red. M. Kuczyńskiej i U. Pawluczuk, Białystok 2013, s. 27-36.

162, przy czym w kalendarzu wymieniono 180 świętych. Nie jest to ostateczna liczba, gdyż niektóre święta dotyczyły całej grupy męczenników⁵²⁵. Wspominani w kalendarzu święci pochodzili z wielu Kościołów lokalnych, nie tylko wschodniej, lecz i zachodniej części imperium. Oprócz męczenników kalendarium dotyczy również tych świętych, którzy zmarli śmiercią naturalną (św. Jakub biskup Nizyby +350, św. biskup Euzebiusz Palestyński)⁵²⁶. Pomimo, iż w przypadku niektórych świętych rękopis nie zawierał informacji o miejscu ich męczeńskiej śmierci, to wspominał aż 40 miast związanych z opisanymi świętymi, przy czym były to zarówno stolice prowincji (Antiochia, Aleksandria, Tesaloniki, Nikomedia), jak również dużo mniejsze miasta (Listra, Tomi i inne). W kalendarzu wyszczególniono 35 dni związanych z pamięcią świętych z Nikomedii, 26 dni związanych z pamięcią świętych antiocheńskich oraz 24 dni dotyczące świętych aleksandryjskich.

Odnajdziemy tu informacje o świętach: Bożego Narodzenia (które w Antiochii pojawia się około roku 375), Epifanii, męczenników Machabeuszy, apostołów Piotra i Pawła, apostoła Jana Teologa oraz Jakuba Brata Pańskiego⁵²⁷.

Spis perskich męczenników wskazywał na dwie grupy: „starych” (*την ἀρχαίων*) oraz „nowych” świętych. W pierwszej grupie odnajdujemy m.in. św. Polikarpa czy św. Ignacego, zaś w drugiej opisani są męczennicy, którzy zginęli w prześladowaniach cesarza Dioklecjana, Galeriusza oraz cesarza Juliana I Apostaty. Struktura kalendarza nie jest do końca uporządkowana – niektóre imiona powtarzały się wielokrotnie. Pamięć św. Polikarpa ze Smyrny była wspomniana sześciokrotnie, inni święci pojawiali się po 2 albo 3 razy. Niekonsekwencję tą powodowało tworzenie kalendarza z wielu spisów Kościołów lokalnych. W ten sposób imiona niektórych świętych pojawiły się zarówno z ich lokalnych spisów, jak też ze spisów tych Kościołów, w których pamięć tych świętych była uroczyście wspomniana⁵²⁸.

Geograficznie kalendarz koncentruje się na miastach Małej Azji i Półwyspu Bałkańskiego, stąd zrodziły się teorie o oryginalnym pochodzeniu kalendarza, właśnie z tych ziem. Jedna z teorii wskazuje Nikomedię jako miejsce napisania kalendarza. Miasto to było na przełomie III i IV w. rezydencją cesarza Dioklecjana oraz istotnym punktem geograficznym, łączącym wschodnią i zachodnią część Imperium Rzymskiego⁵²⁹. Zbudowany na tradycji nikomedyjskiej kalendarz został uzupełniony o spis antiocheńskich świętych.

Kolejnym źródłem informacji o liturgicznym wspomnianiu świętych jest „**Martyrologium Hieronimianum**” (czyli „Martyrologium Hieronima”). Rękopis przypi-

⁵²⁵ Grupy męczenników wspomnianych jednego dnia dotyczyły dwóch lub trzech świętych osób. Ibid., s. 337.

⁵²⁶ Wśród imion świętych pojawiają się również prezbiterzy Ariusz oraz Euzebiusz. Fakt ten pozwolił na sformułowanie teorii o adaptacji spisu aleksandryjskiego, zmodyfikowanego przez Arian. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 337-338.

⁵²⁷ Ibid., s. 336.

⁵²⁸ Dla przykładu pamięć świętych Koskoniusza, Zenona i Melanicjusza, pochodzących z Nicei, była w ich rodzinnym mieście wspomniana 19 stycznia, w Antiochii przyjęto świętować ich pamięć 23 lutego razem ze św. Polikarpem, natomiast w Nikomedii – 2 września. Wszystkie te daty zostały zachowane w syryjskim kalendarzu. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 337.

⁵²⁹ Ibid., s. 336.

sywano błogosławionemu Hieronimowi na podstawie apokryficznej (nieoryginalnej) korespondencji pomiędzy biskupem Akwilei Chromacjuszem i biskupem Altinum (nieopodal Akwilei) Heliodorem a błogosławionym Hieronimem. Listy pozwalają twierdzić, że spis świętych stanowił odpowiedź Hieronima, który miał przekazać do Akwilei spis pochodzący od Euzebiusza z Cezarei, gromadzącego informacje o męczennikach⁵³⁰.

„Martyrologium Hieronima” powstało w połowie V wieku, w Akwilei w północnej Italii. Jego autor ukrył się za imionami biskupów Chromacjusza i Heliodora. Kalendarz, który posiada charakter powszechnego martyrologionu oparł się na 3 źródłach: kalendarzu rzymskim, dużo bardziej szczegółowym wschodnim kalendarzu oraz spisie afrykańskich męczenników zamęczonych w czasie najazdu Wandalów na Afrykę północną (429 r.)⁵³¹. Pierwotny tekst spisu męczenników nie zachował się, a najwcześniejszym z zachowanych jest galijski odpis z VII wieku⁵³².

Spis świętych w „Martyrologionie Hieronima” rozpoczyna się od święta Bożego Narodzenia⁵³³. „Martyrologium...” zawiera praktycznie wszystkie główne święta. Spośród świąt z cyklu dwunastu wielkich świąt brakuje w nim jedynie świąt: Przemienienia Pańskiego oraz Wprowadzenia Przenajświętszej Bogurodzicy do Świątyni. Wśród praktykowanych świąt w rękopisie odnajdziemy: 3 święta ku czci św. Jana Chrzciciela (poczęcie 24 września, narodzenie 24 czerwca oraz śmierć 29 sierpnia), święta ku czci apostołów (wszystkich oprócz ap. Mateusza), wiele świąt starotestamentowych proroków. Spis zawiera również święta, których nie ma we współczesnej tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego. Wśród tych świąt możemy wymienić: wyjście Jezusa Chrystusa z Egiptu (7 stycznia), złożenie Izaaka w ofierze (25 marca), wyjście Noego z arki (28 kwietnia) i inne⁵³⁴.

W IV wieku modlitewne wspomnianie świętych dotyczy już również aniołów. Cesarz Konstantyn Wielki na przedmieściach stolicy ufundował kościół archanioła Michała, przy którym, jak to opisał historyk Sozomen, dochodziło do wielu uzdrowień⁵³⁵.

Również w IV w. możemy odnaleźć informacje o wspomnieniu wszystkich tych męczenników, których imiona nie zostały zapisane i zachowane. W ten sposób w praktyce liturgicznej rodzi się święto – **dzień wszystkich świętych**. Syryjski synaksarion umiejscawia je w piątek tygodnia paschalnego, św. Jan Chryzostom wskazuje na pierwszą niedzielę po Pięćdziesiątnicy, która również współcześnie jest związana ze wspomnieniem wszystkich świętych. W tradycji zachodniej święto to nie było ruchome, lecz wiązano je z kalendarzem świąt stałych (również obecnie tradycja rzymskokatolicka obchodzi je 1 listopada, tj. jako święto nieruchome)⁵³⁶.

⁵³⁰ Ibid., s. 339-340.

⁵³¹ Ibid., s. 342.

⁵³² Wskazówką dla umiejscowienia i datowania kopii oryginalnego spisu, jest wymieniona w nim pamięć objęcia katedry przez biskupa miasta Auxerre. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 342.

⁵³³ M. Matuszewski, *«Martyrologium Romanum» jako księga liturgiczna...*, op. cit., s. 43.

⁵³⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 342-343.

⁵³⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 280.

⁵³⁶ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 108.

3. Nabożeństwa w Kościele pierwszych wieków

Świadectwa historyczne nie pozostawiają informacji o sprawowanych przez apostołów nabożeństwach. Charakterystyka najwcześniejszych skupia się przede wszystkim wokół „wspólnoty” (*κοινωνία*) wszystkich wiernych, która rozwijała się od jedności wiary, aż do wspólnoty majątkowej. Jedność ta wyrażała się jednak najpełniej w nabożeństwie „przełamania chleba”. Pozostałe informacje, również te gdzie spotykano się na modlitwy, są już ukryte pod ogólnikowymi stwierdzeniami typu: „gromadzono się dla modlitwy”. Choć pierwsze wzmianki o modlitwach chrześcijańskich odnajdziemy już w I w., trudno je jednak określać jako odrębne nabożeństwa, gdyż odbywały się one bądź w świątyni bądź w synagogach. Nabożeństwa chrześcijańskie stanowią syntezę nabożeństw świątyni jerozolimskiej oraz uzupełnienia – domowej tradycji wspomnienia Mistycznej Wieczery i nauczania o Chrystusie⁵³⁷. Należy więc rozgraniczyć modlitwę na dwie odrębne sfery: nabożeństwo Eucharystyczne bądź wieczerzę miłości oraz modlitwę opartą na czytaniu Psalmów, Pisma Świętego i wygłaszaniu starotestamentowych dziękczynnych modlitw. Pierwszy rodzaj modlitwy ograniczony był wyłącznie do wspólnoty i odbywał się w domach, natomiast drugi rodzaj – w świątyni jerozolimskiej bądź synagogach⁵³⁸. Dzieje Apostolskie potwierdzają ten dualizm słowami: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” Dz 2, 46-47. Trwanie w świątyni oznacza uczestnictwo w nabożeństwach starotestamentowych, natomiast łamanie chleba nowe nabożeństwo, które dotyczyło jedynie wspólnoty chrześcijańskiej.

Struktura nabożeństwa w I wieku nie były zdefiniowana, natomiast ich treść opierała się na duchowym darze przewodniczącego modlitwy. W ten sposób nabożeństwa były głęboko charyzmatyczne. Świadomy tego apostoł Paweł w 1 Liście do Koryntian stara się wprowadzić uporządkowaną i ujednoliconą strukturę nabożeństwa oraz wskazać kolejność wykorzystania w jego czasie darów duchowych: „troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś procorctwa”⁵³⁹. W najstarszej strukturze nabożeństw możemy również zauważyć elementy zaczerpnięte z modlitw synagogałnych i świątynnych. Liturgiści dokonując porównania modlitw hebrajskich i Liturgii chrześcijańskiej, twierdzą, iż znaczący wpływ na kształt Liturgii katechumenów miały nabożeństwo synagogałne i hebrajskie modlitwy poranne⁵⁴⁰.

Misja apostołów nie ograniczała się do nauczania o tym, kim był Chrystus i czego dokonał; nauczanie gromadziło słuchaczy i nauczających tworząc wspólnotę – *κοινωνία*

⁵³⁷ M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 24.

⁵³⁸ Apostołowie od Wniebowstąpienia do Pięćdziesiątnicy codziennie odwiedzali świątynię, jak również przychodzili do niej dla modlitwy i później. Zob. Łk, 24, 53; Dz 3, 1; 3, 11; 5, 20; 5, 25; 5, 42; 21, 27; 21, 30; 22, 17; 24, 18.

⁵³⁹ 1 Kor 14, 1; zob. M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 42.

⁵⁴⁰ Zob. porównanie nabożeństw synagogałnych i modlitw porannych z Liturgią katechumenów, w: H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 15–16.

*via*⁵⁴¹. Wspólnota jednoczyła się w wierze, w poznawaniu i głoszeniu Dobrej Nowiny, w trosce o innych, lecz również w pierwszych nabożeństwach – łamaniu chleba i modlitwach. W późniejszym okresie termin *κοινωνία* przestanie być rozumiany jedynie jako bliskie relacje wiernych i apostołów, lecz stanie się synonimem komunii, tj. przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa⁵⁴².

Chociaż cykl sprawowania nabożeństw zaczął się formować wraz z rozwojem wczesnego Kościoła, to jednak w I wieku ogranicza się on w zasadzie do Eucharystii i agapy. W II w. modlitwa koncentruje się wokół Eucharystii, zaś pozostałe nabożeństwa wyraźnie schodzą na dalszym planie. Wśród nich najlepiej scharakteryzowana jest agapa, stanowiąca nabożeństwo wieczorne. Ponadto zachowane są informacje o nabożeństwie godzin: trzeciej, szóstej i dziewiątej, które jednak nie mogą z całą pewnością być określone jako nabożeństwa, a równie dobrze mogły być wskazówką Kościoła dla modlitwy indywidualnej.

3.1. Eucharystia

Od dnia Pięćdziesiątnicy najważniejszym nabożeństwem, łączącym wiernych we wspólnotę wiary, realizującym przykazanie Chrystusa „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19), jest w Kościele prawosławnym Eucharystia.

Fundamentem dla najważniejszego nabożeństwa chrześcijańskiego stał się przykład, który pozostawił Jezus Chrystus. Sam Zbawiciel wielokrotnie wypełniał starotestamentowe praktyki religijne, o czym świadczy Ewangelia. Tak jak głowa rodziny żydowskiej przewodniczył wieczerzom, wygłaszał formuły błogosławieństwa nad chlebem, przełamywał go i rozdawał współbiesiadnikom, zgodnie z praktyką wieczerzy żydowskiej⁵⁴³.

Wydarzenie Wielkiego Czwartku, tj. ustanowienie Sakramentu Eucharystii, wymaga od nas zrozumienia i zastosowania odpowiedniej terminologii.

W księgach Nowego Testamentu pojawia się termin „Liturgia” (od gr. *λεῖτος*, *λαός* oraz *ἔργον* oznaczające „wspólne dzieło”). Pozabiblijne znaczenie tego terminu związane było ze służbą na rzecz społeczeństwa, co w Grecji oznaczało dobrowolne datki, wnoszone przez bogatych mieszkańców na rzecz państwa, bądź w celu realizacji określonego planu⁵⁴⁴. Zapisane w 2 Kor 9, 12; Łk 1, 23; Dz 13, 2, słowo wskazywało zarówno na wszelkie eklezjalne obowiązki, sferę liturgiczną (tj. związaną z nabożeństwami), jak również wszelkie nabożeństwa, obrzędy i modlitwy. Sobór w Efezie terminem „Liturgia” określał modlitwy poranne i wieczorne, zaś sobór w Antiochii używał go jako określenia wszelkiego rodzaju nabożeństw⁵⁴⁵. Analizując świadectwa epoki nie możemy więc wskazać na użycie

⁵⁴¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 23.

⁵⁴² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 14.

⁵⁴³ Ibid., s. 9.

⁵⁴⁴ А. П. Голубцов, *Историческое объяснение обрядов литургии*, „Богословский вестник”, 1915, nr 7/8, s. 564.

⁵⁴⁵ Ibid., s. 565.

terminu „Liturgia” jako określenie nabożeństwa eucharystycznego. Na przełomie I i II w. jedynymi nazwami, w pełni związanymi z ofiarą eucharystyczną były terminy „przełamanie chleba”, „Eucharystia”, „przyniesienie”, „zgromadzenie”, „anafora” oraz „wieczera Pańska”⁵⁴⁶.

3.1.1. Fundament tradycji liturgicznej na podstawie Ewangelii i 1 Kor 11

Chrystus sprawując obrzęd paschalnej wieczerzy żydowskiej, przełamując chleb i błogosławiąc kielich, ustanowił Sakrament Eucharystii. Eucharystia zrodziła się w czasie Mistycznej Wieczerzy. Synoptycy opisując **Wieczere Mistyczną**, wskazują na jej zgodność z tradycją paschalnej wieczerzy żydowskiej (Mt 26; Mk 14; Łk 22). Jeszcze bardziej na wypełnienie praktyki żydowskiej wieczerzy wskazuje opis 1 Kor 11. Mistyczna Wieczera rozpoczyna się „wieczorem”⁵⁴⁷, „o czasie”⁵⁴⁸, czyli wtedy kiedy należało to uczynić – zgodnie ze słowami: „W pierwszym miesiącu, czternastego dnia miesiąca, o zmierzchu, jest Pascha dla Pana”⁵⁴⁹. Choć trzy Ewangelieści nawiązują w tekście do Paschy Żydowskiej (Mt 26, 17 – pierwszy dzień praśników, Mk 14, 12 i Łk 22, 7 – czas, kiedy zabijano baranka), brak jest jednoznacznej wskazówki na to, aby uznać Mistyczną Wieczere za hebrajską ucztę w dzień paschalny. Pascha żydowska sprawowana wieczorem 14 nisan, 15 nisan był pierwszym dniem praśników, które trwały do 21 nisan. Opisy ewangeliczne wykorzystują późniejszą terminologię używaną w Talmudzie oraz w opisie Józefa Flawiusza. Talmud wyszczególnia już paschę „egipską” oraz „pozostałych rodów”. Ta ostatnia była świętowana nie jeden lecz siedem dni. Zgodnie z opisem Talmudu pascha „pozostałych rodów” trwała osiem dni, ponieważ łączyła dzień paschalny z dniami praśników.

Wieczera opisana w Ewangelii wielokrotnie odwołuje się do opisanej przez nas w poprzednim rozdziale paschalnej wieczerzy żydowskiej. Ewangelieści wspominają m.in. o wskazanym przez Zbawiciela przygotowaniu wieczerzy paschalnej (Łk 22, 8; Mk 12, 14-16; Mt 26, 17-19)⁵⁵⁰.

Kiedy Chrystus ujawnia zdracę Judasza, w opisie ewangelisty Marka padają słowa: „...Jeden z Dwunastu, ten, który ze Mną rękę zanurza w misie”⁵⁵¹, co wskazuje na spożywanie gorzkich traw bądź charosetu. Trzeci kielich żydowskiej wieczerzy paschalnej prawdopodobnie staje się w czasie Wieczerzy Mistycznej kielichem eucharystycznym. Ewangelieści wskazują również na pieśń: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej”⁵⁵², która odpowiada dla Hallelu końca paschalnej wieczerzy.

⁵⁴⁶ Ibid., s. 565-566.

⁵⁴⁷ Mk 14, 17; Mt 26, 20.

⁵⁴⁸ Łk 22, 14.

⁵⁴⁹ Kpł 23, 5.

⁵⁵⁰ A. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 12-13.

⁵⁵¹ Mk 14, 20, zob. również J 13, 25-26; Mt 26, 23.

⁵⁵² Mk 14, 26 i Mt 26, 30.

Opis ewangeliczny⁵⁵³ stanowi wspomnienie tego wydarzenia oraz jednocześnie świadectwo praktyki liturgicznej uczniów Chrystusa. Zarówno w opisach Ewangelii, jak też w opisie ap. Pawła (1 Kor 11, 23-29), odzwierciedla się praktyka łamania chleba przez apostołów, przy czym opis Ewangelii Łukasza oraz ap. Pawła wskazuje na starszą wersję opisu wieczerzy – bardziej zbliżoną do schematu paschalnej wieczerzy żydowskiej. Zgodnie z ich opisem w czasie posiłku Chrystus błogosławił dwa kielichy, jeden przed posiłkiem, drugi na zakończenie wieczerzy. W opisie Łukasza i Pawła widoczna jest analogia z hebrajską świąteczną kolacją. Kolejne dwa opisy, ap. Marka i Mateusza, wspominają tylko o jednym kielichu, stanowiąc opis mistycznej wieczerzy umiejscowionej w strukturze sprawowanej przez apostołów Eucharystii. W żydowskim schemacie modlitwa i błogosławieństwa odbywały się zarówno przed posiłkiem, jak i po posiłku. W opisie ap. Pawła i ap. Łukasza, przełamanie, tj. podzielenie chleba, dokonało się przed posiłkiem, natomiast modlitwa nad kielichem wygłaszana była po posiłku⁵⁵⁴. Ewangelista Marek i Mateusz nie mówią o dwóch kielichach, nie rozdzielają również modlitwy eucharystycznej. W ich opisie Chrystus dokonuje przełamania chleba nie przed posiłkiem, lecz w jego trakcie⁵⁵⁵. Archimandryta Kiprian Kern wskazuje, iż chleb ten był pozostawioną częścią praśników, tj. afigomonem⁵⁵⁶. W ten sposób świadectwo Nowego Testamentu wskazuje nam na rozwój apostołskiej Eucharystii, w której stopniowo zanika połączenie modlitwy i posiłku.

Świadectwo Ewangelii zachowało tradycyjny schemat wieczerzy żydowskiej, z której Zbawiciel korzystał wypowiadając słowa przy cudownym nakarmieniu pięciu tysięcy ludzi: „A wzięwszy pięć chlebów i dwie ryby, spojrzął w niebo, odmówił błogosławieństwo, połamał chleby i dawał uczniom”⁵⁵⁷. Analogicznie do schematu wieczerzy żydowskiej zauważalne jest błogosławieństwo (*εὐλογησεν*), które może być traktowane jako beracha przy posiłku oraz przełamanie chleba i przekazywanie go przez najstarszego pozostałym. Podobny schemat widoczny jest przy nakarmieniu czterech tysięcy siedmioma chlebami: „A wzięwszy siedem chlebów, odmówił dziękczynienie, połamał i dawał uczniom, aby je rozdzielali...”⁵⁵⁸. W tym przypadku modlitwa określana jest już nie jako błogosławieństwo, lecz dziękczynienie (*εὐχαριστήσας*), co jednak również odpowiada strukturze wieczerzy żydowskiej.

Schemat ten kontynuuje opis wieczerzy Zmartwychwstałego Chrystusa z apostołami: „Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im”⁵⁵⁹. Iwan Karabinow zauważa, iż apostoł Łukasz kontynuuje: „Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go [...] opowiadali, [...] jak Go poznali przy

⁵⁵³ Mt 26; Mk 14; Łk 22 oraz w 1 Kor 11.

⁵⁵⁴ А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)...*, op. cit., s. 624.

⁵⁵⁵ Zob. Mt 26, 26, Mk 14, 22.

⁵⁵⁶ К. Керн, *Евхаристия...*, op. cit., s. 12.

⁵⁵⁷ Mk 6, 41.

⁵⁵⁸ Mk 8, 6.

⁵⁵⁹ Łk 24, 30.

łamaniu chleba”⁵⁶⁰, sugeruje iż uczniowie poznali Zbawiciela po charakterystycznej, wypowiedzianej przez Niego modlitwie nad chlebem, którą doskonale zapamiętali⁵⁶¹.

3.1.1.2. Świadeztwo o Eucharystii zapisane przez apostołów

Opisy modlitwy Zbawiciela nad chlebem i praktyki przełamania i dawania go uczniom w dniu Mistycznej Wieczerzy, nie są jedynym świadectwem stosowania starotestamentowej praktyki liturgicznej. Podobne znaczenie mają opisy posiłków, w których uczestniczyli apostołowie. Oprócz opisu z 1 Kor 11, w listach apostoelskich odnajdziemy następujące słowa dotyczące Eucharystii:

- „...wziął chleb, złożył Bogu dziękczynienie na oczach wszystkich i ułamawszy zaczął jeść” – Dz 27, 35,
- „wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać. Staje się bowiem poświęcone przez słowo Boże i przez modlitwę” – 1 Tm 4, 4-5,
- „...kto jada wszystko – jada dla Pana. Bogu przecież składa dzięki...” – Rz 14, 6,
- „Jeśli ja coś spożywam dzięki czyniąc, to czemu mam być spotwarzany z powodu tego, za co dzięki czynię?” – 1 Kor 10, 30-31.

Pod określeniem „łamanie chleba” (*κλάσις τοῦ ἄρτου*) ewangelista Łukasz rozumie wspomnienie Mistycznej Wieczerzy, jak również wszystkie wspólne posiłki. W Dziejach Apostoelskich (20, 7-12), Iwan Karabinow odnajduje przykład spotkania, które rozpoczynało się od posiłku, zaś Eucharystię sprawowano później⁵⁶². Wspomnienie Mistycznej Wieczerzy, w czasach pierwszych chrześcijan, było wspólnym posiłkiem o charakterze modlitewnym. W takich okolicznościach dokonała się bowiem Eucharystia Wieczerzy Mistycznej. Wieczerza o modlitewnym charakterze stała się elementem liturgiki żydowskiej – paschalnej bądź innych posiłków o charakterze sakralnym. Dla apostołów, żydowska tradycja, której strukturę zachowuje Chrystus w Mistycznej Wieczerzy, była więc nie tylko czymś naturalnym, lecz również niezwykle dobrze znanym. Zasadniczą różnicą były jednak słowa Zbawiciela, ustanawiające Sakrament Eucharystii.

Opisana zarówno w Ewangeliach, jak i w Liście ap. Pawła, Eucharystia stopniowo oddala się od schematu wieczerzy żydowskiej, skupiając się na najważniejszych elementach Mistycznej Wieczerzy Chrystusa, tj. błogosławieństwa i przełamania chleba oraz błogosławieństwa kielicha.

Chleb, który przełamał Chrystus był pozostałością (*afigomon*) chleba paschalnego – połową która pozostawała do końca wieczerzy. Afigomon spożywano po posiłku, przed przyniesieniem trzeciego kielicha paschalnego⁵⁶³. Kielich, z którego pił On i jego

⁵⁶⁰ Łk 24, 31-35.

⁵⁶¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 10.

⁵⁶² Spotkanie, które odbywało się jako „przełamanie chleba”, trwało długo, po wskrzeszeniu młodzieńca o imieniu Eutyca, Paweł powraca na górę i „łamał chleb i spożywał” – tak długie spotkanie nie składało się z samej Eucharystii, a z wieczerzy oraz Eucharystii, którą apostoł Paweł sprawował po wskrzeszeniu Eutyca. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 15.

⁵⁶³ К. Керн, *Евхаристия...*, op. cit., s. 12.

uczniowie, był trzecim kielichem wieczerzy⁵⁶⁴, określanym nawet jako „kielich błogosławieństwa”, czyli trzeci kielich paschalnej wieczerzy żydowskiej: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa?”⁵⁶⁵. Apostoł Paweł mówi o nim również jako o kielichu po posiłku⁵⁶⁶.

Informacje o Eucharystii I wieku odnajdujemy także w **Apokalipsie**, która, jak pisze Michał Skabałanowicz, „w wielu miejscach odzwierciedla liturgiczną praktykę tego czasu”⁵⁶⁷. Księga opisuje późną praktykę I wieku, w której zauważalne jest odejście od synagogi⁵⁶⁸, sprawowanie Eucharystii przez apostoła bądź biskupa w otoczeniu prezbiterów⁵⁶⁹, modlitwę anielskiej chwały „Święty, Święty, Święty”⁵⁷⁰ wraz z uzupełniającymi ją słowami prezbiterów: „Godzien jesteś, Panie i Boże nasz, odebrałeś chwałę i cześć, i moc, boś Ty stworzył wszystko, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone”⁵⁷¹. Księgę wypełnia duch eucharystyczny, modlitwy do Baranka Bożego, któremu w różnych miejscach poświęca 10 hymnów, wspomina również o pieśni sługi Bożego Mojżesza⁵⁷². Na podstawie słów: „Błogosławiony, który odczytuje, i którzy słuchają słów Proroctwa”⁵⁷³, liturgiści uznają iż Apokalipsa była przeznaczona dla użytku liturgicznego⁵⁷⁴.

Skąpe informacje o nabożeństwach końca I wieku, kładą nacisk na Eucharystię. W Mistycznej Wieczerzy realizuje się ofiara Nowego Przymierza, zaś sprawowana przez wspólnotę Eucharystia staje się przez to nieustanną jej realnością, przypomnieniem i przeżywaniem. Podstawową przyczyną koncentracji apostołów i ich uczniów na wspomnieniu Mistycznej Wieczerzy były słowa Zbawiciela: „to czyńcie na moją pamiętkę”⁵⁷⁵. Nabożeństwo eucharystyczne, już w końcu I wieku, ma dwa główne elementy – dziękczynienie i wspomnienie (anamnezę). Nawiązują one zarówno do żydowskiej praktyki modlitewnej⁵⁷⁶, jak i do przykładu samego Zbawiciela. Jezus Chrystus zachował domową tradycję, w której głowa rodziny wygłasza modlitwy i ten obraz utrwaliły ewangeliczne opisy Wieczerzy Mistycznej⁵⁷⁷.

Sprawowanie Eucharystii nie jest jednak jedynie dziękczynieniem i anamnezą. Greckiemu terminowi *εὐχαριστία* odpowiada hebrajskie słowo *toda*⁵⁷⁸. W ten sposób Eucharystia uzyskuje jeszcze jeden charakter – charakter wspólnotowej ofiary:

⁵⁶⁴ Zob. rekonstrukcja schematu Mistycznej Wieczerzy – И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 13-14.

⁵⁶⁵ 1 Kor 10, 16.

⁵⁶⁶ Zob. 1 Kor 11, 25.

⁵⁶⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 44.

⁵⁶⁸ Apokalipsa określa ją wręcz jako „synagogę szatana” – Ap 2, 9.

⁵⁶⁹ Ap 4, 2-4.

⁵⁷⁰ Ap 4, 8.

⁵⁷¹ Ap 4, 11.

⁵⁷² Ap 15, 3-4 cytuje Wj 15, 1-19 oraz Pwt 32, 1-43.

⁵⁷³ Ap 1, 3.

⁵⁷⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 44-45.

⁵⁷⁵ Łk 22, 19.

⁵⁷⁶ Żydowskie berachoty zawsze stanowiły błogosławieństwo, w którym występowało wspomnienie Imienia oraz Królestwa. Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 20.

⁵⁷⁷ Ibid., s. 19.

⁵⁷⁸ Hbr. *toda* oznacza ofiarę dziękczynną i jest wykorzystane w Kpł 7, 12-15. Jako pierwszy terminy te powiązał Filon z Aleksandrii. Zob. Ibid., s. 20.

„Eucharystia według Filona jest syntezą ofiarniczą (hbr. toda), będącą kategorią szelamim – «ofiary wspólnoty»⁵⁷⁹. Dzieje Apostolskie schemat najwcześniejszej Eucharystii uzupełniają o modlitwy (zob. Dz 2, 42), natomiast kolejne świadectwa rozwijają jej sprawowanie o następne elementy – czytanie Pisma Świętego, śpiew pieśni starotestamentowych oraz katechezę określaną jako nauczanie⁵⁸⁰. W ten sposób jeszcze w czasach apostołskich Eucharystia rozwija się zgodnie ze słowami Listu do Kolosan w nabożeństwo, w czasie którego „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach”⁵⁸¹.

3.1.2. Modlitwa eucharystyczna w „Apologii” św. Justyna

„Apologia” określa Eucharystię jako dar bądź przyniesioną ofiarę (*δῶρον, προσφορά*). Szczególnie to drugie określenie bardzo szybko zostanie przypisane dla całości nabożeństwa. Już św. Iryneusz terminem *προσφέρειν* określił cały akt liturgiczny⁵⁸². W strukturze nabożeństwa zostają już wyszczególnione konkretne elementy⁵⁸³:

- czytania – bez określonych ram ilościowych, wskazane są czytania Komentarzy (tj. Listów) Apostołów bądź Pism Prorockich,
- kazanie,
- wspólne modlitwy za obecnych na nabożeństwie,
- pocałunek pokoju,
- przyniesienie darów – chleba, wina i wody⁵⁸⁴,
- łamanie chleba (anafora) – przewodniczący modlitwie przyjmując dary wygłasza modlitwę, w której wyszczególnione są 3 elementy: wychwalanie, wysławianie, dziękczynienie. Sama modlitwa jest improwizowana, bądź oparta o ustne przekazy. Kapłan zachowując jej 3 składowe elementy, modli się „długi czas” bądź „ile tylko może”; 66 rozdział apologii wyjaśnia czym jest Eucharystia: „Pokarm, nad którym sprawowano dziękczynienie przez modlitwę Jego słów”. Fragment ten wskazuje na obecność słów ustanowienia⁵⁸⁵,
- modlitwę anafory kończy „amen”, radośnie wygłaszane przez wszystkich zgromadzonych,
- komunię – rozdawana obecnym przez diakonów; każdy przyjmuje chleb, wino oraz wodę. Następnie diakoni niosą je tym, którzy nie byli obecni na nabożeństwie,
- końcowe błogosławieństwo.

⁵⁷⁹ Ibid.

⁵⁸⁰ A. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 18.

⁵⁸¹ Kol 3, 16.

⁵⁸² A. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 40.

⁵⁸³ H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 26; M. Arranç, *Ewcharystia Wschodu i Zachodu...*, op. cit., s. 30.

⁵⁸⁴ A. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 36.

⁵⁸⁵ За: В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 28. Тлум. МЛ.

Przedstawiona struktura stała się inspiracją wszystkich późniejszych anafor i została zachowana w klasycznych anaforach antiocheńskich. Eucharystia „Apologii” św. Justyna wyraźnie wskazuje na dwie jej części: [1] pierwszą, trwającą do modlitwy anafory i stanowiącej przygotowanie do sprawowania i przyjęcia Świętych Darów oraz [2] drugą, która skupia się wokół modlitwy nad darami oraz komunii. Obie części łączyła wspólna modlitwa (*κοινή εὐχή*), w późniejszych zabytkach liturgicznych rozwinięta w ektenie i modlitwy za katechumenów i wiernych⁵⁸⁶. To rozdzielenie, zdaniem Aleksandra Gołubcowa, zostało przyjęte we wszystkich późniejszych Liturgiach, jako dwie główne jej części, tj. Liturgia katechumenów oraz Liturgia wiernych⁵⁸⁷.

3.1.3. Liturgia „Tradycji Apostolskiej”

Kolejne historyczne świadectwo, przypisywane Hipolitowi Rzymskiemu, wskazuje na istnienie konkretnych elementów nabożeństwa eucharystycznego oraz na rozdzielone modlitwy. Eucharystia stanowi jednocześnie ofiarę i dziękczynienie⁵⁸⁸.

Anafora rozpoczyna się od dialogu biskupa z wiernymi. „Gdy zaś diakoni przyniosą dary ofiarne, on włoży na nie, wspólnie z prezbiterami, ręce i odmówi następującą modlitwę dziękczynną (eucharystyczną):

- «Pan z wami» – na co wszyscy odpowiedzą: «I z duchem twoim»,
- «W górę serca» – a wszyscy: «Mamy je wzniesione ku Bogu»,
- «Dzięki składamy Panu» – a wszyscy: «Zaiste, jest to godne i słuszne»⁵⁸⁹.

Początkowe dziękczynienie odpowiada późniejszym klasycznym modlitwom anafory. Początkowo dziękczynienie skierowane jest do Boga Ojca, lecz po pierwszych słowach ukierunkowane zostaje na dziękczynienie za Zbawiciela. „Dzięki czynimy Tobie Boże, przez umiłowanego Syna Jezusa Chrystusa”, wprowadza elementy dziękczynne za dzieło Odkupienia. Dziękczynienie związane ze zbawiennym dziełem Chrystusa nie jest połączone z anielską pieśnią „Święty, święty, święty” (*Sanctus*), lecz prowadzi do wspomnienia słów ustanowienia⁵⁹⁰.

Modlitwa *zikaronu* przyjmuje już formę, którą zachowują wszystkie późniejsze tradycje, a w której kolejno występują: [1] wspomnienie śmierci i Zmartwychwstania, [2] przyniesienie chleba i wina jako *antytypu*, [3] dziękczynienie i prośba, [4] zjednoczenie Duchem Świętym w Chrystusie⁵⁹¹.

Epikleza jest prośbą o zesłanie Ducha Świętego na przyniesione dary, zaś efektem zstąpienia Ducha jest jedność wiernych oraz napełnienie Duchem poprzez przyjęcie

⁵⁸⁶ А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s.36.

⁵⁸⁷ Ibid., s.34.

⁵⁸⁸ „Teraz diakoni podadzą biskupowi dary ofiarne, nad którymi odmówi modlitwy dziękczynne” – Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit. § 21.

⁵⁸⁹ Ibid., § 3.

⁵⁹⁰ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, w: *Развитие византийской литургии*, tłum. Н. Василевич, Quo Vadis, Киев 2009, s. 50. Tłumaczenie z: J. Mateos, *The Evolution of the Byzantine Liturgy*, „John XXIII Lectures”, 1965, nr 1.

⁵⁹¹ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 15.

Świętych Darów⁵⁹². Anamneza i epikleza nie są przy tym rozdzielone, lecz stanowią jeden element⁵⁹³.

W anaforze Hipolita nie ma ponadto wspomnienia świętych⁵⁹⁴.

W opisywanym nabożeństwie oprócz chleba stanowiącego antytyp (*ἀντίτυπον*, cs. *вместообразная*)⁵⁹⁵ Ciała Chrystusa i kielicha „ze zmieszaniem winem”⁵⁹⁶ jako antytypu Krwi Chrystusa, występują również: kielich z mlekiem zmieszany z miodem oraz kielich z wodą. Przyjęcie Eucharystii następuje poprzez komunię Ciała, które podaje biskup mówiąc „Chleb niebiański w Jezusie Chrystusie” oraz picie w odpowiedniej kolejności (kielich z wodą, kielich z mlekiem, kielich z winem) z trzech kielichów podawanych przez prezbiterów bądź diakonów⁵⁹⁷.

3.1.4. Rozwój modlitwy anaforalnej

W Liturgii stanowiącej żywe wspomnienie Mistycznej Wieczery Chrystusa, zachodzący być widoczne kolejne charakterystyczne elementy. Z całości wyłaniają się dwie główne części – pierwsza dla katechumenów oraz druga – Liturgia wiernych.

Rozwijają się również modlitwy anaforalne. Dziękczynne modlitwy żydowskie związane z posiłkiem (wieczera) zostają uzupełnione o wspomnienie zbawionego dzieła Chrystusa (hebr. *zikaron*). Są to pierwsze Eucharystie podyktowane słowami Zbawiciela – „...to czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22, 19). Przykład tej inspiracji znajduje się w „Didache” oraz „Tradycji Apostolskiej”.

W anaforze występuje epikleza, tj. przyzwanie Ducha Świętego na Dary⁵⁹⁸ oraz *Sanctus*, tj. hymn „Święty, Święty, Święty”⁵⁹⁹.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ X. Мареос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 51.

⁵⁹⁴ H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 27.

⁵⁹⁵ Antytyp – (od słów *ἀντί* – przeciwieństwo oraz *τύπος* – wzór, model, norma) oznacza ukazanie realności, którą wcześniej przedstawiały jedynie zapowiedzi (*τύπος*). W Piśmie Świętym zapowiedzi i symbole istniejące w Starym Testamencie odwoływały się do antytypu, tj. realności ukazanej w Nowym Testamencie. Antytyp nie jest więc obrazem, symbolem czy zapowiedzią, lecz realnością. W Piśmie Świętym możemy odnaleźć następujące przykłady typu i antytypu:

– Rz 5, 14 – Adam „jest typem Tego, który miał przyjąć” czyli Jezusa Chrystusa;

– Hbr 9, 24 – świątynia jerozolimska, do której nie wchodził Chrystus, zbudowana przez ludzi jest odbiciem (*ἀντίτυπα*) prawdziwej świątyni, która jest w niebie;

– 1 P 3, 20-21 – arka, która uratowała „osiem dusz” była jedynie typem omycia „we chrzcie”.

Typy mogły być i były niedoskonałe, antytyp zaś, jako ich wypełnienie, jest doskonały. Adam był jedynie „duszą żyjącą” i „człowiekiem ziemskim”, natomiast Chrystus, Nowy Adam – „duchem ożywiającym” i Człowiekiem „z nieba” (1 Kor 15, 45-49).

Antytyp pojawia się również w opisie Eucharystii KonstAp V, 14, 7; VI, 30, 2 oraz VII, 25, 4; zob. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 123, 171, 189.

⁵⁹⁶ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, op. cit., § 21.

⁵⁹⁷ Ibid.

⁵⁹⁸ Św. Ireneusz z Lyonu pisze o gnostyku Marku (ok. 180), który „bardzo rozciągał słowa przyzywania [Ducha Świętego]”. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 29.

⁵⁹⁹ Ibid., s. 31.

Chleb Eucharystyczny był zabierany do domów dla codziennej komunii⁶⁰⁰, której w świątyni udzielali diakoni⁶⁰¹.

Znakiem jedności w powszechnym Kościele było przekazywanie z cerkwi do cerkwi Chleba Eucharystycznego. Sobór z Laodycei w roku 170, z powodu prześladowań cesarza Marka Aureliusza zabronił, w swoim 14 kanonie przekazywania „Świętych Tajemnic” do innych cerkwi, jednak po zaprzestaniu prześladowań obyczaj ten przywrócono⁶⁰².

W nabożeństwie zauważalny staje się podział na dwie nierozzerwalne części: przygotowawczą (późniejszą Liturgię katechumenów) oraz modlitwę anafory i przyjęcie Świętych Darów (późniejsza Liturgia wiernych). Pierwsze wskazówki dotyczące tego podziału pojawiły się w „Apologii” Justyna, które później zostały potwierdzone w opisach epoki Tertuliana⁶⁰³.

3.1.5. Modlitwa eucharystyczna „Testamentu Pana naszego Jezusa Chrystusa”

W opisie anafory TestChr stanowi rozwinięcie anafory Hipolita Rzymskiego i stanowi przykład bardziej rozpowszechnionego tekstu liturgicznego. Podobnie jak w anaforze Hipolita w TestChr nie występują: *Sanctus* oraz wspomnienie świętych. Ta anaforalna analogia pozwoliła uznać przez chrześcijański Wschód dokument za dzieło II-III wieku, podczas gdy w zachodnia krytyka datuje go na V wiek⁶⁰⁴. Źródłem dokumentu są wcześniejsze rękopisy datowane na III wiek, które jednak zostały zgromadzone i opracowane w V wieku⁶⁰⁵.

W 23 rozdziale I-wszej księgi dokładnie opisana została niedzielna Liturgia. Jak uważa Wiktor Ałymow, Liturgia wiernych została opisana niezwykle drobiazgowo. Liturgia katechumenów jest bowiem w tym zabytku związana z jutrznią „nabożeństwem przed świtem” (cs. *Предрасветное собрание*). Przepelniona modlitwą i pouczeniem pozwalała biskupowi odesłać katechumenów i rozpocząć Liturgię bezpośrednio od

⁶⁰⁰ Praktyka zachowała się na Wschodzie do IV wieku, na Zachodzie do X. Na Wschodzie związane to było z epoką prześladowań, w czasie których wierni codziennie przygotowywali się do męczeństwa. Św. Bazyli wspomina o tej praktyce, którą przestrzegali mnisi pustelnicy, jak również wierni w Aleksandrii.

W „Stromatach” św. Klemensa Aleksandryjskiego czytamy, iż niektórzy biskupi, zgodnie z tradycją proponowali wieni sami brali cząstkę Chleba Eucharystycznego. W ten sposób wierni przyjmowali Świętą Krew z kielicha, natomiast Święte Ciało przyjmowali sami i mogli wziąć kilka cząsteczek dla komunii w domu. W domu opuszczali Święte Ciało do kielicha z winem, które uświęcając się od Ciała stawało się Krwią Chrystusa. *Jeszcze św. Cyprian z Kartaginy mówi o kobiecie, która odważyła się „niegodnymi rękoma otworzyć swoją skrzynkę (cs. ковчег), w którym znajdowała się Świętość Pańska (łac. Domini sanctum)”, i którą spotkała za ten czyn kara.*

Z tradycji przyjmowania Eucharystii w domu rozwinęła się rzymska praktyka Eucharystii, w której wystarczająca jest komunika Ciała Chrystusa. Praktyka komunii w domu zachowała się na zachodzie do X wieku. Opierając się na tej praktyce, od XII wieku w Kościele rzymskokatolickim rozpoczęto udzielać komunii pod jedną postacią. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 29.

⁶⁰¹ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 47.

⁶⁰² O praktyce tej wspomina jeszcze w V wieku św. Paulin biskup z Noli, który pisze do błogosławionego Augustyna: „Prosimy, abys przyjął chleb, który posłaliśmy tobie jako znak jedności”. Ibid., s. 29.

⁶⁰³ А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (II)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 10, s. 354.

⁶⁰⁴ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 15.

⁶⁰⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 38.

Liturgii wiernych⁶⁰⁶. Z tego również powodu, następny 24. rozdział TestChr, stanowi najwcześniejszy opis nabożeństwa nocnego, Całonocnego Czuwania bądź jutrzni⁶⁰⁷.

Struktura modlitwy eucharystycznej TestChr⁶⁰⁸:

1. Wychwalenie świtu. Rozpoczyna się serią trzech modlitw. Po pierwszej i po drugiej wierni wygłaszają: „Ciebie wychwalamy, Ciebie błogosławimy, Tobie dzięki czynimy i modlimy się do Ciebie Boże nasz” („*Тебя поем, Тебя благословим, Тебя благодарим и молимся Тебе, Боже наш*”). Po trzeciej modlitwie wierni odpowiadają „Amen”. Następnie śpiewane są 4 psalmy i pieśni biblijne (Mojżesza, Salomona i inne). Wychwalenie kończy się serią trzech modlitw, które podobne w treści do modlitw początkowych również kończą się tymi samymi odpowiedziami wiernych.
2. Czytania ksiąg prorockich oraz Ewangelii. Księgi prorockie czytane są przez lektora, natomiast Ewangelia czytana jest przez diakona bądź prezbitera.
3. Kazanie wygłaszane przez prezbitera bądź biskupa.
4. Modlitwa nad katechumenami i położenie nad nimi rąk.
5. Mistagogia – odczytywane nauczanie o sakramencie Eucharystii.
6. Pocałunek pokoju.
7. Przyniesienie darów. Diakoni przyjmowali dary jedynie od wiernych, zapisując imiona ofiarodawców. Następnie wybierali 3-4 chleby oraz mieszały wino z wodą i ustawiali dary na ołtarzu. Do momentu włożenia rąk na dary (anafory), diakoni odczytywali imiona ofiarodawców i tych, za których były złożone dary⁶⁰⁹. W momencie przyniesienia wspomniana jest zasłona/kotara na drzwiach, która prawdopodobnie dotyczy drzwi świątyni. Kotara ta powinna być zasunięta. W trakcie przyniesienia za biskupem stoją: prezbiterzy, diakoni, „wdowy”, subdiakoni, diakonisy, lektorzy i charyzmatycy. Jedynie biskup i prezbiterzy kładą dłonie nad darami, przy czym pozostali stoją w milczeniu.
8. Wezwania diakona o wyjście ze świątyni tych, którzy zgrzeszyli przeciw wierze, miłości wobec bliźnich i tych, którzy są „niegodni”.
9. Anafora, która składa się z jednej długiej modlitwy. Rozpoczyna się od wezwania biskupa „Dzięki czynimy Panu”. W modlitwie, w zgodzie z syryjską tradycją, nie występuje jeszcze *Sanctus*⁶¹⁰. Anaforę kończy odpowiedź wiernych – „Amen”.
10. Wezwanie diakona do modlitwy i modlitwa biskupa.
11. Trzy donośne wezwania przed komunią wygłaszane przez biskupa bądź prezbitera z odpowiedzią wiernych po każdym z nich.
12. Przyjęcie Ciała. Każdy po komunii Ciała odpowiada „Amen” i wypowiada modlitwę do **Trójcy Świętej**.

⁶⁰⁶ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 46.

⁶⁰⁷ Ibid., s. 38.

⁶⁰⁸ М. АРРАНЦ, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 31.

⁶⁰⁹ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 46.

⁶¹⁰ Ibid., s. 46

13. Przyjęcie Krwi, po którym każdy odpowiada „Amen. Na uzdrowienie duszy i ciała”.
14. Wezwanie diakona do modlitwy i dziękczynna modlitwa po przyjęciu Eucharystii czytana przez biskupa. Po modlitwie wierni odpowiadają „Amen”.

TestChr ukazuje nabożeństwo eucharystyczne, w którym dominującym elementem staje się jedna, długa modlitwa anafory. Bezpośrednio po czytaniu Pisma Świętego i kazaniu następuje szereg wezwań diakona, które przypominają o tym, aby nikt kto nie jest godny nie uczestniczył w modlitwie. Anafora rozpoczyna się od wezwania „Dzięki czyńmy Panu” po czym następują słowa zachęty odpowiadające dzisiejszemu „Święte świętym”. W modlitwie anafory początkowo adresatem jest Bóg Ojciec, następnie Bóg Syn, zaś w jej końcowej części adresatem są przemiennie Trójca Święta oraz Duch Święty⁶¹¹. Tradycyjna epikleza, tj. przyzwanie Ducha Świętego na dary, nie występuje. Prośba o przyjęcie dziękczynnej ofiary wygłaszana jest do „wiecznej Trójcy”: wiecznego Chrystusa, wiecznego Ojca i Ducha Świętego. Modlitwa tego typu, skierowana do Boga Ojca, a następnie „przechodząca” (wschodząca) do całej Trójcy Świętej, została w liturgice określona jako **epikleza wschodząca** (ros. *восходящий епиклесис*)⁶¹². Prośba o przyjęcie darów nierozdzielnie jest związana z ich przemianą (cs. *преложение*), które możemy wyjaśnić: Ojciec przyjmuje ofiarę Syna poprzez działanie Ducha. W ten sposób mogła zrodzić się wschodząca epikleza. Kolejność wspomniania Osób Trójcy Świętej również jest niecodzienna – Chrystus poprzedza Boga Ojca⁶¹³. Prośba o przyjęcie darów, zamiast prośby o zesłanie Ducha Świętego, jest charakterystyczna dla syryjskiej tradycji oraz dla praktyki zachodniej (rzymskiej i mediolańskiej). Wiktor Ałymow przedstawia teorię, która wyjaśnia w jaki sposób praktyka ta zachowała się jedynie w mszale rzymskiej oraz syryjskiej eucharystii TestChr i mediolańskiej Liturgii. Jego zdaniem te trzy Liturgie są rozwinięciem praktyki liturgicznej apostołów Piotra i Barnaby. Pierwszy organizował wspólnotę w Rzymie, drugi nauczał w Antiochii, lecz zmarł na Zachodzie, w Mediolanie. Również autorstwo Liturgii mediolańskiej tradycyjnie przypisuje się św. apostołowi Barnabie. Zdaniem Ałymowa oznacza to, iż opisany w „Testamencie...” kanon eucharystyczny odwołuje się do tradycji apostoelskiej⁶¹⁴.

3.1.6. Eucharystia „Konstytucji Apostolskich”

W treści zabytku wyróżniamy dwa opisy modlitwy eucharystycznej zawarte w II i VIII księdze. W strukturze nabożeństwa opisanej w II księdze KonstAp zauważalna jest zbieżność z treścią „Didaskaliów...”, natomiast opis z VIII księgi odpowiada

⁶¹¹ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 15.

⁶¹² Termin wprowadzony przez arcybiskupa Aleksego (van der Mensbrugge). Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 46.

⁶¹³ Po raz pierwszy taką kolejność zauważamy w liście św. Ignacego Teofoza. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 47.

⁶¹⁴ Ibid.

strukturze nabożeństwa „Tradycji Apostolskiej”⁶¹⁵ i jest nazywany „Liturgią Tradycji Apostolskiej”⁶¹⁶.

Iwan Karabinow wskazuje, że Liturgia II księgi ma charakter współczesny i jest znana autorowi KonstAp, natomiast Liturgia VIII księgi, różniąca się od pierwszej opisananej, stanowi starszą wersję. Liturgia II księgi to interpolacja zgromadzenia eucharystycznego opisanego w „Didaskaliach”, zaś tekst nabożeństwa VIII księgi musiał być przepisany z istniejącego, współcześnie nieznanego kodeksu⁶¹⁷.

Tekst nabożeństwa zapisany w II księdze KonstAp odpowiada nabożeństwu z „Didaskaliów”, chociaż został uzupełniony przez kompilatora o dodatkowe objaśnienia. Komentarze te wskazują na praktykowanie tejże Liturgii w czasie tworzenia KonstAp⁶¹⁸.

Struktura nabożeństwa eucharystycznego w oparciu o II księgę KonstAp⁶¹⁹:

1. Pięć czytań: Pięcioksiąg, Księgi prorockie, Śpiew psalmu, Dzieje i Listy, Ewangelia, którą czyta prezbiter bądź diakon.
2. Homilie. Wygłaszane kolejno przez wszystkich prezbiterów. Na zakończenie kazanie mówi biskup.
3. Wyjście katechumenów i będących w okresie pokuty.
4. Modlitwa wiernych.
5. Przyniesienie darów, którego dokonuje jeden z diakonów.
6. Pocałunek pokoju pomiędzy mężczyznami oddzielnie i kobietami oddzielnie, poprzedzony wezwaniem diakona: „Niech nikt na nikogo, niech nikt w obłudzie”.
7. Modlitewne wezwania diakona: za Kościół, za świat, analogiczne do wielkiej ekenii.
8. Błogosławieństwo biskupa, w którym cytowany są fragmenty: Księgi Liczb 6, 24-26 („Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem”), Psalmu 27, 8 („Zbaw Panie lud Twój i błogosław dziedzictwu Twemu”), Dz 20, 28 („Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią”) oraz 1 P 2, 9 („Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność prze-

⁶¹⁵ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 32.

⁶¹⁶ Liturgia znana jest w kilku redakcjach, z których najstarszą jest redakcja etiopska datowana na połowę III wieku. Zob. В. Альмов, *Лекции...*, op. cit., s. 38.

⁶¹⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 53.

⁶¹⁸ Na potwierdzenie powyższej tezy Iwan Karabinow przedstawia dwa opisy poprzedzające rozpoczęcie nabożeństwa – pierwsze z „Didaskaliów”, drugie z KonstAp. Oba opisy stanowiące wprowadzenie do nabożeństwa wyjaśniają jego porządek oraz wskazują miejsce dla biskupa, duchowieństwa, diakonów i wiernych. W tekstach, obok warstwy organizacyjnej, w komentarzu KonstAp wyszczególnione już są czytane księgi oraz znajdują się dodatkowe komentarze wyjaśniające symbolikę konkretnych obrzędów i zachowań kapłanów i wiernych. Porównanie dwóch tekstów – zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 55-58.

⁶¹⁹ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 32.

znaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła”).

9. Żłózenie ofiary – anafora, która odbywa się przy milczącej modlitwie wiernych.
10. Komunia, w czasie której drzwi do świątyni są pilnowane, aby nie wszedł nikt z niewierzących, bądź tych, którzy nie zostali oświeceni (tj. ochrzczonych).

Drugi z zachowanych w KonstAp opis nabożeństwa eucharystycznego (VIII księga), jest związany z biskupią chirotonią. Nabożeństwo rozpoczyna się po ustanowieniu biskupa na katedrze, tj. po tym, kiedy usiądzie na katedrze tym miejscu (miejscu na górze).

Struktura nabożeństwa w oparciu o VIII księgę KonstAp⁶²⁰:

1. Pięć czytań:
 - a) Pięcioksiąg,
 - b) Księgi prorockie,
 - c) Śpiew psalmu,
 - d) Dzieje i Listy,
 - e) Ewangelia, czytana przez prezbitera bądź diakona.
2. Homilia wygłaszana jedynie przez biskupa i poprzedzona jego wezwaniem: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa...”, na którą wierni odpowiadają „I z duchem Twoim”.
3. Modlitwa i wyjście katechumenów i pokutujących:
 - a) Wyjście będących w okresie pokuty – „słuchających” oraz niewierzących;
 - b) Dwie modlitwy za katechumenów:
 - pierwsza w milczeniu i na kolanach,
 - ektenia za katechumenów wygłaszana przez diakona, w czasie której wierni odpowiadają „Panie zmiłuj się”,
 - druga modlitwa po wstaniu z kolan,
 - modlitwa skłonienia głów, którą biskup czyta nad katechumenami i po której następuje ich wyjście
 - c) Modlitwa za opętanych przez złe duchy wraz z ektenią, po której czytana jest modlitwa na skłonienie głów z egzorcyzmem oraz wyjście opętanych,
 - d) Modlitwa nad katechumenami, którzy przygotowują się do sakramentu Chrztu (cs. *готовящихся ко просвещению*), po której następują ektenia diakona, modlitwa na skłonienie głów oraz ich wyjście,
 - e) Długa ektenia za pokutujących, po której czytana jest modlitwa na skłonienie głów i następuje ich wyjście.
4. Modlitwa wiernych:
 - a) Rozpoczyna się wezwaniem diakona: „Niech się tu nie zbliża nikt, komu tego zakazano, a my, wszyscy wierni, zegnijmy kolana, módlmy się do Boga przez

⁶²⁰ Ibid., s. 32-33.

- Jego Chrystusa...”⁶²¹. Po tym wezwaniu prawdopodobnie czytana była w milczeniu modlitwa⁶²²,
- b) Modlitewne wezwania diakona: za Kościół, za świat, analogiczne do wielkiej ektenii. Brakuje wskazówek dotyczących odpowiedzi wiernych. Ektenia kończy się wezwaniem: „Zbaw (gr. *σῶσον*, cs. *cnacu*) nas i podźwignij Boże, miłością Twoją. Powstańmy”⁶²³,
 - c) Modlitwa biskupa za wiernych.
5. Pocałunek pokoju pomiędzy biskupem i kapłanami, mężczyznami oddzielnie i kobietami oddzielnie, poprzedzony wezwaniem: „Bądźmy uważni. Pokój Boży z wami wszystkimi”, odpowiedzią: „I z duchem Twoim” oraz wezwaniem „Pozdrawiajcie się wzajemnie świętym pocałunkiem”.
 6. Subdiakon przynosi kapłanom wodę dla omycia rąk.
 7. Wezwanie diakona: „Nie ma tu miejsca dla żadnego katechumena, dla żadnego innowiercy. Niechaj zbliżą się ci, którzy odmówili pierwszą modlitwę. Matki niech przygarną do siebie dzieci. Niech nikt nie będzie przeciw nikomu, niech nikt nie będzie obłudny. Zwróćmy się do Pana i z bojaźnią i drżeniem (cs. *страхом и трепетом*) powstańmy, aby złożyć Ofiarę (cs. *приношение*)”⁶²⁴.
 8. Przyniesienie darów. Diakoni wnoszą dary do prezbiterium przed oblicze biskupa. Prezbiterzy stoją w milczeniu, dwaj diakoni osłaniają dary rypidami.
 9. Anafora⁶²⁵, którą kończy odpowiedź wiernych „Amen”.
 10. Błogosławieństwo biskupa: „Pokój Boży niech będzie z wami wszystkimi”.
 11. Modlitewne wezwania diakona: „Jeszcze i jeszcze pomódlmy się do Boga przez Jego Chrystusa”, „O przyniesionych darach... ażeby go przyjął... w nadniebiański swój ołtarz”, o Kościele, o wiernych, o biskupach, o królach, o świętych męczennikach, o zmarłych, „Podnieś nas Boże”, „Wstawszy, sami siebie Bogu przez Chrystusa Jego oddajmy się”.
 12. Modlitwa biskupa za wiernych.
 13. Komunia:
 - a) „Bądźmy uważni. Święte świętym. Jeden święty... Chwała na wysokościach Bogu... Hosanna Synu Dawidowemu. Błogosławiony który idzie w imię Pańskie... Pan Bóg nasz i objawił się nam. Hosanna na wysokościach”,
 - b) Następuje śpiew Ps 33, w czasie którego przyjmowana jest komunია,
 - c) Biskup podaje Ciało ze słowami: „Ciało Chrystusa. Amen”,
 - d) Diakon podaje Krew ze słowami: „Krew Chrystusa, kielich życia. Amen”.
 14. Wezwanie diakona: „Przyjąwszy Eucharystię... dzięki czynmy... i pomódlmy się

⁶²¹ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VIII, 10, 2), s. 231.

⁶²² Zob. M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 32.

⁶²³ W polskim przekładzie niewłaściwie „Ocal nas ... przez swoje miłosierdzie”. Zob. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VIII, 10, 21-22), s. 233.

⁶²⁴ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VIII, 12, 2), s. 235.

⁶²⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 62.

aby była nie dla osądzenia, lecz dla naszego zbawienia... Wstańmy ... sami siebie Bogu ... i dla Chrystusa Jego oddajmy”.

15. Dziękczynna i wstawiennicza modlitwa biskupa za wiernych.
16. Diakon: „Pochylcie się przed Bogiem przez Jego Chrystusa i przyjmijcie błogosławieństwo”.
17. Modlitwa na skłonienie głów czytana przez biskupa.
18. Wezwanie diakona: „Idźcie w pokoju”.

3.2. Eucharystia w IV wieku

Od III wieku na Zachodzie Eucharystia, rozdzielona od agapy, jest sprawowana rano – przed wschodem słońca⁶²⁶. Na Wschodzie Liturgia służyła po zmroku, a w Egipcie nocna praktyka została zachowana aż do V wieku. Zmiana czasu sprawowania Liturgii eucharystycznej doprowadziła do tradycji przyjmowania Świętych Darów na czczo. Praktyka ta została usankcjonowana w 391 roku postanowieniem Soboru w Kartaginie⁶²⁷.

Dozwoloną ofiarą eucharystyczną – przynoszoną przez wiernych *prosfora*, stały się wyłącznie: kłosa młodej pszenicy (chleb), winogrona (wino), oliwa (do lamp) oraz kadzidło⁶²⁸.

Jedynie biskup bądź prezbiter mógł przy ołtarzu udzielać Eucharystii. Wierni podchodzili bezpośrednio do ołtarza i otrzymywali Święty Chleb w ręce. Następnie prezbiter bądź diakon podawali kielich z Krwią Chrystusa.

Modlitwy liturgiczne, począwszy od III wieku, zaczynają być zapisywane, co pozwala na ich usystematyzowanie oraz zestawienie wielu istniejących równolegle tradycji. IV wiek to epoka kodyfikacji struktury Liturgii⁶²⁹. Poprzednie stulecie pozostawiło schematy nabożeństwa oraz istniejące już fundamentalne elementy nabożeństwa. W nabożeństwie swoje miejsce i zdefiniowaną formę miały już takie elementy jak: *Praefatio*, *Sanctus*, epikleza, anamneza, wstawiennictwo, Modlitwa Pańska i inne. W IV wieku wszystkie te schematy z ich charakterystycznymi elementami, zostały przepracowane przez Ojców Kościoła: św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Bazylego Wielkiego i św. Jana Chryzostoma. Oczywiście ich trud nie objął wszystkich możliwych redakcji lokalnych anafor⁶³⁰, jednak zamknął w ujednocionej strukturze wszystkie najważniejsze tradycje. Próba systematyzacji i ujednoczenia, dokonana w IV wieku, jest określana jako synteza antiocheńska. Modlitwy eucharystyczne stają się traktata-

⁶²⁶ Zob. świadectwo Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy w: В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 42.

⁶²⁷ *Ibid.*, s. 42.

⁶²⁸ Wszystkie inne ofiary – pierwociny, mogą być przyjęte jedynie jako ofiary dla biskupa i prezbiterów i nie mogą być składane na ołtarzu. 3 i 4 kanon Kanonów Apostolskich zapisanych w VIII księdze KonstAp. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VIII, 47, 3), s. 273.

⁶²⁹ А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (III)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 12, s. 779–780.

⁶³⁰ Usystematyzowanie wszystkich istniejących anafor nie było możliwe ze względu na ich ilość. Współcześnie wiemy o 16 rytach liturgicznych Kościoła w Etiopii, jak również o 65 anaforach jakobickich i maronickich. В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 58.

mi dogmatycznymi. Tworzy się nowa struktura wykorzystująca elementy pochwalne, ofiarne oraz modlitwy związane z posiłkiem (wieczerzą). Nowe opracowanie pojawia się w VIII księdze KonstAp oraz w anaforach: św. apostoła Jakuba, św. Jana Chryzostoma oraz św. Bazylego Wielkiego⁶³¹. Wszystkie Liturgie wyraźnie wyszczególniają dwie części: preanaforalną oraz modlitwę eucharystyczną i związaną z nią komunie Ciała i Krwi Chrystusa. Część eucharystyczna, w każdej tradycji liturgicznej rozpoczyna się od uroczystego dialogu. Jest on rzeczywiście krótki, lecz tematycznie może być rozciągnięty od momentu zakończenia homilii do rozpoczęcia modlitwy anafory. Wszystkie poprzedzające anaforę elementy mogą być bowiem uznane przez nas jako przygotowanie wiernych do uczestnictwa w bezkrwawej ofierze: dialog z katechumenami, opętanymi i pokutującymi prowadzi do ich wyjścia, dialog z wiernymi – do uczestnictwa⁶³².

W IV wieku najważniejsze i najbardziej rozpowszechnione Liturgie, usystematyzowane i skodyfikowane przez Ojców Kościoła, a następnie przyjęte decyzją Soborów Powszechnych, stworzyły grupę Liturgii, na których do dzisiejszego dnia opiera się prawosławna liturgika. Nabożeństwa te, z racji ich pochodzenia, akcentowanej w modlitwach bądź w obrzędowości tradycji, czy też ze względu na autora bądź redaktora, przyjęły nazwy związane z konkretnymi apostołami bądź świętymi.

Najwcześnieszą informację o praktykowanych tradycjach liturgicznych przekazuje uczeń św. Jana Chryzostoma, konst. patriarcha Proklos, który wskazując na LitCHR i LitBAZ mówi o nich jako o przereklamowanej i uporządkowanej tradycji sięgającej apostołów⁶³³.

Do pełnych redakcji Liturgii, które funkcjonowały w Kościele w IV wieku zaliczamy⁶³⁴:

1. Na Wschodzie:

- a) Liturgię ap. Jakuba (LitJAK),
 - b) Liturgię ap. Marka (LitMAR),
 - c) Liturgię ap. Tadeusza (cs. *Фаддея*),
 - d) Liturgię św. Bazylego Wielkiego (LitBAZ),
 - e) Liturgię św. Jana Chryzostoma (LitCHR),
 - f) Liturgię św. Grzegorza Oświeciciela,
 - g) Liturgię św. Cyryla Aleksandryjskiego,
 - h) Liturgię św. Teodora z Mopsuestii,
- oraz Liturgie związane z imionami przywódców heretyckich grup:
- i) Liturgię Nestoriusza,
 - j) Liturgię Dioskura.

2. Na Zachodzie:

- a) Liturgię św. Ambrożego (mediolańska),
- b) Liturgię rzymską,

⁶³¹ M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 26–27.

⁶³² Zob. J. Danielou i I. Marrou, *Historia Kościoła, T. 1...*, op. cit., s. 239.

⁶³³ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 48–50.

⁶³⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 58.

- c) Liturgię gallikańską,
- d) Liturgię mozarabską (hiszpańska),
- e) oraz Liturgię angielską⁶³⁵.

Oprócz pełnych opisów Liturgii odnaleźć możemy również fragmenty anafory zachowanych do naszych czasów. Ogólna liczba rytów liturgicznych, biorąc pod uwagę fragmenty rękopisów, przekracza liczbę 100⁶³⁶. Próby ich pełnej klasyfikacji podejmowali się liturgiści, opierając się jednak na różnych kryteriach. Podstawowe z nich, dotyczą miejsca (Kościoła lokalnego), w którym występowały oraz schematu samego nabożeństwa i kolejności występujących elementów.

Poniżej przedstawiamy system klasyfikacji Liturgii chrześcijańskiej opracowany przez Franka Brightmana i Charlesa Hammonda, a opierający się na kryterium geograficzno-kulturowym. Podstawą tej klasyfikacji jest podział na Liturgie Wschodu i Zachodu. Taki podział nie jest jedynie wskazaniem na miejsce występowania. W tych dwóch grupach zauważalne są również głębsze różnice związane zarówno z rozwojem tradycji liturgicznej, jak też z różnicą mentalności, czy charakteru Rzymian i ludzi wschodu. Różnice w Liturgiach wschodnich i rzymskich dotyczą dwóch modeli anafory: niezmiennej w Bizancjum, oraz związanej z elementami zmiennymi w praktyce rzymskiej. Rozwój obu tradycji nie idzie w parze – modlitwy i obrzędy wschodnich Liturgii z czasem stawały się coraz bardziej skomplikowane, zaś w Liturgiach zachodnich zauważane było uproszczenie i unifikacja. W ten sposób Bizancjum zachowało różne tradycje liturgiczne, zaś Rzym zjednoczył wszystkie zachodnie praktyki w tzw. mszał rzymski. Modlitwy zachodniej tradycji utrzymały jednoznaczny, prosty przekaz, podczas gdy na wschodzie ewoluowały one w stronę mistycyzmu, które zaowocowały wysoką i dramatyczną formą modlitw anafory⁶³⁷.

Poniższy schemat został również uzupełniony o kolejność modlitw występujących we wszystkich anaforach. W tych znanych w IV wieku występowały określone elementy: *Praefatio* (P), *Sanctus* (S), *Anamnesis* (A), *Epiclesis* (E), *Intercessio* (I). W zależności od rozwoju liturgicznego, mogą być one wyszczególnione z jednej długiej modlitwy anafory, lub też, tak jak widzimy w rękopisach, mogą istnieć jako wyszczególnione elementy-części kanonu eucharystycznego. W poszczególnych lokalnych tradycjach elementy te miały swoje stałe miejsce. Uzupełnienie klasyfikacji tradycji liturgicznych o zachowany w nich schemat modlitw anafory pozwoli więc ukazać podobne tradycje różnych Kościołów lokalnych, co może ułatwić odnalezienie inspiracji oraz wskazać skąd późniejsze anafory czerpały swoją strukturę i treść.

Jeden z tych stałych elementów anafory – *Intercessio* (I), w zależności od umiejscowienia wskazuje na przynależność tekstu do określonej tradycji liturgicznej: w tradycji bizantyjskiej występuje na końcu, w tradycji aleksandryjskiej pomiędzy *Praefatio* oraz *Sanctus*, w tradycji mezopotamskiej – pomiędzy anamnezą i epiklezą⁶³⁸.

⁶³⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 45-46.

⁶³⁶ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 58.

⁶³⁷ Ibid.

⁶³⁸ Ibid., s. 59.

Klasyfikacja liturgicznych tradycji wg Franka Brightmana i Charlesa Hammonda⁶³⁹:

1. Grupa wschodnia:

- a) tradycja syryjska (anafora o strukturze PSAEI):
 - Liturgia klementyńska,
 - LitJAK,
 - Pozostałe syryjskie anafory w liczbie 64 (modlitwy związane z imionami apostołów, świętych, a kończąc na monofizycznych patriarchach)⁶⁴⁰,
- b) tradycja egipska / aleksandryjska (anafora o strukturze PISAEI):
 - aleksandryjska LitMAR (nazywana przez Koptów Liturgią ap. Marka w opracowaniu św. Cyryla),
 - aleksandryjska LitBAZ (zachowana w rękopisie Paris gr. 325)⁶⁴¹,
 - aleksandryjska Liturgia św. Grzegorza Teologa,
 - Liturgie etiopskie – św. Apostołów,
 - 15 innych anafor (pierwsza nazywana Liturgią Pana naszego Jezusa Chrystusa, kolejne m.in. Bogurodzicy, Dioskura, Jana Ewangelisty, Jakuba Brata Pańskiego, Grzegorza Ormiańskiego, ostatnia związana z monofizytą Jakubem z Sarug (biskupem z Sarug w Mezopotamii 451-521)⁶⁴²,
- c) tradycja perska / mezopotamska (anafora o strukturze PSAEI):
 - nestoriańskie Liturgie z główną Liturgią ap. „Adda i Mari” (ap. Tadeusza), a także Liturgiami wschodnio-chaldejską, zachodnio-chaldejską i innymi⁶⁴³;
- d) tradycja bizantyjska (anafora o strukturze PSAEI):
 - LitCHR,
 - LitBAZ,
 - Liturgia św. Grzegorza Wielkiego,
 - Liturgia ormiańska.

2. Grupa zachodnia:

- a) Liturgia rzymska,
- b) Liturgia afrykańska,
- c) Liturgia mediolańska,
- d) Liturgia gallikańska,
- e) Liturgia mozarabska (hiszpańska),
- f) Liturgia angielska.

Poniżej przedstawiona zostanie krótka charakterystyka poszczególnych typów Liturgii.

⁶³⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 45-46.

⁶⁴⁰ Wydania tych anafor zostały opisane w: F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. LVIII-LIX, LXI-LXII.

⁶⁴¹ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. LXV.

⁶⁴² *Ibid.*, s. LXXXIII-LXIV.

⁶⁴³ *Ibid.*, s. LXXVIII-LXXXIX.

3.2.1. Syryjska Liturgia św. Klemensa Rzymskiego – „Liturgia klementyńska”

Autorstwo Liturgii przypisywane jest św. Klemensowi Rzymskiemu. Informacje o tej Liturgii możemy odnaleźć w KonstAp, „Kanonach kościelnych” (zbliżone do KonstAp lecz pozbawione treści modlitw; są określane jako wypisy z KonstAp bądź jako wczesna redakcja KonstAp)⁶⁴⁴, syryjskich rękopisach korespondujących z „Kanonami kościelnymi” (opracowane przez Lagarde’a jako tzw. „Oktoechos Klemensa”)⁶⁴⁵, etiopskich KonstAp oraz „Kanonach Hipolita”⁶⁴⁶. Pierwotny opis nabożeństwa datuje się na początek IV wieku, natomiast jego interpolacja z KonstAp – na drugą połowę IV wieku⁶⁴⁷. Schemat Liturgii jest podobny do opisu VIII księgi KonstAp (VIII księga, 5-15)⁶⁴⁸, jednak zawiera ona elementy dużo starsze, opisane w uzupełnieniu „Didache”.

Struktura nabożeństwa jest jeszcze bardzo prosta, a jej schemat zbliżony do Liturgii z „Apologii” św. Justyna. W Liturgii nie występuje jeszcze Modlitwa Pańska⁶⁴⁹. Zauważamy rozwój Liturgii katechumenów, po czytaniach Pisma Świętego i wygłoszeniu homilii. W nabożeństwie pojawiają się modlitewne schematy dotyczące tych, którzy nie mogą przyjąć Eucharystii. W Liturgii występują modlitwy za katechumenów, opętanych oraz za tych, którzy odbywają okres pokuty. Tekst nabożeństwa wyróżnia dwie grupy katechumenów: tych, którzy poznają ewangeliczne nauczanie Kościoła oraz tych, którzy przygotowują się do sakramentu chrztu. Dla każdej z tych grup nabożeństwo wskazuje oddzielne modlitwy i moment opuszczenia przez nich świątyni. Modlitwa i wyjście pokutujących dotyczą zaś tej grupy grzeszników, których Kościół określał jako przypadający⁶⁵⁰. Schemat modlitw z poszczególnych grup był stały i składał się z: wezwań diakona (tych, których dotyczy modlitwa stoją na kolanach), diakońskiego wezwania „wstańcie, skłońcie głowy dla przyjęcia błogosławieństwa”, modlitwy biskupa, błogosławieństwa oraz wyjścia konkretnej grupy ze świątyni poprzedzonej wezwaniem diakona „wychodźcie (katechumeni/opętani/przygotowujący się do sakramentu Oświecenia/pokutujący)”⁶⁵¹.

Jedyną różnicą pomiędzy Liturgią św. Klemensa a Liturgią KonstAp jest moment, w którym wierni i duchowieństwo czynią tzw. pocałunek pokoju. W Liturgii klementyńskiej pocałunek pokoju odbywa się przed anaforą, w Liturgii KonstAp – wcześniej, przed modlitwą wiernych⁶⁵². Różnica ta nie jest, jak wskazuje Iwan Karabinow, istotna lecz bardzo charakterystyczna, szczególnie dla Liturgii KonstAp różnica występuje

⁶⁴⁴ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XX.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, s. XXI.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, s. XXII-XXIII.

⁶⁴⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 93.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, s. 50.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, s. 82.

⁶⁵⁰ Wśród pokutujących praktyka IV wieku wyróżnia następujące grupy: słuchający, przypadający (skłaniający głowy), uczestniczący z wiernymi (tj. przebywający na nabożeństwie, lecz nie przystępujący do Eucharystii). Na podstawie kanonów dyscyplinarnych św. Bazylego Wielkiego, Iwan Karabinow wskazuje, iż modlitwa Liturgii klementyńskiej dotyczyła tych, którzy „skłaniali głowy”. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 66-67.

⁶⁵¹ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 64-67.

⁶⁵² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 58.

bowiem jeszcze tylko w jednej jerozolimskiej Liturgii. Z tego powodu może ona być określona jako Liturgia typu jerozolimskiego⁶⁵³.

Anafora Liturgii klementyńskiej jest jedną z najstarszych zachowanych modlitw, jednak jej opis z KonstAp (niezwykle obszerny), każe domyślać się licznych uzupełnień kompilatora⁶⁵⁴.

Wstawiennicza modlitwa anafory dotyczy żywych i umarłych⁶⁵⁵. Jej zakres nie jest czymś nowym. O modlitwie za zmarłych w czasie anafory mówił już Tertulian⁶⁵⁶. Charakterystyczną cechą modlitwy wstawienniczej Liturgii klementyńskiej jest to, iż jako jedyna dla wspomnienia wykorzystuje tekst ektenii wiernych⁶⁵⁷.

Liturgia klementyńska, poprzez swoje charakterystyczne elementy, odróżnia się zarówno od modelu jerozolimskiego, aleksandryjskiego, jak również od typu pochodzącego z zachodniej części Małej Azji⁶⁵⁸. Spośród znanych tekstów jest ona najbardziej zbliżona do antiocheńskiej Liturgii opisywanej przez św. Jana Chryzostoma, chociaż i tu zauważalne są różnice. Porównując ją z LitCHR zauważamy w tej pierwszej brak Modlitwy Pańskiej. O Modlitwie Pańskiej w czasie Liturgii pisze św. Cyryl Jerozolimski (349) i występuje już ona w opisie Liturgii antiocheńskiej św. Jana Chryzostoma⁶⁵⁹. Hammond i Brightmann wskazują również na pewne zapożyczenie z Liturgii klementyńskiej, zauważalne w LitCHR, którym były modlitwy przeredagowane w Antiochii w formie prośb w czasie ektenii⁶⁶⁰.

Iwan Karabinow twierdzi, iż Liturgia klementyńska jest starą antiocheńską redakcją, w epoce św. Jana Chryzostoma uzupełnioną dodatkowymi elementami i wyjaśnieniami. Teoria ta jest autonomicznie rozwijana na Zachodzie, m.in. przez Brightmana i Hammonda. Na tej podstawie nie można określić LitCHR jako rozwiniętej Liturgii klementyńskiej, lecz należy uznać „ich bliskie pokrewieństwo”⁶⁶¹. W ten sposób ostatecznie Liturgię klementyńską można sklasyfikować jako nabożeństwo bliżej nieokreślonego kościoła znajdującego się pod wpływem Antiochii⁶⁶², położonego w północnej części Syrii, bądź we wschodniej części Małej Azji⁶⁶³.

3.2.2. Syryjska Liturgia ap. Jakuba

Najpoważniejszym problemem związanym z analizą tekstu LitJAK jest brak zachowanych najstarszych jej spisów. Niejasne są źródła (textus receptus) drukowanych

⁶⁵³ Ibid.

⁶⁵⁴ Ibid, s. 75.

⁶⁵⁵ А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 72.

⁶⁵⁶ Tertulian wskazuje na modlitwę za zmarłych w czasie Przyniesienia, w rocznicę ich śmierci. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 80.

⁶⁵⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 80-82.

⁶⁵⁸ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 83-85.

⁶⁵⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 85.

⁶⁶⁰ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XXXI.

⁶⁶¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 86; F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XLIII.

⁶⁶² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 87.

⁶⁶³ Ibid., s. 89.

w XVI i XVII w. „Służebników” paryskich i weneckich, w których obok LitCHR i LitBAZ zamieszczono również LitJAK. Najstarsze rękopisy zawierające tekst Liturgii pochodzą z X-XI w. Wśród nich należy wymienić rękopis Messyna gr. 177 (początek XI w., zawiera większą część tekstu LitJAK), Vatican gr. 1970, BAR MS.VI.10 (niepublikowany rękopis z XVI w.), Paris gr. 476 (XV w.) i inne późniejsze rękopisy⁶⁶⁴.

Liturgia przypisywana tradycyjnie ap. Jakubowi nie może być datowana na okres jego życia, a mimo wszystko należy do jednej z najstarszych zachowanych tekstów. Autorstwo św. ap. Jakuba zostało po raz pierwszy zapisane ok. 692 r. (w 32. kanonie Soboru *in Trullo*). W traktacie Proklosa oraz piśmie przypisywanym św. Janowi Postnikowi (+595), zachowało się jedynie stwierdzenie, że anafora św. Bazylego nie mogła opierać się na tekście przypisywanym ap. Jakubowi⁶⁶⁵. Zarówno tradycja jak i analiza historyczna jednoznacznie kojarzą ją z praktyką jerozolimską⁶⁶⁶. Nie zachował się oryginalny tekst tej Liturgii, lecz istniejące rękopisy zawierają już późniejsze wstawki i uzupełnienia. W IV wieku obowiązujący tekst poddano reformie, która skupiła się przede wszystkim na modlitwie anafory⁶⁶⁷.

Najstarszy opis Liturgii zachował się w V katechezie mistagogicznej św. Cyryla Jerozolimskiego (+386)⁶⁶⁸, w którym przekazano jedynie schemat kanonu eucharystycznego.

LitJAK w opisie św. Cyryla Jerozolimskiego:

„Widzieliście, jak diakon pomaga omyć [dłonie] biskupowi i prezbiterom ... następnie wzywa: «obejmijcie przyjaciół przyjaciela, – ucałujmy się wzajemnie». Następnie biskup wygłasza: «ku górze serca» ... Na to wy odpowiadacie: «mamy ku Panu» ... Dalej biskup mówi: «dziękujemy Panu. Prawdziwie powinniśmy dziękować Bogu za to, że przyzwał nas niegodnych ku tej wielkiej łasce, za to, że pogodził nas będących Jemu wrogami i obdarzył [nas] duchem usynowienia». Odpowiadacie na to: «godnie i sprawiedliwie» ... Następnie wspominamy niebo, ziemię, morze, słońce, księżyc, gwiazdy, stworzenie rozumne i nierozumne, aniołów, archaniołów, moce, panowania, początki, władze, trony, wielookich cherubinów, tak jakby mówiąc słowami Dawida: «Uwielbiajcie ze mną Pana» (Ps 33, 4). Wspominamy również serafinów, których w Duchu Świętym widział Izajasz, stojących wokół Bożego tronu i dwoma skrzydłami zakrywających swoje twarze, dwoma innymi – nogi, a na pozostałych dwóch latających i wzywających: «Święty, Święty, Święty Pan Zastępów». Wznosimy te przekazane nam przez aniołów wychwalenie, abyśmy uczynili się uczestnikami doksologii wraz z niebiańskimi mocami. Uświęciwszy się tymi duchowymi pieśniami, my błagamy Boga miłującego człowieka, aby zesłał Świętego Ducha na przedłożone dary, ażeby Ten uczynił chleb Ciałem Chrystusowym, a wino – Krwią Chrystusową. Po spełnieniu duchowej ofiary, bezkrwawej służby, nad tą prześlągalną ofiarą my prosimy Boga o powszechnym

⁶⁶⁴ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XLIX-LI.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, s. LIII.

⁶⁶⁶ Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 67.

⁶⁶⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 168.

⁶⁶⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 67.

pokoju dla kościołów, o dobrym stanie świata, o władcach, o żołnierzach, o chorych, o cierpiących i w ogóle – prosimy o wszystko i przynosimy tę ofiarę o wszystkich, którzy potrzebują pomocy. Następnie wspominamy wcześniej umarłych, na początku patriarchów, proroków, apostołów, męczenników, ażeby Bóg, za ich modlitwami i wstawiennictwem przyjął naszą ofiarę. Po ich [wspomnieniu] modlimy się o wcześniej umarłych świętych ojcach, biskupach, i o wszystkich naszych umarłych braciach, albowiem wierzymy, iż modlitwa w tym momencie, kiedy spoczywa [na ołtarzu] święta Ofiara, będzie wielkim pożytkiem dla tych, za których wznosi się modlitwa”⁶⁶⁹.

Opis św. Cyryla przypomina ogólnie wykorzystywany schemat Liturgii, który funkcjonował już od połowy II wieku. Jedyną różnicą jest pojawiająca się w opisie Modlitwa Pańska⁶⁷⁰.

Wstępuje w niej wezwanie „Święte świętym”, na które wierni odpowiadają: „Jeden Święty, Jeden Pan Jezus Chrystus”, po czym śpiewany jest „Skosztujcie i zobaczcie, że Pan jest dobry”⁶⁷¹.

Następnym autorem opisu LitJAK jest Pseudo-Dionizy Areopagita, u którego schemat jest bardziej rozwinięty:

1. modlitwa biskupa i kadzenie ołtarza,
2. śpiew psalmów,
3. czytanie Pisma Świętego,
4. modlitwy za katechumenów, opętanych i pokutujących i ich wyjście,
5. diakon pilnuje drzwi, starsi diakoni razem z prezbiterami przenoszą dary na ołtarz,
6. w czasie przeniesienia darów wierni wygłaszają Symbol Wiary,
7. modlitwa biskupa i pocałunek pokoju,
8. w tym samym czasie duchowieństwo cicho odczytuje dyptychy⁶⁷²,
9. omycie rąk przez biskupa i prezbiterów,
10. anafora,
11. rozdrobnienie Świętego Chleba i komunია duchowieństwa a następnie wiernych,
12. dziękczynienie⁶⁷³.

Od VI wieku LitJAK rozwija się w dwóch tradycjach: greckiej i syryjskiej⁶⁷⁴. Syryjska praktyka rodzi się w monofizycznej wspólnotcie syryjskiej. Syryjska wersja, chociaż zachowana jako rękopis VIII wieku⁶⁷⁵, stanowi starszą redakcję Liturgii, niż tekst grecki. Najstarsza grecka redakcja jest datowana na X wiek⁶⁷⁶.

⁶⁶⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 169-170. Tłum. MŁ.

⁶⁷⁰ Ibid., s. 168.

⁶⁷¹ Ibid., s. 170.

⁶⁷² Dyptychy stanowiły w praktyce jerozolimskiej rozwiniętą ektenię. Ślady dyptychów do dzisiaj pozostają w pierwszej prośbie litji – „Zbaw Boże lud Twój...” oraz w wielkiej ektenii, w której kończące wezwanie diakona nawiązuje do wspomnienia świętych („Najświętszą, przeczystą, błogosławioną, pełną chwały Władczynię naszą Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Marię ze wszystkimi świętymi wspomniawszy...”), mimo, iż we wcześniejszych wezwaniach takiego wspomnienia nie ma. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 174-175.

⁶⁷³ Ibid., s. 171-174.

⁶⁷⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 64.

⁶⁷⁵ Zachowany list Jakuba biskupa Edessy. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 175.

⁶⁷⁶ Ibid., s. 178.

Obie zawierają zbliżone modlitwy, jednak struktura nabożeństwa jest już znacznie rozbudowana, uzupełniona o elementy praktyki bizantyjskiej (m.in. „Jednorodzony Synu”, trisagion, pojawia się modlitwa proskomidii św. Bazylego Wielkiego oraz „Tobie śpiewamy” (cs. *Тебе поем*) w kanonie eucharystycznym). Zauważalne są rozbudowane modlitwy oraz pojawiająca się trzykrotnie wielka ektenia. Charakterystyczną cechą LitJAK staje się pocałunek pokoju, który znajduje się przed ektenią i modlitwą wiernych. Syryjska redakcja posiada już również schemat bardzo prostej proskomidii⁶⁷⁷. Struktura nabożeństwa zachowała najstarszy początek Liturgii – rozpoczęcie w momencie małego wejścia⁶⁷⁸.

3.2.3. Liturgie aleksandryjskie

Aleksandryjska praktyka liturgiczna oparta jest na trzech istniejących tradycjach: greckiej, koptyjskiej i etiopskiej. Pierwsza grupa może być również określana jako aleksandryjska, w wąskim rozumieniu geograficznym, albowiem odzwierciedla ona liturgiczną praktykę Aleksandrii. Do pierwszej **greckiej grupy** zaliczamy Liturgie:

1. Ap. Marka – której autorstwo jest przypisywane pierwszemu biskupowi Aleksandrii,
2. Św. Bazylego Wielkiego,
3. Św. Grzegorza Teologa.

Liturgie św. Bazylego i św. Grzegorza stanowią egipską redakcję Liturgii jerozolimskich. Anafora św. Bazylego została w tej redakcji poważnie skrócona. Z kolei Liturgia św. Grzegorza, nie znajduje podobieństwa w innych znanych tekstach, lecz prawdopodobnie jest jedną ze starszych zachowanych Liturgii⁶⁷⁹.

Drugą grupę Liturgii aleksandryjskich stanowią **Liturgie koptyjskie**, które są przekładami egipskich, wyżej wymienionych nabożeństw. Jak wskazuje Aleksandr Gołubcow, koptyjskie redakcje nie różnią się znacząco od aleksandryjskich redakcji LitMAR⁶⁸⁰. W koptyjskiej praktyce nabożeństwa te są sprawowane w następującym cyklu rocznym: LitBAZ – w dni powszednie, LitMAR – w okresie Wielkiego Postu, natomiast Liturgia św. Grzegorza – w dni wielkich świąt⁶⁸¹. W wyniku późniejszych redakcji przeniesienie darów na ołtarz zostało w Liturgii koptyjskiej przeniesione na początek nabożeństwa i połączone z pierwszą częścią proskomidii, tj. przygotowaniem darów⁶⁸².

Również **tradycja etiopska** stanowi kopię praktyki koptyjskiej, za wyjątkiem modlitw kanonu eucharystycznego. Etiopska anafora oparta jest na tzw. Liturgii św. apo-

⁶⁷⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 64. Szerzej o proskomidii Liturgii ap. Jakuba zob. *Prothesis i proskomidia*, s. 287 niniejszej książki.

⁶⁷⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 179-181.

⁶⁷⁹ Anafora Liturgii św. Grzegorza Teologa została napisana prozą rytmiczną, o niespotykanej w innych anaforach konsekwencji, dzięki której, pod względem formy, przypomina ona, zdaniem Karabinowa, hymn „Te Deum”. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 195.

⁶⁸⁰ А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (III)...*, op. cit., s. 789.

⁶⁸¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 195.

⁶⁸² Ibid., s. 205.

stołów, która pochodzi z „Etiopskich Kościelnych Konstytucji”, czyli własnej redakcji VIII księgi KonstAp⁶⁸³. Oprócz anafory św. apostołów, w etiopskiej praktyce znanych jest 15 innych modlitw eucharystycznych, które w większości są przekładami modlitw syryjskich i koptyjskich⁶⁸⁴.

Charakterystyczny element anafor aleksandryjskich, tj. obecność modlitwy wstawienniczej bezpośrednio po *Praefatio*, może być wyjaśnione ujednoczeniem tradycji aleksandryjskiej z Liturgią jerozolimską. Zdaniem Iwana Karabinowa do oryginalnych aleksandryjskich modlitw, które w swym schemacie były jeszcze bardzo proste i archaiczne, sztucznie wprowadzono elementy praktyki bizantyjskiej. W ten sposób istniejące anafory uzupełniono o brakujące elementy, umieszczając je na końcu. Dlatego po wstępnej modlitwie i wstawiennictwie, stanowiących pierwotne aleksandryjskie modlitwy, umieszczone są pozostałe elementy: *Sanctus*, anamneza i epikleza⁶⁸⁵.

3.2.4. Aleksandryjska Liturgia ap. Marka

Najwcześniejsze rękopisy zawierające LitMAR pochodzą z XII wieku⁶⁸⁶. Frank Brightman wspomina o rękopisie Messyna gr. 177, w którym znajduje się znaczący fragment LitMAR z XII w., jak również rękopisy: Vatican gr. 1970 (XIII w.), Vatican gr. 2281 (z 1207 r.), niepublikowany rękopis z monasteru św. Katarzyny na Synaju (XII lub XIII w.), niepublikowany rękopis Biblioteki Patriarchatu Aleksandryjskiego w Kairze (XVI w.)⁶⁸⁷. W swojej najstarszej warstwie odpowiada praktyce jerozolimskiej. Liturgia była sprawowana w Egipcie, ale istnieją dowody na jej odprawianie na Synaju oraz w południowej Italii. Współcześnie sprawowana jest w Kościele prawosławnym jedynie w Egipcie, w dzień pamięci św. apostoła Marka⁶⁸⁸.

Podstawą dla wskazania aleksandryjskiej tradycji w LitMAR stanowi odnaleziony w XIX wieku „Euchologion Serapiona”. Rękopis zawiera jedynie modlitwy Liturgii, które ukazują aleksandryjską praktykę liturgiczną przełomu III i IV wieków. 19 modlitwa tego rękopisu mówi o „pierwszej modlitwie w Dzień Pański”, co odpowiada starszej niż IV wiek praktyce sprawowania Eucharystii w niedziele. Szczegółowy opis „Euchologionu Serapiona” został przedstawiony wcześniej⁶⁸⁹.

Warto podkreślić szczególność anafory Serapiona, która różni się od wszystkich znanych modlitw eucharystycznych epiklezą, skierowaną do Syna Bożego. W swej strukturze modlitwa anafory „Euchologionu Serapiona” różni się od tradycji aleksan-

⁶⁸³ Ibid., s. 195.

⁶⁸⁴ Ibid., s. 196.

⁶⁸⁵ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 201-206.

⁶⁸⁶ Wspomnienie o LitMAR z XII wieku związane jest z listem patriarchy aleksandryjskiego Marka do kanonisty Balsamona. W wyniku korespondencji Konstantynopol, głosem Balsamona, zakazuje sprawowania LitMAR (oraz ap. Jakuba). И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 196.

⁶⁸⁷ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. LXIV.

⁶⁸⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 196-197.

⁶⁸⁹ Zob. *Euchologion Serapiona*, str. 58 niniejszej książki.

dryjskiej, ukazując starszą redakcję modlitw: *Praefatio, Sanctus, Anamnesis, Epiclesis, Intercessio* (PSAEI)⁶⁹⁰.

LitMAR stanowiąca dużo późniejszą redakcję, zbliżona jest już bardziej do praktyki bizantyjskiej, jednak możemy w niej odnaleźć również elementy starsze, lokalne. Liturgia zachowała się w dwóch redakcjach: greckiej i koptyjskiej⁶⁹¹.

Schemat LitMAR⁶⁹²:

1. małe wejście poprzedzone modlitwami kapłanów w diakonniku; pierwsze słowa Liturgii: „Pokój wszystkim”; modlitwa za zgromadzenie i błogosławieństwo kadzidła; wejście odbywa się w czasie śpiewu hymnu „Jednorodzony Synu...”;
2. trisagion wraz z poprzedzającą modlitwą kapłana,
3. czytanie Pisma Świętego,
4. wielka ektenia; zgodnie z egipską tradycją, po każdym wezwaniu diakona czytana jest odpowiednia modlitwa prezbitera; już w V wieku praktyka ta uległa skróceniu – w czasie kiedy diakon czytał Ewangelię w dwóch językach (greckim i koptyjskim), prezbyter po wysłuchaniu greckiego tekstu Ewangelii, cicho odczytywał modlitwy ektenii, pozostawiając jedynie trzy modlitwy: o świecie, o biskupie, o zgromadzeniu (te modlitwy czytał później w odpowiednim miejscu ektenii)⁶⁹³,
 - a) pierwotnie po wielkiej ektenii następował: pocałunek pokoju i przeniesienie darów; późniejsza praktyka, opierając się na tradycji bizantyjskiej, usunęła te elementy, pozostawiając jedynie 2 modlitwy: nad kadzidłem oraz modlitwę umieszczenia darów na ołtarzu (сs. *молитва предложения*),
5. wielkie wejście – przeniesione z praktyki bizantyjskiej nie wcześniej niż na początku VII wieku⁶⁹⁴,
6. pocałunek pokoju,
7. anafora, w której możemy odnaleźć elementy tradycji aleksandryjskiej (w tym zapożyczone z „Euchologionu Serapiona”) oraz późniejszą warstwę redakcji jerozolimskiej. Po wstępnym wezwaniu do modlitwy, biskup wygłaszał kolejno modlitwy *Praefatio, Intercessio* (w czasie której diakon czytał dyptychy za żywych i umarłych), wszyscy wypowiadali *Sanctus*, a następnie biskup czyniąc znak krzyża nad darami wygłaszał *Anamnesis* oraz słowa ustanowienia przechodzące w *Epiclesis*⁶⁹⁵,
8. Modlitwa Pańska,
9. przełamanie Świętego Chleba i komunia,
10. dziękczynienie i końcowe błogosławieństwo.

⁶⁹⁰ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 85; Н. Папроcki, *Misterium...*, op. cit., s. 89-90.

⁶⁹¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 82.

⁶⁹² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 202-205.

⁶⁹³ Ibid., s. 203.

⁶⁹⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 82.

⁶⁹⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 82-84.

3.2.5. Nestoriańska Liturgia Addaja i Mariego

Liturgie mezopotamskie związane są ze wspólnotą nestoriańską i to jedynie w tym Kościele zachowały się do dzisiejszego dnia. W praktyce nestoriańskiej znane są trzy główne Liturgie: ap. Addaja i Mariego, Teodora z Mopsuestii oraz Nestoriusza⁶⁹⁶.

Liturgia Addaja i Mariego sprawowana jest najczęściej – od Wielkiej Soboty do święta Bożego Narodzenia. W pozostałym okresie celebrowane są Liturgie Teodora, zaś Liturgia Nestoriusza odprawiana jest nie więcej niż 5 razy w roku (święto Teofanii, piątek po święcie Teofanii ku czci św. Jana Chrzciciela, w święto Ortodoksji tj. święto trzech greckich nauczycieli, w środę postu niniwowego oraz w Wielki Czwartek)⁶⁹⁷.

Najbardziej znaną i charakterystyczną Liturgią mezopotamską jest **Liturgia Addaja i Mariego**. Jej autorstwo tradycja przypisuje ap. Tadeuszowi (Addaj) i jego uczniowi (Mari) – pierwszym misjonarzom Mezopotamii. Zdaniem części badaczy Mari był pierwszym biskupem Seleucji⁶⁹⁸. Liturgia zachowała się w dwóch redakcjach: mezopotamskiej i malabarskiej. Pierwsza praktykowana jest przez nestorian w Iranie (dawnej Persji, w północnej części dzisiejszego Iranu w okolicach jeziora Urmia), Turcji – nestorianie i chaldejczycy (tj. nestorianie unicy). Redakcja malabarska używana jest przez tzw. indyjskich chrześcijan ap. Tomasza⁶⁹⁹.

Liturgia Addaja i Mariego zachowuje pierwotną prostotę i ślady wczesnochrześcijańskiej praktyki, która nie została zrehabilitowana w IV wieku. Liturgiści datują ją na okres przed Soborem w Efezie w 431 r⁷⁰⁰. Anafora tej Liturgii nie posiada słów ustanowienia, epikleza zaś znajduje się po modlitwie wstawienniczej, co wskazuje na jej późniejsze pochodzenie. Schemat Liturgii jest bliższy tradycji antiocheńskiej⁷⁰¹:

1. Liturgię rozpoczyna małe wejście i czytanie kapłańskich modlitw za siebie;
2. po modlitwach następuje Trisagion,
3. czytania Pisma Świętego (do dzisiejszego dnia w czasie wielkich świąt czytane są jeszcze fragmenty Starego Testamentu), które przedzielone są psalmami, hymnami i modlitwami; czytanie Ewangelii poprzedza kadzenie i alleluja z wersetami psalmu,
4. homilia,
5. ektenia wiernych, która składa się z dwóch części: pierwsza przypomina ektenię żarliwą, druga składa się z wezwań wielkiej i błagalnej ektenii; każdą część wygłasza inny diakon (nie występują inne ektenie – katechumenów, opętanych, pokutujących); ektenia kończy się modlitwą ze skłonieniem głów,

⁶⁹⁶ Liturgie Teodora oraz Nestoriusza zachowały się w późniejszych redakcjach. Liturgia Nestoriusza określa w tradycji nestoriańskiej jako święteczna i sprawowana jedynie 5 razy w roku, w wielu miejscach opiera się na LitCHR, chociaż zachowana jest już znacznie późniejsza, pełna obcych elementów tradycja. W zachowanej redakcji istnieje 9 zmiennych modlitw anafory – element obcy tradycji wschodniej i w żadnej innej wschodniej anaforze nie występujący. Również Liturgia Teodora posiadała zmienne modlitwy anafory. Obecność tych modlitw może, chociaż nie musi, nawiązywać do tradycji zachodniej i stanowić efekt późniejszej redakcji. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 87.

⁶⁹⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 184.

⁶⁹⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 85.

⁶⁹⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 184-185.

⁷⁰⁰ А. В. Петровский, *Апостольская литургия восточной Церкви*, „Христианское чтение”, 1898, nr 7, s. 66.

⁷⁰¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 185-190.

6. w trakcie ektenii prezbiter i diakon przygotowują dary eucharystyczne – pierwsza część proskomidii; jej przebieg wskazuje na jedną z najstarszych praktyk przygotowania i przeniesienia darów⁷⁰²,
7. po przygotowaniu darów prezbiter kończy ektenię wiernych modlitwą na skłonienie głów,
8. wyjście katechumenów i pokutujących – diakoni pilnują drzwi wejściowych, na które opuszczana jest zasłona,
9. przeniesienie darów na ołtarz,
10. czytanie Symbolu Wiary, w czasie którego prezbiter dokonuje omycia rąk,
11. ciche modlitwy wstawieniowe kapłana, w trakcie których diakon czyta wielką ektenię,
12. pocałunek pokoju, w trakcie którego czytane są dyptychy,
13. anafora rozpoczynająca się od słów kapłana: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa...”. Po Praefatio następuje Sanctus, po którym jednak nie rozpoczyna się Anamnesis lecz Intercessio. Następnie czytana była modlitwa anamnetyczna, pozbawiona słów ustanowienia, po której wygłaszano oryginalną modlitwę Epiklezy, pozbawioną prośby o przemianę darów. Epiclesis przechodzi ponownie w Intercessio, która kończy modlitwę anafory. Tym samym jej struktura może zostać opisana jako: PSIAEI, z założeniem o niespotykanej w innych anaforach modlitwach Anamnesis i Epiclesis⁷⁰³,
14. przygotowanie Świętych Darów następuje po anaforze; praktyka różni się od pozostałych tradycji i jest podobna jedynie u jakobitów,
 - a) Święty Chleb przełamywany jest na dwie części,
 - b) kapłan trzymaną w prawej ręce częścią, na znak krzyża, dotyka Świętej Krwi w kielichu,
 - c) omoczoną częścią dotyka następnie, w znak krzyża, drugiej połówki Świętego Chleba, która spoczywa na diskosie,
 - d) kapłan bierze obie części Świętego Chleba i łączy je w dłoniach, a następnie kładzie je na diskosie,
 - e) ostateczne przygotowanie do komunii, tj. rozdrobienie Świętego Chleba,
15. Modlitwa Pańska, po której przyjmowane są Święte Dary (komunia),
16. Dziękczynna modlitwa i końcowe błogosławieństwo.

Liturgia, na przestrzeni wieków została jednak uzupełniona o dodatkowe elementy, takie jak przygotowanie darów na początku Liturgii. W redakcji mozarabskiej nie tylko przeniesiono proskomidię, lecz również związaną z nią długą ektenię, która tym samym rozpoczyna współczesne nabożeństwo⁷⁰⁴.

Liturgia Nestoriusza to jedynie odrębne modlitwy liturgiczne, a w zasadzie kompilacja modlitw św. Bazylego Wielkiego i św. Jana Chryzostoma. Liturgia Teodora

⁷⁰² Zob. *Proskomidia w IV wieku*, s. 160 niniejszej książki.

⁷⁰³ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 85-86.

⁷⁰⁴ W ten sposób, przeniesiona ektenia, w której znajduje się wezwanie katechumenów do opuszczenia świątyni, znalazła się w pierwszej części Liturgii, jeszcze przed czytaniem Pisma Świętego. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 190.

z Mopsuestii, w podobny sposób opiera się na tekstach starych apostołskich anafory i LitBAZ⁷⁰⁵.

3.2.6. Bizantyjskie Liturgie św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego

Bizantyjskie LitCHR i LitBAZ zostaną w niniejszym paragrafie rozpatrzone wspólnie, ze względu na ich bliskie relacje.

Liturgia bizantyjska rozwinęła się w oparciu o starsze tradycje liturgiczne i często jest określana jako redakcja, bądź opracowanie Liturgii typu syryjsko-palestyńskiego, czym nawiązuje do Liturgii ap. Jakuba⁷⁰⁶.

W tradycji liturgicznej często wskazuje się na LitBAZ, jako na skróconą wersję LitJAK, jednocześnie uznając LitCHR za przeredagowaną i skróconą LitBAZ⁷⁰⁷.

Św. Bazyli rzeczywiście nie stworzył nowej Liturgii, lecz był systematykiem i redaktorem już istniejących tradycji. Iwan Karabinow wskazuje na trzy nurty, na których oparł się św. Bazyli – tradycję Liturgii apostołskiej, Liturgii św. Klemensa i LitJAK⁷⁰⁸. Dom B. Capelle, odnalazł natomiast w LitBAZ, elementy przednicejskiej anafory kapadockiej, a ponadto wskazał, iż przypisywane imię nie musi świadczyć o autorze, lecz może być odniesione do zwyczaju „nazywania anafory ... imieniem przełożonego Kościoła”⁷⁰⁹. Nie możemy również zapominać, iż w IV wieku istniało już wiele spisanych Liturgii, a fakt, iż do naszych czasów zachowały się jedynie te przypisywane ap. Jakubowi, św. Klemensowi, św. Bazylemu i św. Janowi, świadczy o głębokiej inwencji dwóch ostatnich, którzy nie spisali już istniejących nabożeństw, lecz na ich podstawie sporządzili nowe, przeredagowane i usystematyzowane teksty⁷¹⁰. Działanie św. Bazylego i św. Jana liturgiści określają więc jako **syntezę bizantyjską**. Św. Grzegorz Teolog opisując działalność św. Bazylego mówi: „tworzył porządek modlitw oraz upiększenie ołtarza”⁷¹¹. „Porządek modlitw” – oznacza tu zarówno sam schemat, jak też może wskazywać na liczne modlitwy znane i używane we współczesnej praktyce liturgicznej i związane z imieniem św. Bazylego. „Upiększenie ołtarza” – oznacza zaś samą anaforę, tak więc potwierdza, iż w LitBAZ, kanon eucharystyczny jest jego autorstwa⁷¹².

⁷⁰⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 190-191.

⁷⁰⁶ А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s.84.

⁷⁰⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 99.

⁷⁰⁸ Co do inspiracji LitJAK, wśród liturgistów istnieją pewne obiekcje. Wydaje się, iż św. Bazyli nie znał LitJAK, a przynajmniej nie był świadomy kto jest jej autorem. Jako dowód przytaczane jest pytanie św. Bazylego: „któż spośród świętych pozostawił nam słowa przyzywania [Ducha Świętego – MŁ]?” – zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 99.

⁷⁰⁹ Н. Папроцкий, *Misterium...*, op. cit., s. 60.

⁷¹⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 99.

⁷¹¹ Ibid., s. 101.

⁷¹² Ibid., s. 103.

Spośród modlitw Liturgii, które przypisywane są dla św. Bazylego, modlitwa anafory sprawia najmniej wątpliwości. Już w V wieku była wykorzystywana przez Ormian oraz w Aleksandrii, w której jednoznacznie określano ją jako dzieło św. Bazylego Wielkiego. Modlitwa ta stała się podstawą dla anafory Nestoriusza. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 115.

Św. Bazyli po raz pierwszy został wspomniany z imienia jako autor Liturgii przez Piotra Diakona (+~513) oraz Leoncjusza z Bizancjum (+~531). F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XCII.

Nie jest również potwierdzone, iż św. Jan Chryzostom skrócił LitBAZ. Na każdej z dwóch Liturgii piętno odcisnął geniusz ich kompilatorów, a zbliżony okres ich powstania nie pozwala mówić o LitCHR jako przeredagowanej wersji LitBAZ. Jednym z dowodów na to są zapożyczenia z obu tych nabożeństw, których w końcu IV wieku dokonuje Nestoriusz⁷¹³. Również autorstwo LitCHR rodzi problemy. „Wydaje się, że w celu nadania podstawowej Liturgii odpowiedniego autorytetu, posłużono się imieniem Jana Chryzostoma. Wiarygodność autorstwa św. Jana osłabia ponadto fakt, że aż do VIII wieku, z wyjątkiem świadectwa Proklosa, nie ma żadnych wzmianek o jego autorstwie, oraz że świadectwo Soboru *in Trullo* jest przeciwne opinii Proklusa”⁷¹⁴. Po raz pierwszy autorstwo LitCHR potwierdza rękopis BAR gr. 336 (VIII w.), zaś sam przydomek świętego pojawia się w innych tekstach dopiero od VI wieku⁷¹⁵. Większość zachowanych pełnych rękopisów LitCHR i LitBAZ datuje się na drugie tysiąclecie. Wśród starszych rękopisów, obok wspomnianego BAR gr. 336, należy wymienić rękopisy: Grottaferrata G.B.8 (IX lub X w.), Grottaferrata G.B.10 i 20 (X w.) oraz rękopisy XI w.: Grottaferrata G.B.2 i 4, Paris gr. 328, Burdett-Coutts III 42⁷¹⁶.

Dwie bizantyjskie Liturgie mają wiele wspólnych modlitw. We współczesnej praktyce identyczne modlitwy rozpoczynają Liturgie i identyczność ta trwa aż do modlitwy za katechumenów. Przy próbie zdefiniowania, która z Liturgii stanowiła źródło dla drugiej, należy jednak pamiętać, iż w IV wieku rozpoczynała się ona od czytań Pisma Świętego, nie występował trisagion i ektenia żarliwa. Z tego też względu dominującej większości modlitw Liturgii katechumenów nie możemy brać pod uwagę jako dowód na zapożyczenia. Również dwie pierwsze modlitwy wiernych, nie mogą świadczyć o inspiracjach któregoś z dwóch autorów – modlitwy te nie są bowiem z IV wieku⁷¹⁷.

Obie Liturgie zostały przez Franka Edwarda Brightmana sklasyfikowane jako Liturgie bizantyjskie, jednak każda z nich ma również własną, wąską nazwę. LitBAZ jest określana jako typ kapadocki, zaś LitCHR – antiocheński.

LitCHR i LitBAZ współistniały w praktyce konstantynopolińskiej. Późniejsze pełne „Euchologiony”, umieszczając ich teksty, LitBAZ sytuowały na pierwszym miejscu. Potwierdza to w pewnym stopniu tezę o silniejszym jej rozpowszechnieniu. Wskazuje na to także konstantynopolińska praktyka VIII wieku, zgodnie z którą LitBAZ sprawowano w niedziele i święta, podczas gdy LitCHR celebrowano w dni powszednie – poniedziałki, wtorki, czwartki oraz soboty⁷¹⁸.

Obie Liturgie wskazują na bliskość z Liturgią klementyńską. Nie jest to co prawda, jak wskazuje Iwan Karabinow, pełna zbieżność, lecz co najmniej znaczne podo-

⁷¹³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 128.

⁷¹⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 54.

Warto podkreślić, iż autorstwo LitCHR było również określone przez św. Jana Postnika. Zob. F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XCIII.

⁷¹⁵ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 54-55.

⁷¹⁶ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. LXXXIX.

⁷¹⁷ W modlitwach tych, głównym tematem nie są wierni, lecz uczestniczący w nabożeństwie kapłani. Treść tych modlitw nie koresponduje więc z postanowieniami Soboru w Laodycei, ani też opisom św. Jana Chryzostoma i jemu współczesnych o znaczeniu modlitwy wiernych. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 132.

⁷¹⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 128, 135.

bieństwo⁷¹⁹. Wśród licznych zbieżności obie zawierają identyczny z opisem KonstAp schemat modlitw i wyjść katechumenów i pokutujących⁷²⁰. Jediną zauważalną różnicą staje się skrócenie grup, nad którymi modlitwy są czytane – pozostają dwie – katechumenów oraz klęczących⁷²¹. Szczególnie bliska Liturgii klementyńskiej jest anafora św. Jana. W obu tych tradycjach zachowała się antiocheńska forma modlitwy wstawienniczej, która rozpoczynała się od słów „Jeszcze przynosimy... Tobie ...”. Powyższą tezę, zbliżającą LitCHR do antiocheńskiej Liturgii 12 Apostołów, autonomicznie głosili również antiocheński patriarcha obrządku syryjskiego Ignacy Efreem II Rahmani, o. Hieronimus Engberding, syryjsko-katolicki liturgista ksiądz Gabriel Khouri-Sarkis oraz o. Jerzy Klinger⁷²².

Redakcje Liturgii bizantyjskich, zachowane do naszych czasów, nie zostały spisane w IV wieku. Najwcześniejsze redakcje LitBAZ to redakcje: konstantynopolitańska, ormiańska (V w.), aleksandryjska (grecki tekst i tłumaczenie koptyjskie) oraz jerozolimską⁷²³. Pierwsza zapisana redakcja LitBAZ pochodzi dopiero z EuchBAR gr. 336 z VIII wieku. Nawet ona nie jest jeszcze współcześnie nam znaną wersją, gdyż zawiera jedynie modlitwy, bez diakońskich ektenii i opisu przebiegu nabożeństwa⁷²⁴. Pełną wersję LitBAZ zawiera dopiero kolejny rękopis – synajski „Euchologion” Porfiriusza z IX wieku⁷²⁵. LitCHR pierwotnie istniała w jednej konstantynopolitańskiej redakcji. Pierwsze zapisane redakcje to znów – EuchBAR oraz „Euchologion” Porfiriusza z IX wieku⁷²⁶.

LitCHR również nie zachowała się do naszych czasów w takiej formie, w jakiej sprawował ją św. Jan. O ile jednak nie posiadamy rękopisu Liturgii z IV wieku, o tyle niezwykle cenne informacje przekazuje w swych homiliach i pismach sam św. Jan Chryzostom, przy czym nie tylko opisuje poszczególne elementy Liturgii, lecz również często cytuje fragmenty modlitw⁷²⁷.

Oryginalną tradycję możemy prześledzić jedynie z krótkich charakterystyk zawartych w pismach Ojców Kościoła.

Rozwój tych Liturgii związany jest z miejscem ich sprawowania, nową stolicą Imperium, Konstantynopolem. Miasto, w którym Liturgie się rozwijały, nie pozostało bez wpływu na ich rozwój. W konstantynopolitańskich nabożeństwach uczestniczył cesarz i jego obecność związana była z nową praktyką – wnoszenia przez cesarza darów do ołtarza⁷²⁸.

Schemat Liturgii jest już bardziej rozwinięty i przepełniony duchowością znamienitych twórców. Św. Bazyli i św. Jan w ramach istniejącego porządku nabożeństwa, który re-

⁷¹⁹ Ibid., s. 95.

⁷²⁰ Ibid., s. 96.

⁷²¹ Ibid., s. 99.

⁷²² H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 57; J. Klinger, *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 131–141.

⁷²³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 106–107.

⁷²⁴ Ibid., s. 107.

⁷²⁵ Ibid.

⁷²⁶ Ibid., s. 128.

⁷²⁷ Ibid., s. 118.

⁷²⁸ Ibid., s. 98.

dagują poprzez uporządkowanie i skrócenie powtarzających się elementów, jednocześnie spisują własne modlitwy. Obaj święci w praktyce Kościoła prawosławnego są znani z licznych modlitw liturgicznych i innych nabożeństw, które opisane są jako owoc ich pracy.

Niezaprzeczalnym faktem jest to, iż Liturgie tych dwóch świętych stanowią pełny schemat nabożeństwa, które rozpoczyna się od czytania Pisma Świętego. Również w następnej części struktura ich obu jest taka sama⁷²⁹. Na podstawie fragmentów dzieł Ojców Kościoła i opisów św. Bazylego i św. Jana, możemy przedstawić ogólny schemat obu Liturgii. Próby stworzenia takiego schematu podejmowali liczni liturgiści: Filaret, biskup Czernihowa, Ferdinand Probst, Frank Edward Brightmann i inni⁷³⁰. Poniżej przedstawimy schemat Liturgii bizantyjskiej sprawowanej w IV wieku, opracowanej przez Franka Brightmana i zredagowanej przez Iwana Karabinowa.

Schemat LitCHR i LitBAZ⁷³¹:

1. Wejście biskupa wraz z duchowieństwem i wiernymi do świątyni⁷³². Idąc do ołtarza pozdrawia wiernych słowami: „Pokój wam”. Wierni odpowiadają „I z duchem Twoim”⁷³³.
2. Biskup wchodził do ołtarza i siadał na tronie. Następowały czytania ksiąg Pisma Świętego: pierwsze ze Starego, drugie – z Nowego Testamentu. Przed czytaniem diakon głośno wzywał: „Bądźcie uważni” (cs. *вонмем*). Wierni słuchali czytań starotestamentowych siedząc na podłodze świątyni⁷³⁴. Lektor rozpoczął czytania ksiąg prorockich wprowadzeniem: „tako rzecze Pan” (cs. *такo глаголет Господь*)⁷³⁵. Przed czytaniem Ewangelii wszyscy wstawali. Przed i po czytaniu wierni wygłaszali słowa: „Chwała Tobie, Panie”. Ewangelię czytał diakon. Po czytaniu wygłaszana była homilia.
3. Modlitwa za pokutujących i katechumenów. Św. Jan wspomina o różnych modlitwach – niekiedy nie były one czytane za katechumenów i tych, którzy przygotowywali się do Chrztu⁷³⁶. Św. Jan wspomina o modlitwach: za opętanych, za poku-

⁷²⁹ Ibid., s. 119.

⁷³⁰ Ibid., s. 118.

⁷³¹ Ibid., s. 118-127.

⁷³² Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии. Развитие Божественной литургии византийского обряда*, w: *Развитие византийской литургии*, tłum. И. Пральников, Quo Vadis, Киев 2009, s. 85. – rosyjskie tłumaczenie oryginalnej publikacji: R. F. Taft, *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, „Orientalia Christiana Periodica”, 1977, nr 43, s. 355–378.

⁷³³ Św. Jan wyjaśnia, iż odpowiedź wiernych wskazuje na ich świadomość, iż biskup jest tym, na którego zstąpił Duch Święty: „Jeśli na powszechnym Ojcu i Nauczycielu [biskupie – ME] nie byłoby Ducha Świętego, wcale by mu nie odpowiadali – «i z duchowi Twojemu»”. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 119; X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 11.

⁷³⁴ Juan Mateos wskazuje, iż w czasie czytań duchowni z biskupem siadali na podwyższeniu, które znajdowało się w centralnej części świątyni – bema, natomiast wierni, siadając na swoich miejscach w nawie, „jak gdyby w okręcie, znajdującym się wokół bemy, i w ten sposób kapłani okazywali się być pośrodku wiernych”. X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 11.

⁷³⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 120.

Wprowadzenie to zostanie później usankcjonowane w Kościele prawosławnym, stając się elementem wpisanym w księgę Starego Testamentu i powszechnie praktykowanym.

⁷³⁶ Było to spowodowane tym, iż nie zawsze katechumeni i przygotowujący się byli obecni w świątyni. Również okres przygotowawczy był jedynie kilkutygodniowym etapem w okresie Wielkiego Postu.

- tujących oraz za siebie samych. Wszystkie te modlitwy zachowują znany z Liturgii klementyńskiej schemat: stawanie na kolana, modlitwa diakona, powstanie z kolana i skłonienie głów, modlitwa biskupa i błogosławieństwo⁷³⁷. Na diakańskie wezwania odpowiadały dzieci, mówiąc: „Panie, zmiłuj się” (cs. *Господи помилуй*).
4. Przed przyniesieniem darów czyniono pocałunek pokoju⁷³⁸.
 5. Rozpoczyna się modlitwa kanonu eucharystycznego, poprzedzona klasycznym wprowadzeniem. Wezwanie kapłana „Stańmy dobrze... abyśmy świętego podniesienia w pokoju dokonali” i odpowiedź wiernych „Miłosierdzie pokoju”, wskazują na charakter ofiary eucharystycznej. Na podstawie odpowiedzi wiernych z Liturgii ormiańskiej („Miłość, pokój, ofiara chwały”) zauważamy, iż słowa te wyjaśniają czym dla wiernych powinna być składana ofiara. W ten sposób, istniejące w większości anafor klasyczne jej rozpoczęcie, może zostać opisane frazą: „Święte podniesienie, które jest miłością, pokojem i ofiarą chwały”⁷³⁹. Anafory św. Jana i św. Bazylego stanowią przykład bizantyjskiej syntezy, w której zachowując tradycję apostołską autorzy tworzą jednocześnie traktaty dogmatyczne. W anaforach pojawiają się wszystkie klasyczne elementy. W modlitwie anaforalnej obserwujemy także słowa wspominające wszystkie znajdujące się w ewangelicznym opisie Mistycznej Wieczerzy słowa i czyny Jezusa Chrystusa, a mianowicie: wzięcie chleba, dziękczynienie, przełamanie chleba, przekazanie go uczniom z wygłoszeniem słów „bierzcie jedzcie...”, wzięcie kielicha, dziękczynienie, przekazanie go uczniom ze słowami „pijcie z niego wszyscy...”⁷⁴⁰. Juan Mateos zauważa, iż w anaforze LitCHR, jako w jedynej spośród wschodnich i zachodnich modlitw kanonu eucharystycznego, nie występują słowa przykazania po wskazaniu na Kielich, tj. „to czyńcie na Moją pamiątkę”. Słowa te w LitCHR zostały bowiem umieszczone w modlitwie anamnezy „Wspominając przeto to zbawienne przykazanie...”⁷⁴¹. Anamneza LitCHR nie dotyczy ponadto jedynie zbawczego dzieła dokonanego do momentu Wniebowstąpienia, lecz mówi również o powtórnym przyjściu Zbawiciela⁷⁴².
 6. W komentarzach św. Jana Chryzostoma kilkakrotnie pojawiają się informacje o Modlitwie Pańskiej⁷⁴³. Jej obecność stanowi charakterystyczną różnicę pomiędzy Liturgią bizantyjską a Liturgią klementyńską.
 7. Po Modlitwie Pańskiej następuje przyjęcie Eucharystii poprzedzone słowami: „Święte świętym” (cs. *Святая святым*). Wygłaszanie tych słów, nie wskazuje na podniesienie Ciała Chrystusa, a jedynie na wzniesienie wysoko rąk kapłana, który „jednych przyzywa do komunii, innych odłącza od niej”⁷⁴⁴.
 8. W czasie komunii św. Jan wspomina o śpiewie Psalmu 144 – „Chcę Cię wywyż-

⁷³⁷ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 120-121.

⁷³⁸ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 44-45.

⁷³⁹ Ibid., s. 48.

⁷⁴⁰ E. Mazza, *The Eucharist...*, op. cit., s. 17.

⁷⁴¹ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 52.

⁷⁴² Ibid., s. 53.

⁷⁴³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 126-127.

⁷⁴⁴ Ibid., s. 127.

sząć, Boże mój, Królu, i błogosławić imię Twe na zawsze i na wieki”⁷⁴⁵. Po komunii wygłaszane jest dziękczynienie.

9. Nabożeństwo kończy wezwanie diakona: „Idźcie w pokój”⁷⁴⁶.

Jeśli dokonamy porównania powyższego schematu ze współczesną strukturą obu Liturgii, to wszystkie zmiany i uzupełnienia, muszą być datowane na późniejsze wieki. Pierwotnie Liturgia rozpoczynała się od słów „Pokój wam”. Dopiero w V wieku pojawia się Trisagion, w VI w. hymn „Jednorodzony Synu”, antyfony śpiewane są w IX-X wiekach⁷⁴⁷ itd. O wpływie tych późniejszych uzupełnień najdobitniej świadczy fakt, iż hymn „Jednorodzony Synu”, który w VI wieku staje się rozpoczynającym LitCHR i LitBAZ, do dzisiejszego dnia rozpoczyna „najstarsze” LitJAK oraz aleksandryjską LitMAR⁷⁴⁸. Hymn ten był pieśnią wejścia, i to nie jedyną istniejącą. Iwan Karabinow określa ją jako pieśń na dni powszednie, wskazując iż w czasie świąt śpiewany był troparion święta.

Wprowadzenie Trisagionu, a później hymnu wejścia przesuwają również wielką ektenię, która w V wieku poprzedza Trisagion. Ektenia rozpoczynała nabożeństwo, jej kontynuacją była modlitwa Trisagionu⁷⁴⁹, zaś dopiero po tej modlitwie czytanej głośno śpiewany był sam hymn.

3.2.7. Liturgia ormiańska

Chrześcijaństwo na terenie Armenii rozwijało się w oparciu o dwie tradycje: kapadocką (określaną jako zachodnią) oraz syryjską i mezopotamską (które wpływały na lokalną tradycję z południa i południowego wschodu). W IV wieku nabożeństwa w Armenii sprawowane były w dwóch językach: greckim i syryjskim⁷⁵⁰. Tradycja kapadocka rozwijała się dzięki kontaktom św. Grzegorza Oświeciciela z Kościołem w Kapadocji w IV wieku. W 374 r. Kościół w Armenii samodzielnie przyznaje sobie autokefalię, zaś w 491 r., decyzją zwołanego soboru, zajmując własne stanowisko w sporze dyofizytów z monofizytami, ostatecznie odłącza się od jedności z Kościołem Powszechnym. Od tego momentu tradycja liturgiczna Ormian charakteryzuje się skrajnym izolacjonizmem, który na krótko przerywa epoka wypraw krzyżowych⁷⁵¹.

W najstarszej ormiańskiej praktyce, zapisanej w pierwszych ormiańskich rękopisach, odzwierciedla się tradycja kapadocka. Ta pierwotna praktyka знаła dwie Liturgie: przekład fragmentów LitBAZ (3 główne modlitwy)⁷⁵² oraz Liturgię św. Izaaka. Li-

⁷⁴⁵ Ps 145.

⁷⁴⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 128.

⁷⁴⁷ Ibid., s. 141-143.

⁷⁴⁸ Ibid., s. 138.

⁷⁴⁹ Na jej miejsce na początku nabożeństwa wskazują słowa, które zachęcają do złożenia ofiary i wspólnej Eucharystii.

⁷⁵⁰ Pierwszą przyczyną dwóch języków w Kościele ormiańskim były inspiracje z tradycji kapadockiej i syryjskiej. Drugą przyczyną związana była z brakiem własnego alfabetu, który został opracowany w V wieku. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 191.

⁷⁵¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 70.

⁷⁵² W XI i XII wiekach, kiedy trwały zintensyfikowane rozmowy o zjednoczeniu z Kościołem greckim (tj. prawosławnym w Bizancjum), sporządzono nowy przekład LitBAZ na język ormiański, jak również pierwszy przekład LitCHR. Dzięki tym pracom współczesna praktyka liturgiczna Ormian zachowała schemat bizantyjski, którego główne modlitwy zostały zaczerpnięte z Liturgii św. Atanazego Wielkiego. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 191-192.

turgia św. Izaaka, dziesiątego katolikosy Armenii (387-434), znana jest już w pierwszej połowie V wieku, a jej korzenie sięgają Liturgii VIII księgi KonstAp.

Syryjska i mezopotamska tradycja odzwierciedla się w kolejnych spisanych ormiańskich zabytkach, które zawierają Liturgie: św. Grzegorza Teologa, św. Cyryla Aleksandryjskiego, św. Atanazego Wielkiego, ap. Jakuba, św. Ignacego, uprzednio poświęconych Darów i św. Grzegorza Oświeciciela. Najczęściej zapisaną w rękopisach Liturgia, była najczęściej sprawowana Liturgia św. Atanazego Wielkiego.⁷⁵³

Oryginalny tekst ormiańskiego nabożeństwa, wskazujący na praktykę pierwszego tysiąclecia, był wydany dopiero w XVII w. w Rzymie (w 1642 r. paralelnie z łacińskim przekładem oraz w 1677 r.). Grecki tekst został wydany w Konstantynopolu przez Arian w 1702 roku⁷⁵⁴. Gruzińska Liturgia ukazała się drukiem w Wenecji w 1847 roku⁷⁵⁵.

Współczesna praktyka liturgiczna Ormian wiąże dwie tradycje: lokalną – opartą na inspiracjach kapadockich i syryjskich oraz grecką z przełomu X i XI wieków. Lokalna tradycja odzwierciedla się w architekturze świątyni, szczególnie w odniesieniu do prezbiterium. Prezbiterium oddzielone jest od nawy jedynie zasłoną, która w odpowiednim czasie jest odsuwana bądź zasuwana. Za zasłoną, w centralnym miejscu prezbiterium stoi ołtarz. Stół ofiarny (cs. *жертвенник*) znajduje się za ołtarzem i jest od niego oddzielony ikonostasem. Do tej oddzielonej od ołtarza części prezbiterium prowadzi dwoje drzwi. W ten sposób stół ofiarny posiada, podobnie jak w tradycji bizantyjskiej, własne pomieszczenie, do którego jednak nie ma dostępu z nawy. Dlatego małe wejście dokonywane jest w następujący sposób – stojący przy ołtarzu kapłani idą do stołu ofiarnego przez północne drzwi i wracają przed ołtarz drzwiami południowymi⁷⁵⁶.

Współczesny schemat Liturgii ormiańskiej zawiera wiele elementów tradycji bizantyjskiej: modlitwę proskomidii „Boże, Boże nasz”, modlitwę kadzidła „Kadziło Tobie przynosimy Chryste Boże...”, aklamację „Błogosławione Królestwo Ojca, i Syna, i Świętego Ducha...”, hymn „Jednorodzony Synu”⁷⁵⁷, trisagion z dodatkiem monofizytów „za nas ukrzyżowany”, Symbol Wiary (w miejscu katolickiego Credo lecz z tekstem Nicejsko-konstantynopolitańskim)⁷⁵⁸, wielkie wejście z modlitwą „Nikt nie jest godzien...” i Pieśnią Cherubinów⁷⁵⁹.

Modlitwa anafory również zawiera późniejsze uzupełnienia. Jej język przepelniony jest dogmatyką, *Praefatio* zamiast tematu Boga-Stwórcy, skupia się na temacie Boga-Odkupiciela, epikleza stanowi kompilację z LitBAZ i LitCHR. Przygotowanie komunii wygląda zaś podobnie jak w Liturgii syryjskiej: Święty Chleb jest omaczany w kielichu z Krwią Chrystusa⁷⁶⁰.

⁷⁵³ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XCIII-XCIX.

⁷⁵⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 70.

⁷⁵⁵ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. XCVI.

⁷⁵⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 193.

⁷⁵⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 70.

⁷⁵⁸ Ibid., s. 71.

⁷⁵⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 192-194.

⁷⁶⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 194.

Bizantyjska tradycja zaczęła przenikać do tradycji ormiańskiej od X-XI w., jednak początkowo nie była zapisywana w kompletnych rękopisach, a jedynie w krótkich iktarionach. Ze względu na ich obecność, wystarczającą dla sprawowania nabożeństwa, pełne rękopisy Liturgii nie były powszechne i pojawiły się dużo później⁷⁶¹.

3.2.8. Liturgie zachodniej tradycji liturgicznej

Klasyfikacja Franka Edwarda Brightmana wskazuje na istnienie dwóch dużych grup tradycji liturgicznej – wschodniej i zachodniej. Podział ten należy jednak uściślić wyjaśniając na jakiej zasadzie został przeprowadzony. Grupy wschodnia i zachodnia odnoszą się jedynie do podziału geograficznego, a dokładniej miejsca występowania danej praktyki i jej dalszego rozwoju. Analiza teologiczna treści nabożeństw jednoznacznie wskaże ich wspólny, wschodni korzeń, podstawą którego jest praktyka liturgiczna przełomu I i II wieków. Klasyfikacja nie bazuje również na języku nabożeństw, albowiem w pierwszych wiekach Kościoła rzymski opierał się na języku greckim. Dopiero w IV wieku, w czasach papieża Damazego I (+384) w rzymskich nabożeństwach pojawia się łacina⁷⁶². Analizując zachodnią tradycję liturgiczną, zauważymy ponadto wiele wspólnych elementów, nie tylko z praktyką antiocheńską a później bizantyjską, lecz również z liturgiczną tradycją Aleksandrii⁷⁶³.

Do zachodniej grupy najwcześniejszych Liturgii zaliczamy tradycję rzymską, afrykańską, mediolańską, gallikańską, mozarabską i angielską. Wszystkie wymienione praktyki liturgiczne bazują na wschodniej tradycji, szczególnie Małej Azji⁷⁶⁴.

3.2.9. Liturgia rzymska

Najstarsze świadectwa rzymskiej praktyki liturgicznej odnajdziemy w tzw. „Sakramentariuszach”, które odpowiadają wschodnim „Euchologionom”. Istnieją trzy główne redakcje: papieża Lwa Wielkiego w rękopisie VII wieku⁷⁶⁵ – „Sakramentariusz” z Werony⁷⁶⁶, papieża Gelazjusza I (492-496 w jęz. polskim opisywany również jako Gelazy I)⁷⁶⁷ w rękopisie VIII wieku („Sakramentariusz Gelazjański” – Vat. Regin

⁷⁶¹ К. С. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Типография „Братство”, Тифлис 1908, s. XVI.

⁷⁶² J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2007, t. XX, nr 1, s. 160.

⁷⁶³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 206.

⁷⁶⁴ Ibid., s. 206-207.

⁷⁶⁵ Wskazanie na papieża Leona I, jako autora pojawiło się w XVII wieku, za sprawą pierwszego wydawcy rękopisu. Dokument nie stanowi pełnego „Sakramentariusza” a jedynie zbiór różnych modlitw (w tym liturgicznych) opisujących nabożeństwa od kwietnia do stycznia. Liturgiści datują rękopis na początek VI wieku. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 209.

⁷⁶⁶ Ksiądz Miazek określa go jako zabytek VI wieku. J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 158.

⁷⁶⁷ „Sakramentariusz” najprawdopodobniej nie jest autorstwa papieża Gelazjusza, chociaż w kilku zabytkach epoki jest mu przypisywany. W opinii badaczy, rękopis jest po prostu galijską redakcją rzymskiego „Sakramentariusza”. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 209.

216)⁷⁶⁸ oraz papieża Grzegorza Wielkiego (Dialoga 540-604) w rękopisie VIII wieku⁷⁶⁹ – „Sakramentariusz Gregoriański”. Oprócz „Sakramentariuszy” rzymską Liturgię opisują również chrześcijańscy pisarze epoki oraz tzw. *ordines*, tj. opis obrzędów katedry rzymskiej (najwcześniejsze z VIII wieku)⁷⁷⁰.

Pierwotnie Liturgia rzymska nie była znana i praktykowana w całej Italii. Z tego względu, do VI wieku, była to lokalna tradycja, zaś inne większe miasta – Mediolan, Rawenna, Turyn rozwijały własną praktykę. Niektóre z lokalnych tradycji zachowały się, bądź, w okresie reform liturgicznych, weszły w schemat Liturgii rzymskiej⁷⁷¹.

Charakterystyczną cechą wczesnej praktyki rzymskiej była zwięzłość tekstów i prostota obrzędów. O ile na wschodzie modlitwy stawały się rozbudowanymi poetyckimi traktatami dogmatycznymi, modlitwy zachodniej Liturgii możemy określić jako surowe.

Schemat rzymskiej Liturgii w oparciu o świadectwa *ordines*⁷⁷² i „Sakramentariusze”:

1. W diakonikonie przed nabożeństwem papież nakłada szaty liturgiczne.
2. W czasie wejścia chór śpiewa tzw. *introitus* (cs. *входный антифон*) – praktyka wprowadzona przez papieża Celestyna (+432). Biskup po wejściu do ołtarza czyta modlitwy wstawiennicze za siebie.
3. Kadzenie ołtarza. Biskup przechodzi do tronu, lecz nie siada.
4. Chór śpiewa: *Kyrie eleison, Christe eleison*, co możemy uznać za wpływ wschodniej wielkiej ektenii. Wprowadzenie tego elementu tradycyjnie jest przypisywane papieżowi Sylwestrowi I (314-335), natomiast po raz pierwszy zostało opisane na początku VI wieku⁷⁷³.
5. Śpiew: „Chwała na wysokościach Bogu” (łac. *Gloria in excelsis Deo*). Charakterystyczny element rzymskiej praktyki, którego wprowadzenie tradycyjnie odnosi się do czasów papieża Telesfora I (+138), który wskazał na wykorzystanie tego hymnu w Liturgii święta Bożego Narodzenia. Pieśń była śpiewana w czasie wszystkich niedzielnych i świątecznych Liturgii, aż do czasów „Sakramentariusza papieża Grzegorza Wielkiego” (590-604), w którym hymn przeznaczono jedynie dla Liturgii sprawowanej przez biskupa. Zgodnie z nową praktyką na Liturgiach sprawowanych przez prezbiterów, hymn mógł być wykonywany jedynie na Paschę. Ograniczenie to zanika w XI wieku⁷⁷⁴.
6. Wezwanie biskupa: „Pokój wszystkim” (łac. *Pax vobis*; później „*Pan z wami*” – łac. *Dominus vobiscum*) i modlitwa wstawiennicza zgromadzenia, tzw. *collecta* (gr. *σύναξις*).

⁷⁶⁸ M. Metzger, *A eucharistic lexicon*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press 2000, s. 4.

⁷⁶⁹ Zredagowany za czasów papieża Honoriusza (+638). „Sakramentariusz” ukazał papież Hadrian I (Adrian I - 772-795), który przesłał go dla Karola Wielkiego. Nadawca sam przypisał autorstwo księgi dla papieża Grzegorza Wielkiego. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 209, J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 158.

⁷⁷⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 209.

⁷⁷¹ J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 159.

⁷⁷² *Ibid.*, s. 210-220.

⁷⁷³ *Ibid.*, s. 211.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, s. 212.

7. Czytanie Pisma Świętego (Apostoł i Ewangelia). Czytanie Ewangelii poprzedza śpiew „Alleluja”. „Sakramentariusz Gregoriański” zmniejszył liczbę czytań z trzech do dwóch⁷⁷⁵.
8. Homilia.
9. Od XI wieku po homilii wygłaszany jest Symbol Wiary⁷⁷⁶. Liturgia nie zachowała bezpośrednich śladów ektenii i modlitw za katechumenów bądź pokutujących, jednak, zdaniem Iwana Karabinowa, inne świadectwa niezaprzeczalnie potwierdzają ich istnienie⁷⁷⁷.
10. Modlitwa eucharystyczna podzielona na 12 paragrafów⁷⁷⁸. W anaforze występują charakterystyczne, lokalne zmiany zauważalne szczególnie w rozdzieleniu modlitw wstawienniczych (za żywych i umarłych) oraz podwójnej modlitwie przyniesienia darów. Dostrzegalna różnica, związana z nieobecnością powszechnej na Wschodzie modlitwy epiklezy, została w prosty sposób wyjaśniona przez Juana Mateosa. Zgodnie z jego komentarzem, anafora na Zachodzie koncentrowała się na wygłoszeniu słów ustanowienia, w czasie których dokonywała się ofiara eucharystyczna oraz modlitwach o przyjęcie darów⁷⁷⁹.
 - a) Dziękczynienie Bogu Ojcu, po którym następuję *Sanctus*. Pierwotnie dziękczynna modlitwa przypominała tematycznie modlitwę innych anafor, jednak później dziękczynienie, w przeciwieństwie do tradycji wschodnich, przestaje być stałą modlitwą, lecz staje się modlitwą zmienną, korespondującą z treścią świąt.
 - b) *Te igitur* (ogólne polecenie ofiar) oraz *In primis* (za Kościół wojujący) – przyniesienie darów („...Ojczy... przyjmij i pobłogosław te dary...”) wraz z *Memento* (za uczestników) modlitwą wstawienniczą za żywych.
 - c) Modlitwa za świętych (*Communicantes*), która wspomina i wychwala Bogurodnicę, apostołów, męczenników i wszystkich świętych, lecz nie przechodzi do wspomnienia zmarłych. We wschodnich anaforach modlitwa za świętych zmienia się w wstawienniczą modlitwę za zmarłych.
 - d) *Hanc igitur* – modlitwa o przyjęcie darów.
 - e) *Quam oblationem* – modlitwa o przyjęcie darów, która w rzymskich mszalach nosi nazwę „prośby o przeistoczenie”: „Racz te dary ofiarne, prosimy Cię, Boże, w całej pełni pobłogosławić, przyjąć, zatwierdzić, uduchowić i miłym sobie uczynić, aby się stały Ciałem i Krwią najmilszego Syna Twojego...”.
 - f) Słowa ustanowienia: „...Bierzcie i jedzcie... to jest bowiem Ciało Moje... Bierzcie i pijcie... to jest bowiem kielich Krwi Mojej, nowego i wiecznego Przymierza: tajemnica wiary, która będzie wylana za was i za wielu na odpuszczenie grzechów”.

⁷⁷⁵ Ibid., s. 158.

⁷⁷⁶ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 73.

⁷⁷⁷ Iwan Karabinow przytacza fragment „Dialogów” św. Grzegorza Wielkiego, w których wspomina on słowa diakona: *Si quis non communicat, det locam*. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 213.

⁷⁷⁸ Zob. m.in. schemat kanonu eucharystycznego w В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 75-76.

⁷⁷⁹ Szerzej zob. X. Mateos, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 54-61.

- g) *Unde Et Memores* (wspomnienie tajemnicy) Drugie przyniesienie: „My przeto, Panie słudzy Twoi... pomni na błogosławioną Mękę i Zmartwychwstanie z otchłani, jak również na chwalebne Wniebowstąpienie... składamy... z otrzymanych od Ciebie darów ofiarę czystą, ofiarę świętą, ofiarę niepokalaną, Chleb święty żywota wiecznego i Kielich wiekuistego zbawienia”. *Supra Quae* (modlitwa o przyjęcie Ofiary bezkrwawej) – prośba o przyjęcie ofiary, tak jak: „... raczyłeś przyjąć dary sługi Swego sprawiedliwego Abła... Abrahama... oraz tę, którą Ci złożył najwyższy Twój kapłan Melchizedek...”
- h) Druga modlitwa wstawiennicza podzielona na dwie części: *Supplices* za żywych oraz *Memento* za zmarłych.

11. Modlitwa Pańska.

12. Przełamanie chleba, które do reformy „Sakramentariusza Gregoriańskiego” odbywało się przed Modlitwą Pańską⁷⁸⁰.

13. Znak pokoju, przeniesiony przez „Sakramentariusz Gregoriański” na moment przed komunią (wcześniej występował przed przygotowaniem darów)⁷⁸¹. Komunia.

14. Modlitwa i kończące błogosławieństwo.

Rzymska anafora odróżnia się od pozostałych modlitw eucharystycznych podwójnym wstawiennictwem oraz podwójną modlitwą przyjęcia przyniesionych darów. Słowa ustanowienia występujące w tej anaforze w środku modlitwy wstawienniczej, wskazują na ślady reformy. Nie możemy przyjąć tezy Drews’a, o aleksandryjskiej inspiracji papieża Gelazjusza I, bowiem w aleksandryjskiej anaforze słowa ustanowienia są przed wstawiennictwem. Iwan Karabinow skomplikowany schemat rzymski wyjaśnia zapożyczeniem ze wschodnich anafor, szczególnie zapożyczeniem słów ustanowienia z praktyki jerozolimskiej, z charakterystycznym wprowadzeniem „przeto i my, Panie, słudzy Twoi, wspominając... przynosimy...”. Jednak i tutaj zauważymy poważną różnicę – wschodnia praktyka w anamnezie wspominała zarówno krzyż, śmierć, zmartwychwstanie oraz powtórne przejście, podczas gdy rzymska modlitwa ogranicza się jedynie do wydarzeń historycznych pomijając paruzję⁷⁸².

Ofiarowanie darów w archaicznej rzymskiej praktyce było pozbawione słów ustanowienia – istniało wezwanie „przyjmij i pobłogosław te dary”, które nie przypominało wschodniej praktyki przytaczania słów Chrystusa. Z tego powodu, inspirując się rozbudowaną wschodnią anaforą, do kanonu eucharystycznego przyjęto słowa ustanowienia wraz z powiązaną prośbą o przyjęcie i akceptację darów. W wyniku tej kompilacji słowa wstawiennictwa pomiędzy wspomnieniem żywych i umarłych, zostały rozdzielone „tyradą ustanawiających słów i nowego ofiarowania”⁷⁸³. Zabytki piśmiennicze wskazują nawet na dwie kompilacje: pierwszą, z czasów papieża Aleksandra I (II w.) oraz drugą – papieża Grzegorza Wielkiego. Pierwsza zmiana miała uzupełnić anaforę o słowa ustanowienia, druga – włączyć modlitwę o przyjęcie darów

⁷⁸⁰ J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 159.

⁷⁸¹ Ibid.

⁷⁸² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 216-218.

⁷⁸³ Ibid., s. 218.

*Hanc Igitur*⁷⁸⁴. W zachowanym z V wieku i niesłusznie przypisywanym św. Ambrozemu z Mediolanu dziele „De Sacramentis”, pojawia się stwierdzenie, iż Eucharystia jest uświęcana przez słowa ustanowienia, lecz zamiast dwóch znanych modlitw *Hanc Igitur* oraz *Quam oblationem*, autor przytacza jedynie drugą z nich, lecz określaną jako *Hanc oblationem*⁷⁸⁵. Iwan Karabinow wskazuje również na to, iż pierwsza modlitwa „o przyjęcie darów” może być modlitwą przyniesienia, tj. odpowiednikiem wschodniej proskomidii, zaś druga – modlitwą związaną ze słowami ustanowienia⁷⁸⁶. Wokół różnic pomiędzy treścią bizantyjskich a rzymskich anafor powstało wiele opracowań. Wielu liturgistów i teologów w pracy porównawczej skupiło się na kwestii nieobecności epiklezy w anaforze rzymskiej. Temat ten, znacznie wykraczający poza zakres niniejszej książki, wymaga odesłania do dwóch ważnych opracowań – klasycznego trudu św. Mikołaja Kabasilasa oraz współczesnego opracowania o. archim. Roberta Tafta⁷⁸⁷.

3.2.10. Liturgia afrykańska

Nie zachowały się żadne kompletne rękopisy tej Liturgii, zaś jedyne informacje pochodzą z komentarzy kościelnych pisarzy – Tertuliana i św. Cypriana (III wiek) oraz postanowień soborowych. Afrykańska tradycja liturgiczna rozwijała się od początków chrześcijaństwa do najazdów wandalów i ekspansji islamu. Z tradycją afrykańską wiąże się postać św. Augustyna (354-430), który przez trzydzieści cztery lata był biskupem Hippony. Z jego dzieł możemy odtworzyć ogólny schemat Liturgii afrykańskiej. Nabożeństwo rozpoczynało się małym wejściem. Po czytaniu Pisma, które opierało się na księgach Starego i Nowego Testamentu oraz homilii następuje modlitwa za katechumenów⁷⁸⁸. Przejście do Liturgii wiernych, która opiera się na improwizowanej modlitwie kanonu eucharystycznego. Pocałunek pokoju występuje po Modlitwie Pańskiej, bezpośrednio poprzedzając komunię⁷⁸⁹.

W Liturgii afrykańskiej, w odróżnieniu od praktyki rzymskiej istniały słowa przyzywania Ducha Świętego na dary, tj. epikleza⁷⁹⁰. Ponadto w praktyce tej funkcjonowały archaiczne i nigdzie więcej niespotykane elementy, świadczące o wczesnym i samodzielnym rozwoju Kościoła afrykańskiego. Zaliczymy do nich, wspomnianą w 8. kanonie soboru z Kartaginy, praktykę przystępowania do komunii w Wielki Czwartek po spożyciu posiłku: „Kanon Ojców Soboru w Kartaginie nakazuje, aby święta Liturgia była sprawowana nie inaczej, jak tylko na czczo, prócz jednego dnia w ciągu roku dnia, w którym odbywa się wieczerza Pańska”⁷⁹¹.

⁷⁸⁴ Ibid., s. 219.

⁷⁸⁵ Ibid.

⁷⁸⁶ Ibid.

⁷⁸⁷ Zob. P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 87–122. M. Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszuk, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2009, s. 60–68.

⁷⁸⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 207.

⁷⁸⁹ J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 160.

⁷⁹⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 208.

⁷⁹¹ Trul 29.

3.2.11. Liturgia mediolańska

Liturgia mediolańska stała się, jak wskazują liturgiści, łącznikiem wschodnich inspiracji⁷⁹². Pierwotnie jej schemat był zbliżony z tradycją syryjską i małoazjatycką, jednak szybko podlega romanizacji. Zbliżenie z Liturgią rzymską wiąże się z postacią św. Ambrożego (biskup Mediolanu w latach 374-397). Również w tym czasie językiem Liturgii przestaje być greka. Dlatego inna nazwa tego nabożeństwa, Liturgia ambrozjańska, wiąże się już z rytym zmodyfikowanym, zbliżonym do tradycji Rzymu⁷⁹³. Poniważ pierwotna tradycja nie została zachowana, kanon znanej Liturgii ambrozjańskiej jest kanonem rzymskim.

3.2.12. Liturgia gallikańska

Liturgią gallikańską (bądź galijską) określamy tradycję chrześcijan południowej Galii. Liturgia oparta jest na strukturze Liturgii rzymskiej, jednak rozwinięta w duchu lokalnej kultury. Modlitwy są długie i rozbudowane, zaś w ich treści zauważalna jest obrzędowość i dramaturgia⁷⁹⁴. Galijska tradycja rozwija przepojone symboliką obrzędy⁷⁹⁵. Lokalna tradycja, na przestrzeni wieków ulega wpływom rzymskim. Zachowany do naszych czasów schemat nabożeństwa jest więc już w połowie gallikański a w połowie rzymski⁷⁹⁶.

Najwięcej informacji o Liturgii gallikańskiej przekazał w swoich dwóch listach biskup Paryża św. German (+576).

Schemat Liturgii gallikańskiej⁷⁹⁷:

1. Liturgia, podobnie jak rzymska, rozpoczynała się od *introitus*.
2. Słowa biskupa: „Pan niech będzie zawsze z wami” z odpowiedzią „I z duchem twoim”.
3. Śpiew Trisagionu, Kyrie eleison oraz pieśni Zachariasza: „Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela, że nawiedził lud swój i wyzwolił go” (Łk 1, 68-79).
4. Modlitwa biskupa.
5. Trzy czytania (Proroctwo, Apostoł, Ewangelia) przedzielone śpiewem hymnów. Po śpiewie prokimna śpiewano również pieśń trzech młodzieńców, przed i po Ewangelii drugi raz śpiewano Trisagion. Czytanie Ewangelii poprzedzało wezwanie „Chwała Tobie, Panie”.
6. Homilia, po której katechumeni byli wzywani do wyjścia.
7. Przeniesienie darów. W czasie przeniesienia śpiewano pieśń, kończącą się słowem: „Alleluja”. Chleby wnoszono na specjalnych arkach (*turribus*), zaś wino

⁷⁹² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 222.

⁷⁹³ J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 161.

⁷⁹⁴ Ibid., s. 162.

⁷⁹⁵ Z tradycji gallikańskiej wywodzą się zwyczaje Wielkiego Piątku, Niedzieli Palmowej, które zastępują proste rzymskie obrzędy. Ibid.

⁷⁹⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 220.

⁷⁹⁷ Ibid., s. 221-223.

w kielichu. Wino było rozcieńczane wodą, natomiast chleb przekładany na dyskos (*patena*). Dary przykrywano pokrowcem (*palla*)⁷⁹⁸.

8. Czytanie dyptychów z imionami zmarłych. Element znany z innych anafor, jednak tylko w anaforzach gallikańskiej występował przed znakiem pokoju.
9. Znak pokoju.
10. Anafora. Modlitwy z wieloma elementami rzymskiej praktyki liturgicznej. Słowa ustanowienia zaczerpnięte bezpośrednio z rzymskiej Liturgii, w której dziękczynienie nie jest jedną modlitwą, lecz zmienia się w zależności od wspominanego święta.
11. Komunia i błogosławieństwo wiernych.

Tradycja gallikańska zachowując pewne lokalne tradycje, nieustannie zbliżała się do Liturgii rzymskiej. Znaczącym krokiem na drodze do unifikacji i praktycznego zaniku Liturgii gallikańskiej, stało się wprowadzenie przez Karola Wielkiego rzymskiego „Sakramentariusza Gregoriańskiego” (VIII wiek)⁷⁹⁹.

3.2.13. Liturgia mozarabska – hiszpańska – wizygocka

Liturgia znana jako mozarabska, wizygocka bądź hiszpańska. Termin „mozarabski” pojawia się w XVI wieku, w wydanych przez hiszpańskiego arcybiskupa Cisnerosa *Missale* (1500) oraz *Breviarium* (1502) opisujących hiszpańską tradycję liturgiczną. Nazwa ta pochodzi od określenia *mustarab*, co oznacza „stawszy się arabem”⁸⁰⁰. Arcybiskup Cisnerosa ufundował w roku 1502 w katedrze w Toledo kaplicę „Corpus Christi”, gdzie sprawowano Liturgię mozarabską⁸⁰¹. Określenie wizygocka pojawia się rzadziej, nawiązuje do królestwa wizygockiego, którego rozkwit w VII wieku zbiega się z aktywnością i rozwojem hiszpańskiej tradycji liturgicznej.

W ten sposób dwie nazwy (mozarabska i wizygocka) akcentują pewien etap w historii, zaś najszerszym określeniem tej liturgicznej tradycji jest nazwa „Liturgia hiszpańska”.

Tradycja ta rozwijała się pomiędzy rzymską i afrykańską. Dom Marius Ferotin O.S.B. wskazuje na tradycję mozarabską, jako na połączenie Liturgii italskiej bądź rzymskiej oraz wpływów afrykańskich, gallikańskich i hiszpańskich⁸⁰². Podobnie jak w przypadku Liturgii gallikańskiej, już w VI wieku Rzym stara się zmodyfikować lokalne tradycje i zbliżyć je do tradycji rzymskiej. O ile w przypadku innych rytów odbywa się to naturalnie, bez większych problemów czy protestów, to Liturgia mozarabska przez długi czas broniła się przed zmianami. Próby ujednoczenia tradycji rodziły się w Rzymie i często były wspierane przez świeckie władze Hiszpanii. Dochodziło do tego, iż postanowienia soborowe zabraniały sprawowania Liturgii mozarabskiej⁸⁰³.

⁷⁹⁸ Ibid., s. 222.

⁷⁹⁹ Ibid., s. 209.

⁸⁰⁰ Ibid., s. 224.

⁸⁰¹ J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 163.

⁸⁰² H. Jenner, *Mozarabic Rite*, w: *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1911.

⁸⁰³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 223.

W VI i VII wieku następuje rozwój tradycji mozarabskiej – „czas wielkiej twórczości”⁸⁰⁴. Główną przyczyną było nawrócenie Wizygotów z arianizmu na katolicyzm, które zostało oficjalnie ogłoszone na trzecim synodzie w Toledo w roku 589. W Hiszpanii rozwija się szkoła liturgicznych pisarzy, którzy skupiają się na dokumentowaniu praktyki liturgicznej. Wśród nich najistotniejsi stali się dwaj bracia: Leander (+601) biskup Sewilli oraz Izydor (+636) następca brata na tronie biskupim, święty określany jako ostatni Ojciec Kościoła na Zachodzie⁸⁰⁵. Na IV synodzie w Toledo (633), któremu przewodniczył św. Izydor, oficjalnie zdecydowano, iż powinien istnieć jeden sposób celebrowania Liturgii, co byłoby wyrazem jedności wiary i jedności narodowej⁸⁰⁶. W ten sposób jednoznacznie opowiedziano się za podtrzymaniem i rozwojem tradycji lokalnego kościoła – Liturgii hiszpańskiej.

Obrona lokalnej tradycji liturgicznej zachowała Liturgię mozarabską do czasów współczesnych. W wyniku tej obrony papież Juliusz II (1503-1515) zezwolił na zachowanie Liturgii mozarabskiej w 6 kościołach w Toledo i kaplicy w Salamance (tradycja podtrzymywana do czasów współczesnych)⁸⁰⁷.

3.2.14. Liturgia angielska

Liturgia angielska, zwana również brytyjską bądź celtycką, stanowiła lokalną tradycję Anglii, z widocznymi elementami rzymskiej praktyki.

Liturgia angielska została w VIII wieku w Anglii zastąpiona Liturgią rzymską⁸⁰⁸. Nieco dłużej zachowała się w Irlandii, która ostatecznie przyjęła rzymską Liturgię w XII wieku⁸⁰⁹.

3.3. Proskomidia w IV wieku

Proskomidia (gr. *προσκομιδή*, cs. *проскомидия*) stanowi element nabożeństwa, w czasie którego przygotowane są dary eucharystyczne – chleb i wino. Sam termin *προσκομιζειν* oznacza „przynosić” i nie jest jedynym określeniem związanym z przygotowaniem darów eucharystycznych.

Przygotowanie darów związane było z trzema czynnościami:

- przyniesieniem przez wiernych chleba i wina,
- przygotowaniem chleba i wina przez duchowieństwo,
- przeniesieniem darów na ołtarz⁸¹⁰.

W tradycji zachodniej wszystkie te elementy łączyły się w jednym momencie nabożeństwa. Wierny przynosząc dary przekazywał je biskupowi i w tym momencie

⁸⁰⁴ J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła...*, op. cit., s. 164.

⁸⁰⁵ Ibid.

⁸⁰⁶ Ibid.

⁸⁰⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 224.

⁸⁰⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 58.

⁸⁰⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 223.

⁸¹⁰ Ibid., s. 144.

ten wygłaszał modlitwę w intencji darczyńcy. Tradycja ta zachowała się w pewnym stopniu we współczesnym rycie rzymskokatolickim, w którym przyniesienie i przygotowanie darów odbywa się po czytaniu Ewangelii i Symbolu Wiary, bezpośrednio przed anaforą⁸¹¹. Tradycja milańska wskazuje na sposób przekazania darów – dary przynosiło 10 starców i 10 starszych kobiet. Każda z osób w prawej ręce niosła chleb, w lewej wino, i w swoistej procesji kroczyli do kraty oddzielającej nawę od prezbiterium. Na ich spotkanie wychodzili kapłani niosący srebrne naczynia liturgiczne i przyjmowali dary⁸¹².

Wschodnia praktyka rozwinęła się jednak w zupełnie innym kierunku. W IV wieku istniała co prawda praktyka wniesienia darów bezpośrednio do prezbiterium, na co wskazuje opis złożenia ofiary przez cesarza Walensa. Cesarz, który wnosił dary eucharystyczne do ołtarza, stanowił jednak wyjątek w praktyce liturgicznej, i co więcej, nie ma jakichkolwiek wskazówek, ażeby wierni kierowali się tą samą praktyką. Oczywiście nic nie wskazuje na wnoszenie darów przez wiernych do samego prezbiterium, czego zakazywał 69 kanon Soboru *in Trullo* (691-692): „Żadnemu z laików nie wolno wstępować do świętego prezbiterium. Wszakże, zgodnie z niejakim starodawnym podaniem, nie jest to bynajmniej zakazane władzy i dostojństwu cesarza, gdy zechce złożyć dar Stwórcy”⁸¹³.

Praktyka nestoriańska, zachowana w Liturgii Addaja i Marięgo ukazuje następujący schemat przeniesienia darów. W czasie Liturgii, po Ewangelii i homilii czytana jest przez dwóch diakonów długa ektenia. W jej trakcie prezbiter i kolejny diakon udają się do przedziału, w którym przygotowują dary. Po zakończeniu ektenii, prezbiter czyta modlitwę na skłonienie głów dla wiernych, zaś świątynię opuszczają katechumeni i pokutujący. Zamykane są drzwi wejściowe do świątyni (opuszczana jest nad nimi zasłona) zaś dary przenoszone są do ołtarza⁸¹⁴.

Najstarsza wschodnia praktyka przyniesienia darów do prezbiterium wskazuje diakonów⁸¹⁵, jako tych, którzy w owym przeniesieniu uczestniczą. Zgodnie z TestChr wierni przynosili dary do specjalnego przedziału znajdującego się w północnej części świątyni, określanego jako *prothesis* (gr. *πρόθεσις*). W ten sposób wschodnia praktyka wskazywała na:

1. przyniesienie darów przez wiernych i złożenie ich przed nabożeństwem w *prothesis*,
2. zapisywanie imion darczyńców lub tych w czyjej intencji złożono dary, imiona zapisywali prezbiter i diakoni, zaś lektor czytał je w czasie anafory⁸¹⁶,
3. przygotowanie darów przez diakonów,

⁸¹¹ Ibid., s. 144-145.

⁸¹² Ibid., s. 145.

⁸¹³ Trul. 69.

⁸¹⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 188-189.

⁸¹⁵ А. В. Петровский, *Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии*, „Христианское чтение”, 1904, nr 3, s. 411-412.

⁸¹⁶ „Kiedy biskup zacznie sprawować Eucharystię, lektor bądź protodiakon czytają je [tj. imiona – MŁ], zaś duchowieństwo i wierni wznoszą za nich modlitwy”. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 146.

4. przeniesienie przygotowanych darów przez diakonów – diakoni wnoszą je do prezbiterium i przekazują dla biskupa⁸¹⁷.

Najwcześniejsza charakterystyka przygotowania darów eucharystycznych z III i IV wieku wiąże je bezpośrednio z praktyką agap. Pomimo, iż agapy nie były już dłużej praktykowane, możemy zauważyć, iż wywarły one znaczny wpływ na kształtowanie się proskomidii. Jeszcze w III w., o czym świadczy 3. kanon Soboru Apostolskiego, 24. kanon III soboru w Kartaginie i inne pisemne zabytki, na proskomidię przynoszono nie tylko chleb i wino, lecz również inne produkty – mleko, miód. Do kanonicznego ograniczenia darów jedynie do chleba i wina, zauważamy iż przynoszone produkty służyły nie tylko jako ofiara eucharystyczna, lecz również jako dar dla sprawowania agapy⁸¹⁸.

Wschodnia tradycja traktowała proskomidię jako proces, który trwał od początku Liturgii do przeniesienia ich na ołtarz, tuż przed kanonem eucharystycznym. Proces przygotowania darów był bardzo prosty i polegał na wybraniu odpowiedniej ilości chlebów i napełnienia kielichów winem wymieszanim z wodą. Również moment przeniesienia darów i postawienia ich na ołtarzu nie może być jednoznacznie określony. Dokonywało się ono przed anaforą, jednak w zabytkach rękopiśmiennych pierwszych wieków nie odnajdziemy żadnej wskazówki, która pozwoliłaby nam określić dokładny przebieg tej ceremonii. Jedynie w Liturgii ap. Marka, pomiędzy początkową modlitwą, stanowiącą odpowiednik bizantyjskiej modlitwy za katechumenów, a przed modlitwą kanonu eucharystycznego, zachowało się wezwanie diakona: „Pomódlcie się za przynoszących”. Ponieważ słowa wygłaszano po opuszczeniu cerkwi przez katechumenów, mogły być zachętą do składania w tym momencie darów. Również forma gramatyczna wezwania pozwala stwierdzić, iż złożenie darów odbywało się właśnie w tym momencie, a nie wcześniej. Potwierdzeniem tego jest wstawiennicza modlitwa kanonu eucharystycznego też LitMAR, w której wspomina się w czasie przeszłym o wiernych, którzy już wcześniej złożyli swe dary: „przyjmij Boże, ofiary i dary i od tych, którzy w dzisiejszym dniu przynieśli ofiarowania”. W ten sposób wezwanie diakańskie poprzedzające kanon eucharystyczny, wygłoszone w czasie teraźniejszym, wskazuje na moment złożenia darów⁸¹⁹.

Dopiero w VIII wieku zauważalny staje się dalszy rozwój proskomidii – schemat staje się złożony, pojawiają się nowe modlitwy i czynności kapłańskie, jednak dopiero w XII wieku zaczynają funkcjonować pierwsze opisy proskomidii⁸²⁰. W najwcześniejszych rękopisach nie jest jeszcze ujednoczona kwestia tego, kto przygotowuje dary – opisy mówią zarówno o diakonach jak i o prezbiterach jako tych, którzy przygotowują chleb i wino. Dopiero od XIII wieku jednoznacznie mówi się o sprawujących proskomidię prezbiterach⁸²¹.

⁸¹⁷ Ibid., s. 144-146.

⁸¹⁸ А. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 406.

⁸¹⁹ Świadcstwo koptyjskiej anafory z IV w. również wskazuje na złożenie darów przed samym kanonem eucharystycznym. Wspomnienie tych, którzy złożyli dary, wypowiedziane w czasie teraźniejszym, było umiejscowione na początku modlitwy anafory. Zob. А. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 408-409.

⁸²⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 151.

⁸²¹ Ibid., s. 152.

W pierwotnej praktyce, kiedy do Eucharystii przystępowała cała wspólnota, dary eucharystyczne przygotowywano w wielu kielichach. Iwan Karabinow przytacza słowa Liturgii klementyńskiej oraz ap. Marka, w których jest mowa o wielu kielichach⁸²².

W starych opisach rzymskiej proskomidii mówi się o ustawianiu trzech rzędów darów na ołtarzu, co może wskazywać na ich większą ilość. TestChr zobowiązuje biskupa do przyniesienia kilku chlebów (prosfor): trzech w sobotę „na obraz Świętej Trójcy” i czterech w niedzielę „na obraz Ewangelii”⁸²³.

Tradycja hiszpańska (mozarabska) również wskazuje na przygotowanie wielu chlebów. W święto Bożego Narodzenia wymagane było złożenie 17 chlebów, z których 12 rozkładano w okrąg, natomiast 5 pozostałych układano na wierzchu na podobieństwo krzyża. Na święto Paschy przygotowywano 45 chlebów, ułożonych w ozdobiony krzyż sześcioramienny, natomiast na dzień Pięćdziesiątnicy, również 45 chlebów, lecz ułożonych w kwadrat z krzyżem na wierzchu. W dni powszednie i niedziele nie należy przynosić mniej niż 5 chlebów, układanych w formie krzyża⁸²⁴.

Ilość chlebów eucharystycznych nie jest jeszcze w IV wieku określona, lecz możemy przyjąć, że nie był to jeden chleb. Na większą ilość chlebów może również wskazywać pojawienie się na nich w V i VI wieku pieczęci⁸²⁵. Praktyka syryjskich monofizytów nakazywała wykorzystanie pieczęci, pozwalającej podzielić chleb na 12 części, we współczesnej praktyce bizantyjskiej pieczęć ma dzielić chleb na 4 części. Występowanie takich pieczęci wskazuje, zdaniem Karabinowa, na wcześniejszą praktykę wykorzystania 12 (w syryjskiej monofizycznej praktyce) bądź 4 (w późniejszej bizantyjskiej) chlebów eucharystycznych (prosfor)⁸²⁶. Od XI wieku najczęściej wymagane było 5 albo 7 prosfor⁸²⁷. O niejednolitej i długo rozwijanej praktyce dotyczącej ilości prosfor, najlepiej świadczy to, iż nawet współcześnie na Atosie dopuszczalne jest sprawowanie powszedniej Liturgii na dwóch prosforach⁸²⁸. O ile jednak późniejsze wskazanie na ilość chlebów (m.in. 2, 5, 7) ma związek z wyjmowaniem części za świętych, żywych i umarłych członków Kościoła, o tyle praktyka IV wieku wskazywała na istnienie wielu „chlebów eucharystycznych” tj. Baranka (gr. *ἄμνος*, cs. *Агнец*). Współcześnie, mimo użycia wielu prosfor jedynie z jednej prosfory wycinany jest Baranek, w starych praktykach rzymskich i syryjskich widzimy, iż w czasie anafory przygotowano ich więcej.

24. kanon soboru w Kartaginie wskazuje również, iż w procesie przygotowania darów eucharystycznych, w kielichu powinno się znaleźć wino zmieszane z wodą.

⁸²² Ibid., s. 147-148.

⁸²³ Ibid.

⁸²⁴ Ibid.

⁸²⁵ Oznaczenie prosfor pieczęcią przez długi czas nie było ujednolicone. Pierwotne oznaczenie – znak krzyża – pomimo wielu odrębnych praktyk, został obowiązującym do naszych czasów. O rozwoju znaków pieczęci, które były odciskane na prosforach zob. Ф. Захарович, *Чин литургии св. Иоанна Златоустого...*, op. cit., s. 51-57.

⁸²⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 150.

⁸²⁷ Ibid., s. 154.

⁸²⁸ Ibid., s. 151.

Przygotowanie kielicha, zostało później określone jako „zjednoczenie” czyli „heno-sis”⁸²⁹.

3.4. Agapa

Pierwotnie zbudowane na starotestamentowym szkielecie, łamanie chleba, stało się zgodnie z przykładem Mistycznej Wieczery, posiłkiem wieczornym i jednocześnie modlitewną kulminacją dnia. Podobnie jak w Starym Testamencie, posiłek związany był z dziękczynieniem składanym Bogu. Na posiłek zbierała się cała wspólnota, w której niezależnie od statusu społecznego każdy mógł się nasycić. Dziękczynny charakter modlitwy nad kielichem, sprawia, iż szybko wszystko co jest związane z łamaniem chleba przyjmuje nazwę Eucharystii – *εὐχαριστία*. Modlitewne wieczerze stają się charakterystycznym elementem nabożeństw chrześcijańskich. W ten sposób rodzą się chrześcijańskie **agapy**, tj. wieczerze miłości. Brak jest jednak w I w. n.e. szczegółowych informacji, które pozwoliłyby przedstawić szczegółowe elementy odróżniające je od Sakramentu Eucharystii. Dopiero wieki późniejsze oddzielają sakrament Eucharystii od wieczerzy miłości. W IV wieku agapy, jako nabożeństwo wieczorne zanikają, zaś Eucharystia zaczyna być sprawowana rano.

Agapa była wspólnym posiłkiem zgromadzenia wiernych. Zbierali się na nią wszyscy, którzy przynależeli do lokalnej wspólnoty. Każdy z nich przynosił niezbędne produkty, z których chleb i wino były przeznaczone dla sprawowania Eucharystii, natomiast wszystkie pozostałe pokarmy spożywano na wspólnej wieczerzy. Każdy niezależnie od statusu społecznego czy stanu majątkowego, miał możliwość zaspokojenia głodu⁸³⁰. Agapa, pomimo praktycznego charakteru – posiłku, który miał zaspokoić głód, była również formą modlitwy. Po jej zakończeniu sprawowano Eucharystię – analogicznie do opisu ewangelicznego, w którym Zbawiciel, po posiłku przełamał chleb i błogosławił kielich („A gdy jedli, wziął chleb [...] Potem wziął kielich [...]” – Mk 14, 22-23; zob. Mt 26, 26-27)⁸³¹.

Do końca II wieku agapy były sprawowane wieczorem i bezpośrednio poprzedzały sprawowanie Eucharystii. Na początku III wieku, na Zachodzie zostały oddzielone od przeniesionej na poranek Eucharystii. Podobny model zastosowano w Aleksandrii, nie później niż w końcu pierwszej połowy III wieku. Opierając się na komentarzach św. Klemensa Aleksandryjskiego oraz Orygenesa, zauważyć można ewolucję postrzegania agapy. Pierwotna wieczerza miłości podkreślająca przede wszystkim miłość Boga do ludzi i więź ziemskiej wspólnoty wiernych, zaczyna przeradzać się w społeczną formę wsparcia potrzebujących. Św. Klemens (+215) pisze jeszcze o świętych posiłkach, w których, jak z oburzeniem stwierdza, niektórzy widzą jedynie sferę doczesną – zaspokojenie głodu. Jego uczeń Orygenes (+253) opisuje już agapy, jako chary-

⁸²⁹ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 441.

⁸³⁰ А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)...*, op. cit., s. 625.

⁸³¹ Zob. А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (I)...*, op. cit., s. 626; А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s. 15-18; Łk 22, 19.

tatywne posiłki, w czasie których wspomina się pamięć zmarłego. W ten sposób agapa uzyskała nowe znaczenie – posiłku, który spożywają wszyscy biedni i bogaci, ażeby wspomnieć pamięć zmarłego (por. współczesna stypa, ros. *поминки*)⁸³².

Zmiana znaczenia agapy ukazuje również początki **modlitwy za zmarłych**. Rodzi się ona w III wieku, chociaż pierwsze wspomnienie o modlitwie za zmarłych pojawia się w połowie II wieku (modlitwa na grobie św. Polikarpa). W I połowie III w. chrześcijanie w jeden celu wspominali zarówno męczenników jak i wszystkich umarłych braci – aby zaskarżyć sobie ich wstawiennictwo⁸³³. Św. Cyprian z Kartaginy (+258) poleca informować go o śmierci członka wspólnoty, w celu wspomnienia jego imienia w czasie Liturgii. Na podstawie papirusu **Strasbourg gr. 254** z IV w., możemy odtworzyć aleksandryjską praktykę wspomnienia zmarłych, która stała się już elementem liturgicznym. W papirusie zostały zapisane imiona świętych jak również i zmarłych, których wspomniano w czasie anafory. Struktura wspomnienia tych imion wyglądała następująco: „[1] Wspomnij duszy zmarłych; [2] Wspomnij tych, których wspominamy dzisiaj, i tych których imion nie nazywamy... Wspomnij naszych prawosławnych ojców i biskupów; [3] Daj nam możliwość rozdzielenia losu... Twoich świętych proroków, apostołów i męczenników; [4] Przyjmij ich modlitwy... daruj im przez Pana naszego... [5] Przez Którego Tobie chwała na wieki”⁸³⁴. Papirus wskazuje rozwiniętą praktykę liturgiczną, która pojawiła się pierwotnie jako element wieczornej agapy. Z tej właśnie praktyki zrodziły się dyptychy czytane w czasie nabożeństwa, a później pojawiła się współczesna nam praktyka modlitwy za zmarłych, z przyniesieniem kartek z ich imionami⁸³⁵.

W III wieku agapa przekształca się w dwa nowe nabożeństwa: wieczorne oraz jutrznię poprzedzającą Liturgię. Zmiana ta następuje powoli i nie jest jeszcze w pełni widoczne rozdzielenie nabożeństw, jak również nie są zauważalne większe różnice pomiędzy nabożeństwami wieczornymi i porannymi.

Na początku IV w. w zetknięciu z ascetyczną praktyką mnichów, agapa staje się coraz mniej rozumianą tradycją. Chrześcijaństwo, inspirowane monastycyzmem z głęboką duchowością i ascetycznym charakterem modlitwy, odchodzi od prostych obrzędów. Agapy ze swoją prostą obrzędowością i tradycją modlitewnych posiłków znanych jeszcze z tradycji starotestamentowej, nie są już powszechnie rozumiane i akceptowane. Ponadto napływ nowych chrześcijan w epoce wolności religijnej przyczynił się do obniżenia poziomu moralności wspólnoty. Pojawiające się tu i ówdzie negatywne oceny agap, w trakcie których uczestnicy zapominali o niezbędnej wstrzeźliwości, skutecznie zniechęcały pozostałych wiernych do uczestnictwa w nich⁸³⁶.

Do końca IV w. ojcowie Kościoła wspominają jeszcze o agapach, jednak nie jako o powszechnej tradycji, lecz bardziej jako o jeszcze istniejącym relikcie. Chociaż w IV w. w opisie nabożeństw cyklu dobowego agapy już nie występują, to jednak późniejsze

⁸³² В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 48.

⁸³³ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 72.

⁸³⁴ За: Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 75. Tłum. MŁ.

⁸³⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 49.

⁸³⁶ Ibid., s. 91.

zakazy świadczą o nie całkiem zapomnianej tradycji. 27. kanon Synodu w Laodycei zakazywał (duchowieństwu i świeckim) zabierania czegokolwiek z „wieczerzy miłości”⁸³⁷. W 418 trzeci sobór w Kartaginie zakazał organizowania agap, na Zachodzie w roku 584 podobną decyzję podejmują ojcowie. Pomimo oficjalnego odejścia od praktyki organizowania agap jeszcze na Soborze *in Trullo* (691) 74. kanon tegoż sobotu odwołuje się do 28. kanonu synodu w Laodycei, który zakazywał ich sprawowania w świątyni⁸³⁸. Zakazy te nie byłyby konieczne gdyby agapy nie były sprawowane. W ten sposób śmiało możemy wskazać na wciąż istniejącą praktykę spotkań modlitewnych i wspólnego posiłku⁸³⁹.

Funkcjonujące w praktyce wczesnochrześcijańskiej agapy nie zostały jednak całkowicie zniesione, lecz pozostały w innych późniejszych tradycjach kościelnych. Wśród współcześnie istniejących elementów prawosławnej tradycji liturgicznej nawiązują do nich:

1. Pominki – tj. posiłek i błagalna modlitwa w intencji zmarłych.
2. Błogosławieństwo chlebów na wieczerni.
3. Obrzęd panagii.
4. Tradycja paschalnego chleba – Artosu.
Obrzęd mycia rąk przez duchownych przed sprawowaniem Liturgii⁸⁴⁰.

3.4.1. Agapa i Eucharystia

Pierwotna praktyka łamania chleba nie pozwala na rozgraniczenie agap od Wieczerzy Eucharystycznej. Niektórzy z liturgistów poddawali wątpliwość rozróżnieniu agap od Eucharystii. Zdaniem Pierre Batiffol’a agapy, jak je rozumiemy współcześnie, tj. jako odrębne nabożeństwo od Eucharystii pojawiły się dopiero w IV w. Z drugiej strony, przeciwnicy tej teorii, wśród których należy wymienić Friedricha Spitta i Adolfa Jülichera twierdzili, iż to agapa była najwcześniejszym i najważniejszym nabożeństwem, z którego z czasem wyłoniła się Eucharystia. Większość badaczy (Franz Xaver von Funk, Felix Cirlot, Paulin Ladeuze) twierdzi jednak, iż zarówno agapy jak i nabożeństwo eucharystyczne pojawiają się w Kościele od samego początku. Felix Cirlot wyjaśnił to następująco: „Eucharystia i agapy zawsze się różniły lecz nigdy się nie oddzieliły”⁸⁴¹. Po raz pierwszy wspomina o niej apostoł Paweł, a jego komentarz dotyczący „wieczerzy” wyraźnie wskazuje, iż nie chodzi mu o Eucharystię. Opis wieczerzy, zachowany w **1 Liście Apostoła Pawła do Koryntian**, pozwala nam zaobserwować najwcześniejsze rozróżnianie agapy i Eucharystii.

Apostoł Paweł wypowiada słowa krytyki pod adresem tych, którzy podczas wieczornego zgromadzenia nad Eucharystią przedkładają wspólny posiłek: „Tak więc, gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczerzy Pańskiej. Każdy bowiem już

⁸³⁷ P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 148.

⁸³⁸ Ibid.

⁸³⁹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 89.

⁸⁴⁰ Ibid., s. 89-90.

⁸⁴¹ Zob. К. Керн, *Евхаристия...*, op. cit., s. 23–24.

wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy. Czyż nie macie domów, aby tam jeść i pić? Czy chcecie znieważać Boże zgromadzenie i zawstydząć tych, którzy nic nie mają?...” (1 Kor 11, 20). Zgromadzenie, po raz pierwszy nazywa Wieczerzą Pańską (*κυριακὸν δεῖπνον*). W wieczerzy apostoł Paweł wskazuje na wspólny posiłek, który miał jednoczyć biednych i bogatych, i określa go jako agapę (*ἀγάπαι*). Ideą agapy była wspólnotowość, dzięki której każdy człowiek mógł spożyć posiłek. W 1 Kor zauważamy już słowa krytyki, skierowane do bogatych, którzy przynosząc pokarm, sami wcześniej zaspokajali głód. Apostoł Paweł ukazuje na inny cel wieczornego zgromadzenia, cel który jest nadrzędny dla wspólnoty, a mianowicie Eucharystię. W słowach ap. Pawła, odnajdujemy również wyjaśnienie przyczyny jej sprawowania. Wspominając słowa Jezusa Chrystusa na Wieczerzy Mistycznej, dodaje on: „Ilekcroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie. Dlatego też kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej”⁸⁴². Zauważamy więc pierwotne zróżnicowanie agapy i Eucharystii: pierwsza stanowi dowód jedności i wspólnotowości, natomiast druga jest uczestnictwem i głoszeniem zbawczej ofiary Chrystusa. Wspólnotowość i jedność są niezbędne dla stworzenia jednego organizmu – Ciała Chrystusowego (1 Kor 12, 12-14). Krytyczne słowa apostoła Pawła ukazują naruszenie pierwotnej pobożności, która pozwalała na sprawowanie Eucharystii bezpośrednio po agapie. W rezultacie Eucharystia zaczyna oddzielać się od agapy, chociaż sytuacja, jak wskazuje Iwan Karabinow, nie zmienia się do połowy II wieku⁸⁴³. Początkowo poprzedza ona agapę, następnie wprowadzony zostaje post eucharystyczny. W ten sposób, oddzielona od Eucharystii agapa, w IV wieku zanika⁸⁴⁴.

Schemat wieczerzy Pańskiej jest nam znany jedynie w zarysie. Na podstawie słów apostoła Pawła, możemy ją przedstawić jako wspólny posiłek, po którym sprawowano modlitwę eucharystyczną⁸⁴⁵.

Istotnym źródłem informacji dotyczących współistnienia Eucharystii i agapy są IX i X rozdział „Didache”.

W IX rozdziale „Didache” odnajdujemy opis **modlitwy nad kielichem i chlebem**, w których nie występują słowa ustanowienia i epikleza w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Błogosławieństwa nad chlebem i kielichem przypominają starotestamentowe berachoty. „Didache” ukazuje anaforę jako: dwie krótkie modlitwy dziękczynne: [1] przy kielichu, [2] podczas łamania chleba. Istotne jest wskazanie na kolejność modlitw – jako pierwsza, zachowując tradycję hebrajską, występuje modlitwa nad kielichem. Tematy stworzenia, objawienia i zjednoczenia ukazano tu bardzo pobieżnie. Wspomnienie zbawczego dzieła Mesjasza (*zikkaron*) nie wspomina o zjednoczeniu Narodu Wybranego lecz dotyczy jedynie Cerkwi⁸⁴⁶. Późniejsze zabytki poszerzają anaforę o kolejne modlitwy dziękczynne oraz inne elementy – słowa ustanowienia, mo-

⁸⁴² 1 Kor 11, 26-27.

⁸⁴³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 19.

⁸⁴⁴ Н. Рапроcki, *Misterium...*, op. cit., s. 21.

⁸⁴⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 16.

⁸⁴⁶ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 14.

dlitwę epiklezy, anamnezę oraz wstawiennictwo. W ten sposób modlitwy „Didache” wskazują przede wszystkim dziękiźny charakter ofiary eucharystycznej, „której przedmiotem nie jest materia darów ofiarnych, ale dziękiźnienie”⁸⁴⁷. W modlitwach Jezus Chrystus określany jest słowem *dziecko* (gr. *παῖς*), co może świadczyć o ich judeochrześcijańskich korzeniach⁸⁴⁸. Rekonstrukcja Louisa Bouyer ukazuje te modlitwy jako żydowskie berachoty uzupełnione o elementy nowotestamentowe, poprzez odniesienie wszelkich prośb i dziękiźnień do Boga, którym jest Jezus Chrystus⁸⁴⁹.

IX rozdział przypomina również o zakazie przystępowania do Eucharystii przez ludzi nieochrzczonych⁸⁵⁰, zaś X rozdział kończy uwaga, iż prorokom należy pozwalać na odprawianie dziękiźnienia (tj. Eucharystii), jak długo zechcą.

Po opisanych w IX rozdziale modlitwach, „Didache” w rozdziale X opisuje dziękiźnienie, składające się z czterech modlitw:

- dziękiźnienia za święte Imię,
- dziękiźnienie Stworzycielowi za potęgę,
- modlitwy za Kościół wyrażającej prośby o zachowanie od zła, zgromadzenia z czterech stron świata oraz uświęcenie w Królestwie Niebiańskim,
- modlitwy o łaskę Bożą i nadejście wiecznego królestwa: „Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!”⁸⁵¹.

Modlitwa dziękiźnna stanowi rozszerzenie pierwszych dwóch modlitw IX rozdziału „Didache”⁸⁵².

Opisane w „Didache” nabożeństwo zrodziło wśród liturgistów dwie przeciwne sobie opinie. Brak słów ustanowienia, epiklezy oraz samego momentu ofiarowania przyczyniło się do powstania teorii, iż opis IX i X rozdziału nie jest prawdziwą Eucharystią, lecz agapą. Prof. Liwierij Woronow modlitwy IX rozdziału uznał za modlitwy agapy, natomiast modlitwę rozdziału X określił jako eucharystyczną⁸⁵³. Przeciwna teoria uznaje dwa rozdziały za opis eucharystycznego zgromadzenia. Alternatywną tezę przedstawił Iwan Karabinow⁸⁵⁴, który obie modlitwy uznaje za modlitwy jednego nabożeństwa, które należy określić jako „wieczerzę Pańską” (gr. *κυριακὸν δεῖπνον*)⁸⁵⁵, tj. przeredagowaną w duchu chrześcijańskim wieczerzę żydowską. Pierwsza modlitwa nad kielichem czytana była na początku spotkania, druga nad przełamywanym chlebem, który był następnie spożywany, zaś dopiero po wieczerzy, w ramach jednego spotkania, sprawowane było dziękiźnienie-Eucharystia. Ten element miał dwa

⁸⁴⁷ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 26.

⁸⁴⁸ Ibid., s. 22-23.

⁸⁴⁹ L. Bouyer, *Eucharist...*, op. cit.

⁸⁵⁰ M. Starowieyski, „Didache”, op. cit., s. 37.

⁸⁵¹ Ibid., s. 38-39.

⁸⁵² И. А. Карабинов, *Евхаристическая молитва (анафора): опыт историко-литургического анализа*, Тип. В. Киришбаума, Санкт-Петербург 1908, s. 13-14.

⁸⁵³ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 36; Л. Воронов, *Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi», «Богословские труды»*, 1971, nr 6, s. 207-219.

⁸⁵⁴ Wiktor Ałymow błędnie przypisuje mu teorię o eucharystycznym wymiarze modlitw. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 36; И. А. Карабинов, *Евхаристическая молитва...*, op. cit., s. 15.

⁸⁵⁵ И. А. Карабинов, *Евхаристическая молитва...*, op. cit., s. 13-15.

znaczenia: podziękowanie za posiłek oraz modlitwy eucharystycznej nad chlebem i winem.

Zapisane w IX rozdziale „Didache” modlitwy: [1] nad kielichem i [2] nad chlebem, nie mogą być utożsamiane z Eucharystią chociażby ze względu na kolejność, która nie ma potwierdzenia w żadnym ze znanych opisów Eucharystii. Natomiast modlitwa X rozdziału, nie może być określana jako modlitwa dziękczynna po Eucharystii, gdyż zabytek piśmienniczy przedstawia zbyt starą tradycję, by doszukiwać się w niej dodatkowych, nowych elementów. Ponadto nagłówek modlitwy X rozdziału może być tłumaczony dwojako: [1] „po komunii” (tj. po przyjęciu Darów) oraz [2] „po nasyceniu” (tj. po posiłku)⁸⁵⁶. Polskie tłumaczenie przedstawia to zresztą jednoznacznie (X, 1): „A gdy się już nasycicie, składajcie dziękczynienie”⁸⁵⁷. Dowodem potwierdzającym określenie nabożeństwa z „Didache” jako Wieczery Pańskiej, jest również zakaz przebywania nieochrzczonych, który przedstawiony jest nie na początku IX rozdziału, lecz przed modlitwą z rozdziału X. Późniejsze zabytki nie zezwalają nieochrzczonym przebywać nawet na agapie, jednak w „Didache” widzimy jeszcze bardziej archaiczną strukturę, którą ponadto potwierdzają słowa: „Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: ‘Nie dawajcie psom tego, co święte’”⁸⁵⁸. Te słowa wskazują na grupę, która nie może przyjąć Ciała i Krwi, która jednak uczestniczy w modlitwach IX rozdziału.

Ten wczesnochrześcijański schemat, staje się wzorcem dla rozwijającej się dopiero „wieczery miłości”, tj. agapy. W ten sposób modlitwy „Didache” nie należy utożsamiać jedynie z Eucharystią, czy z agapą, lecz bardziej z nabożeństwem łączącym wieczerzę i Eucharystię, z której wkrótce rozwiną się oddzielnie agapa i Eucharystia.

3.5. Uświęcenie wieczoru i poranku – rozwój wieczerni i jutrzni

Kolejnym charakterystycznym elementem nabożeństw chrześcijańskich w I wieku, staje się uświęcenie wieczoru. Praktyka ta nawiązuje do tradycji Starego Testamentu, z którego chrześcijanie przejmują najważniejsze nabożeństwo dnia – ofiarę wieczorną. Stary Testament, na podstawie porządku tworzenia świata, traktował wieczór jako początek nowego dnia. Elementy tej świątynnej ofiary odnajdujemy zarówno w schemacie wieczerni – wniesienie światła do ołtarza, ofiara kadzidlana, jak też i w jej greckiej oraz słowiańskiej nazwie. Wieczór staje się podwójnie uświęconą porą dzięki [1] wspomnieniu Mistycznej Wieczery Jezusa Chrystusa, która odbywała się wieczorem oraz [2] przejętego ze Starego Testamentu cyklu dobowego, w którym dzień rozpoczął się wieczorem⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 19-20.

⁸⁵⁷ M. Starowieyski, „Didache”, op. cit., s. 37.

⁸⁵⁸ Ibid.

⁸⁵⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 25.

3.5.1. Jutrznie „Testamentu Pana naszego Jezusa Chrystusa”

TestChr wyróżnia **jutrznie biskupią**, tj. sprawowaną przez biskupa, prezbiterów i diakonów, **jutrznię prezbitera** (tzw. doksologię codzienną, stanowiącą kopię jutrzni biskupiej dla sprawowania przez jednego prezbitera), **jutrznię diakońską** i **jutrznię wdów** (stanowiącą początkową formę późniejszych monasterskich nabożeństw bądź modlitwy indywidualnej). Jutrznia biskupia została opisana w 24. rozdziale TestChr bezpośrednio po opisie Eucharystii, a więc jako drugie co do ważności nabożeństwo⁸⁶⁰. Podobnie, jak w KonstAp sam biskup gromadzi wiernych przed wschodem słońca. W nabożeństwie pojawiają się dwie doksologie: o brzasku i o świcie.

Schemat jutrzni biskupiej TestChr⁸⁶¹:

1. Biskup gromadzi wiernych przed wschodem słońca.
2. Pierwsza doksologia o brzasku – biskup w otoczeniu prezbiterów wygłasza: „Chwała Panu”.
3. Wierni: „Godne i sprawiedliwe jest”.
4. Biskup wygłasza modlitwę „Doksologia o brzasku”⁸⁶², która stanowi poranną modlitwę pochwalną: „Godnym i sprawiedliwym jest wychwalanie Ciebie przez nas”. Modlitwa dzieli się na trzy części. Po pierwszych dwóch fragmentach wierni odpowiadają: „Ciebie wychwalamy, Ciebie błogosławimy, Ciebie wyznajemy, Panie i modlimy się do Ciebie Boże nasz”. Na koniec modlitwy lud wygłasza słowo: „Amen”.
5. Następnie śpiewane są psalmy i cztery pieśni biblijne: pierwsza pieśń Mojżesza (Wj 15, 1-9), pieśni Salomona (Wiktor Ałymow wskazuje na tekst z Pieśni nad Pieśniami, zaś Michaił Skabałanowicz mówi o Ps 71) i Daniela (Dan 3, 26-56; Dan 3, 67-88). Pieśń Daniela była śpiewana przez diakonów. Cztery pieśni biblijne stanowią załączek późniejszego kanonu jutrzni.
6. Druga doksologia. Biskup wygłasza słowa: „Łaska Pana naszego ze wszystkimi wami”, na co wierni odpowiadają: „I z duchem twoim”. Następnie prezbiter: „Wychwalmy Pana Boga naszego”, zaś wierni odpowiadają: „Godne to i sprawiedliwe”. Kończąc dialog prezbiter wygłasza: „Niech będą pokrzepione serca wasze”, na co wierni odpowiadają: „Mamy je w Panu”. Bezpośrednio po dialogu wygłaszana jest przez biskupa sama doksologia – modlitwa złożona z trzech części: wychwalanie Boga za stworzony świat, wychwalanie Jezusa Chrystusa za Jego dzieło oraz wychwalanie za odkupienie i zbawienie.
7. Czytanie Pisma Świętego i homilia. Lektor czyta proroków, prezbiter bądź diakon Ewangelię. Pouczenie wygłasza biskup
8. Modlitwa nad katechumenami z nałożeniem na nich rąk przez biskupa.
9. Wyjście katechumenów.

⁸⁶⁰ Świadczy to o systematycznym osłabieniu znaczenia agap w III wieku.

⁸⁶¹ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 50-51.

⁸⁶² Łac. *Collaudatio aurorae*, cs. *Славословие на заре*. Zob. В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 50.

10. Mistagogia dla wiernych, którą TestChr określa również jako tajne nauczanie (cs. *тайноеучение*). TestChr zachował tekst pouczeń o Wcieleniu Syna Bożego, o dwóch naturach w Chrystusie w związku z ofiarą odkupieńczą, o zwycięstwie nad śmiercią i piekłem.

11. „Kiedy wierni zostaną pouczeni mistagogią, przynoszona jest Eucharystia”⁸⁶³. Nabożeństwo poranne kontynuowane jest przyniesieniem darów, tj. rozpoczyna się Liturgia wiernych.

Powyższy schemat jutrzni biskupiej jednoznacznie możemy podzielić na dwie części: [1] poranną, związaną z doksologią brzasku i świtu (punkty 1-6), [2] związaną z nauczaniem i katechumenami i przypominającą Liturgię katechumenów (punkty 7-11). Struktura tego nabożeństwa ukazuje więc przejściową fazę wydzielenia nabożeństwa porannego od Liturgii katechumenów. Dlatego rozdział 23, opisujący Eucharystię, rozpoczyna się od przyniesienia darów, tj. od Liturgii wiernych. W „Testamencie...” zauważalna jest odrębność tematyki nabożeństwa porannego (doksologie) od Liturgii katechumenów, która jednak nie doprowadziła jeszcze do rozdzielenia nabożeństw. W ten sposób nabożeństwo poranne, zawierające w sobie Liturgię katechumenów, przechodzi bezpośrednio w kolejne nabożeństwo – Eucharystię, która rozpoczyna się od Liturgii wiernych⁸⁶⁴.

Podsumowując jutrznię biskupią zapisaną w TestChr można w niej wyróżnić 5 głównych elementów: 1. Dwie modlitwy biskupa. 2. Starotestamentowe psalmy i pieśni między modlitwami. 3. Czytanie Pisma Świętego. 4. Dwoch homilii – jednej ogólnej, drugiej dla wiernych. 5. Modlitw między homiliami: jednej nad katechumenami drugiej dla wiernych z wezwaniem diakańskim i skłonieniem kolan.

Wyżej opisane nabożeństwo opiera się na uwagach dotyczących obowiązków biskupa. TestChr opisuje również obowiązki diakona, gdzie mówi o tzw. „**Wezwaniach diakona**” (łac. *Proclamatio diaconi*, cs. *возглашение диакона*). Jest to szereg wezwań, które diakon wygłasza w czasie nabożeństwa. Nie wskazuje się w czasie jakiego nabożeństwa odczytywane są te wezwania, istnieje jedynie adnotacja, iż część czyta przed a część po modlitwie biskupa bądź prezbitera. „Wezwania diakona” odpowiadają częściowo współczesnej ektenii katechumenów.

„Wezwania...” wydają się być oddzielnym nabożeństwem porannym, składają się z 12 wprowadzających wezwań (cs. *возгласов*: Wstańmy – niech każdy zna swoje miejsce – Niech katechumeni wyjdą – Patrzenie, czy nikt nie jest niegodny, czy nikt niesposobny – Uważajcie, kto nie wierzy niech odejdzie – W jednym duchu pomódlmy się – Kto jest sługą grzechu niechaj odejdzie – Uważajcie, będziemy prosić jako synowie światłości – Pomódlmy się do Pana Boga Zbawcy naszego Jezusa Chrystusa), 22 prośb i 1 kończącego wezwania. Po wprowadzających wezwaniach, kiedy „prezbiter bądź biskup rozpoczną modlitwę (nieznana modlitwa) – naród modli się skłaniając kolana, zaś diakon mówi...” – następują 22 prośby (styl ektenii – o tym pomódlmy się, aby Pan...). Tematyka prośb dotyczy ludzi Cerkwi: 1 – o nadniebiańskim (cs. *свышнем*)

⁸⁶³ TestChr 1, 26-28; za: В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 50.

⁸⁶⁴ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 51.

świecie, 2 – o wierze, 3 – o zgodzie, 4 – o cierpliwości, 5 – o apostołach (o łasce siły ich naśladowania), 6 – o prorokach, 7 – o wyznawcach, 8 – o biskupach, 9 – o prezbiterach, 10 – o diakonach, 11 – o prezbiterach (prezbiterysach – Rahmani *pro (feminis) presbyteris*), 12 – o subdiakonach, lektorach i diakonisach, 13 – o świeckich członkach Cerkwi, 14 – o katechumenach, 15 – o królestwie, 16 – o niebiańskich siłach, 17 – o całym świecie, 18 – o pływających i podróżujących, 19 – o prześladowanych, 20 – o umarłych, 21 – o upadłych, 22 – o nas wszystkich. 22 prośby kończą się wspólnym wezwaniem: „pomódlmy się i prośmy Pana, ażeby przyjął nasze modlitwy”. Następnie diakon kończy: „Wstańmy w Duchu Świętym, abyśmy stanąwszy się mądrymi, wzrastali w Jego łasce, chwając się Jego imieniem, opierając się na fundamencie apostołskim i modląc się, wzniesli modlitwę, aby Pan miłosiernie przyjął nasze modlitwy”. Po czym biskup kończy wspólną modlitwę rozesłaniem (cs. *omnym*), na co lud odpowiada: „Amen”.

Jutrznia prezbitera wg TestChr była codzienną wersją jutrzni biskupiej. Nazywana *doksologią codzienną*, była modlitwą jednego prezbitera. Michaił Skabałłanowicz przyrównuje jutrznię kapłańską (mniej uroczystą) do późniejszych nabożeństw godzin kanonicznych oraz powieczera⁸⁶⁵.

Jutrznia wdów, przygotowana była jako świadectwo cerkiewnej funkcji wdów. Aby kobieta mogła pełnić funkcję cerkiewną, biskup musiał przeczytać nad nią specjalną modlitwę. W cerkiewnej hierarchii wdowa zajmowała miejsce poniżej diakona, a wyżej subdiakona i lektora. Zadaniem wdów była nieustanna modlitwa w samotności. Szczególnie w czasie świąt zobowiązana była do nabożeństw nocnych i porannych (o świcie). Nabożeństwa te wdowy sprawowały pojedynczo, lecz TestChr wyjaśnia, iż jeśli znajome wdowy (panny) chcą się razem z nią modlić, niech potwierdzają słyszane modlitwy słowem: „amen”. Wdowy mogły sprawować nabożeństwa w świątyni bądź w domu (w cerkwi nie mogły przystępować do ołtarza w okresach nieczystości). Oba nabożeństwa (nocne i poranne) składały się z jednej modlitwy. Nocne nabożeństwo wdów może odpowiadać współczesnemu nabożeństwu o północy, zaś poranne dzisiejszym modlitewnym mniszym regułom (cs. *келейное правило*).

3.5.2. Nabożeństwo poranne i wieczorne w „Konstytucjach Apostolskich”

Oprócz modlitwy indywidualnej oraz sprawowanej Eucharystii, KonstAp wzywają do sprawowania dwóch nabożeństw każdego dnia: rano i wieczorem⁸⁶⁶.

W VII księdze KonstAp pojawia się hymn poranny, w tradycji prawosławnej nazywany „Wielką Doksologią” – VII, 47 – „Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli...”. Redakcja tekstu różni się od wcześniej pojawiającego się w „Księdze Pieśni” Septuaginty. W hymnie KonstAp adresatem jest Bóg Ojciec, podczas gdy inne redakcje kolejno zwracają się do Boga Ojca, by poprzez wysławienie

⁸⁶⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 261.

⁸⁶⁶ Zob. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (II, 59, 1), s. 73.

Ojca, Syna i Ducha Świętego wprowadzić Boga Syna jako kolejnego adresata modlitwy⁸⁶⁷.

W podobnym duchu utrzymany jest kolejny hymn KonstAp, określane jako hymn wieczorny – VII, 48, 1-3: „Chwalcie, dzieci, Pana, chwalcie imię Pana. Chwalimy Cię, wysławiamy Cię, błogosławimy Cię, albowiem wielka jest Twoja chwała, Panie, Królu, Ojcie Chrystusa, niewinnego Baranka, który gładzi grzech świata. Tobie należy się pochwała, Tobie należy się hymn, Tobie należy się chwała, Boże Ojcie, przez Syna w Duchu Świętym na wieki wieków. Amen”⁸⁶⁸. Hymn ten przechodzi następnie w kolejny tekst, który jest przeznaczony dla nabożeństwa wieczornego. Jest to tzw. pieśń Symeona, oparta o tekst Łk 2, 29-32: „Teraz, o Władco, pozwalasz odejść słudze swemu w pokoju według Twego słowa...”

Struktura nabożeństw porannych i wieczornych nie jest w pełni opracowana. W VIII księdze KonstAp opisywane są dwa nabożeństwa, z których pierwsze – „...o noszących świece” stanowi nabożeństwo wieczorne, natomiast drugie, wyraźnie nie oznaczone tytułem – nabożeństwo poranne.

Schemat nabożeństwa wieczornego „...O noszących świece”⁸⁶⁹:

1. Zgromadzenie wiernych wieczorem przez biskupa.
2. Recytacja Psalmu wieczornego – Ps 140 „Do Ciebie wołam, Panie, prędko mi dopomóż, usłysz głos mój, gdy wołam do Ciebie”⁸⁷⁰.
3. Modlitwa diakona za katechumenów, opętanych, przygotowujących się do chrztu i pokutujących, po której opuszczają oni świątynię.
4. Wezwanie diakona: „Wszyscy wierni, módlmy się do Pana” i szereg prośb określanych jako pierwsza modlitwa wiernych (tożsama z opisem modlitwy w czasie Eucharystii); modlitwa kończy się (podobnie jak w czasie Liturgii) wezwaniem „Wybaw i podźwignij nas, Boże, przez swego Chrystusa”⁸⁷¹, po którym następuje modlitwa błagalna.
5. Błagalna modlitwa diakona (ektenia): „Powstańmy i prośmy o łaskawość i miłosierdzie Pana, o anioła pokoju, o to, co dobre i pożyteczne, o doskonałość chrześcijańską, o wieczór i noc spokojną i bez grzechu, i o to, żeby całe nasze życie było nienaganne. Powierzajmy samych siebie i jedni drugim Bogu żywemu za pośrednictwem Jego Chrystusa”⁸⁷².
6. Dziękczynna modlitwa biskupa do Boga Ojca za stworzenie dnia i nocy z prośbą o przyjęcie wieczornego dziękczynienia i zachowania wiernych w nocy: „...Daj

⁸⁶⁷ Por. komentarz KonstAp wiążący różnice w tekście z zamierzonym przejawem „wojującego arianizmu”. W tekście tym błędnie sklasyfikowano pieśń Septuaginty jako 14, podczas gdy jest to 15 pieśń. Ibid., s. 213.

⁸⁶⁸ Ibid., s. 213.

⁸⁶⁹ Ibid., (VIII, 35-37), s. 262-264.

⁸⁷⁰ Ps 140; por. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VIII, 59, 2), s. 74.

⁸⁷¹ Ibid., (VIII, 36, 2), s. 263.

⁸⁷² Ibid., (VIII, 36, 3), s. 263.

nam wieczór i noc spokojną, bez grzechu, bez złych snów oraz uznaj nas za godnych życia wiecznego...”⁸⁷³.

7. Modlitwa biskupa z nałożeniem rąk.
8. Wezwanie diakona: „Idźcie w pokój”.

Schemat nabożeństwa porannego⁸⁷⁴:

Nabożeństwo nie posiada własnej nazwy, jednak pierwsze słowa wskazują na jutrznię – „Podobnie rano...”⁸⁷⁵.

1. Zgromadzenie wiernych.
2. Psalm poranny – Ps 62 – „Boże, ty Boże mój, Ciebie szukam...”⁸⁷⁶.
3. Tak jak pkt. 3 nabożeństwa wieczornego.
4. Tak jak pkt. 4 nabożeństwa wieczornego.
5. Modlitwa diakona (ektenia) podobnie jak na nabożeństwie wieczornym: „...o łaskawość i miłosierdzie, abyśmy przeżyli ten ranek i dzień, a także cały czas naszego pobytu na ziemi w spokoju i bez grzechu, o anioła pokoju, o chrześcijańską dojrzałość, o życzliwość i przychylność Boga. Polecajmy samych siebie...”⁸⁷⁷.
6. Modlitwa biskupa „Boże duchów i wszelkiego ciała...”, w której wychwala Boga za stworzenie świata, dnia i nocy, składa poranne dziękczynienie i prosi o zmiłowanie⁸⁷⁸.
7. Modlitwa biskupa z nałożeniem rąk.
8. Wezwanie diakona: „Idźcie w pokój”.

W schemacie nabożeństwa wieczornego, określonego jako „...o noszących świece”, nie jest zauważalny żaden obrzęd noszenia/wnoszenia świec. Wiktor Ałymow wyjaśnia, iż schemat taki zachowują wszystkie redakcje KonstAp oprócz redakcji etiopskiej. Poza etiopską, bazują one na łacińskim kodeksie z V wieku. Porównując redakcję łacińską i etiopską, zauważymy w tej pierwszej brak karty z kanonem 25⁸⁷⁹. W ten sposób przedstawione powyżej schematy nabożeństw KonstAp należy uzupełnić o schemat nabożeństwa wieczornego z etiopskiej redakcji KonstAp. Struktura tego nabożeństwa jest zbliżona do opisanego w „Kanonach Hipolita”.

Schemat nabożeństwa wieczornego na podstawie KonstAp w etiopskiej redakcji⁸⁸⁰:

1. Wejście biskupa;
2. Wniesienie przez diakona świecy (cs. *свѣтильник*).

⁸⁷³ Ibid., (VIII, 37, 2-3), s. 263. Modlitwa ta jest podobna do współczesnej siódmej modlitwy kapłańskiej w czasie nabożeństwa wieczornego. Zob. *Служебник*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2004, s. 11–12.

⁸⁷⁴ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VIII, 38-39), s. 264-265.

⁸⁷⁵ Ibid., (VIII, 38, 1), s. 264.

⁸⁷⁶ Ps 62; por. A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (II, 59, 2), s. 73.

⁸⁷⁷ Ibid., (VIII, 38, 2), s. 264.

⁸⁷⁸ Ibid., (VIII, 38, 4-5), s. 264-265. Modlitwa zbliża się tematycznie do 12-stej modlitwy współczesnej jutrzni. Zob. *Служебник*, op. cit., s. 53-54.

⁸⁷⁹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 49.

⁸⁸⁰ Na podstawie: В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 49-50.

3. Dziękczynienie;
4. B (biskup): „Pan z Wami”;
5. W (wierni): „I z duchem twoim”;
6. B: „Dzięki składajmy Panu”;
7. W: „Godne i sprawiedliwe to jest: Jemu przynależy się wielkość i chwała ze sławą”. Odpowiedzią wiernych są śpiewane słowa, które później ulegną modyfikacji – pojawi się śpiew hymnu wieczornego „Pogodna światłości” (cs. *Свете тихий*). O tym, iż w czasie wejścia śpiewany był hymn „Pogodna światłości” wspomina św. Bazyli Wielki (+379): „Ojcowie nasi nie chcieli w milczeniu przyjmować łaski światłości wieczornej, lecz przy jego ukazaniu ... wierni wygłaszali starą pieśń... a jeśli komuś znana jest pieśń Atenogena... to wiemy, jakie zdanie o Duchu [Świętym] mieli męczennicy”⁸⁸¹.
8. Modlitwa dziękczynna biskupa, skierowana do Boga Ojca, przez Syna, za światłość. Modlitwa kończy się wychwaleniem Trójcy Świętej: „... wychwalamy Ciebie, przez Syna Twego Jezusa Chrystusa, Pana naszego, przez Którego Tobie chwała i moc i cześć wraz z Duchem Świętym...”;
9. W: „Amen”;
10. Biskup błogosławi i rozdaje chleby;
11. Wszyscy wstają i modlą się: młodzieńcy i panny mówią psalmy;
12. Błogosławieństwo i rozesłanie.

Nabożeństwo wieczorne do dnia dzisiejszego zachowało elementy wczesno-chrześcijańskiej agapy, w postaci błogosławieństwa chleba, pszenicy, wina i oliwy na wieczornej litji. W analizowanym schemacie redakcji etiopskiej, zauważamy jedną z pierwszych przejściowych form od agapy, do typowego nabożeństwa wieczornego.

W porannych i wieczornych nabożeństwach KonstAp jest zauważalna inspiracja tradycją żydowską. W strukturę wieczorni i jutrzni weszły następujące jej elementy: [1] osobiste modlitwy pochwalne; [2] świątynne modlitw ofiarne oraz nowe modlitwy (berachoty); [3] czytanie i komentarz Pisma Świętego. Przykład takich nabożeństw odnajdziemy również w „Testamencie Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

3.5.3. Nabożeństwo wieczorne w opisie Egerii

Nabożeństwo wieczorne w Jerozolimie, sprawowane było w Anastasis i rozpoczęło się o godzinie dziesiątej, tj. około 16.00. Nabożeństwo określane jest jako „nabożeństwo lamp” (gr. *λυχνικόν*, łac. *licinicon*, cs. *свѣтильничное*). W czasie modlitwy zapalano wszystkie lampki i świeczki, przy czym ogień był wnoszony z grotu Grobu Pańskiego (znajdującego się wewnątrz świątyni)⁸⁸². Nabożeństwo nie odbywało się w jednym miejscu, lecz po zakończeniu pierwszej jego części, było kontynuowane poprzez uroczystą procesję (cs. *лития*).

⁸⁸¹ Василий Великий, *Творения в 3-х томах*, Санкт-Петербург 1911, vol. 3, s. 345–346. Cyt. za: В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 52.

⁸⁸² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 241.

Schemat nabożeństwa wieczornego wg Egerii⁸⁸³:

1. Patriarcha wchodzi do Anastasis i siada na tronie w otoczeniu prezbiterów. W tym czasie śpiewane są hymny i antyfony.
2. Patriarcha wstaje i przechodzi za kratę znajdującą się przed grobą Pańskiego. W tym czasie diakon wygłasza modlitewne wspomnienie za wiernych (ektenia – diakon wyczytuje imiona poszczególnych osób), na co dzieci odpowiadają *Kyrie eleison*.
3. Modlitwa patriarchy za zgromadzonych.
4. Wezwanie diakona do katechumenów, aby skłonili głowy, dla przyjęcia błogosławieństwa. Patriarcha błogosławi katechumenów.
5. Diakon wzywa wiernych do skłonienia głów. Patriarcha błogosławi wiernych.
6. Patriarcha wygłasza rozesłanie po czym wszyscy podchodzą do niego i całują jego dłoń.
7. Następuje przejście do Bazyliki Krzyża („do Krzyża”). W czasie przejścia śpiewany jest hymn.
8. W bazylice Krzyża patriarcha czyta modlitwę nad katechumenami i ich błogosławi.
9. Modlitwa i błogosławieństwo wiernych.
10. Następuje przejście do „za Krzyż”. Znowu powtarza się schemat modlitwy i błogosławieństwa nad: [1] katechumenami oraz [2] wiernymi. Wszyscy całują dłoń patriarchy. Nabożeństwo kończy się późnym wieczorem – po zmierzchu⁸⁸⁴.

Obrzęd jerozolimski związany był z przejściem z jednej świątyni do drugiej. Przejście to, uzupełnione śpiewem hymnów i modlitwami dało początek *litji*. W tradycji jerozolimskiej zwyczaj ten zachowały późniejsze „Typikony”, gdzie przy określonych tekstach jutrzni bądź nabożeństwa wieczornego, znajdowały się adnotacje, iż w tym momencie należy przejść do określonego „świętego miejsca”⁸⁸⁵.

W nabożeństwach opisanych przez Egerię zauważamy, iż nie zawsze zaczynały się one pod przewodnictwem patriarchy, często wchodził on do świątyni już w czasie służby. Ze względu na rozwój tradycji liturgicznej, nabożeństwa w BazANAST trwały z niewielkimi przerwami całą dobę. Ponieważ patriarcha uczestniczył we wszystkich, mogło to oznaczać jego nieustanne przebywanie w świątyni, co fizycznie nie było możliwe. Z tego powodu przychodził on już w czasie nabożeństw. Moment wejścia patriarchy do świątyni miał wpływ na praktykę liturgiczną, m.in. w obrzędzie wieczornego wejścia czy wejścia patriarchy na jutrzni⁸⁸⁶.

3.6. Nabożeństwa godzin

Od czasów apostoelskich chrześcijanie kontynuowali starotestamentową tradycję modlitwy w określonych godzinach dnia, tj. o 3., 6. i 9. godzinie. Do momentu osta-

⁸⁸³ Ibid., s. 241.; P. Iwaszkiewicz, *Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, op. cit., s. 164-165.

⁸⁸⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 242.

⁸⁸⁵ Ibid.

⁸⁸⁶ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 92, 94.

tecznego odejścia chrześcijan z synagogi, tj. do 135 r., na modlitwy te gromadzono się w świątyni bądź w synagogach. W tym okresie nie możemy wskazać na jakikolwiek schemat modlitwy, a nawet brakuje wskazówek, które pozwoliłyby te modlitwy jednoznacznie traktować jako nabożeństwa. Równie właściwe może więc stać się ich określanie wyłącznie terminem „modlitwa”.

Kolejne wczesnochrześcijańskie zabytki, m.in. pisma św. Klemensa, Tertuliana oraz późniejszych pisarzy, wyraźnie wskazują na istniejącą praktykę modlitwy o trzeciej, szóstej i dziewiątej godzinie dnia⁸⁸⁷. Pomimo tych wskazań nie posiadamy jednak żadnych informacji dotyczących schematu, czy ogólnej charakterystyki tego nabożeństwa. Jedynie na podstawie świadectwa „Didache”, możemy wskazać, iż stałym elementem nabożeństw godzin była Modlitwa Pańska. „Didache” wyjaśnia bowiem, iż powinna być ona czytana trzy razy dziennie⁸⁸⁸.

Łatwo zauważyć, że główne informacje dotyczące nabożeństw godzin w pierwszych wiekach dotyczyły nie tyle ich struktury, co symboliki godzin, w których wskazana jest chrześcijańska modlitwa. Na podstawie tych wyjaśnień możemy przypuszczać, że głównym celem ich autorów było skłonienie wiernych do modlitwy. Potwierdzają to słowa św. Cypriana z Kartaginy, który pisząc o tych modlitwach wyjaśniał jedynie płynący z nich pożytek⁸⁸⁹.

Do końca III w. informacje o nabożeństwach godzin są niezwykle skąpe. Dopiero w IV w., w duchu rozwijającej się praktyki monastycznej oraz praktyki BazANAST możemy wskazać na składowe elementy tych nabożeństw, tj. psalmy, skłonienie głów wiernych, modlitwę i błogosławieństwo kapłana. W IV w. do grupy nabożeństw godzin dołącza nowe nabożeństwo – nabożeństwo pierwszej godziny.

W IV w. nabożeństwa godzin z całą pewnością mają charakter wspólnotowy. KonstAp wskazuje, że w nabożeństwie mają uczestniczyć wszyscy a przewodniczyć mu powinien biskup. Analogiczną opinię przedstawił św. Bazyli Wielki. W obu przypadkach, argumentując konieczność wspólnej modlitwy w tym czasie, odwoływano się do tekstu Mt 18, 20: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”⁸⁹⁰.

3.6.1. Nabożeństwo pierwszej godziny

Większość chrześcijańskich pisarzy IV wieku opisujący modlitewną praktykę zwracali uwagę na trzy nabożeństwa godzin, tj. nabożeństwo 3., 6. i 9. godziny⁸⁹¹. Święty Jan Kasjan (ok. 360 – ok. 435) po raz pierwszy uzupełnia ten schemat o nowe nabożeństwo nazywane „porannym nabożeństwem” „w czasie wschodu słońca”, tj. nabożeństwo pierwszej godziny dnia (łac. *huic novellae solemnitati*)⁸⁹². Nabożeństwo

⁸⁸⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 225.

⁸⁸⁸ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 73.

⁸⁸⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 225.

⁸⁹⁰ Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 16–17.

⁸⁹¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 146.

⁸⁹² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 33; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 25.

nie było jednak czymś nowym, lecz pojawiło się na skutek rozdzielenia od jutrzni jej końcowego elementu, związanego ze wschodem słońca i początkiem nowego dnia⁸⁹³. Nabożeństwo pierwszej godziny pojawiło się po raz pierwszy w betlejemskim monasterze⁸⁹⁴ i w czasach św. Jana nie było praktykowane w innych miejscach⁸⁹⁵. Święty zauważa, iż nie jest to zupełnie nowe nabożeństwo, lecz pojawiło się poprzez oddzielenie od jutrzni elementów, które występowały po Ps 150 (czyli Ps 50, 62 oraz 89). Oddzielenie i wyszczególnienie miejsca w cyklu dobowym, było wg św. Jana Kasjana podyktowane troską z powodu zbyt długiego snu mnichów, który wcześniej trwał od poranku, od momentu zakończenia jutrzni, do nabożeństwa 3 godziny (tj. godziny 9.00)⁸⁹⁶. Ojcowie, którzy wprowadzili nabożeństwo pierwszej godziny, nie stworzyli zdaniem św. Jana czegoś nowego i nie zaszkadzili modlitwemu cyklowi⁸⁹⁷. Nabożeństwo, jak stwierdził św. Jan Kasjan⁸⁹⁸, wypełniło cykl dobowy, który odpowiadał słowom psalmu „Siedemkroć na dzień wystawiam Ciebie z powodu sprawiedliwych Twych wyroków”⁸⁹⁹.

Zgodnie ze świadectwem KonstAp, Tradycji Apostolskiej oraz TestChr, możemy zauważyć, iż opisywanie nabożeństwa 1 godziny dnia często dotyczyło po prostu nabożeństwa o poranku, dziękczynnego w swym wymiarze, gdy wierni dziękowali Bogu za światło, które kolejny raz obudziło wszystkich do życia⁹⁰⁰.

3.7. Czuwania

Praktyka modlitwena IV wieku zna już czuwania, określane jako nabożeństwa „całonocne” (gr. *παννυχίς*, cs. *всенощное*). Nie możemy jednoznacznie określić w jak one wyglądały oraz czy miały swoje stałe miejsce w cyklu dobowym. Z pism świętych ojców wyłania się obraz „czuwań”, które sprawowane były w dni pamięci męczenników. Św. Jan Chryzostom przeciwstawia modlitwę nocną nabożeństwu sprawowanemu w dzień, wskazując, iż te pierwsze są „doskonalsze”⁹⁰¹. Św. Bazyli Wielki wśród nabożeństw cyklu dobowego umieszcza jedno o północy, oparte o Ps 118, chociaż w innym miejscu (Pismo 207) wskazuje na liczne, krótkie obrzędy w czasie nocy⁹⁰².

Czuwania nie były praktykowane w Starym Testamencie, gdzie świątynia była na noc zamykana. Również w pierwszych wiekach nie możemy mówić o praktykowaniu całonocnego nabożeństwa. Miguel Arranz wskazuje na istnienie tylko jednej grupy tzw. mnichów nieśpiących, którzy tak właśnie czynili. Pozostałe tradycje liturgiczne,

⁸⁹³ E. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 7.

⁸⁹⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 229.

⁸⁹⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 32-33.

⁸⁹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 147; В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 97.

⁸⁹⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 33.

⁸⁹⁸ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 229.

⁸⁹⁹ Ps 118, 164.

⁹⁰⁰ E. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 8-9.

⁹⁰¹ Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 149.

⁹⁰² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 22-23.

jego zdaniem mówią o czuwaniach, które odbywają się w dwóch częściach: wieczorem (nabożeństwo 1 straży) oraz przed porankiem (nabożeństwo czwartej straży). W ten sposób czuwanie sprawowali m.in. palestyńscy mnisi V-VI wieku⁹⁰³.

Opisanie nabożeństwa czuwania rodzi więc problem dotyczący długości jego trwania. Na podstawie dotychczasowych badań nie możemy jednoznacznie go określić. Drugi problem wynika z dwuznaczności terminu, który może nazywać aktywne czuwanie, bądź jedynie „czas w którym nie śpimy”. Pierwsze znaczenie kryje greckie słowo *γρηγορέω*, drugie opisuje termin *ἀγρυπνέω*. Również słowiańska praktyka wyróżnia kilka terminów związanych z czuwaniem: *бдение*, *бодрствование* oraz *трезвение*. Ostatni z nich odpowiada duchowemu czuwaniu i w tekście modlitwy LitCHR jest pierwszym Bożym darem wynikającym bezpośrednio z przemiany Darów⁹⁰⁴.

Problemem wczesnochrześcijańskiej praktyki czuwania jest więc nie tylko długość nabożeństwa, lecz również jego charakter. Czuwania były bezpośrednio inspirowane nocną modlitwą Chrystusa, która jest kilkakrotnie wspomniana w Ewangeliach („Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił” – Mk 1, 35; „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga” – Łk 6, 12; „Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł, a On sam tam przebywał” – Mt 14, 23; Mk 6, 46; modlitwa przed Przemienieniem Łk 9, 28-36; modlitwa w Getsemani Mt 26, 36-46). Również apostołowie kontynuowali praktykę nocnej modlitwy, co potwierdzają Dzieje Apostolskie (Dz 12, 5; Dz 6, 25 oraz Dz 20, 7-11) oraz słowa ap. Pawła, który wspomina iż przebywał „...często na czuwaniu...” (2 Kor 11, 27)⁹⁰⁵.

Fundamentem nocnej modlitwy IV wieku były psalmy. System ich śpiewu nie był ujednoczony. Święty Jan Kasjan mówi o nocnym śpiewie 18, 20 bądź 30 psalmów. Czuwanie było więc nabożeństwem opartym na psalmach, które wykonywane były „rozciągliwie”, „antyfonalnie” oraz z zastosowaniem „różnych modulacji”⁹⁰⁶. Św. Jan Kasjan wskazuje ponadto, iż czuwania sprawowano w okresie zimowym, w sobotnie wieczory, a kończono przy „czwartym śpiewie kogutów – dla tego, ażeby dwie godziny pozostałe do świtu wykorzystać na sen, i tym samym wzmocnić się na cały dzień”⁹⁰⁷.

Mimo tych wszystkich świadectw pierwsze opisane czuwania związane są z **nabożeństwem nocy paschalnej** i dotyczą okresu od III wieku. „Tradycja Apostolska” mówi o czuwaniu w noc paschalną tych, którzy mają przyjąć chrzest, TestChr również wskazuje na czuwanie przygotowujących się do chrztu, które jednak kończy się około północy, „Didaskalia Apostolskie” mówią o oczekiwaniu Zmartwychwstania, które trwa do 3 straży nocnej (tj. do północy), następnie post się kończy i zaczyna się Eucharystia (tj. Liturgia), KonstAp mówią o paschalnym czuwaniu. Późniejsze „Typikony” wskazując na starą praktykę czuwań (IV-VI wieku) wspominają o trzech następujących po sobie nabożeństwach: nabożeństwie wieczornym, *pannihis* (dalej w tekście „*pannihi-*

⁹⁰³ M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 68.

⁹⁰⁴ Ibid., s. 41.

⁹⁰⁵ Ibid., s. 41-42.

⁹⁰⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 236.

⁹⁰⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 95.

da” – MŁ) oraz jutrzni. W ten sposób wyraźnie odróżnia pannihidę od współczesnego całonocnego czuwania złożonego z nabożeństwa wieczornego oraz jutrzni⁹⁰⁸.

Iwan Karabinow wskazuje na czuwania jako na połączenie nocnej modlitwy i jutrzni, które zrodziło się w IV wieku, a jest zauważalne w dzisiejszym schemacie jutrzni. Sześć psalmów jutrzni (cs. *шестопсалмие*) stanowi właśnie pozostałość archaicznego nabożeństwa o północy (cs. *полунощницы*)⁹⁰⁹.

W IV wieku ostatecznie możemy wskazać na istnienie nocnej modlitwy, nie jesteśmy jednak w stanie ostatecznie ją umiejscowić. Źródła epoki, mówiąc o czuwaniu, równie często określają nim modlitwę indywidualną. „Tradycja Apostolska” zwraca uwagę na konieczność indywidualnej modlitwy o północy i przy pianiu kogutów; TestChr wspomina, iż biskupi, prezbiterzy oraz wdowy powinni modlić się dzień i noc (biskup na początku nocy, o północy i o pierwszym brzasku, prezbiter i gorliwi wierni – o północy, wdowy – „nocną chwałę” oraz o świcie), KonstAp nakazują modlitwę w moment piania kogutów⁹¹⁰. W ten sposób czwanie mogło być określane nie tylko jako nabożeństwo, lecz również jako praktyka indywidualnej, domowej modlitwy.

Jednak jeszcze w IV w. Egeria, w opisie nabożeństw w Jerozolimie, mówi o nocnych czuwaniach, jako o nabożeństwach, chociaż oprócz tego wskazuje na czuwania mnichów przed, lub po ich zakończeniu. Egeria wspomina o czuwaniach: nocy Wielkiego Czwartku, Wielkiego Piątku, piątków Wielkiego Postu, Epifanii, Wniebowstąpienia i Pięćdziesiątnicy. Stanowią one główne nabożeństwa przeznaczone dla wszystkich – duchowieństwa, wiernych oraz mnichów. Egeria wspomina również o dwóch nabożeństwach przeznaczonych dla mnichów: porannego czuwania niedzielnego (ok. 3.00 – 3 psalmy z modlitwami i czytaniem Pisma Świętego, po którym czuwano do świtu) oraz codzienne czuwania 4 straży (hymny, psalmy, antyfony), po których rozpoczynała się jutrznia (dla wszystkich)⁹¹¹.

Pojawienie się czuwań jednoznacznie wskazuje na ostateczne przyjęcie przez Kościoły na Wschodzie praktyki rozpoczynania dnia od wieczoru. Czuwanie w sobotnie wieczory wszędzie było bowiem rozumiane jako liturgiczne rozpoczęcie niedzieli⁹¹².

4. Rozwój praktyki modlitewnej i pierwsza reforma liturgiczna

Epoka bizantyjska stanowi milowy krok w rozwoju prawosławnej liturgiki. Struktura nabożeństw staje się bardziej ujednolicona, dokonywana jest synteza całych nabożeństw oraz poszczególnych modlitw.

⁹⁰⁸ M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 43-44; M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 20.

⁹⁰⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 229.

⁹¹⁰ M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 50.

⁹¹¹ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 21.

⁹¹² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 238.

Rozwój praktyki liturgicznej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa skutkował nie tylko pojawieniem się samodzielnych nabożeństw cyklu dobowego, lecz również przyczynił się znacznie do ich wewnętrznego rozwoju. W nabożeństwach pojawiają się nowe, charakterystyczne elementy. Obok modlitw, pieśni i psalmów zauważalne stają się nowe praktyki liturgiczne, takie jak modlitwy i ceremonie związane ze śmiercią chrześcijanina, procesje oraz rozwinięte w relacji z nimi modlitewne wezwania diakona, tj. ektenie.

Paralelnie rozwijała się również praktyka życia duchowego, w której zauważalna jest już nie tylko cykliczna modlitwa w świątyni, lecz także uświęcenie i sakralizacja ważnych momentów ludzkiego życia. W duchu tego rozwoju, obok znanego od czasów apostoelskich sakramentu Chrztu, pojawiają się ceremonie i obrzędy związane z innymi etapami w życiu człowieka: przygotowaniem do Chrztu rozwiniętym w funkcję katechumenatu, przywróceniem jedności ze wspólnotą – rozwiniętą w tzw. stopnie pokajania, błogosławieństwem na życie w małżeństwie, modlitewnym pożegnaniem zmarłego chrześcijanina itp. Identyczny rozwój zauważalny jest w obrzędach ustanowienia biskupów, prezbiterów, diakonów i niższych stopni hierarchicznych. Najstarsza praktyka włożenia rąk, dokonywana przez apostołów, zostaje rozszerzona o modlitwy i przedstawiona w formie opracowanej ceremonii. We wszystkich pojawiających się obrzędach możemy zauważyć początki później powstających ceremonii sakramentalnych oraz tych, które współcześnie określane są jako inne nabożeństwa związane z życiem człowieka (pogrzeb, mnisze postrzyżyny, błogosławieństwa wody, chleba, oliwy itp.).

Rozwój praktyki modlitewnej związanej z życiem człowieka wynika ze stosunku Kościoła do wiernych, wstępujących w związek małżeński. Już Tertulian rozróżniał małżeństwo świeckie od cerkiewnego. Rodzący się obrzęd małżeństwa, który nie stanowił jeszcze współcześnie znanego ceremoniału sakramentu małżeństwa, rozwinął się prawdopodobnie w formę błogosławieństwa biskupa w czasie Liturgii i wspólnego przyjęcia Świętych Darów przez nowożeńców⁹¹³.

Budowa nowych świątyń przeznaczonych dla coraz większej liczny wiernych zakłóca poczucie wspólnotowości, co w krótkim czasie przedkłada się na zanik świadomości eucharystycznej więzi. Eucharystia przestaje być świadectwem istnienia Kościoła jako wspólnoty, przyjmując bardziej osobisty charakter – daru łaski i oczyszczenia. Nowe rozumienie może być wskazane poprzez rozróżnienie dwóch polskich określeń uczestnictwa w Eucharystii: komunii oraz przyjęcia Świętych Darów. Chociaż oba terminy wskazują na te same działanie człowieka uczestniczącego w Liturgii, to pierwsze (komunia) podkreśla bycie wspólnotą i poświadczenie jedności, zaś drugie (przyjęcie Świętych Darów) odzwierciedla osobistą relację wiernego z Bogiem. Liturgia staje się „sakramentem”, tj. działaniem sakralnym, przez co zanika akcent pierwszych wieków, mówiących o Liturgii jako „wspólnym dziele”⁹¹⁴.

⁹¹³ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 32. Więcej o historycznym rozwoju sakramentu małżeństwa zob. M. Ławreszuk, *Sakrament małżeństwa. Liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu w Kościele prawosławnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2014, s. 7-14.

⁹¹⁴ Zob. m.in. И. Гумилевский, *Реформа или творчество? (Размышление над богослужением первых христиан)*, „Богословский вестник”, 1917, nr 6/7, s. 70-74.

W wyniku przeakcentowań obserwowanych w nabożeństwach, zmianie ulega również postrzeganie funkcji kapłana. Coraz bardziej wyraźniej oddziela się wczesnochrześcijańska jedność kapłaństwa powszechnego od hierarchicznego. Od IV wieku prezbiterium staje się mniej dostępne dla laikatu⁹¹⁵.

4.1. Modlitwa za zmarłych

Już w III wieku praktykowano modlitwę za przodków i bliskich, którzy odeszli do Pana. Chrześcijaństwo jednoznacznie zrezygnowało z greckich, a szczególnie żydowskich zwyczajów dotyczących relacji ze zmarłymi. KonstAp nie tylko negują żydowskie zakazy kontaktu i „wstrętu do szczątków ludzkich”, lecz wskazują niezbędną we wspólnocie modlitwę za zmarłych: „Nie przejmujcie się regulacjami Prawa ani naturalnymi przypadłościami, niech się wam nie wydaje, że one was plamią, nie dbajcie o żydowskie zakazy, ciągle obmycia i oczyszczenia po dotknięciu ludzkich zwłok”⁹¹⁶. Chrześcijaństwo nakazuje wspólnotową modlitwę i jałmużnę w intencji zmarłego. Stąd w III wieku rozwinęła się praktyka agap w dniach wspomnień zmarłych, w czasie których wspierano ubogich. W IV wieku rozpoczęło się rozgraniczanie wspomnienia świętych i wszystkich tych, którzy odeszli do wiecznego życia. W III wieku wspomniano ich razem. Proces ten nie był gwałtowny i jeszcze w IV wieku KonstAp wzywają do czytań i śpiewu psalmów „w intencji zmarłych męczenników i wszystkich dawnych świętych, waszych braci, którzy zasnęli w Panu”⁹¹⁷.

KonstAp wskazują również na sprawowanie Liturgii w intencji zmarłych⁹¹⁸. Podobnie jak we współczesnej praktyce prawosławnej do nabożeństwa dodawane są prośby diakona oraz kończąca je modlitwa. Diakon, w czasie modlitwy (ektenii) za wiernych dodać powinien następującą prośbę: „Módlmy się również za naszych braci, którzy spoczywają w Chrystusie, módlmy się za N. N., aby dobry Bóg przyjął jego duszę, wybaczył mu wszelki grzech umyślny i nieumyślny, a w miłosierdziu i łaskowości swojej wprowadził go do krainy pobożnych, spoczywających na łonie Abrahama, Izaaka i Jakuba ze wszystkimi, którzy od wieków Jemu się podobali i wypełniali Jego wolę, tam, gdzie nie ma już bólu, smutku ani jęku”⁹¹⁹. Po wezwaniu diakona następuje modlitwa biskupa, w której prosi on Boga o przeprowadzenie zmarłego na „łono patriarchów, proroków, apostołów i wszystkich, którzy od wieków podobali się Tobie, tam, gdzie nie ma już smutku ani bólu, ani jęku, lecz chór odpoczywają-

⁹¹⁵ Zgodnie ze świadectwem zabytków liturgicznych III wieku, prezbiterium i ołtarz były miejscem, w którym przebywali zarówno biskup, prezbiterzy i diakoni, jak również wdowy, lektorzy, czy nauczyciele. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 57.

⁹¹⁶ A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 171.

⁹¹⁷ Ibid., s. 171; М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 282.

⁹¹⁸ „Śmiało zbierajcie się na cmentarzach, czytajcie tam święte księgi i śpiewajcie psalmy w intencji zmarłych męczenników i wszystkich dawnych świętych, waszych braci, którzy zasnęli w Panu. Składajcie w kościołach i na cmentarzach czcigodną Eucharystię, antytyp królewskiego ciała Chrystusa...” – A. Baron i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., (VI, 30, 2), s. 171.

⁹¹⁹ Ibid., (VIII, 40, 2), s. 266.

cych wiernych...⁹²⁰. KonstAp wyjaśniają ponadto, iż **dniami modlitwy za zmarłych** powinien być: trzeci, dziewiąty i czterdziesty dzień po śmierci oraz rocznica śmierci. Symbolika i znaczenie tych dni są następujące: „Należy celebrować trzeci dzień po śmierci zmarłego psalmami i modlitwami ze względu na Tego, który został wskrzeszony w ciągu trzech dni. Dzień dziewiąty na pamiątkę żywych i umarłych, oraz dzień czterdziesty, zgodnie z pradowym przykładem, ponieważ w ten sposób lud opłakiwał Mojżesza. Należy też obchodzić rocznicę śmierci dla wspomnienia zmarłego”. Wspomnienie zmarłego winno wiązać modlitwę i śpiew psalmów oraz jałmużnę „dla pamięci o zmarłym”⁹²¹.

Ojcowie epoki również wspominali o szczególnych dniach modlitwy za zmarłego, przy czym przez długi czas wahano się przed przyjęciem 7 lub 9 dni, jak również 30 lub 40 dni. Dawni Grecy wspominali zmarłego 3, 9 i 30 dnia, natomiast Rzymianie – 9 dnia. Błogosławiony Augustyn określił dniami modlitwy – 3 i 40 dzień, w praktyce jerozolimskiej jeszcze w VI wieku zachował się zwyczaj modlitwy 7 dnia. W wyniku rozwoju praktyki liturgicznej chrześcijański Wschód przyjął ostatecznie 3, 9 i 40 dzień, natomiast Zachód – 7 i 30 dzień⁹²².

4.2. Litja

W IV i V wieku, w Jerozolimie rozwija się nowy element nabożeństw określany jako *litja* (λίτάνεια, cs. лития). Było to uroczyste, modlitwne przejście z jednej świątyni do drugiej, bądź na plac miejski, do miejsca męczeńskiej śmierci świętego lub jego grobu (najczęściej za miastem). *Litja* pojawiła się jeszcze w III wieku, lecz w okresie prześladowań, element ten nie był rozpowszechniony i najczęściej odbywał się nocą. Dopiero w IV wieku stała się ona widocznym elementem chrześcijańskich nabożeństw, a pierwotnie praktykowana w Jerozolimie, rozpowszechniła się na wszystkie pozostałe Kościoły lokalne.

Św. Jan Chryzostom wspomina również o litji jako intencyjnej modlitwie mieszkańców miasta zagrożonych kataklizmem (powodzią), zaś św. Bazyli Wielki mówi o niej jako elemencie nowym lecz pożytecznym⁹²³. W końcu IV wieku procesje zaczynały być organizowane przed wydarzeniami ogólnonarodowymi – cesarz Teodozjusz Wielki przed bitwą z Eugeniuszem zorganizował modlitewną procesję przez miasto, w której towarzyszył duchowieństwu i wiernym⁹²⁴.

W ten sposób w IV i V wieku litja, jako modlitwena wędrówka, rozwija się dwutorowo. Z jednej strony, w obliczu zagrożenia, ma ona pokutny charakter (często później łączony z postem); z drugiej zaś strony – staje się uroczystą i radosną manifestacją

⁹²⁰ Ibid., (VIII, 40, 4-5), s. 266-267.

⁹²¹ Ibid., s. 268.

⁹²² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 283.

⁹²³ Ibid., s. 152.

⁹²⁴ Cesarz uczestniczył w procesji ubrany we włosienicę, modląc się przed grobami męczenników i apostołów i prosząc świętych o wstawiennictwo i pomoc. Ibid., s. 152.

wiary w dniu wielkich świąt. W bezpośredniej relacji z litją w IV wieku rozwinęła się modlitwa diakona – tj. ektenia.

4.3. Ektenie

Już w pierwszych wiekach w nabożeństwie wspólnoty pojawiły się modlitwy, ukie-runkowane wezwaniami wygłaszanymi przez diakona. To, co współcześnie określamy jako ektenia, było pierwotnie nazywane „zgrupowaniem” – synapsą (gr. συναπτή).

Słowem ektenia (grec. ἐκτενής) określano wówczas jedynie modlitwę diakańską obecnie nazywaną ektenią żarliwą (usilną, cs. *czyzba*), w której po każdym wezwaniu wierni odpowiadali trzykrotną modlitwą „Panie zmiłuj się”. Z czasem znaczenie tego słowa rozciągnęło się na inne ektenie: wielką, małą oraz błagalną. Wszystkie ektenie były w języku greckim określane wspólnym terminem „diakońskie wezwania” (gr. διακονικά), któremu odpowiadał znany w starej słowiańskiej tradycji termin *диаконства*⁹²⁵. Nazwy te skupiały się przede wszystkim na osobie, która wygłasza wezwania do modlitwy, słusznie wskazując, iż w cerkiewnej praktyce od najwcześniejszego okresu tą osobą był diakon.

Diakońskie ektenie zrodziły się z procesyjnych litji. Najważniejszym elementem ektenii nie były prośby diakońskie lecz odpowiedź wiernych. Początkowo ektenie nie musiały kończyć się wezwaniem prezbitera i nie zawsze zawierały korespondującą modlitwę. Na najważniejszy element ektenii, tj. odpowiedź wiernych „Panie zmiłuj się” wskazują same diakońskie prośby, które kończą się często słowami: „pomódlmy się”, albo „prośmy”. W ten sposób dopiero odpowiedź ludzi staje się „modlitwą”, albo faktyczną „prośbą”⁹²⁶.

Najstarsze świadectwa związane z wygłaszaniem ektenii pochodzą z IV i V w. i zachowały się w KonstAp oraz „Testamencie Pana Naszego Jezusa Chrystusa”⁹²⁷.

4.4. Katechumeni i pokutujący

Począwszy od IV w. zmianie ulega postrzeganie sakramentu Chrztu Świętego, który obok wprowadzenia człowieka do wspólnoty wiary staje się misterium oczyszczenia. Stąd w IV wieku pojawiają się chrzty ludzi na łożu śmierci, bądź w podszłym wieku⁹²⁸.

Rozwój liturgiki w IV wieku doprowadził do wyszczególnienia konkretnych grup wiernych i tych, którzy mogli przebywać na nabożeństwach. Wiązało się to z szerszym ich napływem, jak również z rozwojem praktyki penitencjarnej, która odnajduje

⁹²⁵ Zob. M. A. Макаровская, *Ектенія в певческой традициі*, w: *Православная Энциклопедия*, Церковно научный центр РПЦ Православная энциклопедия 2000, s. 248.

⁹²⁶ M. Arranz, *Евхаристія Востока и Запада...*, op. cit., s. 45.

⁹²⁷ M. A. Макаровская, *Ектенія в певческой традициі*, op. cit., s. 248.

⁹²⁸ В. Алымов, *Лекциі...*, op. cit., s. 57.

swoje odbicie w kanonach św. Bazylego Wielkiego i innych. W Liturgiach pojawiają się elementy dotyczące poszczególnych grup wiernych i tych, którzy pragną przyjąć chrześcijaństwo. KonstAp, Liturgia klementyńska i późniejsze teksty Liturgii wskazują na istnienie: ludzi nieochrzczonych, którzy uczestniczą w pierwszej części nabożeństwa oraz chrześcijan odłączonych od Eucharystii. Istniały cztery grupy odłączonych od Eucharystii: płaczący (stali w przedsionku prosząc o wstawiennictwo), słuchający (wychodzili ze świątyni po homilii), klęczący (właściwie „skłaniający głowy”) oraz uczestniczący (przebywali na nabożeństwie jednak nie mogli przystępować do Eucharystii)⁹²⁹.

Św. Grzegorz Cudotwórca, wspierając się kanonami św. Bazylego, pisał: „**Płacz** dzieje się przed drzwiami świątyni: tam powinien stać grzesznik i prosić u wchodzących modlitwy za siebie; **słuchanie** zaś wewnątrz świątyni, w przedsionku, grzesznik stoi tam do modlitwy za katechumenów i wychodzi przed nią, albowiem powiedziano, wysłuchawszy czytanie Pisma Świętego oraz kazanie, powinien wyjść i nie ma prawa modlitwy. **Klęknięcie** odbywa się wewnątrz świątyni, i klęczący wychodzą z katechumenami. **Stojący** [tj. uczestniczący – MŁ] pozostają z wiernymi i nie wychodzą z katechumenami. Końcem tego wszystkiego jest uczestnictwo w Eucharystii”⁹³⁰.

Pojednanie pokutujących z Kościołem i Bogiem odbywało się raz w roku przed Paschą w Wielki Czwartek.

Kategorie ludzi, którzy nie byli dopuszczani do Eucharystii:

1. Niewierzący – wychodzili bezpośrednio po homilii, określani również jako „słuchający”. Nie była nad nimi czytana modlitwa, nie udzielano im błogosławieństwa⁹³¹.
2. Słuchający – wierni znajdujący się w okresie odłączenia od Eucharystii. Wychodzili bezpośrednio po homilii. Podobnie jak w przypadku niewierzących nie była nad nimi czytana modlitwa⁹³².
3. Katechumeni – okres bycia katechumenem trwał w IV wieku około 3 lata. Modlitwa za katechumenów następowała po homilii i składała się z modlitwy wiernych za katechumenów, modlitwy katechumenów za siebie oraz modlitwy i błogosławieństwa biskupa. Najpierw katechumeni stawali na kolana. Diakon wzywał wiernych do modlitwy za katechumenów, następnie zwracał się ku katechumenom: „wstańcie ... proście Boga przez Chrystusa, skłońcie rozum i głowy wasze i przyjmijcie błogosławieństwo”. Po modlitwie i błogosławieństwie biskupa katechumeni wychodzili ze świątyni. Tutaj, podobnie jak przy następnych grupach, modlitwa

⁹²⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 66.

⁹³⁰ Cyt. za: И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 96.

⁹³¹ Ibid., s. 60-61.

⁹³² Ibid., s. 61.

rozpoczyna się na kolanach, po czym ludzie wstają skłaniając głowy dla przyjęcia błogosławieństwa⁹³³.

4. Opętani – do tej grupy należeli wierni oraz nieochrzczeni. Zgodnie z 79. kanonem apostołskim opętani nie mogli się modlić razem z wiernymi i nie mogli przystępować do Eucharystii. Opętani katechumeni nie mogli być ochrzczeni, przed wypędzeniem z nich złego ducha. Nad opętanymi, podobnie jak nad przygotowującymi się do chrztu, w odpowiednim czasie czytano w czasie nabożeństw egzorcyzmy (cs. *заклинания*). Schemat modlitwy nad opętanymi jest zbieżny z modlitwą nad katechumenami⁹³⁴.
5. „Przygotowujący się do Oświecenia” – tzn. katechumeni przygotowujący się do chrztu. Katechumeni z tej grupy wchodził już na drogę przyjęcia sakramentu Chrztu. W okresie przygotowania do Oświecenia, powtarzali oni codziennie Symbol Wiary. Ponieważ sakramentu Chrztu udzielano w Wielką Sobotę, grupa ta była tworzona w czasie Wielkiego Postu. W środę stanowiącą połowę okresu Czterdziestnicy (cs. *средонощная среда*), biskup sprawdzał publicznie przygotowanie katechumenów i wybierał tych, którzy mogli w Wielką Sobotę przyjąć Chrztu⁹³⁵. Przygotowanie to było niekiedy określane jako „przyjęcie Symbolu” tj. wysłuchanie wygłaszanego przez kandydata Symbolu Wiary. Potwierdza to 46. kanon Laod., w którym dniem przyjęcia został określony piąty dzień tygodnia: „Ci, którzy będą ochrzczeni muszą poznać wiarę [Symbol] sercem oraz recytować go dla biskupa bądź prezbitera w piąty dzień tygodnia”⁹³⁶. 45. kanon Laod. mówiący, iż kandydaci do Chrztu nie mogli być przyjmowani po drugim tygodniu Wielkiego Postu, wskazuje, iż niedopuszczalne było uzupełnienie listy lub późniejsze wkroczenie na drogę przygotowania do Chrztu⁹³⁷. W okresie następnych tygodni Wielkiego Postu czytano nad nimi tzw. egzorcyzmy. Modlitwy i egzorcyzmy nie były czytane jednego dnia, lecz każdego dnia czytano jedną z nich. Św. Symeon (XV w.) wspomina, iż niektóre modlitwy były nad każdym człowiekiem odczytywane 10 razy w okresie Wielkiego Postu. Z tego też 45. kanon Laod. może świadczyć o już rozwiniętej praktyce wielokrotnego odczytywania modlitw nad katechumenami przygotowującymi się do chrztu. Schemat modlitwy nad tą grupą katechumenów jest identyczny, jak w przypadku katechumenów oraz opętanych⁹³⁸.
6. Kłęczący – wierni odłączeni od Eucharystii. Trzeci etap powrotu do jedności z Kościołem polegał na uczestnictwie jedynie w Liturgii katechumenów. Po odejściu katechumenów, opętanych oraz przygotowujących się do Oświecenia, diakon

⁹³³ Ibid., s. 60-64.

⁹³⁴ Ibid., s. 63-64.

⁹³⁵ Stąd w naszej praktyce, od środy niedzieli Krzyża Świętego, na Liturgii Uprzednio Uświęconych Darów dodawana jest ektenia o „przygotowujących się do Oświecenia”. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 65.

⁹³⁶ 46 Laod. Kolejny kanon, 47 Laod., wspomina, iż ci, którzy z powodu choroby zostali ochrzczeni wcześniej, nie przechodząc pełnego okresu katechumenatu, również muszą po swoim wyzdrowieniu nauczyć się i wygłosić przed kapłanem Symbol Wiary. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 154.

⁹³⁷ 45 Laod. w: P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 153.

⁹³⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 64-66.

wzywał „pokutujący pomódlcie się”. Nazwa grupy związana jest ze skłonieniem kolan, po którym następowała modlitwa diakona. Jej schemat jest analogiczny jak w wyżej opisanych grupach: skłonienie kolan, modlitwa diakona, skłonienie głów, modlitwa i błogosławieństwo biskupa oraz opuszczenie świątyni⁹³⁹. Wynika stąd, że istotne miejsce zajmuje modlitwa biskupa, której elementy odnajdujemy we współczesnych modlitwach sakramentu Pokajania: „Przyjmij i teraz pokajanie sług Twoich, albowiem nie ma człowieka, który nie zgrzeszyłby przed Tobą, albowiem jeśli Ty, Panie, będziesz zauważał bezprawie – Panie, któż się ostanie? Lecz [jest] u Ciebie przebaczenie, – wróć ich Świętej Twojej Cerkwi w poprzednim dostojności i czci”⁹⁴⁰.

Dalsze losy praktyki katechumenatu mogą być opisane przez następujące etapy:

1. Od II połowy IV w. powszechnie praktykowany stał się chrzest dzieci, co sprawiło, iż katechumenat stracił na swoim przygotowawczym znaczeniu, które wcześniej trwało bardzo długo i wiązało się z wieloma liturgicznymi obrzędami.
2. W VII w. katechumenat był już skierowany do nielicznej grupy tych, którzy powracali do jedności z Kościołem, lub tych, którzy z różnych przyczyn nie zostali wcześniej ochrzczeni.
3. W końcu VII w. katechumenat w Konstantynopolu przestał być zauważalną i znaczącą praktyką co z czasem doprowadziło do jego faktycznego zaniku. Ostatnie kanoniczne informacje o katechumenacie przekazują postanowienia Soboru *in Trullo*⁹⁴¹.

4.5. Pierwsza reforma liturgiczna – postanowienia Soboru w Laodycei

Sobór w Laodycei (364-380⁹⁴²) po raz pierwszy w historii chrześcijaństwa, intensywnie skupia się nad kwestią praktyki liturgicznej. Lata prac soborowych to czas, w którym intensywnie rozwija się liturgiczna tradycja bizantyjska, w której dokonywana jest znamienita bizantyjska synteza. Sobór zwołano niedaleko Kapadocji i jeszcze za życia św. Bazylego Wielkiego, co sprawia, że bizantyjska praktyka i postanowienia soboru, w wielu sferach podążają w tym samym kierunku. Opracowana na soborze tradycja liturgiczna jest więc tożsama z bizantyjską praktyką św. Bazylego i św. Jana⁹⁴³.

Postanowienia soborowe stanowią próbę unifikacji praktyki liturgicznej oraz wskazania niezmiennych i najistotniejszych jej elementów.

Pośród kanonów tego synodu odnajdziemy postanowienia, które odnoszą się do organizacji eklezjalnej, tj. organizacji struktur kościelnych. 11. kanon Laod. ostatecz-

⁹³⁹ Ibid., s. 67-68.

⁹⁴⁰ Ibid., s. 68.

⁹⁴¹ Zob. P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 361, 365-366.

⁹⁴² Dokładne określenie daty soboru nie jest możliwe. Część historyków zgromadzenie ojców w Laodycei datuje na okres pomiędzy 343 a 381 r. O rozbieżności historyków w datowaniu tego lokalnego soboru zob. m.in. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 124.

⁹⁴³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 98.

nie zakazuje powoływania tzw. *prezbiterys* (gr. *πρεσβύτεδες*), tj. poświęconych wdów⁹⁴⁴. W kanonie 13. wspomina się o zakazie „wyniesienia”, tj. wyświęcenia kapłana przez wielu, co oznaczało, iż święcenia nie mogły być dokonywane pod naciskiem tłumu⁹⁴⁵.

Synod w Laodycei porządkuje również **kwestie typowo liturgiczne**. Po raz pierwszy śpiew w czasie nabożeństwa jest przypisany konkretnej grupie – śpiewakom, bądź psalmistom. W 15. Laod. śpiew w czasie nabożeństw zostaje powierzony jedynie osobie, określanej jako „kanoniczny śpiewak”, która ponadto zobowiązana jest do śpiewu jedynie z „księgi”. W komentarzach kanonistów postanowienie to jest wyjaśniane następująco: wierni mogli dalej śpiewać w czasie nabożeństw, jednak prowadzący śpiew, intonujący kolejne wersety psalmów, musiał być kanonicznie postawiony na tą funkcję i w czasie śpiewu musiał podporządkować się określonej porządkowi (śpiew z „księgi”)⁹⁴⁶. O procesie uporządkowania nabożeństw mówi również 18. kanon, który zabrania zmiany treści nabożeństw. Postanowienie to daje początek usystematyzowaniu i ujednoczeniu różnych praktyk liturgicznych oraz wskazuje na konieczność przestrzegania „tych samych” nabożeństw porannych i wieczornych⁹⁴⁷.

Śpiew z „księgi” zostaje wyjaśniony w 59. kanonie Laod., w którym zakazany zostaje śpiew „psalmów skomponowanych przez prywatne osoby”, jak również zabrania się liturgicznych czytań z ksiąg innych, aniżeli ustanowiony kanon ksiąg Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu⁹⁴⁸. 60. kanon, wzbudzający wśród historyków wątpliwości co do oryginalności, przedstawia spis ksiąg kanonicznych Nowego Testamentu⁹⁴⁹.

16. kanon Laod. wskazuje na konieczność czytania Ewangelii w każdą sobotę, obok pozostałych czytań. 17. kanon Laod. zwracał natomiast uwagę na przedzielanie psalmów czytaniem, tj. zakazywał śpiewania kolejno samych psalmów⁹⁵⁰.

Kanony Synodu w Laodycei normują modlitwy za katechumenów i pokutujących, wskazując na ich oczekiwaną kolejność. Schemat ten jest przedstawiony w 19. kanonie i po zakończeniu homilii nakazuje wznosić za nich modlitwy, po których następują trzy modlitwy wiernych⁹⁵¹. Spośród prośb za wiernych, pierwsza czytana jest po cichu (cs. *тайно*), kolejne głośno, zaś wszystkie modlitwy kończy „przekazywanie pokoju” (cs. *давание мира*), czyli pocałunek pokoju. Kanon mówi, iż pocałunku pokoju dokonują prezbiterzy z biskupem, zaś wierni pomiędzy sobą⁹⁵². Bezpośrednio po pocałunku pokoju odbywa się „święte przyniesienie”, tzn. wnoszone są dary i rozpoczynają się modlitwy kanonu eucharystycznego⁹⁵³.

Analizując treść postanowień synodu zauważamy, iż dążył on do wskazania jednego, ogólnego schematu sprawowania Liturgii. Wspomniany wyżej 19. kanon zrodził

⁹⁴⁴ 11 Laod. zob. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 129-131.

⁹⁴⁵ Zob. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 131.

⁹⁴⁶ P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 132-133.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, s. 134.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, s. 158.

⁹⁴⁹ 60 Laod. w: P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 159.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, s. 133.

⁹⁵¹ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 45.

⁹⁵² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 98-99.

⁹⁵³ *Ibid.*, s. 99.

schemat trzech modlitw wiernych, które zachowały się również współcześnie i stanowią nieodłączny element preanaforalnej części Liturgii wiernych. 56. kanon uporządkował kwestię małego wejścia, wskazując na biskupa i prezbiterów oraz diakonów, którzy powinni wspólnie wejść do prezbiterium. Wspólne wejście prowadził biskup, co wskazywało na uznanie jego hierarchicznego pierwszeństwa, on również pierwszy zasiadał na przygotowanym dla niego tronie⁹⁵⁴.

Ważną kwestią poruszaną na synodzie w Laodycei było znaczenie Sakramentu Eucharystii z perspektywy liturgicznych praktyk kościelnych. Kanony kładą nacisk na świętość sakramentu oraz jego nadzwyczajne znaczenie, które zostaje uwypuklone przez liczne zakazy. Jednym z nich był zakaz sprawowania Eucharystii w domach, który został usankcjonowany słowami 58. kanonu Laod⁹⁵⁵. Kolejną kwestią stała się zmiana sposobu przyjmowania Eucharystii

Zgodnie ze świadectwem Tertuliana, św. Cypriana z Kartaginy, Orygenes, św. Jana Chryzostoma oraz zapis KonstAp, powszechnie praktykowanym sposobem przyjęcia Eucharystii było wcześniej przystąpienie do ołtarza, przyjęcie na ręce Ciała Chrystusa oraz komunika Krwi bezpośrednio z kielicha⁹⁵⁶. Postanowienie soboru w Laodycei skutecznie ruguje starą praktykę przyjmowania Eucharystii w prezbiterium, przy ołtarzu, co jednak wcale nie oznacza wprowadzenia aktualnego sposobu udzielania Świętych Darów. Łyżeczka, którą posługują się kapłani, pojawiła się w Prawosławiu znacznie później. Na podstawie KonstAp zauważamy, iż komunii Ciała i Krwi Chrystusa udzielano następująco – biskup podawał Święty Chleb wiernemu ze słowami „Ciało Pana”, na co wierny odpowiadał „amen”, następnie diakon podawał Kielich wygłaszając słowa „Krew Chrystusa, kielich życia”, na co wierny znów odpowiadał „amen”.

Synod zakazuje również starej praktyki eucharystycznej gościnności, tj. przekazywania Świętych Darów do innych diecezji, stosowanej wcześniej z okazji święta Zmartwychwstania Chrystusa: „Święte Dary nie mogą być wysyłane do innych diecezji w święto Paschy jako błogosławieństwo (eulogia)”⁹⁵⁷.

Synod w Laodycei rozwinął również **liturgiczną praktykę Wielkiego Postu**. Sobór mówi także o Eucharystii w okresie Wielkiego Postu. W 51. kanonie zezwala na sprawowanie Liturgii jedynie w soboty i niedziele Czterdziestnicy. Na te dni Wielkiego Postu przenoszone jest modlitewne wspomnienie świętych, których święto wypadało w dni powszednie⁹⁵⁸. Ważnym postanowieniem synodu w Laodycei, które stworzyło podstawę późniejszego rozpowszechnienia LupD, stał się 49. kanon, zakazujący w okresie Wielkiego Postu sprawowania Liturgii w dni powszednie: „W okresie [Wielkiego – MŁ] Postu Chleb nie może być ofiarowany w inne dni, oprócz Dnia Soboty oraz Dnia Pańskiego”. Postanowienie to zostało później powtórzone w 52. kanonie Soboru *in Trullo*⁹⁵⁹. Zakaz sprawowania pełnej Liturgii w dni powszednie doprowadził

⁹⁵⁴ P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 157-158.

⁹⁵⁵ Ibid., s. 158.

⁹⁵⁶ А. П. Голубцов, *Историческое объяснение обрядов литургии...*, op. cit., s. 597-601.

⁹⁵⁷ 14 Laod. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 132.

⁹⁵⁸ 51 Laod. Ibid., s. 156.

⁹⁵⁹ 49 Laod. Ibid., s. 155.

do rozwoju nabożeństwa, w czasie którego można było przyjąć uprzednio poświęcone Dary Eucharystyczne, co w późniejszej praktyce rozwinęło się w schematy nabożeństw typika oraz LupD.

50. kanon Laod. zakazywał przerywania postu w piąty dzień jego ostatniego tygodnia, wskazując iż takie naruszenie może negatywnie wpłynąć na długi ascetyczny wysiłek. 51. kanon Laod. nakazywał przenoszenie liturgicznego wspomnienia św. męczenników na soboty i niedziele Wielkiego Postu. Kolejny 52. kanon Laod. zabraniał świętowania dni urodzin świętych, jak również zakazywał organizowania uroczystości ślubnych w okresie Wielkiego Postu⁹⁶⁰.

Sobór w Laodycei wskazuje również na **zmianę w pojmowaniu miejsca modlitwy**. Od IV wieku, od wprowadzenia edyktu mediolańskiego, w cesarstwie pojawiają się chrześcijańskie świątynie. Z czasem prostota Liturgii pierwszych chrześcijan ustępuje miejsca złożoności modlitw eucharystycznych, stanowiących syntezę i teologiczne rozwinięcie wczesnej tradycji. Dodatkowo następuje rozdzielenie sfery sakralnej i świeckiej w życiu wspólnoty. 19. kanon Laod. zakazuje wiernym wchodzenia do prezbiterium dla przyjęcia Eucharystii, zaś 44. kanon tegoż synodu ogólnie zabrania kobietom wejścia do prezbiterium⁹⁶¹.

O zmianie pojmowania miejsca modlitwy poprzez wywyższenie prezbiterium świadczą słowa 20. i 56. kanonu Laod., w których diakonom zakazuje się siedzenia w obecności prezbitera, zaś prezbiteroom nakazuje zajęcie miejsca w bemie (prezbiterium) dopiero po wspólnym z biskupem wejściem oraz po zajęciu przez biskupa miejsca na podwyższonym tronie⁹⁶². Wyjątkowe znaczenie miejsca modlitwy zostało również opisane w 35. Laod., gdzie groźbie anatemy poddani są ci, którzy dla modlitwy porzucają świątynię szukając innych miejsc i gromadząc się na własnych nabożeństwach i modlitwach. Treść tego kanonu dotyczy też wprowadzania wszelkich nowych modlitw do aniołów, tj. duchów, bądź praktyce idolatrii, tj. tworzenia kultu bożków. Van Espen treść tego postanowienia określa jako zakaz wprowadzania i rozwijania jakichkolwiek okultystycznych idei⁹⁶³.

Postanowienia Laod. sankcjonowały również **obowiązki niższych stopni kościelnych**. Postanowienia ograniczają funkcję subdiakonów, lektorów i psalmistów, wskazując na trójstopniową hierarchię kapłańską. Synod zakazuje sprawowania liturgicznych czynności niższym stopniom kościelnym. Kanon 21. zabraniał subdiakonom przenoszenia darów liturgicznych, zaś kanon 25. zakazywał im błogosławieństwa Kiełicha oraz dzielenia Chleba, tj. sprawowania liturgicznych obrzędów zarezerwowanych dla prezbitera i diakona⁹⁶⁴. Zakaz przenoszenia darów, skierowany do subdiakonów, został sformułowany w postaci dwóch zastrzeżeń: zakazu wejścia do miejsca przygotowania darów (diakonnikon, prothesis) oraz zakazu dotykania utensylii liturgicz-

⁹⁶⁰ Zob. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 155-156.

⁹⁶¹ В. Альмов, *Лекции...*, op. cit., s. 87; P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 136, 153.

⁹⁶² 20 i 56 Laod. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 140, 157.

⁹⁶³ 35 Laod. Ibid., s. 150.

⁹⁶⁴ 25 Laod. Ibid., s. 147.

nych⁹⁶⁵. Kolejne kanony zabraniają subdiakonom, lektorom i psalmistom noszenia orarionu⁹⁶⁶. Ponadto 43. kanon Laod. nakazuje subdiakonom pilnowania wejściowych drzwi do świątyni (późniejszych tzw. królewskich drzwi), nawet wówczas, gdy pragną zaangażować się w modlitwę liturgiczną⁹⁶⁷.

O znaczeniu hierarchicznego kapłaństwa świadczy również 26. Laod., w którym „zaklinanie” tj. modlitwy egzorcyzmów, może być sprawowane jedynie przez osoby posiadające na to błogosławieństwo biskupa. Błogosławieństwo to jest określane jako „promocja” bądź „ustanowienie”, co nie wskazuje na udzielanie święceń (chirotonii). Balsamon wyjaśnia ponadto, iż „egzorcyzmami” określano nie tyle „wypędzanie złych duchów” a raczej „katechizację niewiernych”⁹⁶⁸.

Postanowienia soboru koncentrują się również na kwestii przygotowania katechumenów do sakramentu Chrztu (kanony 45., 46., 47.). W 48. kanonie wspomina się istotną zależność obowiązującą w prawosławnej tradycji do dzisiejszego dnia, a mianowicie – konieczność sprawowania sakramentu Bierzmowania bezpośrednio po sakramencie Chrztu⁹⁶⁹.

5. Pismo Święte i hymnografia

Źródłem modlitw i pieśni w pierwszych wiekach, obok tekstów Ewangelii, stały się psalmy i pieśni Starego Testamentu. Wpływ Starego Testamentu widoczny jest nie tylko w ilości i strukturze nabożeństw, ale również w ich tekstach – modlitwach, hymnach, błogosławieństwach itp. Wpływ ten pozostał niezmienny nawet po formalnym odejściu chrześcijaństwa od synagog i do dzisiejszego dnia teksty Starego Testamentu stanowią trzon prawosławnych nabożeństw. Archimandryta Kiprian Kern zauważa, iż widoczne jest to zarówno w liturgicznym wykorzystaniu całych psalmów i pieśni biblijnych, w konstruowaniu chrześcijańskich elementów nabożeństw: prokimenonów

⁹⁶⁵ W treści kanonu padają słowa o zakazie dotykania „szat Pańskich”, co zdaniem bizantyjskich i współczesnych kanonistów oznaczało zakaz przenoszenia darów na ołtarz. Zob. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 140.

⁹⁶⁶ 21., 22. Laod. Ibid., s. 140-141, 143.

Orarion w IV w. stanowił podstawową szatę liturgiczną i jak świadczy 21. Laod. był wcześniej noszony również przez akolitów i subdiakonów. Orarion, będący jednym z najstarszych znaków kapłańskiej służby, był tym elementem szat kapłańskich, z którego później rozwinęły się: epitachelion, omoforion, bądź ich łaćńskie odpowiedniki – pallium czy stuła.

Orarion odpowiadał wcześniejszemu sudarionowi, tj. chuście i przyjął w tradycji chrześcijańskiej formę długiego pasa, który w przypadku prezbitera był zawieszany na szyi w ten sposób, by jego końce łączyły się na piersi kapłana, zaś przypadku diakonów był zawieszany na prawym ramieniu. W późniejszym okresie orarion noszony przez prezbitera, zaczął być określane jako epitachelion i został uzupełniony o guziki, które pozwalały spiąć dwa jego końce. W przypadku diakonów orarion był noszony na wierzchu, stanowiąc widoczny znak diaakońskiej służby. Synod w Braga w 561 r. zakazał diakonom noszenia orarionu pod jakąkolwiek szatą, wskazując tym samym iż powinien być noszony na wierzchu. Zob. *Excursus on the Vestments of the Early Church*, w: P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 141-143.

⁹⁶⁷ Kanon może wskazywać na praktykę, w której subdiakoni włączali się w sprawowane nabożeństwo. Taka ewentualna praktyka została jednak w 43. kanonie zakazana. Zob. 43 Laod. Ibid., s. 152-153.

⁹⁶⁸ Ibid., s. 147-148.

⁹⁶⁹ 48 Laod. Ibid., s. 154.

i alliluarionów, jak również w tematyce stychy i troparionów przepelnionych cytatai i obrazami ze Starego Testamentu⁹⁷⁰.

5.1. Pismo Święte

Analizując praktykę liturgiczną okresu apostołskiego powinniśmy stwierdzić, iż nadrzędnym elementem modlitewnych spotkań było głoszenie słów Chrystusa, przy czym nie możemy sprecyzować, które fragmenty Pisma Świętego miały swój liturgiczny użytek. Na podstawie słów ap. Pawła („Zaklinam was na Pana, aby list ten został odczytany wszystkim braciom” – 1 Tes 5, 27, „A skoro list zostanie u was odczytany, postarajcie się, by odczytano go też w Kościele w Laodycei, a wy żebyście też przeczytali list z Laodycei” – Kol 4, 16), zauważamy konieczność czytania listów, tj. elementów Nowego Testamentu. Również słowa apostoła Łukasza („Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas” – Łk 1, 1) pozwalają nam przyjąć, iż w czasie nabożeństw odczytywane były księgi opisujące życie i nauczanie Jezusa Chrystusa, tj. Ewangelie. Homilie w nabożeństwie apostołskim zajmowało nadrzędne miejsce, z racji konieczności nauczania wiernych o życiu i zbawczym dziele Chrystusa. Nauczanie staje się, zgodnie ze słowami ap. Pawła, obowiązkiem prezbiterów i biskupów (Hbr 13, 7). O katechetycznej i homiletycznej roli kapłana we wspólnocie mówił również ap. Jakub, zwracając uwagę na odpowiedzialność przed Bogiem (Jk 3, 1-2).

W roku 190 pojawia się kanon ksiąg Pisma Świętego, tzw. „Kanon Muratoriego”: 4 Ewangelie, Dzieje Apostolskie, 13 listów ap. Pawła (brak Listu do Hebrajczyków), List ap. Piotra (brak II Listu ap. Piotra, Listu ap. Jakuba oraz trzech listów św. Jana) oraz Apokalipsa⁹⁷¹.

W III wieku kanon Pisma Świętego nie był jeszcze zamknięty. Nie mamy informacji o księgach, czytanych w czasie nabożeństw. Święci Atanazy i Euzebiusz z Cezarei mówią o *spornych* woluminach, do których możemy zaliczyć List do Hebrajczyków, większość Listów Powszechnych oraz Apokalipsę. Prawdopodobnie niektórzy używali w nabożeństwach ksiąg, które później nie weszły do kanonu Pisma Świętego: Listu Barnaby, Pasterza Hermasa, apokryfów. Co do doboru fragmentów czytań w pierwszych wiekach możemy stwierdzić jedynie, iż zarówno apostołowie jak i ich następcy, kontynuowali synagogałną praktykę czytania całych rozdziałów Pisma Świętego. Podobnie jak w praktyce starotestamentowej, w której czytano fragmenty Prawa (Tory) oraz Proroków, również w Kościele pierwszych wieków, w czasie nabożeństwa czytano 2 lub 3 fragmenty Pisma Świętego, przy czym teksty pochodziły zarówno z ksiąg Starego jak i Nowego Testamentu. Św. Justyn Filozof wspomina o dwóch czytaniach: Proroków i Apostoła⁹⁷², św. Cyryl Jerozolimski to potwierdza: Stary i Nowy Testament, Kon-

⁹⁷⁰ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 8.

⁹⁷¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 30.

⁹⁷² А. А. Турилов, *Апостол*, w: *Православная энциклопедия*. Т. 3, 2001, s. 95–98.

stAp wspominają o czterech czytaniach: Mojżesza, Proroków, Apostoła (listów bądź Dziejów Apostolskich) oraz Ewangelii. Nieco później św. Jan Kasjan mówi również o dwóch czytaniach, które jednak w określone świąteczne dni (Pięćdziesiątnica, soboty i niedziele) pochodziły jedynie z ksiąg Nowego Testamentu. W tradycji zachodniej rozwinęła się praktyka dwóch czytań Nowego Testamentu: Apostoła i Ewangelii, chociaż w tradycji gallikańskiej i hiszpańskiej wspomina się o trzech: Proroków, Apostoła oraz Ewangelii⁹⁷³.

Doboru fragmentów Pisma Świętego na nabożeństwo dokonywał przewodniczący modlitwie biskup, uwzględniając zarówno potrzeby słuchających, jak też i przypadające szczególne wspomnienie cyklu rocznego bądź tygodniowego (niedziela)⁹⁷⁴. Ukazują się już jednak informacje o przygotowywaniu Pisma Świętego Nowego Testamentu do czytania na nabożeństwach. Pojawiają się perykopy („Arabskie Didaskalia” – Testamentum w jęz. arabskim dla Cerkwi koptyjskiej). Podziału tekstu Nowego Testamentu na krótkie odcinki – perykopy (περικοπή – oznacza właśnie „odcinek”), przeznaczone do czytania w trakcie nabożeństw, dokonuje w III wieku aleksandryjski diakon Ammoniusz⁹⁷⁵. Na te różnicowanie powołuje się Orygenes, kiedy mówi o czytaniach z Księgi Hioba przeznaczonych na dni Męki Pańskiej oraz dni postne⁹⁷⁶. W IV wieku schemat Ammoniusza rozwija w tzw. system 10 tablic historyk kościelny i teolog Euzebiusz⁹⁷⁷. Już w IV w. św. Jan Chryzostom wspomina o starej praktyce czytania w dniach poprzedzających święto Paschy fragmentów związanych z Krzyżem i cierpieniem Jezusa Chrystusa, w dzień paschalny – fragmentu opisującego Zmartwychwstanie Pańskie, natomiast w kolejne paschalne dni – tekstów opisujących wydarzenia tych dni⁹⁷⁸.

Dalszy rozwój systemu czytań liturgicznych najszybciej dokonywał się na Zachodzie, gdzie błogosławiony Ambroży z Mediolanu opracował pierwszy „Lekcjonarz”, lub jak wskazują źródła historyczne – „oznaczył początek i koniec czytań Ewangelii i Apostoła”. System czytań dotyczył dni niedzielnych, dla których wskazano czytania Starego i Nowego Testamentu. Późniejszy rozwój lekcjonarzy na Zachodzie związany był z opracowaniem „liber comitis” papieża Damazego I, zaś na Wschodzie z pojawieniem się systemu czytań autorstwa św. Jana z Damaszku oraz św. Teodora Studyty⁹⁷⁹.

W porównaniu z III wiekiem, IV wiek jest okresem ostatecznego zamknięcia kanonu ksiąg Pisma Świętego. O ile początek epoki wskazuje jeszcze na wątpliwości co do niektórych ksiąg⁹⁸⁰, o tyle późniejsze postanowienia soborów w Laodycei (ok. 360 r.)

⁹⁷³ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 198–199.

⁹⁷⁴ Ibid., s. 195–196.

⁹⁷⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 53.

⁹⁷⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 130.

⁹⁷⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 53.

⁹⁷⁸ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 197.

⁹⁷⁹ Ibid., s. 198.

⁹⁸⁰ Sporną kwestię stanowiła Apokalipsa oraz listy: Jakuba, Judy, 2 Piotra, 2 i 3 Jana. Niektórzy z ojców do kanonu ksiąg Pisma Świętego zaliczali ponadto „Didache” oraz „Pasterz” Hermasa. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 161, 172–174.

oraz Kartaginie (419 r.), a także pisma św. Atanazego Wielkiego, jednoznacznie przekazują powszechnie przyjęty spis kanonicznych ksiąg.

60. kanon Laod., wymieniając kanoniczne księgi Nowego Testamentu, nie zalicza do nich Apokalipsy św. Jana. Z tego względu, jak również z powodu historycznych wątpliwości, treść tego kanonu uważana jest za efekt późniejszej redakcji postanowień synodu w Laodycei⁹⁸¹.

Ostateczne rozwiązanie problemu kanoniczności ksiąg rozwinęło system czytania liturgicznych. KonstAp wskazują na czytanie w czasie Liturgii dwóch fragmentów Staro (Pięcioksiąg oraz księgi prorockie) i dwóch lub trzech Nowego Testamentu. Św. Jan Chryzostom oraz św. Bazyli Wielki wskazują na 3 czytania (prorockie, apostołskie oraz czytanie Ewangelii). Podobne adnotacje odnajdujemy w ormiańskich tekstach Liturgii⁹⁸². Zachodnie świadectwa również mówią o trzech czytaniach. Maksym biskup Turynu pisze w V wieku o czytaniu jednego dnia księgi proroka Izajasza oraz Ewangelii Mateusza i Jana. Później jednak w praktyce rzymskiej zaczynają dominować 2 czytania, w krótkim czasie przejęte przez cały Zachód⁹⁸³.

W IV wieku, oprócz ksiąg Pisma Świętego pojawia się **praktyka czytań akt męczeńskich**, opisujących męczeństwo świętych pierwszych wieków oraz postanowień soborów⁹⁸⁴. O szerokiej praktyce takich czytań świadczą komentarze ojców epoki (Euzebiusza z Cezarei, błogosławionego Augustyna i innych). Sobór w Kartaginie w 397 roku usankcjonował czytania żywotów przed nabożeństwem w dniu pamięci świętych: „niech będą czytane na początku cierpienia męczenników, kiedy odbywa się doroczne wspomnienie ich pamięci”⁹⁸⁵. Zostają one jednak zakazane na Zachodzie. Dekretem papieża Gelazjusza I, na soborze „70 biskupów” w 494, zabroniono czytania aktów męczeńskich. Powód tej decyzji zawarty jest w treści postanowienia: „z powodu szczególnej ostrożności, zgodnie ze starym obyczajem, nie czytano w rzymskim Kościele, albowiem imiona tych, którzy są tam zapisani, w większości są nieznanne, [i w tych aktach] myślimy, [iż] napisane przez niewierzących prostaków (łac. *idiotis*), zawierają wiele zbytecznego i niezwiązanego ze sprawą, jakimi dla przykładu są [opisy] cierpień niejakich Kiryka i Julity, czy Grzegorza i innych, sporządzone przez jawnych hereetyków”. Dekret ten wspomina jednocześnie o praktyce czytania opisu męczeństwa św. papieża Sylwestra⁹⁸⁶.

Dobór tekstów liturgicznych w IV wieku opierał się już być może na podziale na perykopy, dokonany w III w., natomiast z całą pewnością był on indywidualnie określany przez biskupa, który przewodniczył nabożeństwu. Czytania kolejnych frag-

⁹⁸¹ Najwcześniejsze rękopisy zawierające kanony Synodu w Laodycei posiadały 59 kanonów. Zob. P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 159-160.

⁹⁸² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 161-162.

⁹⁸³ Ibid., s. 162-163.

⁹⁸⁴ Praktykę czytań postanowień (kanonów) soborowych wskazuje błogosławiony Augustyn, mówiąc iż odbywało się to w wielu afrykańskich kościołach w okresie Wielkiego Postu, gdzie czytano postanowienia i dzieje soboru w Kartaginie. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 174.

⁹⁸⁵ Cyt. za: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 174.

⁹⁸⁶ Ibid.

mentów następowały w kolejnych dniach, z wyjątkiem wielkich świąt oraz częściowo okresu Wielkiego Postu⁹⁸⁷.

Najwcześniej ujednoczone i usystematyzowane zostały czytania w dni wielkich świąt oraz w okresie *Czterdziestnicy*. W czasach św. Jana Chryzostoma, w okresie Wielkiego Postu czytano Księgę Rodzaju. Również św. Bazyli Wielki w tym okresie wygłasza homilie o sześciu dniach stworzenia – *Hexameron*. Św. Ambroży wskazuje, iż przed Paschą kończy się czytanie Księgi Hioba, zaś w Wielkim Tygodniu wspomina o czytaniu Księgi Jonasza. W Wielki Piątek wygłaszano fragmenty z Ewangelii Mateusza, o czym świadczy błogosławiony Augustyn, który uzupełniając te czytanie o paralelne miejsca z innych Ewangelii, spotkał się z ostrą i negatywną reakcją wiernych⁹⁸⁸.

W okresie od Paschy do Pięćdziesiąticy na Wschodzie i Zachodzie czytano, podobnie jak we współczesnej praktyce, Dzieje Apostolskie, co potwierdzają św. Jan Chryzostom oraz błogosławiony Augustyn.

W dni wielkich świąt, w IV i V w., czytano fragmenty opisujące dane wydarzenie, o czym świadczy m.in. Egeria. Były one przyporządkowane świętom: Spotkania Pańskiego, Niedzieli Palmowej, Niedzieli Antypaschy oraz Pięćdziesiąticy. Również czytanie Paschalne wiązało się ze wspomnieniem tego wielkiego wydarzenia, które jednak nie ograniczało się do jednego dnia, lecz prawdopodobnie było określone na wszystkie dni tygodnia paschalnego⁹⁸⁹.

W IV wieku w Aleksandrii pojawił się jednak sposób doboru czytań i podziału Pisma Świętego. Podział ten miał związek z **Eufaliuszem z Aleksandrii**, diakonem lub biskupem⁹⁹⁰, który pozostawił księgę Dziejów Apostolskich, listów ap. Pawła oraz listów powszechnych⁹⁹¹. Tekst księgi jest podzielony na wersety, których długość odpowiadała możliwościom ich czytania bez oddechu, logicznie podzielone są również poszczególne zdania i frazy. Tekst został następnie zróżnicowany na 57 fragmentów (cs. *чтении*) wskazując jednocześnie od jakich słów należy każde z nich rozpocząć i jak długi fragment należy czytać. Długość poszczególnych tekstów odpowiadały w większości współczesnej praktyce, niekiedy zaś były krótsze. Dzieje Apostolskie zo-

⁹⁸⁷ Ibid., s. 164.

⁹⁸⁸ „Cierpienia [Chrystusa], albowiem czytane są tylko w jeden dzień [tj. Wielki Piątek], czytane są tradycyjnie tylko według [Ewangelii] Mateusza” – cyt. za: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 166-167. Tłum. MŁ.

⁹⁸⁹ W słowach błogosławionego Augustyna odnajdujemy informacje o czytaniu Ewangelii w kolejnych dniach, przy czym każdego czytany był fragment innego ewangelisty opisujący Zmartwychwstanie Chrystusa: „O zmartwychwstaniu Pana naszego w te dni, zgodnie z tradycją, czyta się ze wszystkich ksiąg św. Ewangelii ... O zmartwychwstaniu Pańskim i dzisiaj czytano, lecz z drugiej księgi Ewangelii, a dokładnie według Łukasza; albowiem na początku czytano [fragment] według Mateusza, wczoraj według Marka, dzisiaj według Łukasza; taki porządek Ewangelistów. Tak jak cierpienie Jego [tj. Chrystusa] zostało opisane przez wszystkich ewangelistów, tak te 7 lub 8 dni dają miejsce dla czytań o zmartwychwstaniu Pańskim zgodnie z [relacją] wszystkich ewangelistów”. Cyt. za: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 167. Tłum. MŁ.

⁹⁹⁰ Oprócz imienia autora nie posiadamy żadnych o nim informacji. Historycy wskazują, iż za tak kompleksowym opracowaniem stało raczej więcej osób. Również datowanie tego dzieła nie jest jednoznaczne. Z powodu na słowa autora, który poświęca swoje dzieło dla Atanazego, obecnie wskazywane są dwa możliwe okresy: [1] czasy arcybiskupa Atanazego II (490-496) lub czasy św. Atanazego Wielkiego (+373). М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 165.

⁹⁹¹ Wydane w XII wieku: L. Zaccagni, *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiae Graecae et Latinae*, Roma 1698, s. 401-708. Zaccagni L., *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiae Graecae et Latinae*, Roma 1698, s. 401-708. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 165.

stały podzielone na 16 fragmentów – lekcji, zaś podział listów był następujący: Rz i Kor –5 czytań, 2 Kor –4, Hbr –3, Jk stanowił 1 czytanie, 1 P, 1 J, Gal, Ef, Flp, Kol, 1 Tes, 1 Tm – po 2 czytania, pozostałe – 1 czytanie⁹⁹². W każdym rozdziale zamieszczone zostały odniesienia do paralelnych miejsc innych ksiąg, cytaty z rozdziału oraz krótka charakterystyka treści.

Informacje o czytaniach Pisma Świętego w IV i na początku V wieku opierają się jedynie na powyższych, fragmentarycznych opisach. Nie zachowały się z tego okresu żadne lekcjonarze. Pierwsze świadectwa o zapisanych lekcjonarzach, pochodzą z połowy V wieku⁹⁹³.

5.2. Hymnografia

W oparciu o Dzieje Apostolskie możemy jedynie stwierdzić, iż składały się one z czterech elementów: modlitw, śpiewów, czytań Pisma Świętego oraz homilii. Nie jesteśmy w stanie określić co śpiewano w czasie nabożeństw tego okresu. Apostoł Paweł mówi jedynie o trzech rodzajach śpiewów: psalmach, hymnach oraz pieśniach pełnych ducha: „przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (Ef 5, 19; por. Kol 3, 16). Psalmi nie oznaczają jedynie tekstów z Księgi Psalmów, lecz również improwizowane pieśni wiernych. Teoria ta ma swoje uzasadnienie zarówno w słowach ap. Pawła („... Kiedy się razem zbieracie, ma każdy z was już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo wyjaśniania...” 1 Kor 14, 26), jak i w późniejszych opisach agap, na których wierni po posiłku wychwalali Boga własnymi słowami. Hymny nie oznaczają pieśni biblijnych, lecz pieśni pochwalne, jednakże określenie to może nazywać istniejące wcześniej chwalebne pieśni Zachariasza, Bogarodzicy, czy Symeona⁹⁹⁴.

Hymnografia pierwszych czterech wieków została przez Kipriana Kerna określona jako „epoka przygotowawcza”⁹⁹⁵. Termin ten nie degraduje swego znaczenia, jakoby był to okres mniej istotny od później następujących. „Przygotowawczy” wskazuje bardziej na ustanowienie fundamentów, na których w wiekach późniejszych spoczną nowe utwory świętych ojców. Podwaliny te jednoznacznie ustaliły kierunek i charakter późniejszego rozwoju.

5.2.1. „Psałterz”

Podstawą hymnografii pierwszych wieków stał się „Psałterz”. Wykorzystanie psalmów w nabożeństwach chrześcijańskich związany jest z okresem apostołskim, co świadczy nie o ich wprowadzeniu, a raczej o kontynuacji modlitwennego wykorzysta-

⁹⁹² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 165.

⁹⁹³ Ibid., s. 168.

⁹⁹⁴ Ibid., s. 27.

⁹⁹⁵ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 33.

nia tych tekstów, zaczerpniętej z nabożeństw starotestamentowych. Chociaż przejęto praktykę śpiewu psalmów, to jednak brak jest wystarczających dowodów na to, iż również ich kolejność i miejsce w nabożeństwach przejęto ze Starego Testamentu⁹⁹⁶.

Psalmy w okresie pierwszych wieków, kiedy nie powstała jeszcze kościelna hymnografia, zamieniały wszystkie współcześnie używane księgi liturgiczne, będąc „«Horoologionem», «Minieją», «Triodionem» i «Oktoechosom»”⁹⁹⁷.

Śpiew psalmów nigdy nie stał się jednak oddzielnym nabożeństwem, lecz bazą, wprowadzeniem do modlitw, z którymi budował pierwsze nabożeństwa⁹⁹⁸. W ten sposób wykorzystanie „Psałterza” sankcjonuje 17. kanon Laod., zakazujący śpiewu samych psalmów po kolei, mówiący o śpiewie psalmów w połączeniu z modlitwami i czytaniaми: „Psalmy niech nie będą łączone razem przez zgromadzenie, lecz lekcja powinna przedzielać każdy psalm”⁹⁹⁹. W późniejszych KonstAp mowa jest już o psalmach porannych śpiewanych na jutrzni oraz o Ps 140 jako o psalmie wieczornym¹⁰⁰⁰. Nierozwalną modlitwą, związaną z psalmami, od pierwszych wieków obecną w praktyce chrześcijańskiej, była modlitwa pochwalna „Alleluja”. O liturgicznym użyciu tej modlitwy wspominają św. Ambroży z Mediolanu, bł. Hieronim, zaś jej słowa zapisane zostały już w księgach Nowego Testamentu, w Apokalipsie św. Jana¹⁰⁰¹.

Chrześcijański „Psałterz” jest tą księgą, na której najdelikatniej odcisnęły się późniejsze reformy liturgiczne. W jego skład niezmiennie wchodzi 150 psalmów oraz 9 pieśni biblijnych. Nawet w najstarszych rękopisach, w których nie istniał jeszcze podział na *katyzmy*, ilość psalmów i ich kolejność jest identyczna. „Psałterz” do użytku liturgicznego był znany już dla św. Atanazego Wielkiego, albowiem napisał on jego komentarz. „Psałterz” pojawia się już w aleksandryjskim kodeksie Pisma Świętego z V/VI wieku, rękopisie który sięga jeszcze wcześniejszego okresu¹⁰⁰².

Od początku chrześcijańskiego nabożeństwa psalmy znajdują swoje miejsce w nabożeństwach. Jak na to wskazują pisemne zabytki pierwszych wieków, niektóre z nich od początku związane są z określonymi elementami nabożeństwa, przy czym, do dzisiejszego dnia relacje te są w większości zachowane. Doskonały przykład stanowią psalmy KonstAp, które do dzisiaj zachowały swoje pierwotne miejsce w nabożeństwie. Ps 140 „Do Ciebie wołam, Panie, prędko mi dopomóż” związany z początkiem nabożeństwa wieczornego KonstAp¹⁰⁰³, również współcześnie stanowi początek tzw. „Panie wołam do Ciebie” (cs. *Господи воззвах*). Ps 62 „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza”, rozpoczynał jutrznię KonstAp¹⁰⁰⁴, zaś obecnie jest trzecim psalmem spośród sześciu psalmów jutrzni (cs. *шестопсалмие*).

⁹⁹⁶ Oczywiście istnieją paralelne momenty, takie jak wykorzystanie Ps 148, 149 i 150, które Żydzi śpiewali rano, zaś w Kościele chrześcijańskim stały się one jednym z końcowych elementów jutrzni. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 230.

⁹⁹⁷ Dłatego nie brakowało mnichów, którzy znali psalmy na pamięć. Ibid., s. 231.

⁹⁹⁸ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 123-124.

⁹⁹⁹ Laod. 17. Za: P. Schaff, *Synod of Laodicea*, op. cit., s. 133. Tłum. MŁ.

¹⁰⁰⁰ К. Керн, *Литургия. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 8-9.

¹⁰⁰¹ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 163-164.

¹⁰⁰² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 231-232.

¹⁰⁰³ Ibid., s. 232.

¹⁰⁰⁴ Ibid., s. 234.

Św. Bazyli Wielki również wskazuje na system śpiewu psalmów w cyklu dobowym. Dla modlitwy trzeciej godziny dnia wskazuje Ps 50, dla szóstej godziny dnia – Ps 90, wieczorem – ponownie Ps 90, o poranku Ps 147 i 148¹⁰⁰⁵. Powyższa selekcja odpowiada współczesnym schematom nabożeństw opisanym w Horologionie.

Na inną strukturę najstarszej jutrzni zwraca uwagę Iwan Karabinow. Próby zrekonstruowania najstarszych jutrzni wskazują, jego zdaniem, na jej skoncentrowanie na dwóch Ps – 118 oraz 50, przy czym Ps 50 kończył pierwotnie poranne nabożeństwo¹⁰⁰⁶.

Psalmi nie były czytane, lecz śpiewane naprzemiennie. Praktyka ta zachowała się w wielu miejscach współczesnych nabożeństw prawosławnych: psalmi nabożeństwa wieczornego i jutrzni¹⁰⁰⁷.

Liturgika prawosławna zna dwa modele „Psałterza”, z których pierwszy może być określony jako palestyński, drugi zaś – późniejszy – konstantynopolitański. Rozwijająca się tradycja palestyńska stała się bazą dla „Horologionu”, a uporządkowane w strukturę *katyizm* psalmy zostały powszechnie przyjęte w prawosławnym nabożeństwie. Tradycja konstantynopolitańska, która przyjęła inny podział „Psałterza”, zostanie omówiona w dalszej części książki¹⁰⁰⁸.

W IV wieku zwyczaj śpiewu psalmów powoli się systematyzuje. W Małej Azji pierwotna praktyka, polegająca na wykorzystaniu w nabożeństwie różnej liczby psalmów¹⁰⁰⁹, ustępuje przed schematem 3 psalmów na każdym nabożeństwie. W Aleksandrii, w której mnisi spotykali się dla modlitwy dwa razy dziennie, na każdym nabożeństwie śpiewano 12 psalmów, po czym następowały czytania Starego i Nowego Testamentu¹⁰¹⁰.

5.2.2. Pieśni biblijne

Obok psalmów, istotny wpływ na chrześcijańskie nabożeństwa pierwszych wieków miały pieśni biblijne (*ψαλμοί*, cs. *библейские песни*), czyli hymny zapisane w księgach Pisma Świętego. W Starym Testamencie umieszczono 12 pieśni biblijnych, lecz nie wszystkie one zostały wykorzystane w chrześcijańskiej hymnografii¹⁰¹¹. W „Psałterzu” zapisano jedynie dziewięć pieśni. Biblijne pieśni Starego i Nowego Testamentu stały się w późniejszym okresie bazą do tworzenia kanonów.

¹⁰⁰⁵ Ibid., s. 235-236.

¹⁰⁰⁶ Ibid., s. 242.

¹⁰⁰⁷ Ibid., s. 233.

¹⁰⁰⁸ Zob. *Psałterz Konstantynopolitański*, s. 340 niniejszej książki.

¹⁰⁰⁹ Istniała praktyka, zgodnie z którą na nabożeństwie trzeciej godziny śpiewano 3 psalmy, na nabożeństwie szóstej godziny – 6 psalmów, na nabożeństwie dziewiątej godziny – 9 psalmów. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 237.

¹⁰¹⁰ Św. Jan Kasjan przytacza opowieść o powstaniu aleksandryjskiej praktyki 12 psalmów. W Egipcie porządek psalmów nie był wcześniej ujednolicony. Wśród mnichów często dochodziło do sporów, co do ich liczby – niektórzy wskazywali na konieczność śpiewu 50 psalmów, inni 60 itd. Jeden z takich sporów trwał aż do wieczornego nabożeństwa, w trakcie którego śpiew psalmów rozpoczął nieznaną osobę. Po odśpiewaniu 11 psalmów, 12 wykonał z wezwaniem „Alleluja” po każdym wersecie a następnie zniknął. Mnisi rozumiejąc, iż był to anioł, zakończyli spory i przyjęli system 12 psalmów. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 237.

¹⁰¹¹ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртологи...*, op. cit., s. 9.

Prawosławna tradycja liturgiczna uściśliła nazewnictwo wszystkich tych pieśni, określając je jednoznacznie jako „pieśni biblijne”. W początkowym jednak okresie były one określane dwojako: bądź jako powszechnie przyjęte „pieśni biblijne”, bądź też określane jako „hymny” (gr. *ὕμνοι*). Św. Grzegorz z Nazjanzu (Teolog), podobnie jak bł. Augustyn wyjaśnia, iż słowo „hymn” oznacza wyśpiewywaną chwałę¹⁰¹².

Wczesnochrześcijańska praktyka wykorzystywała całe pieśni w nabożeństwach porannych. Wszystkie były śpiewane na nocnych (a dokładnie wczesno porannych) nabożeństwach. Pierwotnie nie mówi się o wykorzystywaniu wszystkich pieśni na jutrzni, wspomina się jedynie o dwóch: [1] pieśni trzech młodzieńców – Dan 3, 52-90 („Błogosławiony jesteś, Panie Boże naszych ojców – pełen chwały i wywyższony na wieki”) oraz [2] drugiej łączącej pieśń Bogurodzicy i pieśń Zachariasza.

Praktyka IV wieku wskazuje już na miejsce pieśni w cyklu nabożeństw, lecz nie odnosi ich do cyklu dobowego, a do cyklu tygodniowego. Pieśń trzech młodzieńców, według św. Atanazego Wielkiego (+373), była śpiewana każdego dnia¹⁰¹³ w czasie wschodu słońca¹⁰¹⁴. Siedem pieśni (bez pieśni trzech młodzieńców, Bogurodzicy i Zachariasza) śpiewano po jednej każdego dnia tygodnia, przy czym w soboty dwie¹⁰¹⁵. Wspomniane przez św. Atanazego pieśni były również wykorzystywane w praktyce jerozolimskiej IV w., w czasie paschalnego nabożeństwa¹⁰¹⁶. Praktyka zmiennych pieśni cyklu tygodniowego w późniejszych wiekach przekształciła się w praktykę tzw. trójpieśni, w których dwie były stałe, a trzecia zmieniała się w zależności od dnia tygodnia.

Wieki później, pieśni biblijne w swej oryginalnej formie, zostały wykorzystane jako wersety rozdzielające tropariony kanonów. W roku liturgicznym są one wykorzystywane trojako: [1] w okresie Wielkiego Postu śpiewane są w całości (lecz nie wszystkie każdego dnia); [2] w formie skróconej wykorzystywane są w dni powszednie; [3] w jeszcze krótszej wersji śpiewane w niedziele, święta oraz okresy przed i poświąteczne¹⁰¹⁷.

Pieśni biblijne zostały w Kościele uszeregowane zgodnie z strukturą kanonu, w którym każdy irmos tematycznie odpowiada konkretnej pieśni:

1. Pieśń Mojżesza – Wj 15, 1-9 (cs. *Поем Господеви, славно бо прославися: коня и всадника верже в море*).
2. II Pieśń Mojżesza – Pwt 32, 1-43 (cs. *Вонми, небо, и возглаголю, и да слышит земля глаголы уст моих*).
3. Pieśń Anny, matki proroka Samuela – I Król 2, 1-11 (cs. *Свят еси, Господи, и Тя поет дух мой*).

¹⁰¹² Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 125-126.

¹⁰¹³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 30.

¹⁰¹⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 245.

¹⁰¹⁵ Ibid.

¹⁰¹⁶ М. С. Желтов и А. А. Ткаченко, *Библейские песни*, w: *Православная Энциклопедия. Т. 5*, Церковно научный центр РПЦ Православная энциклопедия 2002, 62–71.

¹⁰¹⁷ Zob. К. Керн, *Литургия. Гимнография и эортология...*, op. cit., s. 20.

We współczesnej praktyce pieśni biblijne zachowały się jedynie w okresie Wielkiego Postu, natomiast w dni świąteczne i niedzielne zostały zastąpione wersetami stanowiącymi wspomnienie świętego, bądź święta: „Chwała Tobie, Boże nasz, chwała Tobie”, „Zmiłuj się nade mną Boże, zmiłuj się”, „Chwała Panie, Zmartwychwstaniu Twemu”, „Przenajświętsza Bogurodzico zbaw nas”, „Święty [imię] módl się do Boga za nas” itd.

4. Pieśń Habakuka – Na 3, 1-19 (cs. *Слава силе Твоей, Господи. Господи, услышах слух Твой и убохся*).
5. Pieśń Izajasza – Iz 26, 9-19 (cs. *Господи, Боже наш, мир даждь нам. От нощи утренюет дух мой к Тебе, Боже, зане свет повеления Твоя на земли*).
6. Pieśń Jonasza – Jon 2, 3-10 (cs. *Возопих в скорби моей ко Господу Богу моему, и услыша мя*).
7. Pieśń z Księgi Daniela zostały rozdzielone na dwie części: pierwsza – Dan 3, 26-46 (Azariasza; cs. *Отец и наш Боже, благословен еси. Благословен еси, Господи, Боже отец наших, и хвално и прославлено имя Твое во веки*) stała się podstawą 7. pieśni kanonu, natomiast Dan 3, 67-88 (cs. *Господа пойте дела, и превозносите во вся веки. Благословите вся дела Господня, Господа, пойте и превозносите Его во веки*) została przyporządkowana 8. pieśni kanonu. Pieśń trzech młodzieńców wykorzystywano w praktyce liturgicznej najwcześniej. Jedyne o niej z pewnością możemy powiedzieć, iż była śpiewana na nabożeństwach II wieku¹⁰¹⁸.
8. Pieśń Bogurodzicy – Łk 1, 46-55 jest fundamentem Magnificatu (cs. *Честнейшую*) śpiewanego pomiędzy 8. a 9. pieśnią kanonu (cs. *Величит душа Моя Господа и возрадовася дух Мой о Бозе Спасе Моем*).
9. Pieśń Zachariasza – Łk 1, 68-79 (cs. *Благословен Господь Бог Израилев, яко посети и сотвори избавление людем Своим*) na Zachodzie nazywana Benedictus.

W powyższej strukturze kanonu nie zostały wykorzystane jedyne dwie pieśni starotestamentowe: pieśń Debory i Baraka – Sdz 5, 2-31 oraz pieśń Ezechiela – Iz 28, 11-20¹⁰¹⁹. W strukturze kanonu użyto tych pieśni biblijnych, które stanowiły radosną odpowiedź na Boże wstawiennictwo. Z tego też względu druga pieśń kanonu, zbudowana na krytycznej wobec ułomności ludzi pieśni Mojżesza – Pwt 32, 1-43, jest śpiewana jedynie w okresie Wielkiego Postu¹⁰²⁰.

Do pieśni biblijnych należy również zaliczyć nowotestamentową pieśń Symeona – Łk 2, 29-32, która stała się hymnem nabożeństwa wieczornego¹⁰²¹. Podobną funkcję już w pierwszych wiekach zajmuje fragment Mt 5, 3-12, czyli tzw. „Błogosławieństwa”. Nie posiadamy żadnych informacji o wykorzystaniu konkretnych pieśni w nabożeństwie, jednak opis modlitewnego zgromadzenia wielokrotnie wspominał o śpiewie psalmów, pieśni i hymnów (por. Kol 3, 16; Ef 5, 19).

5.2.3. Nowa hymnografia

Hymnografia pierwszych wieków nie oparła się jedynie na pieśniach biblijnych. Zgodnie ze słowami ap. Pawła (Ef 5, 19; Kol 3, 16), chrześcijanie wychwalali również

¹⁰¹⁸ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 31.

¹⁰¹⁹ Zob. К. Керн, *Литургика. Гимнография и эортология...*, op. cit., s. 18.

¹⁰²⁰ Archim. Kiprian podkreśla odstępstwo od tej normy, którą zauważamy w irmosach św. Jana z Damaszku, stanowiących katawasję przez większą część roku: „Otworzę usta moje...” (cs. *Отверзу уста моя...*). Ibid., s. 19.

¹⁰²¹ Pieśń Symeona została po raz pierwszy zapisana w nabożeństwie wieczornym KonstAp. Zob. Г. Голосов, *Руководство по Литургике...*, op. cit., s. 164.

Boga poprzez „pieśni duchowe”, rozumiane jako twórczość własna. Chociaż większość tych pieśni, śpiewanych w czasie nabożeństw, nie została zapisana, to jednak świadectwa historyczne pozwalają nam stwierdzić o ich istnieniu¹⁰²².

Ślady najwcześniejszej twórczości pojawiają się jeszcze w księgach Nowego Testamentu. Niektóre księgi przywołują znane już pieśni Starego Testamentu – np. hymn chwały anielskiej z Iz 6, 3, który pojawia się w Ap 4, 8 („Święty, święty, święty, Pan Bóg wszechmogący...”), czy przywołanie pieśni Mojżesza w Ap 15, 3. W wybranych fragmentach Nowego Testamentu wyraźnie zauważalna staje się rytmika i poezja, która mogła być wykorzystywana w trakcie modlitewnych spotkań. Wśród tekstów, które możemy uznać za pieśni nowotestamentowe, obok wcześniej wspomnianych pieśni biblijnych (Zachariasza – Łk 1, 68-79, Bogurodzicy – Łk 1, 46-55, Symeona – Łk 2, 29-32) należy wymienić następujące fragmenty:

- „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” – Łk 2, 14,
- „Dlatego się mówi: Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” – Ef 5, 14,
- „A bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności. Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiarę w świecie, wzięty został w chwale” – 1 Tm 3, 16,
- „Nauka to zasługująca na wiarę: Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy. Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze. Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeczyć samego” – 2 Tm 2, 11-13,
- „Wszzechwładny Stwórco nieba i ziemi, i morza, i wszystkiego, co w nich istnieje, Tyś przez Ducha Świętego powiedział ustami sługi Twego Dawida: Dlaczego burzą się narody i ludy knują rzeczy próżne? Powstali królowie ziemi i książęta zeszli się razem przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi. Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły. A teraz spójrz, Panie, na ich groźby i daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą odwagą, gdy Ty wyciągać będziesz swą rękę, aby uzdrawiać i dokonywać znaków i cudów przez imię świętego Sługi Twego, Jezusa” – Dz 4, 24-30¹⁰²³.

Wśród wielu lirycznych fragmentów, które mogły stanowić pieśni Nowego Testamentu, należy również wspomnieć o:

- fragmencie z Listu do Tymoteusza: „Ukaże je, we właściwym czasie, błogosławiony i jedyny Władca, Król królujących i Pan panujących, jedyny, mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć: Jemu cześć i moc wiekuista! Amen” – 1 Tm 6, 15-16,

¹⁰²² Ibid., s. 128-129.

¹⁰²³ Ibid., s. 131-132.

- poetyckim wspomnieniu o Chrystusie nawiązującym do Iz 53, 6-12: „On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstęp. On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się Temu, który sędzi sprawiedliwie. On sam, w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – Krwią Jego ran zostaliście uzdrowieni. Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża dusz waszych” – 1 P 2, 22-25,
- hymnie o kenozie: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca” – Flp 2, 6-11,
- a także poetyckich wezwaniach Rz 11, 36; Ef 3, 21; 1 Tm 1, 17; Ap 5, 12-14; Ap 7, 12; Ap 15, 3-4; Ap 19, 6¹⁰²⁴.

Do hymnografii pierwszych wieków należy również zaliczyć fragmenty pism wczesnochrześcijańskich, m.in. „1 list do Koryntian” św. Klemensa Rzymskiego, fragment „Listu do Diogneta” oraz hymny apokryficzne. Na ich liturgiczne wykorzystanie wskazują pisarze pierwszych wieków – Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Grzegorz z Neocezarei oraz inne świadectwa historyczne¹⁰²⁵. Twórcy wczesnochrześcijańscy nie zawsze ukazują konkretne teksty, wykorzystywane w czasie modlitwy, jednak pozostawiają ślady, wskazujące na ich istnienie. W ten sposób św. Klemens Aleksandryjski (+220) wspomina o bliżej nieokreślonych „hymnach i pieśniach” oraz o „hymnach i psalmach przy posiłkach”¹⁰²⁶. Św. Klemens sam pozostawił przykład takiego hymnu. Napisany około 190 r. „Pedagog” kończy się poetyckim wychwaleniem Chrystusa¹⁰²⁷.

W „Historii Kościelnej” Euzebiusza¹⁰²⁸ wspomniana jest również księga napisana przez św. Justyna Filozofa pt. „Psaltis”, która jednak nie zachowała się do naszych czasów¹⁰²⁹. Dziedzictwem pierwszych wieków są również pieśni o Zmartwychwstaniu, znane w prawosławnych nabożeństwach jako stychyry Paschy¹⁰³⁰. Przyczyną rozwoju wczesnochrześcijańskiej hymnografii wzorowanej na psalmach była walka z gnostycy-

¹⁰²⁴ Zob. R. E. Messenger, *Christian Hymns of the First Three Centuries*, The Hymn Society of America, New York 1942, s. 5–8.

¹⁰²⁵ Sobór Antiocheński z 269 roku osądził Pawła z Samosaty za wykorzystywanie hymnów, które nie pochodziły z Psalterza lecz stanowiły twórczość pierwszych wieków. Na istnienie pieśni wczesnochrześcijańskich, które śpiewano na nabożeństwach, wskazują również akta męczenników. Zob. К. Керн, *Литургика. Гимнография и эортология...*, op. cit., s. 31-32.

¹⁰²⁶ Cyt. za: Ibid., s. 32.

¹⁰²⁷ Zob. Г. Голосов, *Руководство по Литургики...*, op. cit., s. 133-134.

¹⁰²⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna, O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, II, ks. 4, rozdział 16.

¹⁰²⁹ Г. Голосов, *Руководство по Литургики...*, op. cit., s. 133.

¹⁰³⁰ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эортология...*, op. cit., s. 32.

zmem, który odrzucając Stary Testament, odrzucał tym samym Psalmy Dawida i tworzył własne hymny¹⁰³¹.

Historyk Sokrat mówił również o ustanowieniu śpiewu antyfonalnego, dokonane go przez św. Ignacego Antiocheńskiego: „Ignacy, biskup Antiochii Syryjskiej [...] widział aniołów wychwalających Tróję śpiewanymi naprzemiennie pieśniami; i ten wzór śpiewu, widziany przez niego, przekazał cerkwi Antiocheńskiej. Stąd tradycja ta przeszła do innych cerkwi”¹⁰³². Opis Pliniusza wspomina jednak, iż już w 113 roku chrześcijanie praktykowali śpiew antyfonalny.

Kolejnym hymnem, datowanym na II wiek i sięgającym korzeniami najstarszych agap opisanych w etiopskiej redakcji KonstAp, jest pieśń „Pogodna światłości” (cs. *Свете मुखи*)¹⁰³³. Św. Marek z Efezu przypisywał ten hymn św. męcz. Atenogenowi (+311) i tak do dzisiejszego dnia określa go grecki „Horologion”. Św. Bazyl Wielki rozróżnia jednak hymn św. Atenogena i „Pogodna światłości” jako dwa odrębne, przy czym autorstwo drugiego nie jest mu znane. Hymn ten, również bez historycznych podstaw, był przypisywany św. Sofroniuszowi¹⁰³⁴.

Próbując wskazać jednoznaczny kierunek hymnografii pierwszych III w., możemy przytoczyć słowa Kipriana Kerna, który zaznaczył ich wspólny motyw. „Można powiedzieć, iż w pierwszym okresie rozwoju naszej cerkiewnej poezji była ona pod wpływem nastroju charyzmatycznego, a w związku z tym nie dążyła do zachowania jakichkolwiek form i zabytków swej twórczości”¹⁰³⁵. Na podstawie zachowanych tekstów epoki, śmiało możemy potwierdzić te słowa, które uwypuklają ponadto opisy Eucharystii pierwszych wieków, w czasie których „kapłani przepełnieni duchem” wychwalali Boga swoimi słowami.

Dalszy rozwój chrześcijańskiej hymnografii związany jest już z epoką bizantyjską. Od tego okresu utwory poetyckie, będące elementem modlitwy, w większości przestają być anonimowe. Dotyczy to szczególnie tych tekstów, które są wykorzystywane często, jak również i tych, których treść związana jest z wielkimi świętami. Od IV wieku, do tradycji liturgicznej wkraczają poetyckie utwory św. Grzegorza Teologa, którego homilie stają się kanwą kanonu paschalnego i kanonu Bożego Narodzenia autorstwa św. Jana z Damaszku¹⁰³⁶. W ten sposób z anonimowej, przypisywanej często dziedzictwu apostołskiemu, hymnografii pierwszych wieków, poezja liturgiczna wkracza w kolejną epokę – epokę bizantyjską.

W IV wieku liturgiczna twórczość poetycka oraz hymnografia rozwijała się prowokowana heretycką twórczością gnostyków i arian. Zbiór pieśni Ariusza, w których

¹⁰³¹ Tertulian przeciwstawia Psalmy Dawida „psalmom odstępcy, heretyka i platonika Walentyna”. Zob. В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 30.

¹⁰³² Ibid. Tłum. MŁ.

¹⁰³³ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 32-33.

¹⁰³⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 37-38. Analiza autorstwa i treści hymnu została omówiona w: М. Ławreszuk, *Historyczne i liturgiczne znaczenie hymnu „Swietie Tichyj”*, „Cerkiewny Wiestnik. Kwartalnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 2007, t.4, s. 57-63.

¹⁰³⁵ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 36.

¹⁰³⁶ Szerzej patrz: К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 33.

teologiczne tematy przedstawiał językiem obrazów, stał się inspiracją dla reakcji Kościoła, tj. dla powstania chrześcijańskich pieśni i hymnów¹⁰³⁷.

O tym, iż hymnografia epoki była inspirowana twórczością heretyków, świadczy tematyka nowych hymnów i pieśni. Tradycja syryjska i koptyjska przypisuje św. Efremerowi Syryjczykowi autorstwo 12-14 tysięcy pieśni, z których większość nosi ślady późniejszych epok. W tej niewyobrażalnej spuściznie ważną grupę stanowiły hymny, które powstały jako reakcja na heretyckie nauczanie i hymnografię. Wśród nich należy wymienić 87 hymnów o boskości Jezusa Chrystusa, skierowanych przeciw arianom i eunomianom, 56 hymnów krytykujących dualizm (nauczanie Marcjona), 52 hymny o Kościele, który jest przyrównany do Bogurodzicy (w jęz. greckim i słowiańskim Kościół jest rodzaju żeńskiego – ta Cerkiew), 27 hymnów na Boże Narodzenie, w których wyprzedza chrystologię V w. mówiąc o Wcieleniu Syna Bożego, jednoczącego się z człowieczeństwem stając się Bogoczłowiekiem i wiele innych utworów, wśród których były również stychyry o wspominaniu umarłych, podważające twierdzenie Ariusza o bezcelowości modlitwy za zmarłych¹⁰³⁸.

Odpowiedzią na twórczość nieortodoksyjną nie były jedynie hymny św. Efrema. Podobny charakter miały utwory św. Atanazego Wielkiego, które powstały jako reakcja na „Nowy Psalterz” Apolinariusza, czy hymny donatystów. W tym samym duchu możemy odczytywać również hymny i pieśni św. Jana Chryzostoma czy św. Grzegorza Teologa. W bogatej twórczości św. Jana Chryzostoma, warto wskazać na „tropario-ny czuwania” skierowane przeciw arianom¹⁰³⁹. Św. Grzegorz Teolog pozostawił około 12 hymnów, pośród których „Hymn Bogu” jest niezwykle zbliżony do „*Te deum*”. Późniejsza hymnografia wykorzystwała również homilie i pouczenia św. Grzegorza, na podstawie których m.in. św. Jan z Damaszku ułożył kanony i stychyry święt – „Chry-stus się rodzi, sławcie”¹⁰⁴⁰, „Zmartwychwstania dzień”, „O Pascho wielka, o najświętsza, Chryste...” lub „Wczoraj byłem, Chryste, pogrzebany z Tobą...”¹⁰⁴¹. W twórczości św. Grzegorza możemy zauważyć dążenie do przeciwdziałania heretyckiej aktywności. Dowiadując się o „Nowym Psalterzu” Apolinariusza z Laodycei, św. Grzegorz pisze: „jeśli heretycy piszą nowe psalterze... również i my będziemy głosić psalmy, i my zaczniemy wiele pisać”¹⁰⁴². Na Zachodzie wśród najważniejszych hymnografów epoki należy wymienić papieża Damazego I (+384), św. Ambrożego z Mediolanu (+397), błogosławionego Augustyna (+430). Dwóm ostatnim zachodnie rękopisy przypisują autorstwo hymnu „*Te deum*”¹⁰⁴³. Kwestia autora bądź autorów tego hymnu nie jest jednak jednoznacznie określona. Messenger przypomina, iż tekst ten był przypisywany również dla Nicefora (Nicety) biskupa Remezjany w Dacji, a jego poszczególne fragmenty mogły pochodzić nawet z II w. W swoim opracowaniu o wczesnochrze-

¹⁰³⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 97.

¹⁰³⁸ Szerszy spis podaje m.in. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 97-98.

¹⁰³⁹ Ibid., s. 98.

¹⁰⁴⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 158-159.

¹⁰⁴¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 98.

¹⁰⁴² Cyt. za: В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 98.

¹⁰⁴³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 159-160.

ścijańskiej hymnografii Messenger wskazuje na inspiracje, które możemy odnaleźć w twórczości św. Cypriana z Kartaginy (+258)¹⁰⁴⁴.

5.3. Modlitwy

Ważnym elementem nabożeństw pierwszych wieków były również modlitwy. Niestety, w pierwszym wieku nie możemy wiele powiedzieć o tych, wygłaszanych w czasie nabożeństw. Dopiero „Didache”, z początku II wieku, mówi o Modlitwie Pańskiej, która powinna być czytana trzy razy dziennie¹⁰⁴⁵. Na podstawie listów apostoła Pawła możemy wyszczególnić jedynie rodzaje modlitw: chwalebnych, błagalnych, wstawieniowych za innych ludzi oraz dziękczynnych („prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia” – 1 Tm 2, 1)¹⁰⁴⁶. Do III wieku nabożeństwa sprawowane były w ramach określonego schematu, jednak ich modlitwy najczęściej improwizowano. W III wieku improwizacja ustępuje spisany modlitwom. Proces ten rozpoczyna się od usystematyzowania modlitw anafory, by w następnym wieku dotknąć wszystkich elementów Liturgii.

Szczególnym autorytetem w Kościele cieszyły się te teksty, które zostały zapisane w Piśmie Świętym. Do tych tekstów zaliczamy m.in. Modlitwę Pańską „Ojcze nasz”¹⁰⁴⁷, modlitwę chwały anielskiej „Święty, święty, święty” (łac. *Sanctus*)¹⁰⁴⁸, „Panie zmiłuj się”¹⁰⁴⁹, pieśń Ewangelii Łukasza (Łk 2, 13) „Chwała na wysokościach Panu”¹⁰⁵⁰. Obok tych modlitw, które są fundamentem nabożeństw czasów apostołskich sięgają teksty małej doksologii¹⁰⁵¹, „Pozwól Panie”¹⁰⁵² oraz aleksandryjska modlitwa rozgrzeszenia oparta na starotestamentowej modlitwie święta Dnia Pojednania (*Jom kippur*) – „Daj, przebac i odpuść...” (cs. *Ослаби, отстави, прости...*).

Modlitwa chwały anielskiej (*Sanctus*) zostaje wprowadzona do kanonu eucharystycznego w 120 roku przez papieża rzymskiego Syksta I. Jeden z kolejnych papieży, św. Telesfor (125-136) wprowadza do praktyki liturgicznej hymn: „Chwała na wysoko-

¹⁰⁴⁴ Zob. R. E. Messenger, *Christian Hymns of the First Three Centuries...*, op. cit., s. 12–13.

¹⁰⁴⁵ Ibid., s. 26. Juan Mateos skupiając się na wyjaśnieniu słów Modlitwy Pańskiej dotyczących chleba, wskazuje na ich związek z Chlebem Eucharystycznym. Zob. X. Мареос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 73.

¹⁰⁴⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 26-27.

¹⁰⁴⁷ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 115-116.

¹⁰⁴⁸ Iz 6, 2-3.

¹⁰⁴⁹ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 117-118.

¹⁰⁵⁰ Ibid., s. 120-121.

¹⁰⁵¹ Wspominana w dziełach Tertuliana i św. Iryneusza, którzy wskazywali na zakończenie modlitwy eucharystycznej słowami „i na wieki wieków”. Mała doksologia, w brzmieniu współcześnie znanym, została opisana przez św. Atanazego (+373). Pozostałe świadectwa, m.in. KonstAp („Wszelka chwała, dziękczynienie, cześć i pokłon Ojcu i Synowi i Świętemu Duchowi i teraz i zawsze i w nieskończone wieki wieków. Amen.”) oraz św. Dionizego Aleksandryjskiego, wskazują na różne warianty doksologii, w których jednak trynitarne wezwanie zostało zachowane w jego oryginalnym znaczeniu. W zabytkach epoki pojawiają się jedynie różnice związane z przejściem od wychwalania Ojca i Syna do wychwalania Ducha Świętego: „Ojca i Syna i Świętego Ducha” lub „Ojca i Syna z [wraz z] Świętym Duchem” bądź też „Ojcu w Synie i w Duchu Świętym”. Zob. Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 156-158.

¹⁰⁵² Tekst modlitwy oparł się na wersetach psalmów i po raz pierwszy został opisany w II księdze KonstAp. Zob. Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 164.

ściach Bogu” (łac. *Gloria in excelsis Deo*, cs. *Слава в вышних Богу*), czyli tzw. „wielką doksologię”¹⁰⁵³.

Głównymi autorami najstarszych modlitw są wielcy Ojcowie Kościoła i to z ich imionami łączy się większość modlitw nabożeństw godzin. Oprócz najważniejszych modlitw liturgicznych, powiązanych z imionami św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego, ich autorstwu przypisywane są niektóre modlitwy jutrzni, nabożeństwa wieczornego oraz modlitw przed lub po Eucharystii. W IV wieku pojawiają się również modlitwy „Chryste Boże, który w każdym czasie i w każdej godzinie...” (cs. *Иже на всякое время*) oraz modlitwy Pięćdziesiątnicy przypisywane dla św. Bazylego Wielkiego, stanowiąca współcześnie fragment powieczerja modlitwa „Nieskalana, czysta...” (cs. *Нескверная, неблазная...*) przypisywana św. Efremoni Syryjczykowi (+373)¹⁰⁵⁴. Ostatni z wymienionych hymnografów, św. Efremon Syryjczyk, najlepiej znany jako autor wielkopostnej modlitwy: „Panie i Władco życia mego” (cs. *Господи и Владыко живота моего...*), był również autorem wielu pieśni i hymnów, w tym niezwykle interesującego „Psałterza”. Choć jego struktura nie odpowiada epoce, w której żył św. Efremon, nie ma jednoznacznych dowodów potwierdzających bądź wykluczających jego autorstwo. Wydany w 1992 r. „Psałterz” św. Efrema składał się ze 150 psalmów, które w późniejszej redakcji uporządkowano w 20 katyzm. Na początku każdej kazyminy umieszczono tekst przedstawiający naukę dogmatyczną, na końcu zaś znajdowały się moralne pouczenia, tzw. „lekcje życia”¹⁰⁵⁵.

W III wieku formuje się również **technika śpiewu liturgicznego**. W nabożeństwach rozpoczyna się wykorzystanie dwóch skal: doryckiej oraz frygijskiej. Obie dzieliły się na tzw. tetrachordy (tetrachord diatoniczny dorycki – sekunda wielka, sekunda wielka, sekunda mała; tetrachord diatoniczny frygijski – sekunda wielka, sekunda mała, sekunda wielka). Diatonika tych dwóch skal, wprowadzona do liturgiki chrześcijańskiej w III wieku, stała się fundamentem dla późniejszego rozwoju melodii sakralnych¹⁰⁵⁶.

6. Dwie drogi rozwoju praktyki liturgicznej w IV w. – tradycja monasterska i miejska

Edykt mediolański i panowanie cesarza Konstantego Wielkiego zmieniły stosunek świata do Kościoła. Chrześcijaństwo przestało być prześladowane, a nawet stało się religią cesarstwa, zaś w późniejszych wiekach elementem spajającym Imperium. Wydarzenie te odcisnęło swój ślad nie tylko na kościelnej historii, ale również i na

¹⁰⁵³ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 31. Modlitwa ta pojawia się również w VII księdze KonstAp – VII, 41 – zob. A. Varon i H. Pietras, *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, op. cit., s. 213; zob. Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 158-160.

¹⁰⁵⁴ Modlitwa powieczerja jest we współczesnych tekstach opisana jako „modlitwa mnicha Pawła z monasteru Ewergetydy”. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 153-154.

¹⁰⁵⁵ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 97.

¹⁰⁵⁶ Ibid., s. 53.

rozwoju tradycji liturgicznej. Akceptacja chrześcijaństwa przez cesarstwo zrodziła cały szereg zmian, wśród których z perspektywy liturgiki należy wspomnieć o dwóch: [1] napływie rzeszy nowych wiernych oraz [2] nawiązaniu i systematycznym zacieśnianiu relacji pomiędzy Kościołem a państwem.

Brak prześladowań i przyjęcie chrześcijaństwa przez cesarza sprawiły, iż Kościół gwałtownie się rozwijał. Coraz więcej ludzi stawało się członkami Kościoła, większość z powodu przekonania, część jednak również dlatego, iż będąc religią państwową chrześcijaństwo stawało się swoistą drabiną do kariery, co szczególnie widoczne było wśród bizantyjskich urzędników.

Duża liczba nowych wiernych, którzy często nie byli tak przygotowani jak katechumeni pierwszych trzech wieków, sprawiła, iż w świątyniach gromadziły się tłumy, a ich przeżywanie modlitwy z Bogiem, często było nie do zaakceptowania przez pozostałych członków wspólnoty.

Przejście od religii prześladowanej, poprzez religię tolerowaną, ku religii państwowej rozpoczęło proces narodzin Bizancjum – sfery dwuwładzy duchowej oraz świeckiej. Chrześcijaństwo, które stało się religią Imperium, szybko zauroczyło cesarstwo swoim powszechnym charakterem, ontologicznym fundamentem oraz chrystocentryzmem. Cechy te, z perspektywy świeckiej władzy stawały się niezwykle atrakcyjne i oczekiwane również w ideologii państwowej. Z tego powodu w Bizancjum sfera kościelna i państwowa rozpoczęły proces wzajemnego przenikania – synergii. Synergia ta, już w IV wieku doprowadziła do uzależniania się Kościoła od państwa¹⁰⁵⁷.

Epoka staje się również początkiem nowej tradycji liturgicznej, która rozwija się w Konstantynopolu. Tradycja ta, w późniejszych wiekach określona jako bizantyjska, w IV w. przyjmuje istniejące elementy praktyki modlitewnej, by w kolejnych wiekach rozwijać je w duchu lokalnych uwarunkowań. Rozwój stolicy prowadzi więc do powstania nowego źródła informacji o nabożeństwach, często odmiennych od tradycji innych centrów duchowych. IV w. nie stanowi dla tej lokalnej tradycji okresu, w którym ukazuje ona swe własne, charakterystyczne cechy, lecz jest momentem początkowym, o którym nie możemy zapominać¹⁰⁵⁸. Obrady I Soboru Powszechnego (Nicea 325 r.) sankcjonują ponadto inne ośrodki życia kościelnego – Rzym, Aleksandrię i Antiochię. Ich zaangażowanie w organizowanie wspólnoty chrześcijańskiej wywarło znaczący wpływ na rozwój lokalnych tradycji liturgicznych¹⁰⁵⁹. W ten sposób w IV w. zauważalne stają się główne ośrodki życia duchowego, a wraz z nimi główne centra rozwoju tradycji liturgicznej.

W IV wieku, pierwszy raz w historii władza świecka rozpoczyna budowę świątyń chrześcijańskich. W wyniku działań cesarzowej Heleny, cesarza Konstantyna Wielkiego i ich następców, powstają świątynie w Jerozolimie, Betlejem i innych miejscach związanych z Jezusem Chrystusem¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁷ Ibid., s. 55.

¹⁰⁵⁸ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 24–26.

¹⁰⁵⁹ Н. Папроцкий, *Mysterium...*, op. cit., s. 29.

¹⁰⁶⁰ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 56.

Dwa, wyżej wymienione skutki edyktu tolerancyjnego i zmiany stosunku Imperium do Kościoła, doprowadziły do **zrodzenia się monastycyzmu**. Masy wiernych stopniowo zmieniły wewnętrzną strukturę wspólnoty. Ludzie nie byli już w stanie znać wszystkich współbraci, trudno więc traktować wszystkich jak najbliższych. W czasie nabożeństw po raz pierwszy diakoni byli zmuszeni uspokajać i uciszać wiernych. Pojawił się również problem z powierzchownością wiary nowych członków Kościoła. Powszechna i nieodłączna cecha wcześniejszych Liturgii, w których wszyscy przystępowali do Eucharystii, w IV w. powoli zaczyna odchodzić. Pojawiają się ludzie, którzy modląc się w czasie Liturgii nie przyjmują Ciała i Krwi Chrystusa¹⁰⁶¹. Odczuwalna zmiana jakości życia wspólnotowego, spotykając się z uczuciem gorliwości i chęci duchowego rozwoju, prowadziła ludzi na pustynię.

Korzenie monastycyzmu są oczywiście starsze niż IV wiek. Już pisarze II i III wieku wskazują na cały szereg osób, których celem życia była wstrzemięźliwość. W III wieku znane już są wspólnoty monastyczne¹⁰⁶². Pierwszym etapem chrześcijańskiego monastycyzmu było jednak pustelnictwo. Również pierwsze wspólnoty, mogą być tak określone jedynie przy uwzględnieniu, iż nie były to dzisiejsze monastera, lecz grupy złożone z pustelników, których wzajemne relacje były ograniczone i sporadyczne.

Do tego samego miejsca prowadził również mariaż Kościoła i państwa. Pojawiła się koncepcja zależności przynależności do Kościoła i roli człowieka w państwie: jeśli chcesz być dobrym członkiem wspólnoty wiernych, musisz być również dobrym obywatelem. Ten, kto sprzeciwiał się temu procesowi musiał odejść na pustynię.

6.1. Praktyka monastyczna

Pierwotna praktyka monasterska (IV-V w.) w znacznym stopniu odróżniała się od praktyki miejskiej (katedralno-parafialnej). Geneza monastycznej praktyki związana była [1] z życiem mnichów pustelników, którzy później organizowali się we wspólnoty, dając początek monasterom, pierwotnie [2] anachoreckim, później zaś [3] cenobitycznym.

Termin mnich (gr. *μονάζο*) oznaczał człowieka, który żyje i trzyma się sam. Mni-chem, w pierwotnym tego słowa znaczeniu był więc pustelnik, żyjący samotnie. Rozwój życia duchowego prowadzący do powstania wspólnot sprawia, iż zaczynają być one określane jako monastera (gr. *μοναστήριον*), w których jednak nadal każdy z mnichów żyje oddzielnie, aczkolwiek w określonej relacji z innymi. Mnisi w monasterach anachoreckich mieszkali w celach, określanych również jako: domek, jaskinia/grota bądź **kelia**¹⁰⁶³. Monastera wspólnotowe przyjęły swoją nazwę od określenia *κοινός βίος*, tj. wspólne życie.

¹⁰⁶¹ I. Гумилевский, *Реформа или творчество? (Размышление над богослужением первых христиан)*..., op. cit., s. 58.

¹⁰⁶² M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 180.

¹⁰⁶³ Św. Antoni określał swoją kelię jako „swój monaster”. W epoce św. Antoniego monaster oznaczał więc również pojedynczą kelię pustelnika bądź anachorety. Zob. M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 192.

6.1.1. Pustelnicza praktyka modlitewna

W pierwszej historycznej grupie monastycznej – wśród pustelników egipskich, nie odnajdziemy informacji o praktyce liturgicznej. Ascetyczny trud samotnych mnichów był okryty tajemnicą i niedostępnością, jak również nie był w żadnym stopniu związany z nabożeństwami w świątyni. Mnisi odchodzili na pustynię, zamieszkiwali niedostępne groty i to tam spędzali czas na modlitwie.

Nabożeństwem dla pustelników była modlitwa oparta na Piśmie Świętym, a szczególnie na Psalterzu. Żywoć św. Antoniego Wielkiego (+356) wspomina o częstym wygłaszaniu szczególnie ważnych wersetów psalmów. Asceza i wysiłek duchowy często był związany z nadzwyczajnym trudem, wspieranym szczególnie trafnymi i budzącymi nadzieję wersetami psalmów. W ten sposób nie tylko modlitwa, ale również całe życie pustelnika, koncentrowało się wokół Psalterza¹⁰⁶⁴.

Egipcjacy pustelnicy wywarli znaczący wpływ na prawosławną praktykę liturgiczną. To z ich doświadczenia późniejsze monasterskie reguły, a za nimi powszechna praktyka liturgiczna, przyjęła dwa istotne elementy: [1] rozbudowane zasady postu oraz [2] modlitwy.

Surowy post pustelników, związany był najczęściej z wstrzemięźliwością od wszystkich złożonych potraw. Pustelnicy spożywali proste produkty takie jak chleb z solą (św. Antoni Wielki), owoce (św. Sysoj Wielki), bądź inne produkty roślinne. Zwyczajem pustelników było również rzadkie spożywanie posiłków. Niektórzy jedli jeden posiłek dziennie, inni co drugi dzień, byli zaś i tacy, którzy spożywali posiłek co 5 dni albo raz w tygodniu. Post dla pustelników oznaczał całkowitą wstrzemięźliwość od pokarmu. Niezależnie od stopnia postu, czasem ewentualnego posiłku był wieczór. W żywotach świętych opisujących egipskich mnichów często występuje następujące sformułowanie: „słońce nigdy nie widziało jego jedzącego”, co oznaczało, iż mnich-pustelnik nie jadł w czasie dnia¹⁰⁶⁵. W ten sposób pojawiła się zasada posiłku po dziewiątej godzinie dnia (tj. po 15.00). Zasada ta została później przyjęta do ogólnej tradycji liturgicznej, normując okresy początku i końca postu.

Modlitewna praktyka pustelników była oparta na dwóch filarach: modlitwach oraz psalmach. Stąd w prawosławnej tradycji powstaje tzw. **praktyka „modlitwy i śpiewu psalmów”** (с. молитвы и псалмопения), która stanie się ważnym elementem nabożeństw. Żywoty świętych wielokrotnie opisują modlitwę pustelników, która opierała się na części Psalterza (np. 15 psalmów, tj. 1/10 Psalterza), wybranych psalmach, bądź też całym Psalterzu. Modlitwy i psalmy były powtarzane przez mnichów wielokrotnie. W IV i V wieku wielu spośród nich wygłaszało krótkie modlitwy, powtarzane później wielokrotnie (kilkadziesiąt lub kilkaset razy)¹⁰⁶⁶. Obraz pustelniczego nabożeństwa możemy uzupełnić o czytania fragmentów Pisma Świętego.

¹⁰⁶⁴ Praktyka wygłaszania wersetów Psalmów, wprowadzona przez św. Antoniego i podtrzymywana przez innych świętych pustelników, mogła zdaniem Michaiła Skabałanowicza rozwinąć się w formę nieznaną w IV wieku prokimnów i innych wersetów liturgicznych. Ibid., s. 182.

¹⁰⁶⁵ Ibid., s. 186-187.

¹⁰⁶⁶ Ibid., s. 190.

W ten sposób w egipskiej pustyni w IV wieku pojawia się tradycja czytania obszernych fragmentów Psalterza, wielokrotnie powtarzanych modlitw oraz surowego postu, który powinien trwać do wieczorem. Te trzy charakterystyczne elementy zostały zaadoptowane przez późniejszą praktykę monasterską, jak również możemy je odnaleźć we współczesnej powszechnej praktyce liturgicznej. Częste czytanie bądź śpiewanie Psalterza w czasie nabożeństw, które często zbudowane są w strukturę 2, 3 lub 6 psalmów, praktyka Modlitwy Jezusowej czy reguła rozpoczynająca i kończąca post wieczorem – to istniejące dzisiaj zasady, oparte o praktykę pustelniczą IV wieku.

6.1.2. Tradycja mnichów anachoretów

Początek IV wieku to rozwój pustelni, w których nadal mnisi żyli oddzielnie lecz pod opieką abby – przewodnika duchowego, którego władza opierała się wyłącznie na autorytecie moralnym. Monastery anachoreckie pojawiają się jeszcze za życia św. Antoniego Wielkiego. Asceci i pustelnicy, mimowolnie gromadzili wokół siebie uczniów. Troska o duchowy rozwój uczniów prowadziła pustelnika do organizacji wspólnoty, która pomagała w ascezie, stawiała przed każdym takie same wymagania oraz zapewniała duchowego opiekuna – igumena.

Monastery typu anachoreckiego rozwijały się w Egipcie w IV i V wiekach. Pierwszym i najważniejszym był monaster znajdujący się pod opieką św. Antoniego Wielkiego i jemu zawdzięczający swoje powstanie. Kolejnymi znanymi i ważnymi ośrodkami monastycyzmu były pustynie: nitryjska (abba Amuna +356) oraz Sketis (św. Makary Wielki +390).

Żywoć św. Antoniego opisuje powstanie pierwszej wspólnoty anachoretów: „kiedy św. Antoni udał się na ostatnie miejsce swoich duchowych wysiłków, wkrótce powstała tam cała kolonia monasterskich keli; nimi pokryły się okoliczne góry, lecz i one szybko stały się za ciasne dla naśladowców św. Antoniego, i mnisi rozpoczęli osiedlać się po drugiej stronie Nilu, niedaleko miasta Arsenoe¹⁰⁶⁷. Mnisi żyli w kielichach, w samotności, spotykając się z pozostałymi mnichami sporadycznie. Nie posiadamy informacji o nabożeństwach bądź wspólnej modlitwie, które odbywały się w anachoreckim monasterze św. Antoniego. Opisy monasteru wskazują jedynie na bliżej nieokreślone wspólne posiłki i pouczenia igumena skierowane do pozostałych.

W tradycji anachoreckiej podstawową formą modlitwy była modlitwa indywidualna. Monaster św. Antoniego nie wskazuje na inną jej formę.

W Nitrii, mnisi w kielichach przebywali na indywidualnej modlitwie: „wieczorem, można stać i słyszeć [dobywające się] z każdej kielii pochwalne pieśni i psalmy, wyśpiewywane dla Chrystusa, i modlitwy, wysyłane na niebiosy; niejeden pomyślałby, iż został on pochwycony i przeniesiony do nieba¹⁰⁶⁸. Wspólne nabożeństwo w świątyni

¹⁰⁶⁷ Św. Antoni Wielki, *List 2*, cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 192.

¹⁰⁶⁸ Cyt. za: M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 195.

odbywało się w soboty i niedziele. W innym opisie czytamy, iż mnisi często nie wychodzili z kielii przez okres 40 dni.

Rozwiniętą anachorecką strukturą był monaster Sketis, założony przez św. Makarego Wielkiego (również Egipskiego). Sketis charakteryzowała surowa postna dyscyplina – mnisi spożywali jedynie chleb. Organizacja życia mnichów wymagała od nich jednak wspólnych modlitw oraz rozmów, które odbywały się w świątyni. Rozmowy przeprowadzane były na zgromadzeniach i dotyczyły nie tylko spraw duchowych, ascetycznych i moralnych, lecz również kwestii dogmatycznych¹⁰⁶⁹.

6.1.3. Praktyka modlitewna mnichów w monasterach cenobitycznych

Rozwój monastycyzmu prowadził do organizowania monasterów cenobitycznych. Organizatorem i twórcą pierwszego cenobitycznego monasteru był św. Pachomiusz Egipski (+346). Święty pozostawił również pierwszą pisemną regułę określającą monastyczne zasady¹⁰⁷⁰. Monaster składał się z kilku domów, w każdym z których był przełożony oraz jego pomocnik. Głównym przełożonym nad całym monasterem był św. Pachomiusz. Opieka nad mnichami polegała na częstych spotkaniach i pouczeniach przełożonego. Mnisi wykonywali różne prace, dzięki którym gromadzili środki na wspólne potrzeby oraz pomoc biednym. Troską o ekonomiczną stronę monasteru był obarczony ekonom. Monaster regulował życie mnichów, tj.: ilość modlitw, nabożeństw, posiłków itd. „Stróżem” dyscypliny i oceny zachowania mnichów stała się tzw. *epitemia*¹⁰⁷¹.

Reguła (cs. *устав*) monasteru opisana przez św. Pachomiusza została, zgodnie z tradycją przekazana przez anioła, na miodowej desce. Reguła ta dotyczy również modlitwy mnichów, która zgodnie z opisem wyglądała następująco:

- 12 modlitw w ciągu dnia – godzin (*τῆς ἡμέρας*),
- 12 modlitw w czasie wieczerni (*ἐν τῷ λυχνικῷ*),
- 12 modlitw w czasie całej nocy (*ἐν ταῖς παννυχίσι*),
- 3 modlitwy o godzinie dziewiątej¹⁰⁷².

Praktyka modlitewna, ustępująca rozmiarem przepisom dyscyplinarnym¹⁰⁷³, opierała się na liczbie 12. W późniejszym opisie modlitewnej praktyki monasterów cenobitycznych, zauważalne jest połączenie modlitw z psalmami. W ten sposób „12 modlitw” możemy rozszyfrować jako praktykę „12 psalmów”, o których wspomina św. Jan Kasjan (+435).

Monasterska modlitwa cyklu dobowego rozpoczynała się o tych samych godzinach, w których modlili się wierni w swoich świątyniach. Co więcej, terminologia zastosowana w opisie anielskiej reguły, wskazuje, iż modlitwy zamieniały nabożeństwa. Określenia *ἐν τῷ λυχνικῷ* oraz *ἐν ταῖς παννυχίσι* jednoznacznie wskazują na nabożeń-

¹⁰⁶⁹ Ibid., s. 196.

¹⁰⁷⁰ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 10.

¹⁰⁷¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 204-205.

¹⁰⁷² Ibid., s. 207.

¹⁰⁷³ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 10.

stwa wieczorne i nocne. W opisie reguły monasterskiej, Liturgie nie były sprawowane codziennie, a jedynie w niedziele¹⁰⁷⁴.

Świadek św. Jana Kasjana, który opisał praktykę egipskich monasterów cenobitycznych¹⁰⁷⁵, mówi o praktyce „12 psalmów”. **Nabożeństwo 12 psalmów** rozpoczęło się od śpiewu psalmu przez jednego z mnichów. Po zakończeniu psalmu każdy mnich indywidualnie cicho wygłaszał modlitwę i czynił pełny pokłon, po czym śpiewano kolejny psalm. Ten prosty schemat mógł być praktykowany już w czasach św. Pachomiusza, aczkolwiek nie istnieją świadectwa, które byłyby w stanie udowodnić powyższą tezę¹⁰⁷⁶.

Rozwój praktyki św. Pachomiusza staje się możliwy dzięki rozpowszechnieniu reguł cenobitycznych przez św. Hieronima, który je przetłumaczył na łacinę na początku V wieku. Reguły redakcji św. Hieronima, niewiele mówią o nabożeństwach. Wspominają jedynie, iż do nabożeństw dziennych należy nabożeństwo w południe, wskazują na istnienie sześciu modlitw wieczornych oraz nabożeństwa, które kończy się o wschodzie słońca. Ponadto wskazują, iż nie zawsze modlitwy odbywały się w świątyni, gdyż w tych przypadkach, kiedy modlono się w świątyni należało, z błogosławieństwa przełożonego zwoływać braci biciem w tzw. *biło* (cs. *було*). Reguły mówią jeszcze o czytaniu Pisma Świętego i rozmyślaniach nad wysłuchanym fragmentem, do którego zobowiązani byli bracia¹⁰⁷⁷.

Św. Jan Kasjan na początku V wieku informuje o dużej rozbieżności praktyk monastycznych, w przeciwieństwie których egipskie monastera cenobityczne zachowują identyczną praktykę. Przybliży on różne praktyki, w których ilość psalmów na nabożeństwach odpowiadała godzinie dnia (3, 6 lub 9), jak również wynosiła 30, 18 bądź 6. W Egipcie istniała jedyna praktyka, tzw. 12 psalmów. Opisując zasadę 12 psalmów, św. Jan, podobnie jak w regule św. Pachomiusza, wspomina o anielskim jej pochodzeniu. Zgodnie z przekazem, kiedy mnisi kłócili się o to, ile psalmów należy śpiewać na nabożeństwie, pojawił się wśród nich jeden, który sam rozpoczął wieczorne nabożeństwo śpiewem psalmów. Po odśpiewaniu 11 psalmów, przedzielonych jedynie wskazanymi modlitwami, mnich zaśpiewał 12. z przyspiewem „Alleluja”, po czym zniknął. W ten sposób mnisi zrozumieli, iż praktyka nabożeństwa została im przekazana przez anioła. Św. Jan Kasjan uzupełnił przekaz stwierdzeniem, iż ojcowie, opierając się na anielskim nabożeństwie, wzbogacił je o 2 czytania z Pisma Świętego, z których pierwsze było ze Starego Testamentu, drugie – z Nowego. Jedynie w soboty i niedziele oba czytania pochodziły z Nowego Testamentu – pierwsze czytanie z Apostoła, drugie – z Ewangelii¹⁰⁷⁸.

Ukazywane przez św. Jana zróżnicowanie praktyki można wytłumaczyć sporządzeniem przez niego ksiąg. Zadaniem św. Jana było przedstawienie praktyk liturgicz-

¹⁰⁷⁴ Ibid., s. 13.

¹⁰⁷⁵ Św. Jan Kasjan będąc w monasterze w Betlejem, w okresie 390-400 udaje się do Egiptu. Celem wyprawy jest poznanie monastycyzmu cenobitycznego, reguły św. Pachomiusza. W roku 417, na prośbę biskupa Kastora, św. Jan pisze „O ustanowieniu cenobityzmu”, w której opisuje życie mnichów, regułę monasterów oraz praktykę modlitewną. М. Скабалланович, *Толковый Титикон...*, op. cit., s. 215.

¹⁰⁷⁶ Ibid., s. 208-209.

¹⁰⁷⁷ Ibid., s. 210, 213.

¹⁰⁷⁸ Ibid., s. 217.

nych na Wschodzie, którego dokonał na prośbę biskupa Kastora z południowej Galii. Opracowanie św. Jana liczyło 12 ksiąg znanych dzisiaj pod nazwą „De coenobiorum institutis”. Z tego powodu, Iwan Manswietow uważa za naturalną obecność w tym dziele praktyk św. Pachomiusza, św. Bazylego Wielkiego oraz innych monastycznych tradycji, które nie przynależą do praktyki jednego monasteru, lecz stanowią wybrane elementy wielu reguł¹⁰⁷⁹.

Św. Jan Kasjan wspomina o nabożeństwie wieczornym i nocnym, które odpowiadały pierwszej i czwartej rzymskiej straży, nie mówi zaś nic o nabożeństwach dziennych (tj. nabożeństwach godzin). Modlitwa w ciągu dnia odbywała się indywidualnie, najczęściej w czasie pracy mnichów¹⁰⁸⁰.

Praktyka modlitewna monasterów cenobitycznych ewoluuje od „modlitwy” czasów św. Pachomiusza do „psalmów” za czasów św. Jana Kasjana. Ponadto pustelnicza praktyka codziennego czytania wszystkich psalmów zostaje zastąpiona „objawionym przez anioła”, tj. usankcjonowanym wyższym autorytetem, systemem 12 psalmów.

Egipskie reguły nie przyjmują hymnografii, która w tym czasie, w Kościołach Aleksandrii, Antiochii czy Konstantynopola, jest już znacznie rozwinięta i szeroko wykorzystywana. O fakcie, iż praktyka egipskich mnichów, już na początku V wieku, stanowiła odstępstwo od powszechnie przyjętej tradycji, najlepiej świadczy opowieść Nikona, igumena monasteru Bogurodzicy Roidiou na Czarnej Górze (*Μαύρον ὄρος*) w Syrii, o wizycie kapadockiego mnicha Pawła w pustelni na pustyni w Nitrii. Mnich Paweł zwrócił się do igumena z prośbą o oddzielną kelię, gdyż pustelnik, z którym mieszkał „nie uznawał żadnego nabożeństwa (*ἀκολουθίαν*), ani żadnej reguły [modlitewnej – MŁ] zarówno monasterskiej, jak i świeckiej” oraz „nie pozwalał śpiewać kanonów i troparionów, co stanowi powszechną praktykę śpiewu u wszystkich”. Odpowiedź igumena wskazuje na monasterski duch nabożeństw i stosunek mnichów egipskich do praktyk miejskich: „...śpiewanie... jest odpowiednie dla duchowieństwa parafialnego [tj. poza monasterami, w miastach – MŁ] oraz dla świeckich, ażeby przyciągać wiernych do świątyń; mnichom, którzy żyją w oddaleniu od świeckiego szumu, rzeczy podobne nie są potrzebne, a często bywają szkodliwe...”¹⁰⁸¹. Analogiczną historię zawiera żywot abby Pamby (koniec IV wieku, spisany przez jego ucznia), w którym mnich przestrzega swojego ucznia przed wprowadzeniem śpiewu kanonów, uznając za modlitewną praktykę jedynie Pismo Święte, czyli czytania i śpiew Psalmów¹⁰⁸². Podobny wymiar ma opis wizyty Jana Moschosa i św. Sofroniusza u mnicha w monasterze na Synaju. Całonocne nabożeństwo opisane przez igumena Nikona z Czarnej Góry, wykorzystuje jedynie Psalterz i czytania Pisma Świętego. W komentarzu synajski mnich stwierdza, iż asceci nie powinni się radować śpiewem troparionów, lecz płakać o swoich grzechach słowami psalmów¹⁰⁸³.

¹⁰⁷⁹ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 17.

¹⁰⁸⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 218.

¹⁰⁸¹ Ibid., s. 220.

¹⁰⁸² Ibid., s. 219-220; И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 24.

¹⁰⁸³ Зоб. М. Арранц, *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология*, Ленинградская Духовная Академия, Ленинград 1979, s. 24.

W regułach egipskich zauważalna jest jednak koncentracja na elemencie dydaktycznym. Po jutrzni mnisi zbierali się w swoich domach, gdzie najstarszy odczytywał „pouczenie” – katechezę, po której odbywała się dyskusja – *disputationes*. Katechezy odbywały się dwa lub trzy razy w tygodniu, szczególnie w okresie postu¹⁰⁸⁴. Ten element modlitwnej praktyki cenobitycznej, stał się później jednym z charakterystycznych elementów TypSTUD, który w nabożeństwach wieczornych i porannych wskazywał na liczne czytania (pouczenia) świętych ojców.

6.1.4. Nowe elementy praktyki cenobitycznej w Palestynie

Rozkwitający w Egipcie monastycyzm, jeszcze w IV wieku przybywa do Ziemi Świętej. Palestyna przyjmuje praktykę anachorecką, zgodnie z którą organizowany został monaster św. Ilariona, czy monaster św. Gerasima nad Jordanem (koniec V wieku)¹⁰⁸⁵. Nieporównywalnie szerzej rozwija się w Palestynie cenobityzm, który już w drugiej połowie IV wieku prowadzi do powstania ławry Faros św. wyznawcy Charytona. Powstaje nowy typ monasteru – ławra (gr. *λαύρα* – wąskie przejście, ulica), zorganizowany w grotach góry pustynnej w pobliżu Jerozolimy. Organizacja ławry łączyła praktykę anachoretów z regułą cenobityczną. Monasterem zarządzał igumen obierany za zgodą braci. Mnisi musieli nieustannie przebywać w ławrze, spożywali jeden wieczorny posiłek (chleb, sól i wodę). Św. Charyton wkrótce zakłada kolejne dwie – Jerychońską oraz Sukkocką. W V wieku zwierzchnikiem monasterów palestyńskich (ławra) zostaje archimandryta¹⁰⁸⁶. Ścisłe relacje ławra związane są w powstaniem czwartej, głównej i najważniejszej ławry – św. Eutymiusza Wielkiego (+473). Utworzona na pustyni między Jerozolimą a Jerychem ławra, w krótkim czasie stała się centrum monastycznym całej Palestyny¹⁰⁸⁷.

Początki palestyńskiej tradycji ławra, stają się także początkiem rozwoju lokalnej praktyki modlitwnej, która zainicjowała TypJEROZ. Najstarsze z zachowanych rękopisów wskazują na jego zgodność z oryginalną tradycją przekazaną przez św. Eutymiusza Wielkiego, Sawę Uświęconego (+532) oraz ich następców¹⁰⁸⁸.

Podstawową różnicą palestyńskiej praktyki cenobitycznej była obecność modlitwy o 3., 6. i 9. godzinie dnia, które to nie istniały w praktyce egipskiej. Dla każdego z tych nabożeństw przeznaczone były 3 psalmy, chociaż istniała również praktyka wypełniania w tych godzinach osobistej praktyki modlitwnej (reguły) obowiązującej w danym monasterze¹⁰⁸⁹.

Kolejną charakterystyczną cechą palestyńskiej tradycji cenobitycznej, było występowanie dziennych nabożeństw godzin każdego dnia, niezależnie od świąt oraz po-

¹⁰⁸⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 13-14.

¹⁰⁸⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 221, 224.

¹⁰⁸⁶ Określenie nawiązuje do zwierzchnictwa i opieki nad kilkoma monasterami. Od greckiego – *μάνδρα* chleb. Ibid., s. 222.

¹⁰⁸⁷ Główna świątynia monasteru została oświęcona przez patriarchę Jerozolimy, Juwenaliusza w roku 429. Ławra rozwijała się dzięki wsparciu cesarzowej Eudoksjii oraz duchowym wysiłkom św. Eutymiusza. Ibid., s. 223.

¹⁰⁸⁸ Ibid., s. 224.

¹⁰⁸⁹ Ibid., s. 225.

stów. Późniejszy TypSTUD wyklucza nabożeństwa godzin z dobowego cyklu świętecznego¹⁰⁹⁰. To również w tradycji palestyńskich mnichów pojawia się nowe nabożeństwo cyklu dobowego – nabożeństwo 1 godziny¹⁰⁹¹. Św. Eutymiusz wskazuje również na konieczność częstszych nocnych czuwań, wprowadzając m.in. czuwanie w dzień pamięci św. Antoniego Wielkiego. W tym samym miejscu określana jest ona jako czuwanie (gr. ἀγρυπνία), bądź nabożeństwo całonocne (gr. παννυχίς). Praktykę tą rozwija następnie św. Sawa Uświęcony¹⁰⁹².

Ostatnim charakterystycznym elementem palestyńskiej praktyki monasterskiej było łączenie ich nabożeństw z praktyką miejską, zauważalne w tradycji liturgicznej Jerozolimy IV wieku. W opisie Egerii mnisi rozpoczynali nabożeństwo na długo przed przyjściem biskupa oraz pozostawali w świątyni na modlitwie długo po jego odejściu. W modlitwie tej mnichom towarzyszyli gorliwi wierni¹⁰⁹³. Obecność mnichów na tych poprzedzających nabożeństwo modlitwach odcisnęło piętno na prawosławnej tradycji liturgicznej, wprowadzając w nabożeństwach elementy psalmodii – *katyzmy*, czytania szeregu psalmów (sześciu, trzech itd.). Mnisi, którzy uczestniczyli w nabożeństwach w Jerozolimie w końcu V wieku zostali zgromadzeni w monasterze w centrum miasta, w pobliżu siedziby biskupa. Ich obecność w Jerozolimie datowana jest jednak na koniec IV wieku. Mnisi ci, określane jako „spoudaioi” (gr. οἱ σπουδαῖοι), nieśli posługę w BazANAST. Do ich obowiązków należało: sprawowanie nabożeństwa do momentu przyjścia patriarchy, potem mnisi udawali się do swojego monasteru, gdzie kończyli swoją modlitewną regułę¹⁰⁹⁴. Mnisi „spoudaioi” (gr. Σπουδαίων Μοναχών) przybyli do Jerozolimy z palestyńskich monasterów. Termin „spoudaioi” oznacza „aktywny”, „gorliwy”, „sumienny”, „oddany”. W najwcześniejszych zabytkach znajdują się informacje, które wskazują, iż byli oni mnichami, którzy uczestniczyli w nabożeństwach w Bazylice Zmartwychwstania, byli opiekunami i strażnikami świętych miejsc. Najwcześniejsze wzmianki o mnichach „spoudaioi” pochodzą z przełomu IV i V wieku. Mnisi ci śpiewali w czasie nabożeństw w Bazylice Zmartwychwstania (Anastasis) oraz psalmy przed i po nabożeństwach.

Początkowo byli oni określane jako „mnisi Świętego Zmartwychwstania” lub „strażnicy Grobu Pańskiego” zamieszkiwali budynek w pobliżu Wieży Dawida oraz na wzgórzach Syjonu. Ponieważ ich funkcja wiązała się z BazANAST, decyzją patriarchy Eliasza (494-516), rozpoczęto budowę monasteru dla mnichów „spoudaioi”. Monaster został utworzony na miejscu, w którym zgodnie z tradycją w momencie ukrzyżowania stała Przenajświętsza Bogurodzica. Z tego powodu początkowo zaczął być określany jako Monaster „Wielkiej Przenajświętszej” (gr. Μεγάλη Παναγιά), zaś w późniejszym okresie monaster był nazywany Monasterem Hodigitrii. Wyświęcenie monasteru odbyło się 11 sierpnia 494 r. Mnisi przejęli obowiązek opieki nad świętymi miejscami

¹⁰⁹⁰ Ibid., s. 225.

¹⁰⁹¹ Nowe nabożeństwo 1. godziny zostało opisane w jednym z kolejnych podrozdziałów, opisujących cykl dobowy w IV wieku. Zob. *Nabożeństwo pierwszej godziny*, s. 177 niniejszej książki.

¹⁰⁹² И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 29.

¹⁰⁹³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 226.

¹⁰⁹⁴ Ibid., s. 227.

w BazANAST oraz rozwinęli praktykę nieprzerwanej modlitwy. Mnisi monasteru Hōdigitrii byli bezpośrednio podporządkowani dla patriarchy Jerozolimy. W liturgicznej praktyce kontynuowali tradycję katedry Zmartwychwstania uzupełnioną o monastyczną regułę św. Bazylego Wielkiego.

Z czasem terminem „spoudaioi” zaczęto określać grupy mnichów, którzy poświęcali się określonym zadaniom wynikającym z ich obecności w świętym mieście. Pojawiły się grupy (gr. *τάγμα, σπουδαῖοι*), które nie tylko opiekowały się miejscami świętymi BazANAST, lecz również pomagały pielgrzymom, sprawowały nabożeństwa dla pielgrzymów.

Mnisi „spoudaioi” byli więc oddanymi sługami miejsca świętego i jego opiekunami. Dopiero po roku 1099, po najeździe łacińskich krzyżowców, zostali wypędzeni, a na ich miejscu powstaje zachodni zakon obrońców Grobu Pańskiego, który jednak nie posiadał już charakteru modlitewnego, czy ascetycznego i składał się zarówno z mnichów jak też i rycerzy¹⁰⁹⁵.

6.1.5. Praktyka cenobityczna w Małej Azji – reguły św. Bazylego Wielkiego

Św. Bazyli usystematyzował organizację cenobitycznych monasterów, pozostawiając zarówno rozwinięte centra monastyczne, jak też i spisane dla nich reguły. Oprócz ogólnego porządku i spraw związanych z organizacją życia mnichów, św. Bazyli mówi również o praktyce liturgicznej, w której przede wszystkim niezbędna jest nieustanna modlitwa. Św. Bazyli wskazuje na okresy modlitwy, jak jednak sam dodaje, nawet praca powinna być wykonywana z modlitwą i psalmodią.

Cykl dobowy składa się z nabożeństwa porannego, nabożeństw dnia – o godzinie 3, 6 i 9, nabożeństwa na zakończenie dnia, oraz nabożeństw początku nocy i północy¹⁰⁹⁶. Schemat nabożeństw nie został zachowany, natomiast przekazane opisy wskazują na występowanie w nich modlitw, psalmów oraz fragmentów Pisma Świętego¹⁰⁹⁷. W dziełach św. Bazylego Wielkiego odnajdujemy ponadto informacje o nocnych czuwaniach, spośród których wymienia nabożeństwo w dzień pamięci św. męczennika Ewizychiusza, uważanego za patrona Cezarei¹⁰⁹⁸. Św. Bazyli Wielki uzupełnia monasterską regułę wskazaniem na jak najczęstsze przyjmowanie Eucharystii. Jako ideał wskazuje on wszystkim, a szczególnie mnichom, praktykę codziennej komunii Świętych Darów, która nie jest związana z codziennym sprawowaniem Eucharystii, lecz z wykorzystaniem Darów dla chorych (cs. *запасные дары*)¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁵ Zob. Αικατερίνης Διαμαντοπούλου, *Η Ιερά Μονή των «Σπουδαίων Μοναχών»*, 2012, <http://www.xristianos.net/?p=896>, 7.03.2012. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1995, s. 5. D. Pringle, *The Churches...*, op. cit., s. 315.

¹⁰⁹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 231.

¹⁰⁹⁷ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 14.

¹⁰⁹⁸ Ibid., s. 29.

¹⁰⁹⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 231.

6.2. Liturgiczna tradycja miejska

Pierwsze III wieki chrześcijaństwa ukazały na istnienie wielu lokalnych tradycji liturgicznych. A. Baumstark wskazuje, iż rodząca się w IV w. tradycja bizantyjska nie naruszyła tej różnorodności, lecz wprowadziła kolejną, nową lokalną praktykę¹¹⁰⁰. Źródłem rozwoju praktyki liturgicznej w stolicy i w wielkich miastach Imperium stał się ceremoniał dworu cesarskiego. Rodząca się w IV wieku Liturgia bizantyjska oparta na strukturze tradycji antiocheńskiej, staje się uzupełniana o elementy rytuału świeckiego. O ile proces ten datowany jest na późniejsze wieki, to IV w. stanowi początkowy moment tych modyfikacji. Pojawiają się procesje oraz skomplikowane systemy wejść i wyjść liturgicznych, rozwija się również praktyka czynności kapłana oraz sposób wykonywania pieśni liturgicznych¹¹⁰¹. Te wszystkie elementy powoli tworzą konstantynopolitańską, bądź bizantyjską, praktykę liturgiczną, która jednak do V w. posiada lokalny charakter i nie dominuje nad pozostałymi, licznymi lokalnymi tradycjami¹¹⁰².

Wykorzystanie ceremoniału dworu cesarskiego pozwala na wprowadzenie szat liturgicznych oraz elementów wystroju świątyni. Pojawiają się mitry, orlcy, rypidy, oraz świece biskupie – drikiriony i trykiriony. Każdy nowy element uzyskuje ponadto swoją chrześcijańską symbolikę: mitra – symbol cierniowej korony Chrystusa, rypidy – symbol służby anielskiej, świece biskupie – symbolikę chrystologiczną i trynitarną¹¹⁰³. Zarówno obrzędowość jak i symbolika rozwijając się w epoce Soborów Powszechnych, z czasem uzyskują coraz bardziej dogmatyczny charakter, stając się nośnikami wiedzy o nauczaniu Kościoła.

¹¹⁰⁰ Zob. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 27.

¹¹⁰¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 57.

¹¹⁰² P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 29.

¹¹⁰³ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 57.

Rozdział III

Formowanie pełnych cykli liturgicznych tradycji jerozolimskiej i konstantynopolitańskiej – V-XI wiek

Edykt tolerancyjny, który stworzył możliwości swobodnego rozwoju Kościoła, zaowocował w V w. powstaniem kolejnych centrów duchowych. O ile w roku 325, postanowienia I Soboru Powszechnego wskazują na trzy takie centra: Rzym, Aleksandrię i Antiochię, to IV Sobór Powszechny (Chalcedon 451 r.) mówi już o pięciu głównych ośrodkach – Rzymie, Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii oraz Jerozolimie¹¹⁰⁴. W każdym z nich istniejąca tradycja liturgiczna była porządkowana, przy czym, w wyniku późniejszych historycznych uwarunkowań największy wpływ na współczesną tradycję liturgiczną Kościoła prawosławnego wywarły Jerozolima, Antiochia oraz Konstantynopol. O ile jednak pierwsze dwa centra rozwijały i usystematyzowały własne lokalne praktyki (uzupełnione elementami tradycji aleksandryjskiej i rzymskiej) o tyle rodząca się w Konstantynopolu nowa tradycja bizantyjska oparła się na wcześniej istniejących różnych praktykach, stając się w ten sposób nośnikiem większości starych lokalnych praktyk. Liturgie, historycznie określane jako bizantyjskie, były dziedzictwem syntezy antiocheńskiej. Rozwijająca się w Bizancjum praktyka sprawowania nabożeństw cyklu dobowego w oparciu o tzw. „śpiewny porządek”, nie była zaś niczym innym niż zapożyczeniem praktyki śpiewu psalmów rozwiniętej pierwotnie w monastycznej tradycji aleksandryjskiej i syryjskiej, później usystematyzowanej w monastycznej praktyce palestyńskiej. Również praktyki i obrzędy liturgiczne Konstantynopola odwoływały się mniej lub bardziej bezpośrednio do liturgicznej tradycji Jerozolimy i BazANAST. W ten sposób rozwinięta w epoce bizantyjskiej tradycja liturgiczna, była oparta na najważniejszych elementach innych lokalnych praktyk chrześcijańskich.

W niniejszym rozdziale omówimy dwie główne tradycje liturgiczne – palestyńską Ławry św. Sawy oraz konstantynopolitańską katedry Hagia Sophia. Obie tradycje rozwijały się w podobnym okresie i wywarły silny wpływ na późniejszy rozwój prawo-

¹¹⁰⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 35-36.

sławnej tradycji liturgicznej. Przed przystąpieniem do ich analizy musimy jednak wyjaśnić przyjęte w rozdziale ramy czasowe (V-XI w.).

Owe granice wskazują na czas rozwoju i formowania tradycji palestyńskiej i konstantynopolitańskiej, przy czym palestyńska praktyka, w wyniku historycznych uwarunkowań, od VII w. przechodzi okres stagnacji. Militarne podboje, zniszczenie wielu monasterów i świątyń doprowadza do marginalizacji tradycji palestyńskiej. Druga omawiana przez nas tradycja – tj. katedralna praktyka konstantynopolitańska, również rozwija się etapami, uzależniona od historycznych uwarunkowań, przy czym jej rozwój i formowanie kontynuowane jest do XI w., a i później pojawiają się w niej pewne nowe elementy.

Przedstawiając rozwój obu tradycji liturgicznych w okresie od V do XI w., należy również pamiętać o epoce ikonoklazmu, która negatywnie wpłynęła zarówno na ciągłość rozwoju, jak i na dostępność zabytków liturgicznych. Okres ten stał się czasem regresu w rozwoju tradycji liturgicznej oraz czasem niepowetowanych strat, albowiem zniszczeniu uległa wtedy większość wcześniejszych zabytków liturgicznych. Z tego powodu przedstawione tradycje liturgiczne omawiane być muszą często w oparciu o świadectwa późniejsze – IX i X w., które jednak odwołują się do starszej praktyki sprzed i w czasie sporów ikonoklastycznych.

Końcowa granica nie oznacza w przypadku tradycji konstantynopolitańskiej jej zaniku, lecz wskazuje raczej na jej ustępstwo przed rozwijającymi się nowymi tradycjami – studyjską oraz neopalestyńską. Jeszcze długo po XI w. tradycja konstantynopolitańska funkcjonuje w praktyce liturgicznej Konstantynopola i innych miast Imperium Bizantyjskiego (w Salonikach praktyka była obowiązującą aż do XV w.), lecz wydaje się iż jej charakter przestaje wpływać na rozwój powszechnej praktyki liturgicznej i staje się bardziej lokalny. Wnikliwy czytelnik zauważy chronologiczną niekonsekwencję podziału dwóch kolejnych rozdziałów: tradycja konstantynopolitańska zająłaby się bowiem z opisywaną w kolejnym rozdziale tradycją studyjską. Niekonsekwencja ta jest zamierzona. O ile w X w. w Konstantynopolu możemy mówić o współistnieniu dwóch praktyk – dominującej i historycznie udokumentowanej tradycji katedralnej i rodzącej się tradycji studyjskiej, o tyle nie możemy obu tych tradycji wskazać jako jednocześnie w tym okresie funkcjonujących. Tak, jak w przypadku praktyki katedralnej po XI w., jest ona przez nas określana jako istniejąca, lecz nie posiadająca już uniwersalnego wpływu. Podobnie i tradycja studyjska, do X-XI w. może być omawiana bardziej jako lokalna praktyka konstantynopolitańskiego monasteru, która powoli zaczyna inspirować formowanie się nowych fundatorskich typikonów w innych miejscach. Z tego względu niniejszy i następny rozdział świadomie rozdzielają tradycję katedralną i studyjską, pomimo iż chronologicznie współistniały one w Konstantynopolu na przestrzeni kilkuset lat.

1. Dwa centra rozwoju tradycji liturgicznej na Wschodzie – Jerozolima i Konstantynopol

Epoka bizantyjska to okres pełnego uformowania cyklu dobowego i powstanie pełnego cyklu rocznego, który koncentrował się wokół święta Zmartwychwstania (cykl kanonarionów) oraz wspomnień świętych (synaksarionów). Epoka bizantyjska dała początek dwóm tradycjom liturgicznym, które wywarły nie mały wpływ na rozwój prawosławnej liturgiki. Pierwszą z nich była tradycja palestyńskich mnichów, drugą – tradycja katedry Hagia Sophia w Konstantynopolu. Obie w początkowym okresie uformowały własne cykle modlitewne, które pojawiły się w dwóch księgach: „Horologionie” oraz „Euchologionie”. Można jedynie przypuszczać, iż pierwsza z tych dwóch ksiąg istniała już przed najazdem perskim w 614 roku. Chociaż nie pozostało żadne pisemne świadectwo istnienia „Horologionu” już w VI wieku, to jednak istniejąca praktyka, określana jako „reguła śpiewu psalmów” (*κανών της ψαλμωδίας*), znana dla pisarzy epoki, mogła być dziedzictwem tego monasterskiego, palestyńskiego „Horologionu”¹¹⁰⁵.

Do VI wieku praktyka liturgiczna rozwinęła się tworząc system, w którym sformowane były nie tylko nabożeństwa cyklu dobowego, lecz również określone zostały święta cyklu rocznego. Nie wszędzie nabożeństwa były sprawowane tak samo – świadczy to o rozwoju kilku tradycji liturgicznych.

Praktyka liturgiczna VI wieku najszybciej rozwijała się w palestyńskich monasterach. Na zachowanym dziedzictwie swoje piętno odcisnęły jednak polityczne wydarzenia późniejszych epok – najazdy Persów (początek VII wieku) oraz inne zagrożenia zewnętrzne. Po raz pierwszy od IV wieku zagrożenie ze strony innowierczych okupantów dotknęło Ziemi Świętej. Z tego powodu wiele informacji o rozwoju liturgiki bezpowrotnie zostało przed nami ukryte. Duchowe centrum monastycyzmu jerozolimskiego, założona w VI wieku Ławra św. Sawy Uświęconego, po najeździe perskim, do VIII wieku straciła swoje znaczenie i wpływ na tradycję liturgiczną Kościoła prawosławnego¹¹⁰⁶.

VI w. obok monastycznej tradycji palestyńskiej pozostawił drugą, niezwykle istotną tradycję liturgiczną – tradycję konstantynopolitańskiej katedry Hagia Sophia. Za czasów cesarza Justyniana I (527-565) zostaje wybudowana katedra, zaś lokalna tradycja liturgiczna zaczyna wpływać na praktykę pozostałych Kościołów lokalnych, rozwijając się w tzw. „tradycję konstantynopolitańską” (również określaną jako „imperialna” bądź „bizantyjska”). Tradycja bizantyjska VI w. wywarła szczególnie wpływ na rozwój Liturgii VI-VII w., która w krótkim czasie zostaje przyjęta przez pozostałe Kościoły lokalne. Innym elementem bizantyjskiej praktyki liturgicznej, który wywarł wpływ na pozostałe tradycje liturgiczne Wschodu, były rozwinięte w duchu dworskiego cere-

¹¹⁰⁵ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 30.

¹¹⁰⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 293.

moniału procesje, czyli tzw. litje¹¹⁰⁷. Rozwój bizantyjskiej tradycji w krótkim czasie doprowadził do jego przenikania w praktykę innych świątyń katedralnych, tradycji miejskich a nawet praktyk monasterskich, co stało się widoczne już w VII w., m.in. w praktyce mnichów palestyńskich.

Historyczne wydarzenia początku VII w., tj. najazd Persów i zniszczenie Palestyny oraz rozłamy spowodowane sporami teologicznymi, doprowadził do osłabienia wpływu monastycznej praktyki palestyńskiej i gwałtownego rozwoju tradycji konstantynopolitańskiej. To przewartościowanie wpływów trwało niezakłócone aż do renesansu tradycji monastycznej i pojawienia się praktyki studyjskiej w XI w., a następnie tradycji neopalestyńskiej w XI wieku.

1.1. Palestyńska tradycja liturgiczna

Rozwijana w Palestynie tradycja liturgiczna oscyluje wokół dwóch miejsc – BazANAST oraz Ławry św. Sawy Uświęconego. Nie była ona jednak spolaryzowana, co można przypuszczać wskazując na ascetyczny charakter ławry i „katedralną” rangę BazANAST. Oba centra duchowe rozwijały swoją tradycję liturgiczną na tym samym fundamencie, tj. na ascetycznej praktyce pustelników. Z tego powodu koniec IV i cały V i VI wiek, niektórzy liturgiści określają, jako epokę reguł monasterskich. Pomimo oczywistych różnic, które omówimy w niniejszym rozdziale, tradycje te posiadały zbliżone cykle nabożeństw, jak również w tym samym stopniu oparły się na pustelniczej praktyce śpiewu psalmów.

Monastery i obowiązujące w nich reguły imponowały wiernym żyjącym w miastach. Spośród mnichów zaczęli być obierani biskupi. Owocem monastycyzmu tej epoki był również znaczny rozwój literatury duchownej. Jednym z najbardziej znaczących efektów rozwoju monastycyzmu był jednak jego wpływ na prawosławną liturgikę. Michaił Skabałłanowicz zauważa: „nic więc dziwnego, iż wszystkie świadectwa, które zachowały się do naszych czasów z tej epoki, ograniczają się właśnie do nabożeństw monasterskich”¹¹⁰⁸.

Reguły jerozolimskie, które dały początek dla TypJEROZ, zrodziły się w palestyńskich monasterach w VI wieku. Początki tego kompleksowego zbioru zasad, dotyczących zarówno funkcjonowania monasterów (kwestii prawnych i materialnych), jak też wewnętrznych norm obejmujących dyscyplinę i liturgikę, sięgają czasów świętego Sawy (~430-532).

1.1.1. Praktyka liturgiczna Ławry św. Sawy Uświęconego

Informacje o nabożeństwach w Ławrze św. Sawy nie są obszerne. Jedyne wskazówki z tego okresu zostały umieszczone w żywocie św. Sawy, napisanym przez Cyry-

¹¹⁰⁷ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 31-36.

¹¹⁰⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 286.

la, ok. 20 lat po śmierci świętego¹¹⁰⁹. Żywoć świętego zachował się w rękopisie z VI w., wydanym po raz pierwszy w 1686 roku¹¹¹⁰.

Św. Sawa rozpoczął drogę mnicha jako uczeń św. Eutymiusza, w Ławrze św. Eutymiusza Wielkiego, w cenobitycznej wspólnotcie św. Teoktysta. Pomimo takiej organizacji monasteru, św. Sawa żył jak anachoreta. W roku 483, poszukując głębszej ascezy udał się na pustynię, w okolice rzeki Jordan. W wieku 45 lat zaczął on przyjmować gromadzących się wokół niego uczniów¹¹¹¹ i rozpoczął tworzenie wspólnoty położonej kilkanaście kilometrów na wschód od Jerozolimy, która później została nazwana Ławrą św. Sawy (Mar Saba). Systematyczna praca nad rozwojem monasteru doprowadziła św. Sawę do założenia dwóch nowych ławr. W ten sposób pod swoją opieką miał 3 ławy: Wielką, Nową oraz Siedmioustną (gr. *ἡ ἑπτάστομος*) oraz 4 wspólnoty cenobityczne. W roku 491 przyjął on święcenia kapłańskie, a w roku 493 został mianowany archimandrytą, tj. przełożonym wszystkich monasterów i pustelni palestyńskich¹¹¹².

Wiadomo, iż każde z nabożeństw, które św. Sawa określał jako „reguła psalmodii” (*κανών, κανών τῆς ψαλμωδίας*), sprawowane były często, ze śpiewem, kadzeniem i zapalaniem świec¹¹¹³. Psalterz był fundamentem modlitewnej praktyki mnichów i ich nabożeństw. Żywoć świętego wskazywał, iż od wszystkich wstępujących do ławy wymagał on nauczania się psalmów, poznania „reguły psalmodii” i akceptacji surowego życia ascetycznego¹¹¹⁴. Tak więc spośród trzech głównych wymagań które św. Sawa stawiał przed nowicjuszami, dwa dotyczyły znajomości psalmów i umiejętności ich modlitewnego wykorzystania¹¹¹⁵.

Struktura nabożeństw Ławry św. Sawy była prosta – nabożeństwa rozpoczynały się od wspólnego śpiewu psalmów. Z nabożeństw cyklu dobowego, hagiograf św. Sawy, Cyryl mówi o nabożeństwie nocnym, które określa jako *kanon*, tj. *nabożeństwo*, nabożeństwa 3., 6. i 9. godziny oraz wieczernię¹¹¹⁶. Aleksiej Dmitriewskij wskazuje jednak, iż określenie *kanon*, nie dotyczyło wyłącznie nocnej modlitwy, lecz było wskazaniem wszystkich modlitw cyklu dobowego¹¹¹⁷. Brak schematów poszczególnych nabożeństw, świadczy, zdaniem Michaiła Skabałłanowicza, o przyjęciu praktyki jerozolimskiej katedry. Zgodnie z tym stwierdzeniem, nabożeństwa palestyńskich monasterów

¹¹⁰⁹ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 168.

¹¹¹⁰ Liturgiści wskazują na liczne błędy rękopisu, które pojawiły się prawdopodobnie w trakcie jego przepisywania i sugerują zestawienie tego zabytku z różniejszymi dokumentami: rękopisem Biblioteki Synajskiej nr 494 z IX w. oraz rękopisem Biblioteki Synajskiej nr 505 z XI w. А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (I)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 27, s. 263–264. J. B. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, Paris 1686.

¹¹¹¹ А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (II)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 31, s. 405.

¹¹¹² Szerzej zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 287–288.

¹¹¹³ Ibid., s. 288.

¹¹¹⁴ J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries...*, op. cit., s. 229.

¹¹¹⁵ А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва (II)*..., op. cit., s. 411.

¹¹¹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 289.

¹¹¹⁷ А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (III)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 32, s. 431.

odpowiadały jerozolimskiej praktyce parafialnej¹¹¹⁸. Liturgia w cyklu tygodniowym była sprawowana w soboty i niedziele, co odpowiada innym tradycjom monasterskim epoki, chociaż odróżnia się od nieco starszej praktyki sprawowania jedynie sobotnich czuwań¹¹¹⁹. Iwan Manswietow dzieli nabożeństwa Ławry św. Sawy na powszechne, do których zalicza Liturgię, całonocne czuwania oraz wszystkie nabożeństwa sobotnie i niedzielne, oraz indywidualne, które stanowiły regułę modlitewną mnichów (cs. *монашеское правило*)¹¹²⁰. Żywot św. Sawy wskazuje, iż ważnym elementem w modlitewnej indywidualnej regule było nocne czytanie Psalterza – tzw. „nocnych psalmów”, tj. praktyki 12 nocnych psalmów, które rozpoczynało się po północy¹¹²¹.

Nie opisywał on jednak pełnego rocznego cyklu nabożeństw, pozostawiając jednak informacje o praktykowanych dniach szczególnej modlitwy: m.in. święto Paschy i Niedzieli Palmowej oraz o dni pamięci św. Antoniego Wielkiego, św. Eutymiusza (20 stycznia) i św. pierwszego męczennika Stefana¹¹²².

Ważnym okresem w cyklu rocznym stała się św. Czterdziestnica, w czasie której mnisi opuszczali monaster i udawali się na pustynię. Pomimo tego odosobnienia wielu mnichów, wszyscy spotykali się na Liturgiach sobotnich i niedzielnych. W dni powszednie wielkiego postu modlitewny cykl dobowy składał się wyłącznie z „indywidualnego kanonu [tj. reguły – MŁ] psalmodii”¹¹²³.

Obok stałych cyklów modlitewnych żywot św. Sawy informuje o sprawowaniu innych nabożeństw: wyświęcenia świątyni, mniszych postrzyżyn, ustanowienia „na pierwszym stopniu kapłaństwa”, które wymagało znajomości Psalterza i Apostoła (tj. funkcję lektora), pomazywania św. Olejem, pogrzebu (z odrębnymi modlitwami i odmiennym kanonem)¹¹²⁴.

Tradycja przypisuje św. Sawie autorstwo TypJEROZ. Nie zachowały się żadne pisemne świadectwa, które mogłyby potwierdzić powyższą tezę. Zarówno datowanie najstarszych rękopisów jak i ich zawartość nie mogą być powiązane z początkiem VI wieku. Żywot św. Sawy potwierdza jednak obecność w jego Ławrze pewnych elementów, które później znalazły się również w redakcjach TypJEROZ. Św. Sawa Uświęcony wprowadził:

1. **Czuwania (gr. *ἀγρυπνία*) niedzieli i świąt**, które trwały od wieczora do poranku¹¹²⁵. Po raz pierwszy praktyka nie ogranicza się do wcześniej znanych czuwań części nocy (najwcześniejsze aleksandryjskie czuwania 1 straży oraz 4 straży z rozdzielającym je odpoczynkiem, czy czuwania od północy znane z praktyki jerozolimskiej opisanej przez Egerię) oraz dotyczy regularnego ich sprawowania.

¹¹¹⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 294.

¹¹¹⁹ J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries...*, op. cit., s. 250-251.

¹¹²⁰ И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 170.

¹¹²¹ J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries...*, op. cit., s. 235.

¹¹²² А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва (III)...*, op. cit., s. 433.

¹¹²³ *Ibid.*, s. 435.

¹¹²⁴ *Ibid.*, s. 433-434.

¹¹²⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 21; J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries...*, op. cit., s. 237.

Czuwania były bezwarunkowo sprawowane w każdą niedzielę oraz w wielkie święta Pańskie¹¹²⁶. Wcześniej praktyka czuwań ograniczała się do wielkich świąt – dwa lub trzy razy w roku¹¹²⁷.

2. Niezmienne nabożeństwa godzin, które nie podlegały zmianie bądź opuszczeniu w dniach świątecznych lub okresach postu¹¹²⁸.

Znaczenie Ławry św. Sawy znacznie wykracza poza lokalną palestyńską tradycję. Z jednej strony, organizacja życia monastycznego stała się później bazą dla TypJEROZ, z drugiej strony – Ławra jeszcze za życia św. Sawy inspirowała inne monastera jak również inne Kościoły lokalne. Z żywotu św. Sawy dowiadujemy się, że kiedy przybyli do niej Ormianie, ten zorganizował dla nich nabożeństwa w języku ormiańskim. Św. Sawa „pozwoił im sprawować regułę psalmodii (gr. *τὸν κανόνα τῆς ψαλμωδίας*)” w małej świątyni w języku ormiańskim w sobotę i dzień niedzielny”. Ormianie mogli czytać Ewangelię i sprawować „wszystkie inne nabożeństwa” w swoim ojczystym języku, zaś jedynym wspólnym i obowiązującym wszystkich nabożeństwem było „Boskie przyniesienie Tajemnic i wspólne [z Grekami – MŁ] przystępowanie do nich”¹¹²⁹. Mnisi przyjęli więc regułę św. Sawy w swoim rodzimym języku, co z całą pewnością zaważyło na jej rozpowszechnieniu w Kościele ormiańskim¹¹³⁰. Żywot św. Sawy wskazuje, iż cudzoziemskimi mnichami w ławrze byli nie tylko Ormianie, lecz również Syryjczycy.

Święty pozostawił na piśmie swojemu następcy – Melitonowi reguły życia monastycznego¹¹³¹. Oryginały rękopisów nie zachowały się do naszych czasów, na co z pewnością wpłynął najazd perski 614 r. i zniszczenia których dokonano w jego trakcie. Po roku 614 wielokrotnie wspominało o regułach św. Sawy. Reguły te były uważane za jedno z najstarszych tzw. *ktitorskich reguł*, czyli przekazanych przez założyciela i organizatora monasteru. Pomimo to pierwsze zachowane i znane współcześnie rękopisy reguł św. Sawy pochodzą dopiero z XII-XIII w. Najstarsza redakcja reguł św. Sawy Uświęconego, zatytułowana „Wzorzec, reguła i prawo czcigodnej Ławry św. Sawy” (gr. *Τύπος και παράδοσις και νόμος*, cs. *Образец, правило и закон*), zachowała się w rękopisie TypJEROZ z XII wieku (**Biblioteka Synajska nr 1096** oraz XV w. **nr 531**)¹¹³². Późne rękopisy, znacznie oddalone od czasów św. Sawy, nie pozwalają na stwierdzenie, iż opisują one praktykę ławry końca V wieku. Aleksiej Dmitriewskij, podzielając zdanie Iwana Manswietowa, wskazuje, iż rękopisy te „obejmują jedynie najważniejsze i ogólne reguły życia mniszego”¹¹³³.

O ile TypJEROZ powstał później, to zrozumiałe jest umiejscowienie jego korzeni w Ławrze św. Sawy, nie można tego jednak udokumentować. Główną przyczyną

¹¹²⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 29.

¹¹²⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 143, 192.

¹¹²⁸ Ibid., s. 291.

¹¹²⁹ Сут. за А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва (II)...*, op. cit., s. 408.

¹¹³⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 289.

¹¹³¹ А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (IV)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 35, s. 514.

¹¹³² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 291.

¹¹³³ А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва (IV)...*, op. cit., s. 518.

takiego stanu rzeczy było zagarnięcie Palestyny, Syrii i Egiptu przez perskie wojska. W wyniku zniszczenia Palestyny nieodwracalnie giną wszelkie pisemne świadectwa pierwotnej reguły ławry¹¹³⁴. Jednak nawet po ograbieniu ławry pozostaje ona źródłem inspiracji i wpływów dla prawosławnego nabożeństwa. Tracąc powszechny wpływ, po okresie uśpienia, odradza się dzięki znakomitym hymnografom. W Ławrze św. Sawy żyją i tworzą najwięksi hymnografowie kolejnych epok: św. Andrzej z Krety (+ ok. 712), św. Jan z Damaszku (+ ok. 780), św. Kosma z Majumy (+ ok. 787), św. Stefan Sabaita (+ ok. 807), św. Teofan Naznaczony (cs. *Начертанный*, + ok. 850)¹¹³⁵. Reguła Ławry św. Sawy w VI-VIII w. stała się również praktyką liturgiczną aleksandryjskich i antiocheńskich melchitów¹¹³⁶. Nic więc dziwnego, iż monaster i jego liturgiczna spuścizna okazały się inspiracją dla opisanego pełnej reguły dotyczącej nabożeństw, tj. „Typikonu” określanego jako jerozolimski. Droga do ponownego odkrycia reguł Ławry św. Sawy nie była jednak krótka.

Św. Symeon z Tesaloniki (XV w.) przedstawił następującą chronologię rozwoju reguł Ławry św. Sawy, które stały się fundamentem TypJEROZ. Reguła św. Sawy, zdaniem św. Symeona została spisana jeszcze za jego życia, jednak w wyniku historycznych zawirowań, została zniszczona. Zbudowana była w oparciu o liturgiczną praktykę św. Eutymiusza i św. Teoktysta, oni zaś przyjęli ją w oparciu o regułę św. Charytona Wyznawcy. „Kiedy reguła św. Sawy, jak się dowiedzieliśmy, została utracona w czasie zniszczeń kraju przez barbarzyńców, wtedy św. ojciec nasz Sofroniusz, patriarcha świętego miasta, skrupulatnie opracował, a następnie boski ojciec nasz Jan Damasczeński, doświadczony w teologii, odnowił i spisał”¹¹³⁷.

Po ograbieniu monasteru i w okresie perskiego panowania, wpływ ławry zmniejszył się do lokalnego, zaś jego reguła w palestyńskich monasterach została wyparta Typikonem Zmartwychwstania, tj. regułą BazANAST. Regułę wprowadzoną przez św. Sawę (sabaicką) zmarginalizowano i zapomniano, aż do XI w., kiedy to igumen Nikon ponownie ją odkrył i wprowadził do praktyki liturgicznej¹¹³⁸. Opisując relację pomiędzy regułą ławry a praktyką BazANAST, Iwan Manswietow nie wskazuje jednak na marginalizowanie którejkolwiek z dwóch tradycji, lecz na wzajemne przenikanie i uzupełnianie. W ten sposób reguła Ławry św. Sawy, pierwotnie związana z palestyńskim monastycyzmem, staje się regułą „jerozolimską”¹¹³⁹. Zdaniem Aleksieja Dmitriewskiego stała się ona wręcz prototypem dla wszystkich późniejszych fundatorskich, tj. ktirorskich „Typikonów” Cesarstwa Bizantyjskiego¹¹⁴⁰.

W rozwoju prawosławnego nabożeństwa ktitorskie reguły Ławry św. Sawy, dla odróżnienia od praktyki BazANAST, często są określane jako „sabaickie”. Stąd powstające w XII w. pełne „Typikony” palestyńskie, będą określane jako synteza jerozolimsko-sabaicka, tj. synteza dwóch palestyńskich praktyk: BazANAST oraz Ławry św. Sawy.

¹¹³⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 131.

¹¹³⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 293-294.

¹¹³⁶ Н. Рапроcki, *Misterium...*, op. cit., s. 42.

¹¹³⁷ Сут. за: А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва (IV)...*, op. cit., s. 515.

¹¹³⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 130-132.

¹¹³⁹ И. Д. Мансвeтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 175-176.

¹¹⁴⁰ А. А. Дмитриевский, *Преподобный Савва (IV)...*, op. cit., s. 526.

1.1.2. Tradycja liturgiczna katedry w Jerozolimie

Praktyka BazANAST, opisywana wcześniej przez Egerię (IV w.), w późniejszym okresie rozwija się, a informacje o tym rozwoju możemy zaobserwować opierając się na rękopisach: [1] ormiańskiego „Kanonarionu” bądź „Lekcjonarza” z V w., [2] gruzińskiego „Kanonarionu” VII w., [3] gruzińskiego „Tropologionu”, [4] gruzińskich „Irmologionów” IX wieku¹¹⁴¹.

Na tradycję BazANAST coraz większą wpływ w tym okresie miała reguła Ławry św. Sawy Uświęconego. Z czasem jednak praktyka palestyńska zaczęła przyjmować elementy bizantyjskie – konstantynopolitańskie. Bizantynizacja stała się szczególnie widoczna po roku 1009 (zburzenie BazANAST) i wiązała się z przyjęciem przez Jerozolimę, Syrię, Palestynę oraz Egipt bizantyjskich „Kanonarionów-Synaksarionów”¹¹⁴².

Kontakt z Konstantynopolem i wpływ jego praktyki zauważalny był w czasie formowania spisanej reguły katedry w Jerozolimie, która w IX-X w. rozwinęła się w formę „Typikonu Bazyliki Zmartwychwstania” (TypANAST).

1.1.2.1. „Typikon Zmartwychwstania” – (gr. *Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως*, cs. *святогробский типикон*)

TypKONST rozwinął się w oparciu o istniejącą praktykę nabożeństw katedralnych Konstantynopola oraz (w mniejszym stopniu) Jerozolimy. Jerozolimską praktyką wskazywała na nieco inny typ nabożeństw, łączący w sobie praktykę BazANAST oraz praktykę palestyńskich monasterów z Ławrą św. Sawy Uświęconego na czele.

Tradycja liturgiczna, opisana jako TypANAST, rozpoczyna swój rozwój w na przełomie IV i V w. Trudu opracowania reguł liturgicznych BazANAST podejmują się mnisi „spoudaioi”, tj. opiekujący się świątynią i sprawujący w niej swoje nabożeństwa. Tradycja ta zostaje z czasem przyjęta przez palestyńskie monastery¹¹⁴³. TypANAST został ostatecznie wprowadzony po roku 614, przez patriarchę Sofroniusza¹¹⁴⁴.

Najstarszy spisany TypANAST został zachowany w rękopisie (gr. *Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως*, cs. *святогробский типикон*) patriarchatu jerozolimskiego z X-XI w. – *Ἅγιος-Σταυρός* (Agios-Stawros) nr 43¹¹⁴⁵.

Rękopis określony jako TypANAST był „Triodionem” zawierającym teksty liturgiczne nabożeństw wielkiego i paschalnego tygodnia. Zdaniem Miguela Arranza „Typikon...” okazał się poprzednikiem pierwszej redakcji „Triodionu” św. Kosmy z Majumy i jednocześnie bezpośrednio rozwijał lokalny „Tropologion” (w gruzińskiej redakcji nazywany „Jadgari”).

¹¹⁴¹ M. Arranc, *Oko церковное...*, op. cit., s. 38; K. C. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение...*, op. cit., s. XI–XII.

¹¹⁴² M. Arranc, *Oko церковное...*, op. cit., s. 38.

¹¹⁴³ M. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование*, Санкт-Петербург 1911, s. 7.

¹¹⁴⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 42.

¹¹⁴⁵ Wyd. A. Παλαδοπούλου-Κεραμέως, *Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Πετρούπολη 1894, vol. 2. Zob. M. Arranc, *Oko церковное...*, op. cit., s. 38, 46.

Określenie rękopisu mianem „Typikonu”, wprowadzone przez Aleksieja Dmitriewskiego, nie jest jednak błędem, bądź nadużyciem. Treść dokumentu, oprócz spisu świętych, świąt i tekstów nabożeństw im przeznaczonych, zawiera niemało liturgicznych wskazówek¹¹⁴⁶.

Palestyńscy mnisi Ławry św. Sawy, uczestnicząc w nabożeństwach BazANAST, wprowadzali do lokalnej praktyki elementy reguł monastycznych (psalmy, katyzy, nabożeństwa godzin nocnych i inne). Praktyka ta odcięła się na treści TypANAST, którego część stanowi zapożyczenie z reguł Wielkiego Kościoła, niektóre zaś nabożeństwa pochodziły z palestyńskiej praktyki Ławry św. Sawy. Z tego powodu TypANAST jest określany jako „mieszana reguła mnichów św. Sawy modlących się w Bazylice Zmartwychwstania [w Jeruzolimie]”¹¹⁴⁷.

Podstawową przyczyną dominacji i rozpowszechnienia TypKONST nie był duchowy autorytet stolicy, lecz przede wszystkim powstanie spisanych reguł, których w pierwszym okresie tradycja palestyńska jeszcze nie posiadała.

W IX wieku, pojawia się jednak spisana tradycja liturgiczna BazANAST, odróżniająca się zarówno od katedralnej redakcji Konstantynopolitańskiej, jak też od istniejącej w Palestynie praktyki monasterskiej¹¹⁴⁸. Po roku 1009 „Typikon” ten ustępuje zbliżonej praktyce mnichów Ławry św. Sawy¹¹⁴⁹. Praktyka ta została ponownie odkryta i rozpowszechniona w XII w., kiedy to uzyskała określenie TypJEROZ¹¹⁵⁰.

Najwcześniejszy niepełny rękopis TypANAST ze zbiorów Biblioteki Patriarchatu Jeruzolimskiego – Agios-Stawros (gr. Άγιος-Σταυρός) nr 43, pochodzący z roku 1122¹¹⁵¹, zachował opis nabożeństw Wielkiego Tygodnia oraz okresu paschalnego. Dokument pozwala również odtworzyć schemat służb cyklu dobowego – wieczerni, jutrzni, godzin oraz przyjętego z tradycji konstantynopolitańskiej nabożeństwa nocnego czuwania – pannihidy. Na podstawie przedstawionego w rękopisie cyklu dobowego sformowany został współcześnie obowiązujący prawosławny „Horologion”. Przyjął on praktykę palestyńską, lecz został uzupełniony o elementy TypANAST. Współczesny cykl dobowy nabożeństw oparł się głównie na rękopisach XI w. (m.in. tzw. „Mały Horologion”, który bazuje na rękopisie monasteru Watopedi na Atosie XI w.)¹¹⁵².

Liturgiczna tradycja BazANAST może być analizowana nie tylko dzięki palestyńskim Horologionom, czy w oparciu o TypANAST, lecz również o liturgiczne „Psałterze” IX-X w. **Liturgiczne „Psałterze”**, obok 150 psalmów, zawierały pieśni biblijne oraz podział psalmów, który umożliwiał ich liturgiczne wykorzystanie w czasie nabożeństw cyklu dobowego. Pomimo, iż „Psałterze” pojawiły się dopiero w IX wieku,

¹¹⁴⁶ Warto zauważyć, iż również współczesny „Triodion” nie ogranicza się jedynie do przekazania treści nabożeństw i zawiera wiele informacji liturgicznych. Interesująca kwestia rozbieżności pomiędzy wskazaniem typikonu a liturgicznymi wskazówkami pierwszego tygodnia Wielkiego Postu, zapisanymi w „Triodionie Postnym”, nie została jeszcze naukowo opracowana i powinna się stać tematem liturgicznych badań.

¹¹⁴⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 38, 46.

¹¹⁴⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 355.

¹¹⁴⁹ Н. Рапроcki, *Misterium...*, op. cit., s. 41.

¹¹⁵⁰ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 7.

¹¹⁵¹ Α. Παλαδοπούλου-Κεραμέως, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας...*, op. cit.; М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 355; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 38.

¹¹⁵² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 41.

przynależały one do wcześniejszej praktyki – VI-VII w., która skupiła się na zamknięciu cyklu dobowego, uporządkowanego w palestyńskie „Horologiony”¹¹⁵³.

1.1.2.2. Wpływ „Typikonu Zmartwychwstania” na praktykę monasterską

Monasterska praktyka IX i X w. rozwinęła się w oparciu o TypANAST. Zachowane rękopisy wskazują na istnienie szeregu reguł monasterskich, w których dobowy cykl nabożeństw był tożsamy z praktyką BazANAST. Nabożeństwa monasterskie rozwijały się inspirowane dwoma autorytetami: TypANAST oraz reguł Ławry Św. Sawy. Analizując schematy nabożeństw monasterskich w IX i X wieku, Michaiła Skabałłanowicz praktycznie nie odnajduje w nich elementów konstantynopolitańskiej praktyki „śpiewnego porządku”¹¹⁵⁴.

1.2. Pozostałe monasterskie tradycje liturgiczne

Równoległe z rozwojem praktyki jerozolimskiej Ławry św. Sawy, formowały się praktyki liturgiczne innych monasterów. Już św. Jan Kasjan wskazywał, iż każdy monaster posiadał własną regułę, tj. własny schemat i porządek liturgiczny¹¹⁵⁵. Oprócz praktyki Ławry św. Sawy, zachowały się fragmentaryczne informacje, które pozwalają na opisanie pustelniczej praktyki na Synaju, tradycji liturgicznej mnichów „nieśpiących” oraz tzw. reguły 24 godzin.

1.2.1. Opowieść o wizycie Jana Moschosa i św. Sofroniusza na Synaju

Dla zrozumienia zmian, jakie zaszły w nabożeństwach w VI wieku, niezwykle cenna jest opowieść o wizycie u Abby Nila dwóch palestyńskich mnichów Jana Moschosa (+619, autora „Łąki duchowej”) i św. Sofroniusza (+638, późniejszy patriarcha jerozolimski). Wizyta miała miejsce około 606 roku, a jej opis zachował się w rzymskim pateryku oraz w „Pandektionie” (gr. *Ἐρημνεῖα*) Nikona igumena Czarnej Góry¹¹⁵⁶. Relacja z wizyty mnichów zawierała opis nabożeństwa wieczornego oraz niedzielnego czuwania pustelnika na Synaju¹¹⁵⁷. Modlitwa rozpoczęła się wieczorem (gr. *ἑσπερινά*): „Kiedy nastała pora wieczorna, starzec rozpoczął: Chwała Ojcu, i dalej, i następnie kiedy powiedzieli: Szczęśliwy mąż [Psalm 1 – MŁ] i Panie wołam [Psalm 140 – MŁ] bez troparionów i Pogodna światłości i Pozwól (cs. *Снодобу Госноду*), rozpoczęli Teraz pozwalasz i dalej”¹¹⁵⁸. Po wieczerni mnisi spożyli posiłek, po którym rozpoczęli ko-

¹¹⁵³ Ibid., s. 41.

Struktura „Psałterza” palestyńskiego została opisana na s. 338 niniejszej książki.

¹¹⁵⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 356.

¹¹⁵⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 37.

¹¹⁵⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 294.

¹¹⁵⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 23.

¹¹⁵⁸ Cyt. za: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 295.

lejne nabożeństwo: „Po posiłku rozpoczęliśmy kanon (regułę modlitewną) i po sześciu psalmach powiedziałszy Ojcie nasz Któryś jest w niebiosach, rozpoczęliśmy psalmy na melodię. I kiedy wygłosiliśmy pierwszą stację [składającą się – MŁ] z 50 psalmów, starzec rozpoczął Ojcie nasz Któryś jest w niebiosach [oraz list apostołski – MŁ], 50 Panie zmiłuj się, i kiedy usiedliśmy, jeden z jego uczniów przeczytał List Św. Jakuba. Wstaliśmy i znów rozpoczęliśmy drugą stację z 50 psalmów i po zakończeniu 50 psalmów on dał drugiemu bratu i ten przeczytał z tejże księgi List Św. Piotra. I wstaliśmy rozpoczynając 3 stację i po zakończeniu 150 psalmów i po tym kiedy powiedzieliśmy Ojcie nasz i Panie zmiłuj się, usiedliśmy i starzec dał mi księgę i przeczytałem List św. Jana i wstając rozpoczęliśmy pieśni możeszowe na melodię bez troparionów, a ni na trzeciej pieśni, ani na szóstej nie było międzypieśnia (*μεσώδιον*), po Ojcie nasz i Panie zmiłuj się i powiedziałszy pochwalne [tj. pochwalne psalmy – MŁ] bez troparionów rozpoczęliśmy Chwała na wysokościach Bogu z Wierzę [tj. Symbolem Wiary – MŁ] i Ojcie nasz i Panie zmiłuj się. Starzec uzupełnił: Synie i Słowo Boże Panie Jezu Chryste, Boże nasz, zmiłuj się nad nami i pomóż i zbaw dusze nasze”¹¹⁵⁹. W czasie wizyty, po nabożeństwie goście zadali Nilowi pytanie dotyczące jego praktyki. W porównaniu z palestyńską praktyką w niedzielnym nabożeństwie wieczornym na Synaju zabrakło im wielu ważnych elementów. Opis wskazuje, że w praktyce palestyńskiej były czytane te „tropariony”: na wieczerni na „Panie wołam do Ciebie”, „Pogodna światłości” oraz „Pozwól Panie”. W jutrzni na Synaju brakowało zaś: „Bóg i Pan i objawił się nam” na kanonie, niedzielnych kacyzm w czasie czytanych wersetów psalmów, troparionów w czasie pieśni trzech młodzieńców, „Wszystko co oddycha, niechaj chwali Pana” podczas śpiewania pieśni Bogurodzicy oraz tekstu „Zmartwychwstanie Chrystusowe” na Wielkiej Doksologii. Starzec Nil odpowiedział, iż powodem dla takiej modlitwy jest to, iż nie posiada on święceń kapłańskich ani nie może wygłaszać, czy wyśpiewywać tych elementów nabożeństw, przeznaczonych dla prezbitera, diakona, lektora czy psalmisty. Ponadto starzec przywołał słowa egipskich mnichów, o tym, że mnich powinien płakać o swoich grzechach a dla płaczu nie przystoi śpiew troparionów¹¹⁶⁰.

Na podstawie powyższego opisu możemy wskazać na charakterystyczne elementy niedzielnego nabożeństwa trzech tradycji: syryjskiej tradycji pustelników¹¹⁶¹, palestyńskiej praktyce monastycznej oraz palestyńskiej praktyce katedralno-parafialnej. Do każdej z nich możemy przypisać odpowiednie dla niej elementy.

Praktykę monastyczną wskazuje sam opis wizyty i związanego z nią nabożeństwa. Tekst nabożeństwa zgromadzony jest w Psalterzu, przy czym zauważalna jest przewaga czytania nad śpiewem. Praktyka ta nie przyjęła jeszcze istniejącej hymnografii, a przez to również i systemów melodycznych. Wśród wymienionych hymnów i pieśni zauważalne są jedynie najważniejsze i najstarsze teksty, m.in. „Pogodna światłości”, „Pozwól

¹¹⁵⁹ Ibid.

¹¹⁶⁰ Ibid., s. 296.

¹¹⁶¹ Opisana modlitwa odbywała się w domu – celi pustelnika. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 39.

Panie” czy pieśń św. Symeona¹¹⁶². Modlitwa mnicha koncentrowała się więc na psalmach, czytaniach żywotów i dzieł św. ojców oraz czytaniach Pisma Świętego¹¹⁶³.

Praktykę katedralno-parafialną ukazują pytania gości, którym brakuje:

- stychyr na „Panie wołam do Ciebie”,
- prokimna po „Pogodna światłości”,
- stychyr na stychownie po „Pozwól Panie”,
- „Bóg i Pan i objawił się nam” przed kanonem jutrzni,
- międzypieśnia (katyzmy poetyckiej – cs. *седальна*, bądź kondakionu) po 3 i 6 pieśni,
- troparionów dla pieśni biblijnych (współcześnie troparionów kanonu jutrzni), szczególnie dla dwóch pieśni, które współcześnie stanowią 3 i 8 pieśń kanonu,
- „Wszystko co oddycha, niechaj chwali Pana” przed doksologią,
- Troparionu niedzielnego – pieśni zmartwychwstania po doksologii¹¹⁶⁴.

Na podstawie istnienia w praktyce katedralno-parafialnej powyższych elementów, należy stwierdzić, iż już w VI wieku opracowana była struktura niedzielnych nabożeństw, z odpowiednimi tekstami troparionów, które dopiero wiek później zostaną przez św. Jana z Damaszku opracowane w księdze „Oktoechos”. Zdaniem Miguela Aranza tropariony, pod którymi kryła się ogólnie wszelka poezja liturgiczna, wykorzystywano w nabożeństwach VI wieku nie tylko w katedrach i świątyniach parafialnych, lecz również w miejskich monasterach¹¹⁶⁵.

Praktykę katedralną odkrywa odpowiedź starca Nila, który po zastrzeżeniach gości broni się wykazując swoją znajomość praktyki katedralno-parafialnej. Mówiąc o braku święceń kapłańskich wymienia prezbitera, lektora, psalmistę, ale również subdiakona. Mówiąc o niemożności sprawowania przez niego jakiegokolwiek nabożeństwa opisuje Liturgię, z Pieśnią Cherubinów, w czasie której dokonywane jest przeniesienie darów, Trisagion. Wszystko to sprawia, że jego odpowiedź odkrywa dobrą znajomość praktyki katedralnej.

Na pytanie starzec odpowiada pytaniem, które odkrywa poniższe elementy katedralnej praktyki:

- obecność następujących funkcji: prezbitera, diakona oraz lektora, psalmisty i subdiakona,
- obecność następujących elementów nabożeństw: Alleluja, śpiewów wprowadzających, katyzm poetyckich, czytań, antyfonów,
- obecność „Bóg i Pan...” oraz „Wszystko co oddycha”,
- obecność troparionu niedzielnego w końcu jutrzni¹¹⁶⁶.

Ponadto, dzięki odpowiedzi starca Nila, możemy wskazać, iż praktyką katedralną było rozpoczęcie kolejnego tekstu śpiewanego przez śpiewaka (psalmistę), któremu ludzie odpowiadają znaną i powtarzającą się częścią psalmu.

¹¹⁶² Ibid., s. 41.

¹¹⁶³ Ibid., s. 42.

¹¹⁶⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 296.

¹¹⁶⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 37.

¹¹⁶⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 296.

Odpowiedź synajskiego mnicha wskazuje na ceremoniał niezwykle zbliżony w swej strukturze do tzw. „śpiewnego porządku” (gr. *ἁσματικὴ ἀκολουθία*, cs. *Песенное Последование*).

1.2.2. Praktyka mnichów „nieśpiących”

Na początku V wieku monastycyzm rozwija się w samej stolicy Bizancjum. O praktyce monasterskiej tego okresu niewiele wiemy, a to głównie z powodu niszczącej wszelkie informacje herezji ikonoklazmu. Jednym z charakterystycznych i najważniejszych monasterów sprzed okresu walki z ikonami, był monaster „nieśpiących” (gr. *ἀκοιμήται*, cs. *неусыпающих*). Geneza tej praktyki związana jest z tradycją nieustannej modlitwy, w pustelniach antiocheńskich (od 405 r.)¹¹⁶⁷. Idea nieustannej modlitwy „nieśpiących” w krótkim czasie rozpowszechniła się w Edessie i Konstantynopolu.

Pierwotna praktyka modlitewna w tych monasterach nie jest dokładnie znana. Monaster „nieśpiących”, był jednym z trzech, które zorganizował św. Aleksander¹¹⁶⁸. Pierwszym był monaster w Mezopotamii, drugim – monaster w Antiochii. Praktyka modlitewna opierała się na nieprzerwanym nabożeństwie¹¹⁶⁹. Mnisi dzielili się na trzy (w drugiej praktyce na 24) grupy, które zmieniając się prowadziły nieustanne nabożeństwo. Podstawową hymnografią tych nabożeństw stały się pieśni biblijne¹¹⁷⁰. Praktyka „nieśpiących” w krótkim czasie została przyjęta przez innych – św. Marcellus (+485) założył taki sam monaster w Bitynii, podobne monasterium pojawiają się w IV i V wieku w diecezji chalcedońskiej i „innych miastach greckiego imperium”¹¹⁷¹. Oprócz powyższych informacji brak jest jakichkolwiek wskazówek co do praktykowanego przez „nieśpiących” cyklu dobowego, czy też schematów nabożeństw.

W 430 roku mnisi z monasteru „nieśpiących” osiedlają się wokół wybudowanej świątyni św. Jana Chrzciciela¹¹⁷², dając początek dla kolejnego monasteru – monasteru studyjskiego¹¹⁷³. Wg bizantyjskiego chronografa wydarzenie to miało miejsce 30 lat później. W opisie wydarzeń z 462 roku, chronograf zapisał następującą informację: „w tym roku Studyta wybudował świątynię Poprzednika [tj. św. Jana Chrzciciela – MŁ] i ulokował w niej mnichów z monasteru Nieśpiących”¹¹⁷⁴. Pierwotną tradycją liturgiczną nowego monasteru była praktyka mnichów „nieśpiących”.

¹¹⁶⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 127.

¹¹⁶⁸ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 10.

¹¹⁶⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 37.

¹¹⁷⁰ Ibid., s. 38.

¹¹⁷¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 233. Daniel Caner, *Wandering being monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Univeristy of California Press 2002, s. 274.

¹¹⁷² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 84.

¹¹⁷³ W Konstantynopolu, obok dwóch wyżej wspomnianych monasterów również istniał monaster „spoudaioi” (tj. *οἱ σπουδαῖοι*), czyli mnichów uczestniczących w nabożeństwie w katedrze. Jego początki prawdopodobnie sięgają VI wieku, jednak brakuje informacji, które wykluczałyby jego wcześniejsze istnienie. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 234-235.

¹¹⁷⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 127.

1.2.3. Reguła 24 godzin

Niezwykle bliską praktyce mnichów „nieśpiących” była reguła 24 godzin. Została ona opisana w dwóch rękopisach z XII w. (**Paris gr. 331** oraz **Leimonos 295**), wyznaczała w cyklu dobowym 24 krótkie nabożeństwa. Każde opierało się na jednokowym schemacie: [1] 1 psalm (za wyjątkiem 1. godziny, dla której przypisano 3 psalmy), [2] trisagion, [3] Modlitwa Pańska, [4] trzy tropariony, [5] 15 pokłonów, [6] modlitwa¹¹⁷⁵.

1.3. Tradycja konstantynopolitańska

Początki liturgicznej tradycji Bizancjum sięgają IV w., jednak właściwy jej rozwój, tj. powstanie własnej, lokalnej praktyki jest datowany na VI w., czas panowania cesarza Justyniana I i budowy katedry Hagia Sophia. W pierwotnym okresie, tylko na podstawie znacznie późniejszych świadectw liturgicznych i archeologicznych, możemy wskazać na główne źródło inspiracji, tj. praktykę liturgiczną Jerozolimy. Zarówno architektura świątyń stolicy, jak i niektóre praktyki ww. stanowiły kopię tradycji jerozolimskiej. Na tej tradycji wyrosły niektóre obrzędy i ceremonie Konstantynopola takie jak: czytanie Ewangelii przez patriarchę, po którym każdy werset powtarzał arcydiakon, czytanie Ewangelii na wieczerni paschalnej przez prezbitera, śpiew określonych psalmów i hymnów na ambonie oraz śpiew wybranych pieśni przez odrębną grupę mnichów – „spoudaioi”¹¹⁷⁶. Funkcja i znaczenie wspomnianych mnichów „spoudaioi” związana była z BazANAST, a ich obecność w Konstantynopolu staje się kolejnym przykładem na wpływ praktyki Jerozolimy na organizację życia liturgicznego w stolicy Bizancjum. Jaskrawym przykładem rozwoju tradycji katedralnej w oparciu o praktykę Jerozolimy są również litje, a także takie elementy nabożeństw jak rozpoczęcie paschalnej jutrzni, zakończenie okresu katechumenatu w Wielki Piątek, obrzędu omywania ołtarza w Wielki Czwartek (odpowiadającego obrzędowi omycia Grobu Pańskiego w Jerozolimie)¹¹⁷⁷.

Również pierwsze charakterystyczne elementy lokalnej, konstantynopolitańskiej tradycji nie zrodziły się w pustce. Znamienny element reguły katedralnej „śpiwny porządek” nie był oryginalną bizantyjską konstrukcją, lecz rozwinięciem monasterskiej praktyki Palestyny, która szeroko wykorzystywała w nabożeństwie śpiewane psalmy, grupowane w większe lub mniejsze struktury¹¹⁷⁸. Korzenie reguły katedralnej określanej jako „śpiwny porządek”, zdaniem o. Henryka Paprockiego, sięgają antiocheńskiej i jerozolimskiej praktyki świątyń parafialnych¹¹⁷⁹.

W pierwotnym okresie w Konstantynopolu, obok rozwijającej się praktyki katedralnej istniały tradycje liturgiczne mnichów „nieśpiących” oraz tzw. reguła modli-

¹¹⁷⁵ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 37.

¹¹⁷⁶ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 3-4.

¹¹⁷⁷ Ibid., s. 4.

¹¹⁷⁸ Ibid., s. 6.

¹¹⁷⁹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 44.

tewna „24 godzin”. Spośród tych praktyk liturgicznych, jedynie reguła katedralna została rozwinięta i rozpowszechniona, do czego przyczyniła się niewątpliwie budowa znamienitej świątyni Hagia Sophia. Do czasów Justyniana reguła katedralna osiągnęła swój ostateczny kształt. Określa się ją nawet jako „apogeum konstantynopolitańskiej tradycji liturgicznej”¹¹⁸⁰. Tradycja ta nie może być jednak przez nas dokładnie poznana ze względu na wydarzenia, które nastąpiły wkrótce po okresie „apogeum”. Brak historycznych świadectw nie pozwala nam dokładnie scharakteryzować reguły konstantynopolitańskiej epoki VI w., jednak liturgiści jednoznacznie wskazują, iż do czasów cesarza Justyniana uzyskała już ona swoje charakterystyczne elementy, przejawiające się w częstym sprawowaniu litji (tj. uroczystych pochodów) oraz szerokim rozpowszechnieniu antyfonalnego śpiewu psalmów na nabożeństwie.

Podobnie jak w przypadku palestyńskiej tradycji, zagłuszonej historyczną tragedią najazdu Persów na początku VI w. i zniszczenia wielu znamienitych monasterów, również tradycja konstantynopolitańska doświadczyła zewnętrznego prowokowanego kryzysu. Oprócz czynników zewnętrznych źródłem problemów Bizancjum stała się również jedna wewnętrzna przyczyna, spór o ikony, która stała się religijno-polityczną raną cesarstwa i Kościoła w Bizancjum. Zewnętrzne i wewnętrzne wydarzenia, niszcząc spójność i potęgę Bizancjum, wprowadziły Kościół w Konstantynopolu w tragiczną epokę, datowaną na okres od VII do połowy IX w., określaną przez o. Roberta Tafta jako „epoka wieków ciemnych”¹¹⁸¹.

Na rozwoju bizantyjskiej tradycji liturgicznej negatywnie zaważyły następujące czynniki: polityczne porażki Bizancjum w walce z najeźdźcami¹¹⁸² i wywołany nimi kryzys ekonomiczny, katastrofy naturalne¹¹⁸³ oraz wewnętrzna tragedia Kościoła w Bizancjum – herezja ikonoklazmu – 726-843¹¹⁸⁴.

Okres „wieków ciemnych” w tradycji liturgicznej został scharakteryzowany jako epoka konsolidacji i uproszczenia. Istniejąca już charakterystyczna praktyka liturgiczna Konstantynopola (scharakteryzowany poniżej „śpiewny porządek”), ze względów praktycznych staje się uproszczony, zaś do reguły katedralnej przenikają elementy tradycji liturgicznej innych Kościołów lokalnych¹¹⁸⁵.

Okres politycznych i społecznych katastrof przyczynił się również do powstania historycznej luki w istniejących zabytkach liturgicznych. Podobnie, jak w przypadku

¹¹⁸⁰ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 51.

¹¹⁸¹ Ibid., s. 49.

¹¹⁸² W roku 580 słowiańskie plemiona przekroczyły Dunaj i osiedliły się na terenie Bałkan i w Grecji. Imperium utraciło wpływ na zagarnięte przez Islam ziemie Syrii, Palestyny, Egiptu i Afryki. Po odbiciu wschodnich prowincji i Jerozolimy przez cesarza Herakliusza (610-641) w latach 626-627, Bizancjum stało się obiektem najazdów arabskich. 15 lat później ponownie utraciło władzę nad wschodnimi prowincjami, zaś Egipt, Syria i Palestyna zostały na zawsze oderwane od wpływu Konstantynopola. W latach 674-678 oraz 717-718 stolica cesarstwa była atakowana przez wojska arabskie, zaś w IX w. plemiona bułgarskie rozpoczęły ataki na stolicę cesarstwa od strony północnej. W wyniku klęsk politycznych i militarnych Bizancjum utraciło wpływ i kontrolę nad Aleksandrią, Antiochią i Jerozolimą. Ibid., s. 49-50.

¹¹⁸³ Mieszkańcy Bizancjum byli dziesiątkowani przez liczne mniejsze i większe trzęsienia ziemi a także wybuchy epidemii. W roku 542 w wyniku wybuchu epidemii zmarło 300 tys. mieszkańców Konstantynopola. Ibid., s. 49.

¹¹⁸⁴ Ibid., s. 50.

¹¹⁸⁵ Ibid.

perskich najazdów na Palestynę, w VII i VIII w. zniszczeniu uległa większość rękopiśmienniczych zabytków liturgicznych, z tą jednak zasadniczą różnicą, iż w przypadku Palestyny zniszczeń dokonali Persowie, natomiast w Konstantynopolu księgi płonęły ze względu na ataki ze strony ikonoklastów i sprzyjających im cesarzy.

Nabożeństwa katedry Hagia Sophia w Konstantynopolu nie zostały opisane w pełnym typikonie¹¹⁸⁶, jednak uporządkowane informacje o nich odnajdziemy w pierwszym spisany konstantynopolikańskim „Euchologionie” określanym jako „Euchologion Wielkiego Kościoła Konstantynopolikańskiego” (X w.), czyli reguła katedry Hagia Sophia. Juan Mateos podważa jednak twierdzenie wyrażone przez Iwana Manswietowa i wskazuje, iż już w IX w. możemy mówić o pełnym typikonie Wielkiego Kościoła Konstantynopolikańskiego¹¹⁸⁷. Nie wdając się w terminologiczną polemikę, należy zauważyć iż reguła (bądź typikon) odróżniała się od praktyk innych Kościołów lokalnych. Uzasadnienie określenia jej jako typikonu kryje się w zakresie elementów nabożeństwa objętych lokalną regulacją. Reguła-typikon Wielkiego Kościoła już w IX wieku skupiała się nie tylko na lokalnych ceremoniach liturgicznych, lecz posiadała własny kalendarz liturgiczny, odpowiadający temu kalendarzowi system czytań, własną strukturę Liturgii i innych sakramentów¹¹⁸⁸. Oprócz tego charakterystyczną cechą reguły konstantynopolikańskiej katedry było przystosowanie nabożeństw do sprawowania ich przez wielu kapłanów, w asyście licznych diakonów, w obecności patriarchy i cesarza. Nabożeństwa reguły Wielkiego Kościoła charakteryzowały się wykorzystaniem dwóch lub więcej chórów (*ἁγιοσοφίται*), co również miało wpływ na proporcje elementów czytanych i śpiewanych. Z tego też względu konstantynopolikańska reguła posiadała jeszcze jedną nazwę, o której wspominał św. Symeon z Tesaloniki – „śpiewny porządek” (gr. *ᾠσματικὴ ἀκολουθία*, cs. *Песенное последование*)¹¹⁸⁹. W czasie nabożeństwa opartego o regułę Wielkiego Kościoła „nie wygłaszali niczego bez śpiewu, oprócz modlitw kapłana i próśb [tj. ektenii] diakona”¹¹⁹⁰. Reguła katedralna była praktykowana nie tylko w konstantynopolikańskiej katedrze, lecz w IX wieku dominowała w wielu innych większych miastach¹¹⁹¹.

Dodatkowym źródłem informacji o obrzędzie bizantyjskim stała się w X w. „Księga o ceremoniach” (łac. „De ceremoniis”), kompilacja opisów świeckich i sakralnych praktyk dworu cesarskiego czasów cesarza Konstantyna VII. Zabytek ten, zdaniem liturgistów, nie powinien być jednoznacznie traktowany jako obiektywne źródło praktyk liturgicznych konstantynopolikańskiej katedry, albowiem jedynie „niektóre z opisanych w nim obrzędów rzeczywiście realnie istniały w kościelnych nabożeństwach”¹¹⁹².

¹¹⁸⁶ И. Д. Мансвєтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 228.

¹¹⁸⁷ За: Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 54. Michail Liscyn wskazuje, iż wcześniejsza reguła katedralna „zagubiła się w starych wiekach chrześcijańskich” – М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 3.

¹¹⁸⁸ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 54-57.

¹¹⁸⁹ Zob. М. С. Красовицкая, *Литургика*, Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института 2007, s. 191.

¹¹⁹⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 337.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, s. 336.

¹¹⁹² М. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, s. 175-176. Cyt. za: Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 51.

Na podstawie wprowadzenia i treści tego zabytku, Cyryl Mango scharakteryzował „Księgę o ceremoniach” jako „bardziej pracą antykwaryczną aniżeli praktycznym opracowaniem”¹¹⁹³. Z tego względu dzieło to może stać się jedynie wskazówką, która pozwala poznać świeckie i sakralne obrzędy Konstantynopola wcześniejszych epok, sięgająca czasów „apogeum Justyniana”. Wpływ świeckiego ceremoniału nie może być z drugiej strony marginalizowany, albowiem chrześcijaństwo stolicy cesarstwa nie istniało w palestyńskich pustelniach lecz w bezpośredniej bliskości cesarskiego pałacu. Początki inspiracji państwowym, dworskim ceremoniałem sięgają epoki cesarza Konstantego Wielkiego. Do momentu przyjęcia przez niego chrześcijaństwa władca Rzymu, w powszechnej świadomości poddanych, był traktowany jak bóstwo. Przyjęcie chrześcijaństwa musiało oznaczać zmianę postrzegania cesarza i jego „odbóstwienie”. Kościół akceptując władzę państwową nigdy nie zaakceptował pogańskiego ubóstwienia władcy. Dopiero wyrzeczenie się przez cesarstwo wykładni boskiego pochodzenia władcy, pozwoliło wypracować jego chrześcijański ideał oraz wprowadzić obrzęd namaszczenia nowego cesarza. Od roku 457 patriarchowie Konstantynopola zaczęli uczestniczyć w cesarskiej koronacji. Ceremonia koronacyjna zaczęła być uzupełniana o elementy liturgiczne¹¹⁹⁴. Współzależność ta działała jednak dwukierunkowo i ceremoniał dworu przeniknął do praktyki liturgicznej. W ten sposób wypukliły się takie obrzędy jak wszelkiego rodzaju pochody – procesje do świątyni, litje, wejścia w czasie nabożeństw i inne „dynamiczne” elementy nabożeństwa.

W historycznym rozwoju typikonu Wielkiego Kościoła liturgiści wskazują na inspiracje katedralną regułą Jerozolimy (Kościoła Zmartwychwstania) oraz na wpływ tradycji monasterkich: studyjskiej i palestyńskiej (jerozolimskiej)¹¹⁹⁵. Podstawową jednak różnicę stanowił dobowy cykl nabożeństw, który w Konstantynopolu rozwinął się w odmienny sposób¹¹⁹⁶.

1.3.1. Rękopisy opisujące liturgiczną tradycję katedralną

Zachowane rękopisy zostały usystematyzowane w trzy główne redakcje „Euchologionów”, które różnią się cyklem dobowym nabożeństw: [1] katedralna, [2] studyjska, [3] jerozolimsko-studyjska, określana w tej książce jako neopalestyńska¹¹⁹⁷.

1. Najstarsza redakcja katedralna opierała się wyłącznie na praktyce śpiewnego nabożeństwa, w oparciu o które zbudowany był zarówno cykl dobowy, jak i struktura nabożeństw.

¹¹⁹³ C. Mango, *Daily Life in Byzantium*, Wien 1981, s. 346. Cyt. za: P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 52.

¹¹⁹⁴ Rozwój tej tradycji szybko wprowadził tzw. obrzęd namaszczenia cesarza mirrą (cs. *царское миропомазание*). W XII wieku kanonista Balsamon rozwinął praktykę namaszczenia władcy tworząc „teorię ósmego sakramentu”, w której w obrzędzie ukazał elementy sakramentu Chrztu Świętego oraz chirotonii biskupiej, dzięki czemu władzę cesarza porównał do władzy zwierzchnika kościelnego (cs. *первосвященника*). Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 55.

¹¹⁹⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 229.

¹¹⁹⁶ Michaił Skabałłanowicz wskazuje wiele wspólnych, drugorzędnych detali, które pojawiają się w obu regułach – np. śpiew pieśni był przyporządkowany bądź psaltem na ambonie (tj. psalmistom) bądź mnichom. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 338.

¹¹⁹⁷ Bibliografia badań nad „Euchologionem” zob. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 65.

2. Studyjska redakcja „Euchologionu” zachowała modlitwy i ektenie śpiewnego nabożeństwa, które jednak umieszczono w ramach wprowadzonego przez Studytów palestyńskiego „Horologionu”. W wyniku dopasowania istniejących modlitw do nowej struktury, część z nich zmienia swoje pierwotne miejsce¹¹⁹⁸.
3. Redakcja neo-palestyńska była ostatnią reformą reguły katedralnej. W tej późnej redakcji, zapisanej w „Euchologionach” XVI i XVII w. (Wenecja, Moskwa), modlitwy jutrzni i wieczerni zgrupowane zostały na początku nabożeństwa, natomiast ektenie pozostały w miejscach, które im wyznaczyła studyjska redakcja. W ten sposób został ukształtowany współczesny schemat jutrzni i wieczerni (7 modlitw wieczerni i 12 modlitw jutrzni czytanych na początku nabożeństwa)¹¹⁹⁹.

Stefano Parenti przedstawia nieco zmodyfikowany podział, w którym wyszczególnia trzy tradycje: [1] konstantynopolitańską, [2] italo-grecką oraz [3] bizantyjsko-palestyńską¹²⁰⁰. Przy wnikliwej analizie obu podziałów dojdziemy jednak do wniosku, iż pomimo różnicy w nazewnictwie, są one wzajemnie zgodne. Tradycja konstantynopolitańska pokrywa się bowiem z redakcją katedralną, rękopisy italo-greckie odpowiadają praktyce studyjskiej, natomiast tradycja bizantyjsko-jerozolimską jest niczym innym jak nową redakcją bizantyjską, ukształtowaną w praktyce studyjskiej, zreformowanej w duchu palestyńskim (w naszym opracowaniu – neo-palestyńskim, dla odróżnienia od pierwotnej tradycji jerozolimskiej Ławry św. Sawy Uświęconego).

Klasyfikacja Stefano Parenti sięga jednak głębiej, albowiem w każdej z tych tradycji wyznacza mniejsze podgrupy, które wskazywały na liturgiczne przeznaczenie rękopisów. Autor tego podziału wskazuje na następujące typy „Euchologionów”: katedralny, parafialny, monasterski oraz mieszany (uwzględniają charakter nabożeństw i ich przeznaczenie do sprawowania w określonym miejscu), z których każdy może być również określony jako: biskupi bądź kapłański (w zależności od zapisanych modlitw)¹²⁰¹.

1.3.1.1. Najstarsze „Euchologiony” – przed okresu ikonoklazmu

Katedralna redakcja „Euchologionu” określana jako „Stary Euchologion” (cs. *Древний Евхологий*) opisuje cykl dobowy zgodnie z porządkiem katedry w Konstantynopolu, tzn. tradycji „śpiewnego porządku” (gr. *ἁσματικὴ ἀκολουθία*, cs. *Песенное последование*).

Pierwsza redakcja „Euchologionu” katedralnego została opracowana w okresie od IV do poł. VIII wieku. Formowanie tej redakcji rozpoczęto pod wpływem tradycji antiocheńsko-kapadockiej. Na redakcję katedralną znaczny wpływ ma Wielki Kościół, od którego przyjmuje swoją nazwę, czyli katedra Hagia Sophia, wybudowana w latach 532-538, przez cesarza Justyniana I. Świątynia, ale również świecki ceremoniał dworu cesarza, wpłynęły na rozwój praktyki katedralnej. Cesarz nie tylko uczestniczył w na-

¹¹⁹⁸ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 31.

¹¹⁹⁹ Ibid.

¹²⁰⁰ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 66.

¹²⁰¹ Ibid.

bożeństwie jako wierny, lecz również wnosił dary eucharystyczne, uczestniczył w wejściach oraz dokonywał kadzenia. Te wszystkie elementy odcisnęły swój znak na praktyce katedralnej, formując skomplikowane ceremonie¹²⁰². Ostateczny kształt uzyskała w okresie walki z ikonoklazmem. Za jej redaktora uważa się św. patriarchę konstantynopolitańskiego Germana I (w roku 730 pozbawiony katedry przez ikonoklastów), autora modlitw *Pannihidy*, traktatu o Boskiej Liturgii – „Cerkiewna historia”, jak również prawdopodobnie tekstu LitUPD¹²⁰³.

Najwcześniejsze informacje o praktyce „śpiewnego porządku” pochodzą z redakcji IX wieku (gr. *Κανὼν ἀντιφώνων τῶν ψαλμῶν τῆς ταῖ Φεαῖ μεγάλης ἐκκλησίας*, w zbiorach Biblioteki Watykańskiej **Vatican nr 342**). Autorstwo rękopisu jest przypisywane konstantynopolitańskiemu patriarche Antymowi I (535-536)¹²⁰⁴. Pierwotna redakcja, jeszcze w IX wieku zostaje uzupełniona przez patriarchów: Tarazjusza, Nicefora i Metodego, zaś w XIV wieku patriarcha Filoteusz dodaje obrzęd proskomidii. Uzupełnienia te nie naruszyły jednak struktury zapisanej przez patriarchę Germana I.

„Euchologion” czasów patriarchy Germana I **nie stanowił jednego rękopisu**. Zachował się w licznych krótkich zwojach tzw. *kontaki*, które zachowały się w bibliotekach bogatych świątyń¹²⁰⁵.

Katedralna redakcja do epoki ikonoklazmu zachowała się w: „Euchologionie św. Marka” z VIII wieku (**BAR gr. 336**; *Bibliotheca Apostolica Vaticana*)¹²⁰⁶, „Euchologionie Porfiriusza Uspienskiego” z X wieku (**S-Petersburg gr. 226**)¹²⁰⁷, rękopisie Pyromalus z X-XI w. stanowiącego Archijeratikon z LitBAZ (wyd. GOAR)¹²⁰⁸, rękopisie Sevast’janov-Rumjancev z XI wieku (**gr. 474**), „Synajskiego Euchologionu” z XI wieku (**Sinai gr. 959**), „Słowiańskiego Synajskiego Euchologionu” z X-XI wieku (spisany głągolicą **Sinai sl. 37**).

Historia pełnych „Euchologionów” rozpoczyna się od VIII wieku. Na ten okres datowany jest, odkryty przez Jakuba Goara w 1647 roku rękopis **BAR Nr 77** (*Codex Barberinum Nr 77*). W skład „Euchologionu” wchodzi teksty: LitBAZ, LitCHR, LitUPD, modlitw wieczerni, modlitw jutrzni, nabożeństwa o północy, jutrzni, psalmów pochwalnych, sakramentu Chrztu Świętego, oświecenia wody, mira, świątyni, chirotonii, mniszych postrzyżyn, sakramentu ślubu oraz modlitw na różne okoliczności¹²⁰⁹. Rękopis zawiera same modlitwy, bez jakichkolwiek adnotacji dotyczących sprawowania nabożeństwa przez prezbitera bądź diakona¹²¹⁰.

¹²⁰² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 337.

¹²⁰³ PG 96, М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 47.

¹²⁰⁴ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 9.

¹²⁰⁵ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 47.

¹²⁰⁶ „Euchologion” przynależał wcześniej do biblioteki monasteru św. Marka we Florencji, dlatego został przez Goara opisany jako: „*Codex Barberinus S. Marci*”. И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 3.

¹²⁰⁷ „Euchologion” odkryty przez biskupa Porfiriusza Uspienskiego i datowany na VII wiek (brakuje wystarczających na to dowodów). Treść kodeksu jest zbliżona do BAR gr. 336 – oba stanowią odpisy tej samej redakcji. Ibid., s. 3.

¹²⁰⁸ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 528.

¹²⁰⁹ А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 300.

¹²¹⁰ Tekst Liturgii nie posiada opisanego proskomidii. LitBAZ zawiera jedynie modlitwę, „*которую читает священник в сосудохранильнице, при положении хлеба на дискос*”. Powyższy tytuł modlitwy nie występuje w tekście LitCHR. Ibid.

1.3.1.2. „Euchologiony” po okresie ikonoklazmu

Po epoce ikonoklazmu, „Euchologion” katedralny okresu X-XI wieku, zachował się w dwóch źródłach: „Euchologionie Vissariona” (z XI-XII wieku, **Grottaferrata gr. Gb1**, również **Cryptensis Gb1**) oraz „Euchologionie Stratigija”¹²¹¹ (1027 r., **Paris Coislin gr. 213**).

W XIII w., pod wpływem mnichów studytów, dokonano kolejnej redakcji „Euchologionu”, która zachowała się w rękopisie „Euchologion Ateński” z XIII w. (**Athenae gr. 662**).

Konstantynopolitańską tradycję katedralną XV wieku opisuje św. Symeon z Tesaloniki (Migne PG 155) w swoim dziele „O Boskiej modlitwie”¹²¹², jak również przedstawiają drukowane „Euchologiony”: Jakub Goar („Euchologion sive Rituale Graecorum”, Paris 1647, Venezia 1730), „Euchologion Wenecki” (S. Zervos, „Euhologion to mega”, Venezia 1862), „Wielki Euchologion”, Roma 1873 będący rzymskokatolickim wydaniem opartym o rękopis „Euchologionu Bessariona” (XI-XII wiek) oraz krytyczne wydanie prawosławne z komentarzem – N. Papadopoulos, „Euhologion to mega”, Athenae 1927¹²¹³.

1.3.1.3. Typikony tradycji katedralnej

Oprócz wyżej wymienionych „Euchologionów” tradycji katedralnej różnych redakcji istnieją również inne teksty opisujące tę tradycję, m.in. „Typikon” (Synaksarion-Kanonarion) konstantynopolitańskiej Hagia Sophii z X w. (rękopis **Jerozolima gr. Agios-Stavros gr. 40**)¹²¹⁴ oraz „Typikon” (Apostoł-Aprakos) konstantynopolitańskiej Hagia Sophii z XI w. (rękopis **Dresden gr. 104**)¹²¹⁵.

Najwcześniejsze katedralne „Typikony” (do X w.) posiadały prostą strukturę i składały się wyłącznie z liturgicznych wskazówek na różne dni roku (tzw. część synaksarionu i triodionu)¹²¹⁶. Połączenie cyklu synaksarionów z cyklem triodionu przedstawianym w „Kanonarionach”, prezentowało pierwszy pełny kalendarz liturgiczny. Jeśli kalendarz ten był uzupełniony o wskazania dotyczące prokimna, „allilujarionu” i innych zmiennych elementach nabożeństwa (antyfonach, troparionach), jak również szczególnych ceremonii (wejścia patriarchy, porządku litji, struktury świątecznego nabożeństwa) możemy już mówić o pierwszych pełnych typikonach. Struktura ich nie była ujednolicona i obecnie możemy wyszczególnić trzy główne typy¹²¹⁷:

Brak komentarzy dotyczących sprawowania nabożeństwa świadczy o prawidłowym datowaniu kodeksu BAR Nr 77.

¹²¹¹ Dokument przedstawia najstarsze świadectwo bizantyjskich litji. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 53.

¹²¹² И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Его древнейшая основа и общий строй*, „Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1880 год”, 1880, t.26, nr 3, s. 752.

¹²¹³ М. Арранц, *Избранные сочинения по литургии. Том II. Таинства Византийской Традиции*, red. Папский Восточный Институт; Институт Философии Теологии и Истории св. Фомы, Рим-Москва 2003, s. 18–19.

¹²¹⁴ Wydany przez J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40, X siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Roma 1962.

¹²¹⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 32.

¹²¹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436.

¹²¹⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 47.

1. „Typikon” o strukturze: [1] kanonarium, [2] synaksarion, [3] wskazówki liturgiczne – rękopis **Synaj gr. 150** (X-XI w.), będący dopełnieniem „Praksapostol”¹²¹⁸ i „Ewangeliarza”.
2. „Typikon” o strukturze: [1] kanonarium, [2] synaksarion, w którym wskazówki liturgiczne uzupełniały opis nabożeństw świątecznych – rękopis **Drezden 104** (XI wiek).
3. „Typikon” o strukturze: [1] synaksarion, [2] kanonarium, [3] wskazówki liturgiczne – stanowiący po raz pierwszy samodzielną księgę. Kanonarium w tych redakcjach rozpoczyna się nie od Paschy, lecz od niedzieli o Celniku i Faryzeuszu. W tym przypadku możemy go już zastępować terminem triodion. Taka struktura „Typikonu” zachowana została w rękopisie **Patmos gr. 226** (IX-X w.).

W TypKONST, w odróżnieniu od pierwszych TypSTUD, pierwszą część stanowił synaksarion, po którym następował opis nabożeństw Triodionu. Schemat ten przyjęły później wszystkie zachodnie TypSTUD oraz TypEWERG¹²¹⁹.

Za najważniejszy i najwcześniejszy rękopis „Typikonu” tradycji katedralnej, Aleksiej Dmitriewskij uważa TypKONST z IX-X w. (**Patmos gr 226**)¹²²⁰. Zachowany rękopis pozbawiony jest części początkowej oraz dalszych fragmentów, jednak badania naukowe określiły jego pochodzenie na przełom IX i X wieku¹²²¹. Tekst rozpoczyna się synaksarionem dnia 1 września, który opisuje wspomnienia świętych i święta na każdy dzień, do końca sierpnia¹²²². W przypadku świąt opis zawiera niekiedy adnotacje dotyczące sprawowania nabożeństw, chociaż w większości ogranicza się do wymienienia wspomnień oraz odpowiednich czytań¹²²³. Synaksarion zawiera informacje na temat niedziel od Bożego Narodzenia do Chrztu Pańskiego, przy czym w ich opisie stosuje współcześnie istniejącą praktykę czytań¹²²⁴. Po synaksarionie rękopis zawiera kanonarium, który rozpoczyna się od niedzieli mięsopustnej i obejmuje opis nabożeństw do Święta Zesłania Ducha Świętego¹²²⁵. Następnie zapisano czytania Apostoła i Ewangelii na kolejne soboty i niedziele po Pięćdziesiątnicy. Opis niedziel oraz cały rękopis kończy się na 30. niedzielę po Pięćdziesiątnicy¹²²⁶. Rękopis Patmos nr 226, określany przez Aleksieja Dmitriewskiego jako „Typikon”, nie był jeszcze właściwym „Typikonem” z wyodrębnionymi rubrykami liturgicznymi. Bardziej właściwym jest określenie tego rękopisu jako „Synaksarion-Kanonarium”, w którym, w usystematyzowanym opisie poszczególnych dni znalazły się również pojedyncze wskazówki dotyczące sprawowania nabożeństwa.

¹²¹⁸ *Πραξαπόστολος* – księga liturgiczna składająca się z fragmentów Dziejów Apostolskich i Listów przeznaczonych do czytania na Liturgii. Ibid., s. 47.

¹²¹⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436.

¹²²⁰ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 32.

¹²²¹ А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Том 1: Туріка*, red. Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, Киев 1895, s. 1.

¹²²² Ibid., s. 1-110.

¹²²³ Na dzień 26 grudnia „Typikon” wskazuje „synaxis Przenajświętszej Bogurodzicy w Blachernach”. Ibid., s. 37.

¹²²⁴ Ibid., s. 37-38.

¹²²⁵ Ibid., s. 110-152.

¹²²⁶ Ibid., s. 152.

1.3.1.4. Kryteria określania rękopisów jako redakcji katedralnej

Klasyfikacja rękopisów jako redakcji katedralnych jest oparta na występowaniu w nich 4 charakterystycznych elementów:

1. Nabożeństwa godzin zbudowane na schemacie „śpiewnego porządku”.
2. W sakramencie Bierzmowania pomazywane były jedynie: czoło, oczy, nozdrza, uszy i usta.
3. W nabożeństwie Wielkiego Piątku była zapisana patriarsza katecheza z obrzędem wyrzeczenia się szatana i połączenia z Chrystusem.
4. Występował obrzęd cesarskich „zaślubin królestwa” (cs. *венчание на царство*)¹²²⁷.

Jeszcze jedną charakterystyczną cechą tradycji katedralnej stanowił brak nabożeństwa nocnego czuwania. Najjaskrawszym przykładem tej odmiennej od jerozolimskiej tradycji były służby Wielkiej Soboty i święta Zmartwychwstania.

1.3.2. Zmiany w architekturze świątyń po okresie ikonoklazmu i ich wpływ na rozwój praktyki liturgicznej

Po zwycięstwie nad herezją ikonoklazmu świątynie Konstantynopola zmieniają swój wewnętrzny wystrój. Otwartość katedry Hagia Sophia i innych świątyń epoki poprzedzającej ikonoklazm, ustępuje miejsca skromniejszemu i bardziej zwartemu modelom. O ile wcześniej prezbiterium, ołtarz, tron patriarszy czy ambona były widoczne dla wszystkich, o tyle w późniejszym okresie elementy te stopniowo stają się ukryte. Do epoki ikonoklazmu ołtarz nie był umieszczony w absydzie, lecz przed absydą, wchodząc tym samym w przestrzeń nawy głównej. Ołtarz często łączono z centralnie umieszczoną amboną podwyższonym przejściem – soleją¹²²⁸. Nowe świątynie były mniejsze, często pozbawione rozległego przedsionka i licznych wejść. Nowa architektura umieściła ołtarz w prezbiterium, które w całości znalazło się wewnątrz absydy, zaprzestano konstruowania rozległych galerii, a tron biskupi, niebudowany już na podwyższeniu, został dla wiernych przesłonięty ołtarzem. Zmiany w architekturze przeniosły również skeuofilakion, w którym przygotowywano dary eucharystyczne, do wnętrza świątyni, tworząc nowe pomieszczenie (pastoforium, cs. *жертвенник*), bądź również umieszczając je w jednej z bocznych absyd prezbiterium. Również ambona, znajdująca się wcześniej na środku nawy głównej została znacznie zmniejszona i przeniesiona na bok, bądź nawet zupełnie usunięta¹²²⁹.

Thomas Mathews wskazuje, iż zmiana architektury konstantynopolitańskich świątyń zbliżyła je do już istniejącego porządku cerkwi w Grecji, w których:

1. Tron biskupi (synthronon) został zastąpiony tronem w absydzie prezbiterium otoczonym krzesłami dla prezbiterów (zostało to zachowane we współczesnej architekturze prawosławnych świątyń).

¹²²⁷ М. Арранц, *Избранные сочинения по литургии. Том II. Таинства Византийской Традиции...*, op. cit., s. 17.

¹²²⁸ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 179–180.

¹²²⁹ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 79, 91.

2. Ambona była niska, najczęściej składająca się z pojedynczego stopnia i nie znajdowała się na środku świątyni, lecz była przesunięta nieco na bok.
3. Główne wejście do prezbiterium było wyróżnione portykiem, co dało początek świętym drzwiom późniejszego ikonostasu.
4. Dary składano i przygotowano w prothesis, które znajdowało się w bocznym pomieszczeniu nawy głównej bądź w pastoforium znajdującym się w przedsionku.
5. Często pojawiał się trójdzielny transept – tj. poprzeczna nawa, określana również jako „krzyżowa”.
6. Nawa i przejścia były często oddzielone stylobatem, tj. górną powierzchnią kamienną podstawy, na której umieszczano kolumny¹²³⁰.

Kolejnym efektem zwycięstwa nad ikonoklazmem stał się rozwój ikonografii. O ile w świątyniach bizantyjskich już wcześniej istniały elementy ikonograficzne, o tyle dopiero od połowy IX w. rozwija się tu kanon ikonograficzny dotyczący początkowo głównie przedstawień na ścianach, tj. fresków. Po roku 843 został opracowany system ikonografii, celem której było wsparcie wiernych w ich modlitwie, oraz ukierunkowanie na zrozumienie symboliki i poezji nabożeństw. Ikonografia stała się nośnikiem komentarzy liturgicznych wskazując jednocześnie mistyczny charakter niebiańskiej Liturgii, jak również praktyczny, egzegetyczny charakter ikon „nauczających” o historii zbawienia¹²³¹.

Zmiany architektoniczne odcisnęły swój wpływ na schematach sprawowanych nabożeństw, a szczególnie na sprawowanych obrzędach. Przeniesienie skeuofilia-kioniu do wnętrza świątyni wymusiło zmianę ceremonii wielkiego wejścia. Zmiana rozmiarów przedsionka oraz zanik zewnętrznego atrium¹²³², z czasem doprowadziła do przeniesienia nabożeństwa do świątyni co również doprowadziło do powstania ikonostasów.

Rozwinięta w postaci fresków ikonografia, która pierwotnie pojawiła się w absydach prezbiterium, wskazywała wiernym znajdującym się w głównej nawie, iż to właśnie z prezbiterium „zstępuje niebiańska łaska z Boskiej świątyni (ołtarza), z niebiańskiego nabożeństwa (Liturgii, tam sprawowanej)”¹²³³. Zmiana ta z czasem doprowadziła do rozdzielenia świątyni na dwie sfery, które już w XV w. wyraźnie charakteryzuje św. Symeon z Tesaloniki: „Kościół, jako dom Boga, stanowi obraz całego świata, albowiem Bóg obecny jest wszędzie i nad wszystkimi... Prezbiterium – symbol najwyższych, podniebiańskich sfer, gdzie, jak było powiedziane, znajduje się ołtarz Boży i Jego świątynia. Właśnie ten ołtarz symbolizuje prezbiterium. Niebiańskie hierarchie znajdują się wszędzie, lecz właśnie tu towarzyszą im kapłani, którzy zajmują ich miejsce. Biskup symbolizuje Chrystusa, świątynia [nawa główna] symbolizuje świat widzialny... Ofiara naszego Boga wypełnia się i tam, na górze, i tutaj nisko, lecz z tą różnicą, iż w niebie dokonywana jest bez jakichkolwiek ruchów czy symboli, [natomiast

¹²³⁰ Za: R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 179.

¹²³¹ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 83.

¹²³² R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 179-180.

¹²³³ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 84.

– MŁ] tutaj wypełnia się [poprzez – MŁ] symbole...¹²³⁴. Rodzi to dalszą symboliczną egzegezę Liturgii i innych nabożeństw. Prowadzi również do opracowania reguł (kanonu) ikonograficznego, który świątynię opisuje dwukierunkowo, wskazując na schemat wertykalny i horyzontalny. W tych dwóch schematach rolę łącznika zaczyna pełnić ikonostas – jednoczący miejsce święte, tj. prezbiterium, w którym dokonywane jest dzieło zbawienia, z nawą główną, a więc całym światem widzialnym, dla którego zbawienie to jest dokonywane¹²³⁵.

Nowa symbolika świątyni wywarła swój wpływ na sprawowane w niej nabożeństwa. Liturgia z czasem odbywała się wewnątrz prezbiterium. Plan nowych świątyń nie wymagał już, a nawet często nie umożliwiał, uroczystych wejść do świątyni, które wcześniej miały formę długich pochodów. Modlitwa wejścia, pierwotnie wyrażająca charakter zbliżania się do świątyni, stała się modlitwą wejścia do prezbiterium. Wejście, zachowane współcześnie w Liturgiach sprawowanych przez biskupów, było teraz przejściem z nawy głównej do prezbiterium, a w przypadku Liturgii sprawowanej przez prezbitera, obrzędem wyjścia i ponownego wejścia do prezbiterium. Powyższa praktyka, zmusiła ojców do opracowania symbolicznego komentarza, nieistniejący już aspekt praktyczny został zamieniony nowym, mistycznym, symbolizującym „ukazanie się Chrystusa w obrazie Słowa”¹²³⁶.

Powodowane wieloma faktoraми (architekturą, ikonografią, pojawieniem się symbolizmu i mistycyzmu obrzędów) zmiany w systemie „wejść” liturgicznych, zdaniem o. archim. Roberta Tafta, doprowadziły do jeszcze większej „skrytości” nabożeństwa¹²³⁷. Liturgia sprawowana w prezbiterium, z nieczytelnymi już z praktycznego punktu „wejściami” wymusiła edukację wiernych, niezbędną dla zrozumienia jej symboliki.

1.3.3. Wpływ tradycji katedralnej na Liturgie Kościoła prawosławnego – bizantynizacja Liturgii

Reguła katedralna oraz autorytet stolicy cesarstwa, wywarł znamieny wpływ na rozpowszechnienie się konstantynopolitańskich redakcji Liturgii. Do XIII w. duchowe centra znajdujące się w jednościi z Kościołem konstantynopolitańskim, lecz pozostające poza granicami Bizancjum, wyrugowują lokalne tradycje eucharystyczne, sprawując bizantyjskie LitCHR i LitBAZ.

Już najstarszy zachowany jerozolimski tekst LitJAK zwój spisany w IX w. (**Vatican gr. 2282**) wskazuje na rozpoczęty proces przyjmowania bizantyjskich modlitw i ceremonii. Do XIII w. z praktyki liturgicznej Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, osłabionych kolejno monofizytyzmem, islamem i krucjatami, znikają lokalne Liturgie.

¹²³⁴ PG. T. 155. Col. 337-340. Cyt. za: P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 84. Tłum. MŁ.

¹²³⁵ Bogata symbolika ikonografii prezbiterium i ikonostasu jest tematem oddzielnych opracowań, których w tym miejscu nie będziemy powielać. Warto jedynie podkreślić, iż jednym z najwcześniej usystematyzowanych przedstawień ikonograficznych prezbiterium stała się „Eucharystia Apostołów”, która potwierdza i rozwija symbolikę prezbiterium jako miejsca, w którym dokonywana jest uniwersalna Bezkrwawa Ofiara.

¹²³⁶ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 90.

¹²³⁷ Ibid.

W roku 1203¹²³⁸, na pytanie patriarchy aleksandryjskiego Marka, dotyczącego zasadności sprawowania tradycyjnej Liturgii ap. Marka, kanonista, antiocheński patriarcha na stałe mieszkający w Konstantynopolu, Teodor IV Balsamon odpowiedział: „wszystkie Boże Kościoły powinny naśladować obyczaj Nowego Rzymu lub Konstantynopola i sprawować Liturgie zgodnie z przykazaniami wielkich nauczycieli i oświecicieli Jana Chryzostoma i Bazylego Wielkiego”¹²³⁹. „Do końca XIII w. proces okazał się zakończony w Aleksandrii i Antiochii, chociaż w Jerozolimie Liturgia Jakuba wciąż była sprawowana i greckie rękopisy niebizantyjskich, melkickich nabożeństw były kopiowane do końca istnienia Cesarstwa Bizantyjskiego”¹²⁴⁰.

1.3.4. Schyłek tradycji katedralnej

W rękopisach TypKONST, w X i XI wiekach zaczęły pojawiać się elementy tradycji jerozolimskiej. W najstarszej redakcji – Patmos z X wieku, do elementów palestyńskich możemy zaliczyć jedynie śpiew „Bóg, Pan i objawił się nam” (cs. *Бог Господь и явился нам*), w późniejszych takich elementach jest znacznie więcej. Na przełomie X i XI wieku w redakcji katedralnej pojawiają się liczne zapożyczenia z praktyki jerozolimskiej, m.in. tak wyraziste jak jutrznia Wielkiego Piątku z czytaniem 12 Ewangelii¹²⁴¹.

Redakcja katedralna „śpiewnego porządku” ustąpiła miejsca studyjskiej, jednak praktyka sprawowania nabożeństw zachowała się w Konstantynopolu do 1204 roku, zaś w Tessalonikach aż do roku 1430¹²⁴². W roku 1261, kiedy do Konstantynopola powracają patriarcha i cesarz, nabożeństwa zaczynają być sprawowane w oparciu o tradycję palestyńską – TypJEROZ¹²⁴³.

Na soborze w Konstantynopolu w 1276 r. podjęto dyskusje nad dalszą obecnością niektórych elementów reguły katedralnej w praktyce liturgicznej¹²⁴⁴. Decyzją soboru potwierdzono zasadność zachowania następujących praktyk: czytania Ewangelii przez hierarchę 4 razy w roku, ceremonii podniesienia Krzyża oraz sprawowania proskomidii przez diakona. Z drugiej strony odrzucono praktykę Wielkiego Kościoła dotyczącą sprawowania LitUPD w środę i piątek tygodnia seropustnego¹²⁴⁵.

Od roku 1204 wiele elementów reguły katedralnej nie mogło już być dokładnie wypełnianych i szybko ustąpiły miejsca praktykom monasterskim¹²⁴⁶. Poszczególne

¹²³⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 53.

¹²³⁹ Odpowiedź ta nie była jednak kanonicznym nakazem skierowanym do wszystkich Kościołów lokalnych, narzucającym im sprawowanie Liturgii bizantyjskich, lecz wskazaniem na pożądaną i oczekiwaną praktykę. И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 231-232.

¹²⁴⁰ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 72. Тлум. МЛ.

¹²⁴¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 268.

¹²⁴² М. Арранц и Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 55.

¹²⁴³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 35-36.

¹²⁴⁴ Na soborze byli obecni rosyjscy biskupi, którzy dwa lata wcześniej na soborze we Włodzimierzu również omawiali kwestie liturgiczne i rozbieżności praktyk liturgicznych reguły katedralnej i przyjętego w XI w. w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej fundatorskiego typikonu patriarchy Aleksego. Zob. *Typikon w tradycji słowiańskiej*, s. 457 niniejszej książki.

¹²⁴⁵ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 55.

¹²⁴⁶ Przynajmniej schyłku reguły katedralnej w okresie najazdów krzyżowców szeroko omawia Michaił Lisicyn. Ibid., s. 9-10.

elementy katedralnej reguły zostały wówczas przeniesione do nabożeństw sprawowanych przez biskupa i stały się składową częścią Archijeratikonów¹²⁴⁷.

Św. Symeon zanik redakcji katedralnej wyjaśnia trudnościami wynikającymi z potrzeby śpiewania całego nabożeństwa. Jego zdaniem nabożeństwa jerozolimskie nie wymagały dużej liczby śpiewaków i z tego powodu, zaczęły dominować w bizantyjskiej tradycji liturgicznej. Oprócz tej argumentacji, Iwan Karabinow wspomina o innej przyczynie: za tradycją jerozolimską stał autorytet Ziemi Świętej i pamięć o palestyńskich ascetach, przez co łatwiej i chętniej przyjmowana była stara monastyczna praktyka¹²⁴⁸. Kolejna przyczyna zaniku, bądź utraty dominującego charakteru, redakcji katedralnej, wyniknęła w wyniku historycznego rozwoju równie starej i obdarzonej autorytetem duchowej tradycji – jerozolimskiej tradycji BazANAST.

Charakterystyczny element śpiewnego porządku – tj. modlitwy, ektenie, złożony śpiew antyfonów i skomplikowany schemat sprawowanych nabożeństw ustąpiły palestyńskiej poezji i hymnografii. Katedralna praktyka Konstantynopola nie posiadała własnej poezji, ilość stychyr i troparionów była ograniczona wersami antyfonów, zaś kondakion śpiewano jedynie jako uzupełnienie pannihidy. Z tej perspektywy palestyńska redakcja BazANAST była przyjmowana jako starsza i pełniejsza praktyka, w której jednak zachowały się elementy katedralne – liczne modlitwy kapłańskie i ektenie diakona¹²⁴⁹. Obok modlitw i ektenii, późniejsza praktyka liturgiczna zachowała jeszcze jeden element katedralnej tradycji śpiewnego nabożeństwa – tzw. kondakiony. Teksty kondakionów stały się bowiem elementem kanonów jutrzni – 24 ikosy każdego kondakiona stawały się „troparionami” 8. pieśni kanonu (po 3 dla każdej pieśni). Dzięki temu autorami kanonów stali się ci hymnografowie, którzy wcześniej stworzyli kondakiony (a za których czasów forma kanonu nie była jeszcze znana)¹²⁵⁰.

Powyższe przyczyny zaniku praktyki liturgicznej Wielkiego Kościoła nie wyjaśniają jednak przyczyny zmiany nabożeństw okresu Wielkiego Postu, a mianowicie odejścia od sprawowania LitUPD w środę i piątek tygodnia seropustnego oraz w Wielki Piątek. Zmiana ta nie może być wyjaśniona przez wyżej opisane przyczyny polityczne czy społeczne. Zniszczenie świątyń i monasterów w czasie krucjat i reorganizacja życia Cerkwi w trudnym dla niej okresie, pozwala zrozumieć dlaczego zaprzestano sprawowania uroczystych litji oraz dlaczego nie podtrzymano tzw. „śpiewnego porządku”, jednak nie ma odniesienia do sprawowania, bądź nie, postnych Liturgii w wyżej wymienione dni. Próby wskazania przyczyn zaniku LitUPD, podejmuje się Michaił Lisicyn, który modyfikację tą łączy z zanikiem nabożeństwa *tritoekti*. Nabożeństwo to było sprawowane z myślą o katechumenach i pokutujących, zaś analiza historyczna pozwoliła mu stwierdzić, iż grupy te w X w. przestały być zauważalne w czasie wspólnych nabożeństw. Spowodowane krucjatą łacinników przeniesienie siedziby patriarchatu z Konstantynopola do Nicei, stało się ponadto katalizatorem, który przyspieszył zapomnienie niezrozumiałego już nabożeństwa. Zanik *tritoekti* nie doprowadził jed-

¹²⁴⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 233.

¹²⁴⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 266.

¹²⁴⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 36.

¹²⁵⁰ Ibid.

nak do zapomnienia samego terminu oznaczającego nabożeństwo. Termin *tritoetki* jeszcze długo pojawiał się w księgach liturgicznych w tych dniach, które były w szczególnej relacji z obrzędami sprawowanymi nad katechumenami. W ten sposób nazwa *tritoetki* zachowała się w rękopisach liturgicznych w dniach środy i piątku tygodnia seropustnego oraz w Wielki Piątek. Zaprzestanie sprawowania nabożeństwa *tritoetki* naruszył więc opisywany w rękopisach porządek liturgiczny tych dni, w których po *tritoetki* wskazana była postna Liturgia. Z czasem doprowadziło to do zaniechania sprawowania w te dni postnej Liturgii¹²⁵¹.

2. Cykle modlitewne

Obserwując rozwój tradycji liturgicznej do IV w. możemy stwierdzić, iż pozostawił on fundamenty cykli modlitewnych, które w późniejszym okresie zostały obudowane o nowe elementy. Sam fundament nie został zmieniony, łącząc w ten sposób tradycję epoki bizantyjskiej z dziedzictwem pierwszych czterech wieków. W rozwoju cykli modlitewnych po IV w. możemy kolejno wskazać faktyczne zamknięcie formowania cyklu dobowego, po którym nastąpiła rozbudowa i utrwalenie cyklu tygodniowego oraz dwóch rocznych cykli nabożeństw. W analizowanym w niniejszym rozdziale okresie, IV-XI w., ostatecznie zamknięto formowanie cyklu dobowego, zaś pozostałe cykle, osiągając znaczny rozwój i złożoność, nie zostały jednoznacznie zakończone.

Tygodniowy cykl nabożeństw, pomimo jednoznacznego rozwoju symboliki kolejnych dni, nie został w tym okresie ostatecznie zamknięty ze względu na brak pełnej księgi opisującej tenże cykl. „Oktoechos”, w którym zgromadzono teksty nabożeństw cyklu tygodniowego, w swej pierwotnej redakcji, która powstała w analizowanym przez nas okresie, nie posiadał nabożeństw na wszystkie dni tygodnia, a nawet jeśli pojawiały się takie redakcje, kompletny materiał hymnograficzny i tak dotyczył nabożeństw niedzielnych. Podobnie rozwijał się roczny cykl nabożeństw, który mimo dynamicznego rozwoju, dopiero w XIII w. został uznany za ostatecznie sformułowany.

2.1. Dobowy cykl nabożeństw

Zakończenie formowania dobowego cyklu nabożeństw, obserwowane w okresie IV-XI w. było związane z ustanowieniem dwóch niezależnych tradycji – palestyńskiej i konstantynopolitańskiej. W analizowanym okresie obie tradycje stworzyły kompletny schemat nabożeństw dobowych, opisanych w dwóch księgach: palestyńskim „Horologionie” oraz bizantyjskim „Euchologionie”.

¹²⁵¹ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 64-68.

2.1.1. Cykl dobowy palestyńskiego „Horologionu”

W tradycji mnichów palestyńskich, nabożeństwa cyklu dobowego zostały opisane w księdze: „Horologion” (cs. *Часослов*). Istnieje uzasadniona hipoteza, iż księga była znana już w VI wieku, a do naszych czasów nie zachowała się w wyniku najazdu Persów w 614 roku¹²⁵².

Podtytuł „Horologionu” spotykany w XV wiecznych słowiańskich rękopisach – *Часослов по уставу св. и преподобного отца нашего Саввы Иерусалимского*, również wskazuje na palestyńskie pochodzenie księgi. Jej pochodzenie nie sięga pierwotnej praktyki mnichów pustelników, lecz jedynie tradycji liturgicznej głównej świątyni Jerozolimy – BazANAST¹²⁵³. Do IV-V wieku, każda lokalna wspólnota posiadała już określony cykl nabożeństw dobowych oraz wypracowany schemat tych nabożeństw, opisujący modlitwy i wykorzystywane psalmy. Jerozolimski „Horologion” był jednak tym, który przyjęty przez palestyńskich mnichów, stał się w krótkim czasie tradycją całego regionu. Palestyński „Horologion” stał się później inspiracją dla bizantyjskich ksiąg opisujących cykl dobowy. Nie możemy mówić o jednym bizantyjskim „Horologionie”, lecz o wielu lokalnych praktykach, z których najważniejszą i ostatecznie dominującą wszelkie greckie praktyki, stała się praktyka konstantynopolitańska.

„Horologion” zrodził się z praktyk jerozolimskiej i monasterskiej, przy czym ta druga dążyła do nieprzerwalnej modlitwy. W ten sposób powstała chęć uświęcania modlitwą każdej godziny. Formowanie palestyńskiego „Horologionu” jest przykładem syntezy praktyk monasterów miejskich i mnichów żyjących na pustyni.

Dobowy cykl nabożeństw monasterskich w porównaniu z praktyką pustynną wyglądał następująco¹²⁵⁴:

Dobowy cykl nabożeństw monasterskich		
Godzina	Praktyka monasterów miejskich	Praktyka pustynna
24.00	nabożeństwo o północy	odpoczynek
3.00	odpoczynek	czuwanie (cs. <i>бдение</i>) 4 straży
6.00	jutrznia	odpoczynek lub 1 godzina
9.00	3 godzina	3 godzina
12.00	6 godzina	6 godzina
15.00	9 godzina	9 godzina
18.00	wieczernia	praca lub zajęcia własne
21.00	modlitwa przed snem	czuwanie (cs. <i>бдение</i>) 1 straży

W wyniku syntezy dwóch monasterskich praktyk rodzi się nowy schemat, który stanie się bazą dla dalszych zmian.

¹²⁵² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 318.

¹²⁵³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 247.

¹²⁵⁴ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 68.

Nowy palestyński cykl dobowy wyglądał następująco:

1. *Nabożeństwo o północy* bądź odpoczynek – godz. 24.
2. 1-wsza część jutrzni: sześć psalmów, *katyzmy*, *katyzmy* poetyckie (cs. *седальны*), czytania świętych ojców – ok. godz. 3.
3. 2-ga część jutrzni od Ps 50 oraz 1 godzina – ok. godz. 6.
4. Nabożeństwo 3 godziny – godz. 9.
5. Nabożeństwo 6 godziny oraz Liturgia – godz. 12.
6. Nabożeństwo 9 godziny oraz obrzęd typika (cs. *изобразительные*), jeśli nie było Liturgii – godz. 15.
7. Wieczernia (jeśli Wielki Post to również LitUPD) – godz. 18.
8. Powieczерze i odpoczynek – godz. 21¹²⁵⁵.

Synteza dwóch praktyk staje się widoczna poprzez jednoczesną obecność nabożeństw tradycji palestyńskich pustelników oraz reguł miejskich monasterów. Synteza ta zachowała się m.in. we współczesnym schemacie Liturgii, w której od X wieku pojawiają się elementy z obrzędu typika (cs. *изобразительные*), tj. początkowe 3 antyfony oraz zakończenie Liturgii (*Буди имя Господне*, Ps 33, *Благословение Господне* oraz rozesłanie *Христос истинный Бог наш*). Obrzęd typika jest elementem palestyńskiej pustelniczej praktyki, który był momentem przyjęcia Eucharystii po nabożeństwie 9 godziny, kiedy mnisi, nie mogąc uczestniczyć w nabożeństwie przyjmowali ją w kielichach¹²⁵⁶.

Cykl dobowy wyszczególniał już w tym okresie niedzielę, dla której praktyka Ławry św. Sawy oraz praktyka synajskich mnichów przewidywała czuwania od zachodu słońca aż do świtu¹²⁵⁷.

W żywocie św. Sawy, zapisanym przez Cyryla, jutrznia, podobnie jak wieczernia, była nazywana nabożeństwem świateł (gr. *τὼν λυχνικῶν*), co jednak nie wskazywało na jedno nabożeństwo sprawowane rano i wieczorem, a na ich charakter. Oba musiały być sprawowane w nocy. W ten sposób jutrznia była nabożeństwem porannym, sprawowanym w ciemności, a więc rozpoczynało się na długo przed świtem¹²⁵⁸. Po zakończeniu jutrzni mnisi przebywali w milczeniu do godziny dziewiątej (15.00), zajmując się swoją pracą i przerywając ją jedynie dla sprawowania „kanonu” tj. nabożeństwa 3 i 6 godziny. O godzinie 9 (15.00) rozpoczynali „kanon psalmodii”, po zakończeniu którego czytano Ewangelię oraz „kontynuowano porządek [nabożeństwa]”, tzn. Liturgię katechumenów¹²⁵⁹. Następnie wszyscy mnisi gromadzili się dla „boskiego przyniesienia” (tj. sprawowania Liturgii) oraz wszyscy przyjmowali Św. Dary. Po nabożeństwie mnisi udawali się na posiłek, aby po jego zakończeniu powrócić na nabożeństwo wieczorne, określane również terminem: nabożeństwa świateł¹²⁶⁰.

¹²⁵⁵ M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 68.

¹²⁵⁶ Zob. M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

¹²⁵⁷ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 21-22.

¹²⁵⁸ A. A. Дмитриевский, *Преподобный Савва (IV)...*, op. cit., s. 431.

¹²⁵⁹ Szczegółowo zob. A. A. Дмитриевский, *Преподобный Савва (III)...*, op. cit., s. 431-432.

¹²⁶⁰ Ibid., s. 432.

2.1.1.1. Palestyński cykl dobowy w VIII-IX w. – monasterska tradycja modlitewna – „Horologion” z Synaju

Ocalałe rękopisy VIII-IX wieku opisują palestyńską praktykę monasterską. Cechą charakterystyczną tej praktyki był brak, bądź marginalna rola elementów praktyki katedralnej w nabożeństwach porannym i wieczornym. Miejskie wieczernie są w praktyce palestyńskiej zamienione czuwaniem 1 nocnej straży, zaś miejskie jutrznie – monasterskim czuwaniem 4 straży nocnej. Elementy te nie ulegną zmianie aż do rozpowszechnienia się „Oktoechosy”, „Miniei” oraz „Triodionów”¹²⁶¹.

Wszystkie poniżej wymienione rękopisy palestyńskich i syryjskich „Horologionów” posiadają jedną wspólną cechę. Żaden z nich nie wskazuje na obecność innych, poza „Horologionem”, ksiąg liturgicznych. Zawierały one niezbędny materiał liturgiczny nabożeństw cyklu dobowego oraz nabożeństw niedzielnych. W ten sposób zastępowały nieistniejący, lub jeszcze powszechnie nieznanymi, „Oktoechos” oraz Triodiony¹²⁶².

Najwcześniejszym zachowanym „Horologionem” jest rękopis VIII-IX wieku z biblioteki Synajskiej – **Synaj gr. 863**¹²⁶³, zatytułowany: „Horologion według reguł Ławry świętego ojca naszego Sawy” (gr. *Ὡρολόγιον κατὰ τὸν κανόνα τῶς λαύρας τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα*, cs. *Часослов по уставу лавры св. отца нашего Саввы*)¹²⁶⁴.

„Horologion” nie był przeznaczony dla użytku w czasie nabożeństw, a dla modlitewnej praktyki mnichów, dlatego nie zawierał wielu elementów typowo liturgicznych, np. ektenii. Rękopis nie posiadał również nabożeństwa jutrzni, w jej miejsce, na początku rękopisu umieszczono 1 katechizm. Cykl dobowy „Horologionu synajskiego” składał się z następujących nabożeństw:

1. Psalmi 1-8 (bez nazwy) – zamiast jutrzni zapisana była 1 katechizm.
2. Nabożeństwo 1 godziny dnia¹²⁶⁵.
3. Nabożeństwo 3 godziny dnia.
4. Nabożeństwo 6 godziny dnia.
5. Nabożeństwo 9 godziny dnia.
6. Nabożeństwo „na przyjęcie Eucharystii” (gr. *εἰς τὴν μετὰληψιν*, cs. *обедница*) – odpowiada nabożeństwu typika.
7. Wieczerni (*εἰς τὰ ἑσπερινά*).
8. Nabożeństwa 1 godziny nocy – powieczerja (gr. *ὄψε*). W tym miejscu rękopis się urywa, brakuje nabożeństwa o północy i jutrzni¹²⁶⁶.

Palestyńską praktykę nabożeństw cyklu dobowego opisywał również kolejny synajski Horologion z IX w. – **Synaj gr. 864**¹²⁶⁷. Badacze określają ten rękopis jako

¹²⁶¹ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 41.

¹²⁶² Ibid, s. 40.

¹²⁶³ Ibid., s. 39.

¹²⁶⁴ A. A. Дмитриевский, *Что такое канон της ψαλμωδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании препод. Саввы Освященного?*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 38, s. 69.

¹²⁶⁵ Chwała, *Ojcie nasz, Przyjdźcie pokłońmy się*, Psalmi 5, 45, 66, 69, 89, 91, 100, 112, Psalm 142 wersety 1-2, 8-10, 10-12 wraz z „allelują”, „Chryście światłości prawdziwa...”, tropariony na sześć dni tygodnia (oprócz niedzieli), trisagion, Symbol Wiary, *Ojcie nasz*. Zob. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 39.

¹²⁶⁶ M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 298; M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 39.

¹²⁶⁷ Wyd. Sr. Maxime Ajjoub, „Le Codex Sinaiticus 864 – IX s. Horologion”, PIO 1986. Zob. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

nieumiejętną kompilację 7 różnych redaktorów, którzy naruszyli pierwotną kolejność zwojów. W rękopisie materiał poetycki nie jest wpisany w schematy poszczególnych nabożeństw, lecz znajduje się zgromadzony w jednym miejscu. Oprócz tekstów, które jednoznacznie zostały przypisane dla znanych nabożeństw cyklu dobowego, rękopis zawiera również dodatkowy materiał hymnograficzny składający się z ponad 400 niewydanych archaicznych tekstów VII-VIII w.: 6 kanonów niedzielnych (w których jeszcze istniała 2 pieśń), Bogurodzicy, św. Jana Chrzciciela; troparionów w czasie śpiewu tzw. „Nieskalanych”, stychy oraz katyzm poetyckich¹²⁶⁸.

Kolejny rękopis, tzw. „Horologion aramejski” – **Berlin nr 1019**, stanowi już pełny „Horologion”. Różnice pomiędzy nim, a współczesną praktyką liturgiczną, zawierają się w elementach zaczerpniętych z palestyńskich schematów św. Jana Kasjana oraz kapadockich zasad św. Bazylego Wielkiego.

Cykl dobowy TypANAST (rękopis **Agios-Stavros nr 43**) był zbliżony do palestyńskiego cyklu monastycznego, lecz posiadał również elementy tożsame dla redakcji katedralnej Wielkiego Kościoła Konstantynopolińskiego. Najbardziej charakterystycznym nabożeństwem, zapożyczonym z reguł konstantynopolińskich było nabożeństwo *pannihidy*, zbudowane w oparciu o tzw. „śpiewny porządek”, sprawowane w Wielki Poniedziałek, Wtorek i Środę¹²⁶⁹.

2.1.2. Bizantyjski cykl dobowy – tradycja redakcji katedralnej

Najstarsza praktyka dobowych nabożeństw Konstantynopola odpowiadała starej palestyńskiej praktyce, znanej już w IV wieku. Schemat poszczególnych nabożeństw w IX i X wiekach był jeszcze bardzo prosty i zbudowany na bazie śpiewu trzech psalmów. Sposób ich wykonania również nawiązywał do palestyńskiej praktyki – śpiew kolejnych wersetów przedzielony był śpiewanym przyśpiewem (cs. *прывес*)¹²⁷⁰. Dopiero późniejsze rękopisy, X i XI wieków, zawierają obok psalmów i przyśpiewów, również kanony, stychyry i inne elementy hymnograficzne. Najstarsza konstantynopolińska praktyka, obok prostego schematu nabożeństw opartego na praktyce palestyńskiej, posiada również pewne elementy, które nie występowały w regułach palestyńskich. Liczba nabożeństw cyklu dobowego była w Konstantynopolu mniejsza aniżeli w Palestynie. Z tego powodu, źródła tej praktyki powinny być odszukiwane również w tradycji Azji Mniejszej i tradycji antiocheńskiej¹²⁷¹.

Bizantyjski cykl dobowy, podobnie do palestyńskiego, był opisany w „Euchologionach”, chociaż opisy struktur poszczególnych nabożeństw tworzyły również konstantynopolińskie „Horologiony”. O ile więc liturgiści upraszczają odrębność dwóch tradycji wskazując na „Horologion” jako na zapis praktyki palestyńskiej, zaś „Eucholo-

¹²⁶⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

¹²⁶⁹ Oprócz tego w wyżej wymienione dni, na nabożeństwie 9 godziny śpiewano jeden a nie trzy psalmy – analogicznie jak w tradycji Wielkiego Kościoła Konstantynopolińskiego. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 356.

¹²⁷⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 248.

¹²⁷¹ Ibid., s. 249.

gion” – jako źródło informacji o dobowym cyklu bizantyjskim, powinniśmy być świadomi również i tego, iż Bizancjum mogło (i niekiedy wykorzystywało tę możliwość) swój dobowy cykl nabożeństw opisywać w księdze określanej jako „Horologion”¹²⁷².

Podstawowe źródło informacji o bizantyjskim cyklu dobowym nabożeństw stanowią jednak „Euchologiony”. Zawierały one następujące nabożeństwa cyklu dobowego: Liturgię, wieczernię, pannihidę czyli nocne czuwanie po wieczerni, nabożeństwo środka nocy, jutrznię, modlitwę 1 godziny dnia, tritoekti oraz nabożeństwa 1., 3., 6. i 9. godziny. Analizując strukturę „Euchologionów”, Miguel Arranz wskazuje na to, iż były one opisywane przez niemal wszystkie rękopisy, jednakże ich kolejność nie zawsze była taka sama. Podstawowa różnica wiązała się z nabożeństwem pannihidy oraz nabożeństwami godzin dziennych, które występowały we wszystkich rękopisach, natomiast nie we wszystkich zajmowały swoje miejsce wyznaczane cyklem dobowym. Najwcześniejsze „Euchologiony” pannihidę opisywały na początku okresu Wielkiego Postu, bądź na końcu rękopisu, lub w innych miejscach¹²⁷³.

Nabożeństwa cyklu dobowego zawierają podwójną strukturę nocnych nabożeństw. Z jednej strony występuje tam jutrznia, która powstała w wyniku połączenia nabożeństwa o północy i porannego, z drugiej – pojawia się tam nabożeństwo o północy oraz nabożeństwo 1 godziny. Wcześniejszą praktyką Konstantynopola stanowiło jedno długie nabożeństwo, które jednak około X wieku przekształca się w dwa, wyżej ukazane oddzielne nabożeństwa.

Redakcja katedralna opierała się na „Psalterzu”, jednak charakter nabożeństw nie był pokutny i ascetyczny. „Przy całej prostocie swojej struktury, nabożeństwa te w niczym nie ustępują w swej święteckości naszym współczesnym nabożeństwom, lecz wydają się jeszcze bardziej radosnymi i dostojnymi”¹²⁷⁴. Wyjątkową uroczystą formę osiągały poprzez śpiew wszystkich tekstów. W nabożeństwach redakcji katedralnej nie było (oprócz modlitw i czytań Pisma Świętego) elementów czytanych. „Wszystkie katedralne świątynie od dawna sprawowały ten porządek śpiewnie, i nie wygłaszali niczego bez śpiewu, oprócz jedynie modlitw kapłana i prośb diakona”¹²⁷⁵.

2.1.2.1. Śpiewny porządek

Redakcja katedralna była opracowana w oparciu o „śpiewny porządek” (gr. *ἁσματικὴ ἀκολουθία*, cs. *Песненное последование*), i składała się z następujących nabożeństw¹²⁷⁶:

1. Sześciu nabożeństw cyklu dobowego¹²⁷⁷: [1] wieczerni, [2] nabożeństwa środka nocy (określanego również jako nabożeństwo o północy gr. *μεσονυκτιόν*, cs. *полунощница*; 3 antyfony i 5 modlitw kapłańskich. Nabożeństwo było sprawowane

¹²⁷² M. Arranz, *Как молились...*, op. cit., s. 21.

¹²⁷³ Ibid., s. 22-23.

¹²⁷⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 265.

¹²⁷⁵ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatickē akolouthia). Его древнейшая основа и общий строй...*, op. cit., s. 773.

¹²⁷⁶ M. Arranz, *Как молились...*, op. cit., s. 24.

¹²⁷⁷ M. Arranz i Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 50.

pomiędzy 2-gą a 3-cią strażą nocy¹²⁷⁸), [3] jutrzni (*ὄρθρος*), [4] nabożeństwa 3 godziny, [5] nabożeństwa 6 godziny oraz [6] nabożeństwa 9 godziny (nabożeństwa godzin były oparte na miejskiej praktyce monastycznej).

2. Dwóch charakterystycznych nabożeństw:

a) Tritoetki,

b) Pannihidy (*παννυχίς*).

Cykl dobowy był również uzupełniony o elementy liturgicznej tradycji monastycznej – śpiewu psalmów przed wieczernią i jutrznią odbywające się w przedsionku świątyni.

Wprowadzenie „śpiewnego porządku” jest związane z osobą patriarchy konstantynopolitańskiego Antyma. Nabożeństwa organizowane w oparciu o „śpiewny porządek” miały swoją charakterystyczną strukturę oraz liczne właściwe jedynie dla katedry w Konstantynopolu elementy. Obecność ich w innych praktykach liturgicznych (monasterskich i miejskich) świadczy o wpływie, jaki reguła Wielkiego Kościoła wywarła na prawosławne nabożeństwa. Iwan Manswietow podkreśla, iż wpływ ten nie był narzucany, jako jedyna właściwa praktyka liturgiczna (przy czym musiałby wypierać dotychczasową praktykę), a był przyjmowany dobrowolnie, uzupełniając istniejące tradycje¹²⁷⁹. Patriarchat, będąc miejscem odwoławczym przy wszelkich sporach eklezjalnych, stanowiąc centrum bizantyjskiego prawosławia, poprzez samą swoją pozycję wywierał wpływ na otaczające go Kościoły lokalne. Wpływ ten określany jest często jako bizantynizacja obrzędów, jednak poza nielicznymi przykładami przejścia konstantynopolitańskiej praktyki przez pozostałe Kościoły lokalne¹²⁸⁰, nie zauważamy tam odrzucenia lokalnych Typikonów” i przyjęcia reguły Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu, czy nawet przyjęcia za normatywny języka konstantynopolitańskiej katedry¹²⁸¹. W samym Konstantynopolu zauważalny jest odwrotny proces, adaptacji tradycji liturgicznych Góry Atos, palestyńskich monasterów, czy elementów TypSTUD. Za przyjęciem tych zasad stali patriarchowie konstantynopolitańscy, którzy znając odmienne tradycje liturgiczne, wykorzystywali je w celu ubogacenia praktyki katedralnej¹²⁸².

Najwięcej informacji o „śpiewnym porządku” przekazał w XV w. św. Symeon z Tesaloniki. Jego późne opracowanie wskazuje już na całkowicie uporządkowany schemat nabożeństw, w których zauważalne są również późniejsze wpływy TypSTUD i neo-palestyńskiego. Mając świadomość okresu, z którego pochodzą te informacje,

¹²⁷⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 23.

¹²⁷⁹ И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 230-231.

¹²⁸⁰ Do takich zmian należy zaliczyć m.in. zaprzestanie sprawowania Liturgii ap. Marka i Liturgii ap. Jakuba w Kościele w Aleksandrii. Przyczyną tej zmiany leżały jednak po obu stronach. Patriarcha aleksandryjski Marek, dążąc do ujednoczenia tradycji liturgicznej oraz zbliżenia się z praktyką innych Kościołów lokalnych, wystosował zapytanie do *chartofilaksa* patriarchy konst., kanonisty Balsamona, co myśli o sprawowaniu wyżej wspomnianych Liturgii. Odpowiedź Balsamona była następująca: „wszystkie Boże Kościoły powinny naśladować obyczaj Nowego Rzymu lub Konstantynopola i sprawować Liturgie zgodnie z przykazaniami wielkich nauczycieli i oświecicieli Jana Chryzostoma i Bazylego Wielkiego”. Odpowiedź ta nie była jednak kanonicznym nakazem skierowanym do wszystkich Kościołów lokalnych, narzucającym im sprawowanie Liturgii bizantyjskich, lecz wskazaniem na pożądaną i oczekiwaną praktykę. И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 231-232.

¹²⁸¹ Ibid., s. 232.

¹²⁸² Ibid.

mimo wszystko należy je przyjąć jako jeden z ważniejszych opisów „śpiewnego porządku”. Św. Symeon sam przyznaje, iż stary porządek 3 antyfonów, stanowiący początek wszystkich nabożeństw „śpiewnego porządku”, już dawno został zmieniony i stara praktyka zachowała się jedynie w sprawowanych Liturgiach¹²⁸³.

2.1.2.2. Trzy antyfony

Cechą charakterystyczną wszystkich nabożeństw „śpiewnego porządku” były: 3 kapłańskie modlitwy antyfonów połączone z ekteniami diakona; 3 psalmy antyfonalne uzupełnianych wezwaniem *Alleluja*; ektenia błagalna z modlitwą kapłańską *na rozestanie*; kończąca modlitwa na skłonienie głów¹²⁸⁴. Trzeci antyfon był najczęściej związany z *Trisagionem*. Po 3 antyfonie na świątecznym nabożeństwie wieczornym czytano fragmenty Starego Testamentu, zaś w czasie jutrzni niedzielnej czytano Ewangelie niedzielne. Po 3 antyfonie *Pannichidy* śpiewany był antyfonalnie Psalm 50. W schemacie „śpiewnego porządku”, po 3 antyfonie i ewentualnych czytaniach Pisma Świętego, kapłan czytał modlitwę o katechumenach (od połowy Wielkiego Postu również drugą o „przygotowujących się do Oświecenia”) oraz dwie modlitwy za wiernych¹²⁸⁵.

Schemat antyfonów wywodził się ze starszej praktyki 3 psalmów i modlitw końcowych nad katechumenami, wiernymi oraz błogosławieństwa. O strukturze tej wspominała już Egeria, jak również świadectwa praktyki monasterskiej IV wieku. Pierwsze świadectwo 3 antyfonów (3 psalmów) pozostawił św. Jan Kasjan. Przytoczony przez niego schemat nabożeństwa wieczornego składał się z 3 części: 1 – 3 antyfonów, które mnisi śpiewali stojąc, 2 – trzech czytanych psalmów, wersety których były przedzielone śpiewanymi przyśpiewami, 3 – trzech czytań¹²⁸⁶. Analogiczny schemat wskazywała jutrznia synajska, która posiadała 3 katyzmy i 3 czytania Pisma Świętego. Również monasterska praktyka 12 psalmów opierała się na 4 częściach, z których każda składała się z 3 psalmów.

O trzech antyfonach świadczyły najwcześniejsze „Typikony” (BAR, Porfiriusza Uspińskiego), jak również potwierdzały „Typikony” XI-XII wieku. Wszystkie one mówiły o modlitwach trzech antyfonów, które zachowały się w pełnych opisach praktyki katedralnej XV w. (św. Symeona z Tesaloniki)¹²⁸⁷.

Nabożeństwa redakcji katedralnej posiadały również specyficzny początek – wszystkie rozpoczynały się poza prezbiterium, na środku świątyni, przy czym jutrznia zaczynała się w przedśionku. Początkiem wszystkich nabożeństw było kapłańskie wezwanie: „*Błogosławione królestwo...*” (сс. *Благословенно царство*)¹²⁸⁸.

¹²⁸³ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя*, „Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1880 год”, 1880, t. 26, nr 4, s. 973–975.

¹²⁸⁴ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 50. Szerzej o antyfonach „śpiewnego porządku” zob. И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Его древнейшая основа и общий строй...*, op. cit., s. 762–765.

¹²⁸⁵ Schemat ten zachował się we współczesnej Liturgii katechumenów.

¹²⁸⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 42–43.

¹²⁸⁷ Ibid., s. 43.

¹²⁸⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 250. И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Его древнейшая основа и общий строй...*, op. cit., s. 975.

Przed wieczernią i jutrznią występowały ponadto: 8 kapłańskich modlitw powiązanych z ekteniami diakona oraz 8 antyfonów z dodatkowym przyśpiewem (cs. *npuneθ*). Antyfony te były najczęściej złożone z kilku fragmentów psalmów, rzadziej z jednego długiego psalmu. W soboty i w wigilie świąt na wieczerni i jutrzni śpiewano jedynie 2 antyfony. Na jutrzni niedzielnej śpiewano 4 antyfony, słowa których pochodziły z trzeciej części Ps 118. W czasie śpiewu ostatniego, czwartego antyfonu jutrzni niedzielnej następowało uroczyste wejście do świątyni. Wszystkie wykorzystywane psalmy kończyły się werselem *Alleluja*, natomiast niewykorzystywane – krótką frazą (np. „Usłysz mnie Panie”). W dni niedzielne i świąteczne na wieczerni, po 3 antyfonie czytano Stary Testament (*profitologia*), na jutrzni – Ewangelię o zmartwychwstaniu¹²⁸⁹.

2.1.3. Cykle dobowe innych tradycji

Oprócz tradycji palestyńskiej cykl dobowy formował się również w innych lokalnych wspólnotach. Praktyka jerozolimską była na przestrzeni wieków przyjęta przez cały Kościół prawosławny, więc nie sposób dzisiaj odnaleźć innych cykli dobowych w prawosławnej tradycji liturgicznej. Jedyne schematy, jakie zachowały się z epoki V-VI wieku, oprócz praktyki palestyńskiej, to cykle dobowe Kościołów nieortodoksyjnych.

Cykl dobowy Kościoła nestoriańskiego składał się z czterech nabożeństw:

1. Nocnego – nabożeństwa o północy, które odpowiada pierwszej części prawosławnej jutrzni. Nabożeństwo nie opierało się na konkretnych psalmach, lecz było tradycją śpiewania Psalterza¹²⁹⁰. W okresie tygodniowym, w czasie nocnych nabożeństw każdy psalm był śpiewany dwukrotnie przez dwóch kantorów (prawego i lewego chóru) monotonnym recytatywem. Po nich intonowano kilka pieśni, hymn i nabożeństwo kończyło się skróconą ektenią. W czasie świąt, na nocnym nabożeństwie śpiewany był cały Psalterz przedzielony na 3 części¹²⁹¹.
2. Archaicznej jutrzni – nabożeństwo zbudowane na bazie psalmów: 92, 148-150 i 116. Przed wymienionymi śpiewano Psalm 99, 16 pierwszych wersów Psalmu 90 oraz Psalm 103 i 112. Po odśpiewaniu głównych psalmów wygłaszano jeszcze Psalm 50, a następnie hymn, który w czasie świąt był uzupełniany o pieśń trzech młodzieńców oraz hymn poranny – *Wielką doksologię*¹²⁹².
3. Wieczerni – w swej strukturze zbliżone z tradycją palestyńską. W skład nabożeństwa wchodziły psalmy – 140, 141, 118 oraz 116. Po psalmach czytana jest ektenia zbliżona do zapisanej w VIII księdze KonstAp, a następnie kolejne (późniejsze) modlitwy i pieśni¹²⁹³;
4. Powieczerja.

¹²⁸⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 33.

¹²⁹⁰ Psalterz nestoriański składa się ze 150 Psalmów i 3 pieśni biblijnych. Księga podzielona jest na 21 tzw. *hulali* (20 bez uwzględnienia pieśni biblijnych). Każda *hulala* dzieli się na 3 lub 2 *marmitha*, których w Psalterzu jest 61. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 269.

¹²⁹¹ Ibid.

¹²⁹² Ibid, s. 270.

¹²⁹³ Ibid., s. 268.

Wierni byli zobowiązani do uczestnictwa jedynie w nabożeństwie porannym i wieczornym. Natomiast mnisi, oprócz 4 nabożeństw cyklu dobowego spotykali się również na 4 nabożeństwach godzin (1, 3, 6 i 9)¹²⁹⁴.

Dobowy cykl nabożeństw syryjskich monofizytów składał się z 7 nabożeństw: nabożeństwa o północy, jutrzni, nabożeństw 3, 6 i 9 godziny, nabożeństwa wieczornego i powieczera¹²⁹⁵.

Monofizycki kościół ormiański wskazuje na jeszcze inną strukturę nabożeństw, łączącą tradycję palestyńską i monofizycką (syryjską). **Cykl dobowy ormiańskich monofizytów** składał się z 9 nabożeństw:

- nabożeństwo o północy,
- jutrznia,
- nabożeństwo 1 godziny,
- nabożeństwo 3 godziny,
- nabożeństwo 6 godziny,
- nabożeństwo 9 godziny,
- wieczernia,
- powieczere – „nabożeństwo w czasie spokoju”,
- drugie powieczere – „nabożeństwo w czasie odpoczynku”¹²⁹⁶.

Dwa powieczera oznaczały obowiązującą modlitwę, z których pierwsza odbywała się w świątyni po nabożeństwie wieczornym, druga w domu stanowiąc modlitwę indywidualną. Pierwsze powieczere było silnie zbliżone do praktyki jerozolimskiej. Składało się z praktycznie tych samych psalmów (4, 6, 12, 15, 42, 69, 85 w. 16-17), które odpowiadają dzisiejszym sześciu psalmom powieczera, po których śpiewany był hymn. Drugie powieczere składało się z fragmentów Psalmu 108 oraz psalmów – 90, 122 i 53, po których śpiewano pieśń 3 młodzieńców, pieśń św. Symeona „Teraz pozwalasz...”, pojedyncze fragmenty innych psalmów, pieśń Bogurodzicy i szereg modlitw¹²⁹⁷.

W cyklu dobowym Psalterz śpiewano w całości i dzielił się on na 8 części (18, 18, 19, 17, 27, 7, 13, 32)¹²⁹⁸.

Koptyjski dobowy cykl nabożeństw składał się z 7 służb: jutrzni, 3, 6 i 9 godziny, powieczera, wieczerni i nabożeństwa o północy¹²⁹⁹. Pierwotną tradycją, wskazaną przez św. Jana Kasjana, św. Pachomiusza, historyka Sozomena było występowanie 12 psalmów na nabożeństwie porannym oraz jutrzni¹³⁰⁰.

¹²⁹⁴ Ibid., s. 267-268.

¹²⁹⁵ Ibid., s. 271.

¹²⁹⁶ Ibid., s. 272-273.

¹²⁹⁷ Ibid., s. 273.

¹²⁹⁸ Ibid., s. 272.

¹²⁹⁹ Liczba nabożeństw pierwotnego koptyjskiego cyklu dobowego nie jest jednoznacznie określona. Bp Porfiriusz Uspienski wskazywał na 7 nabożeństw, natomiast prof. B. Turajew na 9, uzupełniając podstawowy cykl o nabożeństwa: „3 godziny nocy” oraz nabożeństwo „przy śpiewie kogutów”. Iwan Karabinow uznaje liczbę Turajewa za wynik późniejszej kompilacji tradycji aleksandryjskiej i jerozolimskiej i przypomina stwierdzenie św. Jana Kasjana, iż w Egipcie w IV wieku istniały dwa nabożeństwa dobowe – jutrznia i nabożeństwo wieczorne, w każdym z których śpiewano po 12 psalmów, poprzedzonych czytaniem ze Starego i Nowego Testamentu. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 274.

¹³⁰⁰ Ibid., s. 274, 276-278.

2.1.3.1. Cykl dobowy nabożeństw na Zachodzie

Zachodnia praktyka liturgiczna rozwinęła się pod wpływem Wchodu. W V wieku w Kościele afrykańskim za codzienne nabożeństwa uznawano [1] nabożeństwo wieczorne oraz [2] jutrznię¹³⁰¹. W pozostałych zachodnich kościołach nie zachowały się opisy pierwotnych cykli nabożeństw miejskich, a jedynie cykle monastyczne.

Zachodnie cykle monastyczne odzwierciedlają liczne lokalne praktyki. Tradycję galijską VI wieku opisują kanony św. Cezary biskup Arles (+542), praktyka irlandzka znana jest z kanonów św. Kolumbana (VI w.), włoska – z kanonów św. Benedykta z Nursji (+543), natomiast hiszpańska – z pism św. Izydora z Sewilli¹³⁰².

W oparciu o regułę św. Benedykta, możemy odtworzyć cykl dobowy, który składał się z 8 nabożeństw: [1] jutrzni, [2-5] nabożeństw pierwszej, trzeciej, szóstej i dziewiątej godziny, [6] wieczerni, [7] powieczerja oraz [8] nabożeństwa w nocy¹³⁰³. Nocne nabożeństwo (*nocturnum*) nie łączyło się z jutrznią (*matutinum*). Nocne nabożeństwo składało się z dwóch grup 6 psalmów. Rozpoczęcie tego nabożeństwa wskazuje na podobieństwo z pierwszą częścią współczesnej jutrzni, m.in. poprzez trzykrotne wygłoszenie wersetu „Panie, usta moje otworzysz...”, tzw. *versum apertionis*¹³⁰⁴. W opisie jutrzni pojawiają się pieśni biblijne, jak również znajdują się ślady powstawania cyklu tygodniowego¹³⁰⁵. W regułach pojawia się nabożeństwo pierwszej godziny, która również nie łączy się z jutrznią, lecz jest sprawowana później. Św. Benedykt wspomina również o zamykającym cykl dobowy nabożeństwie wieczornym (*completorium*) oraz o czuwaniach, przy czym codzienne czuwania różniły się od świątecznych¹³⁰⁶.

Świąteczne czuwania (*vigiliae*) sprawowano w niedziele, w wielkie święta (m.in. *natalitiis sanctorum*) oraz dni pamięci świętych męczenników. Trwały one całą noc, kończyły się o świcie i składały z nabożeństwa wieczornego, nocnego i porannego, pomiędzy którymi dopuszczalny był krótki odpoczynek¹³⁰⁷.

Nabożeństwa godzin złożone były z wersetu, hymnu nabożeństwa, 3 psalmów, czytania, „Panie, zmiłuj się” oraz rozesłania. Jeśli nabożeństwa sprawowano w wielkie święta, psalmy wykonywano antyfonalnie, jeśli nie był to dzień świąteczny – psalmy śpiewano w „prosty sposób” (łac. *in directum*)¹³⁰⁸.

O ile wschodnia tradycja liturgiczna z każdym nabożeństwem cyklu dobowego wiąże konkretne psalmy, o tyle na Zachodzie praktyka ta obowiązuje jedynie w nabożeństwie porannym, w którym występuje niezmienna grupa psalmów – tzw. *matutini canonici* – Psalmy 42, 62, 145, 147 i grupa psalmów 148-150 (psalmy pochwalne)¹³⁰⁹.

¹³⁰¹ Ibid., s. 279.

¹³⁰² Ibid., s. 281.

¹³⁰³ *Литургическая часть в уставе Венедикта Нурсийскаго*, w: И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 377.

¹³⁰⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 22-26.

¹³⁰⁵ Dla każdego dnia na jutrzni przeznaczono inne psalmy. W ten sposób wszystkie były czytane w cyklu tygodniowym. Ibid., s. 23.

¹³⁰⁶ Ibid., s. 22-23.

¹³⁰⁷ Ibid., s. 29, 30, 377.

¹³⁰⁸ *Литургическая часть в уставе Венедикта Нурсийскаго*, w: И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 378.

¹³⁰⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 282.

2.1.4. Zakończenie formowania dobowego cyklu nabożeństw

Epoka bizantyjska doprowadziła do zakończenia formowania się dobowego cyklu nabożeństw. Przedstawione powyżej rękopisy „Horologionów” wskazują na dopracowany system, posiadający jednak lokalne, charakterystyczne elementy. Dopracowanie oraz rozpowszechnienie palestyńskiego „Horologionu” sprawiło, iż już w XI wieku możemy ostatecznie potwierdzić zakończenie formowania się cyklu nabożeństw dobowych. Zgodnie ze słowami Miguela Arranza – „[Palestyńska tradycja nabożeństw cyklu dobowego – MŁ] jest dzisiaj jedynym [systemem – MŁ] praktykowanym na całym Wschodzie, podążającym za obrzędem bizantyjskim, zarówno w najmniejszym monasterze, jak i w największej katedrze”¹³¹⁰. Z momentem pojawienia się „Triodionu” oraz „Oktoechosy”, „Horologion” tradycji Ławry św. Sawy, stał się oficjalnym systemem dla nabożeństw cyklu dobowego, który zachował się również we współczesnej praktyce liturgicznej. Inne tradycje, chociaż jeszcze długo praktykowane, ustąpiły w historii praktyce palestyńskiej Ławry¹³¹¹.

W upowszechnieniu palestyńskiej praktyki nabożeństw dobowych ważną rolę odegrała reforma studyjska. To dzięki niej w Konstantynopolu, równoległe do istniejącego bizantyjskiego cyklu dobowego, zbudowanego na zasadzie tzw. śpiewnej praktyki, pojawia się palestyński „Horologion”, który staje się dominujący w okresie rozkwitu studyjskiej praktyki. Św. Teodor adaptując dla konstantynopolitańskiego monasteru reguły Ławry św. Sawy, na stałe zakorzenił w Bizancjum palestyński cykl dobowy¹³¹².

Nabożeństwa cyklu dobowego są we współczesnej praktyce obecne w następujących księgach liturgicznych:

1. „Małym Horologionie”, który oprócz wszystkich nabożeństw cyklu dobowego posiada również tropariony i kondakiony wybranych świętych, niektóre kanony i akatysty oraz modlitwy „na różne potrzeby”. Współczesne wydania opierają się na schemacie i treści rękopisu z XI w. – monasteru Watopedi na Atosie¹³¹³.
2. „Wielkim Horologionie” (cs. *Иерейский Молитвослов*), w którym nabożeństwa cyklu dobowego uzupełnione są o modlitwy kapłańskie i diakońskie ektenie. Księga zawiera ponadto pełny kalendarz świąt z troparionami i kondakionami na każdy dzień, kanony i akatysty, paschalia oraz modlitwy na różne intencje. Pierwsze drukowane wydania w języku słowiańskim pojawiły się w Krakowie w 1491 r. oraz w Wenecji w 1493 r. „Wielki Horologion” w języku greckim został po raz pierwszy wydrukowany w 1509 roku w Wenecji¹³¹⁴.
3. „Psałterzu liturgicznym” (cs. *Следованная Псалтырь*), gdzie oprócz 150 psalmów uzupełnionych o pieśni dla monasterskich reguł modlitewnych, zostały

¹³¹⁰ M. Арранц, *Как молились...*, op. cit., s. 20.

¹³¹¹ Prawie wszystkie współczesne „Horologiony” opierają się na weneckich drukowanych księgach XVI w. Wydanie z roku 1523 zostało również przyjęte na Rusi. Jedyny wyjątek stanowi „Horologion” rzymskiego monasteru Grottaferata z 1677 roku, który oparł się na redakcji studyjskiej. „Horologion” ten zachował studyjską praktykę również współcześnie. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 42.

¹³¹² M. Арранц, *Как молились...*, op. cit., s. 19.

¹³¹³ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 41.

¹³¹⁴ Ibid., s. 41-42.

umieszczone wszystkie nabożeństwa cyklu dobowego z modlitwami i ekteniami oraz pozostałe elementy „Wielkiego Horologionu”. „Psałterz...” zachował się w rękopisie SINOD nr 431, oraz w pierwszej wersji drukowanej Kraków 1491¹³¹⁵.

4. „Antologionie” (*Ἀνθολόγιον*, cs. *Анθολογιῶν*), który zawierał wybrane elementy „Miniei”, „Triodionu” i „Oktoechos”. Pierwsze drukowane wydanie w jęz. greckim – Wenecja 1578, w jęz. słowiańskim – Wenecja 1533¹³¹⁶.

2.2. Tygodniowy cykl nabożeństw

Rozwój nabożeństw cyklu tygodniowego w pierwszych wiekach ograniczał się do służb niedzielnych. W świadectwach historycznych pojawiały się ponadto informacje o symbolice i modlitwach środy, piątku i soboty, jednak do X w. trudno mówić o uformowanych nabożeństwach dni powszednich.

Systematyzacja i kształtowanie się nabożeństw cyklu tygodniowego, związane z przyporządkowaniem materiału liturgicznego, rozpoczyna się w czasach św. Jana z Damaszku oraz św. Kosmy z Majumy. Przyporządkowanie tekstów poetyckich nabożeństwu konkretnego dnia, przy uwzględnieniu praktyki cyklu 8 tonów melodycznych, doprowadziło do powstania pierwszej księgi liturgicznej cyklu tygodniowego – „Oktoechos”.

2.2.1. „Oktoechos” – formowanie się pełnego cyklu tygodniowego

Nowe elementy liturgiczne oraz rozwój hymnografii prowadzą do pierwszych prób usystematyzowania materiału tekstowego. Gromadzenie źródeł i przyporządkowanie ich konkretnym cyklom liturgicznym – dobowemu, tygodniowemu, rocznemu, nie prowadziło bezpośrednio do powstania nowych ksiąg liturgicznych. „Oktoechos”, którego strukturę i większość tekstów niedzielnych sporządził św. Jan z Damaszku, po raz pierwszy pojawił się jako księga w rękopisie z XII wieku¹³¹⁷. Księga liturgiczna powstała więc późno, chociaż jej teksty funkcjonowały w życiu liturgicznym znacznie wcześniej. Miguel Arranz wskazuje na opowieść o wizycie Jana Moschosa i patriarchy Sofroniusza w pustelni na Synaju. W czasie tej wizyty, datowanej na koniec VI wieku, wspomniano już o troparionach i stychyrach nabożeństwa wieczornego, które to z pewnością były już w miejskich parafiach praktykowane. W ten sposób okres formowania „Oktoechos” należy umieścić w szerokim przedziale czasowym, który rozpoczyna się co najmniej w czasach św. Jana z Damaszku, kończy się zaś w XII-XIII wieku.

W VIII wieku pojawiają się rękopisy, zawierające pierwsze, pojedyncze elementy „Oktoechos”. W tej grupie należy wymienić następujące księgi:

¹³¹⁵ Ibid., s. 42.

¹³¹⁶ Ibid.

¹³¹⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 42-43.

- „Kondakarion”,
- „Irmologion”,
- „Kanonarion”,
- „Stichirar”,
- „Kafizmatar”¹³¹⁸.

W IX wieku pojawia się usystematyzowany zbiór pieśni ośmiu tonów wraz z niedzielnymi kanonami jutrzni. W XII wieku księga uzyskuje swoją nazwę – „Oktoechos” (gr. Ὀκτώηχος lub Ὀκτάηχος) i zawiera teksty nabożeństw niedzielnych 8 tonów¹³¹⁹. Dopiero później została ona poszerzona o nabożeństwa dni powszednich. „Oktoechos” ograniczony do niedzielnych nabożeństw został określony jako „ἡ πρώτη ὀκτώηχος”, natomiast późniejszy, poszerzony o wszystkie dni tygodnia – „νέα” oraz „μεγάλη Ὀκτώηχος”, zwany również „Παρακλητική”¹³²⁰.

Pierwsza redakcja „Oktoechosu” pojawiła się dopiero po śmierci św. Jana z Damaszku. Dziełem św. Jana możemy więc określić jedynie pierwszą, krótką kompilację, która nie zawierała wielu przypisywanych mu tekstów¹³²¹. O ile pierwsze wersje księgi przedstawiały praktykę syryjską, o tyle późniejsze pełne redakcje stanowiły wersję bizantyjską. Zdaniem Miguela Arranza nie istnieje bezpośredni związek pomiędzy tymi redakcjami¹³²².

Pojawienie się „Oktoechosu” niedzielnego powinno być datowane na koniec VIII wieku. W drugiej połowie IX w. pojawiają się już informacje o gruzińskim jego przekładzie¹³²³.

„Pierwszy”, niedzielny „Oktoechos” nie był jedyną księgą opisującą cykl tygodniowy, gdyż równocześnie pojawiały się rękopisy zawierające niedzielne teksty poetyckie ku czci Bogurodzicy, czy męczenników¹³²⁴.

Najwcześniejsze redakcje „Oktoechosu” gromadziły ponadprogramowy materiał liturgiczny, w postaci troparionów, stychyr i kanonów, który był wykorzystywany dowolnie. Dopiero rękopisy TypSTUD w XI wieku dokonują selekcji materiału liturgicznego, określając, które spośród tekstów powinny być wykorzystywane w czasie nabożeństwa. Duża ilość niewykorzystanych tekstów zostaje pominięta i w krótkim czasie zapomniana.

Wskazania TypSTUD doprowadziły do ograniczenia ilości tekstów, które z łańcuchem zostały uporządkowane w księgi liturgiczne. Materiał został uporządkowany w strukturę, którą zachowują również współczesne wydania tych ksiąg. W ten sposób rozpowszechnił się nie tylko „Oktoechos”, lecz także księgi zawierające materiał litur-

¹³¹⁸ Ibid., s. 43.

¹³¹⁹ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 74.

¹³²⁰ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 43; К. С. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение...*, op. cit., s. XVIII.

¹³²¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 44.

¹³²² Ibid.

¹³²³ К. С. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение...*, op. cit., s. XIX.

¹³²⁴ Miguel Arranz określa je jako „Oktoechosy”, albowiem schemat zamieszczonych tekstów został powielony z niedzielnego pierwszego „Oktoechosu”. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 43.

giczny nabożeństw cyklu rocznego: „Triodion” oraz „Minieje”¹³²⁵. Najstarsze usystematyzowane zbiory cyklu tygodniowego, chociaż jeszcze niepełne, pojawiają się już w X wieku¹³²⁶.

„Oktoechos”, jako ustystematyzowana księga liturgiczna, zawierał następujące elementy:

1. Niedzielne stychyry (*ἀναστάσιμα*) – 64 stychyry podzielone na 8 grup (8 tonów). Najstarszy tekst zachował „Stichirar” z VIII-IX w. (**Synaj gr. 1593**). 8 stychyr każdej niedzieli przyporządkowane były następująco:
 - a) 3 na wieczerni „na Panie wołam do Ciebie” oraz 1 *τοῦ στίχου*,
 - b) 3 na jutrzni „na Wszystko co oddycha” oraz 1 *τοῦ στίχου*¹³²⁷.
2. Stychyry wschodnie (*ἀνατολικά, τὰ ὀδοήκοντα*) – 80 stychyr pochodzenia syryjskiego. W szkolnej liturgice teksty te często przypisywano dla patriarchy Anatola¹³²⁸, jednak liturgiści wskazują, iż nazwa odnosi się do miejsca powstania, gdyż w wielu redakcjach noszą one nazwę wschodnie¹³²⁹. Stychyry pochodzą sprzed VIII wieku – rękopis **Synaj gr. 787** z XII w. oraz **Synaj gr. 795** z XIII wieku. Współcześnie ich liczba ograniczona została do 64:
 - a) 4 na wieczerni „na Panie wołam do Ciebie”,
 - b) 4 na jutrzni „na Wszystko co oddycha”¹³³⁰.
3. Stychyry alfabetyczne z akrostychem św. Jana z Damaszku – 24 stychyr oraz 8 stychyr do Bogurodzicy przyporządkowanych dla każdego z 8 tonów następująco:
 - a) 3 na wieczerni „na stichownie” (gr. *ἀποστίχου*),
 - b) 1 stychyra Bogurodzicy na wieczerni¹³³¹.
4. Katyzmy poetyckie (gr. *καθίσματα*, cs. *седальны*) oraz ipakoi – ilość tekstów różni się w poszczególnych rękopisach.
5. *Pentikostariony*, tj. tropariony „na Ps 50”. W rękopisach ich liczba wahała się od 8 do 24, współcześnie wykorzystywany jest jeden troparion dla Ps 50¹³³².
6. Kanony jutrzni w liczbie 24 – po 3 dla każdej niedzieli. Dla każdej jutrzni niedzielnej przyporządkowano 1 kanon Zmartwychwstania (gr. *ἀναστάσιμος*, autorstwa św. Jana z Damaszku), 1 kanon Krzyża i Zmartwychwstania (gr. *σταυροαναστάσιμος*, cs. *крестовоскресный*, autorstwa św. Kosmy z Majumy) oraz 1 kanon Bogurodzicy (gr. *Θεοτόκιος*). Dla każdej niedzielnej jutrzni czytano 14 troparionów na każdej z 8 pieśni (bez drugiej pieśni kanonu), co dawało 112 troparionów. Naj-

¹³²⁵ Ibid.

¹³²⁶ Ibid.

¹³²⁷ Ibid.

¹³²⁸ И. Гумилевский, *Реформа или творчество? (Размышление над богослужением первых христиан)*..., op. cit., s. 214.

¹³²⁹ Zob. K. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология*..., op. cit., s. 8–9. Zob. również: М. Скабалланович, *Толковый Типикон*..., op. cit., s. 546.

¹³³⁰ Pozostałe 16 stychyr przyporządkowane po 2 na każdy z ośmiu tonów, wcześniej wykorzystywano w czasie wieczerni. Zob. М. Арранц, *Око церковное*..., op. cit., s. 43.

¹³³¹ Ibid.

¹³³² Ibid.

wcześniejsze „Oktoechosy” (rękopisy **Synaj gr. 776** oraz **Synaj gr. 1593** z VIII w.) zawierały po 1 kanonie dla każdej niedzieli¹³³³.

7. *Nieskalani* (gr. *μακαρισμοί*), – 96 stychyr, wspólnie 64 – 8 dla każdej niedzieli.
8. Pieśni stopni (gr. *ἀναβαθμοί*, cs. *степенны*) – autorstwa św. Teodora Studyty, które do XIII w. były śpiewane z Ps 119-133. Rękopisy zawierały 25 pieśni – po 3 dla tonów od 1 do 7 oraz 4 dla tonu 8¹³³⁴.
9. Kondakiony (gr. *κοντάκια*), składające się z 1 *kukulija* (cs. *кукулий*) oraz około 20 ikosów. Kondakiony były śpiewane po nabożeństwie *pannihida* śpiewnego nabożeństwa, które jednak zostały zachowane w wielu redakcjach studyjskich. Również wspólnie zachowały się elementy kondakionów – jeden z ikosów czytany jest na jutrzni, natomiast pierwszy tekst (*kukulij*) – śpiewany na Liturgii¹³³⁵.
10. Eksapostilariony – 11 stychyr tematycznie związane ze schematem 11 Ewangelii jutrzni. Autorem stychyr był cesarz Konstantyn VII (X w.), syn Lwa (Leona) VI. Zdaniem Miguela Arranza pierwotnie były śpiewane wraz z Ps 42, 3 („Ześlij światłość swoją i wierność swoją: niech one mnie wiodą”, w jęz. greckim *ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου* – eksapostilarion). Teksty te są tożsame z zapisanymi w „Miniei” stychyrami fotagikon (gr. *φωταγωικόν*, cs. *светилен*)¹³³⁶.
11. Stychyry jutrzni „na świtanie” (gr. *ἑωθινοί*) – w liczbie 11, również podporządkowane niedzielny Ewangelii jutrzni. Autorem stychyr był cesarz Leon VI (IX-X w.).
12. 8 dogmatyków wieczni i jutrzni, – nie we wszystkich redakcjach¹³³⁷.

Pierwszy drukowany „Oktoechos” w języku greckim ukazał się w Wenecji w 1521 roku. Wcześniej pojawiły się drukowane wersje słowiańskie wydane w Krakowie w 1491 roku oraz w Cetyni w 1493 roku¹³³⁸. Współczesna struktura słowiańskiego „Oktoechosy”, opisana w księdze o. Nikolskiego, od czasów pierwszych drukowanych redakcji, nie podlegała znaczącym zmianom¹³³⁹.

2.3. Roczny cykl nabożeństw

IV i V wiek w Kościele chrześcijańskim był okresem znacznego rozwoju liturgicznego. Jego fundamentem stało się rozpowszechnienie i ujednoczenie kalendarzy liturgicznych, rozpowszechnienie praktyk monasterskim oraz wpływ monastycyzmu na nabożeństwa w miastach (katedralne i parafialne). W kolejnych wiekach roczny

¹³³³ Ibid., s. 44.

¹³³⁴ Ibid.

¹³³⁵ Ibid.

¹³³⁶ Ibid.

¹³³⁷ Z tego powodu niektórzy liturgiści podważają autorstwo św. Jana z Damaszku. Zob. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 44; В. В. Розанов, *Богослужебный устав Православной Церкви: Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви*, Москва 1902, s. 1–4.

¹³³⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 44.

¹³³⁹ К. Никольский, *Обозрение богослужебных книг Православной Российской Церкви: По отношению их к церковному уставу...*, op. cit., s. 27–56.

cykl nabożeństw był redagowany w oparciu o dwa główne centra – Konstantynopol oraz Palestynę. Uzupełnienie to stało się wielokierunkowe: wyznaczone zostały daty wielkich świąt ku czci Zbawiciela i Przenajświętszej Bogurodzicy, pojawiły się dodatkowe okresy postu oraz rozwinęto, uporządkowano i ujednociono kalendarz liturgiczny wskazujący na dni wspomnienia świętych. Rozwój rocznego cyklu nabożeństw prowadzony był w oparciu o dwa kalendarze – nieruchomy, ustanawiający stałe daty świąt oraz ruchomy – zbudowany wokół daty chrześcijańskiej Paschy. Te dwa kalendarze doprowadziły do powstania dwóch liturgicznych cykli – cyklu nieruchomego, usystematyzowanie którego doprowadziło do opracowania „Miniei” oraz cyklu świąt ruchomych, który skutkowało powstaniem „Triodionu”.

2.3.1. Święta w cyklu rocznym w V wieku

W V wieku możemy mówić o praktyce świętowania dni ku czci Bogurodzicy. W połowie V wieku w Blachernach cesarzowa Pulcheria ufundowała świątynię, w której złożono całun Przenajświętszej Bogurodzicy. Obrady Soboru w Efezie (431) odbywały się w świątyni Przenajświętszej Marii, również w Jerozolimie w IV wieku znana była świątynia mnichów spoudeoi poświęcona Matce Bożej¹³⁴⁰. W połowie V wieku palestyńscy mnisi uroczyście obchodzili święto **Zaśnięcia Matki Bożej**¹³⁴¹. Święto związane było pierwotnie z miejscem zaśnięcia Bogurodzicy – domem w Getsemani. Rozpowszechnienie święta, związane było z wolą cesarza Maurycjusza (+602), który ustanowił je powszechnie obowiązującym świętem w cesarstwie¹³⁴². Najwcześniejsze informacje o poście przed świętem Zaśnięcia pochodzą już jednak dopiero z IX wieku. O poście wspominają: papież Mikołaj (IX wiek), który stawia go na równi z trzema głównymi okresami postu oraz św. Teodor Studyta w X wieku. Jeszcze w XI wieku praktyka postu przed świętem Zaśnięcia wprowadzała pewne niezrozumienie i spory. Igumen Nikon z Czarnej Góry (XI wiek) zauważał: „jedni uważali [post – MŁ] za prawnie ustanowiony i kanoniczny, drudzy uznawali jego wartość, lecz sami nie pościli, trzeci nie tylko jego nie praktykowali, lecz nawet atakowali poszczających”¹³⁴³. Mimo tych słów post przed świętem Zaśnięcia był w XI wieku powszechnie znany. Do Antiochii, z której igumen Nikon pisał o problemach z akceptacją postu, tradycja ta przybyła z Konstantynopola, w którym była już powszechną praktyką liturgiczną. Jeszcze w XI wieku nie był ujednoczony okres postny – dla igumena Nikona rozpoczynał się on 1 sierpnia i trwał 15 dni, znał on jednak inne praktyki: post od 1 sierpnia za wyjątkiem 6 sierpnia (święta Przemienienia), post od święta Przemienienia, jak również po świątecznym okresie Przemienienia, który zgodnie z regułą monasterską trwał 8 dni.

Na V wiek datowane są homilie patriarchy konstantynopolitańskiego Proklosa (+446) oraz biskupa Rawenny Piotra Chrysologa (+450). Obie dotyczyły **Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy**. Pomimo braku jakichkolwiek dodatkowych świadectw,

¹³⁴⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 274-275.

¹³⁴¹ В. Альмов, *Лекции...*, op. cit., s. 57.

¹³⁴² Ibid., s. 108.

¹³⁴³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 324-325.

liturgiści są skłonni datować początki tego święta właśnie na V wiek¹³⁴⁴. Argumentem za jest ścisła relacja Zwiastowania ze świętem Bożego Narodzenia¹³⁴⁵. Kwestia obchodzenia tego ostatniego opierała się w homilii św. Jana Chryzostoma na opisie ewangelicznym. Przy wyliczeniu daty Bożego Narodzenia wykorzystywano tam wydarzenie Zwiastowania, jako pół roku od poczęcia św. Jana Chrzciciela. W ten sposób trzy święta: poczęcie św. Jana Chrzciciela, Zwiastowanie oraz Boże Narodzenie układały się w logiczną całość.

Również w V wieku możemy odnaleźć początki święta **Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy**. Pierwsze świadectwo o uroczystościach tego dnia możemy odnaleźć w słowach św. patriarchy konstantynopolitańskiego Proklosa (439-446)¹³⁴⁶. Pierwsze zachodnie świadectwo również pochodzi z V w. i jest nim „Sakramentariusz papieża Gelazjusza” (tzw. „Sakramentariusz Gelazjański” – Vat. Regin 216)¹³⁴⁷. Oba świadectwa nie mogą być jednak uznane za „niewątpliwie oryginalne”¹³⁴⁸. Istotna jest jednak informacja o obecności tego święta w praktyce nestoriańskiej i jakobickiej, i to w tym samym dniu, w którym wspominają to święto chrześcijanie (8 września), co musi świadczyć o jego świętowaniu przed ich odłączeniem od Ortodoksji w V wieku¹³⁴⁹. Św. Roman Melodos, na przełomie V i VI w., opracował teksty liturgiczne święta, z których zachował się jedynie kondakion. Powszechną praktykę świętowania dnia Narodzenia Bogurodzicy Michaił Skabałłanowicz odnosi jednak do początków VIII wieku¹³⁵⁰. Dowodem tego twierdzenia stały się teksty liturgiczne autorstwa św. Andrzeja z Krety (+ ~712), w których jest ono określane jako „powszechne” święto chrześcijańskie¹³⁵¹.

Powyższa teoria jest jednak podważona przez tego samego autora, który w innym opracowaniu, wskazuje na gruzińską wersję jerozolimskiego „Kanonarionu” VII w., w którym święto to zostało zapisane i wyraźnie wyróżnione spośród innych dni¹³⁵². Uroczystość Narodzenia Bogurodzicy została również zapisana w świętecznym „Ewangeliarzu” z VII w., podarowanemu dla synajskiego monasteru przez cesarza Teodozego III (715-717) oraz w rzymskim martyrologionie Hieronima (VII w.), a także statutach biskupa Sonacjusza (614-631). W VI wieku znanym miejscem pielgrzymek i modlitwy była bazylika zbudowana na miejscu domu św. Marii Dziewicy w Getsemani. W miejscu tym zachowana była również pieczara, określana jako grota pogrzebowa. Podobnie jak w przypadku święta Bożego Narodzenia istnieje teza o ustanowieniu daty święta w celu wyrugowania pogańskich praktyk. 8 września, dzień święta Narodzenia Bogurodzicy, Wasilij Bołotow odnosi do uroczystości olimpijskich okolic Smyrny, w ten sposób wskazując na geograficzne źródło święta¹³⁵³.

¹³⁴⁴ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 107-108.

¹³⁴⁵ М. Скабалланович, *Толковый Титикон...*, op. cit., s. 275.

¹³⁴⁶ М. Скабалланович, *Христианские праздники. Кн. I. Рождество Пресвятой Богородицы*, Киев 1915, s. 23.

¹³⁴⁷ М. Metzger, *A eucharistic lexicon*, op. cit., s. 4.

¹³⁴⁸ М. Скабалланович, *Христианские праздники. Кн. I. Рождество Пресвятой Богородицы...*, op. cit., s. 24.

¹³⁴⁹ Ibid.

¹³⁵⁰ М. Скабалланович, *Толковый Титикон...*, op. cit., s. 327.

¹³⁵¹ М. Скабалланович, *Христианские праздники. Кн. I. Рождество Пресвятой Богородицы...*, op. cit., s. 24.

¹³⁵² Ibid., s. 24; К. С. Кекелидзе, *Иерусалимский Канонарь VII века: Грузинская версия*, Тифлис 1912, s. 128.

¹³⁵³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 323.

Przyczyną późnego datowania święta Narodzenia Bogurodzicy przez Michaiła Skabałlanowicza, wskazującego początek VIII w., mogło być lokalne występowanie tego święta i jego „niższa ranga”. Powyższą tezę mogą potwierdzić zachodnie zabytki liturgiczne VII-VIII w., w których święto jest zapisane na dzień 8 września, przy czym przed wspomnieniem święta zapisana jest pamięć świętego Adriana¹³⁵⁴.

Współczesna hymnografia święta opiera się na tekstach VII wieku. Poza kondakionem św. Romana (V-VI w.), w „Miniei” odnajdziemy teksty autorstwa św. Andrzeja z Krety (drugi kanon jutrzni, +~712) św. Jana z Damaszku (pierwszy kanon jutrzni, +~780), patriarchy konstantynopolitańskiego Germana (stychiry alfabetyczne, +740), Anatola biskupa Tesaloniki (IX w.), Stefana i Sergiusza mnichów Ławy św. Sawy (IX wiek)¹³⁵⁵.

Kolejne święto ku czci Bogurodzicy, **Wprowadzenie Przenajświętszej Bogurodzicy do Świątyni**, może być scharakteryzowane jako praktyka V wieku, jedynie na podstawie poszłak¹³⁵⁶. Najstarsze opisy święta pochodzą z późniejszych kalendarzy. W rękopisach tych było ono często określane jako „Święta świętych” (gr. *Τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, cs. *Святая святым*)¹³⁵⁷. Teksty liturgiczne święta, autorstwa m.in. św. Jana z Damaszku, również wskazują na starsze pochodzenie niż VI-VII wieku¹³⁵⁸. Dla Michaiła Skabałlanowicza dopuszczalne jest datowanie tego święta na VIII wiek, albowiem wspomina o nim świąteczny „Ewangeliarz” z 715 roku¹³⁵⁹.

W jednej z homilii V w. na św. Chrztu Pańskiego, wspomniane jest nocne czuwanie. Rozwój nocnego nabożeństwa związany był z praktyką chrztu katechumenów w dzień święta, który odbywał się właśnie nocą, po modlitewnym przygotowaniu. „Od poprzedzającego wieczoru do samego święta [wierni – MŁ] stali na nogach i odpędzali sen śpiewem pieśni”¹³⁶⁰. Z praktyki chrztu w dzień święta Objawienia zrodził się również, wskazywany przez późniejsze rękopisy, obrzęd oświecenia wody.

Roczny cykl nabożeństw w V wieku otwiera święto Bożego Narodzenia. Wielki Post rozpoczynał się w poniedziałek i trwał do piątku, po nim następował post Paschy (*νιστεία τε πάσχα*), który trwał do Wielkiej Soboty włącznie. Cały tydzień paschalny (lub ósmy dzień) był określany jako święto. Na zakończenie tygodnia paschalnego wspomniano już spotkanie Zmartwychwstałego Chrystusa z apostołem Tomaszem. Cykl roczny mówił o 40 dniach do Wniebowstąpienia, Pięćdziesiątnicy, tygodniowym poście po zakończeniu święta Pięćdziesiątnicy¹³⁶¹.

¹³⁵⁴ Zob. *Zachodni kalendarz VIII-IX w.*, w: M. Скабалланович, *Христианские праздники. Кн. I. Рождество Пресвятой Богородицы...*, op. cit., s. 25.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, s. 27.

¹³⁵⁶ O jednej z nich mówi archim. Robert Taft. Wskazuje on na początki tego święta w związku z oświeceniem świątyni w Jerozolimie, poświęconej Bogurodzicy, za czasów panowania cesarza Justyniana I, 21 listopada 543 roku. Jak jednak sam wskazuje, księgi liturgiczne do VIII w. milczą na temat tego święta. P. Ф. Тафт, *Литургический лексикон...*, op. cit., s. 21.

¹³⁵⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 323.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, s. 323.

¹³⁵⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 327.

¹³⁶⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 156.

¹³⁶¹ *Ibid.*, s. 48.

2.3.2. Posty czterech pór roku w V wieku

W V wieku na Zachodzie pojawiła się praktyka czterech postów w roku, tzw. „Posty czterech pór roku”. O konieczności postu w 3 wybrane soboty roku mówił w III wieku papież Kalikst. W V wieku, papież Leon I (+461) wprowadza 4 nowe posty, w czterech różnych porach roku, jako wyraz wdzięczności za zgromadzone płody i wyznacza ich okresy: „post wiosenny w czasie Czterdziątnicy, letni na Pięćdziesiątnicę, jesienny w 7 miesiącu, zimowy w 10 miesiącu”¹³⁶². Papież Grzegorz I Wielki (Dialog +604) ostatecznie wskazuje daty tych postów. Post wiosenny był w 1 tygodniu Wielkiego Postu, post letni w tygodniu Pięćdziesiątnicy, post jesienny – 3 tydzień września, post zimowy – 3 niedziela Adwentu. Zachodnia praktyka 4 postów wpłynęła, zdaniem Michała Skabałlanowicza, na rozwój postnych okresów na Wschodzie, która również oparła się na 4 takich okresach: post Wielki, apostołski, przed świętem Zaśnięcia oraz bożonarodzeniowy¹³⁶³.

2.3.3. Święta cyklu rocznego w VI wieku

W VI wieku po raz pierwszy pojawiają się świadectwa o święcie **Obrzezania Pańskiego** na 8 dzień po Bożym Narodzeniu. Chociaż pisemne świadectwo jest późne, niewątpliwie tradycja święta jest wcześniejsza. Na rozwój i powszechne przyjęcie święta wpływały dwa czynniki – relacja ze świętem Bazylego Wielkiego (dzień pamięci 1 stycznia) oraz pogańskie obyczaje tzw. *kolęd*, czyli świąt pierwszych dni każdego nowego miesiąca. Jeśli data święta Obrzezania miała stanowić (podobnie jak Boże Narodzenie) przeciwwagę dla pogańskich kultów, jego wprowadzenie musiało odbywać się w czasach, kiedy pogańskie obyczaje były jeszcze powszechne (IV-V wiek)¹³⁶⁴.

Kolejnym świętem wspominanym w VI wieku w relacji do Bożego Narodzenia było **Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy**. Jego początki nie wskazują na maryjny charakter. W rękopisach spotykamy różne nazwy święta – greckie *εὐαγγελισμός* oraz łacińskie *Annuntiatio Angeli*, *Annuntiatio Domini*, *Annuntiatio Christi* czy *Conceptio Christi* (poczęcie, cs. *zacamue*), które silnie podkreślają tematyczne skoncentrowanie na Chrystusie¹³⁶⁵. Na Zachodzie najstarsze świadectwa o święcie pochodzą z VII wieku. 1. kanon soboru w Toledo (656) nakazuje w całej Hiszpanii świętować święto Zwiastowania na 8 dni przed Bożym Narodzeniem, tj. 18 grudnia¹³⁶⁶. Na Wschodzie święto znane było znacznie wcześniej. Na początku VI wieku istnieje już pełen kondakion święta autorstwa św. Romana Melodosa, chociaż do tego czasu istniał już inny, anonimowy kondakion – powszechnie znany jako Akatyst Matki Bożej. Ponadto do VII wieku znana była praktyka ruchomego święta Zwiastowania. Ze względu na datę uroczystości, która wypadała w okresie Wielkiego Postu, Zwiastowanie przenoszono

¹³⁶² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 284.

¹³⁶³ Ibid., s. 284.

¹³⁶⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 319.

¹³⁶⁵ Ibid.

¹³⁶⁶ Ibid.

na soboty i niedziele. Reliktem tej praktyki pozostała piąta sobota Wielkiego Postu określana jako „sobota akatystu” (cs. *cyббота акаѢуста*). 82. kanon Soboru *in Trullo* (*Quinisextum*, 691 r.), zezwala na sprawowanie pełnej Liturgii w święto Zwiastowania, niezależnie od dnia Wielkiego Postu w którym ono przypadnie¹³⁶⁷.

Na podstawie jerozolimskiego świadectwa z VI wieku, możemy również zaobserwować początki wspomnienia patriarchy Dawida i świętego Jakuba brata Pańskiego, które miało miejsce w dniu Bożego Narodzenia. Nie było ono związane z praktyką wspomnienia świętych w dniu ich śmierci, lecz jak wyjaśnia niejaki Kosma „aby nie zostali bez wspomnienia wraz z pozostałymi przodkami Chrystusa”¹³⁶⁸. W ten sposób w praktyce jerozolimskiej pojawia się święto, które zostanie później utożsamione z niedzielą po Bożym Narodzeniu, poświęcona prorokowi Dawidowi, św. Józefowi oraz św. apostołowi Jakubowi.

Możemy jedynie przypuszczać o istniejącej w VI wieku praktyce wspomnienia święta **Przemienienia Pańskiego**. Jest to jedno z wielkich świąt, którego pierwotną historię możemy poznać jedynie w zarysie. Pierwsze spisane informacje o święcie datują je na IX-X wiek. Profesor Manswietow wskazuje, iż za Anastazym, biskupem Cezarei Palestyńskiej, określanym jako autor „Słowa o poście przed świętem Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy” kryje się Nikon z Czarnej Góry (XI w.). Autor „Słowa...” ustanowienie święta Przemienienia datuje na okres panowania cesarza Leona VI Filozofa (Mądrego). Święto Przemienienia było jednak znane znacznie wcześniej, na co wskazują m.in. teksty liturgiczne autorstwa patriarchy Germana, św. Kosmy z Majumy i innych hymnografów VI i VII w. Święto było znane również w kościołach ormiańskich i nestoriańskich. Istnieje również teza Wasilija Bołotowa o ormiańskiej inspiracji, którą przyjęła w V-VI wieku Kapadocja i Palestyna¹³⁶⁹. W określeniu historycznych korzeni święta, istotnym faktem jest istniejąca w końcu VI wieku w monasterze na Synaju, ołtarzowa mozaika przedstawiająca scenę Przemienienia Pańskiego¹³⁷⁰.

Michaił Skabałłanowicz początki święta Przemienienia umiejscowił w VIII wieku, ze względu na pierwsze historyczne potwierdzone homilie św. Andrzeja z Krety (+ 712, 726 lub 740)¹³⁷¹.

2.3.4. Okres Wielkiego Postu w praktyce jerozolimskiej VII wieku

W VII wieku, **rozpoczęcie okresu Wielkiego Postu** związane już było z monasterską praktyką wzajemnego przebaczenia. Obrzęd przebaczenia win, po raz pierwszy został opisany przez św. Sofroniusza (+638), przypuszczalnego autora żywotu św. Marii Egipcjanki.

¹³⁶⁷ Praktyka ta nie stała się jednak powszechną. TypEWERG mówiąc o święcie Zwiastowania, które przypadło w Wielki Piątek, zezwala na sprawowanie LitUPD. Ibid., s. 320.

¹³⁶⁸ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 48.

¹³⁶⁹ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 321-322.

¹³⁷⁰ Główna świątynia monasteru, który wówczas nie był poświęcony św. Katarzynie lecz „Przenajświętszej Dziewicy”, została ukończona około 598 roku. Również i współcześnie głównym świętem monasteru jest dzień Przemienienia Pańskiego. Ibid., s. 322.

¹³⁷¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 327.

„W niedzielę poprzedzającą pierwszą niedzielę postu, sprawowano Liturgię, w czasie której wszyscy przyjmowali Święte Tajemnice. Następnie po krótkim posiłku gromadzili się w świątyni, gdzie po długiej modlitwie i skłonieniu kolan, starcy całowali igumena i wszystkich pozostałych, prosząc przebaczenia i modlitw na rozpoczynający się duchowy wysiłek. Następnie brama monasterska była otwierana i bracia, wyłączając chorych i starych, oraz kilku pozostających w monasterze dla nadzoru, wychodzili ze śpiewem psalmu ‘Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać’¹³⁷² i rozchodzili się w różne strony”¹³⁷³. Opis ten zrodził w monasterach cenobitycznych inną tradycję, zgodnie z którą po obrzędzie przebaczenia bramy monasteru zamykały się aż do soboty św. Łazarza¹³⁷⁴.

W VII wieku nie istniały jeszcze współczesne nam określenia wielkopostnych niedziel. Od V-VI wieku, jedyną wspominaną niedzielą tego okresu była niedziela połowy okresu Wielkiego Postu, która później przyjęła nazwę niedzieli Św. Krzyża. O niedzieli tej wspominał św. Sofroniusz, który wyjaśniał, iż w tym dniu w Jerozolimie kłaniano się relikwiom Krzyża Zbawiciela. Praktyka ta została już w IV w. opisana przez Egerię. Jednak nawet w VII wieku owa niedziela nie jest jeszcze nazwana niedzielą Krzyża (cs. *крестопоклонная*)¹³⁷⁵.

Wielki Post w VII wieku kończył się w sobotę Łazarza, po której uroczystie świętowano Wjazd Pański do Jerozolimy. Znana już była praktyka trzymania gałązek palmowych. W kanonie św. Romana Melodosa, również możemy odnaleźć wskazanie, aby wierni będący w świątyni trzymali w dłoniach palmowe gałązki¹³⁷⁶.

2.3.5. Święta cyklu rocznego w VIII wieku

Zachowane synaksariony VI-VIII w. odsłaniają rozbudowaną strukturę kalendarza liturgicznego, w którym istnieją już praktycznie wszystkie święta. W V wieku św. Epifaniusz z Salaminy mówił o 4 wielkich świętach (Bożym Narodzeniu, Epifanii, Zmartwychwstaniu oraz Wniebowstąpieniu), w poł. V wieku św. Proklus mówił o 5 (dodatkowo Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów), w VIII wieku biskup Jan eubejski wskazywał na 11 najważniejszych świąt (wśród których brakowało jedynie Wprowadzenia, Zaśnięcia i Niedzieli Palmowej, było zaś Poczęcie, a w innym miejscu Zaśnięcie)¹³⁷⁷.

W VIII wieku kalendarz liturgiczny na Zachodzie tworzyły dwa cykle, z których każdy związany był z kalendarzem astronomicznym. Pierwszy dotyczący najkrótszego dnia w roku, zrodził kalendarz świąt nieruchomych – rozszerzonych jeszcze o niedzielę adwentu. Drugi, opisujący święta ruchome, za swój centralny punkt przyjął Paschę. W ten sposób pojawiają się dwa cykle, później określone jako synaksarion (tj. cykl

¹³⁷² Ps 26.

¹³⁷³ Cyt. za: И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 51.

¹³⁷⁴ Pojawiła się reguła, która zakazywała dla igumena opuszczania monasteru w okresie Wielkiego Postu. Ibid.

¹³⁷⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 51-52.

¹³⁷⁶ Palmowe gałązki nosili również egipscy mnisi, którzy odprowadzali zmarłego na miejsce pochówku. Ibid., s. 52.

¹³⁷⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 327.

święt nieruchomych) oraz cykl triodionu. Na Wschodzie cykl synaksarioniu rozpoczynający się od Bożego Narodzenia, zachował się w najstarszych profitologionach, które rozpoczynały się od czytań wigilii Bożego Narodzenia. Kalendarz święt nieruchomych został jednak na Wschodzie opracowany w inny sposób, dlatego też, jedyne pozostałościami Zachodniego podziału, pozostała tzw. niedziela przed Bożym Narodzeniem, co potwierdza Ewangelia z VIII w. ze zbiorów biskupa Porfiriusza¹³⁷⁸.

W VIII wieku do powszechnej praktyki na Wschodzie i Zachodzie wszedł **post przed świętem Bożego Narodzenia**. Na Zachodzie rozwinął się on z praktyki 4 postów roku, i od V wieku posiadamy fragmentaryczne informacje na jego temat¹³⁷⁹. „Sakramentariusz papieża Gelazjusza I” (rękopis VIII wieku) wyznacza 5 niedziel Adwentu, natomiast w tradycji mediolańskiej i mozarabskiej istniało 6 adwentowych niedziel. Papież Grzegorz VII w XI wieku skrócił okres Adwentu do 4 tygodni¹³⁸⁰.

Michaił Skabałłanowicz wskazuje pierwsze na Wschodzie świadectwo o poście w koptyjskim kalendarzu z VIII wieku. Rozpoczynał się on 15 listopada. Niektórzy wskazują jednak na wcześniejszą praktykę bożonarodzeniowego postu na Wschodzie, odnajdując wskazówki o nim mówiące już w tekstach św. Jana Chryzostoma¹³⁸¹.

W VIII w. po raz pierwszy wspomniana jest niedziela o Celniku i Faryzeuszu, która wcześniej nie była związana ani z określanym w nazwie czytaniem ewangelicznym, ani też z okresem przygotowawczym do Wielkiego Postu. Tydzień ten stanowił przeciwwagę dla ormiańskiego postu, przypadającego na te dni. We współczesnej praktyce liturgicznej zostały zachowane detale, które świadczą o polemice z tradycją postu Ormian – w tygodniu rozpoczynającym się od niedzieli o Celniku i Faryzeuszu środa i piątek nie były (i nie są) dniami postnymi. W VIII wieku, do schematu Triodionu, tj. ruchomych święt i dni związanych ze świętem Paschy, nie był jeszcze włączony tydzień wyznaczany niedzielą o Synu Marnotrawnym. Rozszerzenie okresu Triodionu o ten tydzień, Iwan Manswietow datuje na IX-X w. i wiąże z regułami św. Teodora Studyty. Jest to jednak jedynie przypuszczenie liturgisty, albowiem historyczne świadectwa epoki św. Teodora, okres Triodionu rozpoczynały dopiero od soboty mięsopustnej, ostatniego z dni przed postem, w którym sprawowano powszechne modlitwy za zmarłych (ostatnie przed rozpoczęciem postu). W niedzielę mięsopustną, zgodnie ze świadectwem św. Teodora, czytanie ewangeliczne dotyczyło już Sądu Ostatecznego, wierni zaś zaprzestawali spożywania mięsa¹³⁸².

2.3.6. Konstantynopolińska praktyka okresu Triodionu

„Typikon” katedry Hagia Sophia w Konstantynopolu posiadał pewne charakterystyczne tradycje związane z okresem Triodionu.

¹³⁷⁸ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 49-50.

¹³⁷⁹ Świadectwa wskazują na post od dnia św. Marcina (11 listopada), który obowiązywał w poniedziałki, środy i soboty. Sobór Matisconensis (581) dodaje ponadto, że nabożeństwa powinny być w tym okresie sprawowane zgodnie z wielkopostną praktyką. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 328.

¹³⁸⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 328.

¹³⁸¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 320.

¹³⁸² И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 46-50.

Kiedy święto Spotkania Pańskiego wypadło w okresie Wielkiego Postu, TypKONST wskazywał na sprawowanie pełnej Liturgii. W tej kwestii odróżniał się od praktyki reguły igumena Nikona z Czarnej Góry, który wskazywał na pełną Lit. tylko wtedy, kiedy święto było wspominane w świątyni pod wezwaniem Spotkania Pańskiego¹³⁸³.

W TypKONST po raz pierwszy pojawia się niedziela Tryumfu Ortodoksji, jako nabożeństwo pierwszej niedzieli Wielkiego Postu. W sobotę wieczorem patriarcha i duchowieństwo udawali się do cerkwi w Blachernach, gdzie sprawowano czuwanie. Niedzielny poranek rozpoczynała jutrznia, po której sprawowano litę, która przez główny plac miejski prowadziła do katedry Hagia Sophia¹³⁸⁴.

TypKONST wskazywał na szczególne obrzędy sprawowane przez patriarchę w Wielki Czwartek: omycie świętego ołtarza, omycie nóg oraz oświecenie mira.

Obrzęd omycia nóg w Wielki Czwartek był sprawowany przed Liturgią (w TypSTUD po Lit.). Ten sam obrzęd sprawowano również na dworze cesarskim. W praktyce pałacowej cesarz omywał prawe nogi 12 biedaków. Obrzęd był sprawowany w czasie czytania przez nadwornego kapłana Ewangelii opisującej omycie nóg uczniom przez Jezusa Chrystusa¹³⁸⁵.

W „Apostole” tradycji katedralnej, pojawiła się informacja dotycząca tradycji omycia świętego ołtarza po zakończeniu nabożeństw trzeciej i szóstej godziny Wielkiego Czwartku. Po tym obrzędzie sprawowana była wieczernia oraz obrzęd omycia nóg¹³⁸⁶.

W tym samym rękopisie „Apostoła” zapisano koinonikon (cs. *причастен*) Wielkiego Piątku, co wskazuje iż w tym dniu była sprawowana Liturgia¹³⁸⁷.

TypKONST wskazywał na sprawowanie pełnej Liturgii święta Zwiastowania, niezależnie od dnia w którym przypadnie. W ten sposób pełna Lit. mogła być sprawowana nawet w Wielki Piątek. To wskazanie reguły katedralnej było przyjęte przez igumena Nikona i określone przez niego jako „stara tradycja”¹³⁸⁸.

W Wielką Sobotę patriarcha sprawował sakrament Chrztu. W czasie czytania drugiej paremii wieczerni patriarcha opuszczał swój tron i udawał się do chrzcielnicy. W momencie czytania ostatniej paremii duchowieństwo zmieniało szaty liturgiczne na białe. Na zakończenie starotestamentowych czytań do świątyni powracał patriarcha z nowo ochrzczonymi, po czym kontynuowano nabożeństwo sprawując pełną Lit. Moment wejścia patriarchy i nowo ochrzczonych łączył w sobie sam powrót z chrzcielnicy w małym wejściem Lit¹³⁸⁹. W Wielką Sobotę odbywał się również obrzęd „śpiewu nad grobem”. Nabożeństwo składało się ze śpiewu 17. kazyzmy przedzielonej troparionami¹³⁹⁰.

W TypKONST, w Wielką Sobotę wieczorem sprawowano wieczernię, w czasie której odbywał się sakrament Chrztu i którą kontynuowała Liturgia. Liturgia kończy-

¹³⁸³ Ibid., s. 236.

¹³⁸⁴ Ibid.

¹³⁸⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 236.

¹³⁸⁶ Ibid., s. 244.

¹³⁸⁷ Ibid., s. 245.

¹³⁸⁸ Ibid., s. 237.

¹³⁸⁹ А. В. Петровский, *Некоторые особенности...*, op. cit., s. 126–127.

¹³⁹⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 236.

ła się już po zmroku (o czym świadczą najstarsze typikony) i bezpośrednio po nim rozpoczynano śpiew pełnego kondakionu Paschy (rozpoczął się od współczesnego kondakiona paschalnego: „Gdy go grobu zstąpiłeś, o Nieśmiertelny...”), który zastępował całonocne czuwanie niepraktykowane w konstantynopolitańskiej katedrze. Po nabożeństwie wierni powracali do domów. Rano wierni spotykali się na jutrzni¹³⁹¹, po której sprawowano paschalną Liturgię.

Nabożeństwo paschalne reguły katedralnej posiadało jeszcze jeden charakterystyczny element, zauważalny również we współczesnej praktyce liturgicznej, a mianowicie sposób czytania Ewangelii. W „Typikonie” metropolity Jerzego (XI w.) moment ten został opisany następująco: „W niedzielę metropolita czyta Ewangelię w prezbiterium stojąc na stopniu z twarzą zwróconą ku drzwiom”¹³⁹². Rękopis Drezden gr. 140 przedstawia nieco zmodyfikowaną praktykę: „W tym czasie, kiedy czytana jest Ewangelia po łacinie patriarcha wygłasza «pokój wszystkim», albowiem sam czytając Ewangelię po grecku, nie wygłaszał tego sam do siebie, lecz po wygłoszeniu, jak powiedziano, «pokój wszystkim», czytana jest Ewangelia po łacinie; w czasie wezwania arcydiakona «oto mądrość» błogosławi trzykrotnie i mówi «pokój wszystkim»; następnie, w tym czasie kiedy kanstrisiu i drugi archont trzymają przed nim Ewangelię, wygłasza: «Czytanie ... wg Jana». Arcydiakon «bądźmy uważni». I czyta patriarcha w syntronie (tj. na tronie arcybiskupim). Czytający wraz z nim sakelariusz, lub ktoś inny stojących w pobliżu powtarza na ambonie wszystkie jego słowa. ... Po zakończeniu Ewangelii, arcydiakon mówi «oto mądrość, stańmy prosto» i następuje zstępowanie (z tronu biskupiego)”¹³⁹³.

2.3.7. Spisy świętych w tradycji katedralnej

Informacje o świętych modlitewnie wspominanych w Konstantynopolu możemy odnaleźć w tzw. synaksarionie (od gr. *σύναξις*, łac. *martyrologion*, cs. *месяцеслов*) Wielkiego Kościoła Konstantynopolitańskiego. Spis zachował się w rękopisach X i XI w.: jerozolimskiego „Ewangeliarza” z X w. (Paryska Narodowa Biblioteka nr 53) oraz antiocheńskiego „Ewangeliarza” z XI w. (Biblioteka Watykańska nr 19)¹³⁹⁴. Spis świętych opracowano na fundamencie wcześniej istniejących „Martyrologionów” – synajskiego oraz Hieronima, które zostały uzupełnione o liturgiczną praktykę wieków późniejszych. Wśród opisywanych świętych większość związana była z Małą Azją, tradycja egipska skupiała się na świętych aleksandryjskich, zaś zachodnia – w większości dotyczyła świętych rzymskich¹³⁹⁵.

Konstantynopolitański „Synaksarion” był już powszechnym spisem świętych, jednak podobnie jak „Martyrologion Hieronima” nie był ostatecznie ujednoczony.

¹³⁹¹ Jutrznia początkowo nie posiadała kanonu paschalnego, który był dziełem św. Jana z Damaszku. Ta część jutrzni, w tradycji słowiańskiej określana jest często jako *заутреня*.

¹³⁹² Сут. за: М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 44.

¹³⁹³ Ibid., s. 45-46.

¹³⁹⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 397.

¹³⁹⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 343-344.

W spisie niektórzy święci byli wspomniani wielokrotnie, dotyczyło to również całych grup świętych wspominanych określonego dnia¹³⁹⁶. Podobnie jak w przypadku wcześniejszych spisów powtórki wskazują na inspiracje kalendarzami różnych Kościołów lokalnych¹³⁹⁷. Ponadto w Konstantynopolu istniało wiele świątyń poświęconych pamięci męczenników innych Kościołów lokalnych. Dаты ich modlitewnego wspomnienia dotyczyły zarówno dnia ich męczeńskiej śmierci, jak też lokalnego świętowania rocznic poświęcenia świątyń. Wśród powtórzeń nie można oczywiście wykluczyć pomyłek kopistów¹³⁹⁸.

Większość imion męczenników pochodzi z czasów przełomu III i IV w. (prześladowań cesarza Dioklecjana, Juliana i innych). Spis zachowuje jedynie pojedyncze imiona męczenników wcześniejszych wieków (z czasów Nerona, oprócz apostołów kalendarz wymienia 4 męczenników, z czasów Domicjana – 3, z czasów Trajana – 12, z czasów Marka Aureliusza – 3)¹³⁹⁹ oraz pojedynczych świętych Starego Testamentu (m.in. nie wspomina proroków Ezechiela oraz Aggeusza)¹⁴⁰⁰.

Charakterystyczną cechą spisu konstantynopolitańskiego było uzupełnienie kalendarza o informacje związane z życiem bądź (najczęściej) męczeńską śmiercią, tzw. *prologi* bądź żywoty świętych. Uzupełnienie to było oparte na aktach męczenników oraz na innych trudnych do określenia źródłach. W ten sposób spis imion świętych, obok miejsca i daty ich męczeńskiej śmierci, przedstawiał również opisy życia bądź historię związaną z przebytą męką¹⁴⁰¹. Połączenie imion i dat z opisem życia bądź męczeństwa dało początek dla nowego rodzaju spisów, tzw. *synaksarionów* historycznych.

Już najwcześniejsze *Prologi*, m.in. z Mitylen z XI w., bliżej nieznanego Piotra z XIII w.¹⁴⁰², wskazują również na liturgiczne wykorzystanie *synaksarionów*. W starej tradycji liturgicznej *prologi* były odczytywane na końcu nocnego czuwania bądź przed jutrznią. Czytania te miały zapoznać wiernych z życiem świętego, którego pamięć modlitewnie wspominali. We współczesnej praktyce liturgicznej Kościoły prawosławne posiadają „Synaksarion” albo *prolog* czytany po 6. pieśni kanonu jutrzni, zaś Kościoł

¹³⁹⁶ Iwan Karabinow podaje przykład wpisu na 19 września, w którym to dniu wspomniana jest pamięć męczenników Trofima, Dorimedonta i Sabacjusza z czasów cesarza Probusa oraz pamięć 150 męczenników, z których 100 było Egipcjanami, 50 Palestyńczykami. Ten sam spis świętych znajduje się również pod datą 29 września. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 344.

¹³⁹⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 399-400.

¹³⁹⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 344.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, s. 345.

¹⁴⁰⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 400.

¹⁴⁰¹ W swojej pracy Iwan Karabinow przedstawia wybrane opisy, spośród których warto wskazać dwa, dla zilustrowania sposobu opisu, który zbliżony jest do standardowego żywota świętego. Pierwszy z nich dotyczy św. męczennika Lukjana: „cierpienie i śmierć męczennika Lukjana, prezbitera Wielkiej Antiochii, za [panowania – ME] imperatora Dioklecjana przybył on do Nikomedii. Był on bardzo utalentowany w pisaniu, pozostawił dla Kościoła w Nikomedii Biblię – Starego i Nowego Testamentu, spisane na trzech kartach, on został zamęczony przez cesarza i zmarł”. Drugi opis dotyczy św. Atenodora (17 grudnia), zamęczonego za panowania Dioklecjana: „stanął przed dowódcą Elewsem i był rozciągnięty pomiędzy dwoma kolumnami a następnie do jego ciała przytknęli 24 lampy oliwne. Później dodali do nich jeszcze 5 lamp – jedną do ust, dwie na plecy i dwie na sercu”. Oba opisy pochodzą najprawdopodobniej z akt męczeńskich, jednak niektóre dotyczą życia męczennika, inne koncentrują się jedynie na sposobie męczeńskiej śmierci. Cyt. za И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 345-346.

¹⁴⁰² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 401.

rzymskokatolicki zachował tradycję czytania *martyrologionu* na nabożeństwie pierwszej godziny¹⁴⁰³.

2.3.7.1. „Synaksarion” cesarza Bazylego II Bułgarobójcy

Kolejnym zabytkiem opisującym liturgiczny kalendarz Konstantynopola był „Synaksarion cesarza Bazylego” Bułgarobójcy (958-1025). Rękopis nie zachował się w całości, do dzisiejszego dnia przetrwała pierwsza jego część – od września do lutego (w zbiorach Biblioteki Watykańskiej)¹⁴⁰⁴. W rękopisie, napisanym na polecenie cesarza (we wstępie rękopis jest przypisywany samemu cesarzowi), połowę miejsca zajmowały bogato zdobione miniatury ukazujące życie i męczeństwo świętych, często zastępujące opis.

Również i później pojawiały się podobne rękopisy synaksarionów, stanowiących wyżej opisanego zabytku. Kolejne synaksariony zachowały opracowany kalendarz, jedynie sporadycznie dokonując korekt – tj. usuwając powtarzające się wielokrotnie pamięci tych samych świętych¹⁴⁰⁵.

2.3.7.2. Przyporządkowanie dni pamięci świętych

Powstanie pełnych, powszechnych *synaksarionów* pozwala na krótką analizę dat w nich zamieszczonych. Wśród dat dotyczących modlitwnej pamięci świętych najlepiej udokumentowane są święta ku czci męczenników, ponieważ informacje o nich (łącznie z datą męczeńskiej śmierci) pochodzą z wczesnych aktów męczeńskich. Również dobór dat wspominania pamięci mnichów (cs. *преподобных*), czy hierarchów (cs. *святителей*) jest historycznie udokumentowany przez kronikarzy i historyków kościelnych. Niekiedy, z powodu braku wystarczających informacji (najczęściej w przypadku męczenników pierwszych wieków), datą modlitwennego wspomnienia świętych stawały się rocznice odnalezienia bądź przeniesienia ich relikwii, czy też dni poświęcenia świątyni pod ich wezwaniem. Najwięcej rozbieżności w datowaniu sprawiały wspomnienia świętych Starego Testamentu oraz świętych I w. n.e. Święci Starego Testamentu wkraczają do synaksarionów powoli. Opierając się na świadectwie św. Jana Chryzostoma, możemy wskazać, iż w połowie IV wieku, spośród świętych żyjących przed Chrystusem znani i wspominani byli jedynie święci Bracia Machabeusze¹⁴⁰⁶. W przypadku wspomnienia pamięci św. Jana Chrzciciela, datę jego narodzin oparto na słowach Ewangelisty Łukasza, który wskazał na poczęcie świętego na 6 miesięcy przed Zwiastowaniem Przenajświętszej Bogurodzicy. W ten sposób data narodzin świętowana jest 25 czerwca, pół roku przed Bożym Narodzeniem. Jeszcze jednym sposobem datowania świąt lub pamięci świętych, co do których nie istniały wystarczające świadectwa historyczne, było przyporządkowanie im dni związanych z pogańskimi lokalnymi świętami. W ten sposób Wasilij Bołotow określa ustanowie-

¹⁴⁰³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 349.

¹⁴⁰⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 400.

¹⁴⁰⁵ Ibid., s. 400-401.

¹⁴⁰⁶ Ibid., s. 280.

nie 29 sierpnia, jako święta Ścięcia Głowy św. Jana Chrzciciela. W analogiczny sposób wyjaśniane są daty innych świąt, m.in. Bożego Narodzenia¹⁴⁰⁷.

Konstantynopolikańskie spisy świąt cyklu synaksarionu posiadały swoje własne, charakterystyczne tradycje. Do istniejących świąt ku czci Chrystusa, Bogurodzicy i świętych, dodano również wspomnienia pewnych historycznych wydarzeń oraz świąt opartych o określone wydarzenie z życia świętego. W rękopisach możemy odnaleźć informacje o następujących praktykach:

- na cztery dni przed świętem Podwyższenia Krzyża Pańskiego, na Liturgiach zamiast antyfonów śpiewano „Krzyżowi Twojemu kłaniamy się, Władco...”. Tradycja okresu przedświętecznego była związana ze szczególną celebracją przyniesienia relikwii Krzyża Św. do katedry,
- 15 września wspomniano pamięć „przejrzenia Saula”,
- 25 września wspomniano trzęsienie ziemi oraz ustanowienie trisagionu,
- 31 października wspomniano odnowienie kaplicy Bogurodzicy w siedzibie patriarchy, w której spoczywała głowa św. Awerkusza,
- 12 grudnia wspomniano pamięć św. Spirydona oraz zwycięstwo nad Persami,
- 14 grudnia wspomniano wielkie trzęsienie ziemi w Konstantynopolu z roku 557,
- 22 grudnia świętowano otwarcie „wielkiego Bożego kościoła” (Liturgię poprzedzała litja-procesja),
- 23 grudnia wspomniano odnowienie „wielkiego Bożego kościoła”; na Liturgii tego dnia zamiast pieśni Cherubinów śpiewano „Niech milczy wszelkie stworzenie...”,
- 26 grudnia świętowano „synaksis” rodziny Bogurodzicy; w okresie 12 dni od Bożego Narodzenia do Chrztu Pańskiego śpiewano antyfony Bogurodzicy,
- 19 stycznia wspomniano cud św. Bazylego Wielkiego w metropolii w Nicei,
- 6 lutego wspomniano św. patriarchę konstantynopolińskiego Focjusza,
- 11 maja wspomniano pamięć oświęcenia Konstantynopola,
- 5 czerwca wspomniano okupację pogan i Awarów,
- 15 lipca wspomniano ojców IV Soboru Powszechnego oraz pamięć jedności Kościoła,
- 7 sierpnia wspomniano najazd Awarów z czasów cesarza Herakliusza i patriarchy Sergiusza,
- 16 sierpnia wspomniano przyniesienie Świętego Całunu z Edessy¹⁴⁰⁸.

Konstantynopolikańskie spisy świętych IX w. opierały się na szeroko rozumianych tradycjach palestyńskich. W zachowanych spisach i lekcjonarzach znajdujemy listę świętych wraz z przyporządkowanymi datami, która odpowiada liście jerozolimskiej oraz greko-arabskiej. Świadczyć to może o równoległym rozwoju hagiografii w różnych rejonach Bizancjum, a także o wspólnych korzeniach tych tradycji¹⁴⁰⁹.

¹⁴⁰⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 347-348.

¹⁴⁰⁸ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 248-249.

¹⁴⁰⁹ А. М. Пентковский, *Лекционарии и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях*, w: *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, Санкт-Петербург 1998, s. 9-10.

3. Nabożeństwa

Sformowanie kompletnego dobowego cyklu nabożeństw pozwoliło również na usystematyzowanie ich struktury. W nabożeństwach zaczęło pojawiać się coraz więcej zmiennych elementów, zauważalnych nie tylko w troparionach Liturgii, lecz również w stychyrach pozostałych nabożeństw czy też w opracowanym schemacie czytań Pisma Świętego. Poniżej przedstawimy krótką charakterystykę nabożeństw dwóch tradycji – jerozolimskiej oraz konstantynopolitańskiej. Bezpośrednie zestawienie nabożeństw sprawowanych o tej samej porze dnia pozwoli jeszcze bardziej uwidocznić zróżnicowanie opisane w dobowych cyklach nabożeństw.

3.1. Rozwój nabożeństwa eucharystycznego – charakterystyka Liturgii w rękopisach V-XI wieku

Dziedzictwem IV w. stała się synteza liturgiczna św. Jana i św. Bazylego, co ukierunkowało dalsze wieki koncentrujące się już jedynie wokół tych Liturgii, które przyjęły miano bizantyjskich. Skupienie się na tych dwóch Liturgiach zauważalne jest w stosowanej w naukowych opracowaniach terminologii, gdzie ich opisy często są określane jako Liturgia bizantyjska. Przyrównanie to nie jest jednak w pełni zgodne. Liturgia bizantyjska odzwierciedla bowiem zarówno tradycję katedry Hagia Sophia, która osiągnęła swoją syntetyczną pełnię w X w., jak również późniejsze inspiracje ze strony monasterskiej tradycji palestyńskiej. W opisywanej tradycji odbija się również echo wchłoniętych w ryt bizantyjski Liturgii palestyńskiej¹⁴¹⁰. To rozróżnienie jest więc niezbędne w celu uniknięcia uproszczenia tradycji bizantyjskiej jedynie do praktyk katedry Hagia Sophia, bez jakichkolwiek innych wpływów, jednakże, jak wskazuje o. Robert Taft „nie będzie truizmem twierdzenie, iż Eucharystia bizantyjska – jest rzeczywiście nabożeństwem konstantynopolitańskim”¹⁴¹¹.

3.1.1. Liturgia VI wieku

Liturgia w VI w. rozpoczynała się od trisagonu, po którym prezbiter okadzał świątynię. Początkowe błogosławieństwo „Pokój wszystkim”¹⁴¹² poprzedzało 3 czytania Pisma Świętego: księgi Starego Testamentu (lektor na podwyższonym miejscu), Apostoła (lektor) oraz Ewangelii. Po czytaniach i homilii następowała modlitwa nad katechumenami, ich wyjście i zamknięcie królewskich (głównych drzwi wejściowych) świątyni. Dalej następowała ektenia i modlitwa wiernych, po której kapłan błogosławił wiernych: „Pokój wszystkim” i rozpoczynał się śpiew „...Króla chwały...”. W czasie śpiewu diakoni przynoszą do prezbiterium już przygotowane dary – chleb i kielich. Po

¹⁴¹⁰ R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?*, „Bollettino della badia greca di Grottaferrata”, 2011, nr 8, s. 231.

¹⁴¹¹ P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 81.

¹⁴¹² X. Маркоc, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 10.

przeniesieniu kapłan błogosławił „Pokój wszystkim” i wygłaszano „Święte Nauczanie” tj. Symbol Wiary.

Anaforę poprzedzały czytania przez diakona dyptychów za zmarłych oraz za żywych. W dyptychach za zmarłych wspominano kolejno: męczenników, ojców 4 soborów powszechnych, arcybiskupów (wymieniając imiona) oraz wszystkich zmarłych, szczególnie tych, „których pamięć sprawowaliśmy...”. Dyptychy za żywych wspominały kolejno: patriarchów i biskupów (wymieniając imiona), cesarza (wymieniając imię), władze (również wspominając imiona), pełnię Kościoła a szczególnie (znów wymienia imiona). Poprzedzały one anaforę, po której kapłan błogosławił wiernych „Łaska i pokój” oraz wygłaszano Modlitwę Pańską. Modlitwa Pańska, o której nie wspominały jeszcze KonstAp, pojawia się w świadectwach końca IV w. – „Katechezach mistagogicznych” św. Cyryla (bądź Jana II) Jerozolimskiego (po 380 r.) oraz w liście bł. Augustyna¹⁴¹³. Po modlitwie kapłan, kolejny raz błogosławił wiernych „Pokój wszystkim” oraz przełamywał Święty Chleb wygłaszając donośnie: „Święte świętym”. Sozomen opisując przyjęcie Eucharystii, wskazywał iż wszyscy otrzymywali Święte Ciało w swoje dłonie, a później wszyscy pili ze Świętego Kielicha. Po Eucharystii wygłaszano dziękczynienie i zgodnie ze starą tradycją „niewinne dzieci” spożywały pozostałości Świętych Darów¹⁴¹⁴.

Powyższy opis ukazuje nowe elementy Liturgii VI w.: wspólne wygłaszanie Symbolu Wiary oraz rozbudowany ceremoniał przeniesienia darów ze śpiewem „Króla chwały”.

Zgodnie z tradycją w VI wieku w nabożeństwie pojawiają się również nowe hymny: „Jednorodzony Synu” oraz „Niech napełnią się usta nasze”, przypisywane dla cesarza Justyniana, jednak nie potwierdzają tego rękopisy epoki. Bardziej istotne od wskazania konkretnej daty powstania i pojawienia się w nabożeństwie tych tekstów, jest ukazanie modyfikacji praktyki liturgicznej, w której obok psalmów pojawiają się nowe teksty liturgiczne, określane ogólną nazwą „tropariony”¹⁴¹⁵. One to przeplatając w VI w. wersety psalmów, w kolejnych wiekach często całkowicie wyparły psalmy (pozostawiając np. jedynie pierwszy lub główny werset psalmu).

W VII w. Liturgia uzyskuje kolejne nowe elementy. W strukturze nabożeństwa pojawiają się m.in. śpiewy przedzielające czytania Pisma Świętego, pocałunek pokoju przed Symbolem Wiary oraz pieśń „Niech napełnią się usta nasze”, która pojawiła się w kronice paschalnej w roku 623¹⁴¹⁶, wskazana przez patriarchę Sergiusza w roku 621 do śpiewania w czasie Liturgii¹⁴¹⁷. Pojawienie się tego troparionu wskazuje na istnienie pewnej starszej praktyki, a mianowicie śpiewu pierwotnie responsoryjnego a później antyfonalnego psalmu¹⁴¹⁸ w czasie komunii duchowieństwa i wiernych. Troparion, podobnie jak pieśni Cherubinów, był więc pierwotnie przyśpiewem do wygłaszane-

¹⁴¹³ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 108.

¹⁴¹⁴ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 36.

¹⁴¹⁵ S. Parenti, *The Eucharistic Liturgy in the East. The Various Orders of Celebration*, op. cit., s. 68.

¹⁴¹⁶ Robert Taft wskazuje na 624 r. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 163; Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 112.

¹⁴¹⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 36-37.

¹⁴¹⁸ O responsoryjnym a nie antyfonalnym pierwotnym charakterze tego psalmu i o modyfikacji jego śpiewu zob. Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 114-116.

go psalmu. Jego pozostałość zauważalna jest we współczesnym wersecie, określanym jako werset eucharystyczny (koinonikon, cs. *причастен*). O. Robert Taft wskazuje, iż „niewątpliwie w przeszłości był to [śpiewany] cały psalm”¹⁴¹⁹. Na podstawie świadectwa paschalnej kroniki z 623 r. możemy stwierdzić, iż w VII w. werset eucharystyczny był związany z więcej niż jednym werselem psalmu. Pieśń „Niech napełnią się usta nasze” został bowiem określony jako troparion śpiewany po ostatnim wersecie psalmu komunijnego¹⁴²⁰.

W VII w. Wschód przyjmuje praktykę śpiewu „alleluja” pomiędzy czytaniem Apostoła i Ewangelii. Na Zachodzie śpiew „alleluja” praktykowany był już wcześniej i związany z reformą papieża Damazego I (IV w.)¹⁴²¹.

Istotne zmiany praktyki liturgicznej, które dokonywały się na przestrzeni V-VII w., zostały również skodyfikowane postanowieniami Soboru *in Trullo* (691-692), który za powszechnie obowiązujące wskazał pewne elementy Liturgii bizantyjskiej. 32. kanon zabronił ormiańskiej praktyki niedolewania wody do wina eucharystycznego¹⁴²². 52. kanon, odwołując się do postanowień synodu w Laodycei (ok. 360 r.), zakazał sprawowania pełnych Liturgii w dni powszednie Wielkiego Postu, za wyjątkiem sobót oraz święta Zwiastowania. Kanony 53. i 56. potępiły postną praktykę Rzymu i Armenii. 57. kanon odrzucił starą praktykę ofiarowania miodu i mleka w czasie Eucharystii¹⁴²³.

3.1.2. Schemat Liturgii w VII wieku

W VII w. tradycja liturgiczna wskazuje na główny – bizantyjski nurt, jednocześnie wyraźnie potwierdza, iż nie był on jedynym znanym i praktykowanym w Imperium Bizantyjskim. Świadectwo epoki – opis wizyty patriarchy Sofroniusza i Jana Moschosa u mnicha Nila na Synaju, wyraźnie wskazują różnice pomiędzy praktyką stolicy Bizancjum, a modlitewną tradycją palestyńskich mnichów¹⁴²⁴. W oparciu o ten opis, możemy wskazać na pewne elementy obecne (lub nie) w Liturgii bizantyjskiej.

Na podstawie zachowanych zabytków liturgicznych możemy zrekonstruować następujący schemat Liturgii VII w.:

1. Wejście biskupa i wiernych do świątyni.
2. Trisagion, w czasie którego biskup wchodzi do ołtarza i z tronu wygłasza błogosławieństwo: „Pokój wszystkim”.
3. Lektor z ambony czyta fragment Starego Testamentu, po którym śpiewano pieśń.
4. „Pokój wszystkim” i czytanie przez lektora Apostoła; pieśń.
5. „Pokój wszystkim”, czytanie fragmentu Ewangelii i homilia, po której biskup schodzi z tronu.
6. Modlitwa za katechumenów i ich wyjście ze świątyni.

¹⁴¹⁹ Ibid., s. 112.

¹⁴²⁰ Ibid.

¹⁴²¹ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴²² А. П. Голубцов, *Литургия в первые века христианства (III)...*, op. cit., s. 800.

¹⁴²³ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 48.

¹⁴²⁴ R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?...*, op. cit., s. 231.

7. Wyjście ze świątyni katechumenów i pokutujących, po którym zamykano główne drzwi świątyni.
8. Przeniesienie darów: przykryty chleb i nieprzykryte kielichy. Liczba mnoga w opisie przeniesienia kielichów wskazuje na praktykę modlitwy anaforalnej wygłaszanej nad wieloma kielichami¹⁴²⁵.
9. Przeniesienie darów było dokonywane w czasie śpiewu pieśni Cherubinów – *Oi τὰ Χερουβὶμ*¹⁴²⁶.
10. Czytano dyptychy za zmarłych i żywych, po których następował pocałunek pokoju pomiędzy wszystkimi obecnymi.
11. Symbol Wiary.
12. Anafora.
13. Modlitwa Pańska.
14. Przełamanie Świętego Chleba poprzedzało jego uniesienie ze słowami: „Święte świętym” oraz „Jeden Święty”.
15. Śpiewano „koinonikon” (tj. wersety eucharystyczne, cs. *причастен*), po którego ostatnim wersecie śpiewano troparion: „Niech napełnią się usta nasze”. Kończący troparion był zdaniem o Roberta Tafta, śpiewany po zakończonym psalmie eucharystycznym oraz po kończącej psalm doksologii „Chwała... i teraz...”. Pozostałością kończącej psalm doksologii jest współczesne wezwanie kapłana „Teraz i zawsze i na wieki wieków”, które wypowiedziane jest po udzieleniu komunii wiernym i uczynionym Kielichem błogosławieństwie. Z tego względu współczesne ciche wezwanie kapłana – „Błogosławiony Bóg nasz”¹⁴²⁷, poprzedzające słowa „teraz i zawsze...” stanowią późniejszy dodatek, który pojawił się w czasie, kiedy psalm eucharystyczny nie był już śpiewany w całości i miał nadać sens końcowemu wezwaniu¹⁴²⁸.

Wierni przystępowali do Świętych Darów ze złożonymi w znak krzyża rękami. 58. kanon Soboru *in Trullo* (691), powielając postanowienia synodu w Laodycei (ok. 360 r.), zakazywał samodzielnego przyjmowania Eucharystii przez wiernych. Eucharystię przyjmowano w różnych miejscach świątyni, na tzw. antyminsach (zamiast stołu)¹⁴²⁹.

3.1.3. Liturgia w VIII wieku

Informacje o Liturgii VIII w., możemy odnaleźć w „Komentarzu Liturgii” patriarchy konstantynopolitańskiego Germana I (+733). Liturgiści wskazują, iż z patriarchą Germanem mogła być związana również reforma liturgiczna, jednak nie zachowały się żadne jednoznaczne informacje na ten temat. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy była walka, prowadzona przez Kościół z ikonoklazmem. Pomimo ubóstwa tekstów

¹⁴²⁵ Więcej o praktyce przygotowania kilku kielichów w czasie Liturgii w: R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 435–438.

¹⁴²⁶ R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?...*, op. cit., s. 231.

¹⁴²⁷ Zob. m.in.: *Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2005, s. 111.

¹⁴²⁸ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 113-114.

¹⁴²⁹ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 36-37.

źródłowych, możemy jednak wskazać na pewne charakterystyczne i nowe elementy Liturgii:

1. W VIII wieku powszechnie sprawowaną była LitBAZ i to ona do X wieku stanowiła pierwszą Liturgię „Euchologionów”.
2. W VIII wieku pojawia się wyodrębnione z nabożeństwa przygotowanie chleba i wina, które ma miejsce przed Liturgią. Przygotowanie to określano jako prothesis (gr. *πρόθεσις*). Ostateczne przygotowanie darów – proskomidia, miała miejsce tuż przed przeniesieniem darów.
3. Na początku Liturgii pojawiają się 3 antyfony¹⁴³⁰. Po drugim z nich śpiewany był hymn „Jednorodzony Synu”. Patriarcha German I (~730) wskazuje również na formowanie obrzędu małego wejścia. „Jednorodzony Synu” w połączeniu z modlitwą wejścia, już w VIII w. traci swój praktyczny charakter i są przez patriarchę wyjaśniane w sposób mistyczny i symboliczny. Ponad praktyczny charakter wejścia patriarcha przedkłada symbol: „wniesienie Ewangelii ukazuje objawienie się Syna Bożego w tym świecie”¹⁴³¹.
4. Liturgia rozpoczyna się znakiem krzyża. Choć praktyka ta istniała już wcześniej w tradycji afrykańskiej, czy KonstAp, to w VIII w. rozpowszechnił się tzw. „wielki” znak krzyża¹⁴³².
5. W opisie Liturgii nie mówi się już o starotestamentowym czytaniu¹⁴³³. Od VIII w. w schemacie pozostają dwa czytania: Apostoła i Ewangelii.

Po przeniesieniu darów i umieszczeniu ich na ołtarzu, przykrywano je następnie dużym pokrowcem (cs. *воздух*)¹⁴³⁴. Również i tutaj pojawia się symboliczne wyjaśnienie działania, które związane z wygłaszanym przez kapłana troparionem „Dostojny Józef” (cs. *Благообразный Иосиф*), wskazuje na złożenie w grobie Ciała Chrystusa. Symboliczne, bądź jak wskazuje Juan Mateos, alegoryczne nawiązanie do pogrzebu Zbawiciela, pojawia się po raz pierwszy w pismach Teodora z Mopsuestii (350-482) i było rozwijane przez następne pokolenia komentatorów Liturgii¹⁴³⁵. Ponadto, w rękopisie VIII w. opisywanym przez Rahmaniego, po przeniesieniu darów biskup dokonywał ich okadzenia, co już w X w. stanowi powszechną praktykę liturgiczną¹⁴³⁶.

Wykraczając nieco poza historyczne ramy rozdziału, postaramy się zamknąć

¹⁴³⁰ Ps 92 stał się 2. antyfonem, natomiast Ps 94, 6 (por. „Przyjdźcie, pokłońmy się...”) – 3. antyfonem. Pojawienie się antyfonów Wiktor Ałymow datuje na przełom VIII i IX w. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴³¹ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 59.

¹⁴³² H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 131-132.

¹⁴³³ Zob. R. F. Taft, *Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy? Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg*, „Bollettino della badia greca di Grottaferrata”, 2011, nr 8, s. 272.

¹⁴³⁴ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 37.

¹⁴³⁵ Zob. m.in. M. Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma...*, op. cit., s. 54–56.

Współczesny alegoryzm Liturgii moment śmierci i złożenia do grobu umiejscawia zarówno w trakcie wielkiego wejścia jak i w momencie przemiany Świętych Darów. To wielokrotnienie alegoryzmu, zdaniem Juana Mateosa, było obce wyjaśnieniom św. Jana Chryzostoma, zaś obecnie może prowadzić do niejednoznaczności i problemów ze zrozumieniem praktycznego wymiaru określonych elementów Liturgii. X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 36-37.

¹⁴³⁶ Zob. R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?...*, op. cit., s. 239-241.

proces wzbogacania Liturgii o nowe elementy. W X w. pojawia się ektenia żarliwa (cs. *сузубая*) po czytaniu Ewangelii i kazaniu¹⁴³⁷. Pierwotnie związana z litją, tj. przejściem w czasie nabożeństwa z jednej świątyni do drugiej, nie była powszechnie wygłaszana w czasie Liturgii. W pierwszej diakońskiej prośbie pojawia się charakterystyczne podwójne wezwanie „wołajmy”, które znajduje się na początku i końcu wygłaszanego zdania. Współcześnie znane wezwanie w przeszłości było dwiema prośbami. Pierwsze diakońskie wezwanie, opisane w starych rękopisach, brzmiało: „Wołajmy: Panie zmiłuj się” (cs. *Рцем еси: Господи помилуй*). Następnie diakon wygłaszał: „Z całej duszy i ze wszystkich myśli naszych wołajmy” (cs. *От всея души и от всего помышления нашего рцем*). Określenie ektenii jako żarliwej związane jest również z użyciem w wezwaniach trzech różnych słów: „prosimy” (cs. *молим*), „wysłuchaj” (cs. *услыши*) oraz „zmiłuj się” (cs. *помилуй*). Po ostatnim wezwaniu diakońskim wierni odpowiadali „Panie zmiłuj się”, które to słowa powtarzali nie trzy razy (jak to ma miejsce współcześnie) lecz dziewięć bądź dwanaście razy, wznosząc przy tym swoje ręce ku górze. Wezwanie kapłana, kończące ektenię, było wygłaszane w stronę wiernych, których kapłan w tym momencie trzykrotnie błogosławił¹⁴³⁸.

W rękopisach liturgicznych tego okresu pojawia się również żarliwa ektenia pomiędzy anaforą a Modlitwą Pańską. Ektenia ta, w pewien sposób rozwijająca anaforalną modlitwę wstawienniczą, została przyjęta z nabożeństw cyklu dobowego¹⁴³⁹.

W 980 roku w czasie LitCHR, w momencie wygłaszania wstawienniczej modlitwy anafory, zaczęto śpiewać pieśń ku czci Bogurodzicy: „Zaprawdę godne jest” (cs. *Достойно естъ*)¹⁴⁴⁰.

3.1.4. Katedralna redakcja Liturgii św. Jana Chryzostoma i Liturgii św. Bazylego Wielkiego z X wieku

Lokalna tradycja TypKONST zachowała kilka opisów LitCHR i LitBAZ. Poniżej przedstawimy schemat obu Liturgii, oparty na pracy o. Miguela Arranza oraz na wydanym przez Juana Mateosa TypKONST z X w., a także na podstawie opracowania o. Roberta Tafta¹⁴⁴¹. Źródła liturgiczne redakcji katedralnej zostały zapisane w następujących rękopisach: BAR 336 (VIII w.), Peterburg 226 (ze zbiorów biskupa Porfiriusza X w.), Sevastjano 474, Sinai 959, zwoju Topkapi (Istanbul Topkapi Sarai G.i.51 – tylko LitBAZ), Ateny 662¹⁴⁴².

Na podstawie wyżej wymienionych rękopisów możemy przedstawić schematy obu głównych Liturgii, pamiętając przy tym, iż:

1. „Euchologiony” nie zawierały kompletnego obrzędu, a jedynie modlitwy prezbitera. Oprócz schematu modlitw nie opisują one diakońskich ektenii, jak również

¹⁴³⁷ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴³⁸ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 32.

¹⁴³⁹ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 107.

¹⁴⁴⁰ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴⁴¹ J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40, X siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes...*, op. cit. Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 89-92.

¹⁴⁴² М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 37.

nie dają informacji o tekstach śpiewanych. Modlitwy diakańskie były zapisywane w innych zwojach, tzw. diakonnikach.

2. Do X w. bardziej powszechna, tj. częściej sprawowana, była LitBAZ. Była ona zapisywana na początku „Euchologionów”, poprzedzając LitCHR¹⁴⁴³. Dopiero w rękopisach XI wieku, LitCHR zajmuje pierwsze miejsce, jak również jest opisywana w całości. LitBAZ od XI wieku zajmuje w „Euchologionach” drugie miejsce. Często nie była opisywana w całości – zapisywano jedynie te momenty, w których różniła się od LitCHR¹⁴⁴⁴.
3. W rękopisach, modlitwy czytane po przyjęciu Eucharystii przed amboną nie były ujednoczone. Praktyka jednej modlitwy „przed amboną” dla LitCHR oraz LitBAZ, stanowi późną redakcję (prawdopodobnie nie bizantyjską), stanowiącą jedną z reform liturgicznych. „Euchologion biskupa Porfiriusza” (X w. – Petersburg 226) zawierał dla przykładu 13 modlitw „przed amboną” dla LitBAZ oraz 11 modlitw „przed amboną” dla LitCHR. Modlitwy te były przyporządkowane poszczególnym świętom i nabożeństwom niedzielnym. Wśród tych modlitw nie występowały współczesne modlitwy LitCHR i LitBAZ¹⁴⁴⁵.

We wczesnej praktyce katedralnej przygotowanie i przeniesienie darów następowało bez naruszenia modlitwy eucharystycznej i nie stanowiło opracowanego obrzędu. Przygotowanie darów (prothesis) odbywało się w *skeuofilaktionie*, który znajdował się obok świątyni, i z którego dary były przenoszone do prezbiterium przez diakonów¹⁴⁴⁶. Przygotowania darów dokonywał diakon. To on, a nie prezbiter wycinał Baranka (cs. *Агнец*), co potwierdza patriarcha German (715-730) w komentarzu Liturgii¹⁴⁴⁷. Jeszcze w IX w. prothesis nie stanowiło złożonego ceremoniału, lecz składało się z prostych czynności – umieszczenia chleba na dyskosie oraz nalania wina i wody do kielicha¹⁴⁴⁸.

3.1.4.1. Liturgia św. Bazylego Wielkiego z X wieku

1. Rozpoczynała się od modlitwy „kiedy kładzie się Chleb na dyskosie, w skeuofilaktionie”. Modlitwa ta jest współcześnie czytana w czasie prothesis LitCHR i LitBAZ, oraz po przeniesieniu darów na ołtarz w LitJAK¹⁴⁴⁹.
2. Trzy modlitwy antyfonów – współcześnie w LitCHR i LitBAZ. Antyfonów nie posiadała jeszcze Liturgia opisana w rękopisie Grottaferrata Gb7, co wskazuje na ich formowanie w IX wieku¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴³ W rękopisie BAR gr. 336 (VIII w.) pierwszą i kompletną jest LitBAZ. W rękopisie Grottaferrata Gb7 (X w.) jako pierwsza została zapisana LitCHR. Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 52-53; E. Lodi, *The Oriental Anaphoras*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press 2000, s. 77.

¹⁴⁴⁴ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 38-39; Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 68-69.

¹⁴⁴⁵ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

¹⁴⁴⁶ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 38-39.

¹⁴⁴⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 235; М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 51.

¹⁴⁴⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 39.

¹⁴⁴⁹ Schemat Lit., o ile w przypisach nie wskazano inaczej, na podstawie М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 38.

¹⁴⁵⁰ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 39-40.

3. Modlitwa wejścia – współcześnie w LitCHR i LitBAZ. Czytana była przed drzwiami prowadzącymi z przedsionka do nawy głównej¹⁴⁵¹.
4. Modlitwa trisagionu – współcześnie w LitCHR i LitBAZ.
5. Modlitwa ektenii – współcześnie w LitCHR i LitBAZ.
6. Modlitwa katechumenów – współcześnie początkowa część modlitwy LitBAZ.
7. 2 modlitwy wiernych¹⁴⁵².
8. Indywidualna modlitwa prezbitera w momencie przenoszenia przez diakonów darów: „Nikt poddany cielesnym pożądlivościom i rozkoszom, nie jest godny...” (cs. *Никтоже достоин*) – współcześnie w LitCHR i LitBAZ¹⁴⁵³.
9. Modlitwa proskomidii po przeniesieniu darów i zakończeniu „pieśni mistycznej”: „Panie, Boże nasz, który nas stworzyłeś...” – współcześnie w LitBAZ. Określenie modlitwy jako tekstu proskomidii nie wskazuje na przygotowanie darów eucharystycznych, lecz na mającą rozpocząć się anaforę. W ten sposób należy ją traktować jako tekst wprowadzający do modlitwy kanonu eucharystycznego. Rzeczywista modlitwa proskomidii tj. przyniesienia, współcześnie kończy ceremonię proskomidii LitCHR i LitBAZ, a jedynie w LitJAK pozostała na swoim pierwotnym miejscu¹⁴⁵⁴.
10. „Pokój wszystkim”. „Umilujmy się wzajemnie...”. Wierni Symbol Wiary. „Stańmy dobrze”.
11. Modlitwa anafory, kończąca się błogosławieństwem: „Miłosierdzie wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, niech będzie z wami wszystkimi” – współcześnie w LitCHR i LitBAZ.
12. Modlitwa „Boże nasz, Boże, który zbawiasz...” czytana w czasie ektenii diakona, określanej w „Euchologionach” jako „średnia modlitwa” – współcześnie w LitBAZ.
13. Modlitwa Pańska poprzedzona wezwaniem: „I uczyni nas godnymi...” – współcześnie w LitCHR i LitBAZ.
14. „Pokój wszystkim” i modlitwa na skłonienie głów: „Władco Panie, Ojczy miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy...” – współcześnie w LitBAZ.
15. Modlitwa uniesienia Świętego Chleba – współcześnie w LitCHR i LitBAZ. Po modlitwie wezwanie diakona: „Bądźmy uważni”. Podniesienie Świętego Chleba z ogłoszeniem: „Święte świętym” oraz „Jeden święty...”.
16. W czasie umieszczania cząstki Świętego Chleba w Kielichu z Krwią Chrystusa kapłan wygłaszał: „Pełnia wiary Ducha Świętego” (gr. *Πλήρωμα πίστεως πνεύμα-*

¹⁴⁵¹ P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 90.

¹⁴⁵² Miguel Arranz przedstawia teorię rozwoju modlitw wiernych na Liturgii, opisując zmiany od postanowień Soboru w Laodycei, który w 19. kanonie wskazuje na konieczność 2 modlitw wiernych po modlitwie katechumenów. Na podstawie zachowanych rękopisów, Arranz rozdziela modlitwę wiernych, po odejściu katechumenów na trzy części: 1 – odbywała się w milczeniu na kolanach, 2 – poprzedzona wezwaniem diakona „Do Pana módlmy się”, czytana na kolanach, w której wygłaszano prośby o pokój, o Kościele, o hierarchii o narodzie Bożym, 3 – stojąc, kiedy diakon wskazuje ludziom o co mają się modlić – o anioła pokoju, odpuszczenie grzechów. Końcem modlitwy wiernych była kapłańska modlitwa, po której następował „pokój”. „Pokój” można rozumieć trojako: [1] jako błogosławieństwo „Pokój wszystkim”, [2] jako modlitwę na skłonienie głów, w której zawsze występuje pokój i światłość Oblicza Boga oraz [3] jako braterski pocałunek pokoju. Zob. M. Arranz, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 46-47.

¹⁴⁵³ X. Мареос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 35-36.

¹⁴⁵⁴ Ibid., s. 39-40.

τος ἁγίου)¹⁴⁵⁵ – wspólnie w tradycji słowiańskiej w LitCHR i LitBAZ „Pełnia Ducha Świętego”. W tekście „Wielkiego Euchologionu” występuje również wersja: „Pełnia Kielicha, wiary, Ducha Świętego” (gr. Πλήρωμα Ποτηρίου, πίστεως, Πνεύματος Ἁγίου)¹⁴⁵⁶. W tekstach „Euchologionów” brakuje informacji o modlitwach w czasie przełamania Świętego Chleba oraz w momencie wlewania gorącej wody do Świętego Kielicha.

17. Modlitwa po przyjęciu Eucharystii przez wszystkich: „Dzięki składamy Tobie, Władco, Miłujący człowieka...”. Wspólnie występuje w LitCHR i LitBAZ. W „Służebnikach” umieszczona jest po przyjęciu Eucharystii przez duchowieństwo, w „Archijeratikonie” zachowała pierwotne położenie, w czasie ektenii „Stańmy prosto! Po przyjęciu Bożych, świętych, przeczystych, nieśmiertelnych, niebiańskich, życiodajnych i budzących bojaźń Tajemnic Chrystusowych, godnie dziękujemy Panu”¹⁴⁵⁷.
18. Wezwanie diakona „Wyjdźmy w pokój” i modlitwa przed amboną „Władco, Panie, Jezu Chryste, Zbawicielu...” (wspólnie nie jest czytana).
19. Modlitwa skeuofilakionu: „Chryste Boże nasz, wypełniliśmy i sprawowaliśmy...” – wspólna modlitwa LitBAZ opisana jako „modlitwa przed spożyciem pozostałych świętości”.

3.1.4.2. Liturgia św. Jana Chryzostoma z X wieku

Opis Liturgii był umieszczony bezpośrednio po LitBAZ i z tego powodu rozpoczął się od modlitwy katechumenów. W niektórych rękopisach przedstawiono również początkowe modlitwy (antyfonów, wejścia, trisagonu), które w większości pochodzą z LitBAZ. Wśród nich występowały również wcześniej nieznanne, które jak wskazuje Miguel Arranz, pochodziły spoza tradycji bizantyjskiej¹⁴⁵⁸.

1. Modlitwa katechumenów – wspólna LitCHR¹⁴⁵⁹.
2. Dwie modlitwy wiernych – wspólne LitCHR¹⁴⁶⁰. „Euchologiony” nie wskazywały na modlitwę przeniesienia darów (modlitwa pieśni Cherubinów).
3. Modlitwa proskomidii po przeniesieniu darów: „Panie, Boże Wszchemogący” – wspólna LitCHR¹⁴⁶¹.

¹⁴⁵⁵ Za: J. Goar, red., *Euchologion Sive Rituale Graecorum*, Graz 1960, II, s. 65. Przedruk wydania Venezia 1730. Aleksiej Dmitriewskij wskazuje na słowa: „Dla pełni Ducha” – cs. В полноту Духа. Zob. Редакция «Христианское Чтение», red., *Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык*, Типография Департамента Удѣловъ, Санкт-Петербург 1875, vol. 2, s. 78.

¹⁴⁵⁶ Σπυρίδωνος Ιερομονάχου Ζερβού, red., *Ευχολόγιον το Μεγα: Περιέχον τας των επτά μυστηρίων ακολουθίας, τας των χειροτονιών τάξεις, κατά την εν τω αρχιερατικώ ερμηνείαν την τε των ευκαινίων του ναού ακολουθίαν, και την εν Βουκορεστίω έκδοσιν τας τε άλλας ακολουθίας και ευχάς, και τα Αποστολοευ*, Εκ του Ελληνικού Τυπογραφείου Ο Φοί-νιξ, Βενετία 1891, s. 70.

¹⁴⁵⁷ Zob. Soborowa Komisja Redakcyjna i J. Pańkowski, red., *Archijeratikon*, tłum. H. Paprocki, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2011.

¹⁴⁵⁸ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 38.

¹⁴⁵⁹ Schemat, poza innymi wskazaniem w przypisach, w oparciu o М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 38-39.

¹⁴⁶⁰ Zob. *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001, s. 58-61.

¹⁴⁶¹ W modlitwie tej, zdaniem Juana Mateosa, widoczna jest prośba kapłanów o możliwość dostąpienia do ołtarza,

4. „Pokój wszystkim”. „Umiłujmy się wzajemnie”. „Drzwi, drzwi”. Symbol Wiary.
5. Anafora i błogosławieństwo: „Miłosierdzie wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, niech będzie z wami wszystkimi”.
6. Ektenia („średnia modlitwa”) diakona i modlitwa „Władco, Miłujący człowieka, Tobie przedkładamy całe życie nasze...” – współczesna LitCHR.
7. Modlitwa Pańska poprzedzona wezwaniem „I uczyni nas godnymi...” – współcześnie w LitCHR i LitBAZ.
8. „Pokój wszystkim”. Modlitwa na skłonienie głów: „Dzięki składamy Tobie...” – współczesna LitCHR.
9. Modlitwa przed uniesieniem Świętego Chleba – współczesna modlitwa LitCHR i LitBAZ.
10. Podniesienie Świętego Chleba. „Bądźmy uważni”. „Święte świętym” oraz „Jeden święty”.
11. Modlitwa na włożenie cząstek Świętego Chleba do Kielichów (liczba mnoga): „Na wypełnienie Ducha Świętego” – współcześnie „Pełnia Ducha Świętego”.
12. Ektenia diakona („diakon czyta modlitwę”) po przyjęciu przez wszystkich Eucharystii i modlitwa kapłana: „Dzięki składamy Tobie, Władco, Miłujący człowieka...”.
13. „Wyjdźmy w pokoju” – wygłaszane przez diakona, z odpowiedzią wiernych: „W imię Pańskie”. W tym miejscu rękopisy BAR 336 (VIII w.) oraz Peterburg 226 (X w.) kończą opis Liturgii.
14. Modlitwa przed amboną: „Panie, błogosławiący tym, którzy Ciebie błogosławią...” – współczesna modlitwa LitCHR.
15. Modlitwa skeuofilakionu (współcz. „przed spożyciem pozostałych świętości”): „Z siły w siłę” bądź współczesna „Sam będąc wypełnieniem Prawa i Proroków...”.

3.1.5. Początek Liturgii na podstawie źródeł XII wieku

Najwcześniejszy model rozpoczęcia bizantyjskiej Liturgii został rozwinięty w oparciu o praktykę BazANAST, opisaną przez Egerię i był związany z uroczystym wejściem duchowieństwa oraz wiernych do świątyni. Do VIII w., podobnie jak w Jerozolimie, wierni oczekiwali na początek Liturgii w przedsionku. W Konstantynopolu porządek wejścia został jednak znacznie rozwinięty, do czego znacząco przyczynił się dworski ceremoniał i obecność cesarza na nabożeństwie. Procesja wejścia, określana przez św. Maksyma Wyznawcę, jako „pierwsze wejście” (gr. *ἡ πρώτη εἴσοδος*), rozpoczynała się w przedsionku¹⁴⁶², w którym na patriarchę oczekiwał diakon z „Ewangeliarzem” oraz subdiakon z krzyżem. Jeśli w nabożeństwie miał uczestniczyć cesarz, jego

który może być rozumiany jako ołtarz cerkwi, na którym składane są dary eucharystyczne, jak również może oznaczać ołtarz niebiański. Charakter modlitw LitBAZ i LitCHR każe przypuszczać, że słowa tej modlitwy wskazują na akceptację ofiary składanej na ofiarnym stole, tj. ołtarzu świątyni. W ten sposób jest to modlitwa za kapłanów, a nie modlitwa za przedłożone dary, a więc może być określana nie jako modlitwa „przedłożenia” – proskomidii, lecz modlitwa wejścia. Zob. X. Mareos, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 39-40.

¹⁴⁶² Greckie słowo *εἴσοδος* oznaczało bramę wejściową lub wejście. W starożytności trzy wejścia nie prowadziły do prezbiterium, lecz oddzielały przedsionek od nawy głównej. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 190-191.

powitanie również odbywało się w przedsionku, z którego następnie wszyscy obecni wchodziłi do świątyni. Biskup i pozostali duchowni, jeszcze w V w. wchodziłi do świątyni już ubrani w szaty liturgiczne, które w tym okresie były jeszcze zwykłymi strojami patrycjuszowymi, przy czym biskupa wyróżniał noszony przez niego omoforion¹⁴⁶³.

W XII w. w wyniku uzupełnień pierwszej części Liturgii, na jej początek została przeniesiona wielka ektenia (od VIII do XI w. czytana przed trisagionem). Element ten, uzupełniony o istniejące już w praktyce antyfony i modlitwy, zmienił charakter początku nabożeństwa, który z chrystocentrycznego stał się antropocentryczny. Zmiana ta opisana przez Juana Mateosa, przesunęła moment błagalnych modlitw wiernych. Starsze schematy modlitwę błagalną umiejscawiały na końcu nabożeństwa, skłaniając się tym samym ku wykładni ojców, iż przychodząc do Boga, najpierw należy wysłuchać tego, czego On od nas oczekuje, by dopiero później mówić o tym, czego potrzebuje człowiek¹⁴⁶⁴. Właśnie z tego powodu anafora była od pierwszych wieków poprzedzona Liturgią Słowa, tj. czytaniem i objaśnianiem Pisma Świętego.

W pierwszych opisach Liturgii tradycji katedralnej brakuje informacji o początkowym błogosławieństwie. O. Robert Taft twierdzi, iż pojawiło się ono nie wcześniej niż w XI wieku¹⁴⁶⁵. Jeszcze w XII wieku Liturgia nie rozpoczynała się od trynitarne go wezwania „Błogosławione królestwo...”. Podobnie jak w wyżej przedstawionych schematach, rozpoczyna się ona od modlitwy „położenia Chleba na diskosie”. W rękopisie Izydora Pyromala początek LitBAZ opisywany był następująco¹⁴⁶⁶:

1. Patriarcha i duchowieństwo stoją przed wejściem do prezbiterium. Modlitwa proskomidii.
2. Pierwszy prezbiter cicho czyta modlitwę pierwszego antyfonu. Chór śpiewa 4 wersety Ps 91.
3. Diakon z ambony wygłasza ektenię¹⁴⁶⁷ „W pokoju do Pana...”, prezbiter cicho czyta¹⁴⁶⁸ modlitwę drugiego antyfonu. Po wezwaniu diakona „Wspomóż, zbaw...”, prezbiter wygłasza „Albowiem Twoje jest panowanie...”. Chór śpiewa 4 wersety Ps 92 z przyśpiewem „alleluja” oraz „Chwała...”, po którym duchowieństwo śpiewa troparion „Jednorodzony Synu”¹⁴⁶⁹.
4. Diakon „W pokoju do Pana módlmy się”, prezbiter w tym czasie cicho czyta modlitwę trzeciego antyfonu. Diakon „Wspomóż...”. Prezbiter wezwanie „Albowiem jesteś Bogiem Dobrym...”. Chór śpiewa Ps 94 z przyśpiewem (*στιχηρόν*): „Zbaw nas, Synu Boży, powstały z martwych. Alleluja”.
5. Wejście do prezbiterium. Diakon wygłasza wielką ektenię: „W pokoju...”, po któ-

¹⁴⁶³ X. Mateos, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 37.

¹⁴⁶⁴ Ibid., s. 24.

¹⁴⁶⁵ P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 86.

¹⁴⁶⁶ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42; J. Goar, *Euchologion...*, op. cit., s. 153.

¹⁴⁶⁷ Miguel Arranz wskazuje na małą ektenię, podczas gdy Goar mówi jedynie o *ἐκφωνεῖ τὰ εἰρηνικά*. Przyczyną tego, było rozpoczęcie wszystkich ektenii od słów „W pokoju do Pana módlmy się”. Wielka ektenia, była jednak określana inaczej, jako *litania prima* – *λιτανεία πρώτη*. Zob. J. Goar, *Euchologion...*, op. cit., s. 153-154.

¹⁴⁶⁸ Jacques Goar przy każdej modlitwie antyfonów zawiera wskazówkę – *μυστικῶς*. Zob. J. Goar, *Euchologion...*, op. cit., s. 153.

¹⁴⁶⁹ Ibid., s. 153.

rej patriarcha czyta modlitwę wejścia: „Władco, Panie Boże nasz...”, na co wierni odpowiadają „amen”. Diakon ektenię: „W pokoju...”, patriarcha cicho czyta modlitwę trisagionu: „Boże Święty, który w świętych przebywasz...”. Po słowach diakona „Wspomóż, zbaw...”, wezwanie patriarchy: „Albowiem święty jesteś, Boże nasz...”. Śpiew trisagionu. Patriarcha „Pokój wszystkim”, na co wierni odpowiadają „I duchowi twemu”.

Na podstawie powyższych schematów widać powiązanie trzech psalmów z modlitwami trzech antyfonów. W tym schemacie modlitwa wejścia nie jest związana z oddzielnym psalmem, albowiem złął już się on z trzecim antyfonem. Wcześniejsza praktyka katedralna łączyła małe wejście zarówno z Liturgią, jak i jutrznią, a powyższy schemat początku nabożeństwa mógł być wiązany nie tylko z Liturgią lecz również z jutrznią¹⁴⁷⁰.

Pojawiająca się na początku Liturgii wielka ektenia, stanowi historyczną ektenię wiernych. W niektórych źródłach X-XI w. znajdowała się ona jeszcze pomiędzy małym a wielkim wejściem, chociaż zachowały się również źródła wskazujące na jej umiejscowienie przed trisagionem. W końcu XI w. ektenia ta pojawia się na początku nabożeństwa, przed trzema antyfonami, przy czym od XII w. znika ze swojego pierwotnego miejsca, pośród modlitw wiernych, zaś w XIII w. zanika w relacji z trisagionem. Współczesne małe ektenie Liturgii wiernych pojawiły się na jej miejscu w rezultacie rozwoju wcześniejszych krótkich wezwań do wysłuchania dwóch modlitw wiernych¹⁴⁷¹.

Skupiając się na początkowym momencie Liturgii Iwan Manswietow wyjaśnia, iż jej rozpoczęcie w praktyce katedralnej od XII w. było już nierozzerwalnie związane z poprzedzającymi ją nabożeństwami 3 i 6 godziny. Nabożeństwa godzin sprawowano w przedsionku. W czasie śpiewu 3 antyfonu 6 godziny, kapłani otrzymawszy błogosławieństwo igumena, kłaniali się przed ołtarzem, nakładali szaty liturgiczne i rozpoczęli proskomidię. Analizowane przez Iwana Manswietowa rękopisy bezpośrednio po zakończeniu przygotowania darów (proskomidii) mówią o wejściu (tj. małym wejściu) z Ewangelią¹⁴⁷². Opis ten zachowuje porządek wskazany przez nas wcześniej, który informował, iż małe wejście było pierwszym wejściem do prezbiterium. Wskazania o kłanianiu się przed ołtarzem i sprawowaniu proskomidii, wcale nie musiały oznaczać wejścia do prezbiterium. Proskomidia była jeszcze sprawowana w oddzielnych od prezbiterium pomieszczeniach, a do początku XIII w. skeoufilakiony budowano jako oddzielne budynki. Ceremonia pokłonienia się duchownych przed ołtarzem, również nie wskazuje pierwotnej praktyki, gdyż mogła zostać wprowadzona dopiero w momencie przeniesienia skeoufilakionu do środka świątyni, o czym architektoniczne opisy do XIII w. nie wspominają¹⁴⁷³.

¹⁴⁷⁰ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

¹⁴⁷¹ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 87.

¹⁴⁷² И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 985–986.

¹⁴⁷³ Ibid., s. 986.

3.1.6. Późniejsze zmiany w schemacie nabożeństwa

W pierwszym tysiącleciu nabożeństwo eucharystyczne zostało kompleksowo opisane, a jego poszczególne elementy uzyskały zarówno swój obrzędowy charakter jak również symboliczną treść. Ostateczne usystematyzowanie nie oznaczało jednak braku drobniejszych zmian. Wśród nich warto wymienić pojawienie się dialogu kapłana i diakona po wielkim wejściu, przesunięcie słów ustanowienia kanonu eucharystycznego: „Przemieniając Duchem Twoim Świętym” (gr. μεταβαλὼν τῷ Πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ, cs. Преложѣ Духом Твоим Святым), wprowadzenie troparionu 3 godziny do modlitwy anafory LitBAZ, a także pojawienie się stychiry „Widzieliśmy światłość prawdziwą...”.

Słowa „Przemieniając Duchem Twoim Świętym” pojawiły się w LitCHR, jednak ich pierwotne miejsce różni się od współczesnego. W kodeksie BAR gr. 336 (VIII w.) słowa te powtarzane były dwukrotnie, przy błogosławieństwie Chleba w formie „I uczyni przeto chleb ten najczcigodniejszym Ciałem Chrystusa Twego, przemieniając Duchem Twoim Świętym” oraz kielicha – „A co w kielichu tym najczcigodniejszą Krwią Chrystusa Twego, przemieniając Duchem Twoim Świętym”¹⁴⁷⁴. Stały się one wkrótce odrębną kwestią wygłaszaną w czasie wspólnego błogosławieństwa Ciała i Krwi. W ten sposób zostały zapisane w LitCHR w „Euchologionie” J. Goara (1730): prezbiter „I uczyni przeto chleb ten...”, diakon „amen”, prezbiter „A co w kielichu...”, diakon „amen”, prezbiter „Przemieniając Duchem Twoim Świętym”, diakon „amen, amen, amen”¹⁴⁷⁵.

Słowa te pojawiają się również w LitBAZ, gdzie naruszają dotychczasową strukturę błogosławieństwa [1] Ciała oraz [2] Krwi [3] „wylanej za życie świata”. Starszy schemat epiklezy wskazywał na 3 kwestie prezbitera, po których diakon wygłaszał „amen”. W wyniku inspiracji LitCHR słowa „przemieniając...” uzupełniają ostatnią kwestię prezbitera [3], która przyjmuje następującą formę: prezbiter „Chleb ten...” diakon „amen”, prezbiter „A co w tym kielichu...”, diakon „amen”, prezbiter „Wylaną za życie świata”, diakon „amen”, prezbiter „Przemieniając...”, diakon „amen, amen, amen”¹⁴⁷⁶. Współcześnie ich transpozycja jest dosyć jednoznacznie określana jako „zbyteczna”, a nawet „przeciwstawna” z treścią modlitwy LitBAZ, w której dla bezpośredniego działania Ducha Świętego wskazuje się działanie Ojca poprzez Ducha¹⁴⁷⁷. O tym, iż współczesna redakcja tego tekstu nie stanowi oryginalnej wersji świadczą m.in. greckie i słowiańskie rękopisy. W jednym z najstarszych „Służebników” słowiańskich (XIII w.) czytamy: „... i okazał [i przeżegnawszy mówi] Chleb ten najdroższe Ciało Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa [i następnie przeżegnawszy kielich] Kielich ten

¹⁴⁷⁴ Zob. S. Parenti i E. Velkovska, red., *L'Euclologio Barberini gr. 336*, C. L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 1995, s. 35.

¹⁴⁷⁵ J. Goar, *Euchologion...*, op. cit., s. 62; *Ευχολόγιον το μέγα*, Παρά Νικολάω Γλυκεῖ τω ἐξ Ἰωαννίνων, Ενετήσιν 1767, s. 52.

¹⁴⁷⁶ Taką formę odnajdziemy m.in. w „Wielkim Euchologionie”. Ibid., s. 71.

¹⁴⁷⁷ Zob. М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 27.

najdroższą Krew Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa [a to mówić żegnając oba naczynia] Wylaną za życie świata. Nas wszystkich spożywających...”¹⁴⁷⁸.

W XV w. w modlitwie kanonu eucharystycznego LitCHR pojawił się troparion 3 godziny: „Panie, który Najświętszego Twego Ducha o trzeciej godzinie na Twych apostołów zesłałeś...”¹⁴⁷⁹. Tekst ten wyrażał pobożną potrzebę wstawienictwa, odczuwaną przez sprawujących sakrament kapłanów i dzięki temu został, dosyć nieodpowiednio, umiejscowiony w modlitwie epiklezy. Słowa te zostały zapisane w LitCHR redakcji Jakuba Goara¹⁴⁸⁰. W wyniku inspiracji tekstem LitCHR pojawiły się również w greckich redakcjach LitBAZ, m.in. w „Wielkim Euchologionie” z 1767 roku¹⁴⁸¹.

Do późnych zmian struktury Liturgii możemy również zaliczyć pojawienie się stychyry „Widzieliśmy światłość prawdziwą...” (cs. *Видехом свет истинный...*) będącą jedną ze stychr wieczerni Pięćdziesiątnicy. Stychyra ta została po raz pierwszy zapisana w słowiańskim „Służebniku” z 1604 roku. Wcześniej po słowach kapłana „Zbaw, Boże, lud Twój...”, wierni śpiewali jedynie „na długie lata” i to niezależnie od tego czy Liturgia była sprawowana przez biskupa czy prezbitera. Do XV w. nie zachowały się ponadto ślady słów kapłana „Zbaw, Boże, lud Twój...”¹⁴⁸².

3.1.7. Nowe elementy Liturgii i ich rozwój

W niniejszym rozdziale zwrócimy uwagę na nowe elementy Liturgii: rozwiniętą proskomidię, uporządkowany początek z antyfonami, troparionami, ektenią, trisagionem, jak również schemat przeniesienia darów, który ewoluował w tzw. wielkie wejście.

3.1.7.1. Prothesis i proskomidia

W najstarszych rękopisach nie odnajdziemy słowa prothesis (*πρόθεσις*), oznaczającego przygotowanie chleba eucharystycznego. Terminem proskomidia określano modlitwy św. Jana i św. Bazylego po przeniesieniu darów na ołtarz (współczesna modlitwa w czasie ektenii po pieśni Cherubinów), chociaż słowo to odnosiło się również do: [1] całej Liturgii, bądź [2] do modlitwy anafory.

W rękopisie Peterburg 226 („Euchologion biskupa Porfiriusza” z X w.) modlitwa trisagionu Liturgii św. Jana nosi nazwę: „Modlitwa trisagionu proskomidii Chryzostoma”, natomiast modlitwa w czasie umieszczenia darów na ołtarzu: „Modlitwa prothesis”¹⁴⁸³.

Do VIII wieku przygotowanie chleba i wina nie było dokonywane przed Liturgią, lecz w jej trakcie, na początku Liturgii wiernych¹⁴⁸⁴. W VIII wieku pojawiają się dwie

¹⁴⁷⁸ Соловецкий Служебник, РНБ. Солов. № 1017, XIII в., b.d., , 8.

¹⁴⁷⁹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴⁸⁰ Zob. J. Goar, *Euchologion...*, op. cit., s. 62.

¹⁴⁸¹ *Ευχολόγιον το μέγα...*, op. cit., s. 71.

¹⁴⁸² А. А. Дмитриевский, *О стихире «Видехом свет истинный» в чинах литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого*, „Руководство для сельских пастырей”, 1886, nr 10, s. 266–274.

¹⁴⁸³ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 39–40.

¹⁴⁸⁴ Н. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 157; X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 17.

modlitwy, które współcześnie kończą przygotowanie darów w Liturgii św. Jana i św. Bazylego. Obrzęd ten (współczesna proskomidia przed Liturgią), rodził się w wyniku procesu, którego początek umiejscawiany jest na przełomie VII i VIII w.¹⁴⁸⁵, zaś pełny jego schemat możemy datować na XIV w. „Diataxis” patriarchy Filoteusza, przedstawiający pierwszy schemat proskomidii, nie oznacza końca rozwoju i zmian tej części nabożeństwa¹⁴⁸⁶. Późniejsze praktyki greckie i słowiańskie odznaczały się dużą różnicą zarówno w schemacie (wspomnienie aniołów na proskomidii), jak też w ilości wymaganych chlebów (prosfor). Zróżnicowanie to zauważalne jest również współcześnie w praktykach słowiańskiej, greckiej oraz lokalnych monasterskich regułach (np. w monasterach Góry Atos do sprawowania proskomidii wymagane są jedynie 2 prosfory, w greckiej praktyce – 1 prosfora, w praktyce słowiańskiej – 5 prosfor, w słowiańskich „Służebnikach” XIV-XVII w. ilość prosfor zmieniała się od 2 do 7 a nawet 9)¹⁴⁸⁷.

Początki formowania się obrzędu przygotowania darów eucharystycznych, związane były z praktyką katedry Hagia Sophia w Konstantynopolu. Katedralny skeuofilakion nie znajdował się w prezbiterium, jak również w świątyni, lecz był oddzielnym budynkiem usytuowanym obok katedry. Wszystkie stare tradycje również wskazują na przygotowanie darów poza prezbiterium, w oddzielnym przedziale – pastoforium zwanym również prothesis, wejście do którego znajdowało się w nawie bądź w przedsionku. Miejsce przygotowania darów w nawie było niedaleko drzwi wejściowych do cerkwi, natomiast prothesis umiejscowiono po lewej stronie prezbiterium¹⁴⁸⁸. Na miejsce przygotowania, znajdujące się poza prezbiterium wyraźnie wskazuje również 69. kanon Soboru *in Trullo*, który zabraniał wiernym wstępować do prezbiterium¹⁴⁸⁹. Przeniesienie darów w praktyce katedry konstantynopolitańskiej, wiązało się z uroczystym przejściem od skeuofilakionu do prezbiterium, co dało początek ceremonii wielkiego wejścia¹⁴⁹⁰. Na rozwój obrzędu przygotowania i przeniesienia darów w Konstantynopolu niewątpliwy wpływ wywarł cesarski ceremoniał, ściśle związany z momentem wejścia do świątyni cesarza¹⁴⁹¹.

Przygotowanie darów, dokonywane przed małym wejściem Liturgii, zdaniem Juana Mateosa, doprowadziło do integracji 3 antyfonów i Liturgii. Teza ta pozwala przyjąć, iż proskomidia była przygotowywana w trakcie śpiewu 3 antyfonów, w obecności wiernych w świątyni, co sprawiło, iż w tym czasie psalm i hymn wejścia stały się integralnym elementem trzeciego antyfonu¹⁴⁹².

W syryjskim rękopisie LitJAK (VIII w.) odnajdujemy już pierwszy, bardzo prosty schemat proskomidii. Pomimo marginalizacji tej Liturgii w procesie bizantynizacji tradycji liturgicznej, niektóre z jej elementów zachowały się, co może wskazywać na:

¹⁴⁸⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴⁸⁶ Z tego samego okresu pochodzi atoski rękopis datowany na 1306 r., który również zawiera schemat proskomidii. Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 127.

¹⁴⁸⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40. R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit.

¹⁴⁸⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 159.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, s. 157.

¹⁴⁹⁰ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

¹⁴⁹¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁴⁹² X. Mateos, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 17.

[1] powszechność tej praktyki bądź [2] wpływ lokalnej praktyki na formowanie się bizantyjskiego obrzędu.

Schemat proskomidii LitJAK redakcji syryjskiej z VIII w.:

1. Omycie rąk biskupa z wygłoszeniem modlitwy wstawienniczej: „...pozwól mi przystąpić do Twojego świętego stołu ofiarnego...”. Biskup zwraca się do wiernych z prośbą o wybaczenie grzechów.
2. Biskup przygotowuje chleb i wino. Wycina chleb eucharystyczny z prosfory i umieszcza go na diskosie wygłaszając słowa „[...] Jako baranek na zabicie wiedziony był, i jako owca przed tymi, którzy ją strzygą, oniemiał, i nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 7), a następnie wlewa wino i wodę do kielicha wygłaszając słowa: „Oraz to wino, które jest obrazem krwi...”.
3. Biskup przykrywa pokrowcem kielich i diskos¹⁴⁹³, a następnie okadza dary, stół ofiarny i wszystkich wiernych wygłaszając słowa: „Panie zmiłuj się”¹⁴⁹⁴.

W nieco starszej praktyce, przekazanej przez Grzegorza Dekapolita w 820 r., prothesis nie wspominało o omyciu rąk, chociaż z całą pewnością było ono dokonywane, oraz nie mówi o kadzeniu darów¹⁴⁹⁵. Świadcstwo Grzegorza Dekapolita jednoznacznie potwierdza przygotowanie ich przed Liturgią: „kiedy zbliżył się czas [sprawowania] Boskiej Liturgii, prezbiter, udał się z zamiarem rozpoczęcia proskomidii”, jak również rozdzielenie przygotowania od przeniesienia, które miało miejsce w czasie Wielkiego Wejścia przed kanonem eucharystycznym¹⁴⁹⁶.

W opisie proskomidii VIII w. zauważamy przygotowanie jedynie chleba eucharystycznego, bez dodatkowych chlebów kładzionych na diskos oraz bez wyjmowania z nich cząstek. Pierwotnie przygotowywany chleb (gr. *προσφορά*, cs. *просфора*), zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie był chlebem kwaszonym. Chleb praśny na Zachodzie wszedł w ostateczne użycie w IX w. Na Wschodzie za słuszne uznano nie łamanie biblijnego przepisu, zgodnie z którym praśne chleby stanowiły pokarm jedynie w trakcie święta Paschy¹⁴⁹⁷. Ponadto, już w V w. św. Epifaniusz z Cypru wskazuje, że chleb eucharystyczny był okrągły¹⁴⁹⁸.

Przygotowanie chleba eucharystycznego nie miało związku z jego przełamaniem. W czasie proskomidii kładziony na diskosie chleb był cały, tj. nie nacięty¹⁴⁹⁹. Syryjski rękopis z VIII w. wskazuje już jednak na rozwinięcie symboliki momentu przygotowania chleba, która później rozwinie się w nacięcie Baranka na znak krzyża. Rozwój ceremonii przygotowawczej nad chlebem, zauważalny jest w komentarzu patriarchy kon-

¹⁴⁹³ Znaczenie pokrowca (cs. *воздух*) odkrywa modlitwa poprzedzająca anaforę, korespondująca ze współczesną modlitwą pieśni cherubinów LitCHR i LitBAZ. W modlitwie tej kapłan prosi: „...Niech nikt nie pozostanie w więzach grzechów, śmiać przystąpić do Tajemnic, albowiem pokrowiec jest zdejmowany i łaska zstępuje na każdego modlącego się z czystym sercem i dobrym sumieniem”. Następnie kapłan zdejmuje pokrowiec i trzykrotnie czyni nim znak krzyża nad wiernymi wypowiadając słowa: „Miłość Ojca, Łaska Syna i wspólnota Świętego Ducha niech będzie z wami wszystkimi”. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 64.

¹⁴⁹⁴ W tym miejscu kończy się opis proskomidii, po której bezpośrednio następuje śpiew trisagionu. Ibid.

¹⁴⁹⁵ H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 157.

¹⁴⁹⁶ А. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 414.

¹⁴⁹⁷ H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 159-160.

¹⁴⁹⁸ Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 518.

¹⁴⁹⁹ А. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 418-419.

stantynopolitańskiego Germana, natomiast zbliżoną do współczesnej złożoną formę trzykrotnego błogosławieństwa prosfory znakiem krzyża, wycięcia i nacięcia Baranka, możemy odnaleźć w opisie LitCHR przełomu XI i XII wieku¹⁵⁰⁰. Zapisany schemat przygotowania Baranka zachował się w prawosławnej praktyce liturgicznej współcześnie, uzupełniony jedynie w XIV-XV w. o symboliczne nakłucie prawej strony chleba, na wspomnienie przebiccia boku Chrystusa¹⁵⁰¹.

Powyższy opis syryjskiej Liturgii z VIII w. wskazuje również na charakterystyczny ryt mieszania wina z wodą, który określan jest jako „henosis” (gr. ἕνωσις), co w języku greckim oznacza „zjednoczenie”. Zmieszanie wina z wodą było w tradycji liturgicznej znane od pierwszych wieków i oparło się o ewangeliczny opis Mistycznej Wieczerzy (Mt 26, 29; Mk 14, 25). Potwierdzeniem praktyki zmieszania w kielichu wina i wody odnajdujemy również we wczesnochrześcijańskich świadectwach św. Justyna Filozofa, św. Cypriana z Kartaginy. Nacisk na zachowanie tego obrzędu był również związany z herezją akwariuszy (II w.), którzy dla sprawowania Eucharystii przygotowywali jedynie wodę¹⁵⁰². Schemat przygotowania kielicha, który uwzględnił zmieszanie (henosis) wina i wody został opisany już w VI w. przez patriarchę Eutychiusza (552-565, 577-582)¹⁵⁰³, jednak dopiero około XI w. ukonstytuowano go w dwie sakralne ceremonie: zmieszanie wina z wodą w czasie proskomidii (henosis) oraz dolanie ciepłej wody do Kielicha przed komunią¹⁵⁰⁴, określane jako „zeon” (gr. ζέον, od słowa ζέω oznaczającego „bycie gorącym”)¹⁵⁰⁵.

Do VIII w. przygotowanie darów było mniej lub bardziej związane ze wspomnieniem imion żywych i zmarłych, tj. czytaniem dyptychów. W najstarszych schematach modlitwy eucharystycznej, kiedy przygotowanie i przeniesienie darów odbywało się przed anaforą, przygotowanie darów i czytanie dyptychów rozdzielał jedynie pocałunek pokoju. W VIII w., po przeniesieniu obrzędu przygotowania darów na początek nabożeństwa, integralną jego częścią stało się czytanie dyptychów. W ten sposób poprzedzająca nabożeństwo proskomidia, nie była związana już tylko z przygotowaniem chleba i kielicha, lecz również z modlitwą wstawiennicza. W schemacie Liturgii VIII-IX w. (BAR gr. 336), nabożeństwo Liturgia rozpoczyna się od modlitwy „Boże, Boże nasz”, w której padają słowa: „Wspomnij jako Dobry i Miłujący człowieka tych, którzy [dary] przynieśli i tych, za których je przyniesiono”. Modlitwa ta jednoznacznie wskazuje na wspomnienie wiernych, którzy przynieśli swoje dary właśnie w tym momencie, tj. przed kanonem eucharystycznym¹⁵⁰⁶.

¹⁵⁰⁰ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. 544.

¹⁵⁰¹ A. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 421.

¹⁵⁰² Г. Голосов, *Руководство по Литургии...*, op. cit., s. 519.

¹⁵⁰³ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 441, 446.

¹⁵⁰⁴ Dokładny moment dolania ciepłej wody został szeroko omówiony przez o. Roberta Tafta. Najstarsze rękopisy opisujące zeon wskazują na 2 zbliżone do siebie momenty: 1. Pomiędzy zjednoczeniem Ciała i Krwi w Kielichu a komunią duchowieństwa i wiernych oraz 2. Po przyjęciu przez duchowieństwo Ciała Chrystusa lecz przed komunią Krwi. Zob. R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 473.

¹⁵⁰⁵ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 441; zob. Również: R. F. Taft, *Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist*, „Muséon”, 1987, nr 100, s. 323–342. X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 68-69.

¹⁵⁰⁶ Zob. A. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 414.

W XIV w., w wyniku pojawienia się „Diataksis” patriarchy Filoteusza, Liturgie uzyskują bardzo wnikliwe i skrupulatne adnotacje dotyczące ich sprawowania, a także po raz pierwszy opis proskomidii. Już od XIII w. rozpoczyna się komplikowanie schematu proskomidii powodowane pojawieniem się wyjmowania cząstek¹⁵⁰⁷. W trakcie proskomidii, obok chleba eucharystycznego obecne są wyjęte z innych prosfor cząstki „na wspomnienie” świętych Starego i Nowego Testamentu oraz członków wspólnoty – żywych i umarłych¹⁵⁰⁸. Proskomidia w tym okresie zmienia więc zarówno swój kształt, jak i miejsce, w którym jest przygotowana. Przyczyn tych zmian liturgiści dopatrują się w upadku instytucji katechumenatu¹⁵⁰⁹ oraz rozwoju symbolizmu i przyczynach historycznych (niemożności budowy zewnętrznych skeuofilakionów)¹⁵¹⁰. Rozwój proskomidii doprowadził również do różnic pomiędzy tradycją grecką a słowiańską, związanych z kwestią wspominania aniołów. Kwestię wspominania aniołów na proskomidii, zauważalna w komentarzach św. Symeona z Tesaloniki, św. Mikołaja Kabasilasa oraz XIII i XV wiecznych greckich rękopisach¹⁵¹¹, została omówiona w pracy Siergija Muretowa „О поминовении безплотных сил на проскомидии”, a także w innych opracowaniach dotyczących przygotowania darów eucharystycznych¹⁵¹². Różnica ta do dzisiejszego dnia jest zauważalna. W Kościołach greckiej tradycji liturgicznej w czasie proskomidii wspominane są siły bezcielesne, podczas gdy Kościoły tradycji słowiańskiej, rumuńskiej i gruzińskiej nie posiadają tego elementu. Kwestia zróżnicowania, obecnie nie podnoszona w dyskusjach Kościołów lokalnych, została podsumowana przez arcybiskupa Bazylego (Kriwoszejn) następującym stwierdzeniem: „praktyka rosyjska wyraża bardziej antropocentryczne pojmowanie zbawienia, podczas gdy grecka bardziej podkreśla jego kosmiczny charakter”¹⁵¹³.

Wnikliwa analiza formowania się proskomidii, została przeprowadzona w pracach: Siergija Muretowa, o. Henryka Paprockiego i archim. Roberta Tafta¹⁵¹⁴.

3.1.7.2. Antyfony i tropariony Liturgii

W tradycji katedralnej antyfony, były już rozumiane inaczej aniżeli w najstarszych opisach liturgicznych. Egeria mówiąc o psalmach i antyfonach, wskazywała raczej na sposób ich wykonania, przy czym antyfonalnie, oznaczało śpiewanie naprzemiennie

¹⁵⁰⁷ A. В. Петровский, *Древний акт приношения...*, op. cit., s. 421.

¹⁵⁰⁸ Zob. opis greckich i słowiańskich rękopisów zawierających schemat proskomidii w: С. Д. Муретов, *О поминовении безплотных сил на проскомидии*, Москва 1897, s. 85–94.

¹⁵⁰⁹ Szerzej o zaniku katechumenatu i zmianach liturgicznych z tym wydarzeniem związanych zob. artykuł *Когда в Константинополе исчез катехуменат?* w: Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 351–366.

¹⁵¹⁰ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 158.

¹⁵¹¹ С. Д. Муретов, *О поминовении безплотных сил на проскомидии...*, op. cit., s. 1–2, 16–17, 85–86.

¹⁵¹² Wnikliwa analiza rękopisów, pozwala dla Muretowa przedstawić genezę greckiej praktyki, która pojawiała się również i na Rusi w „Służebnikach” napisanych przed reformą patriarchy Nikona. С. Д. Муретов, *О поминовении безплотных сил на проскомидии...*, op. cit., s. 87–89.

¹⁵¹³ В. Кривошеин, *Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение*, „Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата”, 1975, nr 89–90.

¹⁵¹⁴ С. Д. Муретов, *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до “Устава литургии” Константинопольского патриарха Филофея*, Печатня А. И. Снегиревой, Москва 1895, s. 331; H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 127–130; Taft R., *The Great Entrance...*, op. cit., s. 127.

przez dwa chóry. W wyniku rozwoju praktyki modlitewnej, powstały następujące sposoby śpiewu psalmów:

- responsoryjna psalmodia – kiedy wierni powtarzają śpiewany przez solistę werset,
- antyfonalna psalmodia – w którym werseety śpiewane były naprzemiennie przez dwa chóry, z których każdy odpowiadał dla jednego lub dwóch solistów,
- medytacyjna psalmodia – kiedy cały psalm był czytany przez jedną osobę,
- wspólna psalmodia¹⁵¹⁵ – kiedy psalm wygłaszało całe zgromadzenie,
- alternatywna psalmodia – w którym werseety psalmów były czytane naprzemiennie z określoną melodią, przez dwie równe grupy¹⁵¹⁶.

W Konstantynopolu antyfony również oznaczały psalmy, które jednak były podzielone werseetami, przy czym werseety te nie pochodziły z treści psalmu. Przyśpiewami były krótkie tropariony, zaś cały antyfon kończył poprzedzający ostatni troparion przyśpiew „chwała i teraz”¹⁵¹⁷.

W X wieku, w tradycji katedralnej, w określone dni (m.in. 7 października – wspomnienie trzęsienia ziemi, 11 maja – data założenia miasta) dokonywana przed Liturgią litja zatrzymywała się po drodze w innej świątyni lub też na miejskim placu. W tej sytuacji, w momencie, kiedy litja zatrzymywała się w punkcie pośrednim, śpiewano trzy antyfony, patriarcha czytał modlitwy trzech antyfonów, zaś diakon wygłaszał ektenie. W czasie wejścia do świątyni, w której miała być sprawowana Liturgia, śpiewany był psalm wejścia, który często zlewał się z 3. antyfonem¹⁵¹⁸. O psalmie wejścia wspomina również o. Robert Taft, który określa go jednak jako czwarty antyfon. Przypominając o praktyce litji, które jeśli odbywały się przed Liturgią składały się z 3 antyfonów, wskazuje na wejście do docelowej świątyni, w której śpiewano odrębny czwarty antyfon. Praktyka ta szybko uległa jednak zmianie i w opisie niektórych procesji trzeci i czwarty antyfon zlewał się w jeden tekst, w którym jednak zachowały się dwa przyśpiewy: świętego – związany z trzecim antyfonem oraz przyśpiewu czwartego antyfonu¹⁵¹⁹. W ten sposób praktyka trzech antyfonów procesyjnych i antyfonu wejścia uległa modyfikacji w kierunku ujednoczenia z powszechną praktyką trzech antyfonów.

Antyfony Liturgii pojawiły się w tradycji konstantynopolitańskiej w okresie między 630 a 730 rokiem. Po raz pierwszy pisze o nich patriarcha German I (ok. 730)¹⁵²⁰. Opisując antyfony praktyki katedralnej Juan Mateos zauważa, iż porządek i miejsce ich śpiewu zmienił się w VIII wieku. Do tego okresu były one śpiewane w czasie wejścia patriarchy i wiernych do świątyni, zaś od VIII w. wierni byli już obecni w świątyni do momentu wejścia biskupa. Antyfony, od VIII w. były zdaniem Juana Mateosa, śpiewa-

¹⁵¹⁵ Określana przez o. H. Paprockiego jako „bezpośrednia”. Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 185.

¹⁵¹⁶ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 185; J. Mateos, *La psalmodie dans le rite byzantin*, „Proche-Orient Chretien”, 1964, nr 15, s. 107–126. Przekład ros.: Мареос Х., *Псалмопение в Византийском Обряде*, tłum. С. В. Голованов, 2010, maszynopis.

¹⁵¹⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 43.

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, s. 42.

¹⁵¹⁹ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 92–93.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, s. 88.

ne w świątyni pod nieobecność biskupa¹⁵²¹. Teza Juana Mateosa została potwierdzona przez o. Roberta Tafta, który wskazał, iż patriarcha do XI w. nie przebywał w świątyni w czasie śpiewu antyfonów, a jego wejście odbywało się w czasie małego wejścia¹⁵²². Co więcej, do X w. nie możemy mówić o konieczności występowania trzech antyfonów na początku Liturgii. Również współcześnie, w sytuacji kiedy Liturgię poprzedza wieczernia (wigilia Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego, Wielka Sobota bądź niekiedy święto Zwiastowania Bogurodzicy), rozpoczyna się ona od trisagionu (bądź odpowiadającego mu hymnu związanego z sakramentem Chrztu – „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są”), zaś same antyfony na Liturgii nie są śpiewane¹⁵²³.

Jako trzy antyfony śpiewane były psalmy 91, 92 i 94, przy czym ostatni – Ps 94 śpiewany był jeden raz jako trzeci antyfon i jako psalm wejścia. „Jednorodzony Synu...” był wówczas śpiewany jako dodatkowy troparion na koniec Ps 94. Kiedy po trzecim antyfonie zaczęto śpiewać tropariony oraz, po „Chwała i teraz”, kondakiony, „Jednorodzony...” zaczął być śpiewany po drugim antyfonie jako jego dodatkowy troparion¹⁵²⁴.

W X w. TypKONST wskazywał ponadto specjalne antyfony dla pięciu świąt: Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego, Paschy, Wniebowstąpienia oraz Pięćdziesiątnicy. Zarówno te, jak i późniejsze (X-XII w.) antyfony pozostałych świąt Pańskich, powstały w oparciu o wybrane wersety psalmów, dobranych pod kątem treści dopasowanej do charakteru święta¹⁵²⁵.

3.1.7.3. Modlitwy antyfonów

We współczesnej Liturgii antyfony związane są z czytaniem przez kapłana odpowiednich modlitw, zwanych modlitwami antyfonów. We współczesnym „Służebniku” LitCHR i LitBAZ zauważamy 4 modlitwy: 3 antyfonów oraz modlitwę wejścia. Spośród tychże modlitw modlitwa wejścia jest najstarsza i odwołuje się do ceremonii pierwszego wspólnego wejścia do świątyni kapłanów i wiernych. Jak na to wskazuje diakańskie wezwanie „Do Pana módlmy się”, modlitwa ta kończyła śpiew psalmu wejścia i była czytana na głos¹⁵²⁶.

Pochodzenie i pierwotne znaczenie modlitw antyfonów nie jest już jednak tak łatwe do określenia. Juan Mateos wskazuje, iż treść żadnej z trzech modlitw nie odnosi się do treści śpiewanych psalmów (antyfonów).

W pierwszej modlitwie zauważalna jest prośba o Bożą łaskę dla świątyni, kapłanów i wiernych. Wskazanie na wspólnie wygłaszane prośby może wiązać modlitwę pierwszego antyfonu z ektenią wygłaszaną przez diakona¹⁵²⁷.

Modlitwa drugiego antyfonu jest zbliżona do początku modlitwy czytanej przed amboną (na koniec Liturgii). Juan Mateos wskazuje, iż oba wspomniane teksty stano-

¹⁵²¹ Zob. H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 182-183; X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 16-17.

¹⁵²² P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 88.

¹⁵²³ Ibid., s. 93.

¹⁵²⁴ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

¹⁵²⁵ H. Paprocki, *Mysterium...*, op. cit., s. 182.

¹⁵²⁶ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 18.

¹⁵²⁷ Ibid., s. 19-20.

wią dwie redakcje tej samej modlitwy. Skrócona redakcja stała się modlitwą drugiego antyfonu, natomiast bardziej złożona – modlitwą czytaną przed amboną. Ze względu na fakt, iż modlitwa przed amboną stanowiła tekst kończący Liturgię, Mateos wskazując iż także współczesna modlitwa drugiego antyfonu była tekstem kończącym nabożeństwo, wygłaszanym przez kapłana na zakończenie litji¹⁵²⁸.

Słowa modlitwy trzeciego antyfonu wspomina o wspólnych modlitwach, które wysłuchuje Bóg. Modlitwa ta mogła więc być również, podobnie jak modlitwa pierwszego antyfonu, związana z wygłaszaniem prośb, tj. ektenią¹⁵²⁹.

Modlitwy antyfonów były więc związane z ekteniami. Juan Mateos, porównując schemat palestyńskich modlitw nad katechumenami i wiernymi, wskazuje, iż miejsce trzech modlitw antyfonów korespondowało z odpowiadającymi im modlitwami ektenii wiernych. Pierwsza modlitwa była czytana w czasie ektenii, druga – na zakończenie ektenii, zaś trzecia była modlitwą błogosławieństwa. Juan Mateos przedstawia również tezę, zgodnie z którą modlitwy antyfonów stanowią stare modlitwy wiernych LitBAZ. Teza ta, rozwinięta przez Roberta Tafta¹⁵³⁰, z braku zachowanych schematów liturgicznych, oparta jest jedynie na przesłankach, wśród których jedną z ważniejszych jest ukazanie współczesnych modlitw wiernych LitBAZ, które nie są związane z ekteniami, lecz stanowią przygotowanie do kanonu eucharystycznego¹⁵³¹.

We współczesnej tradycji liturgicznej, w ścisłej relacji z antyfonami występują **tropariony i kondakiony** śpiewane po małym wejściu. Niedzielne tropariony 8 tonów pojawiły się w Konstantynopolu nie wcześniej niż w IX wieku, przyjęte z monasterskiej palestyńskiej tradycji¹⁵³².

Kolejne antyfony na Liturgii związane są z przyjęciem Eucharystii i zakończeniem nabożeństwa. Miguel Arranz, w oparciu o pracę Juana Mateosa, wskazuje iż werset określany jako koinonikon (cs. *причастен стих*, lub *киноникон*), wersety śpiewane w czasie przystępowania wiernych do Eucharystii, troparion „Widzieliśmy światłość prawdziwą...” oraz „Niech się napełnią usta nasze...”, stanowią pozostałość eucharystycznych antyfonów.

3.1.7.4. Jednorodzony Synu (cs. *Единородный Сыне*)

Informacje o hymnie po raz pierwszy przekazał mnich Jerzy – bizantyjski kronikarz, który określił go jako dzieło cesarza Justyniana (483-565) wskazane przez władcę do wykorzystania w trakcie nabożeństwa. Teofan wydarzenie to datuje na rok 529¹⁵³³, Wiktor Ałymow wskazuje rok 536¹⁵³⁴, zaś o. Miguel Arranz wspomina o dekreście Justyniana I z 528 roku¹⁵³⁵. Pieśń ma charakter teologiczny i skupia się na wychwaleniu Chrystusa oraz wyjaśnieniu nauczania o Nim. Treść hymnu odpowiada drugiemu, trzeciemu

¹⁵²⁸ Ibid., s. 19.

¹⁵²⁹ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 19-20.

¹⁵³⁰ Zob. P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 97.

¹⁵³¹ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 21-22.

¹⁵³² М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

¹⁵³³ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 137-138.

¹⁵³⁴ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 36.

¹⁵³⁵ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

i czwartemu artykułom Symbolu Wiary, przy czym wykorzystuje również terminologię Soboru w Chalcedonie. Treść hymnu stanowi dodatkowe ukazanie chrześcijańskiej nauki o Chrystusie, wprowadzonej do Liturgii w epoce sporów z monofizytami. Hymn był początkowo traktowany jako jeden z wielu hymnów „wejścia”, w czasie którego biskup i kapłani wchodzili do prezbiterium. Zdaniem Miguela Arranza w VI wieku nie możemy jeszcze określić jego miejsca w nabożeństwie¹⁵³⁶. W najstarszych rękopisach oraz w schemacie Liturgii LitJAK i LitMAR, hymn poprzedza opis: „hymn, który jest śpiewany w czasie wejścia liturgicznego”¹⁵³⁷. Pierwotna praktyka wejścia duchowieństwa do prezbiterium zawsze wiązała ze śpiewem pieśni. Wejście to, zdaniem o. Roberta Tafta, przebiegało w następujący sposób. Jeśli Liturgia była poprzedzona litją (tj. procesją) patriarcha zatrzymywał się w narteksie, gdzie witał cesarza by następnie razem z cesarzem oczekiwać na rozpoczęcie ceremonii wejścia. Znakiem rozpoczęcia ceremonii był śpiew hymnu „Jednorodzony Synu...”, stanowiącego przyśpiew psalmu wejścia (tj. Ps 94, 1-6). W tym momencie patriarcha stawał przed królewskimi drzwiami narteksu i wygłaszał krótką modlitwę wejścia, w jednym z dwóch tradycyjnych bizantyjskich wariantów, używanych do dzisiaj w LitCHR i LitBAZ¹⁵³⁸.

Hymn wprowadzony w konstantynopolińskim Kościele, rozpowszechnił się w świecie chrześcijańskim wraz z rozprzestrzenieniem się Liturgii bizantyjskiej w innych Kościołach lokalnych. W wyniku rozwoju praktyki liturgicznej, z jednej z pieśni wejścia stał się stałym elementem bizantyjskiego nabożeństwa. Jako jeden z najgłębszych hymnów, „Jednorodzony Synu...” stał się jednak nie tylko pieśnią wejścia, lecz stałym elementem Liturgii bizantyjskiej. Do XII wieku był śpiewany po 2 antyfonie (Ps 115) śpiewanej wieczerni tradycji katedry Hagia Sophia, na jutrzni po Psalmie 50 oraz po 3 antyfonie tritoekti.

Hymn „Jednorodzony Synu” pojawia się w Liturgii w X w. jako troparion niedzielny. Był on śpiewany razem z trzecim antyfonem (Ps 94 – do dzisiejszego dnia pozostał hymnem wejścia w tradycji ormiańskiej, jego szósty werset pozostał jako pieśń „Przyjdźcie pokłońmy się” nawet wtedy kiedy przed małym wejściem śpiewany był inny 3 antyfon)¹⁵³⁹.

Hymnu tego, poza wyjątkiem w tradycji ormiańskiej, nie odnajdziemy w Liturgiach monofizyckich¹⁵⁴⁰.

Bizantyjska praktyka przyjęcia tej pieśni jako niedzielnego troparionu, wskazuje również na istnienie innych troparionów śpiewanych w tym momencie. I rzeczywiście w praktyce konstantynopolińskiej znane były specjalnie wybrane psalmy, wraz z odpowiednim troparionem, które śpiewano w czasie Liturgii wielkich świąt. Zarówno hymn „Jednorodzony Synu”, jak też późniejsze tropariony, były śpiewane jako integralny element psalmu wejścia w następujący sposób. Po pierwszym wersecie psalmu śpiewano cały troparion, a następnie, w czasie kolejnych wersetów psalmu

¹⁵³⁶ Ibid.

¹⁵³⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 138.

¹⁵³⁸ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 46-47.

¹⁵³⁹ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

¹⁵⁴⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 139.

intonowano jedynie kończący fragment troparionu. Pełen troparion śpiewany był kolejny raz na końcu tego złożonego schematu, w momencie kończącym ceremonię wejścia. Dla przykładu na Boże Narodzenie, zamiast psalmu wejścia i hymnu „Jednorodzony...” śpiewano Ps 109, rozdzielony wielokrotnie śpiewanym troparionem święta: „Narodzenie Twoje, Chryste Boże nasz...”. W X w., pod wpływem palestyńskiej praktyki modlitewnej, wprowadzono 8 troparionów niedzielnych wejść, zaś hymn „Jednorodzony Synu” zaczął być intonowany razem z drugim antyfonem¹⁵⁴¹.

3.1.7.5. Ektenia na Liturgii

Ektenię tradycji katedralnej można podzielić na 6 części:

1. Wezwanie do modlitwy na kolanach. Ta część ektenii odbywała się w milczeniu, tj. mogła się składać jedynie z zaproszenia do modlitwy diakona: „Jeszcze i jeszcze, skłoniwszy kolana”.
2. Prośby diakona o uniwersalnym charakterze, tj. dotyczące świata, całego Kościoła, itd. Modlitwa „Panie zmiłuj się” wygłaszana po każdej prośbie diakona. W czasie ektenii następuje przejście od uniwersalnych prośb ku prośbom indywidualnym, jak również przejście od stania na kolanach, do stania wyprostowanym. W czasie wieczerni Pięćdziesiątnicy, w ekteniach diakona, pojawiały się prośby, które mogą stanowić pozostałość po bizantyjskiej formie ektenii: „Wspomóż, zbaw, zmiłuj się, podnieś i ochroń nas, Boże, łaską Twoją”¹⁵⁴².
3. Końcowe prośby indywidualne, często opuszczane (anioła pokoju, dobre zakończenie życia itp.), bądź powielone w modlitwie czytanej w tym samym momencie przez prezbitera.
4. Zakończenie diakońskich prośb. W Bizancjum charakterystycznym elementem ektenii była część „wspominająca” – „Przenajświętszą Bogurodnicę, św. Jana Chrzciciela wraz ze wszystkimi świętymi wspomniawszy”. Zakończenie to wskazywało również na moc bratniej modlitwy, gdyż na końcu diakońskiego wezwania pojawiły się słowa: „sami siebie, wszyscy siebie nawzajem”.
5. Modlitwa prezbitera, która nie zastępuje modlitwy wiernych „Panie, zmiłuj się”, lecz raczej stanowi jej uzupełnienie, usytuowana była bezpośrednio przed wezwaniem kapłańskim.
6. Modlitwa na skłonienie głów stanowiła zakończenie całej ektenii. W modlitwie tej prezbiter prosił o Boże błogosławieństwo dla wiernych. Modlitwa ta kończyła wszystkie nabożeństwa tradycji bizantyjskiej: jutrznię, nabożeństwa godzin, tritoekti, wieczernię, pannihidę oraz nabożeństwo o północy¹⁵⁴³.

3.1.7.6. Trisagion na Liturgii

W IV wieku Liturgię bizantyjską rozpoczynało wejście biskupa ze słowami: „Pokój wam”. W wyniku dogmatycznego sporu z monofizytami do użycia liturgicznego

¹⁵⁴¹ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 16.

¹⁵⁴² Por. „Triodion Paschalny”, wieczernia niedzieli świętej Pięćdziesiątnicy.

¹⁵⁴³ Szerszą charakterystykę ektenii patrz M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 47-49.

wchodzi „Trisagion”. Pierwotnie modlitwę wprowadzili antiocheńscy monofizyci, zwolennicy „Enotikonu” cesarza Zenona. Uzupełnili oni Liturgię o Nicejsko-konstantynopolitański Symbol Wiary oraz o „Trisagion”, który jednak posiadał dodatek: „Za nas ukrzyżowany, [zmiłuj się nad nami]”¹⁵⁴⁴. Po raz pierwszy informacje o liturgicznym wykorzystaniu pieśni pojawiają się w postanowieniach Soboru w Chalcedonie¹⁵⁴⁵. Bizantyjscy historycy epoki pojawienie się trisagionu wiązali z cudownym wydarzeniem czasów patriarchy Proklusa (+446), kiedy młodzieniec wzięty do trzeciego nieba usłyszał ten hymn śpiewany przez aniołów¹⁵⁴⁶. Historia ta pojawiła się w związku z wielkim trzęsieniem ziemi w Konstantynopolu około roku 450. Kiedy wierni za miastem zgromadzili się dla modlitwy o ocalenie, młodzieniec, wzięty na niebo usłyszał trisagion i przekazał jego słowa wszystkim obecnym. Kiedy wierni zaśpiewali trisagion trzęsienie ziemi ustało¹⁵⁴⁷.

Liturgista, prof. Mikołaj Uspienski, wskazał jednak na niepotwierdzone historycznymi dokumentami umiejscowienie modlitwy na lata panowania cesarza Justyniana. Jego zdaniem hymn „Święty Boże” pojawił się znacznie wcześniej, być może w czasach św. Bazylego Wielkiego (+379) i jego walki z herezją ariańską. Z tego powodu prof. Uspienski trisagion odnosi do lat 70. IV wieku. Powyższe twierdzenie, jego zdaniem wyjaśnia obecność trisagionu na LitBAZ¹⁵⁴⁸. Twierdzenie prof. Mikołaja Uspienskigo nie zostało jednak przyjęte przez pozostałych liturgistów, stając się jedną z bardziej interesujących i niepotwierdzonych historycznie hipotez.

W V wieku trisagion śpiewano jako troparion albo przyspiew psalmu w trakcie litji (przejsz do innych świątyni miasta)¹⁵⁴⁹. Po każdym wersecie psalmu trzy razy intonowano trisagion, bądź inny troparion, niekiedy śpiewano jedynie końcowy ich werseł. W czasie wejścia do świątyni (celu litji), duchowieństwo wygłaszało werseł wejścia, zaczerpnięty z psalmu, po którym śpiewano „Chwała Ojcu...” oraz końcowy werseł trisagionu (bądź troparionu). Praktyka V wieku związana z litjami zachowała się w potrójnym śpiewie „Chrystus powstał z martwych”, jak również we współczesnej Liturgii sprawowanej przez biskupa, który w trakcie trisagionu wygłasza 15. werseł Psalmu 79: „Wejrzyj z nieba, zobacz i nawiedz tę winorośl”¹⁵⁵⁰. W VI wieku pochodzenie trisagionu wyjaśniał mnich Hiob, który wiązał jego tekst z 3 werselem Psalmu 41. Wyjaśnienie to powielił później św. Mikołaj Kabasilas¹⁵⁵¹. Fakt, iż przyspiew niewykorzystywanego współcześnie antyfonu zachował się w schemacie Liturgii, o. Robert Taft wyjaśnia dogmatycznym znaczeniem trisagionu w trakcie sporów monofizyckich¹⁵⁵².

¹⁵⁴⁴ А. Дворкин, *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*, Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, Нижний Новгород 2005, s. 383.

¹⁵⁴⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 137.

¹⁵⁴⁶ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 41.

¹⁵⁴⁷ Х. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 12.

¹⁵⁴⁸ Н. Д. Успенский, *Византийская литургия*, „Богословские труды”, 1980, nr 21, s. 39.

¹⁵⁴⁹ Х. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 12.

¹⁵⁵⁰ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 41.

¹⁵⁵¹ М. Kabasilas, *Комментарз Божией Литургии św. Јана Chryzostoma...*, op. cit., s. 48–49.

¹⁵⁵² Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 96.

3.1.7.7. Elementy związane z trisagionem

W VI w. Liturgia rozpoczynała się od hymnu wejścia, którym w tym czasie był określany trisagion¹⁵⁵³. O tym, iż trisagion związany był z początkiem nabożeństwa, a nie z procesją ją poprzedzającą, świadczą dokumenty epoki, które wskazują jego śpiew również w te dni, kiedy nie było poprzedzającej Liturgii litji¹⁵⁵⁴. W Pandektionie opis śpiewu w trakcie wejścia, wskazuje jednak nie na hymn, a na hymny. Ponadto zostają one określone jako pieśni Bimy – *βυματικιον*, co może sugerować odwołanie do starszej praktyki liturgicznej¹⁵⁵⁵. W Pandektionie nie określa się ich jako pieśni wejścia do prezbiterium (sanktuarium, gr. *θουσιαστήριον*), lecz jako wskazujące na już archaiczną formę podwyższenia w centralnej części świątyni¹⁵⁵⁶. W VI w. trisagion był więc hymnem wejścia, chociaż z całą pewnością możemy powiedzieć, że nie jedynym.

Pozostałe elementy związane z trisagionem pojawiły się później i były to modlitwa trisagionu oraz wielka ektenia.

Pierwszym dodatkowym elementem trisagionu stała się modlitwa, do której w VIII w. dołączyła wielka ektenia. Ektenia poprzedzająca trisagion zachowała się w praktyce liturgicznej do XI wieku¹⁵⁵⁷. Obecność wielkiej ektenii, zauważalna była w praktyce X w., natomiast współczesna praktyka zachowuje jedynie jej ślady. Na istnienie poprzedzającej trisagion ektenii wskazuje wezwanie diakona „Do Pana módlmy się” znajdujące się przed wezwaniem: „Albowiem Święty jesteś, Boże nasz...” Tym wezwaniem kapłana kończyła się właśnie modlitwa hymnu trójświątego, następująca po ektenii.

Najwcześniejsza modlitwa trisagionu związana była z początkiem litji, kiedy jeszcze w świątyni, przed samym wyjściem, biskup czytał jej tekst, w którym również współcześnie zachowały się błagalne i pokutne elementy¹⁵⁵⁸. Rękopisy wskazują na różne modlitwy (m.in. BAR 336 z VIII w.), z których współczesna „Boże Święty...” była jedną z wielu¹⁵⁵⁹.

Współczesna modlitwa trisagionu, chociaż późniejsza, również wskazuje na jej odczytywanie na początku Liturgii: „...Ty nas, pokornych i niegodnych sług swoich, uczyniłeś godnymi stanąć w tej godzinie przed chwałą świętego Twojego ołtarza i oddawać Tobie należny pokłon i chwałę. Sam, Władco, przyjmij również z ust nas grzesznych hymn trójświąty...”¹⁵⁶⁰.

W okresie VI-VII w. opisy liturgiczne wskazują już również na kadzenie w czasie śpiewu trisagionu¹⁵⁶¹.

¹⁵⁵³ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 36, 41.

¹⁵⁵⁴ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 14.

¹⁵⁵⁵ R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?...*, op. cit., s. 234.

¹⁵⁵⁶ Archim. Robert Taft wskazuje jednak, że słowa te mimo starszej formy odnosiły się do hymnu w czasie wejścia do prezbiterium, nie zaś do wejścia na podwyższenie w celu czytania Pisma Świętego. Zob. R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?...*, op. cit., s. 234.

¹⁵⁵⁷ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 22.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*, s. 13.

¹⁵⁵⁹ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

¹⁵⁶⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 137.

¹⁵⁶¹ M. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 36.

Trisagion nie był jedynym hymnem wykonywanym w tym momencie Liturgii. „Kanonarion gruziński” z VII wieku, opisujący praktykę jerozolimską, wspomina o „antytrisagionie”, tj. pieśni która zamieniała trisagion: „Krzyżowi Twemu kłaniamy się, Władco...”, zaś „Typikony” IX i X w. (jak również „Euchologion” XII w. katedry Hagia Sophia), w opisie sakramentu Chrztu i Bierzmowania w Wielką Sobotę, mówi o pieśni: „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są...”. Kiedy po zakończeniu sakramentu Chrztu i Bierzmowania patriarcha i ochrzczeni wchodzili do świątyni, śpiewany był Psalm 31 „Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość, którego grzech został puszczony w niepamięć”. Po każdym wersecie śpiewano „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są...”. W tym czasie biskupi i prezbiterzy, ubrani w białe szaty wychodzili z prezbiterium na spotkanie patriarchy i nowo ochrzczonej. Po zakończeniu psalmu następowało czytanie „Apostoła”. „Typikony” wskazują na brak prokimna, poprzedzającego czytanie, który był zamieniony psalmem wejścia. Miguel Arranz wskazuje, iż „antytrisagion” był wykonywany w podobny sposób, co śpiew „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są...”¹⁵⁶².

Praktyka śpiewu „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są...” w tradycji katedry Hagia Sophia związana była z sakramentami Chrztu i Bierzmowania. W X-XII w. patriarcha sprawował te sakramenty 5 razy w roku, przy czym 3 razy do roku chrzczono w małym baptysterium, co może wskazywać na Chrztost dzieci, 2 razy – w dużym baptysterium (Chrztost dorosłych). Chrztost w małym baptysterium był sprawowany w Wielką Sobotę, sobotę Łazarza oraz po jutrzni Pięćdziesiątnicy. Dorosłych chrzczono w Wielką Sobotę (pomiędzy wieczernią a LitBAZ) oraz po jutrzni święta Teofanii. Tym okresem roku odpowiada również praktyka liturgiczna, która w te dni nie przewidywała trisagionu lecz pieśń „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są...”¹⁵⁶³.

3.1.7.8. Struktura czytań Pisma Świętego w czasie Liturgii

Do VIII wieku¹⁵⁶⁴ w czasie Liturgii czytano 3 fragmenty Pisma Świętego: Prorok, Apostoł oraz Ewangelia. Czytanie z ksiąg Starego Testamentu opierało się na hebrajskim podziale Pisma Świętego, który wyróżniał: Prawo – Pięcioksiąg, Proroków (oprócz proroka Daniela) oraz Mądrości. Stara praktyka, wygłaszania trzech fragmentów Pisma Świętego zachowała się również współcześnie w prawosławnej tradycji liturgicznej wigilii Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego oraz Wielkiej Soboty. Na wigilię Bożego Narodzenia, na nabożeństwie wieczerni i Liturgii, współcześnie czytamy 10 fragmentów Pisma Świętego: 8 prorocत्व, po których śpiewany jest trisagion i czytane są fragmenty Apostoła i Ewangelii. W starych „Typikonach” trisagion intonowany był po 7 czytaniu, zaś kolejne trzy (prorocत्व, Apostoł i Ewangelia) stanowiły już czytania Liturgii. Analogiczna struktura została opisana dla wigilii Chrztu Pańskiego z tą jednak różnicą, iż 7 czytań wieczerni zostało uzupełnionych o 5 kolejnych fragmentów ksiąg prorockich w sytuacji, kiedy „patriarcha, który odchodził [...] nie zdołał wrócić do momentu śpiewu trisagionu”. Ta sama sytuacja doprowadziła do uzupeł-

¹⁵⁶² Ibid., s. 41.

¹⁵⁶³ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 41.

¹⁵⁶⁴ Juan Mateos wskazuje na VII w. Zob. X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 25.

nienia czytań Wielkiej Soboty, kiedy po 7 prorocत्वach czytano kolejnych 7 prorocत्व na wieczerni. W każdym z tych dni stare „Typikony” przewidywały więc trzy czytania Liturgii – Proroków, Apostoła oraz Ewangelię¹⁵⁶⁵.

Tradycja liturgiczna do VIII wieku, wskazywała na czytanie różnych fragmentów Pisma Świętego. Spośród licznych modeli warto wskazać na najbardziej charakterystyczne, opisywane w zabytkach piśmienniczych od IV w. Klasyfikacji tych modeli czytań dokonał Miguel Arranz, który do VIII w. wyszczególnił 6 grup:

1. KonstAp wskazywały na następujący schemat: [1] Prawo – Mądrość – Prorocy, [2] Dzieje Apostolskie lub Listy Powszechne – Listy ap. Pawła – Ewangelia¹⁵⁶⁶.
2. Tradycja syryjsko-antiocheńska: [1] Psalm, [2] Prawo – Mądrość – Prorocy, Psalm, [3] Dzieje lub Listy Powszechne, Psalm, [4] Listy ap. Pawła, „alleluja”, [5] Ewangelia.
3. Tradycja wschodnio-syryjska albo chaldejska: [1] Prawo – Prorocy, Psalm, [2] Apostoła, „alleluja”, [3] Ewangelia.
4. Tradycja ormiańska: [1] Psalm, [2] Prorocy, Psalm, [3] Apostoła, „alleluja”, [4] Ewangelia.
5. Tradycja koptyjska i etiopska: [1] Listy ap. Pawła, [2] Listy Powszechne, [3] trzy modlitwy, [4] Dzieje Apostolskie, [5] trisagion i „alleluja”, [6] Ewangelia.
6. Tradycja bizantyjska do VIII w.: [1] Prawo i Prorocy, Psalm, [2] Apostoła, „alleluja”, [3] Ewangelia¹⁵⁶⁷.

O obecności trzech fragmentów czytań Pisma Świętego, możemy jednak mówić znacznie wcześniej. Św. Jan Chryzostom, jeszcze przed wstąpieniem na konstantynopolitańską katedrę, w swej homilii wskazywał na wysłuchany właśnie fragment starotestamentowego prorocत्वa, który następnie został wypełniony odczytanymi słowami Ewangelii¹⁵⁶⁸.

Hebrajski podział ksiąg Starego Testamentu został zachowany w tradycji konstantynopolitańskiej w okresie Wielkiego Postu, kiedy to w czasie wieczerni czytano [1] Prawo (Rodzaju i Wyjścia), oraz [2] Mądrości (Przypowieści, Hiob), zaś na tritoekty [3] Prorocy (Izajasz, Jeremiasz)¹⁵⁶⁹.

Juan Mateos wskazuje również na przyjęcie z obrzędu litji żarliwej ektenii, którą zaczęto czytać bezpośrednio po Ewangelii i homilii, jednakże historyczne świadectwa VIII i IX w. tej teorii nie potwierdzają¹⁵⁷⁰.

3.1.7.9. Wielkie wejście Liturgii

W VI wieku pojawia się kolejny nowy element w Liturgii związany z przeniesieniem darów na ołtarz. Wcześniej wejście to było praktycznym wniesieniem darów z pomieszczenia (skeuofilakionu), które w praktyce bizantyjskiej znajdowało się poza

¹⁵⁶⁵ Ibid., s. 26-27.

¹⁵⁶⁶ KonstAp II, 57, 5-7; KonstAp VIII, 5, 11-12.

¹⁵⁶⁷ M. Arranz, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 44.

¹⁵⁶⁸ R. F. Taft, *Were There Once Old Testament Readings...*, op. cit., s. 282.

¹⁵⁶⁹ M. Arranz, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 44.

¹⁵⁷⁰ X. Mateos, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 14.

świętynią¹⁵⁷¹. W wyniku rozwoju symboliki i hymnografii, proste przeniesienie darów, znane już w IV wieku, staje się sformalizowane i uzyskuje nowe cechy. Musimy jednoznacznie stwierdzić, iż modyfikacja przeniesienia darów w tzw. wielkie wejście, nie była jednorazową reformą liturgiczną lecz stanowiła dosyć długi proces. Na proces ten znaczny wpływ wywarła bizantyjska praktyka litji, tj. procesji których schemat odzwierciedlał dworski ceremoniał i w których ważne miejsce zajmowały ceremonie wejść i wyjść¹⁵⁷². Wielkie wejście, jako element preanaforalny bizantyjskiej LitCHR dogłębnie opisuje archim. Robert Taft w książce „The Great Entrance”¹⁵⁷³.

Do VI w. w czasie ceremonii wejścia i wniesienia darów, nie śpiewano jakichkolwiek hymnów. Jedyną hymnografią Liturgii tego okresu były krótkie przyspiewy, którymi uzupełniano wersety psalmów. O. Taft wskazuje, iż od VI w. w trakcie wniesienia darów mógł być śpiewany jedynie psalm wejścia, tj. Ps 23, 7-10¹⁵⁷⁴, który mógł być uzupełniony przyspiewem „alleluja”. Starą praktykę antyfonalnego śpiewu „alleluja” z wersetami Ps 23 zachował gruziński lekcjonariusz jerozolimskiej tradycji z V wieku¹⁵⁷⁵. Tym samym oznacza to, iż w trakcie Liturgii dwukrotnie śpiewano hymn wejścia – w czasie małego i wielkiego wejścia¹⁵⁷⁶. W VI wieku konstantynopoliński patriarcha Eutychiusz napomina, aby przenosząc dary na ołtarz, nie traktowano ich jakby niesiony był „Król Chwały”, ponieważ nie uzyskały one jeszcze swej doskonałości – przemiany w Święte Ciało i Krew¹⁵⁷⁷. Słowa te, zdaniem Iwana Karabinowa, wskazują na śpiew pieśni „Teraz moce niebiańskie...” (cs. *Ныне силы небесныя*) w czasie przeniesienia darów¹⁵⁷⁸. Ponadto uwidacznia się tutaj również współcześnie obserwowane przewartościowanie akcentów. Wielkie wejście stając się uroczyste, triumfalne, mistyczne w swej formie, jest szczególnie dla nieprzygotowanego człowieka, ważniejsze aniżeli anafora sprawowana w prezbiterium (i to często we współczesnej słowiańskiej praktyce przy zamkniętych świętych drzwiach).

Od VI wieku pieśni związane z przeniesieniem darów zaczynają być określane w Konstantynopolu jako „cherubikony” (tj. *pieśni cherubinów*, cs. *херувимская*), przy czym wprowadzenie praktyki śpiewu znanej nam obecnie pieśni „My którzy cherubinów...” (cs. *Иже херувимы*), przypisywane jest dla cesarza Justyniana II (565-578)¹⁵⁷⁹ i datowane na ok. 573 rok¹⁵⁸⁰. Ogólnie pod określeniem „cherubikon” rozumiano wiele

¹⁵⁷¹ Konstantynopoliński skeuofilakion nie był jedynym budynkiem, który powstawał przy świątyni i posiadał liturgiczny charakter. Podobną funkcję pełniły zewnętrzne baptysteria oraz istniejące w wielu starych italijskich świątyniach dzwonnice. Zob. P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 100.

¹⁵⁷² P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 40-42. Zob. również *Litja katedralnej tradycji*, s. 333 oraz *Litja a Liturgia*, s. 335 niniejszej książki.

¹⁵⁷³ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 3-256.

¹⁵⁷⁴ „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały. «Któż jest tym Królem chwały?» «Pan, dzielny i potężny, Pan, potężny w boju». Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały! «Któż jest tym Królem chwały?» «To Pan Zastępów: On sam Królem chwały»”. Ps 23, 7-10.

¹⁵⁷⁵ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 99.

¹⁵⁷⁶ P. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 103.

¹⁵⁷⁷ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 98.

¹⁵⁷⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 161.

¹⁵⁷⁹ *Ibid.*, s. 161-162.

¹⁵⁸⁰ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63; P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 59.

pieśni¹⁵⁸¹, a spośród nich najczęściej wspominane są trzy: „Teraz moce niebiańskie...”, „My którzy cherubinów...” oraz „Niech milczy wszelkie stworzenie ludzkie...”. Ostatnia z nich występuje również w LitJAK (rękopis **Agios-Stavros gr. 113**) i traktowana jest jako stary hymn tradycji jerozolimskiej¹⁵⁸². Wszystkie te pieśni, wg Roberta Tafta, były troparionami do wersetów Ps 23, które w wyniku rozwoju ceremoniału przeniesienia darów, stały się samodzielnymi pieśniami¹⁵⁸³. Modyfikacja starszej praktyki śpiewu psalmu wejścia z przyśpiewem „alleluja”, polegała więc na zamianie przyśpiewów, którymi stały się nowe hymnograficzne opracowania, określane w rękopisach jako tropariony. Usamodzielniając się przyjęły one własną nazwę pieśni Cherubinów¹⁵⁸⁴. Mówi o niej już Pandektion, w którym odnajdujemy opis Liturgii VII w.¹⁵⁸⁵, „Euchologion” BAR gr. 336 (VIII w.), natomiast poza Konstantynopolem, po raz pierwszy informacje o niej została zapisana w rękopisie LitJAK (rękopis **Vatican gr. 2282**)¹⁵⁸⁶. Trójkrotne powtarzanie pieśni cherubinów, odwołuje się ponadto do praktyki zachodnich procesji i odpowiada rzymskim *antiphona ad offertorium*¹⁵⁸⁷. Analiza treści pieśni Cherubinów jednoznacznie określa ich znaczenie nie tylko jako pieśni wniesienia darów, lecz przede wszystkim jako pieśni wprowadzającej do anafory i koncentrującej się na mającej nastąpić komunii Ciała i Krwi Chrystusa. Na taki sens hymnów wejścia wskazują słowa „Abyśmy przyjęli Króla wszystkich” (cs. *Яко да Царя всех подыдем*), które zdaniem o. Roberta Tafta oznaczają „przyjmiemy w komunii”, tj. poprzez przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa¹⁵⁸⁸.

Nie wszędzie śpiew nowych troparionów doprowadził do zaniku starej praktyki antyfonalnych „alleluja”. W gruzińskim rękopisie z X w. (**Sinai georg. 37**), a także w rękopisie **Sinai gr. 50** (opisany również jako **Peterburg gr. 44**) zachowała się stara praktyka, zgodnie z którą w momencie wniesienia darów antyfonalnie śpiewano „alleluja” z werselem Ps 23, 7 oraz doksologią („Chwała... i teraz...”). Świadczy to o powolnym przejściu do nowej praktyki troparionów, czyli tzw. pieśni Cherubinów i o długim zachowaniu starego schematu wejścia i pieśni z nim związanych¹⁵⁸⁹. Schemat wniesienia darów ze śpiewem werseletu Ps 23 zachował się współcześnie w ceremonii wniesienia relikwii do nowej świątyni, opisanej w obrzędzie poświęcenia cerkwi oraz w słowach z Ps 133, 2, które poprzedzają wniesienie darów „Wzniescie ręce wasze ku świętemu i błogosławcie Pana”¹⁵⁹⁰.

¹⁵⁸¹ Wyjątki związane były najczęściej ze śpiewem w wielkie święta, tekstów nawiązujących do przeżywanego wydarzenia. W Jerozolimie w IX-XI wiekach, w Niedzielę Palmową śpiewano stychyrę święta: „Na cherubinach noszony...”, w Wielką Sobotę: „Zmartwychwstałeś Chryste z grobu...”. I. A. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 162.

¹⁵⁸² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 162.

¹⁵⁸³ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

¹⁵⁸⁴ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 103.

¹⁵⁸⁵ Pandektion zawiera opis wizyty Jana Moschososa i patriarchy Sofroniusza u mnicha Nila na Synaju. Opisana historia skupia się na różnicach w praktyce liturgicznej. Tam, hymn śpiewany w trakcie przeniesienia darów został określony jako: *Oi tà Χερουβίμ* (cs. *Иже Херувимы*). Zob. R. F. Taft, *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?...*, op. cit., s. 232.

¹⁵⁸⁶ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 214-215.

¹⁵⁸⁷ X. Матеос, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 35.

¹⁵⁸⁸ Zob. Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 104.

¹⁵⁸⁹ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 99.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*, s. 109.

Do VIII wieku w czasie pieśni cherubinów dokonywano przygotowania darów eucharystycznych¹⁵⁹¹. Czas ich przygotowania (proskomidii) wydłużał moment przeniesienia i pieśni cherubinów, co stało się praktycznym uzupełnieniem tworzącej się pauzy¹⁵⁹². Pierwotnie był on bardzo prosty, jednak z czasem, przechodząc na moment poprzedzający Liturgię, stał się znacznie bardziej skomplikowany. W analizowanym okresie brak jest jednak świadectw, które przedstawiłyby dokładny przebieg tego przygotowania.

Rozwijające się wejście z darami, uzupełnione o element hymnografii, z czasem stało się nie tylko praktycznym działaniem, lecz uzyskało również symboliczne znaczenie. W czasie, kiedy diakoni wnosili dary, w prezbiterium rozwinęły się obrzędy przygotowania kapłana do przyjęcia i postawienia darów na ołtarzu – omycie rąk¹⁵⁹³ oraz kapłańska modlitwa. Modlitwa ta nie była znaną już wcześniej modlitwą przyniesienia (opisywaną w „Służebniku” jako modlitwa proskomidii), lecz stanowiła osobistą modlitwę kapłana, który zbliżał się do ołtarza w celu sprawowania Eucharystii¹⁵⁹⁴. Modlitwa ta występuje współcześnie w LitCHR i LitBAZ oraz w greckiej LitJAK oraz Grzegorza Teologa, przy czym w dwóch ostatnich jej pojawienie się było efektem późniejszej bizantynizacji¹⁵⁹⁵. O późnym pochodzeniu modlitwy świadczą następujące fakty: [1] modlitwa jest skierowana do Jezusa Chrystusa, a nie jak wszystkie starsze modlitwy Liturgii do Boga Ojca, [2] nie występowała w najstarszych konstantynopolińskich „Euchologionach” (obecna w BAR gr. 336, nie pojawiała się w konstantynopolińskich rękopisach X w., w rękopisie Synaj gr. 962 z XI-XII w. była zapisana jedynie dla LitCHR), [3] umiejscowienie modlitwy w rękopisach nie było jednoznaczne (BAR gr. 336 wskazuje, iż modlitwa ta była czytana bezpośrednio po zakończonej drugiej modlitwie wiernych – analogicznie do współczesnej praktyki)¹⁵⁹⁶. Pojawienie się modlitwy wielkiego wejścia zostało opisane przez o. Roberta Tafta, który wskazuje na jej rozwój w okresie od VIII do XII wieku¹⁵⁹⁷.

Rozwój ceremonii wielkiego wejścia dokonywał się więc na przestrzeni wieków, przy czym końcową jego fazę powinniśmy datować na wiek XIII. Dopiero w rękopisach XIII w. pojawia się znany współcześnie schemat wejścia, w którym dary nie są już niesione przez diakonów, lecz przez prezbiterów, w którym występują wszystkie współcześnie nam znane elementy. Również w tym okresie po raz pierwszy pojawia się alegoryczne wyjaśnienie wejścia i wniesienia darów wskazujące na złożenie Chrystusa w grobie¹⁵⁹⁸. Końcowym etapem formowania się ceremoniału wniesienia darów stało się również uzupełnienie procesji o wspomnienia hierarchii, władz świeckich oraz innych członków wspólnoty wiary. Wspomnienie to, przerywające ceremoniał wniesienia darów, zostało po raz pierwszy opisane w rękopisach XII-XIII w., chociaż jednocześnie nie pojawiało się w wielu późniejszych rękopisach XIII i XIV wieku. Pier-

¹⁵⁹¹ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

¹⁵⁹² В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63.

¹⁵⁹³ Омывание рук zostało opisane w: R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 171-177.

¹⁵⁹⁴ Р. Ф. Тафт, *Как растут литургии...*, op. cit., s. 101.

¹⁵⁹⁵ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 120.

¹⁵⁹⁶ Ibid., s. 121-124.

¹⁵⁹⁷ Ibid., s. 140.

¹⁵⁹⁸ Ibid., s. 217.

wotne wspomnienie zostało zapisane w „Euchologionie” z XIII w. (**British Museum Harl. 5561**), w którym kapłan wygłaszał jedynie słowa: „Niech Pan Bóg wspomni nas w królestwie Swoim i wszystkich chrześcijan”. Do XV w. wspomnienie ograniczało się najczęściej do tego pojedynczego, ogólnego wezwania. Dopiero w XV w. powoli rozwija się praktyka wspomnień w czasie wniesienia darów. Św. Symeon z Tesaloniki wskazuje, iż wygłaszane przez kapłana słowa były odpowiedzią na wypowiedziane przez wiernych prośby o modlitwy w intencji konkretnych osób. Na usłyszane przez kapłana prośby intencyjne odpowiadał on słowami „Niech Pan Bóg wspomni nas...”. O. Robert Taft wskazuje, iż prośby i odpowiedź kapłana nie przerywały pieśni Cherubinów, lecz bardziej odpowiadały współczesnej praktyce, w której kapłan wnosząc dary do prezbiterium wygłasza cicho: „Niech Pan Bóg wspomni biskupa, igumena, prezbitera itd. w królestwie Swoim, teraz i zawsze i na wieki wieków”¹⁵⁹⁹.

3.1.7.10. Symbol Wiary

Symbol Wiary, do V w. był wygłaszany jedynie w momencie obrzędu nad katechumenami, który bezpośrednio poprzedzał Sakrament Chrztu. Od roku 471 Symbol Wiary zaczął być czytany w czasie każdej Liturgii. Propagatorem tej praktyki był patriarcha konstantynopolitański Tymoteusz I (512-518), który rozprzestrzenił ją na teren całego imperium. Z całą pewnością Symbol Wiary nie pojawiał się więc w rękopisach V w. i tradycji tejże epoki. Pisemne świadectwa potwierdzają powszechność praktyki wygłaszania Symbolu Wiary dopiero od VI wieku¹⁶⁰⁰.

Jako pierwszy praktykę głoszenia Symbolu Wiary na Liturgii wprowadził antiocheński patriarcha Piotr II Folusznik (468/470-471; 475/476; 495-488)¹⁶⁰¹, jak więc widzimy pojawił się on najwcześniej w Liturgii monofizytów¹⁶⁰². Wykorzystanie Symbolu Wiary w Liturgii Bizancjum rozpoczyna się dopiero za czasów patriarchy Tymoteusza I. Wraz z wprowadzeniem Symbolu Wiary do Liturgii, w poprzedzającym anaforę pocałunku pokoju (znane od IV w. – zob. KonstAp), pojawiło się dodatkowe wezwanie diakona: „...abyśmy jednomyślnie wyznali”. Porównanie starych tekstów liturgicznych wskazuje, iż pierwotne wezwanie diakona ograniczało się jedynie do słów: „Umilujmy się wzajemnie...”. Uzupełnienie tej diakańskiej frazy zauważalne jest dopiero w XI-XII wieku. W ten sposób wprowadzenie Symbolu Wiary zostało połączone z wykonywanym w tym momencie wzajemnym pocałunku pokoju, zaś z czasem ograniczyło starszy element jedynie do ceremonii sprawowanej w prezbiterium pomiędzy duchowieństwem¹⁶⁰³.

3.1.8. Ceremoniał Liturgii – zwyczaj zamknięcia drzwi

Charakterystyczne gesty i działania kapłana bądź diakona w czasie Liturgii rozwijały się we wszystkich tradycjach liturgicznych. Redakcja katedralna, dzięki modyfi-

¹⁵⁹⁹ Ibid., s. 228-231.

¹⁶⁰⁰ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63; R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 398-399.

¹⁶⁰¹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 195.

¹⁶⁰² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 163.

¹⁶⁰³ X. Mategos, *Развитие византийской литургии*, op. cit., s. 42-43.

kacji architektury sakralnej i rozwoju obrzędowości wejść, litji i błogosławieństw, pozwala wskazać na genezę większości współczesnych ceremonii wykonywanych przez duchowieństwo w czasie Liturgii.

Ważnym elementem nabożeństwa katedralnego był zwyczaj zamknięcia drzwi, do którego wzywał diakon po zakończonym wielkim wejściu. We wcześniejszej tradycji wezwanie „Drzwi, drzwi” było wypowiedane przez diakona przed przeniesieniem darów, po tym kiedy subdiakoni przechodzili po świątyni sprawdzając, czy wszyscy katechumeni i znajdujący się w okresie pokajania opuścili cerkiew. W ten sposób, wezwanie to było jednoznacznie związane z zamknięciem i pilnowaniem wejściowych drzwi do świątyni. W tej najstarszej praktyce zamknięcie drzwi następowało po pocałunku pokoju, co świadczy, iż element ten nie był, jak współcześnie to zauważamy, związany z wygłaszaniem Symbolu Wiary i wprowadzeniem do kanonu eucharystycznego, lecz stanowił zakończenie Liturgii katechumenów¹⁶⁰⁴.

O ile zamknięcie drzwi i związane z tym diakońskie wezwanie jednoznacznie wskazuje na drzwi wejściowe do świątyni, o tyle późniejsze wskazania liturgiczne, wskazujące na otwarcie drzwi, wymagają naszego komentarza. Na otwarcie drzwi w czasie Liturgii wskazują teksty „Euchologionów” VIII-XI wieku. Otwarcie drzwi, zgodnie z zachowanymi późniejszymi komentarzami słowiańskimi i greckimi odbywało się bezpośrednio przed przyjęciem przez wiernych Eucharystii. W redakcji katedralnej zauważalny jest jednak również drugi schemat otwarcia i zamknięcia drzwi.

Najstarszy rękopis katedralnej redakcji „Euchologionu” – BAR gr. 336 (VIII w.), na końcu modlitwy anafory wskazuje na otwarcie drzwi. Potwierdza to również Kodeks Pyromanus z X-XI w. a także TypSTUD monasteru Rossano (Vatican gr. 1970)¹⁶⁰⁵.

O. Robert Taft, przedstawiając obie praktyki wyjaśnia, iż dokładny moment otwarcia i zamknięcia przedstawiony w wyżej wspomnianych rękopisach nie jest tak istotny jak kwestia odpowiedzi na pytanie: o jakich drzwiach jest tutaj mowa¹⁶⁰⁶? Kolejnym ważnym pytaniem jest to, czy otwarcie drzwi dotyczy tych samych drzwi, o których wspomniało się w czasie wielkiego wejścia Liturgii?

Otwarcie i zamknięcie drzwi w trakcie Liturgii mówi o tych samych drzwiach i nie dotyczy drzwi, czy zasłony do prezbiterium, lecz wejściowych drzwi do świątyni – tj. królewskich drzwi. Datowane na VIII w. rękopisy nie mogły jeszcze opisywać praktyki otwierania świętych (lub inaczej rajszych) drzwi, z jednego prostego powodu – nieobecności ikonostasu¹⁶⁰⁷!

W Bizancjum przegrodę ołtarzową stanowił *templon*, który był jednak pozbawiony zasłony (katapetasmy). Ikonostas rozpoczął rozwijać się dopiero w VIII-IX w. jako reakcja Kościoła na ikonoklazm. Pierwszym krokiem ku powstaniu ikonostasów stały się w Bizancjum marmurowe balustrady (gr. *βαλάυστιον*) oraz kolumny podtrzymują-

¹⁶⁰⁴ Ibid., s. 45-46.

¹⁶⁰⁵ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 71-72; R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 405.

¹⁶⁰⁶ Zob. R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 408-411; R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 72.

¹⁶⁰⁷ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 408.

ce architrav. W okresie XI-XIV w. ikonostas był portykiem z kolumnami i z wolnym przejściem między nimi, a ikony umieszczano jedynie na architrawie. Od strony ołtarzowej kolumny posiadały zasłonę. W późniejszym okresie ikony zaczęto umieszczać na kolumnach oraz pomiędzy kolumnami, tworząc w ten sposób ścianę, tj. współcześnie nam znaną formę ikonostasu¹⁶⁰⁸.

Wezwanie odnoszące się do drzwi, było w Bizancjum rozumiane jako wezwanie symboliczne i praktyczne. Symbolika odnosiła się do skupienia wiernych na rozpoczynającej się modlitwie anafory, w czasie której „drzwi umysłu” powinny zostać zamknięte na wszelkie zewnętrzne myśli. Nicetas Stetatos Studyta (+ ~1090) wskazywał również na praktyczne znaczenie wezwania, które wskazywało subdiakonom na obowiązek pilnowania wejściowych drzwi świątyni, tak aby „nie wszedł przez nie niewierzący lub katechumen”¹⁶⁰⁹. Nicetas wskazywał również na konieczność opuszczenia zasłony w czasie anafory, wyjaśniając to słowami: „Albowiem kontemplacja i wizja tych tajemnic, składanych przez prezbiterów darów, jest uświęcana przez Boga i apostołów” i dalej: „Prezbiterium stanowi miejsce dla prezbiterów, diakonów oraz subdiakonów; obszar wokół prezbiterium jest zarezerwowany dla mnichów i innych stopni hierarchicznych; poza nim znajduje się przestrzeń dla wiernych [tj. nawa – MŁ] ... Jak więc z takiej odległości może człowiek świecki, dla którego nie zostało to przeznaczone, kontemplować Boże misterium dokonywane z drzeniem przez prezbitera?”¹⁶¹⁰.

Obecność zasłony przed ołtarzem, opisywana przez Nicetasa, nie była jednak potwierdzana przez innych komentatorów Liturgii oraz, jak na to wskazuje Mathews, nie jest poświadczona artystycznymi przedstawieniami czy archeologicznymi dowodami. Co więcej, komentatorzy sprzed epoki ikonoklazmu (Prokopiusz z Cezarei, św. Maksym Wyznawca czy patriarcha German), wspominali, iż prezbiterium nie było dostępne dla wiernych, natomiast nie wskazywali na to, iż było ono dla nich niewidoczne. W ostatecznym komentarzu Mathews poddaje w wątpliwość praktykę zasłonięcia ołtarza wyjaśniając, iż „...było by anomalią, gdyby komentatorzy opisywali dokładnie prezbiterium, które byłoby skryte przed oczami wiernych [...] Jeszcze mniej prawdopodobne jest to, by German, który wyczerpująco wyjaśniał znaczenie każdej z zasłon [tj. pokrowców – MŁ], którymi pokrywano kielich [oraz dyskos – MŁ], nie opisałby zasłony, która osłaniała cały ołtarz”¹⁶¹¹.

Zauważalne w wyżej wspomnianych rękopisach różnice w momencie ponownego otwarcia drzwi (przed przyjęciem Eucharystii, tj. przed komunią, lub po zakończeniu modlitwy anafory), również posiadają wyjaśnienie, które wskazuje na to, iż mowa jest o drzwiach wejściowych świątyni. W tym momencie, w czasie nabożeństwa świątynię musieli opuścić ci, którzy znajdowali się pod epitemią. Kanoniczne wskazania zezwalały takim członkom wspólnoty na uczestnictwo w Liturgii wiernych, natomiast nie-

¹⁶⁰⁸ Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 104-105.

¹⁶⁰⁹ R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 411.

¹⁶¹⁰ Nicetas Stetatos, *List 8*, 5, cyt. za: R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 412.

¹⁶¹¹ Cyt. za: R. F. Taft, *The Great Entrance...*, op. cit., s. 415.

dopuszczenie ich do przyjęcia Eucharystii skutkowało koniecznością ich wyjścia przed wyniesieniem Świątych Darów¹⁶¹².

Jacques Goar (XVII w.) wyróżnił trzy rodzaje drzwi w cerkwi bizantyjskiej: [1] święte (gr. *ἁγίας*, cs. *святые*), [2] piękne (*ὠραίας*, cs. *красные*) oraz [3] wielkie (gr. *μεγάλας*, cs. *великие*). Wg Goara każde z nich, mimo zauważalnych rozbieżności w ich nazewnictwie w analizowanych przez niego rękopisach, odnoszą się do konkretnego miejsca¹⁶¹³.

1. Święte drzwi prowadziły do prezbiterium, zaś ich nazwa wiązała się ze Świętymi Darami wynoszonymi przez te drzwi dla komunii wiernych. Z tego również względu Goar pozwala sobie określić je jako „zasługujące nazwy królewskich [drzwi]”. Ze zdaniem Goara polemizuje Du Cange, który w wydanej w 1668 r. „Historia byzantina duplici commentario illustrata” kategorycznie stwierdza, iż określenie „królewskie” może być używane jedynie dla wejściowych drzwi świątyni¹⁶¹⁴.
2. Pięknymi drzwiami Goar nazywa drzwi oddzielające nawę od przedsionka, „które zamykają przestrzeń cerkwi i świątynię oddzielają od przedsionka”. Goar konstatuje, iż rękopisy właśnie te drzwi określały najczęściej jako „królewskie”, co jego zdaniem było błędem¹⁶¹⁵.
3. Wielkie drzwi były głównymi drzwiami prowadzącymi do przedsionka, które stanowiły pierwsze drzwi świątyni¹⁶¹⁶.

Z charakterystyki Goara zauważamy, iż określanie drzwi prezbiterium jako „królewskich”, zaczęło się rozwijać w tradycji greckiej. Najwcześniejsza zmiana dotycząca określania drzwi prowadzących do prezbiterium pojawiła się w opisie Lit., gdzie jednak nazewnictwo nie zostało skonkretyzowane. W tekście Liturgii z rękopisu XV w. czytamy, iż w czasie wyjścia z prezbiterium były one określane jako „święte drzwi”, natomiast w momencie Wielkiego Wejścia te same drzwi były określane jako „królewskie drzwi”¹⁶¹⁷. Ta pozorna niekonsekwencja związana być mogła z symboliką wniesienia darów eucharystycznych, które były przyrównywane do wejścia Króla Chwały. Symbolika ta jest zauważalna w istniejącej do dziś praktyce wygłaszania wersetu Ps 23, 9 „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały!”. W opisie Lit. z XV w. przeniesienie darów na ołtarz, obok wygłoszenia powyższego wersetu psalmu, było związane z wypowiedzianiem przez kapłana następujących fraz:

- w momencie wyjścia przez „święte drzwi”: „Wspomnij nas, Panie, gdy przyjdiesz w królestwie Twoim”,
- w momencie przejścia: „Wspomnij nas, Władco, gdy przyjdiesz w królestwie Twoim” oraz „Wspomnij nas, Święty, gdy przyjdiesz w królestwie Twoim”,
- zatrzymując się na ambonie: „Wspomni wszystkich was Pan w królestwie swoim”,
- ruszając w stronę prezbiterium: Ps 23 9,

¹⁶¹² Zob. R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 72.

¹⁶¹³ Б. А. Успенский, *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Языки русской культуры, Москва 1998, s. 147.

¹⁶¹⁴ *Ibid.*, s. 147-148.

¹⁶¹⁵ *Ibid.*, s. 148.

¹⁶¹⁶ *Ibid.*

¹⁶¹⁷ *Ibid.*, s. 148-149.

- zatrzymując się przed „królewskimi drzwiami”: „Wielki jest Pan na Syjonie i wyniesiony ponad wszystkie ludy. Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości: chcę wejść i złożyć dzięki Panu. Oto jest brama Pana, przez nią wejść sprawiedliwi” – tekst złożony: Ps 98, 2 i Ps 117, 19-20; następnie wchodzi do prezbiterium i składa dary na ołtarzu¹⁶¹⁸.

W tradycji słowiańskiej główne drzwi prowadzące do prezbiterium zaczęły być określane jako „królewskie” dopiero w czasach metropolity Cypriana, co jednak nie przerwało określenia ich jako „święte”¹⁶¹⁹. Współczesna grecka praktyka nie używa określenia „królewskie drzwi”, zaś słowiańska praktyka utożsamia je ze środkowymi drzwiami prowadzącymi do prezbiterium i wraz z rozwiniętą symboliką, uznaje jako „rezultat przewartościowania greckiego terminu na gruncie rosyjskim”¹⁶²⁰.

3.2. Jutrznia tradycji palestyńskiej

Również w jutrzni były zauważalne charakterystyczne, współcześnie istniejące elementy: Psalm 62 i 50, pieśni biblijne, psalmy pochwalne oraz poranna doksologia „Chwała na wysokościach Bogu”¹⁶²¹.

Stałe elementy jutrzni uzupełniano o istniejące już części zmienne. Do zmiennych części nabożeństw w VI wieku należały: szereg pieśni określanych jako tropariony oraz czytania Pisma Świętego. Połączenie elementów stałych i zmiennych oraz uzupełnienie ich o rozwinięty w VI wieku „Psałterz” palestyński, doprowadziło do sformowania kompletnych nabożeństw cyklu dobowego. Uzupełnienie nabożeństw o psalmy rozwinęło się w VI wieku w formie katzym, tj. dodatkowych miejsc dla czytania bądź śpiewu psalmów.

W „Horologionie aramejskim” (rękopis Berlin 1019) znajduje się opis tzw. „modlitwy brzasku”, która stanowi pierwszą część jutrzni i składa się z 6 psalmów oraz 8 pieśni biblijnych¹⁶²².

Tradycja jerozolimska wskazuje również na uporządkowany schemat **jutrzni**, w której zauważalne są już wspólne dla późniejszych schematów elementy. Są nimi:

1. Psalm 50, który rozpoczyna jutrznię. Wszystko co poprzedza ten psalm jest przyporządkowane czuwaniu.
2. Psalm poranny – Ps 62¹⁶²³ – (lub 142, 56, 87, 89, 107).
3. Pieśni biblijne – starotestamentowe (w niedziele Pieśń Mojżesza bądź Pieśń Trzech Młodzieńców z Księgi Daniela¹⁶²⁴).
4. Psalm 42, który poprzez słowa „ześlij światłość” (gr. ἐξαπόστειλον φῶς) (Ps 42, 3) rozwija dwa nowe elementy jutrzni: *eksapostilarion* (gr. ἐξαπόστειλάριον) oraz *swietilen* (gr. φωταγωγικόν).

¹⁶¹⁸ Ibid., s. 148–149.

¹⁶¹⁹ Wskazuje na to Eugeniusz Gołubinskij. Zob. Ibid., s. 147.

¹⁶²⁰ Ibid.

¹⁶²¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 294.

¹⁶²² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

¹⁶²³ „Boże! Tyś jest Bogiem moim; z poranku cię szukam” (BG)

¹⁶²⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 29.

5. Kadzenie poranne¹⁶²⁵.
6. Doksologia. Składała się z dziękczynnych psalmów (Ps 148-150) oraz modlitwy „Chwała na wysokościach Bogu” (cs. *Слава в вышних Богу*).
7. Ektenie i modlitwa wstawiennicza.

Późniejszy rozwój nabożeństwa uzupełnia początek o dwa psalmy – Ps 19 i 20. „Horologiony” VIII w. nie znają jeszcze tej praktyki, która została wprowadzona dla modlitwy za zmarłych i żywych fundatorów. W podobny sposób dodatkowymi psalmami zostało uzupełnione nabożeństwo o północy¹⁶²⁶.

3.2.1. Jutrznia „Typikonu” Bazyliki Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie

Palestyńska jutrznia redakcji katedry jerozolimskiej, opisana w TypANAST opiera się na nabożeństwie Ławry św. Sawy, jednak zauważalne są w niej również elementy reguły konstantynopolitańskiej. Na podstawie rękopisu Agios-Stawros nr 43 możemy zaprezentować schemat jutrzni, rozpoczynającej się od cyklu sześciu psalmów, po których śpiewano „Bóg Pan” bądź „Alleluja” oraz czytano katzymy i katzymy poetyckie (cs. *седален*). W niedziele śpiewano „nieskalani” (cs. *блажени*) z troparionami niedzielными, katzymę poetycką, Ps 50 przedzielony troparionami, kanon. Po 3. pieśni kanonu występowała katzyma poetycka, ipakoi, kondakion lub *międzypieśń* (gr. *μεσώδια*, cs. *междопесне*)¹⁶²⁷ zaś po 6. – kondakion i ikos, a w określonych dniach czytana była również Ewangelia poprzedzona, jak i współcześnie śpiewem „Wszystko co oddycha” oraz prokimien. Po 9. pieśni występował eksapostilarion, śpiewano pochwalne psalmy oraz wielką doksologię. Po jej zakończeniu schemat jutrzni dzielił się na nabożeństwo świąteczne oraz codzienne (analogicznie do współczesnej praktyki). W świątecznym zakończeniu jutrzni czytana była Ewangelia, ektenie i wygłaszano rozesłanie, w praktyce codziennej – ektenia, stychiry oraz troparion „Dobrze jest wyznawać Pana...” (cs. *Благо есть...*; współcześnie element jutrzni codziennej i okresu Wielkiego Postu)¹⁶²⁸.

3.3. Jutrznia redakcji konstantynopolitańskiej

Jutrznia rozpoczynała się w przedśionku świątyni i ten element nawiązywał do wcześniejszej praktyki nabożeństwa o północy. Dla formowania się późniejszych praktyk liturgicznych Kościoła prawosławnego ważny jest schemat rozpoczęcia tej jutrzni.

¹⁶²⁵ Kadzenie miało 3 znaczenia: pokłonenia (Wj 30), zmiłowania za grzechy (Lb 16) oraz wstawiennictwa świętych (Ap 8, 3). Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 29.

¹⁶²⁶ Ibid., s. 40.

¹⁶²⁷ Informację o tzw. *międzypieśni* zawiera nieco późniejszy „Synajski Euchologion”, który jednak przekazuje analogiczny schemat nabożeństwa. Określenie to wskazuje na dodatkową, uzupełniającą modlitwę pieśń, która zdaniem Iwana Manswietowa była wykorzystywana w nabożeństwach całonocnych dla uzupełnienia materiału liturgicznego. Zob. И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 30.

¹⁶²⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 355-356.

Prezbiter stawał w przedsionku przed zamkniętymi drzwiami do nawy głównej. Drzwi te określano dwojako: [1] średnie drzwi lub [2] **królewskie drzwi** (cs. *царские врата*). Praktykę takiego rozpoczęcia potwierdził pielgrzymujący do Konstantynopola biskup nowogródzki Antoni: „Najpierw śpiewają przed królewskimi drzwiami w przedsionku, i wchodząc śpiewają na środku świątyni, i otwierając rajskie drzwi i trzecią część śpiewają przed ołtarzem”¹⁶²⁹. Rozpoczynającymi słowami było trynitarne wezwanie: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna i Świętego Ducha, teraz, i zawsze, i na wieki wieków”¹⁶³⁰. Podobny schemat rozpoczęcia jutrzni zachowany został współcześnie w jutrzni paschalnej, gdzie zarówno miejsce jak i rodzaj rozpoczynającego wezwania jest podobny – nie zachowało się identyczne wezwanie, lecz zarówno konstantynopolitańskie, jak i współczesne są formułami trynitalnymi.

Jutrznia w przedsionku rozpoczynała się od wielkiej ektenii, po której śpiewak rozpoczynał śpiew psalmów¹⁶³¹. Ta część jutrzni składała się z 3 psalmów: 3, 62 („Boże, Boże mój, Ciebie szukam o poranku”) oraz 133. Psalmi śpiewane były antyfonalnie, z przyśpiewami. Jednym ze zmieniających się w czasie świąt przyśpiewów trzeciego psalmu był tzw. *triadikon* (gr. *τὰ τριαδικὰ*, cs. *троицен*): „Chwała Tobie Ojczy, Chwała Tobie, Synie, Chwała Tobie, Duchu Święty”¹⁶³². W czasie śpiewu psalmów prezbiter czytał modlitwy poranne.

Po zakończeniu 3 psalmów rozpoczynał się śpiew Psalmu 118 („Szczęśliwi, których droga nieskalana” (BT), „Błogosławieni nieskalani w drodze...”, cs. *Блаженни непорочнии в путь*), określane w praktyce liturgicznej jako „nieskalani” (również „błogosławieni”, gr. *ἄμωμος*, cs. *блажени*)¹⁶³³, podzielony na 3 części. Psalm 118 był zaczerpnięty z istniejącego wcześniej nabożeństwa o północy. Każda z trzech części posiadała własny przyśpiew: pierwsza część (wersety 1-72) – „alleluja”, druga (73-131) – „obdarz mnie rozumem, Panie” (cs. *вразуми мя, Господи*), zaś trzecia (132-176) – „alleluja”.

W czasie śpiewu pierwszych 11 wersetów psalmu prezbiter okadzał przedsionek, rozpoczynając od prawej strony królewskich drzwi, następnie biskupa i wiernych i cicho wygłaszał: „Oto mądrość [stańmy] prosto”. Następnie wchodził bocznymi drzwiami do nawy głównej poprzedzany przez niosącego świecę diakona. Razem wchodził do prezbiterium, gdzie prezbiter kończył kadzenie, zostawiał kadzielnicę i brał krzyż stojący za ołtarzem. Duchowni wracali z krzyżem do przedsionka, gdzie był on ustawiany po prawej stronie królewskich drzwi. Do krzyża przyklepiano następnie 3 świece. W czasie śpiewu 3 części psalmu otwierano połowę królewskich drzwi, zaś w czasie śpiewu 170 wersetu psalmu (169 BT, cs. *Да увидет прошение*

¹⁶²⁹ Fragment ten potwierdza również istotne rozróżnienie drzwi świątyni prawosławnej. Królewskie drzwi odnosily się do drzwi przedsionka, natomiast rajskie drzwi – drzwi do prezbiterium. Cyt. za M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 345.

¹⁶³⁰ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 258. Mansvietow, opierając się na opisie św. Symeona z Tesaloniki, mówi o wezwaniu „Błogosławiony Bóg nasz...”: И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikè akolouthia)*. *Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 996.

¹⁶³¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 345.

¹⁶³² Ibid., s. 345.

¹⁶³³ Ibid., s. 339.

моє пред Тя, Господи), drzwi otwierano całkowicie i biskup z wiernymi wchodzili do świątyni – dokonywało się wejście jutrzni. Tworzyła się swoista, krótka procesja, na czele której niesiono krzyż z umocowanymi świecami. Przez królewskie drzwi do świątyni wchodzili jedynie duchowni, wierni zaś korzystali z bocznych drzwi przedsionka¹⁶³⁴. Procesja z krzyżem zatrzymywała się na środku świątyni. Krzyż umieszczano na ambonie (przed prezbiterium). Świadczenia nie wskazują na wejście duchowieństwa do prezbiterium – w opisie wejścia biskupa, ten zajmuje miejsce w swojej stasidii¹⁶³⁵. Ostatni werset psalmu śpiewano wyższym głosem, po czym rozpoczynał się śpiew biblijnej pieśni trzech młodzieńców, z przyspiewem „błogosławimy”. Następnie czytano synaksarion¹⁶³⁶, a potem śpiewano Ps 50, który zgodnie ze słowami św. Bazylego Wielkiego był zakończeniem nocnego nabożeństwa. Psalm śpiewany był naprzemiennie przez dwa chóry, wraz z przedzielanymi wersety troparionami. Tropariony te były przyporządkowane dla wszystkich nabożeństw świątecznych, jak również jutrzni niedzielnych. W rękopisie drezdeńskim (X-XI wiek), w dniu święta Podwyższenia, dla każdego z pięciu pierwszych wersetów psalmu oraz Chwały kończącej psalm, zapisany był odrębny troparion¹⁶³⁷. Psalm 50 zamykał stary ryt nabożeństwa północnego, po którym rozpoczynała się już część typowo poranna¹⁶³⁸.

Psalm 118 – „nieskalani” w czasie wielkich świąt nie był na jutrzni śpiewany, lecz w jego miejscu śpiewano antyfonalnie tropariony. W opisie Bożego Narodzenia rękopisu z Patmos, w miejscu Psalmu 118, zamieszczono wskazanie śpiewu 18 antyfonów¹⁶³⁹. Elementem, który zastępował Psalm 118 w dni wielkich świąt, mogły być również katzmy, na co wskazuje jeden z rozdziałów „Typikonu” SINOD r 333/381 (XIV w.), opisujący „katzmy świąt zgodnie z regułą katedralną”¹⁶⁴⁰.

Tropariony do wersetów Ps 50 do XV wieku rozwinęły się w kanony. Św. Symeon nazywa je nową praktyką, która rozwinęła się w miejscu dotychczasowych pieśni biblijnych¹⁶⁴¹. Św. Symeon wskazywał na pożyteczną, nową praktykę, która regulowała ilość troparionów kanonu na różne sytuację. W czasie nabożeństw niedzielnych używano 8 troparionów, jeśli na nabożeństwie śpiewano 2 kanony, kanon wielkich świętych śpiewano „na 6”, w dni powszednie używano 4 troparionów. W ten sposób współcześnie istniejącą praktykę kanonu jutrzni możemy z całą pewnością datować na nie później niż XIV wiek¹⁶⁴².

Po Ps 50 oraz troparionów, a później kanonie, następował eksapostilarion, który był kontynuowany serią pochwalnych psalmów (cs. *хвалитные псалмы*), tj. Psalmów

¹⁶³⁴ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 997.

¹⁶³⁵ Ibid., s. 998.

¹⁶³⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 346.

¹⁶³⁷ Ibid., s. 340.

¹⁶³⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 259-260.

¹⁶³⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 339.

¹⁶⁴⁰ Ibid., s. 340.

¹⁶⁴¹ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 999.

¹⁶⁴² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 346.

148, 149 i 150. Również współcześnie **psalmy pochwalne** rozpoczynają czwartą, ostatnią część jutrzni. Nazwa tego fragmentu jutrzni pochodzi od tematyki psalmów, które wychwalają Boga i wzywają do Jego wysławiania. Cała grupa nosi nazwę „pochwalne” (gr. *oi Aívoi*, cs. *хвалитны*) i w swej treści wzywa do wychwalenia Boga kolejno: całe stworzenie – aniołów i ludzi (Ps 148), naród wybrany (Ps 149) oraz Kościół niebiański i ziemski (Ps 150)¹⁶⁴³. Śpiew psalmów wykonywały dwa chóry, z których każdy kolejno śpiewał werset psalmu oraz przyspiew. Wśród przyspiewów św. Symeon wymienia: „Tobie przynależy pieśń, Bogu” – dla pierwszych sześciu wersetów, „Dajcie chwałę Bogu” – dla kolejnych sześciu, „Jemu przynależy chwała” – dla kolejnych czterech, „Chwała Tobie Święty Ojczy” – dla dwóch następnych, „Synu Boży zmiłuj się nad nami” – dla następnych dwóch, „Daruj nam, Panie, ze względu na Ducha Twojego świętego” – dla kolejnych dwóch, „Synie Boży zmiłuj się nad nami” – dla kolejnych czterech oraz „Chwała Tobie, który objawiłeś nam światłość” dla ostatnich dwóch wersetów¹⁶⁴⁴.

Po zakończeniu pochwalnych psalmów śpiewano pieśń Zachariasza, przy czym jej pierwszy werset służył za przyspiew pozostałym. Pieśń Zachariasza kończyła się teotokionem: „Bożą Matkę wyśpiewajmy wszyscy” (cs. *Божью Матер воспоим вси*). W tym momencie duchowni wchodziłi do prezbiterium, chór rozpoczynał zaś śpiew hymnu porannego, czyli tzw. „Wielkiej doksologii”.

Jeden z lektorów podnosił postawiony na ambonie krzyż i wygłaszał: „Chwała na wysokościach Bogu”¹⁶⁴⁵. Śpiew hymnu kontynuował cały chór, do których przyłączali się duchowni znajdujący się w prezbiterium. Po zakończonym hymnie śpiewano tropariony, prokimen, a następnie prezbiter z ambony czytał Ewangelię jutrzni¹⁶⁴⁶.

W tradycji konstantynopolitańskiej w czasach św. Symeona praktykowane były niedzielne tropariony jutrzni. Dwa z nich zmieniały się cyklicznie, podobnie do zmiennych psalmów wieczerni i jutrzni konstantynopolitańskiego „Psałterza”¹⁶⁴⁷.

Nie wszystkie rękopisy wspominały o troparionie niedzielnym śpiewanym po zakończeniu wielkiej doksologii. Podobnie nie wszędzie wskazywano na czytanie Ewangelii. Tam, gdzie zostało to wskazane, czytanie Ewangelii odbywało się po wielkiej doksologii (wg św. Symeona czytane dla wiernych z ambony)¹⁶⁴⁸.

Po Ewangelii diakon czytał wielką ektenię (w pierwotnej, starszej praktyce, poprzedzoną ektenią i modlitwą za katechumenów) i po modlitwie następowało rozesłanie.

Opis jutrzni, dokonany przez św. Symeona w wielu miejscach odbiega od praktyki IX-XI wieków, fragmentarycznie przedstawionych w wielu rękopisach. Porównując jutrznię czasów św. Symeona, z opisami IX-XI wieków, w tych ostatnich nie odnajdziemy wielu charakterystycznych elementów nabożeństwa porannego: sześciu psalmów, pieśni

¹⁶⁴³ Ibid., s. 703-707.

¹⁶⁴⁴ Ibid., s. 346.

¹⁶⁴⁵ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia)*. Анализа отдельных служб песенного строя..., op. cit., s. 1000.

¹⁶⁴⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 261-262.

¹⁶⁴⁷ Zob. *Psałterz Konstantynopolitański*, s. 340 niniejszej książki.

¹⁶⁴⁸ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikê akolouthia)*. Анализа отдельных служб песенного строя..., op. cit., s. 1000.

biblijnych czy Ewangelii jutrzni¹⁶⁴⁹. W krótkiej charakterystyce jutrzni konstantynopoli-
tańskiej opartej o świadectwo Antoniego z Nowgorodu (XII w.), zauważalna jest jednak
zbieżność jego obserwacji z późniejszym schematem św. Symeona. Również on zauważa,
iż jutrznia rozpoczynała się w przedsionku, skąd duchowieństwo przechodziło do nawy
głównej, by na koniec otworzyć rajskie drzwi i śpiewać przed prezbiterium¹⁶⁵⁰.

3.4. Nabożeństwa godzin tradycji palestyńskiej

Nabożeństwa godzin, opisane m.in. w rękopisie Synaj gr. 863, opierały się na psalmach, które o każdej godzinie występowały w innej liczbie. Dla nabożeństwa 1 godziny dnia wskazano 8 psalmów, dla 3 – 7, dla 6 – 6, dla 9 – 4. Rozbieżność względem ilości psalmów wynikała z przyjęcia zasady, iż w monasterze, długość każdego z nabożeństw dziennych powinna być podobna. Dlatego, jeśli przewidziane dla nabożeństwa określonej godziny psalmy były krótkie, wskazywano na konieczność czytań większej ilości psalmów. Zastosowana zasada pozwalała dla mnichów uczestniczyć w nabożeństwach cyklu dobowego, które niezależnie od pory dnia trwały tyle samo. Po psalmach, w nabożeństwie godzin występowały: Alleluja z wersetami, troparion oraz Trisagion. Zapisane w Horologionie tropariony odpowiadają współczesnym troparionom godzin, za wyjątkiem nabożeństwa 1 godziny. Przed każdym z troparionów zapisano ostatni jego werset, podobny zapis widniał również na końcu. W ten sposób śpiewano bądź czytano go na sposób znany ze współczesnej praktyki wielkopostnej: na początku śpiewano ostatni werset jako przyspiew troparionu, później kolejno wersety troparionu każdorazowo zakończone przyspiewem¹⁶⁵¹.

W rękopisie Synaj gr. 864 zachowały się opisy nabożeństw 6 i 9 godziny. Kodeks przedstawia zakończenie nabożeństwa 6 godziny, które składało się z Ps 83 i 114, śpiewanych bez troparionów oraz schematu nabożeństwa 9 godziny: Psalmi 83, 84, 85, 68, 112, 110, 120, śpiewane bez troparionów¹⁶⁵².

Rękopis tzw. „Horologionu aramejskiego” (Berlin 1019) wskazuje na 4 nabożeństwa godzin oraz nabożeństwa pomiędzy godzinami. Schemat nabożeństw godzin był analogiczny do współczesnych, jedyną różnicę stanowiły odmienne zapisane modlitwy¹⁶⁵³.

Na podstawie rękopisu Agios-Stavros nr 43 z 1122 r. możemy zauważyć, iż wszystkie nabożeństwa godzin sprawowane w BazANAST posiadały grupę trzech psalmów, przy czym ich dobór odpowiada współczesnej praktyce. Po psalmach i trisagionie nabożeństwa godzin kończyły się rozesłaniem¹⁶⁵⁴. Zgodnie z TypANAST (Agios-Stavros nr 43) nabożeństwo 9 godziny, sprawowane na początku wielkiego postu w cerkwi św.

¹⁶⁴⁹ Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 340.

¹⁶⁵⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 233.

¹⁶⁵¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 298.

¹⁶⁵² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

¹⁶⁵³ Ibid.

¹⁶⁵⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 356.

Konstantyna w Jerozolimie wyglądało następująco: diakon śpiewnie: „Błogosław Pannie”, prezbiter „Błogosławione królestwo...”, Ps 85 śpiewany na melodię tonu 8 (współcześnie 3 psalm w nabożeństwie 9 godziny), ektenia diakona, troparion 9 godziny wraz z troparionem Bogurodzicy (takie same jak współcześnie), prokimen, czytanie Księgi Wyjścia, drugi prokimen, czytanie Księgi Hioba, „Nie opuszczaj nas na zawsze...” (również współcześnie czytany przed trisagionem), trisagion oraz rozpoczęcie wieczerni¹⁶⁵⁵. Jak widzimy nawet ten skrócony opis wskazuje na niezwykłą zbieżność ze współczesnym schematem nabożeństwa.

3.5. Nabożeństwa godzin tradycji katedralnej

Godziny (cs. *час*) – trzecia, szósta i dziewiąta. Struktura godzin i nabożeństwa o północy jest podobna do wszystkich nabożeństw „śpiewnego porządku” i składa się z 3 antyfonów i 5 kapłańskich modlitw. Wszystkie te nabożeństwa posiadały analogiczny schemat: pierwsze 3 modlitwy były związane z antyfonami, 4-ta modlitwa z ektenią błagalną, określaną jako „Anioł pokoju”, natomiast 5-ta – była modlitwą na skłonienie głów połączoną z końcowym błogosławieństwem¹⁶⁵⁶. Nabożeństwo pierwszej godziny pojawia się nie wcześniej niż w X wieku. Konstantynopoliński schemat nabożeństw Godzin zachował się we współczesnych *Królewskich Godzinach* (cs. *Царские Часы*) Bożego Narodzenia, Objawienia Pańskiego oraz Wielkiego Piątku¹⁶⁵⁷. Michaił Skabałanowicz, analizując praktykę IX-XI wieków wskazuje, iż w tym okresie nie wspomina się jeszcze o nabożeństwach godzin¹⁶⁵⁸. Praktyka śpiewanych nabożeństw godzin nie pojawiła się jednak w końcu I tysiąclecia, a była rozwijana jeszcze do IV w. we wspólnotach monastycznych. Na ich archaiczność wyraźnie wskazuje Ewfimij Diakowskij, ukazując charakterystyczne elementy nabożeństwa w tak starych zabytkach jak KonstAp¹⁶⁵⁹.

Tematyka nabożeństw godzin tradycji katedralnej odpowiadała symbolice godzin dnia. Analiza modlitw czytanych przez kapłana w czasie śpiewu antyfonów na tych nabożeństwach, przeprowadzona przez Miguela Arranza, wskazuje na następującą tematykę. Dla nabożeństwa trzeciej godziny tematem dwóch pierwszych modlitw było wspomnienie Zesłania Ducha Świętego, trzecia modlitwa koncentrowała się zaś na prośbie o Boże wstawiennictwo. W nabożeństwie szóstej godziny pierwsza modlitwa odwołuje się do idei Kol 2, 14 odkupienia ludzkich grzechów w momencie Ukrzyżowania, druga modlitwa wspomina południową modlitwę ap. Piotra (Dz 10, 9), a trzecia modlitwa – wspomina o wielkości tronu Bożego, do którego wznoszone są wszystkie modlitwy. W nabożeństwie dziewiątej godziny pierwsza modlitwa wspomina ap. Pio-

¹⁶⁵⁵ E. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 25.

¹⁶⁵⁶ М. Арранц, *Как молились...*, op. cit., s. 24.

¹⁶⁵⁷ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 54.

¹⁶⁵⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 339.

¹⁶⁵⁹ E. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 21-24.

tra i Jana idących na „modlitwę dziewiątej godziny”, druga i trzecia modlitwa rozwijają temat grzechu, Bożego przebaczenia oraz prośby o pomoc i zbawienie¹⁶⁶⁰.

Nabożeństwa godzin, podobnie jak nabożeństwo o północy i powieczrze, nie zyskało momentu wejścia do prezbiterium i było sprawowane w przedsionku świątyni¹⁶⁶¹. Schemat nabożeństwa był zbliżony do starszych nabożeństw tradycji palestyńskiej. Choć w najstarszych „Euchologionach” nie zachowały się pełne opisy tych nabożeństw, to w późniejszych rękopisach możemy zauważyć niezwykle bliskość opisów praktyk palestyńskich i konstantynopolińskich. Typ ANAST (1122 r.) przedstawia skrócony opis palestyńskiego nabożeństwa, który nie różni się znacznie od konstantynopolińskich schematów zachowanych m.in. w opisach św. Symeona z Tesaloniki. Konstantynopolińska praktyka śpiewanych nabożeństw godzin zachowała się w rękopisach końca XII w. Na podstawie rękopisu Vatican nr 1877 (1292 r.) oraz Vatican nr 1609 (XVI w.) możemy wskazać ogólny schemat tego nabożeństwa. Aby ukazać na analogię pomiędzy nabożeństwem godzin tradycji palestyńskiej i konstantynopolińskiej skupimy się na opracowanym przez Diakowskiego schemacie nabożeństwa 1 godziny.

Nabożeństwo 1 godziny śpiewnego porządku sprawowane w pierwszym tygodniu wielkiego postu bądź w wielkim tygodniu:

1. Wezwanie prezbitera: „Błogosławiony Bóg nasz...”
2. Trisagion i pozostałe modlitwy początkowe.
3. Ps 5 (również współcześnie 1 psalm w nabożeństwie 1 godziny).
4. Chwała, i teraz... oraz trzykrotne alleluja.
5. Modlitwa kapłana i wielka ektenia diakona.
6. Śpiew 3 antyfonów wraz z wersetami. Psalmi śpiewano na melodię tonu 6. Każdy antyfon kończyło: Chwała, i teraz, trzykrotne alleluja oraz mała ektenia.
7. Troparion nabożeństwa 1 godziny: „O poranku usłysz mój głos, Królu mój i Boże mój” (również współcześnie stanowiący troparion nabożeństwa) wraz z 2 wersetami oraz troparion Bogurodzicy.
8. Czytanie „Drabiny do raj” św. Jana Klimaka.
9. Ektenia błagalna oraz śpiew „Kieruj mymi krokami...” (również współcześnie – *cs. Стопы моя направи...*).
10. Trisagion i modlitwy początkowe do Ojciec nasz.
11. Dwunastokrotne „Panie, zmiłuj się”.
12. Chwała, i teraz, „W imię Pańskie pobłogosław, ojcze”.
13. Błogosławieństwo i modlitwa 1 godziny czytana przez kapłana. W czasie modlitwy wszyscy skłaniają głowy.
14. Trzy wielkie pokłony (związane z nabożeństwem okresu wielkiego postu) oraz rozesłanie: „Chwała Tobie, Chryste Boże nasz, chwała Tobie” oraz „Chrystus, prawdziwy Bóg nasz...”¹⁶⁶².

¹⁶⁶⁰ М. Арранц, *Как молились...*, op. cit., s. 25-26.

¹⁶⁶¹ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 984.

¹⁶⁶² Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 27.

Przedstawiony schemat zbliżony jest zarówno do palestyńskiej praktyki nabożeństw godzin, jak również do współczesnej praktyki liturgicznej. Zbliżenie z praktyką palestyńską widoczne jest szczególnie w schemacie czytań, obecnie nieczytanych w świątyni tekstów starotestamentowych oraz katechez św. ojców. W obu przypadkach zauważamy również nieobecność modlitwy „Chryste Boże, który w każdym czasie i w każdej godzinie...”. Obecność czytań na nabożeństwach godzin zachowała się współcześnie w nabożeństwach tzw. Królewskich Godzin wigilii Bożego Narodzenia oraz Wielkiego Piątku.

3.6. Nabożeństwo dla przyjęcia Darów – nabożeństwo typika tradycji palestyńskiej

Nabożeństwo dla przyjęcia Darów, odpowiada dla współczesnego nabożeństwa typika (cs. *изобразительные*). Schemat nabożeństwa, zachowany w rękopisie Synaj gr. 863, składał się z: Dziewięciu Błogosławieństw (cs. *блаженны*; Mt 5, 3-12) z śpiewem „Wspomnij nas Panie, gdy przyjdiesz w królestwie Twoim”, tekstu „Chór niebiański” (cs. *Лик небесный*), Wyznania Wiary, Modlitwy Pańskiej, 3 Panie zmiłuj się, „Jeden Święty”, „Skosztujcie i zobaczcie”, Psalmu 33 oraz modlitw po przyjęciu Eucharystii: „Przyjęłem komunię Ciała Twojego i zarazem Krwi Twojej Przeczyszczonej, na odpuszczenie wszystkiego, czym zgrzeszyłem przeciwko Tobie Miłujący człowieka”¹⁶⁶³, zakończonych stychem „Niech Imię Pańskie będzie błogosławione, teraz i na wieki”¹⁶⁶⁴. Charakterystyczną cechą tego nabożeństwa, na którą wskazuje również „Horologion aramejski” (Berlin 1019) był śpiew Dziewięciu Błogosławieństw, od których całe nabożeństwo zostało określone jako „modlitwa błogosławieństw”¹⁶⁶⁵.

Elementy tego nabożeństwa w większości zachowały się w obrzędzie typika, bądź też stanowiły znaną już wcześniej praktykę przyjmowania Eucharystii w czasie Liturgii (od Modlitwy Pańskiej do Psalmu 33). Opisane w Horologionie nabożeństwo było przeznaczone do odczytywania przez mnichów po 9 godzinie dnia, po zakończeniu postnego czasu dnia¹⁶⁶⁶.

3.7. Tritoetki

Tritoetki (gr. *τριτοέκτη, τριτέκτη*), specyficzne nabożeństwo redakcji katedralnej było odprawiane w środę i piątek tygodnia seropustnego¹⁶⁶⁷, w powszednie dni (poniedziałek-piątek) Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia (poniedziałek-środa oraz

¹⁶⁶³ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 39.

¹⁶⁶⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 298; H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 72.

¹⁶⁶⁵ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*, s. 39.

¹⁶⁶⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 350.

piątek), w których nie była sprawowana pełna Liturgia, lecz po wieczerni sprawowano LitUPD¹⁶⁶⁸.

W cyklu dobowym tych dni występowały jutrznia, wieczernia, a także niekiedy *pannihida*. Dodatkowo nabożeństwo *tritoekti*, rozpoczynało się o 6 godzinie dnia, tj. w południe i zamieniało nabożeństwa godzin dziennych. Św. Symeon, charakteryzując *tritoekti*, wyjaśniał, iż nabożeństwo to „odpowiadało schematowi wielkiej świętej Liturgii do wielkiego wejścia”¹⁶⁶⁹. Twierdzenie to, zbiega się z komentarzami zachodnich liturgistów (m.in. J. Goara, T. Toscani), którzy termin „tritoekti” wyjaśniali jako trzecią i szóstą pieśń kanonu, które śpiewane były nie tylko na jutrzni, lecz także przed małym wejściem na Liturgii¹⁶⁷⁰.

Wskazanie na *tritoekti*, jako na 3. i 6. pieśń kanonu jutrzni nie znajduje potwierdzenia w rękopisach epoki. Kolejną próbą wyjaśnienia, czym było *tritoekti*, było wskazanie na dwa połączone nabożeństwa – 3 i 6 godziny. Pomimo odpowiedniego momentu sprawowania *tritoekti* (moment poprzedzający Liturgię), nabożeństwo to nie może być przyrównane do schematu nabożeństw godzin. Równie bezpodstawne okazało się wyjaśnienie św. Symeona z Tesaloniki, określające to nabożeństwo jako „ułożone przez dawnych ojców w miejsce pełnej Liturgii”¹⁶⁷¹.

Opis *tritoekti* przedstawiają rękopisy Patmos, drezdeński, św. Symeona z Tesaloniki oraz „Euchologion Synajski”, przy czym wszystkie one wskazują na bardzo zbliżony schemat nabożeństwa¹⁶⁷².

Rozpoczynało się ono na środku świątyni od trynitarnego początkowego błogosławieństwa: „Błogosławione królestwo...”, po którym czytana była wielka ektenia (*τὰ εἰρηνικὰ*, cs. *мирная*)¹⁶⁷³. Po ektenii następowały charakterystyczne dla redakcji katedralnej grupy modlitw oraz antyfonów przedzielonych małymi ekteniami. Św. Symeon zaznacza, iż modlitwy w czasie pierwszych dwóch antyfonów czytane były po cichu (cs. *тайно*). Śpiewane były 3 antyfony, przy czym drezdeński rękopis wskazywał już na ich wykonanie w określonym tonie (ton 7, 3 oraz 6). Pierwszy antyfon opierał się na tekście Psalmu 24 „Ku Tobie, Panie, wznoszę moją duszę” (cs. *К тебе, Господи, воздвигох душу мою*) z przyśpiewem „Modlitwami Bogurodzicy”. Drugi antyfon zbudowany był z Psalmu 26 „Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać” (cs. *Господь просвещение мое*) z przyśpiewem „Zbaw nas, Synu Boży, śpiewających Tobie: alleluja”. Rękopisy wskazują na rozbieżność w przypadku trzeciego antyfonu: Karabinow wskazuje na Psalm 14 „Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie” (cs. *Господи, кто обитает в жилищи Твоем*) z potrójnym przyśpiewem „alleluja”¹⁶⁷⁴, natomiast Skabałłanowicz zwraca uwagę na Ps 100 „Chcę opiewać spr-

¹⁶⁶⁸ Iwan Karabinow błędnie łączy nabożeństwa 3 i 6 godziny nazywając je *tritoekti*. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 249-250.

¹⁶⁶⁹ Сут. за: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 351.

¹⁶⁷⁰ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikè akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 1012.

¹⁶⁷¹ Ibid.

¹⁶⁷² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 351.

¹⁶⁷³ Ibid.; Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 36.

¹⁶⁷⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 264.

wiedliwość i łaskę” (cs. *Милость и суд буду неть; Тебе, Господу*) z przyśpiewem: „Jednorodzony Synu” – wg rękopisu drezdeńskiego, lub potrójnym „alleluja” – wg św. Symeona¹⁶⁷⁵.

Struktura nabożeństwa w wielu miejscach nawiązuje do późniejszego schematu początku Liturgii katechumenów¹⁶⁷⁶. Na koniec trzeciego antyfonu dokonywane jest wejście do prezbiterium, które wg św. Symeona odbywa się „bez lampy i bez kadzidła”, albowiem „symbolizuje prowadzenie Pana na śmierć, które miało miejsce o 6 godzinie, dlatego również purpurowy kolor szat”¹⁶⁷⁷. Po wejściu czytana jest ektenia wielka (św. Symeon)¹⁶⁷⁸ lub żarliwa (rękopis drezdeński, Patmos), która kończy się wezwaniem trzeciej modlitwy kapłańskiej¹⁶⁷⁹. Następnie śpiewacy na ambonie rozpoczynali troparion prorocтва, kontynuowany przez lektorów stojących na solei. Każdy chór powtarzał troparion 3 razy, po czym śpiewano „Chwała”, końcowy werset troparionu oraz prokimen. Po zakończonym troparionie rozpoczynano czytanie z Księgi proroka Izajasza (w tygodniu seropustnym – Joela, w Wielkim Tygodniu – Ezechiela) zakończone drugim prokimnem¹⁶⁸⁰.

W dalszej części nabożeństwa znowu zauważalne było podobieństwo do Liturgii katechumenów – po czytaniach diakon wygłaszał ektenie¹⁶⁸¹ za katechumenów bądź za przygotowujących się do oświecenia. Pierwsza czytana była do środy 4 tygodnia Wielkiego Postu. Od tego dnia (połowy Wielkiego Postu) do Wielkiego Piątku wygłaszano drugą ektenię, wraz z odpowiadającą jej modlitwą¹⁶⁸².

Po nich kapłan czytał dwie modlitwy wiernych. Następnie diakon intonował ektenię błagalną oraz jeszcze jedną długą ektenię, którą św. Symeon opisał jako „wielka ektenia”. Zamykały ją dwie kończące modlitwy kapłana. W opisie św. Symeona pierwszą modlitwę określano jako „modlitwę na skłonienie kolan”, w której wspominało się ukrzyżowanie Zbawiciela, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie. Drezdeński rękopis modlitwę tą umieszcza przed ektenią błagalną. Drugą określano jako „modlitwę skłonienia głów”, a rękopis drezdeński wskazuje na jeszcze jedną modlitwę „czytaną przed amboną”¹⁶⁸³. Iwan Karabinow zwracał uwagę na obecność dwóch modlitw: pierwszej na rozesłanie oraz drugiej na skłonienie głów¹⁶⁸⁴.

W Wielki Piątek tritoeki było uzupełniane o dodatkowy element. Po ektenii za „przygotowujących się do oświecenia” (tj. chrztu), diakon wzywał „*Ci, którzy do oświecenia przystąpcie do nałożenia rąk i błogosławieństwa...*”, po czym chrzestni (cs.

¹⁶⁷⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 351.

¹⁶⁷⁶ Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 41-42.

¹⁶⁷⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 351.

¹⁶⁷⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 264.

¹⁶⁷⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 351.

¹⁶⁸⁰ Obecnie troparion prorocтва i księgi prorockie czytane są na nabożeństwie szóstej godziny w okresie Wielkiego Postu. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 351-352, И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 264.

¹⁶⁸¹ Iwan Karabinow przed ektenią za katechumenów wskazuje jeszcze na ektenię żarliwą. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 264.

¹⁶⁸² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 352.

¹⁶⁸³ Ibid.

¹⁶⁸⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 264.

восприемники) prowadzili przygotowane do chrztu dzieci do patriarchy, który stojąc na rozścielonym przed ołtarzem dywanie, każde dziecko osobno błogosławił oraz dmuchał (cs. *дунул*, słowo to wskazuje na zamknięcie okresu katechumenatu, które w dzisiejszej praktyce liturgicznej, związane jest z wyrzeczeniem się szatana i zjednoczeniem z Chrystusem¹⁶⁸⁵) na nie¹⁶⁸⁶. W ten sposób tradycja chrztu w Wielką Sobotę wpływała również na nabożeństwa Wielkiego Tygodnia tradycji katedralnej.

Nabożeństwo *tritoekti* było charakteryzowało regułą katedralną i było sprawowane w Konstantynopolu do końca X/XI w.¹⁶⁸⁷, jednak sam liturgiczny termin zachował się również w tradycji jerozolimskiej. W neopalestyńskim „Typikonie” nie oznaczało ono już jednak odrębnego nabożeństwa, lecz nabożeństwa 3 i 6 godziny sprawowane w okresie wielkiego postu i poprzedzające Liturgię. To również nabożeństwo wspomina św. Symeon opisując starą tradycję z perspektywy liturgicznej praktyki XV wieku¹⁶⁸⁸.

Nabożeństwo *tritoekti* przeznaczone było do sprawowania w okresie wielkiego postu. W tradycji konstantynopolitańskiej sprawowano je po zakończeniu jutrzni lub nabożeństwa 1 godziny¹⁶⁸⁹. Św. Symeon z Tesaloniki świadczy, iż praktyka odprawiania tego nabożeństwa zanikła w związku z zanikiem instytucji katechumenatu oraz zanikiem tradycji śpiewnego porządku. Odcisnęło ono jednak swoje piętno na początkowej części Liturgii katechumenów, a także na praktyce sprawowania nabożeństw 3 i 6 godziny bezpośrednio przed rozpoczęciem Boskiej Liturgii¹⁶⁹⁰.

3.8. Liturgia przednio poświęconych Darów

W XV w. opisie reguły katedralnej św. Symeona charakterystyka *tritoekti* prowadzi także do opisu wielkopostnej LitUPD. Po nabożeństwie *tritoekti* w świąteczne dni wielkiego postu (np. Zwiastowanie¹⁶⁹¹) sprawowano pełną Liturgię, natomiast w pozostałe dni powszednie – LitUPD. Nabożeństwo to nie stanowi pełnej Liturgii, gdyż brakuje w niej kanonu eucharystycznego, zaś Święte Dary udzielane wiernym w jej trakcie zostały już „wcześniej uświęcone”, tj. przemienione w Ciało i Krew Chrystusa na pełnej Boskiej Liturgii.

¹⁶⁸⁵ W rękopisach słowa patriarchy brzmiały „I dmuchaj”, które możemy przetłumaczyć również jako „wydmuchaj”. W późniejszej praktyce fraza ta przyjęła formę: „I dmuchaj i pluń na niego”. Miguel Arranz wskazuje również na „przejściową” formę: „I dmuchajcie na niego...” (cs. *Дуньте нань и обратитесь на востоки доле руки своя имуще*). W ten sposób zauważamy modyfikację tego obrzędu, w którym pierwotnie patriarcha wzywał do wyrzucenia z siebie tego, co mogło być związanym z szatanem. Ostateczna, późniejsza fraza kładzie już nacisk na odwrócenie się i obrazę szatana, którego człowiek przyjmujący Chrystusa nie musi się już bać. Por. M. Арранц, *Чин оглашения и крещения в Древней Руси, „Символ”*, 1988, nr 19, s. 69–101. § 6.

¹⁶⁸⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 352.

¹⁶⁸⁷ Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 62.

¹⁶⁸⁸ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (astatikè akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 1016-1017.

¹⁶⁸⁹ Е. П. Диаковский, *Последование часов и изобразительных...*, op. cit., s. 53.

¹⁶⁹⁰ *Ibid.*, s. 63-64.

¹⁶⁹¹ Zob. „Horologion” Biblioteki Typografii nr 148 z XIV wieku.

Najstarsze świadectwa o nowym typie Liturgii możemy odnaleźć dopiero w VII w. w żywocie świętego Jerzego Chozewity (VI-VII w.), kronice paschalnej z 617 r. oraz w Horologionie Synajskim (**Synaj gr. 863**) Ławry św. Sawy¹⁶⁹².

Początki LitUPD związane były z praktyką epoki prześladowań chrześcijaństwa oraz praktyką mnichów pustelników. „Apologia” Justyna wspominała o posłudze diakonów, którzy roznosili Eucharystię do domów wiernych. Mnisi pustelnicy gromadząc się w niedzielę na Liturgii, przyjmowali Eucharystię oraz otrzymywali jej zapas na dni powszednie, w czasie których przebywali w swoich celach¹⁶⁹³. Pierwszy schemat modlitwy związanej z przyjęciem uprzednio poświęconych Darów opisany w Horologionie został już przez nas opisany wcześniej i określony jako nabożeństwo typika (*εις την μετάληψιν*, cs. *изобразительные*). Jakub z Edessy (+708) wspominał o podobnej praktyce syryjskiej, w której LitUPD sprawowano przez kapłanów-anachoretów zaś w jej trakcie do kielicha przystępowali chorzy, którzy pościli do wieczora¹⁶⁹⁴. Komentarz opisujący tą praktykę, pozbawiony jednak modlitw, zapisany w syryjskim rękopisie Sinai gr. 1040, został opisany przez Brightmana i Hammonda jako LitUPD św. Jakuba¹⁶⁹⁵.

W praktyce bizantyjskiej stopniowo następuje przejście od indywidualnego przyjęcia Darów do wspólnego nabożeństwa LitUPD. O ile przez wieki przyjęcie Eucharystii następowało pod dwiema postaciami Ciała i Krwi przyjmowanych oddzielnie, o tyle w LitUPD po raz pierwszy pojawia się praktyka opuszczenia Chleba Eucharystycznego (Baranka) do Kielicha. Pierwotna praktyka pustelnicza, oraz wczesna praktyka przyjmowania Eucharystii w domach zawsze była związana jedynie z przyjęciem Ciała Chrystusa (bez Kielicha). Opuszczanie Chleba Eucharystycznego do Kielicha stanowiło w praktyce bizantyjskiej przeciwstawienie się nestoriańskiej nauce o tym, iż jest on (tj. Chleb Eucharystyczny) prawdziwym Ciałem Chrystusa jedynie w dniu sprawowania Eucharystii¹⁶⁹⁶.

Autorstwo LitUPD nie jest znane. Prawosławna tradycja wschodnia wiąże ją ze św. Grzegorzem Wielkim (+604), podczas gdy w trzech syryjskich redakcjach autorem Liturgii był określany św. Jan Chryzostom¹⁶⁹⁷, św. Bazyli Wielki oraz patriarcha antiocheński Sewer, zaś w Jerozolimie za jej autora uznawano apostoła Jakuba¹⁶⁹⁸. Niezaprzeczalnym faktem jest również wielość istniejących historycznie schematów tejże Liturgii¹⁶⁹⁹.

LitUPD była sprawowana w Konstantynopolu przed rokiem 617, o czym świadczy zapis w kronice paschalnej. Tekst ten wskazuje również, iż w czasie przeniesienia Darów ze skeuofilakionu do prezbiterium śpiewano hymn „Teraz moce niebios”, któ-

¹⁶⁹² H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 72.

¹⁶⁹³ Ibid.

¹⁶⁹⁴ Ibid., s. 73.

¹⁶⁹⁵ F. E. Brightmann i C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I...*, op. cit., s. LV.

¹⁶⁹⁶ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 74.

¹⁶⁹⁷ Ibid., s. 74-75.

¹⁶⁹⁸ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 83.

¹⁶⁹⁹ R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom...*, op. cit., s. 435.

ry wcześniej był używany w czasie LitCHR¹⁷⁰⁰. Opisywane w kronice nabożeństwo stanowiło połączenie wieczerni z obrzędem przyjęcia Eucharystii, co jednoznacznie wskazuje na oczekiwaną porę jej sprawowania¹⁷⁰¹. Praktyka wieczornej Eucharystii była bowiem związana z jej przyjęciem w dni postne, kiedy reguły monastyczne wskazywały na pełną wstrzemięźliwość do pierwszego posiłku, który odbywał się po 9 godzinie dnia (tj. trzeciej po południu)¹⁷⁰². Również współczesny „Typikon”, w rozdziale poświęconym sprawowaniu Liturgii, wskazuje na późniejsze jej rozpoczynanie w dni postne, a wcześniejsze w niedziele i święta¹⁷⁰³. Zasada ta wiąże się z pierwszym posiłkiem w monasterach, który mógł się rozpocząć po Liturgii. Świąteczny charakter dnia mógł więc skrócić czas oczekiwania na posiłek, natomiast w okresie postu, tak jak w przypadku LitUPD, posiłek ten rozpoczął się po południu.

Okresy sprawowania LitUPD nie mogą być przez nas w pełni określone. Na podstawie zachowanych tekstów możemy jednak wskazać praktykę jej sprawowania:

1. We wszystkie piątki roku (w sytuacji w której uznawano piątek za dzień postny nie tolerujący Liturgii)¹⁷⁰⁴.
2. W środy i piątki w okresie całego roku. TypKONST z X w. nie znał jeszcze praktyki odprowadzania Liturgii w dni powszednie, lecz wskazuje odpowiednie czytania ewangeliczne dla kapłana, który chce w środę lub piątek sprawować LitUPD¹⁷⁰⁵.
3. We wszystkie dni powszednie Wielkiego Postu. 52 kanon Soboru *in Trullo* wskazuje na sprawowanie LitUPD we wszystkie dni Wielkiego Postu oprócz sobót, niedziel i święta Zwiastowania¹⁷⁰⁶. Informację o codziennym sprawowaniu postnej Liturgii w dni powszednie Wielkiego Postu przekazuje kanoniczno-liturgiczny rękopis „Wileczskij Ustav” z XI w.: „We wszystkie 40 dni i post oprócz soboty i niedzieli i do dnia Zwiastowania niech nie będzie Liturgia lecz tylko uprzednio poświęcona”¹⁷⁰⁷. Potwierdzenie odnajdujemy również w „Pytaniach Kiryka” z XII w., w których autor wskazuje na konieczność przygotowania każdej postnej niedzieli 5 dodatkowych chlebów eucharystycznych. Praktyka ta była zapisywana jeszcze w XV w. „Typikon” Cesarskiej Publicznej Biblioteki nr 284 (XV w.), wskazuje na codzienne sprawowanie postnych Liturgii w świątyniach katedralnych¹⁷⁰⁸.
4. W praktyce monastycznej, w której nie sprawowano pełnej Liturgii w dni powszednie Wielkiego Postu, LitUPD, zgodnie z kanonami patriarchy konstantynopolitańskiego Nicefora Wyznawcy, była sprawowana w środę i piątek tygodnia seropustnego, we wszystkie dni powszednie Wielkiego Postu oprócz sobót,

¹⁷⁰⁰ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 75.

¹⁷⁰¹ N. Bux, *The Liturgy of the Presanctified Gifts*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press 2000, s. 281.

¹⁷⁰² H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 77.

¹⁷⁰³ Liturgia sobotnia powinna się zacząć o godz. 10.00, niedziela i świąteczna – o 9.00, w dni pamięci mniejszych świętych i dni powszednie – o godz. 11.00. Zasady te do dzisiejszego dnia publikowane są w VIII rozdziale „Typikonu”. Zob. *Типикон*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2011, rozdz. VIII.

¹⁷⁰⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 86.

¹⁷⁰⁵ *Ibid.*, s. 87.

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*; N. Bux, *The Liturgy of the Presanctified Gifts*, op. cit., s. 281.

¹⁷⁰⁷ Сут. за: М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 74.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*, s. 74-75.

niedziel i Wielkiego Czwartku oraz w dniu święta Podwyższenia Krzyża Pańskiego¹⁷⁰⁹.

W tradycji katedralnej, opisanej w TypKONST z X w. LitUPD była sprawowana co najmniej 35 razy w ciągu roku. W późniejszej praktyce neo-palestyńskiej liczba ta zmniejszyła się do 16. W praktyce katedralnej LitUPD była ponadto sprawowana w czasie: rytu koronacji małżeńskiej (praktyka istniejąca od VIII do XV w.), rytu koronacji cesarza, rytu braterstwa duchowego. Zarówno w praktyce katedralnej, jak i w późniejszej tradycji neo-palestyńskiej i we współczesnej praktyce liturgicznej za zmodyfikowany schemat LitUPD powinniśmy uznać komunię chorych i umierających¹⁷¹⁰.

Modlitwy za katechumenów i wiernych, znajdujące się na końcu tritoekti, wskazują na początek znanego już schematu Liturgii. Nabożeństwo wielkopostne odbywało się jednak inaczej. Wskazuje na to św. Symeon, który wspomina o następujących charakterystycznych elementach LitUPD:

1. Wejście do prezbiterium na wieczerni uprzednio poświęconych Darów odbywało się bez świec i w świątyni pogrążonej w mroku.
2. Po wejściu do prezbiterium czytano pierwszą paremię, w czasie której wszyscy siedzieli. Dwa starotestamentowe czytania, obecne również we współczesnej LitUPD, stanowiły tzw. wielkopostną katechezę¹⁷¹¹. W czasie czytania parerii w prezbiterium przygotowywano świece.
3. W czasie czytania pierwszej parerii prezbiter, bądź diakon¹⁷¹², brał zapaloną lampę i kadzielnicę, i poprzedzany przez lektorów i duchowieństwo niosących świece, wychodził z prezbiterium przez boczne drzwi, przechodził do zachodniej ściany świątyni i zatrzymywał się w przedsionku. Po zakończonym czytaniu, kapłan wchodził w królewskie drzwi, przechodził na środek świątyni i czyniąc krzyż kadzielnicą wygłaszał „Oto mądrość, stańmy prosto! Światłość Chrystusa oświeca wszystkich” (gr. *φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι*). Wypowiedziawszy te słowa kapłan wchodził do prezbiterium, lektor rozpoczynał czytanie drugiej parerii, zaś w świątyni zapalano lampy i świece¹⁷¹³.

Opisany przez św. Symeona schemat nabożeństwa nawiązuje do obrzędu oświecenia świątyni, której często dokonywano po zmroku. Iwan Manswietow analizując schemat św. Symeona wskazuje, iż współczesna praktyka stawania na kolana w trakcie wyniesienia światła, nie wspomniana w rękopisach, odnosi się prawdopodobnie do praktyki obecnych na nabożeństwie katechumenów.

Geneza tradycji wniesienia światła oraz wygłaszania słów „Światłość Chrystusa” tkwi w żydowskiej praktyce modlitewnej, którzy przy wieczornym zapalaniu świec dziękowali Bogu za światłość¹⁷¹⁴.

¹⁷⁰⁹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 87; N. Bux, *The Liturgy of the Presanctified Gifts*, op. cit., s. 281.

¹⁷¹⁰ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 88.

¹⁷¹¹ *Ibid.*, s. 78.

¹⁷¹² Jeśli lampę wynosił diakon, prosił on wcześniej o błogosławieństwo biskupa słowami: „błogosław władcyko światło”, na co biskup odpowiadał: „albowiem Ty jesteś naszym oświeceniem”. Zob. И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia)*. *Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 1020.

¹⁷¹³ *Ibid.*, s. 1018-1019.

¹⁷¹⁴ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 79.

W słowiańskim „Służebniku” XII w. (rękopis **SINOD nr 343**), słowa „Światłość Chrystusa...” były wypowiedziane nie przez prezbitera (jak ma to miejsce współcześnie)¹⁷¹⁵, a przed diakona. Identyczną wskazówkę zachowały również słowiańskie „Służebniki” XIII i XIV w. (**Nowgorodzkiej Sofijskiej Biblioteki nr 521** z XIII-XIV w., **SINOD nr 346** z XIV w.). Również w greckim rękopisie TypKONST **Drezden gr. 140**, wypowiedzianie tych słów przypisuje się arcydiakonowi¹⁷¹⁶. Rozbieżność może być wyjaśniona zmianą wprowadzoną przez neo-palestyński „Typikon”. Michał Lisicyń zauważa, iż pierwotnie kwestie wypowiedziane przez prezbitera, czy diakona, mogły być równie dobrze wygłaszane przez lektora, bądź być zamiennie przez duchowieństwo. Wskazując na przykłady wygłaszania wezwań „Bóg i Pan”, „Alleluja” czy „Światłość Chrystusa...” na jutrzni, stwierdza iż TypJEROZ uczynił po prostu dalszy krok w celu ujednoczenia kwestii ich wygłaszania. Tak jak powyższe przykłady, również wygłaszanie słów „Światłość Chrystusa...” zostało przypisane konkretnej osobie, w tym przypadku prezbiterowi¹⁷¹⁷.

LitUPD współcześnie posiada złożoną strukturę, związaną ze śpiewem Ps 140. Wersety tego psalmu są zdublowane i występują zarówno przed, jak i po hymnie „Pogodna światłości”. O. Henryk Paprocki rozwija kwestię Ps 140 oraz rozbudowanej struktury LitUPD wyjaśniając, iż stanowi ona połączenie dwóch tradycji liturgicznych – Ławry św. Sawy oraz praktyki Wielkiego Kościoła. Pierwotna struktura wieczerni, pochodząca z Palestyny, została uzupełniona o elementy praktyki katedralnej. Pierwotny schemat wieczerni zachował się we współczesnym nabożeństwie wieczornym, natomiast LitUPD ocaliła strukturę opartą o dwie tradycje. Z tego powodu, również współcześnie wieczernia sprawowana w okresie roku, różni się od wieczerni LitUPD. W oparciu o pracę Nikołaja Uspienskiego możemy wskazać na następujące elementy wieczerni LitUPD oparte na praktyce katedralnej:

1. Pierwsze czytanie paremii, które zachowało praktykę wielkopostnych pouczeń katechumenów.
2. Wyniesienie świecy z wygłoszeniem słów „Światłość Chrystusa...”, jako nawiązanie do starej praktyki wnoszenia światła na nabożeństwo.
3. Śpiew Ps 140 w formie prokimna, który stanowił w praktyce katedralnej hymn światłości, albowiem nie śpiewano hymnu „Pogodna światłości”¹⁷¹⁸.
4. Oprócz powyższych, wskazanych przez Uspienskiego elementów, należy też wskazać obecność 3 antyfonów (czytanych obecnie jako katzmy), które również przynależały do praktyki katedralnej.

Jak więc widzimy schemat LitUPD z XV w., przedstawiony przez św. Symeona z Tesaloniki wyraźnie stanowi już połączenie dwóch schematów wieczerni – jerozolimskiej oraz katedralnej.

Druga część nabożeństwa, z czasem zaczęła przyjmować elementy LitCHR. W LitUPD pojawiły się modlitwy: „przed spożyciem reszty świętych Darów”, „Nikt

¹⁷¹⁵ Zob. B. B. Розанов, *Богослужебный устав Православной Церкви...*, op. cit., s. 533–534.

¹⁷¹⁶ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 71.

¹⁷¹⁷ Ibid., s. 69–70.

¹⁷¹⁸ N. Uspensky, *Evening Worship in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985, s. 139. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 82.

poddany cielesnym pożądlivościom i rozkoszom, nie jest godny...” (w niektórych rękopisach), przed łamaniem świętego Chleba. Do schematu LitUPD przeszły nie tylko modlitwy, lecz również początkowe wezwanie „Błogosławione Królestwo...”. W wielu starych „Euchologionach” zachowało się inne początkowe wezwanie, związane z nabożeństwami godzin i wieczernią jerozolimską, brzmiące „Błogosławiony Bóg nasz...”¹⁷¹⁹. Zakończenie nabożeństwa zostało również zapożyczony z LitCHR¹⁷²⁰.

3.9. Wieczernia tradycji palestyńskiej

W tradycji jerozolimskiej wieczernia była już bardzo bliska współczesnej praktyce prawosławnej. Nabożeństwo zawierało już Psalm 140, wielką i błagalną ektenie, hymn „Pogodna światłości”, modlitwę-pieśń „Pozwól Panie” (cs. *Снодобу Гочноду*) oraz pieśń Symeona¹⁷²¹.

Stałe elementy wieczerni uzupełniano o istniejące już części zmienne. Do tych części nabożeństw w VI wieku należały: [1] szereg pieśni określanych jako tropariony oraz [2] czytania Starego i Nowego Testamentu. Rozwój liturgicznego „Psałterza” palestyńskiego doprowadził również do ustanowienia katzym wieczerni.

W rękopisie **Synaj gr. 863** wieczernia była już bardzo zbliżona do współczesnej i zawierała: Ps 103, 18 katzymę podzieloną na 3 chwały, „Panie wołam do Ciebie” kończące się „Chwała i teraz”, hymn „Pogodna światłości”, Alleluja z wyszczególnionymi na każdy dzień tygodnia wersetami (rozpoczynające się od dzisiejszego prokimna niedzielnego: „Pan zakrólował, w majestat jest obleczony”), hymnu-modlitwy „Pozwól Panie”, pieśni Symeona „Teraz pozwalasz odejść” oraz trisagionu¹⁷²². Struktura wieczerni odróżniała się od współczesnej brakiem stychar, troparionów oraz diakońskich ektenii i modlitw prezbitera¹⁷²³.

„Horologion aramejski” (Berlin 1019) rozwinął przedstawiony wyżej schemat i wyszczególniał: trisagion, „Przyjdźcie pokłońmy się...”, Ps 103, Chwała, Alleluja, Ps 140, Chwała, Teotokion, Pogodna Światłości, tropariony, Teotokion, Teraz pozwalasz, Bogurodzico..., troparion św. Jana Chrzciciela, troparion Św. Ojców, 40-krotne Panie, zmiłuj się, 14 pokłonów, końcowe błogosławieństwo¹⁷²⁴.

3.9.1. Wieczernia „Typikonu” Bazyliki Zmartwychwstania

Zachowany w rękopisie TypANAST – Agios-Stawros (gr. *Άγιος-Σταυρός*) nr 43 z 1122 r. opis wieczerni przekazuje pełny, tożsamy z praktyką palestyńskich monasterów schemat. Występują w nim kolejno: Psalm 103, katzyma, „Panie wołam do Ciebie”

¹⁷¹⁹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 84-85.

¹⁷²⁰ Ibid., s. 86.

¹⁷²¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 294.

¹⁷²² Ibid., s. 298.

¹⁷²³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 39.

¹⁷²⁴ Ibid., s. 40.

wraz ze stychyrami, prokimen, Ewangelia, „Pozwól Panie”, stychyry, pieśń Symeona, końcowa „katzma poetycka” (cs. *седален*; tj. troparion), litja (nie zawsze występowała, podobnie jak we współczesnej praktyce)¹⁷²⁵.

3.10. Wieczernia redakcji katedralnej

Schemat nabożeństwa wieczornego zanalizujemy w oparciu o komentarz św. Symeona z Tesaloniki¹⁷²⁶. Należy przy tym jednak pamiętać, iż jego opis uwzględnia finalny etap rozwoju tradycji katedralnej¹⁷²⁷.

Wieczernia rozpoczynała się na środku świątyni¹⁷²⁸ od trynitarneho wezwania „Błogosławione królestwo...”, po którym następował wyżej opisany schemat 8 modlitw, ektenii i antyfonów. W pierwszej ektenii zauważalne było przejście do mającego nastąpić pierwszego antyfonu. Po słowach „Ochroń i zbaw...” (cs. *застыни, спаси*) następowała pauza, w czasie której śpiewano „oraz usłysz mnie” (cs. *и услыши мя*)¹⁷²⁹. Przyśpiewem pierwszego antyfonu, opartego o Psalm 85¹⁷³⁰, były słowa „Chwała Tobie Boże”.

Pierwotnie modlitwy były czytane przez kapłana w czasie ektenii i poprzedzały śpiewany antyfon. Praktykę tą zachowuje współcześnie LitUPD. W czasie nabożeństwa wieczornego wszystkie modlitwy zostały przeniesione na początek i czytane w trakcie Psalmu 103¹⁷³¹. Modlitwy wieczerni były czytane przez kapłana przed królewskimi drzwiami, tj. drzwiami oddzielającymi przedsionek od nawy głównej i, jak wskazuje Iwan Manswietow, „w żadnym wypadku nie były czytane po cichu, lecz głośno, kończąc tym samym psalmy [tj. wykonywane wcześniej antyfony]”¹⁷³². W opisie św. Symeona (XV w.) praktykowano już jednak ciche czytanie modlitw¹⁷³³. Jeszcze w XIV wieku „Diataxis” patriarchy Filoteusza nie wspomina o wyjściu kapłana z prezbiterium w celu odczytania modlitw, lecz wskazuje, iż prezbiter wychodził „ze swojego miejsca w świątyni, lub [ze swojej] stasidii”¹⁷³⁴.

Opis początkowych antyfonów nie przedstawiał ujednoczonej praktyki. Św. Symeon wspomina o śpiewanym prokimnie, który stanowił „ostatni antyfon spośród

¹⁷²⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 355.

¹⁷²⁶ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 252-254.

¹⁷²⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 338.

¹⁷²⁸ Wg Michała Skabałlanowicza „przed ołtarzem” – Ibid., s. 341.

¹⁷²⁹ Pauza była pierwotnie czasem dla zakończenia pierwszej modlitwy kapłana. Przytoczony śpiew prawdopodobnie zapełniał pauzę tekstem, który wkrótce miał być pierwszym antyfonem. Śpiewany werset miał charakter informujący o melodii antyfonu, co ukazują niektóre rękopisy, wpisując go pomiędzy liturgiczny termin „ne-na-ne” i początek pierwszego antyfonu. W ten sposób dany werset był tonacją, która wprowadzała melodię antyfonu. Rękopisy zawierają więc następujące wprowadzenie do antyfonu: „ne-na-ne” oraz „usłysz mnie, Chwała Tobie Boże”. Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 252.

¹⁷³⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 341.

¹⁷³¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 253.

¹⁷³² И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 982.

¹⁷³³ Ibid., s. 989.

¹⁷³⁴ Ibid., s. 982.

wszystkich pozostałych antyfonów [...] w sobotę na wieczerni [zamiast prokimna] mówi się 'Niech zmartwychwstanie Bóg'¹⁷³⁵. Rękopis Ateński z XV wieku, opisujący jerozolimską praktykę katedralną, zamiast prokimna wskazywał 3. werset Ps 15, alleluja, „Chwała i teraz”¹⁷³⁶.

Po modlitwach i antyfonach rozpoczynał się wieczorny psalm (Ps 140), tj. „Panie wołam do Ciebie”¹⁷³⁷. Brak jest informacji, czy śpiewano jeden psalm, tak jak w opisie KonstAp, czy też stosowano praktykę jerozolimską, w której wykorzystywano Psalm 141, 129 i 116¹⁷³⁸. Na niedzielnych nabożeństwach do wersetów psalmu dodawano jeden z dwóch, zmieniających się co tydzień przyśpiewów (gr. *ὑπόψαλμα*): [1] „Życiodajne Twoje wskrzeszenie, Panie, wysławiamy” oraz [2] „Zbawienne Twoje wskrzeszenie, Panie, wysławiamy”¹⁷³⁹. Przyśpiewy te, zdaniem Iwana Manswietowa, stały się wzorem dla późniejszych stychyr. Same stychiry do Ps 140 św. Symeon określał jako pieśni (*ᾠμοί*), śpiewane na melodię tonu, bądź na własną melodię razem z wersetami psalmów. W praktyce znanej dla św. Symeona do wersetów Ps 140 śpiewano 10, 8 lub 6 stychyr. Charakterystyka przekazana przez św. Symeona pozwala teksty te określać również jako tropariony, albowiem były śpiewane w określonym tonie (*τρόπος*). Współczesne określenie tych tekstów jako stychyr pochodzi od praktyki ich śpiewu pomiędzy wersetami (stychami) psalmów¹⁷⁴⁰.

Rękopis SINOD nr 330-380 uzupełnia te powyższe informacje o wskazanie przyśpiewów śpiewanych psalmów. Dla Ps 140 przyśpiewem tym były słowa „usłysz mnie Panie”, dla Ps 141 „wołam do Ciebie, usłysz mnie”, natomiast dla Ps 129 – „Chryste Zbawco zmiłuj się nad nami”¹⁷⁴¹.

W czasie śpiewu 8. wersetu Psalmu 140: „Do Ciebie bowiem, Panie mój, Panie, [zwracam] moje oczy; do Ciebie się uciekam: Ty nie gub mej duszy”¹⁷⁴², odbywało się wejście wieczorne do prezbiterium – prezbiter wchodził do ołtarza, przed nim diakon ze świecznikiem i kadzielnicą. Wejście miało więc praktyczny charakter – przejścia ze środka świątyni do prezbiterium. Ważnym argumentem w polemice liturgistów o miejsce, w którym przebywał prezbiter w trakcie śpiewu „Panie wołam do Ciebie”, jest wskazówka, iż w trakcie śpiewu wyżej wspomnianego wersetu „Do Ciebie bowiem, Panie mój, Panie [zwracam] moje oczy...”, śpiewak odwracał się na zachód, tj. kierował swoje słowa do stojącego w nawie głównej prezbitera, dając mu tym samym praktyczny znak rozpoczęcia wejścia wieczerni¹⁷⁴³.

¹⁷³⁵ Сут. за: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 341.

¹⁷³⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 341-342.

¹⁷³⁷ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikē akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 977.

¹⁷³⁸ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 253.

¹⁷³⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 342.

¹⁷⁴⁰ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikē akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 977.

¹⁷⁴¹ Ibid.

¹⁷⁴² Атеński рękopis z XV wieku wskazuje na 3 werset Psalmu 129: „Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi?” Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 342.

¹⁷⁴³ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikē akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 983.

W czasie wejścia kapłan czytał modlitwę, która w praktyce nabożeństwa wieczornego zachowała się do dzisiaj: „Wieczorem i z rana, i w południe chwalimy...” (cs. *Вечер и зутра и полудне...*), po niej wygłaszano „Oto mądrość, staśmy prosto”. Wg św. Symeona, w tym czasie na ambonie rozpoczynano śpiew „hymnów zmartwychwstania”¹⁷⁴⁴. Znamiennym jest obecność tej samej modlitwy wejścia w konstantynopoli-tańskim nabożeństwie tritoetki¹⁷⁴⁵.

W soboty moment wejścia do prezbiterium związany był ze zmianą charakteru nabożeństwa. Zgodnie z 90. kanonem Soboru *in Trullo*, od wejścia do prezbiterium w sobotę wieczorem, do wieczornego wejścia w niedzielę, nie było dozwolone stawanie na kolanach¹⁷⁴⁶.

Po wejściu praktyka jerozolimaska wskazywałaby na modlitwy za katechumenów i wiernych oraz rozesłanie. Najstarsze „Euchologiony” (BAR VII-IX w., Sevastiano X-XI w.) wspominają o tych modlitwach. Św. Symeon z Tesaloniki wskazuje jednak, iż po wejściu do prezbiterium następował śpiew pieśni ku czci zmartwychwstania. W czasie śpiewu diakon bądź kapłan¹⁷⁴⁷ kadził prezbiterium, następnie czytana była ektenia żarliwa¹⁷⁴⁸ i kontynuowany śpiew antyfonów. Śpiewano 3 małe antyfony z przyśpiewkami z antyfonów Liturgii: „Modlitwami Bogurodzicy...”, „Zbaw nas Synu Boży...”. Małe antyfony nie składały się z całych psalmów, a jedynie z 4 wersetów. Pierwszy antyfon stanowiły wersety Ps 114, drugi – Ps 115, natomiast trzeci – Ps 116. Pomiedzy antyfonami czytane były małe ektenie¹⁷⁴⁹. W czasie „Chwała” 2 antyfonu śpiewany był hymn „Jednorodzony Synu”, następnie „I teraz” oraz pieśń do Bogurodzicy „Najświętszą Bożą Matkę...”, po których trzeci raz czytana była mała ektenia z wezwaniem „Albowiem Święty jesteś, Boże nasz...” (cs. *Яко свят еси Боже наш...*). Przyśpiewem 3 antyfonu (Ps 116) był trisagion. W momencie śpiewu trisagionu biskup trzykrotnie błogosławił wiernych. Dopiero po tych antyfonach czytano modlitwy katechumenów i wiernych¹⁷⁵⁰. Pierwsza modlitwa wiernych była dzisiejsza siódma modlitwa nabożeństwa wieczornego, która w starych rękopisach była opisywana jako „modlitwa rozesłania” (cs. *молитва отпуста*)¹⁷⁵¹.

Opis św. Symeona zawierał również litję po wieczerni, sprawowanej w niedzielę. Litja stanowiła modlitwę „za amboną”, tj. duchowieństwo wychodziło na środek świątyni, gdzie śpiewano niedzielne stychyry a kapłan wygłaszał długi szereg prośb, na

¹⁷⁴⁴ Ibid., s. 978.

¹⁷⁴⁵ Zob. М. Арранц, *Молитвы и Псалмопение по константинопольскому песенному последованию (asmatike akolousia)*, Opere Religiose Russe Russicum, Рим 1997, s. 16, 83.

¹⁷⁴⁶ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikè akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 982.

¹⁷⁴⁷ Wg rękopisu ateńskiego diakon. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 342.

¹⁷⁴⁸ Michaił Skabałlanowicz mówi o nieokreślonej ektenii, która mogła być żarliwą bądź błagalną oraz nie zawsze występowała bezpośrednio po wejściu, lecz czasem zajmowała miejsce po następujących 3 antyfonach. Ibid., s. 339.

¹⁷⁴⁹ Ibid., s. 342.

¹⁷⁵⁰ Starszą wersję zakończenia wieczerni przedstawia Skabałlanowicz, który po trisagionie wskazuje na czytanie Apostoła, które trwało „do *pannikidy*”. Ibid., s. 339.

¹⁷⁵¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 255.

które odpowiadano „Panie zmiłuj się”. Po tej modlitwie śpiewano troparion rozesłania oraz następowało końcowe błogosławieństwo¹⁷⁵².

Opisana przez św. Symeona praktyka 3 małych antyfonów po wejściu jednoznacznie przypomina początek Liturgii. Podobieństwo staje się jeszcze bardziej oczywiste, gdy zauważymy jakie psalmy były wtedy śpiewane: Ps 114 (hebr. 116, 1-9; cs. *Возлюбих яко услышал Господь*), Ps 115 (hebr. 116, 10-19; cs. *Веровах, темже возглаголах, аз же смирихся зело*) oraz Ps 116 (hebr. 117; cs. *Хвалите Бога вси языцы, похвалите Его вси людие*). Iwan Karabinow wskazuje na tę inspirację fragmentem Liturgii katechumenów, jako na świadectwo częstych niż współcześnie nabożeństw wieczornych połączonych z Liturgią¹⁷⁵³. Współcześnie „Typikon” mówi o takim wieczornym nabożeństwie w wigilię Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego, w Wielki Czwartek oraz w Wielką Sobotę. W konstantynopolitańskiej praktyce nabożeństwa takie mogły być znacznie częściej – w środy i piątki oraz w dni powszednie Wielkiego Postu, kiedy wstrzemięźliwość obowiązywała aż do pory wieczornej. Swoją tezę Karabinow udowadnia poprzez praktykę skłaniania kolan na Pięćdziesiątnicę, zakazu skłaniania kolan na sobotnim całonocnym czuwaniu oraz tradycją zmiany koloru szat duchowieństwa na początku Wielkiego Postu. Wszystkie te momenty za swój początek, bądź koniec wyznaczają nabożeństwo wieczorne, a dokładnie moment po wieczornym wejściu. Modlitwy na skłonienie kolan w święto Pięćdziesiątnicy, tworzą trzy modlitwy rozdzielone ekteniami. Wszystko to świadczy o dopuszczalnej właśnie w czasie nabożeństwa wieczornego zmianie jego charakteru i przejściu od postu do Eucharystii¹⁷⁵⁴. Konkludując opis wieczorni „śpiewnego porządku”, Iwan Manswietow wskazuje, iż najbliższym w swej strukturze współczesnym odpowiadającym jej nabożeństwem jest wieczernia Pięćdziesiątnicy z modlitwami na skłonienie kolan¹⁷⁵⁵.

3.11. Powieczерze tradycji palestyńskiej

W zachowanych schematach powieczерza tradycji palestyńskiej, również możemy odnaleźć wiele współcześnie występujących elementów. Zgodnie z treścią rękopisu Synaj gr. 863 powieczерze zawierało m.in.: „Przyjdźcie, pokłońmy się”, „Dzień minął, dzięki składam Tobie”¹⁷⁵⁶, psalmy 4, 12, 26, Chwała i psalmy 30, 90, 6, Chwała, „S nami Bóg”, Alleluja ze stychami i zmiennymi troparionami dnia, trzykrotne Panie zmiłuj się oraz modlitwę „Nie oddawaj bestiom duszę wyznającą Ciebie”¹⁷⁵⁷.

W rękopisie Synaj gr. 864 zapisany został jednak również starszy model nabożeństwa, odwołujący się do pustelnicznej tradycji 12 psalmów. „Horologion” zamiast powieczерza wskazywał na śpiewany obrzęd 12 psalmów, który składał się z grup psal-

¹⁷⁵² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 342-343.

¹⁷⁵³ Analogicznie podobieństwo końca wieczorni do Liturgii katechumenów wyjaśnia I. Manswietow. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 44-45.

¹⁷⁵⁴ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 256-257.

¹⁷⁵⁵ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 992-996.

¹⁷⁵⁶ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 39.

¹⁷⁵⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 298.

mów przedzielonych tzw. „Chwałą” oraz kończył się śpiewem 4 troparionów. Schemat tego nabożeństwa prezentował się następująco: 12 psalmów: 74, 29, 54, Chwała, 5, 7, 40, Chwała, 31, 80, 81, Chwała, 93, 104, 56 oraz cztery tropariony¹⁷⁵⁸. O nawiązaniu do starej pustelniczej praktyki 12 psalmów, może również świadczyć brak schematu powieczera w „Horologionie aramejskim”¹⁷⁵⁹.

3.12. Nabożeństwo o północy w tradycji palestyńskiej i konstantynopolitańskiej

„Horologion Synajski” (gr. 864) wspomina o dwóch kanonach o północy. Pierwszy kanon składał się z irmosu (pierwszy irmos „Wspomożyciel i obrońca”), trzech troparionów dla każdej pieśni z przyśpiewkami stanowiącymi wersety Ps 118. W innym miejscu rękopisu pojawiają się również teksty 6 stychyr z wersetami Ps 37, 118 i 6. Na podstawie tych świadectw możemy stwierdzić, iż nabożeństwo o północy zawierało elementy współczesnego nabożeństwa o północy oraz pierwszej części jutrzni. W schemacie występują już modlitwy Ezechelia i Manasses, jak również Ps 90, fragment Iz 26, 9 – współcześnie 3 modlitwa jutrzni („Od godzin nocnych nasz duch woła do Ciebie, Boże, bowiem światłością są Twoje nakazy”, cs. *От ночи утренюет дух наш*)¹⁷⁶⁰, troparion „Oto Oblubieniec nadchodzi o północy” (cs. *Се Жених*) oraz Ps 118¹⁷⁶¹.

W schemacie nabożeństwa zapisanym w „Horologionie aramejskim” nie występują Ps 120 i 133, które pojawiły się później, jako element modlitwy za zmarłych i żywych fundatorów¹⁷⁶².

W tradycji katedralnej tzw. „śpiewnego porządku”, nabożeństwo o północy określane również jako nabożeństwo środka nocy posiadało strukturę identyczną z nabożeństwami godzin dnia. Schemat nabożeństwa o północy został w „Euchologionach” opisany w dwóch miejscach: na dzień 1 września oraz w sobotę 5 tygodnia wielkiego postu. Brak dokładnego określenia terminów sprawowania tego nabożeństwa pozwoliły dla Miguela Arranza stwierdzić, iż było ono sprawowane każdego dnia¹⁷⁶³.

W Konstantynopolu nabożeństwo to składało się, tak jak nabożeństwa godzin dziennych, z 3 antyfonów wraz z 3 modlitwami oraz 2 dodatkowych modlitw: [1] po ektenii błagalnej oraz [2] na skłonienie głów w czasie końcowego błogosławieństwa. Tekst modlitw odznaczał się prostotą i nawiązaniem do tematyki Starego Testamentu. Każda z nich kończyła się jednak trynitarną doksologią. Często w praktyce katedry Hagia Sophia, po nabożeństwie wierni słuchali czytań Pisma Świętego bądź homilii św. ojców. W takiej sytuacji nabożeństwo nie zamykało się rozesłaniem,

¹⁷⁵⁸ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

¹⁷⁵⁹ Ibid., s. 40.

¹⁷⁶⁰ Zob. *Wieczernia, Jutrznia, Prokimenony, Alleluja, Rozesłania, Kalendarz Liturgiczny*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2006, s. 50.

¹⁷⁶¹ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 40.

¹⁷⁶² Ibid., s. 40.

¹⁷⁶³ M. Арранц, *Как молились...*, op. cit., s. 25.

lecz wezwaniem diakońskim: „Oto mądrość”. Obecność takiego wezwania diakona w schemacie nabożeństwa o północy może świadczyć o następowaniu po nim nieokreślonego czytania¹⁷⁶⁴.

3.13. Czuwanie Palestyny i Konstantynopola – Agrypnia i Pannihida (Pannihis)

Czuwanie tradycji palestyńskiej zostało opisane w „Żywocie św. Sawy” oraz w opisie wizyty Jana Moschosa i św. Sofroniusza u pustelnika Nila na Synaju. Czuwanie palestyńskiej tradycji określane jest terminem „agrypnia” w odróżnieniu od konstantynopolitańskiej „pannihidy” (pannihis). Agrypnia składała się z wieczerni i jutrzni zdominowanej śpiewem psalmów i pieśni biblijnych, którą kończyły psalmy pochwalne. Zgodnie z regułą św. Sawy nabożeństwo to musiało być sprawowane w każdą sobotę wieczorem jak również w przeddzień wielkich świąt¹⁷⁶⁵.

Ogólny schemat palestyńskiego nocnego czuwania – agrypnii:

1. Sześć psalmów (Ps 3, 37, 62, 87, 102, 142).
2. Modlitwa Pańska.
3. Psalmodia złożona z trzech tzw. „stań” (gr. *στάσις*), tj. części, w trakcie których śpiewano wszystkie Psalmy w następującym porządku:
 - a) Pierwsza część: Ps 1-50, Modlitwa Pańska, 50 razy „Panie zmiłuj się” oraz czytanie,
 - b) Druga część: Ps 51-100, Modlitwa Pańska, 50 razy „Panie zmiłuj się” oraz czytanie,
 - c) Trzecia część: Ps 101-150, Modlitwa Pańska, 50 razy „Panie zmiłuj się” oraz czytanie,
 - d) Po śpiewie wszystkich psalmów śpiewano następnie 8 pieśni biblijnych, przy czym po 3 i 6 pieśni czytano Modlitwę Pańską oraz „Panie zmiłuj się”.
4. Psalmy pochwalne (Ps 148-150).
5. Wielka doksologia.
6. Symbol Wiary.
7. Modlitwa Pańska i 300 razy „Panie zmiłuj się”.
8. Końcowa modlitwa¹⁷⁶⁶.

Nocne modlitewne czuwanie rozwinęło się również w Konstantynopolu, gdzie w oparciu o „śpiewną praktykę” sprawowano tzw. *pannihidę*.

Pannihida, Παννυχίς – całonocne nabożeństwo – sprawowana po nabożeństwie wieczornym w wigilię świąt, środy i soboty oraz w okresie Wielkiego Postu po LitUPD. W X wieku sprawowana była około 10 razy w roku¹⁷⁶⁷. Cechą charakterystyczną *pan-*

¹⁷⁶⁴ Ibid., s. 25.

¹⁷⁶⁵ Zob. P. Φ. Ταφτ, *Статьи. II...*, op. cit., s. 170.

¹⁷⁶⁶ Ibid., s. 172.

¹⁷⁶⁷ Rękopis monasteru Patmos wskazuje na 4 lub 5 niedziel Wielkiego Postu, w których sprawowana była *pannihida*.

pannihidy był początkowy Psalm 90 – stanowiący psalm wejścia¹⁷⁶⁸. Zdaniem Karabinowa *pannihida* odpowiadała powieczeru według tradycji palestyńskiej¹⁷⁶⁹.

Uprowadzając opis i charakterystykę *pannihidy* reguły katedralnej, należy wskazać, iż termin ten był spotykany również w innych epokach i tradycjach liturgicznych. Iwan Manswietow wskazuje, iż słowo to mogło czasem odnosić się do:

- starochrześcijańskiej praktyki czuwania przez całą noc – określaną różnorako, w tym również jako „całonocne czuwanie” (*pannihida*),
- charakterystycznego nabożeństwa reguły katedralnej,
- nabożeństwa za zmarłych¹⁷⁷⁰.

Pojawienie się różnych nabożeństw określanych jedną nazwą wskazuje na wspólny ich korzeń. Sam termin wskazuje przede wszystkim na nabożeństwo nocne, w którym wierni unikają snu i aktywnie „czuwają”. Pierwotne czuwania dosyć szybko rozdzieliły się na dwie grupy: modlitewnych czuwań wspólnoty (*agrypnia* bądź *pannihida*) oraz modlitewnego czuwania przy zmarłym (które również trwało całą noc). Z pierwszej grupy w tradycji konstantynopolitańskiej zostało wyszczególnione jedno nabożeństwo, które sprawowane późnym wieczorem stało się interesującą nas *pannihidą* reguły „śpiwnego porządku”¹⁷⁷¹.

Najstarsze zachowane rękopisy opisujące nabożeństwo mówią jedynie o: troparionie, Psalmie 50 i kondakionie¹⁷⁷². *Pannihida* zmieniała się jednak w okresie Wielkiego Postu.

Schemat *pannihidy* w Wielkim Poście¹⁷⁷³:

1. Nabożeństwo rozpoczynało się bezpośrednio po „modlitwie odmawianej przed amboną” LitUPD trynitarnym początkowym błogosławieństwem: „Błogosławione królestwo...”
2. Śpiewano Ps 90. W trakcie śpiewu psalmu prezbiter czyta modlitwy i odnosi utensylia do skeuofilakionu (gr. *σκευοφυλάκιον*).
3. Ektenia (*συναπτή*) oraz modlitwa¹⁷⁷⁴.
4. Trzy antyfony, które składały się z trzech psalmów. Rękopisy nie są zgodne co do formy ich wykonania: św. Symeon wskazuje na śpiew przez 2 chóry naprzemienne, rękopis drezdeński wskazuje na śpiew jedynie pierwszych czterech wersetów. Psalmi śpiewane jako antyfony *pannihidy*, stanowią 18 katzymę „Psałterza” jerozolimskiego. Dobór psalmów oraz okres sprawowania zbliża konstantynopolitańską *pannihidę* do jerozolimskiej tradycji LitUPD. W obu nabożeństwach, sprawowanych w określone dni powszednie Wielkiego Postu były czytane, bądź śpiewane

Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 348.

¹⁷⁶⁸ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 53.

¹⁷⁶⁹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 251.

¹⁷⁷⁰ И. Д. Мансвентов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 1021.

¹⁷⁷¹ Ibid., s. 1021-1023.

¹⁷⁷² Struktura zapisana w drezdeńskim rękopisie. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 349.

¹⁷⁷³ Ibid., s. 349-350.

¹⁷⁷⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 349.

te same psalmy¹⁷⁷⁵. W czasie śpiewu antyfonów czytane były 3 modlitwy. Antyfony rozdzielone były małymi ekteniami.

- a) Ps 119 „Do Pana w swoim utrapieniu wołałem” (*Ко Господу, вегда скорбети ми, воззвах, и услыша мя*) z przyśpiewem (w rękopisie ateńskim – troparionem¹⁷⁷⁶) zaczynającym się słowami „Albowiem łaskawy Pan”;
 - b) Ps 120 „Wznoszę swe oczy ku góróm” (cs. *Возведох очи мои в горы, отнюдуже приидет помощь моя*) z troparionem „Miłosierdzia bramy” (cs. *Милосердия дверы*),
 - c) Ps 121 „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pańskiego” (cs. *Возвеселихся о рекших мне: в дом Господень поидем*) z troparionem „Zmiłuj się nad nami Panie, zmiłuj się” (cs. *Помилуй нас Господи, помилуй нас*); w rękopisie TypANAST do troparionem 2 antyfonu był „Zmiłuj się nad nami Panie, zmiłuj się”, zaś 3 antyfon posiadał troparion: „Wielkie jest mnóstwo moich grzechów” (cs. *Множества содеянных мною лютых*)¹⁷⁷⁷.
5. Po 3 antyfonie ektenii nie było, lecz dwa chóry naprzemiennie śpiewały Psalm 50 z przyśpiewem: „Miłosierny Panie, zmiłuj się nad nami...”
 6. W czasie nabożeństwa zabrakło wejścia do prezbiterium, lecz w całości odbywało się ono na środku świątyni. Jedyłą czynnością kapłana było kadzenie świątyni. Wg rękopisu drezdeńskiego odbywało się ono w czasie 1 antyfonu, wg św. Symeona – w czasie trzeciego, natomiast TypANAST, mówił o kadzeniu w czasie Psalmu 50. Czynności tej dokonywał patriarcha bądź prezbiter – ze świecą w ręce, albo poprzedzony przez diakona ze świecą kadził prezbiterium i świątynię. Okadzający świątynię wygłaszał słowa: „Chwała Tobie, Chryste Boże, apostołów chwało...”¹⁷⁷⁸.
 7. Po Psalmie 50 prokimen, „Do Pana módlmy się”, „Albowiem Święty jesteś, Boże nasz...”, „Wszystko, co oddycha” (cs. *Всякое дыхание*).
 8. Ewangelia¹⁷⁷⁹.
 9. Pieśń „Bezcielesna natura cherubinów w nieustannych pieśniach Ciebie sławi” (cs. *Безплотное естество*; we współczesnej tradycji śpiewane na wielkim powieczerszu). W TypANAST – troparion dnia i teotokion (cs. *Богородичен*).
 10. „Panie zmiłuj się” 12 razy (TypANAST), lub 40 (rękopis drezdeński), lub 3 razy wyśpiewane przez śpiewaka i 100 razy powtórzone przez wiernych (św. Symeon); w tym czasie prezbiter cicho czytał modlitwę na skłonienie głów.
 11. Rozesłanie.

Iwan Karabinow przedstawia dużo prostsze zakończenie nabożeństwa. Po antyfonach czytano jedynie wielką ektenię oraz dwie modlitwy wiernych (rozesłania i skłonienia głów)¹⁷⁸⁰. *Pannihida* zachowała się w najstarszych słowiańskich „Służebnikach” – m.in. ręko-

¹⁷⁷⁵ I. A. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 265.

¹⁷⁷⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 349.

¹⁷⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁷⁸ Zapisane w rękopisie drezdeńskim. Troparion ten występuje współcześnie w obrzędach chirotonii diakańskich, kapłańskich i biskupich. Ibid., s. 350.

¹⁷⁷⁹ I. A. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 265.

¹⁷⁸⁰ Ibid., s. 264-265.

pisy ze zbiorów Katedry św. Sofii w Nowgorodzie oraz w „Trebniku metropolity Cypriana”¹⁷⁸¹.

Po zakończeniu *pannihidy* w świątyni uroczyste śpiewano *kondak* (κοντάκιον) dnia wraz z *ikosami* (około 20). Kondaki nie były pierwotnie spisane w księgach, lecz na zwojach (*kontakion*). Dopiero później gromadzono je w zbiory nazywane *Kontakari*, bądź *Kondakar* (Messina 157 z XII w., Atoski Vatopedi – X-XI w.)¹⁷⁸². Kondakarion był więc spisem wszystkich kondaków na rok liturgiczny¹⁷⁸³. Pierwszym i najważniejszym autorem konstantynopolitańskich kondakionów był Roman Melodos. Wprowadzenie przez mnichów studytów *Oktoehosa* palestyńskiego oraz *Triodionu* wypiera praktykę konstantynopolitańską. Pod względem formy *kondak* był zbliżony do Akatysty Bogarodzicy.

3.14. Litja katedralnej tradycji i jej wpływ na początkowe elementy Liturgii

W praktyce katedralnej istotne miejsce zajęły litje (*αί λιταί*), określane przez św. Symeona jako litanie (gr. *αί λιτανείαι*)¹⁷⁸⁴. Litje, oparte na praktyce jerozolimskiej, bardzo szybko zostały przyjęte i rozwinięte w stolicy imperium. Konstantynopolitańskie litje rozwinęły się w dwóch kierunkach: uroczystych i świątecznych pochodów, opartych o praktykę jerozolimską oraz pokutnych modlitewnych przejść, nowej formy wypracowanej w Bizancjum. Kierunki te odpowiadają istniejącym na Zachodzie litaniiom, wśród których wyróżniamy litanie *major* oraz *minor* bądź *rogationes* (tj. błagalną)¹⁷⁸⁵.

Historyczne źródło modlitewnych procesji pojawia się już w IV w., przy czym pierwszymi, którzy rozpoczęli praktykę litji byli arianie. Św. Grzegorz Teolog (biskup konstantynopolitański w latach 379-381) wskazywał na praktykowane przez arian „pochody”. Św. Jan Chryzostom, walcząc z zagrożeniem ze strony błędnej nauki, sam wprowadził praktykę litji do liturgicznej tradycji bizantyjskiej. W końcu IV w. litje były więc sprawowane głównie w celu przeciwwagi dla ariańskich pochodów i rozwijały się w formę manifestacji wiary. Za czasów św. Jana Chryzostoma litje przemierzały miasto „niosąc srebrne krzyże, z umocowanymi na nich zapalonymi świecami, zaprojektowane przez samego świętego [tj. św. Jana] i opłacone przez cesarzową Eudoksję (400-404). Światło lamp podobnych procesji przemieniało Morze Czarne, tak jak było to zamierzone przez św. Jana, w ognisty potok”¹⁷⁸⁶.

Litje były sprawowane w wielkie święta, związane ze szczególnymi miejscami w stolicy oraz w okresach klęsk żywiołowych, wojen oraz innych zagrożeń. Świąteczne

¹⁷⁸¹ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 35.

¹⁷⁸² M. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 53.

¹⁷⁸³ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 35.

¹⁷⁸⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 353.

¹⁷⁸⁵ Ibid., s. 354.

¹⁷⁸⁶ Zob. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 37.

litje odbywały się bardzo często, praktycznie w każde wielkie święto. W przypadku świąt parafialnych (tj. święta danej świątyni) litje kończyły się obrzędem „odnowienia” (gr. *ἐγκαίνια*, cs. *обновления*), po którym była sprawowana Liturgia. Litja najczęściej rozpoczynała się w katedrze Hagia Sophia, skąd udawała się w różne miejsca, czyniąc jednak najczęściej przerwy w dwóch miejscach: na placu miejskim (gr. *ἐν φόρω*) bądź poza miastem (*ἐν κάμπω*)¹⁷⁸⁷.

Ogólny schemat pokutnej litji konstantynopolitańskiej został zapisany w „Euchologionie” ze zbiorów Paryskiej Biblioteki Narodowej (Nr 213 z 1027 roku) oraz w „Trebniku” SINOD nr 371/675¹⁷⁸⁸. Litję rozpoczynał biskup, który ukazując na pokorny charakter litji, wchodził do prezbiterium bocznymi drzwiami¹⁷⁸⁹. Nabożeństwo nie rozpoczynało się radosnym wezwaniem trynitarnym, lecz bezpośrednio od słów wielkiej ektenii, po której subdiakon brał krzyż znajdujący się za ołtarzem i stawał po lewej stronie biskupa. Biskup czytał pokutną modlitwę, następnie błogosławił wiernych „Pokój wszystkim” i czytał kolejną modlitwę „na skłonienie głów”. Po modlitwie, przy śpiewie troparionów litji, biskup brał z ołtarza „Ewangeliarz”, zaś diakon okadzał biskupa i ołtarz. Przed wyjściem z prezbiterium biskup przekazywał „Ewangeliarz” dla arcydiakona, po czym wszyscy rozpoczynali przejście (tj. litję).

Litję prowadził diakon z kadzidłem, niesiono za nim krzyż i „Ewangeliarz”. Za diakonem kroczył biskup. W głównej nawie świątyni wszyscy się zatrzymywali. Po wygłoszeniu przez diakona słów: „Do Pana módlmy się”, biskup mówił: „Błogosławiona chwała Pańska od miejsca świętego swojego, teraz i zawsze, i na wieki wieków”, po czym całował „Ewangeliarz”, krzyż i nakładał na niosącego krzyż subdiakona ryzę (tj. felonion)¹⁷⁹⁰.

W królewskich drzwiach przedsiönka pochód znów się zatrzymywał. Biskup obracał się na Wschód, modlił się i zakładał nakrycie głowy. Litja wychodziła ze świątyni i kierowała się na miejskie forum, bądź też inne będące celem pochodu. Rękopisy wskazują wiele takich miejsc (świątynie w mieście i poza nim, bramy miejskie, place, bądź cały teren związany z określonym wydarzeniem – np. zagrożone kwartały miasta).

Po przybyciu na miejsce śpiewano pochwalną pieśń i diakon wygłaszał prośby ektenii żarliwej, po której biskup czytał modlitwę oraz błogosławił siebie i wiernych. Po błogosławieństwie i modlitwie „na skłonienie głów” śpiewacy rozpoczynali kolejny troparion, przy którym kontynuowano pochód¹⁷⁹¹.

Rękopisy opisują również inne schematy litji, wśród których m.in. czytano Apostoła i Ewangelię, zaś biskup wypowiadając kończące diakońskich ektenii wezwania (cs. *возглас*), jednocześnie błogosławił wiernych¹⁷⁹².

Bizantyjskie litje, tj. modlitewne pochody o strukturze dokładnie opisującej wyjścia, wejścia oraz postoje, jak również wstępowanie biskupa na katedrę, wywar-

¹⁷⁸⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 233-234.

¹⁷⁸⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 353.

¹⁷⁸⁹ Ibid.

¹⁷⁹⁰ Ibid., s. 354.

¹⁷⁹¹ Ibid.

¹⁷⁹² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 354.

ły znaczny wpływ na rozwój tradycji liturgicznej Wschodu. Dzięki tym bizantyjskim elementom praktyki liturgicznej nabożeństwa uzyskują symbolizm obrzędów. O tym, iż wpływ ten by znaczący, najlepiej świadczy koncentracja liturgistów epoki na wyjaśnieniu obrzędów i ich symboliki, zauważalna w dziełach św. Maksyma Wyznawcy (+~630) i późniejszych ojców¹⁷⁹³. Symbolika obrzędów stała się dominującym elementem komentarzy liturgicznych i była aktywnie rozwijana aż do XV w., do czasów patriarchy Genadiusza II, św. Mikołaja Kabasilasa czy św. Symeona z Tesaloniki.

3.14.1. Litja a Liturgia

W X w. TypKONST wskazywał na pewne zależności pomiędzy litją a Liturgią. Za Miguelem Arranzem możemy wskazać na 4 możliwe relacje:

1. Gdy litja była sprawowana przed Liturgią¹⁷⁹⁴, wielka ektenia i trisagion odbywały się w tej cerkwi, z której wychodziła procesja. W czasie litji śpiewano „Jednorodzony” i Ps 94 („Przyjdźcie, radośnie śpiewajmy Panu”), natomiast Liturgia rozpoczynała się od trisagionu.
2. Niepoprzedzona litją Liturgia rozpoczynała się od Ps 94 i hymnu „Jednorodzony”, po których czytano wielką ektenię z modlitwą trisagionu oraz śpiewano trisagion.
3. W tygodniu paschalnym oraz w czasie dni, w których sprawowano sakrament Chrztu, Liturgia rozpoczynała się od Ps 31 („Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość”) z przyśpiewem „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są...”, które zastępowały psalm wejścia i trisagion.
4. W święto Podwyższenia Krzyża Pańskiego, 14 września, wejście na Liturgię rozpoczynało się po wielkiej doksologii jutrzni, w momencie w którym wnoszony był Życiodajny Krzyż Chrystusa¹⁷⁹⁵. Bezpośrednio po wejściu wszyscy kłaniali się przed Krzyżem śpiewając troparion „Krzyżowi Twemu...”. Następnie czytano Apostoła i Ewangelię a dalej następowała dalsza część Liturgii¹⁷⁹⁶.

Liturgiczne procesje Konstantynopola wywierały wpływ nie tylko na Liturgię, z którą były chronologicznie połączone, lecz również na architekturę świątyń oraz na ich wewnętrzny wystrój. Opisując wpływ litji na nabożeństwo katedralne, o. archim. Robert Taft wskazuje na zmiany, jakie obrzęd ten wywarł na architekturze sakralnej. Dzięki upowszechnieniu litji w relacji z Liturgią (tj. sprawowanej przed lub po Liturgii) w planach świątyń:

1. pojawiło się rozległe zachodnie atrium, w którym wierni mogli oczekiwać na uroczyste wejście do świątyni (albowiem w odróżnieniu od praktyki rzymskiej, wierni nie wchodzili wcześniej do świątyni).
2. pojawiło się zewnętrzne pomieszczenie dla złożenia darów eucharystycznych,

¹⁷⁹³ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 38-39.

¹⁷⁹⁴ Patrz powyżej opis litji w dniu święta parafialnego tzw. odnowienia. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 234.

¹⁷⁹⁵ Relikwie Krzyża znajdowały się w pałacowym skeuofilakonie, z którego były one przynoszone do katedry, dając tym samym początek tradycji wyniesienia i pokłonienia się świętym relikwiom. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 238.

¹⁷⁹⁶ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 42.

- tj. skeuofilakion, do którego wierni przynosili chleb i wino. Ponieważ wierni nie wchodzili do świątyni przed uroczystym wejściem patriarchy, dary złożone były wcześniej poza świątynią. Z tego powodu skeuofilakion stał się oddzielnym budynkiem, najczęściej rotundą, położoną w pobliżu głównej świątyni;
3. ponieważ w momencie uroczystego wejścia do świątyni wkraczał patriarcha z duchowieństwem oraz wszyscy wierni, niezbędne okazało się przygotowanie dodatkowych wejść. Z tego powodu w świątyniach pojawiły się liczne wejścia ze wszystkich czterech stron świątyni, prowadzące do nawy głównej oraz korytarze prowadzące do schodów galerii;
 4. pojawiły się nowe miejsca wyznaczone dla patriarchy: [1] miejsce, w którym oczekiwał i witał cesarza, [2] w którym oczekiwał na procesję w te dni, gdy nie brał udziału w procesji, [3] miejsce, przed królewskimi drzwiami w narteksie (przed-sionku), w którym patriarcha wygłaszał Modlitwę Wejścia (cs. *входная молитва*), [4] miejsce w narteksie, dla sprawowania nabożeństw, które nie wymagały wejścia do świątyni¹⁷⁹⁷.

4. Hymnografia

Rozwój tradycji liturgicznej, zainicjowany wielkimi liturgistami IV w., przyczynił się również do powstawania nowego materiału poetyckiego. Począwszy od V-VI w. materiał liturgiczny staje się coraz bardziej rozległy. Najwcześniej pojawiły się krótkie teksty dotyczące świąt i świętych, wplecione w śpiewane psalmy jako tzw. przyśpiewy bądź „międzypieśnia”. Ślady takiej twórczości możemy już odnaleźć u św. Jana Chryzostoma, który pozostawił krótkie 2-3 wersowe teksty. Z czasem teksty te zyskiwały coraz bardziej uporządkowaną strukturę, a przyporządkowane do poszczególnych miejsc nabożeństw, rozwinęły w tzw. tropariony, stychyry czy kondakiony¹⁷⁹⁸.

„Psałterz” również podlega usystematyzowaniu. Psalmy zostają zgrupowane, pojawia się rozbudowana struktura tzw. „chwał” oraz „katyzm”. W ten sposób istniejący już materiał hymnograficzny zostaje przypisany do określonych nabożeństw oraz do konkretnych momentów nabożeństw¹⁷⁹⁹.

Na powstanie nowych form poetyckich w tradycji liturgicznej znaczący wpływ wywarła również zmiana w sposobie wygłaszania modlitw, która dokonała się w VI-VII w. i która skutkowałą pojawieniem się tzw. **cichych modlitw**.

W wyniku rozwoju tradycji liturgicznej pojawiają się nowe formy poetyckie. Wśród nich wymienić musimy zarówno krótkie teksty określane jako **tropariony** oraz **stychyry**, jak również i długie, rozbudowane struktury **kondakionów**, **akatysty** oraz **kanonów**.

¹⁷⁹⁷ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 40-41.

¹⁷⁹⁸ В. АЛЫМОВ, *Лекции...*, op. cit., s. 116.

¹⁷⁹⁹ Zob. Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 153-154.

Zauważalne dążenie do usystematyzowania cykli nabożeństw jak również starania związane z zamknięciem i uporządkowaniem istniejących cykli liturgicznych prowadzą również do pojawienia się systemu melodii liturgicznych, tzw. **systemu ośmiu tonów** i jednocześnie przyspieszają **proces tworzenia ksiąg liturgicznych** stanowiących kompleksowe źródło materiału dla cyklu tygodniowego.

4.1. „Psałterz liturgiczny” w tradycji palestyńskiej

W VI wieku rozwija się podział psalmów związany z nabożeństwami cyklu dobowego. Podział ten zachował się w zabytkach piśmienniczych VIII-X w., wśród których należy wymienić:

1. Rękopis z 862 r. odnaleziony przez biskupa Porfiriusza, określany jako „Psałterz Porfiriusza Uspienskiego” – „Psalmodya jaką śpiewamy w świętym Chrystusa Zmartwychwstaniu” – **Sankt Peterburg nr 216**;
2. „Psałterz” z X w. – **SINOD gr. 356**;
3. „Psałterz” XI w. – **Sankt Peterburg gr. 214**;
4. „Psałterz” XII w. – **Sankt Peterburg gr. 663**¹⁸⁰⁰.

Pierwszy z wymienionych zabytków, tj. „Psałterz Porfiriusza Uspienskiego”, stanowi księgę liturgiczną, w której obok psalmów uporządkowanych w strukturę katechizm oraz pieśni biblijnych pojawia się opis jutrzni i nabożeństwa wieczornego. Zapisane nabożeństwa stanowią przykład palestyńskiej praktyki przed wprowadzeniem śpiewanych kanonów¹⁸⁰¹. Treść kodeksu wskazuje na pielęgnowaną i przekazywaną jerozolimską tradycję katedralną – BazANAST: *Ψαλμωδία καθώς ψάλλομεν ἐν τῇ ἁγίᾳ χε τε θε ἡμῶν ἀναστάσει*. Datowanie kodeksu opiera się na zapisie na karcie tytułowej – „z błogosławieństwa najprzewielebniejszego Noego, biskupa miłującego Chrystusa wielkiego miasta Tyberiady, ręką Teodora diakona Św. Zmartwychwstania Chrystusowego, w roku od stworzenia świata 6370, 11 indyktion¹⁸⁰²”. Na podstawie powyższego zapisu kodeks jest datowany na rok 862.

Psalmy w rękopisie są podzielone na 20 katechizm, z których każda dzieli się na 3 antyfony. Dalej kodeks zawiera: Symbol Wiary, Modlitwę Pańską oraz 11 pieśni biblijnych rozdzielonych na wersety. Podział na wersety wskazuje na ich liturgiczne zastosowanie. Rękopis określa pierwszych siedem pieśni terminem *ὠδαί* (pieśni), ósma pieśń jest nazwana *ῥυμος* (hymn), a pieśni 9., 10. i 11. (pieśń Bogurodzicy, pror. Zachariasza oraz Symeona) – *εὐχαί* (modlitwa)¹⁸⁰³.

Po pieśniach biblijnych zapisana została pieśń wieczorna – „Pogodna światłości” (cs. *Свете тихий*) oraz poranna – „Z nami Bóg” (gr. *προφητεία Ησαίε*), a także 7 błogosławieństw (cs. *блаженны*) i modlitwa Manasesa króla Judejskiego.

¹⁸⁰⁰ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 41.

¹⁸⁰¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 3.

¹⁸⁰² Сут. за: И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 4.

¹⁸⁰³ Ibid., s. 3-4.

4.1.1. Struktura palestyńskiego „Psałterza” – system katyzm

Zarówno opisany rękopis, jak i późniejsze zachowane palestyńskie „Psałterze”, ukazują nam na rozwinięty schemat podziału psalmów. Podział ten, chociaż nie stanowił jedynej istniejącej struktury „Psałterza”, stał się dominującym systemem liturgicznym w Kościele prawosławnym i jest wykorzystywany współcześnie.

Zasadniczym podziałem „Psałterza” stał się podział na 60 „chwał”, zgrupowanych w 20 kazyzmach. Księgi zawierały ponadto 10 pieśni biblijnych oraz oddzielne elementy „Horologionów”: „Pogodna Światłości”, „Chwała na wysokościach Bogu”, „Z nami Bóg”, „Nieskalani” oraz modlitwy¹⁸⁰⁴.

Do każdego nabożeństwa zostają przypisane odpowiednie psalmy. Oprócz nabożeństwa pierwszej godziny, dla której wskazano Ps 50, 62 i 89, ich dobór odpowiada współczesnej praktyce prawosławnej. Wybór psalmów związany był z ich treścią. W sześciu psalmach jutrzni znalazły się dla przykładu te, które korespondowały z porą dnia, bądź powieły tematycznie tej części nabożeństwa. Ps 37 i 62 (pierwszy i trzeci z sześciu) wskazują na poranek jako na porę modlitwy, Ps 137 zaś wszedł w grupę czytanych na jutrzni psalmów ze względu na swój pokutny charakter¹⁸⁰⁵.

Iwan Karabinow, wykluczając psalmy nabożeństwa wieczornego i jutrzni, ukazuje dwa cykle – dzienny i nocny, w których w każdym występuje 12 psalmów. Cykl „dzienny” to grupa czterech nabożeństw godzin (pierwszej, trzeciej, szóstej i dziewiątej), w których na każdym czytano po 3 psalmy. Cykl „nocny” to powieczere oraz nabożeństwo o północy, w których występują grupy sześciu psalmów (cs. *шестопсалмие*)¹⁸⁰⁶.

Również wieczernia rozpoczynała się od grupy 3 psalmów, które dzisiaj nie czytane, stały się jednak stałym elementem nabożeństwa jako tzw. stychiry „na Panie wołam do Ciebie, usłysz mnie” (cs. *стихиры на Господи воззвах*). Są to Ps 140 – „Do Ciebie wołam, Panie, prędko mi dopomóż; usłysz głos mój, gdy wołam do Ciebie” (cs. *Господи воззвах*), Ps 141 – „Głośno wołam do Pana” (cs. *Гласом моим ко Господу воззвах*) oraz 129 – „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie” (cs. *Из глубины воззвах*). Do pierwotnego systemu trzech psalmów dodany został później czwarty – Ps 116 – „Chwalcie Pana, wszystkie narody, wysławiajcie Go, wszystkie ludy” (cs. *Хвалите Бога вси языцы*). Jeszcze później elementem początkowym nabożeństwa stał się Psalm 103, wspomniany po raz pierwszy w VI wieku¹⁸⁰⁷.

Ustanowienie stałej liczby psalmów w nabożeństwach, nie zatrzymało procesu ich rozwoju. Pojawiał się problem czasu sprawowania nabożeństw, często przeznaczone dla nabożeństwa psalmy sprawiały, iż kończyło się ono przed oczekiwanym czasem. Doskonałym tego przykładem jest nabożeństwo poranne – jutrznia, która nie mogła się skończyć przed świtem. Próba innego przyporządkowania psalmów dla nabożeństw cyklu dobowego zrodziła podział „Psałterza” na tzw. *katyzmy*. Podstawą

¹⁸⁰⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 41.

¹⁸⁰⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 239.

¹⁸⁰⁶ Ibid., s. 238.

¹⁸⁰⁷ Ibid., s. 239.

podziału stała się zasada, zgodnie z którą wszystkie psalmy powinny być wyśpiewane w całości w przeciągu tygodnia. „Psałterz” został więc podzielony na 20 *katyzm*, z których jedna – 17. *katyzma*, w skład której wchodził Ps 118, przeznaczona była zawsze dla jutrzni nabożeństwa niedzielnego. Podział na *katyzmy* był podziałem prostym, który nie ingerował w strukturę „Psałterza”, nie zmieniał kolejności psalmów a jedynie grupował je w porównywalne pod względem długości ciągi. Długi psalm sam mógł być *katyzmą*, podczas gdy krótsze grupowane były po 5, 6 lub więcej. Nie posiadamy wcześniejszych informacji dotyczących podziału „Psałterza”. *Katyzmy* obecne w VI wieku nie mają swych odpowiedników we wcześniejszym okresie. Samo określenie *katyzma* (gr. *κάθισμα*) dawniej oznaczało siedzenie w trakcie nabożeństwa, które jednak nie było związane z psalmami. Wręcz przeciwnie, dla określenia śpiewu grupy psalmów używano wcześniej terminu „stasis” (gr. *στάσις*), tj. stanie¹⁸⁰⁸. W „Psałterzu” z XI w. (Sankt Peterburg gr. 214) słowo *katyzma* po raz pierwszy pojawia się przed Ps 8, co jednoznacznie wskazuje, iż oznacza ono miejsce, kiedy można usiąść dla wysłuchania *katyzmy* poetyckiej (tj. cs. *седален*). W ten sposób psalmy 1-8, jak i każda następną grupa psalmów, była określana jako „stasis”, natomiast czytania po Ps 8 były nazywane jako „*katyzma*”¹⁸⁰⁹. Istniejące współcześnie wskazania „Typikonu” dotyczące schematów *katyzm*, nie są niczym innym, jak próbą uzupełnienia nabożeństw o dodatkowe psalmy, pozwalające na ich sprawowanie w określonych ramkach czasowych. Pierwotny podział „Psałterza”, był zdaniem Iwana Karabinowa analogiczny ze współczesnym tzw. „letnim podziałem” (od niedzieli ap. Tomasza do 22 września)¹⁸¹⁰.

Letni podział *katyzm* uwzględniał krótsze noce i dzielił psalmy następująco: niedzielne czuwanie rozpoczynała 1. *katyzma*¹⁸¹¹, w niedzielny wieczór *katyzmy* nie występowały, następnie na jutrznie przeznaczano po 2 *katyzmy*, natomiast po 1. *katyzmie* czytano na nabożeństwie wieczornym. Każdego powszedniego dnia śpiewane były 3 *katyzmy*, pierwsza była śpiewana na niedzielnym całonocnym czuwaniu oraz jedna (17. *katyzma*) na jutrzni niedzielnej. W ten sposób w letnim okresie, w cyklu tygodniowym, „Psałterz” był w całości wyśpiewywany.

Drugi podział *katyzm* jest współcześnie przeznaczony na okres od 22 września do Wielkiego Postu i jest określany jako podział zimowy. Uwzględniał on dłuższe noce i z tego powodu jutrznie powinny były trwać dłużej. Potrzebne psalmy zostały przeniesione z nabożeństwa wieczornego. Zimowy podział przypisał nabożeństwom wieczornym stałą 18. *katyzmę*, przez co jutrznie można było uzupełnić o 4 *katyzmy*. Ponadto 17. *katyzma* oprócz niedzielnej jutrzni została przypisana jutrzni sobotniej. Dzięki tym zmianom na jutrzni śpiewano po 3 *katyzmy*, na nabożeństwach wieczornych jedną – 18. *katyzmę*¹⁸¹².

¹⁸⁰⁸ Jutrznia synajska posiadała „stasis”, który składał się ze śpiewu wszystkich 150 psalmów. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 28.

¹⁸⁰⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 41.

¹⁸¹⁰ Zob. И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 243-244.

¹⁸¹¹ Stąd w nabożeństwie niedzielnego całonocnego czuwania występuje zawsze Ps 1.

¹⁸¹² И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 244-245.

Letni i zimowy cykl katyizm wskazywał na wyśpiewywanie wszystkich psalmów w cyklu tygodniowym. Praktyka ta zauważalna jest i w innych, wcześniejszych schematach, m.in. w regułach św. Benedykta¹⁸¹³.

Trzeci podział *katyizm* był przeznaczony na okres Wielkiego Postu. Ponieważ psalmy należało śpiewać również na nabożeństwach godzin, przyjęto aby w cyklu tygodniowym wszystkie psalmy śpiewać po dwa razy. Na nabożeństwie wieczornym pozostawiono 18. katyzm, lecz mimo tego brakowało trzech dla pełnego podwójnego cyklu. Ze względu na długość niedzielnego nabożeństwa zrezygnowano z katyizmu poniedziałkowego nabożeństwa pierwszej godziny. Ponadto w piątek, nabożeństwa pierwszej i dziewiątej godziny również pozbawiono katyzm.

Podział ten odznaczył się w strukturze nabożeństw, wprowadzając momenty śpiewu katyizm, jak również formując nowe elementy. Dzięki nim możemy z łatwością wyjaśnić dlaczego polielej nie występował w okresie letnim. Nie jest bowiem niczym innym jak 19. katyzmą, a dokładnie jej początkowymi psalmami (Ps 134 i 135)¹⁸¹⁴. Ponieważ 19. katyizmu nie śpiewano na jutrzni w okresie letnim, również i w późniejszych regułach „Typikonu”, polielej latem nie występuje. Śpiew Ps 136 („Nad rzekami Babilonu”) w niedzielę o Synu Marnotrawnym i dwóch kolejnych przed Wielkim Postem, również wiąże się z 19. katyzmą. Iwan Karabinow wyjaśnia, iż Ps 134, 135 oraz 136 tworzyły pierwszą „chwałę” 19. katyizmu. Po wprowadzeniu czytania psalmów na nabożeństwie, ilość czytanych psalmów ograniczono do dwóch. Psalm 136 przed Wielkim Postem nie jest więc, zdaniem Karabinowa wprowadzeniem ze względu na korespondującą z tym okresem treść, lecz z powodu jego przynależności do 19. katyizmu. W długie nocy psalmy były śpiewane w całości, natomiast na uroczystych jutrzniach zamieniano je tzw. „wybranymi psalmami” (cs. *избранные псалмы*)¹⁸¹⁵.

Również inny moment jutrzni, tzw. „Bóg Pan i objawił się nam” (cs. *Бог Господь и явился нам*), czyli Ps 117 (Ps 117, 27), stanowiący część 16. katyizmu, stał się stałym elementem jutrzni, pomimo iż w historii rozpoczynał jedynie katyzm jutrzni niedzielnej¹⁸¹⁶. O tym elemencie wspominał igumen Nikon w XI wieku, dla którego był to stały element synajskiej jutrzni, następujący po sześciu psalmach¹⁸¹⁷.

4.2. „Psałterz” konstantynopoliński – „Antyfonarion”

Konstantynopoliński „Psałterz” był podzielony na 76 antyfonów, aczkolwiek zachowały się również rękopisy, które wyszczególniały 74 antyfony. Właśnie ten po-

¹⁸¹³ Praktyka św. Benedykta wyszczególniała 12 psalmów na każdą jutrznię tygodnia. Na pozostałych nabożeństwach cyklu dobowego czytane były pozostałe psalmy (część dodawano również do nabożeństwa porannego). W ten sposób od wieczoru rozpoczynającego niedzielę, w trakcie tygodniowych nabożeństw wyśpiewywano cały „Psałterz”. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 29.

¹⁸¹⁴ И. А. Карабинов, *Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакции и славянских переводов*, Типография В. Д. Смирнова, Санкт-Петербург 1910, s. 199.

¹⁸¹⁵ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 246.

¹⁸¹⁶ Ibid., s. 246.

¹⁸¹⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 28.

dział, podporządkowany „śpiewnemu porządkowi”, sprawił iż księga liturgiczna uzyskała drugą równorzędną nazwę – „Antyfonarionu”. Spośród wszystkich antyfonów, 68 pierwszych skupiało 140 ze 150 psalmów¹⁸¹⁸. Jego strukturę i opracowanie jest przypisywane dla patriarchy Antyma (535-536)¹⁸¹⁹. Podobnie jak w przypadku palestyńskiej redakcji, „Psałterz” konstantynopolitański składał się z psalmów i 15 pieśni biblijnych¹⁸²⁰. Psalmi były zgrupowane w antyfony nierównomiernie. Antyfony z kolei łączyły się ze sobą poprzez wspólne przyśpiewy. Dla 76 antyfonów istniało 12 przyśpiewów:

- „alleluja”,
- „bądź dla nas szczodry (cs. *уцедру*) nas Panie”,
- „zbaw nas Panie”,
- „zachowaj nas Panie”,
- „wysłuchaj nas Panie”,
- „zmiłuj się nad nami Panie”,
- „pomóż nam Panie”,
- „wstaw się za nami Panie”,
- „uważaj na (cs. *вонми*) nas Panie”,
- „oczyszć nas Panie”,
- „wspomnij nas Panie”,
- „napraw (cs. *исправи*) nas Panie”¹⁸²¹.

Każdy z przyśpiewów łączył się z różną liczbą antyfonów¹⁸²². W rękopisach, Ps 85 i 140 są ponadto opisane jako *κατά λύχνες*, co wskazuje na ich wykorzystanie w nabożeństwie wieczornym¹⁸²³. Struktura antyfonów „Psałterza” konstantynopolitańskiego różni się znacznie od palestyńskiej redakcji, która wyszczególniała 20 *katyzm*, z których każda składała się z 3 *chwał*¹⁸²⁴.

Najstarszym zachowanym „Psałterzem” konstantynopolitańskim – „Antyfonarionem”, jest tzw. „Iobkowski rękopis” bądź „Chłudowski Psałterz” z VIII w., znajdujący się w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie (nr 129-D)¹⁸²⁵.

4.2.1. Schemat śpiewu „Psałterza” konstantynopolitańskiego

Podobnie jak w praktyce palestyńskiej, schemat konstantynopolitański uwzględniał dłuższe zimowe noce i dlatego w cyklu rocznym zostały wyszczególnione dwa okresy: letni (od marca) oraz zimowy (od 15 sierpnia). W cyklu letnim na nabożeństwie wieczornym śpiewano 13 antyfonów, na jutrzni 7, w cyklu zimowym – na nabożeństwie wieczornym 15 antyfonów, zaś na jutrzni 10 (w innych rękopisach cykl zimowy miał

¹⁸¹⁸ P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 153-154.

¹⁸¹⁹ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 53.

¹⁸²⁰ Ibid., s. 52-53.

¹⁸²¹ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 263.

¹⁸²² Ibid.

¹⁸²³ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 10.

¹⁸²⁴ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 50.

¹⁸²⁵ P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 154.

kolejno 14 antyfon wieczorem i 11 na jutrzni). W cyklu rocznym istniały wyjątki, które modyfikowały ilość śpiewanych psalmów. W święto Bożego Narodzenia na jutrzni śpiewano 18 antyfonów¹⁸²⁶. Cykl roczny nie dotyczył jednak wszystkich antyfonów. Z ogólnej liczby wykorzystywano jedynie 68 antyfonów. Pozostałe śpiewane były codziennie i wchodziły w skład nabożeństwa wieczornego oraz jutrzni.

Sześć antyfonów śpiewano codziennie: 1 antyfon przed wieczernią – Ps 85, 8 antyfon przed wieczernią (wejścia) – Ps 140, 1 antyfon przed jutrznią – Ps 3-62-133, 8 antyfon przed jutrznią (wejścia) – Dan 3, 57-88, antyfony na jutrzni – Ps 50 i 148-150.

Pozostałe 68 antyfonów wykonywano kolejno: 6 na wieczerni, 6 na jutrzni. Antyfony zmieniano w cyklu tygodniowym – te, które śpiewano na wieczerni, były następnie śpiewane na jutrzni, analogicznie te, śpiewane na jutrzni, kolejnego tygodnia śpiewano na wieczerni. Śpiew wykonywały 2 chóry, w ten sposób każdy z nich, co drugi tydzień śpiewał ten sam zestaw psalmów¹⁸²⁷. Schemat ten został zachowany we współczesnej jutrzni w śpiewie troparionów po *Wielkiej Doskologii*: „Dzisiaj zbawienie światu, śpiewamy powstałemu z grobu...” oraz „Powstałeś z grobu i więzy rozewałeś otchłani...”.

Kapłańskie modlitwy *śpiewnego porządku* w większości zachowały się we współczesnych nabożeństwach. [1] 8 modlitw antyfonów przed wieczernią odpowiada siedmiu modlitwom wieczerni: modlitwy pierwszych 4 antyfonów odpowiadają pierwszym 4 modlitwom wieczerni (*Служебник Московский*), modlitwa 5 antyfonu odpowiada 5 modlitwie wieczerni (*Служебник Киевский*), modlitwy 6 i 7 antyfonów stanowią obecnie 5 i 6 modlitwę wieczerni (*Служебник Московский*), zaś modlitwa 8 antyfonu, w czasie której odbywało się wejście z przedsionka do świątyni, odpowiada modlitwie wejścia wieczerni (*Служебник Московский*). [2] 3 modlitwy małych antyfonów odpowiadają fragmentom współczesnych modlitw Pięćdziesiątnicy. Następowyły one po śpiewie psalmów: przed pierwszą modlitwą – Psalm 114 z dodatkiem po każdym wersecie: „dla modlitw Bogarodzicy...”, przed drugą modlitwą – Psalm 115 z dodatkiem po każdym wersecie: Alleluja, następnie „Sława...”, „Jednorodzony”, zaś przed trzecią – Psalm 116 po każdym wersecie uzupełniany o Trisagion. Po zakończeniu 3 modlitw małych antyfonów następowało wejście do prezbiterium. [3] modlitwy za katechumenów oraz 2 modlitwy za wiernych nie są obecnie używane. [4] Modlitwa *rozesłania* czytana po ektenii błagalnej odpowiada 6 modlitwie współczesnej wieczerni. Identyczna jest modlitwa na skłonienie głów wieczerni *śpiewnego porządku* i współczesnej wieczerni. [5] 8 modlitw antyfonów przed jutrznią czytanych w przedsionku odpowiada pierwszym 8 z 12 modlitwom współczesnej jutrzni. [6] 3 modlitwy małych antyfonów jutrzni odpowiadają kolejno: pierwsza (modlitwa Psalmu 50 z troparionem po każdym wersecie) – 10 modlitwie współczesnej jutrzni; druga (modlitwa psalmów 148-150) – 11 modlitwie współczesnej jutrzni; trzecia, która była czytana w czasie doskologii, nie występuje we współczesnym nabożeństwie. [7] Modlitwy za katechumenów oraz dwie modlitwy wiernych obecnie nie są stosowane. [8] Modlitwa *rozesłania*

¹⁸²⁶ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 263.

¹⁸²⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 34.

jutrzni odpowiada obecnej 12 modlitwie jutrzni. Identyczna jest modlitwa na skłonie-
nie głów jutrzni *śpiewnego porządku* i *współczesnej*¹⁸²⁸.

4.3. Ciche modlitwy

Do VI wieku wszystkie modlitwy kapłańskie czytane były głośno. Co więcej, więk-
szość modlitw wypowiedana była nie przez biskupa czy prezbiterów, lecz przez wszyst-
kich zgromadzonych – wiernych i duchowieństwo. Na taką modlitwę wskazuje etiop-
ska redakcja KonstAp, w której zapisano: „Następnie wygłaszają modlitwę euchar-
ystyczną, powtarzając za prowadzącym biskupem”¹⁸²⁹. W „Apologii” Justyna podkre-
ślone zostało znaczenie wypowiedanego przez wiernych słowa „amen”, którym wyra-
żali zgodę i akceptację próśb i dziękczynień wygłoszonych przez kapłana¹⁸³⁰.

Swoboda religijna w Cesarstwie Bizantyjskim skutkowałą nie tylko napływem
nowych wiernych lecz również utratą pierwotnej relacji ludu Bożego i duchowień-
stwa. W epoce bizantynizacji chrześcijaństwa wierni coraz częściej określani jako
„świeccy” byli coraz mniej zaangażowani w nabożeństwo jako „wspólne dzieło”. Masy
wiernych napełniały świątynie, w których duchowieństwo znało i wygłaszało w ich
intencji modlitwy. W ten sposób utracona została modlitewna jedność ludu Bożego
i wiernych, zaś sami wierni ostatecznie odeszli od praktyki wspólnej modlitwy opartej
na fundamencie królewskiego, powszechnego kapłaństwa¹⁸³¹.

W V w. ostatecznie zanikła praktyka wspólnej modlitwy wiernych i kapłana. Teo-
dor z Mopsuestii (+428) pisał: „Kiedy przebywamy w milczeniu, w pełnym szacunku
strachu, prezbiter rozpoczyna anaforę”¹⁸³².

Ważnym czynnikiem zaniechania praktyki głośnej modlitwy kapłana była także
disciplina arcani, tj. troska o zachowanie tajemnicy zgromadzenia – zakaz wyjaśniania
tajemnic wiary i nabożeństwa tym, którzy nie byli chrześcijanami. Zasada Kościoła
epoki prześladowań została przypomniana w VI w., w wyniku rozwijającego się kryzy-
su instytucji katechumenatu¹⁸³³. Twierdzenie Aleksandra Gołubcowa wymaga pewnej
korekty. *Disciplina arcani* nie mogła dotyczyć modlitw anafory, które, jak wskazują
świadczenia epoki prześladowań były pierwotnie spontanicznie wygłaszane, a więc
były tekstami słyszаныmi przez zgromadzonych¹⁸³⁴.

W VI w., w wyniku sakralizacji bizantyjskiego nabożeństwa, milczeć zaczęli rów-
nież kapłani. O praktyce cichego czytania modlitwy anafory (por. późniejsza adnota-
cja *μυστικῶς*, cs. *тайно*) świadczy edykt cesarza Justyniana I Wielkiego (+565). Ce-
sarz sprzeciwiał się tej nowej praktyce, a nawet wydał specjalne postanowienie – 137

¹⁸²⁸ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 51-52.

¹⁸²⁹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 116.

¹⁸³⁰ А. П. Голубцов, *О причинах и времени замены гласного чтения литургийных молитв тайными*, „Богос-
ловский вестник”, 1905, nr 9, s. 69–70.

¹⁸³¹ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 116.

¹⁸³² *Ibid.*, s. 116.

¹⁸³³ А. П. Голубцов, *О причинах...*, op. cit., s. 71.

¹⁸³⁴ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 272-273.

Novella, rozdz. 6, w którym nakazywał wygłaszać modlitwy pełnym głosem (łac. *non in secreto*)¹⁸³⁵. W dekrecie cesarz Justynian powoływał się m.in. na słowa ap. Pawła: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje błogosławienie odpowie ‘Amen’ ktoś nie wtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz? Ty wprowadzisz pięknie dzięki czynisz, lecz drugi tym się nie buduje” (1 Kor 14, 16-17). Pomimo cesarskiego dekretu praktyka liturgiczna VI wieku stopniowo wprowadziła ciche modlitwy do Liturgii.

Teologiczne dyskusje związane z nową praktyką zrodziły szereg apologii cichych modlitw, wśród których należy wymienić opowieść św. Jana Moschosa zapisanej w 196 rozdziale „Łąki duchowej”. W opowieści dzieci powtarzając zasłyszane w świątyni słowa modlitwy dokonały ofiary chleba i wina. W efekcie dary i kamień, na których były złożone, zostały spalone ogniem z nieba¹⁸³⁶. Teksty zbliżone do powyższej opowieści wskazują jednak na dotychczasową praktykę, zgodnie z którą kapłan wygłaszał wszystkie modlitwy, w tym i modlitwy eucharystyczne tak, iż słyszeli go wszyscy, w tym i wspomniane w opowieści dzieci¹⁸³⁷. W jednej z zachowanych syryjskich homilii VI w., możemy przeczytać następujące słowa, które mogą świadczyć o aktualnie przeprowadzanej zmianie sposobu wygłaszania modlitw: „Cały organizm kościelny potrzebuje teraz ciszy, i wszyscy postanawiają w szczerze modlić się w swoich sercach. Prezbiterzy przebywają w ciszy, diakoni stoją w milczeniu, wszyscy zaś ludzie spokojni, i cisi, pokorni i wstrzemięźliwi. Głęboka cisza i pełen miłości spokój spoczywa w tym miejscu... Ubrany w jasną szatę prezbiter, język Kościoła, otwiera usta i mówi osobiście (cs. *тайно*) do znanego mu Boga. [...] Prezbiter dodaje: Wszyscy którzy mieli stać w strachu ... również i Anioły służą z nami ... wszyscy wygłaszają i wzywają jeden do drugiego: Święty, Święty, Święty...”¹⁸³⁸. Tekst ten wskazuje na modlitwę wygłaszaną przez kapłana, którego wprowadzające słowa anafory wypowiedziane są głośno, zaś fragment poprzedzający Sanctus, mógł już być wygłaszany cicho, na co wskazuje późniejsze głośne wezwanie kapłana do hymnu Sanctus.

W VIII w. modlitwy przestają być czytane głośno, co potwierdzają słowa św. patriarchy Germana (+730): „cicho wypowiadamy przed Bogiem tajemnice”. Chociaż w komentarzach ojców nie brak było słów krytyki i wątpliwości, przyjęta z pokorą nowa praktyka stała się powszechna¹⁸³⁹.

Termin *μυστικῶς* również współcześnie sprawia wiele problemów. Słowo to jest współcześnie rozumiane wyłącznie jako odnoszące się do sposobu wygłoszenia modlitwy, tj. wypowiadania jej „cicho”, podczas gdy ma także inne znaczenia, ukryte dla przykładu w pieśni cherubinów „My, którzy cherubinów mistycznie (gr. *μυστικῶς*, cs. *тайно*) przedstawiamy”. Zdaniem o. Henryka Paprockiego, termin ten określał „mannerę recytacji modlitwy”¹⁸⁴⁰.

¹⁸³⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 63; А. П. Голубцов, *О причинах...*, op. cit., s. 73.

¹⁸³⁶ Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 116-117.

¹⁸³⁷ Г. Голосов, *Руководство по Литургике...*, op. cit., s. 102-103.

¹⁸³⁸ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 287.

¹⁸³⁹ Sam św. patriarcha German wyrażał swoje zdziwienie i krytykę nowej praktyki: „Jaki jest cel, myśl i moc cicho odczytywanych modlitw?”. Zob. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 117.

¹⁸⁴⁰ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 241.

Praktyka cichej modlitwy anafory przyczyniła się znacząco do rozwoju chrześcijańskiej hymnografii. Cisza została wypełniona śpiewem, lecz przy tym, jak wskazuje Nikołaj Afanasjew, w momencie sprawowania ofiary eucharystycznej „wierni mało uczestniczą w jej dokonaniu”¹⁸⁴¹. Współczesna słowiańska praktyka głośną modlitwę kapłana w czasie Liturgii ograniczyła wyłącznie do modlitwy „za amboną”¹⁸⁴². Pomimo zmiany tej praktyki współcześnie w nabożeństwach pozostały ślady wcześniej głośno czytanych całych modlitw. Ślady te są szczególnie widoczne w ekteniach Lit poprzedzających wielkie wejście, w których pozostało wezwania diakona „Oto mądrość”, po których pierwotnie czytane były całe modlitwy wiernych, współcześnie zaś – ich kończące wezwania¹⁸⁴³.

Ciche czytanie modlitw, oprócz zmian w sposobie śpiewu, oddaliło wiernych od sprawowanego sakramentu, czyniąc go przed nimi ukrytym. Najlepiej świadczą o tym komentarze liturgiczne, które już w pierwszym tysiącleciu wyjaśniając wiernym znaczenie Liturgii, przechodzą od Symbolu Wiary bezpośrednio do Sanctusa oraz Modlitwy Pańskiej, ignorując przy tym znaczenie cicho czytanych modlitw anafory. W ten sposób Liturgię wyjaśniał już św. Maksym Wyznawca (ok. 630)¹⁸⁴⁴. W XI w. w komentarzu Liturgii określanym jako „Proteoria” (ok. 1085-1095), pochodzącym z Małej Azji, wyjaśniając słowa modlitwy czytanej przed amboną w końcu Liturgii, zapisano, iż wyjaśnia ona wiernym sens i znaczenie nie słyszanych przez nich modlitw kanonu eucharystycznego¹⁸⁴⁵.

Więcej informacji o zmianie sposobu czytania modlitw kapłańskich możemy odnaleźć w artykułach o Roberta Tafta: „Czy głośne czytanie modlitw było tradycją wczesnochrześcijańskiego Kościoła?” („Were Liturgical Prayers Once Recited Aloud?”) oraz „Anafora Eucharystyczna była wygłaszana cicho czy głośno?” („Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?”)¹⁸⁴⁶.

4.4. Tropariony i stychiry

Na przełomie V i VI w. w Konstantynopolu rozwinęła się nowa forma liturgicznych tekstów: tropariony oraz stychiry. Troparionem określano pieśń, która nie pochodziła z Pisma Świętego, tj. nie była fragmentem psalmu bądź pieśni biblijnej¹⁸⁴⁷. Ich początki wiązały się ze świętym mnichem Awksencjuszem. W żywocie świętego podkreślono, iż tworzył on „tropariony [składające się] z dwóch lub 3 fraz, bardzo przyjemne i pożyteczne, chociaż proste, i nakazywał je śpiewać jak najprostszym nieartystycznym głosem. Kiedy już kilka razy powtórzył się śpiewany naprzemiennie pierwszy werset,

¹⁸⁴¹ Н. Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Париж 1952, s. 84.

¹⁸⁴² А. П. Голубцов, *О причинах...*, op. cit., s. 69.

¹⁸⁴³ Ibid., s. 75.

¹⁸⁴⁴ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 293.

¹⁸⁴⁵ Ibid., s. 294-295.

¹⁸⁴⁶ Ibid., s. 253-302, 303-310.

¹⁸⁴⁷ Pod względem materiału tekstowego tropariony odpowiadają rzymsko-katolickim hymnom. Zob. К. Керн, *Литургика. Гимнография и эортология...*, op. cit., s. 12.

wtedy, po wskazaniu czcigodnego, zaczynali śpiewać drugi, potem trzeci i kolejne, według porządku¹⁸⁴⁸. Tropariony były krótkie i proste. Żywot przytacza troparion ku czci świętych, który najlepiej świadczy o formie i długości tekstu: „Radujcie się sprawiedliwi w Panu i módlcie za nas. Chwała Tobie, Chryste, Boże świętych”¹⁸⁴⁹.

Termin troparion odnosił się do „znaku zwycięstwa”, a więc tekst który był określony troparionem miał przede wszystkim wychwalać tego, którego Kościół danego dnia wspominał. Zgodnie z innym tłumaczeniem, troparion wywodził się od „tropos”, tj. wzorca.

Na podstawie świadectw rękopisów archim. Kiprian Kern stwierdził, że tropariony były jedynymi pieśniami staro-bizantyjskiego nabożeństwa¹⁸⁵⁰. O ile twierdzenie Kerna o wyłączności musiałyby zostać ograniczone zakresem czasowym (w Bizancjum istniały inne pieśni liturgiczne), o tyle zrozumienie tych słów w kontekście chronologicznym, tj. pojawienia się troparionów jako pierwszych nowych pieśni bizantyjskich, co jest jak najbardziej poprawne.

Pierwotnie każdy werset troparionu powtarzano antyfonalnie, tj. naprzemiennie przez dwa chóry. W żywocie świętego Awksencjusza również pojawia się informacja o podwójnym wyspiewywaniu każdego wersetu. W podobny sposób w IV i V wieku śpiewano również psalmy. Praktyka powtarzania wersetów troparionu zachowała się we współczesnej praktyce trójrotnego powtarzania całych troparionów bądź innych tekstów święta (irmosów, stychyr)¹⁸⁵¹.

Termin stychyra (gr. *τά στιχηρά*, lub *βιβλία*), również stanowił określenie krótkiego utworu poetyckiego, który jednak był wykonywany w określony sposób, a mianowicie był dzielony na fragmenty i śpiewany jako uzupełnienie wersetów psalmów. W języku polskim znaczenie terminu stychyra może być przyrównane do terminu „werset”. Pomimo, iż teksty te składają się często z wielu wersetów, a nawet kilku zdań, zachowana została metoda ich wykonywania, tj. rozdzielenie pomiędzy innymi tekstami liturgicznymi. Stychiry, jako nowa forma poetycka, odwołują się do wczesnochrześcijańskiej praktyki, w której z dydaktycznych ksiąg Starego Testamentu, do nabożeństwa wkraczały krótsze lub dłuższe poetyckie strofy, najczęściej zaś oddzielne wersety. To te krótkie wersety stały się wzorcem dla późniejszych stychyr¹⁸⁵².

Śpiewane teksty liturgiczne, tj. stychiry i tropariony, przez długi czas nie były jednoznacznie określane. Jeszcze w XV w. św. Symeon z Tesaloniki wskazuje na „tropariony na Panie wołam do Ciebie”. Mimo tej niejednoznaczności terminologii, każda z opisanych form, jeszcze w pierwszym tysiącleciu, zajęła swoje miejsca w schemacie poszczególnych nabożeństw. W przypadku troparionów, miejsca te związane były z początkiem bądź zakończeniem nabożeństwa oraz psalmodią składającą się z więcej niż jednego psalmu. Stychiry zaś stały się nierozdzielalnym elementem następujących miejsc w nabożeństwie: [1] w trakcie śpiewu „Panie wołam do Cie-

1848 M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 329.

1849 Ibid.

1850 K. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 12.

1851 M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 329.

1852 K. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 16.

bie”, [2] w czasie litji, [3] fragmentu wieczerni poprzedzającego pieśń św. Symeona, w czasie którego śpiewano tzw. stychyry alfabetyczne, [4] w trakcie śpiewu psalmów pochwalnych na jutrzni¹⁸⁵³.

4.5. Kondakiony

W VI wieku w nabożeństwach, obok dominujących wcześniej psalmów, zaczęły się pojawiać inne teksty liturgiczne. Do VI wieku obok psalmów, pieśni biblijnych i niewielu pieśni ściśle związanych z określonym nabożeństwem oraz troparionów, nie było żadnych tekstów, które moglibyśmy dziś określić terminem *stychyra*. Jedyne tropariony stanowiły zmienny element nabożeństw cyklu dobowego, w którym pojawiała się treść dotycząca święta lub wspomnienia świętego.

W VI wieku do troparionów, uzupełnianych przyśpiewami z wybranych psalmów (Ps 50, 117 i inne), zaczęto dodawać kolejne krótkie teksty. W przeciwieństwie do troparionów, nie były one zależne od psalmów. Kondakiony, bo o nich mowa, zostały jednak, na wzór wersetów z psalmów uzupełnione o szereg ikosów. W ten sposób zrodziła się nowa, samodzielna grupa, krótkiego tekstu – kondakiona wraz z uzupełniającymi się ikosami¹⁸⁵⁴.

Nazwa kondak pochodziła od greckiego słowa *κονδάκιον*, oznaczającego zwój (właściwie *κοντάκιον*, *κόνταξ* oznaczało drążek na który nawijano pergamin). Nazwa wskazywała na długość całego tekstu, do początkowego tekstu, współcześnie określanego jako kondakion, dołączała seria krótkich strof – ikosów. Kondakion odnosił się bezpośrednio do adresata tekstu – Chrystusa, Matki Bożej, świętego, którego w krótkiej formie wychwalał. A zatem kondakion to zwięzłe opisana historia święta, gdzie pierwszy werset był zaadresowany do głównego bohatera święta¹⁸⁵⁵. Ikosy (gr. *οἶκος* – mieszkanie, świątynia, rodzina) w liczbie 14-24, koncentrowały się na temacie kondakiona (święcie lub świętym) i były poetyckim wychwaleniem skupiającym się na szczegółowym opisie wybranych wydarzeń bądź aspektów święta. W ten sposób zwięzłą historię przedstawioną w kondakionie, ikosy rozwijały w poetyckim duchu, przy zastosowaniu obrazów i paralel.

Pierwszym i najważniejszym twórcą nowego gatunku hymnografii był św. Roman Melodos (+ ok. 556). Pozostawił on po sobie kondakiony i ikosy na wszystkie ważniejsze, znane w owym czasie święta. Św. Roman był autorem tekstów na co najmniej 15 świąt i wspomnień pamięci świętych. Do każdego kondakiona św. Roman stworzył szereg ikosów, których ilość wahała się od 14 do 24. Sam św. Roman swoje utwory określał różnymi terminami: hymn, pieśń, chwała, modlitwa, prośba, psalm. Dopiero w IX w. wszystkie poetyckie dzieła św. Romana i innych hymnografów, zostały jednoznacznie uporządkowane i przypisano im określoną nazwę¹⁸⁵⁶.

¹⁸⁵³ Ibid.

¹⁸⁵⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 297.

¹⁸⁵⁵ Ibid., s. 329.

¹⁸⁵⁶ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 119; К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 13-14.

Kondakiony św. Romana i innych hymnografów zachowały się w późniejszych zbiorach – kondakarionach: XII-XIII w. ze zbiorów SINOD nr 437 (wyd. arcybiskup Amfilochiusz, *Кондакарий в греческом подлиннике XII-XIII в. Синод. библ. нр 437*, 1879) oraz dwóch rękopisach z XV w. ze zbiorów Biblioteki Watykańskiej¹⁸⁵⁷.

Jednym z najwcześniejszych historycznie zapisanych kondakionów był kondakion Bożego Narodzenia, zapisany w greckim „Kondakarionie” XII-XIII wieku i opisany akrostychem: „hymn pokornego Romana”¹⁸⁵⁸. Kondakion zaczynał się od słów: „Dzisiaj Dziewica powiła Pana”¹⁸⁵⁹, zaś każdy z 24 ikosów kończył się podobnie jak kondakion werselem: „Dziecię Małe, Przedwieczny Bóg”¹⁸⁶⁰. Oprócz tego z imieniem św. Romana związane były kondakiony Zmartwychwstania, soboty i niedzieli mięsopestnej.

Tematyka kondakionów św. Romana wskazuje nam również na praktykę roku liturgicznego. Na podstawie treści tych kondakionów możemy wymienić następujące pamięci świętych i wydarzenia wspomniane w roku liturgicznym: [1] wskrzeszenie Łazarza i wjazd Chrystusa do Jerozolimy, [2] tematykę pierwszych dni Wielkiego Tygodnia, która dotyczyła Bogobojnego Józefa i niemądrych Panien (w Wielki Poniedziałek), Sądu Ostatecznego (Wielki Wtorek), niewiasty, która namaściła nogi Chrystusa, wyrzeczenia się ap. Piotra oraz zdrady Judasza Iskarioty (Wielka Środa i Czwartek)¹⁸⁶¹.

Kondakiony św. Romana i jego naśladowców często rozwijały się w formę dialogu. W kondakionie poświęconym zabitym przez Heroda dzieciom betlejemskim, oprócz pochwał męczeństwa słychać również głosy żołnierzy, samego Heroda. W kondakionie ku czci apostołów, pochwalna treść przechodzi w słowa samego Chrystusa skierowane do apostołów: „Ty Janie, niech wszyscy wiedzą, iż Ja nie na próżno tuliłem ciebie do Swojej piersi. Nie milcz!...”, „Kontynuuj Mateuszu...”. Na te słowa padają odpowiedzi apostołów tworzące dialog kondakionu, który kończy się wezwaniem Zbawiciela: „Zbawcie świat, chrzcząc w imię Ojca i Syna i Św. Ducha”¹⁸⁶².

Kondakariony, oprócz zapisanych kondakionów, zawierały często informacje dotyczące sprawowania nabożeństw. Zachowane rękopisy posiadały opis praktyki liturgicznej dla niektórych wielkich świąt¹⁸⁶³.

Kondakiony św. Romana i jego następców, śpiewane na nabożeństwach, stanowiły wzór dla późniejszych stychyr i kanonów. Dopiero na początku VIII wieku kondakiony i ikosy ustępują miejsca dla nowych gatunków liturgicznych – kanonów oraz stychyr¹⁸⁶⁴.

Następcy św. Romana rozwijają formę kondakionów, która zaczyna rozpowszechniać się w Kościele. Wśród przedstawicieli „szkoły św. Romana Melodosa” należy wy-

¹⁸⁵⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 9.

¹⁸⁵⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 330.

¹⁸⁵⁹ О введении текста кондакиона Божьего Рождения патр. В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 118.

¹⁸⁶⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 330.

¹⁸⁶¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 52.

¹⁸⁶² В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 120-121.

¹⁸⁶³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 9.

¹⁸⁶⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 297.

mienić patriarchę Sergiusza I (+638) oraz diakona Jerzego Pizydę (+ ok. 638). Patriarcha Sergiusz I pozostawił kondakion Zaśnięcia Bogurodzicy, św. Jerzemu przypisywane jest zaś autorstwo hymnu liturgicznego „Niech napełnią się usta nasze” (ok. 620 r.; po raz pierwszy opisana w kronice paschalnej 623 r.)¹⁸⁶⁵.

Kondakiony nie były jednak jedynym określeniem przedstawionych powyżej tekstów liturgicznych. Hymnografowie paralelnie z określeniem „kondakion” stosowali inne nazwy: hymn, poemat, psalm, pochwała, pieśń alfabetyczna¹⁸⁶⁶.

4.5.1. Akatyst Zwiastowania

Najbardziej znanym przykładem kondakionów jest kondakion Zwiastowania, którego ikosy stają się fundamentem tzw. „Akatyst”. Autorstwo akatysty jest przypisywane wielu hymnografom: św. Romanowi, patriarche konstantynopolitańskiemu Sergiuszowi I (+638) oraz referentowi patriarchy i diakonowi Świętej Sofii Jerzemu Pizydzie¹⁸⁶⁷. Wśród wielu teorii warto przytoczyć tezę Wiktora Ałymowa, który twierdził, iż św. Roman był autorem pierwotnego kondakionu, który dopiero po stu latach ewoluował w formę akatysty¹⁸⁶⁸.

Powstanie „Akatystu” związane było z okupacją Konstantynopola w 626 r. i z ocaleniem mieszkańców miasta. Dziękczynna i pochwalna pieśń została po raz pierwszy wykonana w świątyni 7 sierpnia 626 roku, na co wskazuje stara adnotacja synaksarionu. Nowa nazwa kondakionu Bogurodzicy była związana z określeniem „akatyst” (gr. ἀκαθίστος), które oznaczało „nie siedząc”, tj. w czasie jego śpiewu nie wolno było siadać w świątyni¹⁸⁶⁹.

Akatyst stanowił wzór klasycznej formy kondakionów, w której każdy z 24 ikosów rozpoczynał się od kolejnej litery greckiego alfabetu¹⁸⁷⁰, przy czym pierwszy kondakion „O Waleczna Hetmanko” nie wpisywał się w akrostych, wskazując tym samym na swoje późniejsze pochodzenie¹⁸⁷¹.

„Akatyst” możemy określić jako nazwę własną kondakionu ku czci Bogurodzicy, gdyż w kolejnych wiekach nie powstały żadne podobne utwory. Również współczesny „Typikon” zna jedynie jeden „Akatyst” – właśnie omawiany „Akatyst Zwiastowania” – „O Waleczna Hetmanko”, który jest włączony do jutrzni soboty 5 tygodnia Wielkiego Postu, do tzw. Soboty Akatysty. Z tego również powodu tekst „Akatysty” został zapisany w „Triodionie Postnym”, i przez długie wieki nie było potrzeby tworzenia nowej księgi liturgicznej¹⁸⁷².

¹⁸⁶⁵ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 122.

¹⁸⁶⁶ К. Керн, *Литургика. Гимнография и эртология...*, op. cit., s. 14.

¹⁸⁶⁷ Kondakiony i ikosy Zwiastowania w starych „Miniejach” były zapisane po 6 pieśni kanonu jutrzni 25 marca jako utwory Jerzego Pizydy (autora opisu wojny z awarami: „Wojna z awarska”). М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 330.

¹⁸⁶⁸ В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 122.

¹⁸⁶⁹ Ibid.

¹⁸⁷⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 330.

¹⁸⁷¹ Szerzej o „Akatyście”, jego treści i warstwach historycznych zob. И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 38–44.

¹⁸⁷² В. Алымов, *Лекции...*, op. cit., s. 123.

4.6. Kanony

W VII wieku w chrześcijańskich nabożeństwach pojawiła się nowa forma liturgiczna – kanon. Od V do VII wieku w chrześcijańskiej hymnografii liturgicznej, zauważalny jest systematyczny rozwój. W V wieku śpiew antyfonalny ewoluuje w tropariony. W VI wieku ich rozwój prowadzi do powstania nowej formy – kondakionów i ikosów.

W środowiskach monastycznych kondakiony nie były łatwo akceptowane. W VII wieku ewoluują one jednak w formę, tzw. kanonów, które stanowią swoisty liturgiczny kompromis pomiędzy nowym tekstem poetyckim, a starą ascetyczną praktyką śpiewu psalmów i pieśni biblijnych. Powstając na gruncie monastycznym, kanony zniwelowały niechęć palestyńskich mnichów do wprowadzania do nabożeństw nowych tekstów poetyckich. W efekcie nastąpiła szeroka akceptacja i rozpropagowanie kanonów, jako nowego i oczekiwanego elementu nabożeństwa, łączącego bizantyjską szkołę hymnograficzną oraz palestyński (i generalnie wschodni) nurt zachowawczy i ascetyczny.

Do momentu pojawienia się kanonów, w praktyce palestyńskiej śpiewano pieśni biblijne przedzielone wersetami psalmów. W VII wieku, w dwóch monasterskich centrach, Jerozolimie i Damaszku, rodzą się poetyckie teksty, określane jako kanony. Za ich pierwszego twórcę uznawany był patriarcha jerozolimski **św. Sofroniusz** (+638 lub 644), który opracował kanony na wszystkie dni Wielkiego Postu oraz na święto Zmartwychwstania Pańskiego¹⁸⁷³. Wszystkie te kanony składały się z trzech pieśni – tzw. *trójpieśń* (cs. *тpипеснеи*)¹⁸⁷⁴. Kanony te, jeszcze i dzisiaj tradycyjnie przypisywane dla św. patriarchy Sofroniusza, zostały jednak przez liturgistów określone jako dzieło św. Józefa Hymnografa (+863)¹⁸⁷⁵.

Kanony rozwijały się w oparciu o praktykę monasterską, w której dominował „Psałterz” z psalmami i pieśniami biblijnymi. To właśnie w oparciu o pieśni biblijne zrodziły się pierwsze, krótkie kanony. Ponieważ pieśni biblijne w tradycji monasterskiej śpiewano na jutrzni (nocnym nabożeństwie mnichów), to również i kanon, który przejął ich miejsce po raz pierwszy i najwcześniej pojawia się właśnie na tym nabożeństwie.

W tradycji monasterskiej nie zawsze śpiewano wszystkie pieśni biblijne, na co wskazuje Iwan Karabinow, przedstawiając schemat ich liturgicznego wykorzystania. Na każdym porannym nabożeństwie (jutrzni) niezmiennie śpiewano drugą część pieśni trzech młodzieńców oraz pieśni Bogurodzicy i Zachariasza, tj. 8. i 9. pieśń¹⁸⁷⁶. Pozostałe pieśni (1-7) rozdzielano na 6 dni powszednich, przy czym na pierwsze 5 dni

¹⁸⁷³ Oprócz tego św. Sofroniusz pozostawił pieśni anakreontyczne oraz epigramy na dni świąteczne, które jednak nie były przeznaczone do liturgicznego użytku na nabożeństwie. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 331.

¹⁸⁷⁴ Kanon Zmartwychwstania autorstwa św. patriarchy Sofroniusza nie zachował się we współczesnej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 331.

¹⁸⁷⁵ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 97.

¹⁸⁷⁶ Ibid., s. 102-103.

przeznaczono po 1 pieśni, natomiast na sobotę dwie – 6. i 7. pieśń¹⁸⁷⁷. Na podstawie takiego rozmieszczenia pieśni biblijnych na jutrzni w VII w. zaczęły powstawać kanony. W ten sposób kanony dni powszednich składały się z trzech pieśni (*trójpieśń*), natomiast sobotnie – z czterech¹⁸⁷⁸. Pierwotnie wszystkie kanony zbudowane były w oparciu o trzy pieśni, tworząc *trójpieśń*, chociaż istniały również krótsze ich formy – *dwupieśń*.

Kolejnym twórcą kanonów, który jako pierwszy rozpoczął pisanie pełnych kanonów, był **św. Andrzej** (+ ok. 712), mnich Ławry św. Sawy i późniejszy arcybiskup Krety. Początki jego twórczości obfitowały w krótkie kanony – trójpieśni Wielkiego Tygodnia (oprócz Wielkiej Soboty, śpiewane wspólnie na powieczerzu). Św. Andrzej napisał pełne kanony, składające się z 9 pieśni¹⁸⁷⁹, na dni wielkich świąt. Wśród tych tekstów do dnia dzisiejszego w praktyce liturgicznej są wykorzystywane kanony: wskrzeszenia Łazarza, niedzielę św. niewiast niosących mirro, połowę okresu Pięćdziesiątnicy, Narodzenie Przenajświętszej Bogurodzicy, Narodzenia św. Jana Chrzciciela (24 czerwca), św. Ignacego Teofora (20 grudnia). Oprócz nich był on autorem kanonów: święta Podwyższenia Krzyża Pańskiego, Spotkania Pańskiego, świętych Piotra i Pawła (29 czerwca), męcz. Trofima (23 lipca), świętych Braci Machabeuszy (1 sierpnia)¹⁸⁸⁰. Najbardziej znanym dziełem św. Andrzeja stał się jednak wielki kanon, czytany wspólnie na powieczerzach poniedziałku, wtorku, środy i czwartku pierwszego tygodnia wielkiego postu oraz na jutrzni czwartku V tygodnia wielkiego Postu. Kanon ten, jak wskazuje Karabinow, nie był pisany z myślą o nabożeństwach wielkiego postu, ani tym bardziej w jakiegokolwiek relacji ze wspomnieniem św. Marii Egipcjanki, lecz był przede wszystkim pokutną autobiografią¹⁸⁸¹.

Kanony św. Andrzeja z Krety znacznie odróżniały się od późniejszych przykładów podobnej hymnografii. Charakterystyczną cechą jego kanonów stała się budowa tekstu irmosów oraz troparionów w oparciu o odpowiednie pieśni biblijne. Jego irmosy wiernie podążały za słowami pieśni, wprowadzając jedynie niewielkie modyfikacje, co świadczy o podążaniu za starą praktyką ich wykonywania i jednocześnie potwierdza starość tychże kanonów. Również tropariony św. Andrzeja bardziej przypominają stare krótkie przyspiewy, aniżeli późniejszą poezję św. Kosmy z Majumy lub św. Jana z Damaszku. Liczba troparionów w kanonach św. Andrzeja była zmienna i nie opierała się o system akrostychów (tj. nie była uporządkowana w ciąg, w którym pierwsze litery wskazywały by na informację o autorze), jak również jakiegokolwiek symetrii. W kanonie Niedzieli Palmowej zostało zapisanych 115 troparionów, w kanonie Paschy – 80, w kanonie Antypaschy – 113, w wielkim kanonie – 250, zaś w kanonie niedzieli Niewiast Niosących Myrrę – 109. Tropariony kanonów św. Andrzeja nie posiadały tekstów ku czci Św. Trójcy i Bogurodzicy. Dodatkowe tropariony, kończące każdą pieśń kanonu, prawdopodobnie zostały napisane przez św. Teodora Studytę. O bezbłędnym

¹⁸⁷⁷ Ibid., s. 103.

¹⁸⁷⁸ Zob. P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 173.

¹⁸⁷⁹ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 99.

¹⁸⁸⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 332.

¹⁸⁸¹ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 104-105.

datowaniu, jak również o prawidłowym wskazaniu na ich autora, świadczy również stała liczba dziewięciu pieśni kanonów. Występujące w tych kanonach podwójne irmosy dla poszczególnych pieśni (widoczne m.in. w kanonie św. Łazarza oraz wielkim kanonie), również nawiązują do starej praktyki dzielenia pieśni biblijnych¹⁸⁸².

Oparcie na starej praktyce podziału pieśni biblijnych w cyklu tygodniowym oraz stosowanie w okresie początkowym struktury składającej się z 3 pieśni, tj. trójpieśni, potwierdza tezę Iwana Karabinowa, który pisząc o inspiracjach najwcześniejszych kanonów św. Andrzeja stwierdza: „Trójpieśni św. Andrzeja nie są niczym innym, jak połączenie przyśpiewów bądź troparionów z pieśniami biblijnymi, w ich codziennym schemacie”¹⁸⁸³.

Wśród licznych twórców kanonów należy jeszcze wskazać św. Kosmę z Majumy oraz św. Jana z Damaszku. **Św. Kosma, biskup Majumy** pozostawił niepełne kanony (trójpieśni i czteropieśni), które przez następne pokolenia zostały uzupełnione do postaci pełnych kanonów. Z jego imieniem zachowały się kanony: wszystkich dni Wielkiego Tygodnia, Bogurodzicy i św. Józefa (cs. *Богомату*, 26 grudnia), św. wielkoczcennika Jerzego oraz kanony niektórych świętów z cyklu dwunastu wielkich świętów: Bożego Narodzenia, Spotkania Pańskiego, Chrztu Pańskiego, Wjazdu Jezusa do Jerozolimy, Zesłania Ducha Św. na Apostołów, Przemienienia Pańskiego, Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy oraz Podwyższenia Krzyża Pańskiego¹⁸⁸⁴.

Św. Jan z Damaszku był jednym z najważniejszych hymnografów epoki. Pozostawił po sobie pełne kanony niedzielne 8 tonów, kanony dwunastu wielkich świętów: Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego, Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy¹⁸⁸⁵, Zmartwychwstania Pańskiego, niedzieli apostoła Tomasza, Wniebowstąpienia Pańskiego, Pięćdziesiątnicy, Przemienienia Pańskiego. Spośród kanonów wielkich świętów, trzy z nich (Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego i Pięćdziesiątnicy), powstały w niezwykle trudnej formie trymetru jambicznego. Ponadto św. Jan był autorem kanonów ku czci świętych:

- proroków: Jana Chrzciciela na dzień 23 września oraz na dzień wspomnienia odnalezienia głowy św. Jana Chrzciciela (24 lutego), Izajasza (9 marca), Eliasza (20 lipca), Elizeusza (14 czerwca),
- apostołów: Jana (8 maja), Andrzeja (30 listopada), Ananiasza (1 października), dwóch kanonów ku czci apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca),
- świętych sprawiedliwych (cs. *праведников*): Hioba (6 maja), Łazarza¹⁸⁸⁶,
- świętych hierarchów i biskupów (cs. *святителей*): dwa kanony Bazylego Wielkiego (1 stycznia), Grzegorza z Nyssy (10 stycznia), Hipolita Rzymskiego (30 stycznia), Epifaniasza z Cypru (12 maja), Jana Chryzostoma, Mikołaja Cudotwórcy,

¹⁸⁸² Ibid., s. 99-101.

¹⁸⁸³ Ibid., s. 103.

¹⁸⁸⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 332.

¹⁸⁸⁵ Kanon oparty na czterech bądź dwóch pieśniach, uzupełnionych przez późniejszych hymnografów. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 332.

¹⁸⁸⁶ W niektórych rękopisach św. Jan jest określany jedynie jako autor 4 ostatnich pieśni kanonu św. sprawiedliwego Łazarza. И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 107.

- męczenników: arcydiakona Stefana (26 grudnia), Tekli (24 września), Eutymiusza (16 września), 40-stu męczenników Sebastyjskich (9 maja), Leoncjusza (18 lipca), Juliana (21 lipca), Focjusza i Anikity (12 lipca), Kosmy i Damiana (1 listopada), Eustratesa i innym z nim męczonym (13 grudnia), Grzegorza, Bazylego, Artemiusza (13 kwietnia), Teofila, Konona,
- świętych mnichów (cs. *преподобных*): Teodozjusza, Pawła, Eutymiusza Wielkiego, Maksyma Wyznawcy, dwa kanony Symeona Słupnika ze stychyrami, z których jedna opisana jest jako „damasceńska” (1 września), Charytona Palestyńskiego (28 września), Romana Melodosa,
- kanonów: na odnowienie świątyni (13 września), na wspomnienie znaku krzyża, który pojawił się dla cesarza Konstantyna (6 maja), oraz dwóch kanonów sił bezcielesnych¹⁸⁸⁷.

Kolejnym hymnografem związanym z Ławrą św. Sawy był św. Stefan Sawaita (+ ok. 807), który pozostawił kanony: Obrzezania Pańskiego, św. Kiriaka Pustelnika (29 września), świętym ojcom zabitym w Ławrze św. Sawy (20 marca), św. Barbarze i św. Janowi z Damaszku (4 grudnia)¹⁸⁸⁸.

Kompletne kanony, złożone ze wszystkich pieśni wraz z troparionami, pojawiają się najpierw na nabożeństwach niedzielnych. Ich obecność na jutrzni powszedniej może być datowana najwcześniej na okres syntezy neo-palestyńskiej w XIII wieku¹⁸⁸⁹.

4.7. System ośmiu tonów

W VII wieku na Wschodzie melodie liturgiczne są opracowane w system tzw. ośmiu tonów (*ton – cs. глас; осмогласие*). W tradycji prawosławnej, uważa się iż trudu adaptacji melodii na ich liturgiczny użytek dokonał św. Jan z Damaszku¹⁸⁹⁰. W muzycznym traktacie umieszczonym w XIV wiecznym „Sticherarium”¹⁸⁹¹, autorami systemu ośmiu tonów są nazywani św. Jan z Damaszku oraz św. Kosma z Majumy¹⁸⁹².

Na Zachodzie uporządkowany system melodyczny pojawił się nieco wcześniej. Opracowanie melodii liturgicznych przypisywano papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu (Dialoga, +604). Spośród istniejących melodii zostało wybranych dziewięć, które weszły w skład „Antyfonarionu”, tj. „Psalterza” liturgicznego tradycji konstantynopolińskiej. Zachodni system melodyczny, od domniemanego ich redaktora, uzyskał nazwę systemu gregoriańskiego¹⁸⁹³.

Opracowanie systemów melodycznych na Wschodzie i Zachodzie, zdaniem Michaiła Skabałlanowicza dokonało się wcześniej, niż sugerują wskazywani przez tra-

¹⁸⁸⁷ Abp Jakub Kostiućzuk, *Dogmat chrystologiczny w tekstach liturgicznych św. Jana Damasceńskiego*, maszynopis.

¹⁸⁸⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 332; И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 119-121.

¹⁸⁸⁹ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 176.

¹⁸⁹⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 334.

¹⁸⁹¹ Rękopis w zbiorach Francuskiej Biblioteki Narodowej, Manuscripts-Occident, Grec, Nr 260.

¹⁸⁹² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 334.

¹⁸⁹³ Ibid.

dycję autorzy. Systemy melodyczne przyjęły wcześniej już istniejące greckie melodie: dorycką, frygijską, lidyjską oraz mikoslidyjską. Oba systemy opierając się na 4 podstawowych melodiach stworzyły na ich bazie kolejne, tzw. poboczne (gr. *πλάγιοι*).

System ośmiu tonów (cs. *осмогласие*) składał się z czterech melodii głównych oraz czterech pobocznych. Pierwszym czterem melodiom (głównym) odpowiadały następne cztery na zasadzie: 1-5, 2-6, 3-7 oraz 4-8. W VIII wieku, za sprawą świętych hymnografów i rozpowszechnienia kanonów i stychyr Wschód powszechnie przyjmuje opracowany system melodii liturgicznych¹⁸⁹⁴.

5. Próba oceny zmian tradycji liturgicznej w praktyce palestyńskiej i konstantynopolitańskiej

Uformowane w analizowanym okresie tradycje palestyńska i konstantynopolitańska stanowią kolejny krok w rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Poszukując odpowiedzi na pytanie o formę tego rozwoju jednoznacznie zauważamy, iż stanowiła ona wypełnienie i kontynuację tradycji liturgicznej pierwszych czterech wieków.

Zarówno palestyńska reguła Ławry św. Sawy jak i katedralne praktyki Jerozolimy i Konstantynopola przyjęły istniejące wcześniej nabożeństwa oraz praktykowany ich porządek opisywany cyklicznymi schematami: dobowymi, tygodniowymi i rocznymi. Reforma i rozwój tych elementów koncentrowała się nie na rewolucji i zmianach, lecz na rozwinięciu i wypełnieniu istniejących tradycji.

W przypadku nabożeństw zauważamy rozwój i rozbudowę istniejących już schematów. Podstawowa struktura i modlitwy zostają zachowane. W Liturgii zachowane są wszystkie istniejące wcześniej elementy, skupione wokół głoszenia Słowa Bożego i modlitwy anaforalnej, a zauważalny jest rozwój elementów preanaforalnych oraz rozbudowa ceremoniału. Podobnie w przypadku nabożeństw porannych i wieczornych, sens i charakter nabożeństw nie ulega zmianie, lecz pojawiają się nowe elementy. W przypadku tych nabożeństw istotną zmianą, która również nie polegała na usunięciu istniejących elementów, lecz rozwinięciu nowych, był rozwój hymnografii, który skutkowało pojawieniem się nowych elementów. Tropariony czy stychiry uzupełniały istniejącą strukturę psalmodii, przedzielając kolejne wersety psalmów. Ich pojawienie się nie usunęło wcześniejszych elementów nabożeństw, a wręcz przeciwnie, połączyło psalmy i nowe teksty w nierozzerwalne grupy, istniejące do dzisiejszego dnia w formie tzw. stychyr na „Panie wołam do Ciebie” oraz innych „stychyr” wieczerni czy jutrzni. Chociaż początkowo elementy te pojawiały się w nabożeństwach niedzielnych i najważniejszych wielkich świąt, ich schemat został przejęty przy opracowaniach tekstów liturgicznych na inne dni. W XIII w. w momencie skompletowania nabożeństw cyklu rocznego, tropariony, stychiry i kanony zostały już przypisane nie tylko dla nabo-

¹⁸⁹⁴ Ibid., s. 335.

żeństw niedzielnych, lecz również dla nabożeństw cyklu tygodniowego 8 tonów oraz nabożeństw nieruchomego i ruchomego cyklów rocznych.

Okres rozwoju palestyńskiej i konstantynopolitańskiej tradycji liturgicznej może zostać określony jako epoka uzupełniająca dotychczasową praktykę o dodatkowe, mniejsze elementy, jak również rozwinięcie już istniejących fragmentów poprzez zwiększenie materiału liturgicznego. Zwiększenie materiału liturgicznego skutkowało dwojakim rezultatem: [1] wydłużeniem poszczególnych elementów nabożeństwa (zwiększenie ilości stychyr, zwiększenie ilości śpiewanych pieśni biblijnych) oraz [2] wydzieleniem w ramach jednego elementu materiału przeznaczonego na nabożeństwa uporządkowane w system 8 tonów. W tej ostatniej sytuacji ilość tekstu została rozdysponowana w dotychczasowym schemacie do śpiewania w systemie 8 tonów.

Rozdział IV

Zakończenie formowania cyklów liturgicznych – kompletne „Typikony”

Do IX wieku systemy liturgiczne stały się kompletne. Rozwój tradycji liturgicznej wzbogaconej twórczością hymnograficzną prowadził do znacznego poszerzenia materiału liturgicznego.

Dobowy cykl nabożeństw tradycji palestyńskiej istniał już w VI w. („Horologion”), natomiast w Konstantynopolu rozwinął się on do roku 726 („śpiewny porządek”). W Jerozolimie, do roku 1009, ukształtował się „Oktoechos” (pierwotnie ograniczony do nabożeństw niedzielnych), jako zbiór poetyckich tekstów uzupełniających cykl dobowy. Od VIII w. do najazdu krzyżowców w 1204 r. w Konstantynopolu ostatecznie został uformowany „Triodion”¹⁸⁹⁵.

Na IX wiek datowane już są pierwsze spisane opisy tej uporządkowanej praktyki – pojawiają się pierwsze pre-typikony. Warto podkreślić, iż pierwsze próby regulacji praktyki liturgicznej, zostały opisane znacznie wcześniej – były to lekcjonarze z wykazem czytań biblijnych i niektórych pieśni liturgicznych, uzupełniane również o krótkie komentarze i wskazówki liturgiczne (np. „Lekcjonarz jerozolimski” z V w. i późniejsze rękopisy)¹⁸⁹⁶.

Obok pre-typikonów, do IX w. pojawiają się również inne księgi liturgiczne, zawierające pojedyncze nabożeństwa lub modlitwy, stanowiące zbiór nabożeństw cyklu dobowego, czytań Pisma Świętego czy też spisów świąt i świętych. Wieleść tych pisemnych zabytków każe nam więc uporządkować informacje związane z rękopisami zawierającymi pełne systemy liturgiczne oraz innymi rękopisami liturgicznymi.

Pojawienie się pełnych „Typikonów” i zamknięcie procesu formowania się cyklów liturgicznych, możemy usystematyzować, wyszczególniając pre-typikony, tj. pierwsze nie w pełni usystematyzowane rękopisy oraz kompletne „Typikony”. Istotnym założeniem powinno się stać rozgraniczenie tradycji liturgicznych i „Typikonów”. Lokalne tradycje nie zawsze były zapisywane i jednocześnie rozwijały się znacznie wcześniej aniżeli „Typikony”, stanowiące zapis funkcjonującej (często od lat) praktyki.

¹⁸⁹⁵ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 41.

¹⁸⁹⁶ Ibid.

Niezapisana praktyka liturgiczna związana jest nie tylko z inspiracjami i prazródłami dla pełnych „Typikonów”. Do tej niezapisanej i mało znanej tradycji powinniśmy zaliczyć:

1. Regułę Ławry św. Sawy – informacje o której zaginęły w czasie najazdu perskich wojsk w 614 r. i czasów okupacji.
2. Tradycję pustelników Góry Atos, o której wspomina jedynie św. Atanazy Wielki, wprowadzający „Diatiposis” dla Wielkiej Ławry.
3. Tradycję wielu zniszczonych ośrodków monastycznych i miast, które w wyniku historycznych zmian znalazły się pod panowaniem Islamu¹⁸⁹⁷.

Analizując jedynie zapisane reguły liturgiczne, historycznie pierwszym powinien się stać TypSTUD, który pojawił się w IX-X wieku. Zachowane rękopisy, krytycznie opracowane przez historyków i liturgistów, jednoznacznie wskazują na datę i miejsce wprowadzenia. Starszą i pierwotną praktykę, tj. regułę Ławry św. Sawy możemy poznać jedynie na podstawie późniejszych świadectw, m.in. igumena Nikona z XI wieku. Mimo tej historycznej i chronologicznej niekonsekwencji, rozwój tradycji liturgicznej poczynając od reguły św. Sawy, poprzez regułę Hagia Sophia, TypANAST i TypSTUD, aż do powstania syntezy neopalestyńskiej, potwierdzają wszyscy współcześni badacze.

Z zachowanych rękopisów ujawnia się jednak i inny, chronologiczny zapis powstawania kolejnych typikonów.

Rozwój kompletnych, zachowanych w rękopisach, typikonów:

1. Pre-typikony:
 - a) opisujące praktykę katedry Hagia Sophia w Konstantynopolu – tzw. reguła katedralna lub TypKONST,
 - b) TypANAST,
 - c) Pra-typikony studyjskie – „Ipotiposis” oraz „Diatiposis”,
 - d) Palestyńskie mnisze „Typikony”.
2. Kompletnie „Typikony”:
 - a) TypSTUD – *ktitorikony*,
 - b) TypJEROZ,
 - c) „Typikony” drukowane – w których ujednoczono liczne lokalne tradycje.

Wśród współczesnych liturgistów klasyfikacja pre-typikonów nie jest jednoznaczna. Iwan Manswietow wszystkie przedstawione wyżej pre-typikony przyporządkował do „drugiego okresu”, tj. do formowania cyklu rocznego¹⁸⁹⁸. Większość liturgistów przypisuje je jednak do grupy kompletnych „Typikonów” (często jako świadectwo ich ostatecznego formowania).

W niniejszym rozdziale przedstawimy kolejne etapy rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Po analizie tradycji palestyńskiej i katedralnej reguły Konstantynopola, spróbujemy wskazać kierunek rozwoju i zmian wprowadzanych kolejno przez:

- mnichów studytów,
- fundatorskie reguły monasterskie,

¹⁸⁹⁷ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 61-62.

¹⁸⁹⁸ Ibid., s. 72.

- igumena Nikona z Czarnej Góry w Antiochii, który jest przykładem prób ujednoczenia praktyki liturgicznej,
- reformę neopalestyńską.

Zmiany w praktyce liturgicznej opisywane w niniejszym rozdziale obejmują okres od IX w. do momentu pojawienia się pierwszych drukowanych „Typikonów”. W efekcie naszej analizy będziemy w stanie określić rodzaj i skalę zmian praktyki liturgicznej opisywanej ogólnie jako dwie tradycje „Typikonów” – studyjskiego oraz neopalestyńskiego.

1. Studyjska tradycja liturgiczna

Wśród istniejących praktyk monasterskich w VIII w. pojawia się nowa tradycja, związana z Konstantynopolem, a dokładnie z jednym z monasterów stolicy – monasterem studyjskim. Zwycięstwo nad ikonoklazmem staje się początkiem odrodzenia życia duchowego w stolicy cesarstwa. Odrodzenie to nie odbija się oczywiście jedynie na rozwoju tradycji liturgicznej, lecz ma bardziej wymierny wpływ na życie duchowe oraz renesans życia monastycznego. W stolicy otwierane są opustoszałe monastery, i zasiedlane przez palestyńskich mnichów, wychowanych i przyzwyczajonych do wcześniej przestrzeganych praktyk¹⁸⁹⁹.

Monasterska praktyka Konstantynopola zaadaptowała zasady TypANAST, dzięki którym w nabożeństwach mnichów pojawiły się nowe elementy, m.in. kanyony oraz stychyry. W ten sposób cykle nabożeństw, przyjmując tradycję jerozolimską, rozwinęły się w tradycję odwołującą się zarówno do Ławry św. Sawy oraz BazANAST. Wśród wielu podobnych monasterskich reguł w X wieku dominującą pozycję zajmuje praktyka konstantynopolitańskiego monasteru św. Jana Chrzciciela, szerzej znanego jako monaster studyjski. Wpływ modlitewnej praktyki tego monasteru uwidacznia się w kolejnych wiekach, kiedy w rękopisach XI i XII wieków więk szość monasterów bezpośrednio się do niej odwołuje w swoich własnych regułach, bądź całkowicie ją przyjmuje¹⁹⁰⁰.

Pomimo podobieństw TypSTUD i TypANAST, dokładne porównanie tradycji studyjskiej i jerozolimskiej IX-XI wieku jest trudne. Podstawowym problemem jest brak zabytków jerozolimskich tego okresu. Brak informacji o rozwoju palestyńskiej tradycji w X-XI wiekach nie pozwala jednoznacznie określić, które elementy nowej studyjskiej tradycji są oryginalną koncepcją św. Teodora i jego następców, a które zapożyczeniem i adaptacją z nabożeństw Jerozolimy i okolicznych monasterów¹⁹⁰¹. Wśród wielu tez liturgistów godną naszej uwagi jest opinia o. Roberta Tafta i o. Miguela Arranza, którzy rozwijającą się praktykę studyjską określają jako syntezę palestyńskiej praktyki li-

¹⁸⁹⁹ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 62-63.

¹⁹⁰⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 356.

¹⁹⁰¹ Ibid., s. 364.

turgicznej Ławry św. Sawy oraz dominującej wówczas w Konstantynopolu katedralnej praktyki tzw. śpiewnego porządku¹⁹⁰².

Określenie TypSTUD, nie wskazuje na nową tradycję, lecz na jedną z monasterskich praktyk. Nie możemy więc traktować TypSTUD i TypJEROZ jako dwóch odmiennych reguł. Studyjscy mnisi również byli spadkobiercami Ławry św. Sawy (dokładniej mnichów monasteru Góry Olimpijskiej w Bitynii). W ten sposób, spośród wszystkich głównych tradycji liturgicznych, TypSTUD i TypJEROZ możemy określać jako praktykę monasterską, w przeciwieństwie do TypKONST, stanowiącego przykład praktyki miejskiej-katedralnej. Z tego powodu synteza reguł liturgicznych, która rozpoczęła się w XII-XIII w. nie jest określana jako praktyka jerozolimiska, lecz jako „nowa praktyka jerozolimiska” – „neo-sabaicka” synteza (od rosyjskiego określenie typikonu jerozolimskiego, jako typikonu św. Sawy tj. *савваицкогo типикона*).

W badaniach naukowych tradycja studyjska nie tylko nie została przeciwstawiona monasterskiej tradycji palestyńskiej, lecz była ukazana jako próba adaptacji TypJEROZ w miejskich monasterach Konstantynopola. Zdaniem Leroy’a celem św. Teodora było wprowadzenie zasad palestyńskiego cenobityzmu¹⁹⁰³. O ile rozwinięta tradycja studyjska odzwierciedlała w sobie zarówno praktykę katedralną jak i palestyńską, powyższe twierdzenie powinno zostać przez nas w tym miejscu przyjęte, natomiast poniższe podrozdziały, wskazujące na konkretne elementy wcześniej istniejących tradycji, przyjętych w TypSTUD, będą stanowiły dowód teje tezy.

1.1. Monaster św. Teodora i początki nowej reguły liturgicznej

Początki monasteru studyjskiego sięgają V wieku¹⁹⁰⁴. W czasach herezji ikonoklastów monaster przecierpiał prześladowania ze strony władz bizantyjskich. Mnisi zostali wygnani a powrócili dopiero po obaleniu herezji ikonoklastów. Pierwotnie do monasteru powróciło 12 mnichów, jednak prawdziwy renesans przeżywa w momencie przybycia św. Teodora Studyty¹⁹⁰⁵.

Tworzenie nowego „Typikonu”, związanego nazwą z monasterem, i przez wielu liturgistów uważanego za pierwszy pełny „Typikon”, związane było z osobą św. Teodora Studyty (759-826). Zarówno sam św. Teodor jak i jego brat, św. Józef z Tesaloniki (obaj uznawani za autorów Triodionu), rozpoczęli swą mniszą drogę w monasterze Sakkudion w Bitynii (na Olimpijskiej Górze) w pobliżu Konstantynopola¹⁹⁰⁶. W okresie

¹⁹⁰² P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 157.

¹⁹⁰³ Zob. J. Thomas i A. C. Hero, red., *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 85.

¹⁹⁰⁴ Ok. 463 r., za czasów panowania cesarza Leona I Wielkiego do Konstantynopola przybył rzymski wielmoża o imieniu Studyta, często określany jako patrycjusz bądź konsul. Osiedlając się w Konstantynopolu Studyta ufundował świątynię ku czci św. Jana Chrzciciela. Wokół świątyni powstał monaster, do którego Studyta sprowadził mnichów „nieśpiących”. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 83-84.

¹⁹⁰⁵ *Ibid.*, s. 86.

¹⁹⁰⁶ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 63.

ikonoklazmu w monasterze Sakkudion i innych pobliskich monasterach, gromadzili się palestyńscy mnisi, którzy uciekali przed prześladowaniami ze strony Islamu¹⁹⁰⁷. W roku 799 św. Teodor został igumenem zniszczonego przez ikonoklastów monasteru Studyjskiego w Konstantynopolu, w którym wcześniej żyli mnisi „nieśpiący”¹⁹⁰⁸.

Powstanie liturgicznej praktyki studytów związane było z igumenem monasteru św. Teodorem (+826), który wykorzystując istniejące reguły, dokonał reorganizacji schematu i struktury nabożeństw. Do czasów św. Teodora na Wschodzie funkcjonowały dwie główne tradycje liturgiczne: „śpiewnego porządku” Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu oraz jerozolimską praktyką BazANAST. Tradycje te przyjmowały katedry i wspólnoty miejskie, jak również monastery. Wcześniej konstantynopolitańskie monastery skupiały się przede wszystkim na regułach zakonnych, przekazanych przez pierwszych słynnych organizatorów życia ascetycznego (św. Pachomiusza Wielkiego oraz św. Bazylego Wielkiego). Wielce prawdopodobne jest, iż w sferze liturgicznej opierały się na praktykach parafii miejskich bądź katedralnej praktyce konstantynopolitańskiej. W ten sposób monaster studyjski, który jako pierwszy opracował zasady wspólnotowe, zawierające równocześnie reguły zakonne oraz przepisy liturgiczne, stał się pierwszym i najważniejszym źródłem inspiracji dla innych monasterów¹⁹⁰⁹.

Należy zaznaczyć, iż w poszukiwaniu monastycznych zasad św. Teodor nie skłonił się do lokalnie istniejącej praktyki mnichów „nieśpiących”, lecz odwołał się do tradycji palestyńskiej Ławry św. Sawy. Jak wyjaśnił sam św. Teodor było to podyktowane autorytetem Ławry św. Sawy, która po okresie zniszczeń 614 r., zrodziła wielu znamienitych hymnografów, których dzieła były „realnymi przewodnikami w walce z heretykami”¹⁹¹⁰.

Tworzenie reguły życia monastycznego dokonane przez św. Teodora oparło się na dwóch patrystycznych filarach: kapadockim oraz palestyńskim. W jego twórczości i pozostawionej regule istotne miejsce zajmuje nauka św. Bazylego Wielkiego, która rzadko była przedstawiona poprzez bezpośrednie cytaty, a jej wpływ wyrażany był przez akcentowanie idei i nauk istotnych dla św. Bazylego. Drugim filarem, który został przez Leroy’a określony jako „znacznie istotniejszy”, było palestyńskie dziedzictwo Doroteusza z Gazy oraz jego nauczycieli Warsonofiusza i Jana. W dziełach św. Teodora odwołania do palestyńskich mnichów pojawiały się znacznie częściej aniżeli wskazania na naukę św. Bazylego. W ten sposób reguła św. Teodora opierała się przede wszystkim na palestyńskiej tradycji monasterskiej VI w. (epoce abby Doroteusza), aniżeli na kapadockiej tradycji św. Bazylego z IV w. Złożona struktura życia monastycznego, opracowana przez św. Teodora odzwierciedlała więc palestyńską tradycję cenobityczną¹⁹¹¹. Wraz z zaadaptowaną palestyńską cenobityczną organizacją życia monastycznego św. Teodor przyjął również wypracowane w Palestynie zasady modli-

¹⁹⁰⁷ Z monasteru Sakkudion pochodzili św. Równy Apostołom Metody – Apostoł Słowian oraz św. Atanazy – założyciel Wielkiej Ławry na Górze Atos. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 45.

¹⁹⁰⁸ Ibid.

¹⁹⁰⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 357.

¹⁹¹⁰ Ep. H, 15-16; PG. T. 99. Col. 1160-1168; zob. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 74.

¹⁹¹¹ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 87.

tewne. O znaczącym wpływie palestyńskiej tradycji liturgicznej na opracowane zasady liturgiczne TypSTUD najlepiej świadczy porównanie ich obu i zestawienie z istniejącą paralelnie konstantynopolitańską praktyką katedralną. Zestawienie to, przedstawione w poniższych podrozdziałach, jednoznacznie wskazuje na większe zbliżenie TypSTUD ku praktyce palestyńskiej.

W sferze organizacji życia wspólnotowego św. Teodor stworzył system, w którym sam nie zajmował się kontrolą wszystkich jego przejawów, lecz powoływał licznych pomocników. W monasterze studyjskim pojawiły się nowe grupy mnichów, wypełniających określone zadania. Takimi mnichami byli: *epistomonarch*, *taksiarch*, mnich budzący na nabożeństwa, ekonom, pomocnik ekonomy i inni. Nowe ich funkcje były typowo administracyjno-organizacyjne i nie wpływały na sferę życia duchowego. Dla wszystkich tych grup, św. Teodor pisemnie opracował reguły, którymi winni byli się podporządkowywać. Spisane reguły określone zostały mianem *epitemii* i wskazywały na obowiązki wszystkich mnichów w monasterze¹⁹¹².

Św. Teodor pojawił się w Konstantynopolu dzięki wsparciu cesarzowej Ireny. Od tego czasu, dzięki swej nieustępliwej postawie, nie znalazł wsparcia w kolejnych władcach imperium. Jego krytyka ikonoklazmu, jak również sprzeciw wobec działań cesarza doprowadziła do wygnania Teodora z monasteru i zesłania go do Tessalonik (do roku 797). W 808 r. św. Teodor wystąpił z krytyką patriarchy Nicefora I, za co został zesłany na Wyspy Książęce (lata 809-811). W roku 815 dochodzi do kolejnego wygnania św. Teodora, który wzbraniał się zaakceptować kolejną próbę walki z ikonami, wprowadzoną przez cesarza Leona V (813-820). Na krótko przed zesłaniem podzielił on swoich mnichów na małe grupy i nakazał im rozproszenie celem uniknięcia przesładowań. Za zorganizowanie procesji z ikonami św. Teodor został aresztowany. Po śmierci cesarza Leona V, św. Teodor zostaje uwolniony i powraca do Konstantynopola. Św. Teodor traktowany jako wyznawca i męczennik w obronie kultu ikon nie dochodzi do porozumienia z nowym władcą, cesarzem Michałem II (820-829) i prawdopodobnie dobrowolnie udaje się na kolejne zesłanie. Historycy wskazują, iż po roku 820 św. Teodor udał się na Wyspy Książęce, gdzie w otoczeniu wiernych uczniów umarł w roku 826. W czasie ostatniego zesłania stworzył on swój Testament, który spisany przez ucznia i następcę Naukratiosa, stał się fundamentem reguły studyjskiej¹⁹¹³.

Redakcja studyjska ukazuje próbę połączenia praktyki katedralnej ze starymi regułami jerozolimskimi – TypANAST¹⁹¹⁴. Bliskość TypSTUD z TypANAST nie mogła być przypadkowa. O. Robert Taft, działanie rozpoczęte przez św. Teodora i kon-

¹⁹¹² Zob. „Преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского, епитимии общие для всего братства против нарушающих правило в церкви” oraz „Ежедневные епитимии для монахов, изложенные преподобнейшим отцом нашим Феодором” wydane po raz pierwszy w łacińskim przekładzie Angelo Mai, obecnie wydane w języku rosyjskim w: Преподобный Феодор Студит, Преподобный Феодор Студит. Творения. В 3 томах. Том 2. Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения, red. В. Иким, Сибирская Благовзвонница, Москва 2011, s. 487–498, 498–503.

¹⁹¹³ J. Thomas i A. C. Hero, red., *Theodore Studites: Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 68.

¹⁹¹⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 357.

tynuowane w późniejszych rękopisach TypSTUD, określa jako reformę liturgiczną, stanowiącą odpowiedź Kościoła na lata tragedii ikonoklazmu. W wyniku tej reformy mnisi Konstantynopola nie wracają do praktyki katedralnej, lecz odwołują się do ascetycznych zasad palestyńskich¹⁹¹⁵. Jak wskazuje Michaił Skabałłanowicz, św. Teodor przyjmuje z tradycji palestyńskiej, nie tylko nabożeństwa i ich cykle, lecz również szereg tekstów liturgicznych palestyńskich hymnografów Ławry św. Sawy: św. Kosmy z Majumy, św. Jana z Damaszku, czy św. Andrzeja z Krety¹⁹¹⁶. Wykorzystując modlitwy i ektenie redakcji katedralnej [1] umiejscowiono je w strukturę nabożeństw opartą o monasterski, palestyński „Horologion”. Część modlitw „śpiewnego porządku” zostaje zapisane w różnych miejscach wieczerni oraz jutrzni. Pozostałe modlitwy redakcji katedralnej, nie znajdując miejsca w cyklu dobowym, w kolejnych rękopisach zanikają¹⁹¹⁷. Redakcja studyjska zachowała również teksty kondakionów „śpiewnego porządku”. Poprzez adaptację zostały wykorzystane 24 ikosy, które stały się troparionami kanonu¹⁹¹⁸.

Oprócz przyjęcia istniejących tekstów liturgicznych, studyjska tradycja rozwija własną hymnografię. Jej początki związane są ze św. Teodorem, który nie tylko opracował schemat sprawowania nabożeństw, lecz również pozostawił własne utwory liturgiczne. Św. Teodor kontynuując dzieło św. Kosmy z Majumy napisał trójpieśni jutrzni Wielkiego Tygodnia. Jego wkład w hymnografię Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia sprawiły, iż wspólnie z bratem św. Józefem z Tesaloniki zostali oni uznani za autorów „Triodionu”¹⁹¹⁹. W 1876 roku kardynał Pitra opracował tekst tropologionu, z którego wydał 27 kondakionów z akrostychem „studyjski” oraz „Teodora”. Kondakiony te uważa się za dzieło św. Teodora¹⁹²⁰. W jednym rękopisów TypALEKS (SINOD nr 330), tekstami autorstwa św. Teodora określono: kanon soboty mięsopustnej, kanon niedzieli mięsopustnej o drugim przyjściu „Wspomożyciel i obrońca” (cs. *Помощник и покровитель*), stychiry na stychownie w całym okresie Wielkiego Postu, trzecią katyzmę poetycką jutrzni poniedziałku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu, trójpieśni (Józefa i Teodora), stychiry alfabetyczne wieczerni niedzieli Prawosławia, kanon Krzyża oraz słowo w 3. niedzielę Wielkiego Postu, stychiry wtorku 6. tygodnia Wielkiego Postu, stychiry „na Panie wołam do Ciebie” Wielkiej Soboty (inne niż współcześnie), stychyrę isomelos św. Eufrozyny (pamięć 25 września), trzy stychiry „św. ikonon” w dzień ojców VIII Soboru Powszechnego (pamięć 11 listopada), kanon i słowo ojcom studyjskiego monasteru, którzy zginęli na morzu (pamięć 7 grudnia). TypALEKS przypisuje mu ponadto autorstwo 72 *allituijarionów* (po 9 na każdy ton). Jan z Antiochii w połowie XII w. wspomina o „hymnografii św. Teodora” na dzień Wszystkich Świętych, ponadto za jego dzieło uznawane były także pieśni stopni na jutrzni¹⁹²¹.

¹⁹¹⁵ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 73.

¹⁹¹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 357.

¹⁹¹⁷ Na Wschodzie (Ruś) redakcja studyjska była używana aż do czasów św. Sergiusza z Radoneża.

¹⁹¹⁸ М. Арранц і Ю. Рубан, *История византийского типикона...*, op. cit., s. 55.

¹⁹¹⁹ Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 93.

¹⁹²⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 95.

¹⁹²¹ Ibid.

Analizując materiał liturgiczny, zauważamy iż redakcja studyjska nie była jedynie kompilacją istniejących „Typikonów”. Nie była również praktyką istniejącą wcześniej, a jedynie spisana w monasterze studyjskim. „Jeśli struktura nabożeństw monasteru studyjskiego byłaby jedynie powszechnie używaną praktyką okolicznych monasterów, czasów św. Teodora, to nie uzyskiwałyby one nazwy [reguły] studyjskiej”¹⁹²². Wkładem św. Teodora i jego następców w rozwój nowej redakcji „Typikonu”, było przyjęcie TypANAST i dopracowanie go do użytku w miejscach, w których nie było *kuwuklii*, *Martyrionu* i wielu świętych miejsc tak charakterystycznych dla reguły jerozolimskiej. Naturalną drogą przeredagowania TypANAST była zamiana wszystkich lokalnych tradycji jerozolimskich i zastąpienie ich ceremoniałem świątyni Hagia Sophia.

Schemat nabożeństw oraz organizacji życia liturgicznego zachowały się w rękopisach IX, X i XI wieku. Wśród nich należy wymienić: „Ipotiposis”, „Diatiposis”, „Kanonariony synajskie” dwóch redakcji oraz nieco późniejsze kompletne „Typikony” różnych monasterów.

Rozpowszechnienie tradycji studyjskiej, która przez setki lat staje się dominującą praktyką zachodniej części Kościoła prawosławnego w Bizancjum, stało się realne z dwóch powodów. Pierwszym powodem była harmonia i kompleksowość TypSTUD, w którym połączono ascetyzm i hymnografię palestyńską z ceremoniałem i złożonością redakcji katedralnej. Drugim powodem była trudna sytuacja polityczna Bizancjum, która nie zawsze pozwalała na organizację złożonych nabożeństw, wymagających wielu członków kleru, chórzystów, psalmistów, subdiakonów itp. Praktyka studyjska opierała się na prestiżu św. Teodora Studyty i monasterskiej tradycji sięgającej do czasów św. Bazylego Wielkiego. Choć praktyka studyjska przyjęta została praktycznie we wszystkich krańcach imperium, to jednak pojawiały się również negatywne jej oceny. Wprowadzeniu TypSTUD sprzeciwiali się mnisi anachoreci, dla których bardziej oczekiwaną praktyką była praktyka ascetyczna.

Upadek Konstantynopola w 1204 roku doprowadził do ostatecznego porzucenia praktyki katedralnej, która nigdy już nie zostaje przywrócona¹⁹²³. W tym samym czasie w praktyce liturgicznej zaczyna dominować powrót ku tradycji palestyńskiej i osłabienie roli TypSTUD. Wyprawy krzyżowe przyczyniły się również do zmierzchu praktyki studyjskiej. W czasie najazdu krzyżowców monaster studyjski został spalony, zaś jego odnowienie, dokonane przez Konstantego Paleologa, przypadło już w okresie dominacji tradycji jerozolimskiej¹⁹²⁴. Katalizatorem tej reformy stało się również rozpoczynające się w XIII w. odrodzenie życia duchowego w monasterach¹⁹²⁵. W roku 1261, po powrocie do stolicy cesarza i patriarchy, cykl nabożeństw jest już oparty o nowy jerozolimski „Typikon” (tzw. jerozolimsko-sabaicki).

¹⁹²² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 357.

¹⁹²³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

¹⁹²⁴ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 87.

¹⁹²⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

1.2. Dobowy cykl nabożeństw za czasów św. Teodora

TypSTUD został spisany już po śmierci św. Teodora. Z czasów, w których żył św. Teodor nie mamy wiele informacji o tradycji liturgicznej monasteru studyjskiego. O pewnych charakterystycznych cechach tych czasów wspominał jednak sam św. Teodor w swoich katechizmach. Cykl dobowy składał się za życia świętego z 7 nabożeństw i rozpoczynał się o północy. Mnisi byli zwoływani na nabożeństwa głosem *biła*. W nabożeństwach zauważalne były elementy pedagogiczne: w czasie jutrzni czytano żywoty świętych a po powieczerszu, trzy razy w tygodniu, odbywało się pouczenie mnichów przez igumena, lub któregoś z najstarszych mnichów. Liturgie nie były sprawowane codziennie, a nawet na tych, które sprawowano w niedziele nie wszyscy mnisi każdorazowo przystępowali do Eucharystii¹⁹²⁶.

1.3. Reguły czasów św. Teodora – „Ipotiposis” i „Diatiposis”

Nabożeństwa monasteru studyjskiego zostały opisane w przypisywanym dla św. Teodora dziele: „Przykład organizacji monasteru studyjskiego” (gr. Ὑποτύπωσις κατὰστάσεως τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου, cs. Начертание устройства Студийского монастыря) – dalej w książce określane jako „Ipotiposis” (pl. zarys¹⁹²⁷, wzór, przykład¹⁹²⁸, również zarys, szkic, krótkie podsumowanie i wykład¹⁹²⁹). Opisujące zasady monasteru studyjskiego dzieło, było najprawdopodobniej zapisane przez uczniów św. Teodora nie później niż w XI wieku, na co wskazuje wstępny komentarz: „tradycje, które przyjęliśmy od wielkiego ojca naszego i wyznawcy Teodora, i nie tylko my [przyjęliśmy], lecz także inne lepsze monasteru”¹⁹³⁰. Iwan Manswietow ogranicza czas powstania do okresu od śmierci św. Teodora (+826) do połowy X w., albowiem tekst wykorzystał już wtedy św. Atanazy w swoim „Diatiposis”¹⁹³¹. Przyczyną spisania rękopisu, zgodnie ze słowami anonimowego autora, była obawa przed utraceniem ustnego dziedzictwa św. Teodora¹⁹³². „Ipotiposis” mówi już o Teodorze jako o świętym, co tym bardziej nie potwierdza przypisywanego mu jej autorstwa. „Ipotiposis” zachował się w rękopisach **Codex Vatopedi 322 (956)** z XIII-XIV w. oraz **Vatican gr. 2029** z IX-X w., zaś naukowe opracowania pozostawili Aleksiej Dmitriewskij oraz Angelo Mai i Giuseppe Cozza-Luzi¹⁹³³.

¹⁹²⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 358.

¹⁹²⁷ Zob. m.in. tytuł dzieła Proklosa – „Zarys teorii astronomicznych”.

¹⁹²⁸ W Piśmie Świętym słowo ὑποτύπωσιν pojawia się jedynie 2 razy w listach ap. Pawła. Zob. 1 Tm 1, 16 oraz 2 Tm 1, 13. Zastosowane górnolotnie zostało przetłumaczone jako wzór, wzorzec, lub przykład. W innych listach ap. Paweł używa terminu τύπος. Zob. M. R. Vincent, *Vincent's Word Studies*, 1886, <http://www.studylight.org/com/vnt/view.cgi?bk=53&ch=1, 1 Tm 1, 16>.

¹⁹²⁹ W. Smith i J. Thayer, *Greek Lexicon entry for Hypotuposis*, BibleStudyTools 1999, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/, 1.02.2012>.

¹⁹³⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 358.

¹⁹³¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 98.

¹⁹³² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 47.

¹⁹³³ Pełna nota bibliograficzna: J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 84.

Reguła św. Teodora mogłaby stanowić jedną z wielu reguł dyscyplinarnych, uzupełnionych drobnymi elementami liturgicznymi, gdyby nie konsekwencja, w jakiej zostały sformułowane paragrafy liturgiczne, a przede wszystkim ich odmienność od wcześniej istniejących praktyk¹⁹³⁴.

„Ipotiposis” zakłada istnienie ustanowionego w Konstantynopolu pełnego cyklu rocznego – „Kanonarion–Synaksarion” oraz istnienie ksiąg liturgicznych: „Triodionu”, „Oktoechosy” oraz palestyńskiego „Horologionu”. W czasie spisywania rękopisu nie istniała jeszcze „Minieja”¹⁹³⁵, z tego powodu „Ipotiposis” nie zawiera informacji o łączeniu nabożeństw ku czci świętego („Minieja”) i niedziel lub świąt ruchomych („Triodion” i „Oktoechos”)¹⁹³⁶. „Ipotiposis” nie opisuje również dobowego cyklu nabożeństw, co zdaniem Iwana Manswietowa, jednoznacznie wskazuje na ostateczne zakończenie jego formowania¹⁹³⁷.

„Ipotiposis” nie powieliła przedstawionych w redakcji konstantynopolitańskiej informacji, lecz skupia się jedynie na dniach, które z perspektywy praktyki liturgicznej wydawały się najważniejsze, i w których zmieniała się dotychczasowa praktyka. Ponieważ konstantynopolitańska reguła katedralna na Wielką Sobotę wieczorem przypisywała *pannikidę* ze śpiewem pełnego kondakionu Paschy (cs. *Аще и во зрѣб...*), po której jutrznia była sprawowana dopiero przed świtem, rękopis dokładnie opisał schemat nocnej jutrzni paschalnej praktyki palestyńskiej – z kanonem jutrzni autorstwa św. Jana z Damaszku. W ten sposób zauważamy pierwszą reformę praktyki konstantynopolitańskiej, którą uzupełniono o starszą i bardziej ascetyczną praktykę palestyńską. Wbrew tej reformie w nabożeństwie dnia Paschy do dzisiejszego dnia zachowały się elementy praktyki konstantynopolitańskiej¹⁹³⁸.

Obok „Ipotiposis” z imieniem św. Teodora było związane krótkie opracowanie liturgiczne nazywane „Didaskalia” bądź „*Κατήχησις χλονική τῆς μονῆς τε σπουδίε*”. Rękopis opisywał trzy posty roku liturgicznego (Wielki Post, post św. apostołów oraz post przed Bożym Narodzeniem), dni postne cyklu tygodniowego ze wskazaniem na święta, w których nie ma postu w środy i piątki. Następnie rękopis opisywał post przed świętem Podwyższenia Krzyża Pańskiego oraz rodzaj i ilość posiłków spożywanych w wigilie Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego, w niedzielę mięsopustną, seropustną, w okresie Wielkiego Postu. Dokument kończył się opisem mniszych posiłków w okresie pięćdziesiątnicy oraz opisywał post Bogurodzicy, dnia Przemienienia oraz Ścięcia Głowy św. Jana Chrzciela. Chociaż rękopis ten sam określa swoje pochodze-

¹⁹³⁴ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 75.

¹⁹³⁵ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 97.

¹⁹³⁶ Dopiero pojawienie się „Miniei” wprowadza problem podwójnej ilości materiału liturgicznego na określone dni. Kwestie te porządkują późniejsze tyfikony. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 48.

¹⁹³⁷ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 63.

¹⁹³⁸ Miguel Arranz wskazuje na czytania Pisma Świętego w czasie paschalnej Liturgii, które zachowały konstantynopolitańskie wskazania „Kanonarionu”. W święto Zmartwychwstania czytania Apostoła dotyczy Wniebowstąpienia, zaś Ewangelii – Narodzenia. W ten sposób zachował się syntetyczny charakter praktyki Konstantynopola, który w najważniejszym dniu chrześcijańskiego kalendarza wskazywał na dwa wydarzenia, które stanowiły początek i koniec zbawczego dzieła Chrystusa. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 47.

nie, jako dzieło św. Teodora, liturgiści nie odnajdują jednak wystarczających wskazówek na potwierdzenie tego autorstwa¹⁹³⁹.

Kolejnym dziełem epoki, opisującym podobną praktykę liturgiczną, był tzw. „Diatiposis” (gr. *Διατύπωσις τοῦ ὁσίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου*, cs. *очертание*, pl. zarys) św. Atanazego z Atosu (+ ok. 1000)¹⁹⁴⁰, który stanowił część jego „Typikonu” (gr. *Τυπικόν ἤτοι Κανονικόν*). „Typikon” oprócz opisu reguł monastersko-liturgicznych zawierał również opowieść o organizacji najstarszej ławry na Górze Atos. „Diatiposis”, stanowiący część „Typikonu” św. Atanazego powielał schemat „Ipotiposis”, jak również posiadał ten sam wstęp, który wskazywał na odniesienie do monasteru św. Teodora. „Diatiposis” został spisany w roku 971, wkrótce po założeniu Wielkiej Ławry (963)¹⁹⁴¹. „Diatiposis” nie był pierwszym „Typikonem” Góry Atos. Św. Atanazy pozostawił świadectwo o tym, iż do przyjęcia TypSTUD funkcjonowały tam inne reguły „nie tylko sporządzone na piśmie, lecz również przekazane ustnie [...], których należy przestrzegać zarówno w świątyni jak i w czasie posiłków”¹⁹⁴². Mając na uwadze obecność innych tradycji liturgicznych na Św. Górze Atos, obecność i rozpowszechnienie „Diatiposis” powinniśmy traktować jako niewątpliwe rozprzestrzenienie się studyjskiej tradycji poza Konstantynopol.

Zarówno „Ipotiposis” jak i „Diatiposis” opisywały cykl dobowy nabożeństw, które praktykowane były w czasach św. Teodora i stały się wzorem dla pozostałych „Typikonów” tradycji studyjskiej¹⁹⁴³.

Pod koniec X w. praktyka studyjskiego monasteru rozpowszechniła się na terenie całego Cesarstwa (od Gruzji do Sycylii). „Ipotiposis” i „Diatiposis” często nie są określane jako kompletne „Typikony”, a jedynie *pra-typikony*. Wyraźne braki pełnej systematyzacji nie wynikały jednak z niepełnej praktyki, a jedynie z obecności innych ksiąg liturgicznych. W monasterze studyjskim w owym czasie prężnie działało skryptorium, w którym kopiowano liturgiczne rękopisy. Z powodu dostępności ksiąg liturgicznych, „Ipotiposis” i „Diatiposis” nie powielały zawartych w nich informacji, a jedynie uzupełniały o niezbędne wskazówki i wyjaśnienia. Bazą obu ksiąg była praktyka Hagia Sophia (w monasterze nabożeństwa sprawowano zgodnie z bizantyjskim „Euchologionem”), który uzupełniono o praktykę palestyńskiego „Horologionu”¹⁹⁴⁴.

Pomimo rozpowszechnienia się „Ipotiposis” i „Diatiposis”, jeszcze do XII w. możemy mówić o odrębnej praktyce palestyńskiej, która nie wyrażała się jedynie w „Horologionie”, ale również we własnych „Euchologionach” i „Synaksarionach”. Praktyka ta, z powodu braku zachowanych rękopisów, nie jest nam jednak znana. Główną przy-

¹⁹³⁹ Iwan Manswietow wskazuje na liczne fakty, które podważają autorstwo św. Teodora. И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 99.

¹⁹⁴⁰ Założyciel Wielkiej Ławry na Górze Atos, podobnie jak św. Teodor Studyta pochodził z monasteru w Bitynii. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 48.

¹⁹⁴¹ Robert Taft powstanie „Diatiposis” datuje na okres po 964 r., jak również uznaje za prawdopodobną datę wrzesień 993 r., którą to datę wskazał Jacques Noret. Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 160.

¹⁹⁴² Сут. за: И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 62.

¹⁹⁴³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 359.

¹⁹⁴⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 48.

czyną zaniku innych, niekonstantynopolitańskich tradycji, była sytuacja polityczna. W 1009 roku duchowe i materialne bogactwo palestyńskiego chrześcijaństwa pada ofiarą najeźdźcy. W tym okresie zniszczona została nie tylko BazANAST, lecz również niezliczone zabytki piśmiennicze, w tym również rękopisy opisujące praktykę liturgiczną. Do czasów współczesnych nie zachował się żaden z liturgicznych zabytków IX-X w., pojedyncze rękopisy ocalały jedynie w przekładach gruzińskich¹⁹⁴⁵.

1.3.1. Schemat „Ipotiposis” i „Diatiposis”

„Ipotiposis” i „Diatiposis” rozpoczynały się od szczegółowego opisu nabożeństwa paschalnego (jutrznia rozpoczynała się o dziewiątej godzinie nocy, tj. 3.00)¹⁹⁴⁶, który stanowił oddzielny rozdział, a następnie omawiały liturgiczną praktykę okresu pięćdziesiątnicy (zachowały praktykę katedralną, w której od Paschy do Pięćdziesiątnicy nabożeństwa godzin nie były sprawowane), postu św. apostołów oraz ważniejsze święta. Kolejnym elementem „Typikonów” były wskazówki dotyczące: pracy i posłuszeństwa mnichów, obowiązkach różnych stopni kapłańskich, nabożeństwach powieczera, wskazówkach o życiu mniszym, o wstępowaniu do monasteru, o okresie nowicjatu (cs. *послушания*), dyscyplinie i karach, indywidualnych modlitwach i czytaniach Pisma Świętego oraz czasu sprawowania Liturgii¹⁹⁴⁷. Po tych opisach, księgi zawierały kolejny rozdział liturgiczny „O św. Czterdziątnicy” wraz ze szczegółowym opisem święta Zwiastowania oraz trzecim tygodniu Wielkiego Postu, po którym rozpoczynała się część dyscyplinarna¹⁹⁴⁸. W tym rozdziale opisano kwestie łączenia pracy i modlitwy, aby skupić się później na kwestiach dyscypliny monasterskiej: posiłkach, szatach i pracy mnichów¹⁹⁴⁹. Ostatnim elementem „Typikonów” był opis uświęcenia wody w święto Chrztu Pańskiego oraz obrzęd omycia nóg w Wielki Czwartek¹⁹⁵⁰.

Podstawowe różnice pomiędzy „Ipotiposis” i „Diatiposis”, zostały przedstawione przez Iwana Manswietowa. W naszej analizie pominiemy lokalne różnice, które wynikały z architektury świątyń (wszelkie informacje o modlitwie w określonym miejscu świątyni)¹⁹⁵¹.

¹⁹⁴⁵ Dodatkowe informacje o praktyce palestyńskiej tego okresu można odnaleźć w opracowaniu W. Wasilika, który opisał jeden z ocalałych grecko-gruzińskich palimpsestów. Autor wskazuje na istnienie już w VI w. będącej w fazie początkowej „Miniei”, zawierających teksty nabożeństw świąt 6 i 17 stycznia oraz 2 lutego. Opracowanie: B. B. Василлик, *Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии. Описание греко-грузинского палимпсеста, хранящегося в Российской Национальной Библиотеке*, „Byzantinoslavica”, 1997, t.58, nr 2, s. 311–337. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 48.

Palimpsesty – *παλιμψηστον* (również określane jako *codex rescriptus*), to specyficzne rękopisy, napisane na wcześniej wykorzystanym nośniku, z którego usunięto poprzedni, pierwotny tekst.

¹⁹⁴⁶ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 47.

¹⁹⁴⁷ Ibid., s. 48.

¹⁹⁴⁸ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 97–98.

¹⁹⁴⁹ Michaił Skabałłanowicz upraszcza nieco schemat „Typikonów”. Ignorując chronologię grupuje wszystkie rozdziały w dwie grupy – liturgiczną oraz dyscyplinarną, przez co narusza oryginalny, przedstawiony tutaj schemat. Por. M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436.

¹⁹⁵⁰ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 48.

¹⁹⁵¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 66–68.

Różnice w strukturze „Ipotiposis” i „Diatiposis”	
„Ipotiposis” studyjskie	„Diatiposis” św. Atanazego
§ 1. Wstęp o pochodzeniu rękopisu	
§ 2. O jutrzni paschalnej W większości zbieżna treść, z małymi wyjątkami: jutrznia rozpoczynała się po zakończeniu 2 straży, lub o godzinie 6. W czasie nabożeństwa były 2 czytania	Jutrznia rozpoczynała się po zakończeniu 3. straży lub o godzinie 9. W czasie nabożeństwa było 1 czytanie po 3 pieśni, albowiem po 6 śpiewany był kondakion
§ 3. Po całowaniu braci czytano homilię św. Grzegorza Teologa i odbywało się rozesłanie	Pomiędzy homilią a rozesłaniem czytana była ektenia
Powieczera były sprawowane od wtorku 2 tygodnia po Wielkanocy, za wyjątkiem sobót i niedziel	
	Od niedzieli św. ap. Tomasza, po powieczerzach zaczyna być sprawowana pannihida
	O ilości wersetów na jutrzni powszedniej (8), niedzielnej (10) i świątecznej (10)
O wieczerni w dzień Pięćdziesiątnicy, jutrzni dnia następnego oraz o opuszczeniu nabożeństw godzin w tygodniu po Pięćdziesiątnicy	
O poście św. apostołów	
O nabożeństwie za zmarłych w sobotę	
Ilość katzym w Wielkim Poście: 4 katzymy i cztery czytania	O ilości katzym w Wielkim Poście. W pierwszy poniedziałek – dwa antyfony psalmów, w pozostałe dni – 3 katzymy i 3 czytania
	O nabożeństwie godzin w Wielki Czwartek i Piątek: nabożeństwa zwykle z troparionami Wielkiego Tygodnia
W Wielkim Tygodniu zaprzestawano czynić pokłony po trisagionie jutrzni Wielkiej Soboty	Pokłony w Wielkim Tygodniu zaprzestawano czynić w Wielki Czwartek
O czytaniu katechezy św. Teodora Studyty	
O osobach dbających o dyscyplinę	Inne opracowanie
O pocałunku braci.	
O czytaniach dzieł św. ojców	
O spowiedzi mnichów	
	Zakazywał mnichom przebywania w świątyni z łaskami i czynienia pokłonów na ławkach
O czytaniu ksiąg z monasterskiej biblioteki i o ich dystrybucji dla czytań w czasie świąt	
W części dyscyplinarnej zauważalna jest większa surowość „Diatiposis”, szczególnie w odniesieniu do postu św. apostołów oraz postu przed świętem Bożego Narodzenia	

„Ipotiposis” i „Diatiposis” rozpoczynały się od opisu nabożeństw Wielkanocy. Dzień rozpoczynała „poranna doksologia”, na którą mnisi byli zwoływani „po przejściu godziny dziewiątej”, tj. ok. 4.00¹⁹⁵². Jutrznia nie rozpoczynała się od sześciu psalmów¹⁹⁵³, lecz od trzykrotnie powtarzanego hymnu: „Chrystus powstał z martwych”. W nabożeństwie nie było kacyzm, lecz bezpośrednio po antyfonach śpiewano kanon paschalny. Po 3. i 6. pieśni kanonu czytano pouczenie (wśród nich słowo św. Jana Chryzostoma)¹⁹⁵⁴. Jutrznia paschalna oraz wszystkie jutrznie sprawowane w okresie roku, rozpoczynała się w przedśionku¹⁹⁵⁵.

Oba rękopisy wskazują również na czas sprawowania nabożeństw i na ich umiejscowienie w cyklu dobowym. Liturgia w dni postne rozpoczynała się w zależności od surowości postu. Jeśli posiłek był wyznaczony na godzinę 9 (15.00), Liturgia rozpoczynała się o godzinie 6 (w południe), jeśli posiłek mógł być spożywany o godzinie 6, Liturgię sprawowano o godzinie 3 (9.00)¹⁹⁵⁶. W wigilię święta Zwiastowania wieczernia rozpoczynała się o godz. 6 (południe), po której sprawowano pełną Liturgię.

Liturgiczna praktyka studyjska uporządkowała również kwestię wysłuchiwania spowiedzi w monasterach. Chociaż w rękopisach nie odnajdziemy odwołań do sakramentalnego aktu spowiedzi, wskazane jest aby mnisi wyznawali swoje grzechy w czasie jutrzni¹⁹⁵⁷.

1.4. Rok liturgiczny w praktyce liturgicznej św. Teodora Studyty

Informacji o synaksarionie studyjskim nie odnajdziemy w „Ipotiposis”, lecz pewne fakty dostarczają inne dzieła św. Teodora. Z jego katechez, reguł dotyczących dyscypliny monasterskiej oraz opisu lokalnych świętych i sposobu wspominania ich pamięci możemy odtworzyć charakterystyczne cechy kalendarza liturgicznego monasteru studyjskiego.

W kalendarzu epoki św. Teodora możemy wyszczególnić święta: 1 września początek nowego roku, Narodzenia Bogurodzicy, 14 września – Podwyższenie Krzyża Pańskiego, 6 listopada – św. patriarchy Konstantynopola Pawła Wyznawcy (+350), 11 listopada – św. Myny, św. Tadeusza Studyty (brak daty), św. Sawy Uświęconego i św. Mikołaja Cudotwórcy (brak dat, występuje w słowiańskich redakcjach katechez), Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego (w wigilię święta dokonywano oświecenia wód w naczyniach, źródłach i rzekach; w tym dniu kończył się również okres *epitemii* i pokuty¹⁹⁵⁸), Spotkania Pańskiego, 27 stycznia – św. Jana Chryzostoma, 28 stycznia – św. Efrema Syryjczyka, św. Antoniego Wielkiego (bez daty), pamięć 40 męczenników (bez daty), Zwiastowania Bogurodzicy (bez daty), św. Domicjana (mnicha studyjskiego, święto-

¹⁹⁵² J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 98.

¹⁹⁵³ Jak wskazuje rękopis psalmów tych nie czytano przez cały paschalny tydzień. *Ibid.*, s. 99.

¹⁹⁵⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 108.

¹⁹⁵⁵ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 99.

¹⁹⁵⁶ *Ibid.*, s. 111.

¹⁹⁵⁷ *Ibid.*, s. 92.

¹⁹⁵⁸ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 106.

wano prawdopodobnie po Wielkanocy), św. Platona (wujka i duchowego opiekuna św. Teodora, +814), św. Pachomiusza (bez daty), św. Teodora Stratelatesa (bez daty), św. Michała z Synady, przedświęcie Przemienienia Pańskiego, Zaśnięcia Bogurodzicy¹⁹⁵⁹.

Rok liturgiczny posiadał również święta okresu Triodionu, z których św. Teodor wspomina: niedziele mięsopustną oraz seropustną, połowę okresu postu, wyniesienie Krzyża w 4 niedzielę Wielkiego Postu, sobotę akatystu, środę 6 tygodnia, w którą otwierano bramy monasteru, sobotę Łazarza (sprawowano litję wokół monasteru, w czasie której niesiono ikony¹⁹⁶⁰), Niedzielę Palmową, Wielki Tydzień, Wielkanoc (w czasie jutrzni czytano paschalne słowo św. Jana Chryzostoma¹⁹⁶¹), połowę okresu pięćdziesiątnicy, poniedziałek Ducha Świętego oraz niedzielę Wszystkich Świętych¹⁹⁶².

Św. Teodor wymienia również posty cyklu rocznego: Wielki Post oraz post św. apostołów. Pomimo braku informacji w dziełach św. Teodora jednoznacznie możemy wskazać trzeci postny okres praktykowany w monasterze studyjskim, tj. post przed Bożym Narodzeniem.

Informacje o kalendarzu epoki św. Teodora należy uzupełnić corocznym wspomnieniem zmarłych, które odbywało się na początku roku liturgicznego oraz w okresie pięćdziesiątnicy – w sobotę poprzedzającą Pięćdziesiątnicę. W tych dniach sprawowano nabożeństwa, po których odbywały się agapy¹⁹⁶³.

Informacje o wszystkich tych świętach zostały umieszczone w słowach św. Teodora, co oczywiście nie ogranicza kalendarza liturgicznego monasteru studyjskiego jedynie do tych dni. Św. Teodor wspomina również i grupy świętych różnych epok, przynależących do różnych Kościołów lokalnych i wskazuje ich za wzór do naśladowania. Świadczyć to powinno i o liturgicznym ich wspominaniu w czasie roku kalendarzowego¹⁹⁶⁴. Powinniśmy również być świadomi, iż pierwotne TypSTUD nie zawsze opisywały kompletny cykl roczny, a często skupiały się jedynie na rozwiązaniu konfliktów wynikających z przenikających się cykli rocznych świąt ruchomych, nieruchomych oraz cyklu tygodniowego (ze szczególnym uwzględnieniem niedzieli)¹⁹⁶⁵.

1.4.1. „Kanonariony synajskie”

Tradycje monasteru studyjskiego zachowały się w „Synajskim kanonarionie”. Zachowały się dwa jego rękopisy, stanowiące dwie bardzo zbliżone redakcje, z których pierwsza datowana jest na IX-X w., druga – X-XI wiek¹⁹⁶⁶. „Kanonarionem” (gr. κανονάριον, cs. сказание) określano księgę opisującą zasady sprawowania nabożeństw, związane przede wszystkim z doбором czytań Pisma Świętego dla cyklu paschalno-niedzielnego. „Kanonariony synajskie” oprócz cyklu paschalno-niedzielnego (cyklu

¹⁹⁵⁹ Tamże, s. 100-102.

¹⁹⁶⁰ Procesja wskazywała na walkę o czystość kultu ikon. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 106.

¹⁹⁶¹ Praktyka ta świadczy o uznaniu w VIII-IX w. św. Jana za niewątpliwego autora słowa paschalnego.

¹⁹⁶² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 104-105.

¹⁹⁶³ Ibid., s. 105-106, 109.

¹⁹⁶⁴ Ibid., s. 103.

¹⁹⁶⁵ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 91.

¹⁹⁶⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 359.

triodionu) zawierały również wskazania na najważniejsze święta cyklu nieruchomego, tj. święta synaksarionu. Cykl zapisany w rękopisach, zrekonstruowany przez Iwana Manswietowa, rozpoczynał się od nabożeństwa Paschy, kończył zaś nabożeństwami Wielkiej Soboty¹⁹⁶⁷. Kanonariony, zawierając szersze informacje dotyczące praktyki liturgicznej, stanowiły uzupełnienie „Ewangeliarzy”.

Starszy rękopis zachował się we fragmencie, części ilitarionu, prawdopodobnie wyrwanej z „Ewangeliarza”. Na początku opisuje schemat triodionu (81 kart), który jednak zachował się od święta Wniebowstąpienia, a w części synaksarionu (32 karty) kończy się na dacie 6 sierpnia¹⁹⁶⁸. Rękopis z X–XI w. zachował się w całości, jednak nie stanowił pełnego schematu czytań – zawierał jedynie czytania i komentarze na ważniejsze dni¹⁹⁶⁹.

Zestawienia obu „Kanonarionów” w rosyjskim przekładzie dokonał archimandryta Antoni Kapustin¹⁹⁷⁰. Na podstawie tego opracowania możemy wskazać na podstawową różnicę pomiędzy „Kanonarionami synajskimi” a innymi odnalezionymi spisami czytań. „Synajskie kanonariony” po raz pierwszy skupiły się na wyjaśnieniach elementów nabożeństw okresu triodionu, czym zbliżyły się do późniejszych liturgicznych „Typikonów”. Oprócz wskazówek liturgicznych zawierały one: czytania Apostoła, Ewangelii, prokimny, koinonikon oraz troparion święta, tj. wszystkie elementy opisywane w uzupełnieniach „Ewangeliarzy” oraz „Apostołach” aprakos¹⁹⁷¹.

Opisana w „Kanonarionie” praktyka była przeznaczona nie dla monasterów, lecz dla parafii¹⁹⁷², wskazuje na różnice pomiędzy tradycją studyjską a regułą Wielkiego Kościoła Konstantynopolitańskiego. Cykl dobowy nie jest w dokumencie opisany, jednak może być zrekonstruowany na podstawie scharakteryzowanych w nim nabożeństw okresu paschalnego. Michał Skabałłanowicz zauważa, iż cykl ten odróżnia się od praktyki katedry Hagia Sophia i nie jest zgodny z tradycją „śpiewnego porządku”. Jego zdaniem, przedstawiona praktyka stanowi połączenie TypANAST z nową studyjską praktyką, która zresztą zdominowała tę pierwszą¹⁹⁷³. Oprócz ogólnego schematu nabożeństw, „Kanonarion” nie przewiduje również nabożeństw, w których uczestniczył patriarcha, jak również nie ma w nim wspomnień pamięci oświęcenia świątyń czy nabożeństw w rocznice trzęsień ziemi (oprócz 26 października). Wszystkie wymienione elementy stanowiły charakterystyczną praktykę reguł Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu, a ich brak jednoznacznie wskazuje na nowowypracowaną tradycję¹⁹⁷⁴.

W rękopisie na jutrzni po raz pierwszy pojawia się troparion Zmartwychwstania „Chrystus powstał z martwych” (cs. *Христос воскрес*), który nie był elementem praktyki konstantynopolitańskiej katedry. „Kanonarion” wskazuje na śpiew tego

¹⁹⁶⁷ И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 68–69.

¹⁹⁶⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 359; И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 68.

¹⁹⁶⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 359.

¹⁹⁷⁰ А. Капустин, архим., *Древний канонарь синайской библиотеки*, в: Труды Киевской Духовной Академии, 5–6 1874.

¹⁹⁷¹ И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 69.

¹⁹⁷² „Kanonariony” nie wspominają o igumenie, braciach, nie występuje część dyscyplinarna, poza opisem postu św. apostołów brak informacji o innych postach. Ibid., s. 70.

¹⁹⁷³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 360.

¹⁹⁷⁴ Ibid., s. 359.

troparionu wraz z wersetami, co było praktykowane jedynie u studytów i zapisane w TypANAST¹⁹⁷⁵. Ewangelię na jutrzni czytano po wielkiej doksologii¹⁹⁷⁶. W rękopiśmie pojawiają się również wersety wejścia (gr. *εισοδικόν*, cs. *входное, входной стих*), wygłaszane przez kapłana w czasie małego wejścia na Liturgii w dni wielkich świąt. Spośród licznych wersetów wejścia „Kanonariony” zawierały współczesny tekst na niedzielę palmową: „Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie...”¹⁹⁷⁷.

1.5. Kompletne, tzw. ktitorskie „Typikony”

Tradycja studyjska, która rozwinęła się po śmierci św. Teodora i została zapisana w „Ipotiposis” oraz atoskim „Diatiposis”, po raz pierwszy całościowo została opisana w fundatorskich, tzw. *ktitorskich*, pełnych TypSTUD (*τυπικὰ κτητορικὰ*)¹⁹⁷⁸. Ich nazwa pochodzi od *ktitorów*, tj. fundatorów monasterów, którzy pozostawiali spisane dla mnichów reguły organizacji życia we wspólnocie. „Typikony” te możemy określić jako pełne, gdyż po raz pierwszy posiadały szczegółowy opis nabożeństw na każdy dzień roku. Wszystkie one, niezależnie od pochodzenia, były określane jako studyjskie, gdyż zachowywały znaczną większość praktyki monasteru studyjskiego. Wśród nielicznych różnic należy wskazać zapożyczenia z reguł Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu, które to jednak zapożyczenia nie miały wpływu na zachowanie studyjskich cykli nabożeństw (dobowego oraz rocznych – ruchomych i nieruchomych)¹⁹⁷⁹.

Tradycja studyjska rozwinęła się zarówno w Konstantynopolu, w monasterach Bizancjum, ale i również daleko poza jego granicami. W okresie rozkwitu, datowanym na XII w.¹⁹⁸⁰, TypSTUD był obowiązującym w Małej Azji, na Górze Atos, w południowej Italii oraz na ziemiach ruskich¹⁹⁸¹. Oryginalna studyjska tradycja najdłużej zachowała się w „Typikonach” bizantyjskich peryferii – tj. w Italii, Gruzji czy Rosji.

„Typikony” studyjskie¹⁹⁸²:

1. „Typikony” konstantynopolitańskie:
 - a) „Typikon” patriarchy Aleksego (TypALEKS),
 - b) „Typikon” monasteru Bogurodzicy Ewergetydy (TypEWERG),
 - c) „Typikon” monasteru Pantokratora,
 - d) „Typikon” monasteru św. Mamanta,
 - e) „Typikon” monasteru Bogurodzicy „słonecznych stopni czyli odsłonięcia”,
 - f) „Typikon” monasteru św. Michała.

¹⁹⁷⁵ Ibid., s. 360.

¹⁹⁷⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 69.

¹⁹⁷⁷ Ibid., s. 145.

¹⁹⁷⁸ Ibid., s. 441.

¹⁹⁷⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 360.

¹⁹⁸⁰ XII w. został przez Roberta Tafta określony jako „złoty wiek tradycji studyjskiej”. Zob. Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 161.

¹⁹⁸¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 127.

¹⁹⁸² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50-52.

2. „Typikony” gruzińskie i atoskie:
 - a) „Typikon” monasteru Iwerion na Górze Atos,
 - b) „Typikon” igumena Eutymiusza.
3. „Typikony” słowiańskie.
4. „Typikony” południowo-italiańskie.

Dokonane przez liturgistów porównanie TypSTUD wskazuje na pewną prawidłowość, związaną z miejscem ich powstania. W „Typikonach” monasterów Konstantynopola i najbliższych okolic, dominujący element studyjski łączył się z praktyką Wielkiego Kościoła, jak również najszybciej przyjął elementy palestyńskie. Schemat czytań „Psałterza” w tych „Typikonach” już w XII-XIII w. opierał się na praktyce palestyńskiej, z jednym wyjątkiem – pozostały one wierne praktyce studyjskiej nie wprowadzając całonocnych czuwań¹⁹⁸³.

1.5.1. „Typikony” konstantynopolikańskie

Spośród „Typikonów” konstantynopolikańskich w niniejszym rozdziale przedstawimy 2 najważniejsze redakcje, które stały się fundamentem pozostałych zachowanych typikonów. Do redakcji tych zaliczamy: TypALEKS oraz TypEWERG. Ze względu na późniejsze wzorowanie się na tych rękopisach, które doprowadziło do powstania „lokalnych kopii” tj. zbudowanych na ich podstawie nowych rękopisów, stały się one istotnym źródłem usystematyzowania a nierzadko i ujednolicenia praktyki liturgicznej.

1.5.1.1. „Typikon” patriarchy Aleksego

Najstarszym¹⁹⁸⁴ pełnym fundatorskim „Typikonem” jest rękopis, który konstantynopolikański patriarcha Aleksy¹⁹⁸⁵ w roku 1034 przekazał dla monasteru Zaśnięcia Matki Bożej w pobliżu Konstantynopola¹⁹⁸⁶. Oryginalny dokument nie zachował się i jego treść możemy poznać jedynie dzięki słowiańskim przekładom XI-XV w. oraz późniejszym XIII w. greckim rękopisom¹⁹⁸⁷. We wszystkich zachowanych redakcjach TypALEKS jest określany jako dzieło patriarchy Aleksego opracowane zgodnie z tradycją studyjską¹⁹⁸⁸. O. Michaił Lisicyń wskazuje, iż TypALEKS nie powinniśmy określać jako studyjskiego¹⁹⁸⁹. Koncepcja Lisicyńa, wskazuje na jego opracowanie poza

¹⁹⁸³ Brak całonocnego nabożeństwa wynikał z założeń reguły św. Teodora, który uznawał, iż odpoczynek w nocy jest wymagany w życiu mnicha, pracującego i modlącego się dniem. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

¹⁹⁸⁴ Iwan Manswietow słusznie zauważa, iż „nie należy tego typikonu uznawać za faktycznie najstarszy zapis”. Igumen Nikon w XI w. analizował, jak o tym pisze w „Taktikonie” wiele typikonów i reguł. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 73-74.

¹⁹⁸⁵ Przed wstąpieniem na konstantynopolikańską katedrę patriarchy Aleksy był igumenem bądź eklezjarchą, tj. jego zastępcą i pomocnikiem w monasterze studyjskim. Na tron patriarchy wstąpił za panowania cesarza Bazylego II Bułgarobójcy. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 116-117.

¹⁹⁸⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 360; Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 75.

¹⁹⁸⁷ Więcej o greckich rękopisach patrz И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 124.

¹⁹⁸⁸ Ibid., s. 118.

¹⁹⁸⁹ Wielokrotne wyjaśnienia o. Michaił Lisicyń przedstawił w: М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 267-268.

studyjskim monasterem oraz obecność własnych, lokalnych reguł, przez co ogranicza określenie „studyjskie” jedynie do określonego jednego modelu. Już w XI w. igumen Nikon mówił o różnych TypSTUD, a i późniejsi liturgiści wszystkie konstantynopolitańskie, greckie i południowo-italiańskie rękopisy, przypisywali do tekstów „tradycji studyjskiej”. Ponadto TypALEKS, w tradycji słowiańskiej uzyskał jednoznaczną nazwę: „*Студийско-Алексеевский Устав*”¹⁹⁹⁰. Teza Michaiła Lisicyna nie znalazła zwolenników wśród pozostałych badaczy, dla których TypALEKS jest opracowanym w zgodzie z tradycją studyjską¹⁹⁹¹. Iwan Karabinow odrzucił tezę Lisicyna i w oparciu o najstarszy „Synaksarion” TypALEKS wskazał, iż był on pierwszym fundatorskim (ktitorskim) „Typikonem”, którego „teksty niewątpliwie zależały od zabytków studyjskiego pochodzenia”¹⁹⁹².

Istnienie licznych słowiańskich redakcji nie jest przypadkowa – TypALEKS stał się fundamentem liturgicznej organizacji Kościoła prawosławnego na Rusi¹⁹⁹³. TypALEKS, w końcu lat 60-tych XI wieku został przez św. Teodozego wprowadzony jako „Typikon” Ławry Kijowsko-Pieczerskiej¹⁹⁹⁴.

TypALEKS (gr. *Ἀλεξίου*) zachował się jedynie w słowiańskich rękopisach:

1. Rękopis XI-XII w., ze zbiorów **biblioteki Moskiewskiej Typografii, nr 142** (w starej klasyfikacji nr 285 oraz 1206), tzw. „Reguły Typografii” (cs. *Типографский Устав*) bez początkowych i końcowych fragmentów¹⁹⁹⁵. Rozpoczyna się on od niedzieli mięsopustnej i zawiera pełny cykl nabożeństw „Triodionu” (kanonarion). Zamiast części opisującej nabożeństwa nieruchome (synaksarion), dokument zawiera kondakarion na cały rok (częściowo z zapisem melodii)¹⁹⁹⁶. Struktura kondakarionu rozpoczynała się od wskazania prokimmów oraz czytań apostołskich i ewangelicznych, na każdy dzień tygodnia (rozpoczynając od poniedziałku). Po wskazaniach zamieszczone były kondakiony oraz ikosy świętych i świąt, uporządkowane w kalendarz świąt nieruchomych, tj. od września do 31 sierpnia¹⁹⁹⁷. Po opisie świąt synaksarionu kondakarion zawiera kondakiony i ikosy „Triodionu” (od niedzieli o Synu Marnotrawnym do niedzieli Wszystkich Świętych), a następnie uzupełnienie – kondakiony i ikosy 20 grudnia, na oświęce-

¹⁹⁹⁰ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2001, s. 5.

¹⁹⁹¹ Z krytyką koncepcji o. Michaiła Lisicyna w 1911 roku wystąpili profesorowie Kijowskiej Duchownej Akademii: o. Wasilij Priłuckij oraz prof. Michaił Skabałlanowicz. Ibid., s. 34.

¹⁹⁹² И. А. Карабинов, *Отзыв о труде протоиерея М. Лисицына «Первоначальный славяно-русский Типикон...»*, „Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Императорской Академией наук: Отчеты за 1912 г.”, 1916, s. 312–368. Cyt. za: А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 35.

¹⁹⁹³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 360.

¹⁹⁹⁴ Z Kijowa „Typikon” rozpowszechnił się na teren całej Rusi i państwa moskiewskiego. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50; Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 75-76.

¹⁹⁹⁵ Analiza Iwana Manswietowa wskazuje, iż w części początkowej brakuje 56 kart. Zachowało się 17 zeszytów i jeszcze jedna dodatkowa karta, jednak zeszyty nie są kompletne. W zachowanym rękopisie brakuje 10 kart z różnych miejsc dokumentu. Szczegółowy opis rękopisu zob. И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 380-381.

¹⁹⁹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 360; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

¹⁹⁹⁷ W opisie święta Zwiastowania (marzec) zachowano tekst Akatysty Bogurodzicy. М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 199.

nie świątyni i Przenajświętszej Bogurodzicy. Kolejna część kondakarionu zawiera kondakiony niedzielne, pieśni stopni zgrupowane zgodnie z tonem oraz „podobnicy” wg tonów¹⁹⁹⁸.

2. Rękopis XII–XIII w., ze zbiorów **SINOD nr 330** (w innych opisach **nr 380**), praktycznie kompletnie zachowany (rozpoczyna się od niedzieli o synu marnotrawnym). Zabytek składa się z trzech części: [1] kanonarionu, [2] pełnego synaksarionu zgodnego z kalendarzem konstantynopolikańskiej Hagii Sophii [3] oraz reguły opisującej sprawowanie nabożeństw oraz zawierającej elementy dyscyplinarne, regulujące życie mnichów¹⁹⁹⁹.
3. Rękopis XIII wieku, ze zbiorów byłej biblioteki Nowgorodzko-Sofijskiej, obecnie w zbiorach **Akademii Duchowej w Sankt-Petersburgu, nr 1136**, który składa się z „Triodionu”, zawierającego materiał od niedzieli mięsopustnej, oraz niekompletnego synaksarionu opisującego nabożeństwa do 17 stycznia²⁰⁰⁰.
4. Rękopis ze zbiorów biblioteki Moskiewskiej Typografii, nr 144/1236.
5. Rękopis z roku 1398, zachowany w **SINOD nr 333/381**, nie posiadający części dyscyplinarnej, o strukturze synaksarion-kanonarion²⁰⁰¹. Jego treść w większości odpowiada dla rękopisu byłej biblioteki Nowgorodzko-Sofijskiej nr 1136, jednak zauważalne są różnice. Rękopis posiada znacznie więcej elementów reguły Wielkiego Kościoła, m.in. nieobecny we wcześniejszych zabytkach obrzęd wyniesienia Krzyża wraz z opisem „pokłonienia się Krzyżowi”, który rozpoczyna się już od 10 września²⁰⁰².
6. Rękopis z XV wieku, nr 905/382, zbliżony do kodeksu 330/380, ustępujący mu jednak czystością przekazu i czasem powstania²⁰⁰³.

Oprócz powyższych rękopisów Michaił Lisicyń wskazuje na niepełne zabytki XIII–XVI w., które również klasyfikuje jako rękopisy TypALEKS²⁰⁰⁴.

Począwszy od XIII wieku, wszystkie opisują tę samą tradycję, prawdopodobnie stanowią więc późniejsze redakcje oryginalnego „Typikonu”²⁰⁰⁵. Niewielkie różnice pojawiają się znacznie później, i to nie pod wpływem innych reguł, a w wyniku readaptacji „Typikonu” na ziemiach słowiańskich. W kolejnych, późniejszych, redakcjach Liturgia nie jest już dłużej sprawowana we wszystkie dni Wielkiego Postu, pojawiają się lokalni święci, zaś pamięć św. Teodora Studyty zaczyna być coraz mniej czczona²⁰⁰⁶.

Plan TypALEKS opierał się na schematach „Ipotiposis” oraz „Diatiposis”²⁰⁰⁷ – rozpoczął się od opisu okresu „Triodionu” (od niedzieli celnika i faryzeusza), po któ-

¹⁹⁹⁸ Ibid., s. 200.

¹⁹⁹⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 361; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52.

²⁰⁰⁰ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 200; М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 361.

²⁰⁰¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 394.

²⁰⁰² М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 202.

²⁰⁰³ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 379.

²⁰⁰⁴ Zob. М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. VIII–IX.

²⁰⁰⁵ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 123.

²⁰⁰⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52.

²⁰⁰⁷ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 35.

rym umieszczono synaksarion oraz część dyscyplinarną na wzór „Ipotiposis”. Z opisów w nim zawartych wynika, iż patriarcha Aleksy nie bazował jedynie na dwóch znanych nam rękopisach, lecz także wykorzystywał nieznane spisy reguł studyjskich²⁰⁰⁸ oraz obrzędy Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu²⁰⁰⁹.

W rękopisach XIV-XV w. (SINOD nr 333/381 z XIV w. oraz nr 905/382 z XV w.) synaksarion stanowił pierwszą część „Typikonu”, co nie było jednak oryginalną strukturą, lecz późniejszą próbą dopasowania TypSTUD do tradycji jerozolimskiej²⁰¹⁰. Aleksiej Pientkowski słusznie zauważa, iż pierwszą częścią rękopisu był rozdział fundatorski, pisany w pierwszej osobie, co wskazuje na słowa samego patriarchy. W TypALEKS pojawia się wskazanie patriarchy, aby jego ciało pochowano w monasterze oraz zakaz jakichkolwiek innych pochówków w monasterze. Po śmierci patriarchy rozdział fundatorski został uzupełniony o wskazówki dotyczące modlitewnego wspomnienia patriarchy, które było dodawane codziennie do ektenii żarliwej²⁰¹¹. Reguły fundatorskie patriarchy Aleksego zostały w większości przyjęte przez późniejsze inne fundatorskie „Typikony”.

1.5.1.2. „Typikon monasteru Bogurodzicy Ewergetydy” (TypEWERG)

„Typikon Ewergetycki” (TypEWERG) został opracowany w XI wieku na potrzeby założonego w 1048 roku monasteru Bogurodzicy Ewergetydy, tj. Czyniącej Dobro. Monaster powstał na przedmieściach Konstantynopola, a jego założycielem był mnich Paweł (+1054). Następca Pawła, igumen Tymoteusz, rozbudował monaster oraz pozostawił spisana regułę – „Typikon”. W latach 1098-1118, synaksarion TypEWERG został przeredagowany i uzupełniony²⁰¹². Pojawiają się w nim święci z połowy XI wieku oraz sami fundatorzy monasteru – św. Paweł i św. Tymoteusz²⁰¹³.

Rękopis TypEWERG pochodzi z XII wieku (pierwsza redakcja z lat 1054-1070) i znajduje się w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu w Atenach – **Ateny nr 788**²⁰¹⁴.

TypEWERG zawiera wiele elementów tradycji Wielkiego Kościoła, co nie może dziwić ze względu na położenie monasteru. Struktura nabożeństw jest jednak oparta o tradycję studyjską, z elementami TypANAST oraz, jak wskazuje o. Robert Taft, z inspiracjami ze strony tradycji palestyńskiej²⁰¹⁵.

²⁰⁰⁸ W opisie praktyki zamykania bram monasteru w okresie Wielkiego Postu, patriarcha Aleksy wskazywał, iż nie była to jedynie praktyka studyjska, albowiem była ona zapisana „nie tylko w jednym studyjskim monasterze”. 20 lat później igumen Nikon otwarcie mówi o wielu, różniących się od siebie TypSTUD. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 119.

²⁰⁰⁹ W regułach dotyczących postu mówi o praktyce przyjętej „z innego typikonu”. Ibid., s. 120.

²⁰¹⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436.

²⁰¹¹ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 47.

²⁰¹² J. Thomas i A. C. Hero, red., *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. R. Jordan, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 454.

Miguel Arranz wskazuje na rok 1150. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50.

²⁰¹³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 363.

²⁰¹⁴ Ibid.; М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50; J. Thomas i A. C. Hero, *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, op. cit., s. 454.

²⁰¹⁵ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 98-99; А. М. Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы*, „Богословские труды”, 2003, nr 38, s. 323.

Nawiązanie do praktyki Wielkiego Kościoła mogło być związane z wyborem na tron patriarchy w Konstantynopolu, w roku 1153, mnicha monasteru ewergetyckiego, który przyjął imię Neofity. W końcu XII w. z monasterem związał się św. Sawa Serbski, który odwiedzał go w czasie swych wizyt w Konstantynopolu. Monaster przetrwał również łańciński najazd krzyżowców. W roku 1206 władza nad monasterem została przekazana dla Stefana przełożonego monasteru na Monte Cassino, jednak greckim mnichom zezwolono na pozostanie w monasterze²⁰¹⁶. Jedyne na podstawie wskazówek możemy określić okres zamknięcia monasteru, który przypadł w XIII bądź na początku XIV wieku²⁰¹⁷.

Reguła monasteru Bogurodzicy wskazywała na konieczność przestrzegania stałej, określonej liczby mnichów. Ilość braci mogła być mniejsza, jednak tylko wtedy, kiedy brakowało chętnych. Wspólnota monasterska była podzielona na dwie grupy: mniejszą – mnichów, którzy na stałe przebywali w monasterze oraz większą – którzy wypełniali swoje obowiązki poza monasterem. Do obowiązków pierwszej grupy mnichów należało sprawowanie nabożeństw i wykonywanie prac na terenie monasteru, do drugiej grupy przynależeli niewykształceni mnisi²⁰¹⁸.

Zachowany rękopis TypEWERG (Ateny nr 788) przedstawia złożoną strukturę, podzieloną na rozdziały. Rękopis rozpoczynał się wprowadzeniem opisującym historię powstania monasteru²⁰¹⁹, po którym następowały kolejne rozdziały: reguły liturgiczne, sakramentalne oraz związane z posiłkami mnichów, rozdziały dyscyplinarne i późniejsze uzupełnienia.

Liturgiczną strukturę TypEWERG charakteryzuje jego nazwa: synaksarion-kanonarion (bądź synaksarion-typikon)²⁰²⁰. W pierwszej części rozpoczynając od 1 września i kontynuując opis aż do 31 sierpnia, wskazywał na święta nieruchome. W drugiej części zamieszczono święta ruchome, rozpoczynające się od niedzieli Celnika i Faryzeusza a kończąc na niedzieli Wszystkich Świętych. Na każdy dzień TypEWERG wskazywał początki troparionów, stychyr oraz kanonów, co świadczy o jeszcze nie istniejących księgach liturgicznych („Miniejach”, „Triodionach”), po której wskazywano na wybór czytań dzieł świętych ojców oraz początek czytań Apostoła i Ewangelii przeznaczonych na dany dzień. Po zakończeniu schematu synaksarion-kanonarion, tj. po niedzieli Wszystkich Świętych, w TypEWERG umieszczono wskazówki dotyczące sprawowania nabożeństw i szczególnych ich elementów w dni wielkich świąt²⁰²¹. W tej części został zamieszczony schemat niedzielnego czuwania (składało się z powieczera, odpoczynku, pannihidy, czytania Dziejów Apostolskich, jutrzni) oraz Liturgii, jak również ogólne uwagi dotyczące nabożeństw dni powszednich wraz z tekstem prokimmów Liturgii, wieczornych wersetów na „Alleluja”²⁰²². Zgodnie z regułą monasteru

²⁰¹⁶ J. Thomas i A. C. Hero, *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, op. cit., s. 456.

²⁰¹⁷ Ibid., s. 457.

²⁰¹⁸ Ibid., s. 458.

²⁰¹⁹ Ibid., s. 467, 472-473.

²⁰²⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

²⁰²¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

²⁰²² Ibid.

czuwania były sprawowane zarówno w sobotnie wieczory, jak i w wieczory poprzedzające wielkie święta²⁰²³.

Opisany w TypEWERG codzienny cykl modlitewny składał się z następujących nabożeństw:

1. Jutrzni.
2. Nabożeństwa 1. godziny.
3. Indywidualnej reguły modlitewnej sprawowanej przez mnichów w swych celach bezpośrednio po nabożeństwie 1. godziny²⁰²⁴. Modlitwa odbywała się na kolanach poza okresem świątecznym, kiedy modlono się w pozycji stojącej. Indywidualna modlitwa w celach składała się z „6 psalmów, trzeciej godziny i szóstej godziny”²⁰²⁵. Następny rozdział opisywał znaczenie przystępowania do Eucharystii oraz wskazywał niedopuszczalność przyjmowania Ciała i Krwi Chrystusa bez błogosławieństwa igumena. Z treści 9. rozdziału wynika, iż po zakończeniu Liturgii mnisi udawali się na wspólny posiłek. Przejście ze świątyni do refektarza odbywała się ze śpiewem psalmów, natomiast w czasie posiłku mnisi wysłuchiwali tradycyjnych czytań²⁰²⁶.
4. Nabożeństwa 9 godziny.
5. Wieczerni, po której mnisi udawali się na posiłek.
6. Powieczerza.
7. Nabożeństwa o północy²⁰²⁷.

Informacje o nabożeństwach są również uzupełnione opisem: nabożeństw okresu Wielkiego Postu i innych postów, kadzenia a także „Prologiem” – dyscyplinarnym tekstem opisującym życie w monasterze²⁰²⁸.

TypEWERG, charakteryzując życie mnicha w monasterze, kładł nacisk na sferę modlitewną, szczególnie podkreślając konieczność uczestnictwa w sakramencie Eucharystii. Liturgie były sprawowane codziennie, lecz częstotliwość przystępowania mnichów do Eucharystii zależała od ich stanu duchowego²⁰²⁹. Zgodnie z regułą monasteru mnisi przystępowali do Eucharystii trzy razy w tygodniu, raz w tygodniu, bądź mogli też nie przystępować wcale. W przypadku wszystkich mnichów o tym, czy i jak często mogą przystąpić do Eucharystii każdorazowo decydował igumen, przy czym istniało założenie iż żaden z braci nie może pozostawać w stanie odłączenia od Eucharystii²⁰³⁰.

TypEWERG podkreśla również wyjątkowe znaczenie spowiedzi, która została określona jako „zachowująca życie”. Zasady określające formę i częstotliwość spowiedzi oparły się na tradycji patrystycznej, a samo przystępowanie do spowiedzi było obli-

²⁰²³ J. Thomas i A. C. Hero, *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, op. cit., s. 478.

²⁰²⁴ Ibid., s. 473.

²⁰²⁵ Ibid., s. 474.

²⁰²⁶ Ibid., s. 478-479.

²⁰²⁷ Ibid., s. 470-476.

²⁰²⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436-437; por. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

²⁰²⁹ Aleksiej Pientkowski wskazuje na bliskość tych reguł TypEWERG z praktyką palestyńskiego monasteru Łazarza, co potwierdza tezę Roberta Tafta o palestyńskich inspiracjach „Typikonu”. А. М. Пентковский, *Ктиторские мниконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы...*, op. cit., s. 329.

²⁰³⁰ J. Thomas i A. C. Hero, *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, op. cit., s. 459.

gatoryjne, pod groźbą wydalenia ze wspólnoty mnichów. Igumen wysłuchiwał spowiedzi pierwszej grupy mnichów bezpośrednio po jutrzni. Pozostali mnisi spowiadali się po nabożeństwie powieczera, przy czym, ze względu na ich znaczną liczbę, spowiadał ich nie tylko igumen, lecz również prezbiterzy, diakoni a nawet mnisi. TypEWERG wspomina również o „Wielkiej Spowiedzi”, tj. spowiedzi mnicha przyjmującego postrzyżyny, której wysłuchiwał sam igumen²⁰³¹.

O istocie reguł dla organizacji życia monastycznego świadczy praktyka ich odczytywania w czasie porannego posiłku²⁰³². TypEWERG wywarł poważny wpływ na rozwój bizantyjskich monasterów, które zaczęły adaptować nie tylko stare reguły św. Bazylego czy praktykę katedry Hagia Sophia, lecz również nowy, studyjski porządek²⁰³³. TypEWERG stał się bezpośrednią lub pośrednią inspiracją wielu fundatorskich „Typikonów” (aż do XIV w.), które są określane jako „Typikony” ewergetyckiej rodziny²⁰³⁴. Wśród monasterów, będących bezpośrednimi kontynuatorami tradycji ewergetyckiej, zaistniały dwa konstantynopolitańskie monastery: męski monaster Chrystusa Miłującego Człowieka (Philanthropos) oraz żeński Bogurodzicy „Pełnej Łaski”²⁰³⁵.

1.5.1.3. Pozostałe „Typikony” konstantynopolitańskie

Do grupy „Typikonów” opartych o tradycję studyjską możemy zaliczyć jeszcze kilka rękopisów. Zabytki te najczęściej zawierają jedynie część dyscyplinarną, zaś w kwestiach liturgicznych odsyłają do istniejących wcześniej – TypSTUD bądź do bliżej nieokreślonego „Synaksarionu”, tj. ogólnie przyjętej praktyki²⁰³⁶. Wśród nich należy wymienić:

1. Konstantynopolitański „Typikon monasteru Pantokratora” z 1136 r.²⁰³⁷, zachowany w rękopisie **Chalki nr 85** z 1749 r. Rękopis zawiera metodyczną, dyscyplinarną fundatorską regułę pozbawioną synaksarionu i kanonarionu. Pomimo braku głównych liturgicznych fragmentów, rękopis zawiera wiele interesujących wskazówek liturgicznych, wspominanych w tekście dyscyplinarnym²⁰³⁸. Zgodnie z tym zabytkiem nabożeństwa były sprawowane „według wzoru wielkiej świątyni”, z odesłaniami do praktyki jerozolimskiej²⁰³⁹. Porównanie tej reguły z TypALEKS, dokonane przez Aleksieja Pientkowskiego, wskazuje jednak na bardzo dużą zależność z wczesną praktyką studyjską. Reguła monasteru Pantokratora przyjęła następujące elementy studyjskiego TypALEKS: rozdziały o posiłkach (z niewielkimi zmianami), liturgiczne rozdziały (uzupełnione w „Typikonie monasteru Pantokratora”), oraz zalecenia skierowane do mnichów²⁰⁴⁰.

2031 Ibid.

2032 Ibid., s. 461.

2033 Ibid., s. 458.

2034 Ibid., s. 468.

2035 А. М. Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы...*, op. cit., s. 336.

2036 М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 363.

2037 W innym miejscu Michaił Skabałłanowicz wskazuje na rok 1130. Ibid., s. 410.

2038 М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

2039 М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 363.

2040 А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 103.

2. „Typikon monasteru św. Mamanta” z roku 1159. Zbliżony do „Typikonu monasteru Pantokratora” i podobnie jak pierwszy, również pozbawiony synaksarionu i kanoniarionu²⁰⁴¹. W prologu określono autora rękopisu, którym był igumen Atanazy, były ekonom monasteru Chrystusa Miłującego Człowieka (Philanthropos)²⁰⁴². W swym dziele igumen nie odwołuje się jednak do tradycji monasteru Chrystusa, lecz nawiązuje bezpośrednio do TypEWERG, co zdaniem Aleksieja Pientkowskiego, świadczy o nim jako o źródle dla reguł monasterów: Chrystusa Miłującego Człowieka, św. Mamanta oraz monasteru Bogurodzicy „Pełnej Łaski”²⁰⁴³.
3. „Typikon cesarzowej Ireny”, zapisany dla żeńskiego monasteru w Bogurodzicy „Pełnej Łaski” – „Kecharitomene” w Konstantynopolu (założony około 1114 roku)²⁰⁴⁴. Monaster powstał w pobliżu męskiego monasteru Chrystusa Miłującego Człowieka i jak wskazują liturgiści, przyjął opracowaną dla tego monasteru regułę. Rękopis datowany jest na 1110-1116 r.²⁰⁴⁵ i zachował się w zbiorach Paryskiej Biblioteki Narodowej, **Paris gr 384**. Wzorem dla tego rękopisu stała się reguła monasteru Chrystusa Miłującego Człowieka, który nie zachował się do naszych czasów. W ten sposób „Typikon monasteru Bogurodzicy” stał się dziedzicem tradycji ewergetycznej²⁰⁴⁶. „Typikon” posiadał charakterystyczne dla reformy ewergetycznej zasady organizacji życia monastycznego, dążenia do zaangażowania w życie sakramentalne oraz uporządkował wszelkie kwestie dotyczące wejścia pielgrzymów i wyjścia mnichów²⁰⁴⁷.
4. „Typikon monasteru Bogurodzicy «słonecznych stopni czyli odsłonięcia»” (gr. τῶν Ἡλίων Βωμῶν ἤτοι Ἐλεγγῶν) z roku 1162. Rękopis (**Chalki nr 85** z 1749 r.) był oparty o studyjski „Synaksarion”²⁰⁴⁸ lecz nie posiadał synaksarionu i kanoniarionu. „Typikon” wskazuje na praktykę indywidualnego przyjęcia Eucharystii przez mnichów²⁰⁴⁹.

Wśród konstantynopolitańskich „Typikonów” widoczna jest inspiracja TypEWERG, chociaż, jak pisze Aleksiej Pientkowskij, nie należy uznawać jej za do-

²⁰⁴¹ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

²⁰⁴² А. М. Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы...*, op. cit., s. 336.

²⁰⁴³ Ibid., s. 336.

²⁰⁴⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 442.

Monaster został założony przez cesarza Aleksego I Komnena. Po jego śmierci w 1118 r. do monasteru przybywa cesarzowa Irena, która przyjmuje mnisze postrzyżyny i pozostaje w monasterze do swojej śmierci (1123 lub 1133). Również jej córka, Anna Komnen przebywała w monasterze, tutaj napisała „Aleksjady”, zaś później została przyjęta w poczet sióstr. Zob. J. Thomas i A. C. Hero, red., *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 649.

²⁰⁴⁵ Aleksiej Pientkowskij wskazuje na rok 1110, kiedy to cesarzowa Irena podpisała gotowy już „Typikon”. Zob. А. М. Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы...*, op. cit., s. 336.

²⁰⁴⁶ Ibid., s. 336.

²⁰⁴⁷ J. Thomas i A. C. Hero, red., *Kecharitomene: Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. R. Jordan, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 655–657.

²⁰⁴⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 363.

²⁰⁴⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

minującą praktykę liturgiczną monasterów stolicy. W XI-XII w., obok TypEWERG i innych na nim opartych reguł, w Konstantynopolu praktykowano reguły mnichów nieśpiących (akimitów) oraz studyjski TypALEKS²⁰⁵⁰.

1.5.2. „Typikony” gruzińskie i atoskie

Mnisi z Atosu w XI i XII w. przyjmują i rozwijają tradycję studyjską. Bazą dla rozwoju stał się „Diatiposis” św. Atanazego z Atosu (+ ok. 1000). W wyniku rozwoju i adaptacji praktyki do lokalnych potrzeb, wypracowane reguły przyjmują nazwę „Typikonu Św. Góry” (cs. *святогорский*).

„Typikon Św. Góry” rozwijając się w tradycji studyjskiej, już w XI-XII w. wypracował swoje własne, charakterystyczne elementy. Jednym z lokalnych elementów tradycji liturgicznej stało się rozwinięcie praktyki postnej. Post na Św. Górze stał się bardziej surowy. Dla przykładu w okresie postu piotrowego na środę, piątek oraz poniedziałek. W tych dniach reguła św. Atanazego zabraniała spożywania oleju. Oprócz tego zabronione było spożywanie mięsa i wina w okresie pomiędzy postem piotrowym a postem przed Bożym Narodzeniem. W późniejszym okresie, to właśnie reguły postne odróżniały „Typikon Św. Góry” od innych tradycji²⁰⁵¹.

Najstarszym, po „Diatiposis” atoskim typikonem był „Wielki Synaksarion” Monasteru Iwerskiego (Iberyjskiego tj. gruzińskiego) określane również „Synaksarion-Typikon” św. Jerzego Hagioryty (Mtacmindeli)²⁰⁵². Treść „Wielkiego Synaksarionu” była zbliżona do „Ipotiposis”, „Diatiposis” oraz reguł igumena Nikona i przedstawiała regułę typu studyjskiego²⁰⁵³. Wg o. Roberta Tafta „Wielki Synaksarion” został opracowany na podstawie konstantynopolitańskiego rękopisu datowanego na okres do roku 906, zaś gruziński przekład powstał w latach 1043-1044²⁰⁵⁴.

Treść „Wielkiego Synaksarionu” potwierdza, iż najwcześniejsza praktyka Góry Atos była oparta na studyjskiej tradycji. W tradycji tej, podobnie jak w konstantynopolitańskich „Typikonach” (m.in. TypALEKS), elementy studyjskie wzbogacone były tradycją palestyńską oraz elementami reguły katedralnej. W cyklu dobowym nie występowały nocne czuwania, na jutrzni śpiewano świąteczne antyfony. W ten sposób brak nocnych czuwań wskazywał na tradycję studyjską, natomiast jutrznia, w ogól-

²⁰⁵⁰ А. М. Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы...*, op. cit., s. 352.

²⁰⁵¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 223.

²⁰⁵² Św. Jerzy Hagioryta (Mtacmindeli) – 1009-1065. Przydomek „Hagioryta” stanowi dosłowne tłumaczenie gruzińskiego określenia Mtacminda, które oznaczało „Święta Góra”. Urodzony w Gruzji, wychowany w Konstantynopolu, w 1034 r. powrócił do ojczyzny, gdzie przyjął mnisze postrzyżyny. Był mnichem w monasterze na Czarnej Górze w pobliżu Antiochii, a później w monasterze Iwerskim na Górze Atos, gdzie w latach 1044-1065 pełnił funkcję igumena. Kontynuator translatorskiego trudu św. Eutymiusza. Zob. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 76.

²⁰⁵³ Iwan Manswietow, opierając się na słowach biskupa Porfiriusza, wskazuje na ten „Typikon”, jako na rękopis tradycji jerozolimskiej. Teorii tej nie podtrzymują jednak pozostali liturgiści. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 224.

²⁰⁵⁴ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 76.

nym schemacie nawiązująca do praktyki jerozolimskiej, poprzez śpiewany kanon zachowała również elementy katedralne²⁰⁵⁵.

„Typikon gruziński” odzwierciedlał również lokalną praktykę – synaksarion był uzupełniony o świętych gruzińskich²⁰⁵⁶. Zachował się on w kilku rękopisach, z których najwcześniejsze mogą być odniesione do XI w.: **Tbilisi 193, 222, 839, Sankt Petersburg PHB gr. 171, 572.**

„Typikon gruziński” był źródłem dla nieco późniejszego (1131) TypMES, stanowiącego źródło kolejnych redakcji południowo-italiańskich. W ten sposób konstantynopolitańska praktyka, uzupełniona o elementy liturgicznej praktyki Góry Atos, stała się fundamentem tradycji południowo-italiańskiej²⁰⁵⁷.

Kolejny gruziński rękopis, stanowił kopię reguły Wielkiej Ławry i był to „Synaksarion-Kanonarion”, zwany również „Typikonem igumena Eutymiusza”²⁰⁵⁸. Po opisie nabożeństw cyklu rocznego (na początku synaksarion od 1 września, później kanonarion), rękopis zawierał reguły „Diatiposis”²⁰⁵⁹.

Od XIII wieku na Górze Atos rozpowszechnił się TypJEROZ, zwany „Typikonem św. Sawy”. Pierwszą wzmiankę o zmianach w praktyce liturgicznej odnajdujemy w monasterze Chilandar, dla którego swoje reguły pozostawia św. Sawa Serbski (+1237). Wprowadzenie nowego „Typikonu” łączy praktykę jerozolimską z lokalną tradycją Świętej Góry, wyrażającą się m.in. we własnym reżimie postu²⁰⁶⁰. „Typikon św. Sawy” nie może być jednoznacznie uznany za tradycję jerozolimską i współcześnie najczęściej jest określany jako reguła mieszanej tradycji²⁰⁶¹. Rękopis „Typikonu św. Sawy”, zdaniem J. Thomasa, był nieznacznie rozwiniętym przekładem TypEWERG, w którym jednak coraz bardziej uwidaczniała się palestyńska, monasterska tradycja²⁰⁶².

Rozwój praktyki liturgicznej w kolejnych wiekach pozostawia, w praktycznie każdym monasterze Świętej Góry, własne „Typikony”. Najstarsze z nich pochodzą z XIV w. i są już jednoznacznie zapisem reguł tradycji jerozolimskiej²⁰⁶³.

1.5.3. „Typikony” południowo-italiańskie

Reguła studyjska w X-XI w. stała się powszechną również na południu Półwyspu Apenińskiego oraz na Sycylii. Do XI w. w bizantyjskiej części południowej Italii istniały liczne monastera o nieokreślonej tradycji liturgicznej. O. Miguel Arranz wskazuje na obecność różnych tradycji w „Typikonach” italiańskich. W monasterach osiedlali się bowiem mnisi Palestyny, Małej Azji (oba tereny zagrożone atakami ze strony Is-

²⁰⁵⁵ Ibid., s. 76-77.

²⁰⁵⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 372. К. С. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение...*, op. cit., s. 228-272.

²⁰⁵⁷ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 76.

²⁰⁵⁸ Zob. Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 163-165.

²⁰⁵⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 51.

²⁰⁶⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 372-373.

²⁰⁶¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 225.

²⁰⁶² Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 99.

²⁰⁶³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 373.

lamu) oraz Konstantynopola. Ci pierwsi uciekali przed najazdami islamskimi, mnisi stolicy szukali zaś schronienia w epoce herezji ikonoklazmu. Skupiska wschodnich uchodźców, związanych z kulturą i tradycją grecką rozwinęły się pierwotnie w Kalabrii i Apulii, jak również na Sycylii²⁰⁶⁴. W końcu X w. wpływ mnichów-uchodźców dociera w okolice Rzymu, gdzie powstaje monaster Grottaferrata²⁰⁶⁵. Również liczne monasteria południa Włoch organizują swoje życie liturgiczne wprowadzając, oparte na tradycji studyjskiej własne „Typikony”. W XI wieku na tych terenach pojawił się szereg reguł, opartych wg Michała Skabałlanowicza, o dwie redakcje: monasteru Kasoulon oraz monasteru Matki Bożej nad rzeką Mili na Sycylii (na południe od Messyny)²⁰⁶⁶. Wnikliwy badacz „Typikonu Messyny”, o. Miguel Arranz, dokonał innej systematyzacji, dzieląc „Typikony” południowo-italiańskie na trzy rodziny:

1. Stara tradycja kalabryjska:
 - a) „Typikon «Archetypos»”,
 - b) „Typikon” monasteru Patirion w Rossano,
 - c) „Typikon” monasteru Grottaferrata (TypGROT).
2. Tradycja kalabryjsko-sycylijska:
 - a) „Typikon” monasteru Zbawiciela w Messynie (TypMES),
 - b) „Typikon Gala”,
 - c) „Typikon” monasteru Bogurodzicy z Mili,
 - d) „Typikon «św. Teodora Studyty»”,
 - e) „Typikon Bowa”,
 - f) „Typikon Wiedeński”.
3. Tradycja Apulii (Otranto):
 - a) „Typikon” monasteru św. Mikołaja z Kasoulon²⁰⁶⁷.

Charakterystyczną cechą „Typikonów” południowo-italiańskich był brak części dyscyplinarnej. Ich treść dotyczyła jedynie nabożeństw, które posiadały własne charakterystyczne elementy: brak katyzy na świątecznych jutrzniach, które zostały zastąpione antyfonami, powszechna obecność wielkiej doksologii, czytania i katyzy poetyckie wskazane po każdej pieśni kanonu Bożego Narodzenia. Powyższe elementy, zdaniem Iwana Manswietowa, świadczą o wpływie na tradycję południowo-italiańską nie tylko TypSTUD, lecz również praktyki jerozolimskiej²⁰⁶⁸.

1.5.3.1. Stara tradycja kalabryjska – „Typikon” monasteru Grottaferrata (TypGROT)

Reguła studyjska rozpowszechniła się nie tylko na chrześcijańskim Wschodzie. W pobliżu Rzymu, w monasterze Grottaferrata (również nazywany Kryptoferrata) założonym przez mnicha Nila (+ 1004) w końcu X wieku, również pojawił się peł-

²⁰⁶⁴ Do dzisiejszego dnia greckie osadnictwo pozostawiło żywe świadectwa w postaci italogreckich wspólnot „Bovesii” w Kalabrii oraz „Grecia Salentina” w Apulii. Zob. S. Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge 1965, s. 181–184.

²⁰⁶⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52.

²⁰⁶⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362–363.

²⁰⁶⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52–53.

²⁰⁶⁸ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 126.

ny fundatorski „Typikon”, w którym dobowy cykl nabożeństw odpowiadał studyjskiej praktyce²⁰⁶⁹. Pierwotny rękopis TypGROT, określane jako „Archetypos” przypisywany dla igumena Nila, i jego następcy, św. Bartolomeusza z Rossano (czwartego archimandryty Grottaferrata) nie zachował się. Nie jest również pewne czy „Archetypos” został kiedykolwiek spisany²⁰⁷⁰. Kolejną kalabryjską regułą był „Typikon” z **monasteru Patirion w Rossano**, spisany w latach 1130-1150, uznawany za kopię „Archetypos”. „Typikon” z Rossano zachował się w rękopisie **Grottaferrata G.A.29**. Autorem zachowanej redakcji był następca Nila, św. Bartolomeusz z Rossano. Św. Bartolomeusz w końcu XI w., po powrocie z Konstantynopola, gdzie poznał studyjską praktykę, organizuje najważniejsze centrum duchowe Kalabrii – monaster Patirion²⁰⁷¹. Zachowany „Typikon”, zdaniem Iwana Manswietowa nie odnosi się do nieznanego „Archetypos”, lecz opiera się na studyjskim TypALEKS z greckiego rękopisu monasteru Kasoulon w Otranto. Teza ta jest zgodna z twierdzeniem Aleskieja Pientkowskiego, który w „Typikonach” czterech organizowanych przez św. Bartolomeusza monasterów (Messyna, Mili, Trygonski oraz Patirion) odnajduje inspirujący je TypALEKS²⁰⁷².

Kolejnym „Typikonem” kalabryjskiej tradycji staje się TypGROT, zachowany w rękopisie z roku 1300²⁰⁷³ (**Grottaferrata G.A.1**). Zgodnie z tradycją, również i ten rękopis oparł się na typikonie „Archetypos”, lecz dla udowodnienia tej tezy brak jest jakichkolwiek dowodów²⁰⁷⁴. TypGROT został poważnie przeredagowany w XIII wieku przez 4 igumena monasteru – Błażeja II (gr. *Βλάσιος*, +1303)²⁰⁷⁵, który pragnął zbliżyć monasterską regułę do tradycji rzymskiej. Zachowany w XIII wiecznym rękopisie, liczącym 152 karty²⁰⁷⁶, TypGROT (w zbiorach monasteru **Grottaferrata A.II.7**) przyjął wiele rzymskich obrzędów i dni pamięci²⁰⁷⁷, w tym m.in.: dzień wszystkich świętych 1 listopada, nabożeństwa wielkich świąt uzupełniono o rzymską litanie, LitUPD była rekomendowana na wszystkie dni Wielkiego Postu (w oparciu o rzymską tradycję codziennego sprawowania Liturgii)²⁰⁷⁸, zmieniono zasady postu przed Bożym Narodzeniem oraz postu w dzień Podwyższenia Krzyża Pańskiego (zezwolono na spożycie nabrału i jajek), przyjęto łacińską terminologię oraz wprowadzono do ektenii wspomnianie rzymskiego papieża. Mimo tych zmian redakcja XIII wieku wciąż zachowała studyjski dobowy cykl nabożeństw, odmienny od rzymskiego²⁰⁷⁹.

Wśród charakterystycznych elementów TypGROT należy również wskazać: obrzęd oświecenia wody w Wielki Czwartek, w czasie którego czytano Apostoł i Ewan-

²⁰⁶⁹ M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362.

²⁰⁷⁰ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52.

²⁰⁷¹ Ibid., s. 52; И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 125.

²⁰⁷² А. М. Пентковский, *Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы...*, op. cit., s. 87.

²⁰⁷³ А. А. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. 899.

²⁰⁷⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52.

²⁰⁷⁵ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 398.

²⁰⁷⁶ А. А. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. 899.

²⁰⁷⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362.

²⁰⁷⁸ А. А. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. 907.

²⁰⁷⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362.

gelię i po którym odbywał się obrzęd omycia nóg²⁰⁸⁰; wieczernię Pięćdziesiątnicy, z charakterystycznymi dla „śpiewnego nabożeństwa” antyfonami, intonowanymi dwukrotnie – na początku, a następnie po jednym po każdej z czytanych modlitw²⁰⁸¹.

TypGROT rozpoczynał się od synaksarionu (od września do sierpnia), który wymieniał następujące wielkie święta: Zwiastowanie, Boże Narodzenie, Obrzezanie, Spokanie, Chrzest Pański, sobotę Łazarza, Niedzielę Palmową, Przemienienie, Wieczerzę Mistyczną, Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie, nową niedzielę (tj. niedzielę Antypaschy), Wniebowstąpienie oraz Pięćdziesiątnicę²⁰⁸². Synaksarion uzupełniały informacje o porządku prokimmów, czytań Apostoła i Ewangelii oraz kinoników (tj. wersetów przed komunią, cs. *причастен*) oraz diataksis. Po synaksarionie opisany był okres „Triodionu” – „synaksarion Świętej Czerdziesiątnicy” (gr. *συναξάριον τὰν Φεῶ τῆς ἀφίας μ'*)²⁰⁸³.

1.5.3.2. Tradycja kalabryjsko-sycylijska

Najważniejszym „Typikonem” tej tradycji był typikon monasteru Chrystusa Zbawiciela w Messynie (TypMES), zachowany w rękopisie **Messina gr. 115**²⁰⁸⁴. Rękopis został napisany w roku 1131 przez św. Łukasza, założyciela monasteru, archimandryty wszystkich 40 kalabryjskich monasterów, ucznia św. Bartolomeusza (Rosano). W TypMES, uznawanym za najstarszy kompletny TypSTUD, liturgiści wskazują oprócz dominującej tradycji mnichów konstantynopolitańskich, również lokalne pre-studyjskie elementy²⁰⁸⁵.

Jak wyjaśnia o. Robert Taft, TypMES (**Messyna gr. 115**) pokrywał się z treścią typikonu Jerzego Mtacmindeli (~1009-1065), znajdującego się w monasterze Iveron na Górze Atos. Gruziński rękopis datowany na lata 1043-1044, jako starszy, stanowi źródło dla TypMES²⁰⁸⁶. Aleksiej Pientkowskij zauważa z kolei jego znaczącą zależność od fundatorskiego TypALEKS. Dokonane przez niego porównanie obu „Typikonów” ukazało, iż niektóre fragmenty reguł fundatorskich były identyczne²⁰⁸⁷.

Struktura TypMES²⁰⁸⁸:

1. Wprowadzenie autorstwa św. Łukasza o historii monasteru.
2. Ogólne metodyczne informacje na podobieństwo „Ipotiposis”.
3. Synaksarion-kanonarion oparty o kalendarz konstantynopolitański. Kolejność odpowiada tradycji konstantynopolitańskiej, lecz możliwe, iż stanowi ona jedynie późniejszą reorganizację i kanonarion mógł znajdować się na pierwszym miejscu²⁰⁸⁹.
4. Ogólne wskazówki liturgiczne na podobieństwo „Ipotiposis”, z których część jest

²⁰⁸⁰ A. A. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. 907.

²⁰⁸¹ Ibid., s. 907-912.

²⁰⁸² A. A. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. 899-907.

²⁰⁸³ Ibid., s. 907.

²⁰⁸⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 52.

²⁰⁸⁵ Ibid., s. 52-53.

²⁰⁸⁶ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 76.

²⁰⁸⁷ Zob. А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 50-63.

²⁰⁸⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

²⁰⁸⁹ Ibid., s. 53.

również zbliżona do „Taktikonu” igumena Nikona. TypMES kończą różne uzupełnienia i dodatkowe informacje²⁰⁹⁰.

Oprócz TypMES tradycję kalabryjsko-sycylijską przekazały kolejne rękopisy: Gala z 1211 r. (**Messina gr. 115**) stanowiący kopię TypMES oraz „Typikon” monasteru Bogurodzicy w Mili z 1292 r. (**Watykan gr. 1877**)²⁰⁹¹.

„Typikon” z 1292 r. został sporządzony dla monasteru Bogurodzicy, wybudowanego przez Rogera I de Hauteville, Wielkiego Hrabiego Kalabrii i Sycylii. Monaster nad rzeką Mili, 7 mil na południe od Messyny, został ufundowany na pamiątkę zwycięstwa nad Saracenami. Pierwszym przełożonym monasteru został igumen Michał, który wraz z mnichami przybył z Bizancjum²⁰⁹².

„Typikon” bazował na wschodniej tradycji, z których we wstępie wspomina: TypSTUD, TypJEROZ, TypKONST, atoski oraz olimpijski. Sycylijski „Typikon” monasteru Bogurodzicy w Mili będąc kodeksem zbliżonym do oryginalnego TypMES stał się źródłem dla kolejnych, rękopisów.

Najstarszy rękopis tego „Typikonu” pochodzi z 1292 roku i znajduje się w zbiorach Biblioteki Watykańskiej, nr 1877. Oprócz zabytku końca XIII wieku, zachowały się oparte na nim: tzw. „Typikon Wiedeński” – rękopis z XII wieku ze zbiorów Wiedeńskiej Cesarskiej Biblioteki (**Wien 127/136/144**), „Typikon Bowa” – rękopis z 1552 roku (**BAR 78**²⁰⁹³) oraz rękopis ze zbiorów Biblioteki Watykańskiej, który został w roku 1552 подарowany dla papieża Sykstusa V²⁰⁹⁴, określane jako „Typikon «św. Teodora Studyty»” z XV w. (**Watykan gr. 1609**)²⁰⁹⁵.

1.5.3.3. Tradycja Apulii (Otranto)

Liturgiczną tradycję Apulii opisuje najstarszy rękopis – „Typikon” monasteru św. Mikołaja z Kasoulon (obecnie ruiny) – „*Typicum Casulanum*”. Monaster położony w pobliżu Otranto, został założony przez igumena Józefa w 1098/1099 roku²⁰⁹⁶. „Typikon” został napisany w 1174 roku przez trzeciego igumena monasteru Mikołaja. Mimo, iż we wstępie autor wskazuje na cztery źródła reguły: Ławrę św. Sawy, monaster studyjski, św. Górę Atos oraz dziedzictwo pierwszego igumena Józefa (+1124 lub 1125)²⁰⁹⁷, to rękopis bazuje na praktyce studyjskiej, uzupełnionej o patriarszy typikon

²⁰⁹⁰ J. Thomas i A. C. Hero, red., *Luke of Messina: Typikon of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 637–648.

²⁰⁹¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

²⁰⁹² И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 398.

²⁰⁹³ Bowa – miasto w Kalabrii, zasiedlone przez Greków; od VII w. katedra biskupia. W opisie Iwana Manswietowa rękopis został zapisany jako BAR nr 75. Ibid.

²⁰⁹⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 363.

²⁰⁹⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

²⁰⁹⁶ J. Thomas i A. C. Hero, red., *Kasoulon: Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 1319.

²⁰⁹⁷ Michail Skabałanowicz wskazuje na rok 1125, natomiast amerykańskie opracowanie Thomasa i Constantinides Hero na rok 1124. Por. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362. J. Thomas i A. C. Hero, *Kasoulon: Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, op. cit., s. 1319.

(tj. TypKONST) oraz „Typikon Jana Postnika”²⁰⁹⁸. Iwan Manswietow określa ten rękopis za późną grecką redakcją TypALEKS²⁰⁹⁹. Monaster aż do XIII wieku zachował swą wschodnią regułę i był niezależny od władzy papieża²¹⁰⁰. W roku 1480, w czasie krótkiej okupacji tureckiej miasta Otranto, monaster został zniszczony i nigdy już nie został w pełni zrekonstruowany. Do roku 1804, świątynia monasteru służyła katolickim księżom²¹⁰¹.

„Typikon” monasteru Kasoulon zachował się w kilku rękopisach: [1] rękopis z 1274 r. z Biblioteki Uniwersytetu w Turynie (**Turin gr. 216**), [2] rękopis z 1205 r. ze zbiorów biblioteki BAR w Rzymie (**BAR 350/III 69**)²¹⁰², [3] rękopis z XIII w. (**Vallicelliana D.61**) oraz [4] rękopisie z 1583 r. (**BAR 383/III 102**)²¹⁰³.

„Typikon” rozpoczął się od rozdziałów liturgicznych (obejmowały okres „Trio-dionu postnego” i „Triodionu paschalnego”)²¹⁰⁴, fragmentów dyscyplinarnych i skupiał się na regułach posiłków dla mnichów (25 rozdziałów), po których umieszczono krótkie uwagi i informacje o życiu wspólnotowym²¹⁰⁵. Reguła Apulii była bardziej surowa aniżeli tradycja sycylijska, co przejawiało się w przede wszystkim w zasadach postu i przez to była bliższa tradycji palestyńskiej TypJEROZ²¹⁰⁶.

1.5.4. Synaksariony tradycji studyjskiej

Najstarsze studyjskie synaksariony pochodzą z XI-XII w. i wskazują na przejściową formę od kalendarza katedralnego do późniejszej praktyki jerozolimskiej. Kalendarz liturgiczny został uzupełniony o wiele pamięci świętych i świąt, które nie były wspomniane w katedralnym synaksarionie. Większość dat TypSTUD odpowiada późniejszym jerozolimskim synaksarionom. Różnicę pomiędzy studyjską a jerozolimską praktyką wskazuje rękopis studyjskiego TypALEKS z XI-XII w. (**Moskiewska Typogr. Bibl. Nr 285/142/1206**), w którym nie są zapisane wszystkie imiona świętych, a jedynie tych, dla których zapisane zostały kondakariony. W ten sposób ilość wspomnień świętych ograniczała się do 105²¹⁰⁷.

Opisane w synaksarionach święta nie były jeszcze rozgraniczane na wielkie, średnie lub małe, jak miało to miejsce w późniejszej tradycji igumena Nikona z Czarnej Góry oraz „Typikonach” neopalestyńskich. Klasyfikacja świąt była dokonywana za po-

²⁰⁹⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362.

²⁰⁹⁹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 124.

²¹⁰⁰ W roku 1233 monaster rozpoczął płacenie corocznej opłaty na rzecz łacińskiego biskupa Otranto. W roku 1266 monaster ponownie zostaje wyświęcony. W XV w., kiedy przelożonym monasteru był Zachariasz (1438-1469) znajdującymi się tam rękopisami zainteresował się kardynał Bessarion. Rękopisy monasteru Kasoulon zostały wywiezione najpierw do Rzymu, a następnie do Wenecji, gdzie weszły w skład kolekcji Biblioteki Marcjana w 1468 roku. J. Thomas i A. C. Hero, *Kasoulon: Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, op. cit., s. 1320.

²¹⁰¹ Ibid.

²¹⁰² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 362-363.

²¹⁰³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

²¹⁰⁴ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 397.

²¹⁰⁵ J. Thomas i A. C. Hero, *Kasoulon: Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, op. cit., s. 1320-1328.

²¹⁰⁶ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

²¹⁰⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 402.

mocą informacji o osłabieniu postu, krótszych nabożeństw bądź zwolnieniu z codziennych prac. Dzięki tej klasyfikacji w tradycji studyjskiej możemy wyróżnić 5 grup dni świątecznych, zróżnicowanych zarówno pod względem sprawowanych nabożeństw, jak też stopni postu oraz liczby godzin przeznaczonych na pracę. 5 grup wyszczególniało:

1. Dni, w których nie sprawowano żadnego szczególnego nabożeństwa a jedynie czytano żywot świętego. Dni te nie były świąteczne i jeśli wypadły w środę lub piątek post obowiązywał do godziny 9 (15.00).
2. Dni, w których wspomnienie świętych pozwalało na niesprawowanie nabożeństw godzin oraz nie czynienie pokłonów. W tych dniach czas pracy mnichów nie był skracany, zaś posiłek spożywano o godzinie 6 (12.00).
3. Dni wspomnienia znanych świętych, w które nie sprawowano nabożeństw godzin, nie czyniono pokłonów oraz nie wykonywano prac ręcznych. W tych dniach zwolnienie od wykonywania prac trwało bądź cały dzień, bądź do posiłku.
4. Święta, w czasie których mnisi byli zwolnieni od wszystkich obowiązków aż do posiłku.
5. Dni wielkich świąt, w czasie których nie sprawowano nabożeństwa godzin, nie czyniono pokłonów oraz przez cały dzień nie podejmowano żadnej pracy. W TypSTUD do takich świąt zaliczano: dwanaście wielkich świąt, święta ku czci apostołów, Narodzenie i Ścięcie Głowy św. Jana Chrzciciela oraz inne święta²¹⁰⁸. Wyróżnienie świąt ku czci św. Jana Chrzciciela było związane z monasterem pod tym samym wezwaniem, w którym za czasów św. Teodora zrodziła się liturgiczna praktyka „Ipotiposis”, przejęta następnie w innych „Typikonach” tradycji studyjskiej²¹⁰⁹.

1.6. Nabożeństwa fundatorskich „Typikonów” studyjskich

TypSTUD X i XI wieku, poza charakterystycznymi dla każdego monasteru detalami, przedstawiały ujednoliczoną praktykę liturgiczną. Wśród pełnych schematów nabożeństw uwidoczniły się charakterystyczne cechy reguły studyjskiej.

TypSTUD wyparły praktykowany od V w. cykl dobowy określany jako reguła 24 godzin, wprowadzając cykl oparty na praktyce jerozolimskiej z elementami tradycji katedralnej²¹¹⁰.

Schemat nabożeństwa został w tych „Typikonach” uporządkowany w trzech grupach: cyklu triodionu, cyklu synaksarionu oraz ogólnych wskazówek. W pierwszych dwóch grupach nabożeństwa były uporządkowane w cyklu rocznym (ruchomym oraz nieruchomym), w ostatniej części „Typikony” opisywały zaś nabożeństwa codzienne w swych niezmiennych elementach. W ten sposób szkielet przyjęty z 3 części, uzupeł-

²¹⁰⁸ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 139-140.

²¹⁰⁹ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 106.

²¹¹⁰ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 86-87.

niony o materiał liturgiczny 1. lub 2. części, pozwalał na sprawowanie nabożeństwa określonego dnia roku²¹¹¹.

Dobowy cykl nabożeństw, wskazywany w TypALEKS rozpoczynał się od jutrzni i kończył się późnym wieczorem nabożeństwem powieczera oraz indywidualną regułą modlitwy mnichów o północy²¹¹².

1.6.1. Wieczernia

Nabożeństwo rozpoczynał „psalm początkowy”²¹¹³. Na wieczerni 1 kacyzma „Błogosławiony mąż” śpiewana była na melodię tonu 8²¹¹⁴ w niedziele i święta. Na dni powszednie wskazano 18 kacyzmę, która nie była śpiewana w niedzielne oraz świąteczne wieczory, w okresie od Bożego Narodzenia do święta Chrztu Pańskiego oraz piątki Wielkiego Postu²¹¹⁵. W dniach wielkich świąt mających okres poświęcony, po „psalmie początkowym” opuszczano kacyzmę i rozpoczynano śpiew „Panie wołam do Ciebie”²¹¹⁶.

Kolejną charakterystyczną cechą wieczerni studyjskich była rozbudowana struktura stychyr na „Panie wołam do Ciebie”. „Ipotiposis” oraz TypALEKS wskazywał na niedzielę 9 stychyr (wcześniej jedynie 3 stychiry), dla wielkich świąt oraz dni powszednich – 6 stychyr. Wskazówka „Ipotiposis” opierała się jednak na redakcji „Oktoechosy”, w którym zapisane były jedynie trzy niedzielne stychiry. Z tego względu wskazanie dotyczące 9 stychyr, oznaczało trzykrotne powtarzanie każdej²¹¹⁷. „Typikony” zachodnie (m.in. TypMES), „Diatiposis” oraz TypEWERG wskazywały na niedzielę oraz święta Pańskie 8 stychyr, dla wielkich świąt – 6 stychyr, zaś na dni powszednie – 4 stychiry²¹¹⁸.

Niezależnie od dnia świątecznego, powszedniego czy niedzieli, na koniec wieczerni śpiewano troparion świętego (gr. ἀπολυτίκιον)²¹¹⁹. Jeśli święty nie posiadał troparionu to w dni powszednie śpiewano: „Bogurodzico Dziewico, raduj się”, „Chrzcieliu Chrystusa...” oraz „Pod Twoje miłosierdzie przybiegamy, Bogurodzico...”²¹²⁰, w niedzielę zaś niedzielny troparion aktualnego tonu²¹²¹. Śpiew troparionu św. Jana Chrzciela był jedną z charakterystycznych cech TypSTUD, który bazował na tradycji

²¹¹¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 134.

²¹¹² Ibid., s. 161.

²¹¹³ Ibid., s. 71.

²¹¹⁴ Ton kacyzmy wskazuje jedynie „Diatiposis”. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 364.

²¹¹⁵ Odpowiada to współczesnej praktyce wielkiej wieczerni w dzień wielkich świąt, dla których nie jest przeznaczona kacyzma na wieczerni. TypEWERG mówi o nie śpiewaniu tej kacyzmy również w dni pamięci wielkich świąt. Ibid.

²¹¹⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 71; М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 241.

²¹¹⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 71; А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 132.

²¹¹⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 364; А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 133.

²¹¹⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 71.

²¹²⁰ Te same tropariony są współcześnie śpiewane na wieczerni dni powszednich.

²¹²¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 364.

monasteru w cześć tego świętego. W TypALEKS troparion te był zastępowany innym tekstem jedynie w dni wielkich świąt²¹²².

1.6.2. Powieczerze

Schemat nabożeństwa powieczerza nie był w TypSTUD ujednolicony, przez co często odpowiadał praktyce jerozolimskiej. Powieczerze było w praktyce VIII-IX w. określane jako „modlitwa pierwszej nocnej godziny”²¹²³ i zostało opisane w „Hologionie synajskim” VIII-IX wieku (**Synaj nr 863**). Schemat nabożeństwa był bardzo zbliżony (nie zachował się w całości) do współczesnej praktyki pierwszej części wielkiego powieczerza. Nieco późniejszy schemat zachował studyjski TypALEKS, w którym nabożeństwo to było przeznaczone na okres od niedzieli Antypaschy do święta Wniebowstąpienia. Na pozostały okres, a szczególnie dla niedziel i świąt, przeznaczono skróconą wersję²¹²⁴.

„Diatiposis” i późniejszy TypEWERG wspominały o powieczerzu jedynie w dni niedzielne, święta Bożego Narodzenia, Chrztu Pańskiego oraz w okresie Wielkiego Postu. W tych typikonach, we wszystkie powszednie dni roku sprawowana była *pannihida*. *Pannihida* składała się z jednego bądź dwóch kanonów, poprzedzonych Ps 50, z katzmami poetyckimi po 3. pieśni oraz kondakionem po 5. pieśni. Po kanonie występował trisagion, troparion i ektenia. W okresie Wielkiego Postu *pannihida* była łączona z wieczernią, w dni świąteczne zaś poprzedzała jutrznię. Pomiędzy *pannihidą* i jutrznią dni świątecznych występowały również czytania. Te trzy elementy tworzyły „czuwanie” TypEWERG, określane jako *agrypnia* (gr. ἀγρυπνία). Świąteczne czuwanie, było obce dla TypKONST i stanowiło jedno z licznych nawiązań do tradycji jerozolimskiej²¹²⁵.

TypALEKS oraz inne reguły fundatorskie wyróżniały trzy typy powieczerza: wielkie, średnie oraz małe. Oprócz tego rozróżnienia nabożeństwo to było sprawowane w świątyni (w nawie głównej) bądź w przedsionku. Po powieczerzu następowało błogosławieństwo igumena oraz pocałunek braci, którzy wzajemnie prosili siebie o przebaczenie²¹²⁶.

W praktyce studyjskiej początkowym momentem powieczerza, zachowanym we współczesnej praktyce liturgicznej, było sześć psalmów (cs. *шестопсалмие*)²¹²⁷, zaś centralnym jego momentem była pieśń „Z nami Bóg” (cs. *С нами Бог*). Tradycja studyjska posiadała dwie wersje nabożeństwa – pełną i skróconą. Skrócona wersja rozpoczynająca się od pieśni „Z nami Bóg”²¹²⁸, bądź Ps 90 i była przeznaczona na dni świąteczne²¹²⁹.

²¹²² А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 105-106.

²¹²³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 23.

²¹²⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 382.

²¹²⁵ Ibid., s. 369.

²¹²⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 167.

²¹²⁷ И. А. Карабинов, *Лекции...*, op. cit., s. 238.

²¹²⁸ Ibid.

²¹²⁹ Na początek od pieśni „Z nami Bóg” wskazywał „Ipotiposis”, na Ps 90 – „Diatiposis”. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 381.

Z czasem pojawia się kolejna wersja nabożeństwa, która jeszcze bardziej skrócona (pozbawiona m.in. szeregu psalmów początkowych), została przeznaczona na niedziele, święta, Wielki Piątek, wieczór w dzień święta Wniebowstąpienia, w pierwszą sobotę Wielkiego Postu (św. Teodora), w sobotę wskrzeszenia Łazarza oraz w pierwsze trzy dni połowy okresu Pięćdziesiątnicy²¹³⁰.

1.6.3. Nocne nabożeństwo 12 psalmów – nocne godziny

Powieczerze rozwinęło się w kierunku starej praktyki 12 psalmów, wspomianej przez św. Jana Kasjana jako reguła anielska przekazana dla św. Pachomiusza Wielkiego. Praktyka ta rozwijała się początkowo jedynie jako indywidualna modlitwa mniichów – część ich codziennej modlitewnej reguły. Modlitewna reguła opierająca się na Księdze Psalmów, powoli zaczęła przenikać do nabożeństw cyklu dobowego. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w praktyce nocnych nabożeństw TypJEROZ²¹³¹, gdzie nabożeństwo godzin nocnych zajęło miejsce śpiewanej wielkiej *pannihidy*, tj. nocnego czuwania. O tym nocnym nabożeństwie wspominał „Diatiposis”, który wyjaśniał jego strukturę w różnych okresach:

1. Od niedzieli Antypaschy do niedzieli Wszystkich Świętych po powieczerzu rozpoczynała się *pannihida*, która składała się jedynie ze śpiewanego kanonu oraz Ps 118 (była to jedna z form śpiewnej *pannihidy*).
2. Od niedzieli Wszystkich Świętych do święta Podwyższenia Krzyża Pańskiego do powyższego schematu dodawano 6 psalmów, w czasie których wskazane były 3 pokłony i „stanie” (*στάσεις*).
3. Od święta Podwyższenia do Wielkiego Postu – pierwotny schemat był uzupełniany o 12 psalmów²¹³².

Najstarsze pełne nabożeństwo 12 psalmów zachowało się w „Horologionie Synajskim” z IX w. (Synaj 864). 12 psalmów zostało w nim zgrupowanych w cztery grupy rozdzielone przez trzy „Chwały” (w każdej grupie 3 psalmy), po których występowały dwa kanony północne z pokutnymi przyśpiewami i troparionami. Po nabożeństwie „Horologion” zawierał jeszcze oddzielne nabożeństwo o północy²¹³³.

Również późniejszy synajski „Horologion” z XIII-XIV w. (Synaj nr 868) zawierał dwa oddzielne nabożeństwa – 12 psalmów, tzw. *ἀκολουθία τῆς νυκτός* oraz nabożeństwo o północy. W praktyce liturgicznej pojawia się jednak próba uregulowania tego dodatkowego nabożeństwa. Synaksarion atoskiego monasteru Iweron (rękopis Tbilisi nr 222) z XII wieku, wskazuje aby nabożeństwo 12 psalmów było sprawowane jedynie w okresie Wielkiego Postu, jako część powieczerza. W ten sposób 12 psalmów zostało umieszczonych pomiędzy dwoma częściami powieczerza. Podobne modyfikacje pojawiły się w innych „Typikonach” (m.in. monasteru Watopedi z XII w., Watopedi nr 350/984; XIII-XIV w. z Cesarskiej Publicznej Biblioteki nr 57), z których każda pró-

²¹³⁰ Ibid., s. 382-383.

²¹³¹ Ibid., s. 394-395.

²¹³² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 383.

²¹³³ Ibid.

bowiała zachować praktykę nabożeństw nocnych godzin i grupy 12 psalmów, jednocześnie umieszczając je w nabożeństwie o północy, w części powieczersza, lub też jako 4 krótkie nabożeństwa, składające się z trzech psalmów, trzech troparionów i jednej modlitwy²¹³⁴.

1.6.4. Trzyczęściowe powieczersze

W wyniku zmian w „Typikonach” XII-XIV w. 12 nocnych psalmów weszło w strukturę powieczersza. Początkowa liczba 6 psalmów zwiększyła się do 12 i w powieczerszu pojawił się poranna doksologia „Chwała na wysokościach Bogu”. Pojawienie się hymnu porannego może sugerować, iż nabożeństwo to sprawowane było aż do godzin porannych²¹³⁵.

Kolejne uzupełnienie powieczersza zostało zaczerpnięte z nabożeństwa *pannihidy* – były to Ps 50 z następującym po nim kanonem. W ten sposób powieczersze charakteryzowały zachodnie TypSTUD. „Typikon” monasteru Kasoulon wyróżniał trzy części powieczersza: na pierwszą składało się sześć psalmów i śpiew „Z nami Bóg”, drugą stanowił kanon (pełny bądź trójpieśń), zaś w trzeciej znajdowały się „Nieskalani” (Ps 118), wielka doksologia („Chwała na wysokościach Bogu”) oraz modlitwa „Panie Wszzechwładco” (cs. *Господу Вседержителю*). W tejsze regule opisano okresy sprawowania różnego rodzaju powieczersza:

- w dni poza okresem postu powieczersze sprawowano do wielkiej doksologii,
- w dzień Pięćdziesiątnicy – do Psalmu 118,
- w niedziele i święta sprawowano pierwsze dwie części oraz wielką doksologię i trisagion²¹³⁶.

W pozostałych zachodnich regułach schemat powieczersza był jeszcze dłuższy i zawierał w pełni współczesną strukturę pierwszej części, kilkukrotnie powtarzane w trakcie nabożeństwa „Przyjdźcie pokłońmy się” oraz modlitwę kapłańską „Panie Wszzechwładco” wraz z modlitewnym wezwaniem „Wiecznie Będący błogosławiony Chrystus Bóg nasz...” (cs. *Сыйъ благословен*)²¹³⁷.

TypEWERG posiadał trzy typy powieczersza: poza okresem postnym, dla „małych postów” oraz dla Wielkiego Postu. Pierwszy typ powieczersza nie został opisany. Drugi, przeznaczony dla „małych postów”, zawierał element określany jako kanon bądź *pannihida* (gr. *ἡ παννυχίς*). Kanon (*pannihida*) w okresach bez postów sprawowano nie w czasie powieczersza, lecz był połączony z wieczernią. Kanon (*pannihida*) rozpoczynał się od trzykrotnego „Przyjdźcie pokłońmy się”, po którym przechodzono do przedśionka świątyni, gdzie następował Ps 50 i kanon *pannihidy*. W czasie kanonu, po 3. pieśni czytano małą ektenię i katyzmę poetycką, po 6. pieśni kondakion Bogurodzicy²¹³⁸. Po kanonie śpiewano wielką doksologię, trisagion, wykonywano

²¹³⁴ Ibid., s. 384-385.

²¹³⁵ Ibid., s. 385.

²¹³⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 385.

²¹³⁷ Ibid., s. 386.

²¹³⁸ Na obecność tych kanonów wskazuje już „Ipotiposis”, który w okresie od Paschy do Pięćdziesiątnicy zabrania

3 pokłony oraz czytana była modlitwa. Trzeci rodzaj powieczera przeznaczony był na okres Wielkiego Postu. TypEWERG nabożeństwo to opisuje następująco: trisagion, sześć psalmów, śpiew „Z nami Bóg”, śpiewane tropariony („Niewidzialnych wrogów”, Chwała..., „Albowiem straszny sąd”, I teraz..., „Bogurodzico, mając nadzieję Twoją niezawstydzoną”, 45 „Panie, zmiłuj się”, „Chryste Boże, który w każdym czasie i każdej godzinie, na niebie i na ziemi jesteś sławiony...” (cs. *Иже на всякое время*), 15 pokłonów, modlitwa „Panie, Panie, który wybawiłeś nas od wszelkiej strzały lecącej za dnia...” (określana w „Horologionie” jako modlitwa św. Bazylego Wielkiego), Ps 50, kanon *pannihidy* aktualnego tonu, po 3. pieśni katyzma poetyczna, po 6. kondakion Bogurodzicy, po kanonie wielka doksologia, trisagion, ektenia, modlitwa „Panie wszechwładco” wraz z modlitwą za bliskich, trisagion za zmarłych świętych ojców i braci, modlitwa za zmarłych i rozesłanie²¹³⁹. Słowiański rękopis TypALEKS wskazywał, aby *pannihidę* sprawować w następujące dni: sobotę Pięćdziesiątnicy, w okresie postu apostołskiego, 12 sierpnia – dwa dni przed oświęceniem świątyni Zaśnięcia w monasterze patriarchy Aleksego, w okresie postu filipowego (tj. przed Bożym Narodzeniem), w piątek wieczorem tygodnia mięsopustnego oraz 15 marca²¹⁴⁰.

1.6.5. Nabożeństwo o północy

Nabożeństwo o północy nie było praktykowane w najstarszych TypSTUD. Jedyne TypALEKS zawierał informacje o wielkopostnym nabożeństwie (nie wskazując jednak jego nazwy), które odpowiada późniejszemu nabożeństwu o północy. W okresie Wielkiego Postu łączono je z wielkim powieczerm²¹⁴¹.

Nabożeństwo o północy pojawia się po raz pierwszy w sycylijskich fundatorskich „Typikonach”. W „Typikonie” monasteru Bogurodzicy z Mili po raz pierwszy pojawia się współczesna nazwa nabożeństwa – *mezoniktikon* (gr. *μεζονυκτικόν*).

Schemat tego nabożeństwa, które rozpoczynało się po powieczerszu, był jeszcze bardzo prosty, przeznaczony wyłącznie na okres Wielkiego Postu i składał się z następujących elementów:

- sześciu psalmów i trisagionu,
- Ps 118 (nie był śpiewany i nie był rozdzielany wersami), trisagionu i wielkiej doksologii,
- troparionów, modlitwy Manassesza „Panie Wszechwładco”, modlitwy „Daj nam Władco”, modlitwy św. Eustracjusza, trzech „Panie, zmiłuj się”, troparionu, pięćdziesięciu „Panie, zmiłuj się” oraz modlitwy kapłana²¹⁴².

śpiewu w soboty przeznaczonego na ten dzień kanonu za zmarłych. Zob. J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 103.

²¹³⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 386.

²¹⁴⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 387.

²¹⁴¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 388.

²¹⁴² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 388.

Prosty model nabożeństwa został rozwinięty w „Typikonach” Góry Atos, które łączyły nabożeństwo o północy z powieczerzem oraz nabożeństwem godzin nocnych²¹⁴³.

1.6.6. Jutrznia

Nabożeństwo poranne – jutrznia, również odróżniało się od wcześniej istniejących nabożeństw tradycji jerozolimskiej bądź konstantynopolitańskiej. W „Typikonach” wspomina się już „sześć psalmów” (cs. *шестопсалмие*), czytane przez cały rok za wyjątkiem tygodnia paschalnego, po których śpiewano „Bóg i Pan” z uwzględnieniem aktualnego tonu oraz katzymy²¹⁴⁴.

W dwóch rękopisach TypALEKS (SINOD nr 330 i 905), w części dodatkowej, przedstawiony został dokładny schemat rozpoczęcia jutrzni. O określonej godzinie nocy mnich budzi igumena i braci, którzy spotykają się w przedsionku świątyni. Jeden z kapłanów wchodzi do świątyni. Przyjmując kadzielnicę czyni nią znak krzyża i udaje się do prezbiterium a następnie trzykrotnie kadzi ołtarz z przodu oraz z każdej strony (po jednym razie). Następnie, poprzedzany przez lektora ze świecą rozpoczyna kadzenie świątyni (od strony północnej). W momencie dojścia do królewskich drzwi (tj. wejściowych, głównych drzwi świątyni), kapłan wygłasza „Błogosławiony Bóg nasz”, na co bracia odpowiadają „Amen” i czytają „Przyjdźcie, pokłońmy się” oraz Ps 6. Kapłan przechodzi przez królewskie drzwi do przedsionka, kadzi przedsionek i zgromadzonych braci i zwracając się w stronę prezbiterium wygłasza: „Albowiem święty jesteś teraz” (cs. *Яко свят еси ныне*; prawdopodobnie analogiczne wezwanie do liturgicznego poprzedzającego trisagion). Po tych słowach kapłan oraz bracia wchodzi do nawy głównej. Kapłan kadzi południową stronę świątyni i wstępuje do prezbiterium, gdzie przed ołtarzem wygłasza słowa: „Chwała Świętej, i Jednoistotnej, i Życiodajnej, i Niepodzielnej Trójcy...” (cs. *Слава святей, единосущней*), na co bracia odpowiadają „amen” i rozpoczynają śpiew sześciu psalmów jutrzni. Przedstawiony schemat był praktykowany od Wielkanocy do święta Podwyższenia. Od święta Podwyższenia jutrznia rozpoczynała się nie w przedsionku, lecz na środku nawy głównej, tak aby kapłan mógł okadzić wewnętrzne ściany świątyni. Wezwanie „Błogosławiony Bóg nasz” było wypowiedziane przed drzwiami prezbiterium, kapłan nie kadził przedsionka i dopiero wtedy bracia zajmują swoje miejsca w świątyni²¹⁴⁵.

W regułach liturgicznych TypEWERG obecność hymnu „Bóg i Pan i objawił się nam” wyznaczało charakter nabożeństw cyklu dobowego. Jeśli w czasie jutrzni wskazany był śpiew tej pieśni, również charakter pozostałych nabożeństw był świąteczny²¹⁴⁶.

Jedną z charakterystycznych cech jutrzni TypSTUD była zmienna ilość katzym. W dni powszednie katzymy zmieniały się cyklicznie: od Antypaschy do Podwyższenia

²¹⁴³ Ibid., s. 389.

²¹⁴⁴ „Bóg i Pan” wraz z troparionem dnia śpiewano w dni świąteczne. W dni powszednie śpiewano „Alleluja” wraz z pieśniami troicznymi. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 71, 163.

²¹⁴⁵ Zob. Ibid., s. 162-163.

²¹⁴⁶ J. Thomas i A. C. Hero, *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, op. cit., s. 475.

Krzyża Pańskiego śpiewano 1 katzymę, od święta Podwyższenia do Wielkiego Postu – 2 (za wyjątkiem tygodnia seropustnego, w którym śpiewano 1 katzymę) oraz w okresie Wielkiego Postu – 3 katzymy. W soboty i niedziele śpiewano 1 lub 2 katzymy, przy czym katzymą soboty był zawsze Ps 118 – „nieskalani”, niedzieli zaś 2 lub 2 i 3 katzyma²¹⁴⁷. W dni wielkich świąt (Wielkanocy, Pięćdziesiątnicy) oraz w święta, które miały okres poświąteczny, katzymy nie były czytane²¹⁴⁸.

Katzymy jutrzni śpiewano na aktualny ton tygodnia i uzupełniano o przyśpiewy. TypALEKS wymienia 72 przyśpiewy i nazywa je „allifujarij”²¹⁴⁹. Autorem przyśpiewów był św. Teodor Studyta, który dla każdego z 8 tonów przygotował 9 „allifujarijonów”. Z tej praktyki, z przyśpiewów 1 chwały 19. katzymy zrodzi się w późniejszym okresie praktyka polijejeja²¹⁵⁰. W innej praktyce studyjskiej katzymy były przedzielone czytania-
mi i katzymami poetyckimi (gr. *καθίσματα*, cs. *седален*) określanymi również jako tro-
pariony katzym poetyckich (gr. *τροπάρια τῶν καθίσματων*). Jeśli tekstów tych było wię-
cej niż jeden, między nimi wygłaszano werset nazywany *mesostichos* (gr. *μεσοστίχος*)²¹⁵¹.

W dni świąteczne i niedzielne, TypALEKS wskazuje na śpiew pieśni wstępowań lub stopni (cs. *степенные*) wraz z wersami psalmów wstępowań (Ps 119-133, które stanowiły 18 katzymę). Pozostałe TypSTUD w dni świąteczne przeznaczały odrębne od cyklicznych katzymy. Ta druga praktyka odzwierciedla się we współczesnych megalinariach świąt, które zawierają wersety wybranych na te dni psalmów²¹⁵². Szczególnie często wykorzystywanym psalmem dni świątecznych był Ps 135, z którego rozwinął się fragment jutrzni określanej jako polijejeja. TypEWERG słowo polijejeja (gr. *ὁ πολυέλεος*), używane już było bez dodatkowego wyjaśnienia, co może świadczyć o rozwinięciu śpiewu tego psalmu w formę zbliżoną bądź identyczną ze współczesną²¹⁵³. „Ipotiposis” wspomina również o prokimnie „wszystko co oddycha”, Ewangelii, „Zmartwychwstanie Chrystusa zobaczywszy”²¹⁵⁴. „Ipotiposis” wskazuje, iż hymn „Zmartwychwstanie Chrystusa zobaczywszy” był śpiewany przed Ps 50 we wszystkie dni od święta Paschy do Wniebowstąpienia²¹⁵⁵.

W jutrzni tradycji studyjskiej zaniknęły tropariony Ps 50, tak charakterystyczne dla tradycji „śpiewnego porządku”²¹⁵⁶.

Kanon jutrzni był zbudowany z pieśni oraz określonej liczby „wersetów”. Werseta-
mi kanonu służyły pieśni biblijne²¹⁵⁷. Po 6. pieśni kanonu „Diatiposis” wskazywało
kondakion. Ponadto wyszczególniono kanony w cyklu tygodniowym: w niedziele –
zmartwychwstania, w soboty – za zmarłych. W okresie Wielkiego Postu wskazywa-

²¹⁴⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 364.

²¹⁴⁸ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 71; М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 241.

²¹⁴⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 365.

²¹⁵⁰ Ibid.

²¹⁵¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 71-72.

²¹⁵² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 366.

²¹⁵³ Ibid, s. 367.

²¹⁵⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 72.

²¹⁵⁵ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 103.

²¹⁵⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 367.

²¹⁵⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 165.

no na wykonywanie trójpieśni. W rękopisie SINOD nr 333/381 z 1398 r. (słowińska redakcja TypALEKS), odnaleźć możemy nową praktykę czytania Ewangelii. Zgodnie z zapisem TypALEKS, w czasie jutrzni wielkich świąt Ewangelia była czytana po 6. pieśni kanonu, po czym śpiewany był Ps 50. Ten sam rękopis, dla nabożeństw okresu „Triodionu”, czytanie Ewangelii na jutrzni umieszcza zawsze przed kanonem. Praktyka czytania Ewangelii po 6. pieśni kanonu zauważalna jest jeszcze w dwóch liturgicznych zabytkach: „Kanonarionie synajskim” oraz greckim „Triodionie” XIII wieku ze zbiorów Sevastjano²¹⁵⁸. „Ipotiposis” wskazuje również na charakterystyczny element studyjskich jutrzni, tj. czytania w czasie kanonu²¹⁵⁹.

Analizując budowę kanonów, zauważamy zróżnicowanie względem ilości troparionów. „Diatiposis” mówił o 8 wersetach kanonu dla codziennej jutrzni okresu pięćdziesiątnicy, 10 dla niedziel i świąt oraz 10 lub więcej wersetach na pozostałe dni²¹⁶⁰. Św. Symeon z Tesaloniki wskazywał na 8, 6 lub 4 wersety. TypGROT nie wspominał o ilości wersetów, lecz mówił o podwojeniu irmosów, tj. wskazaniu dla każdej pieśni kanonu dodatkowego irmosu.

Po kanonie następowały eksapostilariony, stychyry *na stychownie*, stychyry pochwalne (cs. *на хвалите*), tj. stychyry do Ps 148, 149 i 150²¹⁶¹.

W czasie śpiewu pochwalnych psalmów „Typikony” określały ilość wykonywanych stychyr: 4 („Ipotiposis”), 8 (TypALEKS oraz zachodnie typikony), lub 6 (TypEWERG) dla niedziel oraz 4, 6 (m.in. TypALEKS oraz TypEWERG) lub 8²¹⁶². Ponieważ „Oktoechos” zawierał jedynie dwie stychyry, podobnie jak w przypadku stychyr „na Panie wołam do Ciebie”, były one dwukrotnie powtarzane²¹⁶³. Przyśpiewami dla stychyr pochwalnych były następujące wersety: „Synu Boży zmiłuj się nad nami” dla pierwszych dwóch, „Chwała Tobie, który dałeś nam światłość” (przyjęte we współczesnym „Typikonie” w momencie poprzedzającym wielką doksologię) dla trzeciej stychyry oraz „Tobie przynależy się chwała Panie” dla pozostałych stychyr²¹⁶⁴.

Kolejną, charakterystyczną dla TypSTUD, cechą jutrzni było rozwinięcie jej zakończenia. TypALEKS, oprócz stychyr do pochwalnych psalmów (cs. *на всякое дыхание*) mówi o stychyrach *na stychownie* (*isomelos*, cs. *стиховные стихирьы*). Kolejne studyjskie reguły wskazują również na obecność kończącej stychyry *na stychownie* stychyry „Błogosławiona jesteś, Bogurodzico Dziewico...” (cs. *Преблагословена еси*) oraz kolejno: trisagionu, troparionu niedzielnego i ektenii²¹⁶⁵.

W TypGROT po raz pierwszy pojawiło się określenie „wielka doksologia”, lecz nie oznacza to współcześnie określenia hymnu porannego. W starych „Typikonach”

²¹⁵⁸ Ibid., s. 72, 395.

²¹⁵⁹ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 105.

²¹⁶⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 367.

²¹⁶¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 72.

²¹⁶² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 367.

²¹⁶³ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 132.

²¹⁶⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 165.

²¹⁶⁵ Michaił Skabałłanowicz wspomina o wielkiej doksologii, jednak Iwan Manswietow wskazuje na jej brak we wszystkich TypSTUD i ponadto wskazuje, na igumena Nikona, który uznał to za jedną z czterech głównych różnic pomiędzy TypSTUD a TypJER. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 368; И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 77-78.

rozdzielano „hymn poranny”, tj. „Chwała na wysokościach Bogu...” oraz „doksologię”, tj. śpiewany trisagion. Hymn poranny był obecny na jutrzni już w praktyce je-rozolimskiej. Opisywana w TypSTUD doksologia nie wskazywała na śpiew „Chwała na wysokościach Bogu...”, lecz dotyczyła trisagionu, który następował bezpośrednio po porannym hymnie²¹⁶⁶. Wielka doksologia była zaś połączeniem hymnu poranne-go oraz „wielkiego trisagionu”. „Wielki trisagion” nie oznaczał zmiany tekstu modlitwy a jedynie szczególnie, uroczysty sposób śpiewu²¹⁶⁷. Dla igumena Nikona z Czarnej Góry wielka doksologia mogła być śpiewana jedynie w Wielką Sobotę²¹⁶⁸.

„Kanonarion synajski” pozostawił informację o troparionie niedzielnym, którym był również współcześnie śpiewany: „Powstałeś z grobu...”²¹⁶⁹.

1.6.7. Czytania wieczerni i jutrzni

Charakterystycznym elementem wieczerni i jutrzni tradycji studyjskiej były czytania. Podobnie jak najstarszy schemat trzech czytań w czasie Liturgii, również i inne nabożeństwa posiadały przypisane dla nich czytania. Kiedy około V wieku czytania z ksiąg Starego Testamentu znikają ze schematu Liturgii, pojawiają się pierwsze świadectwa o przeniesieniu ich na nabożeństwo wieczorne. Wspominają o tym, już w IV wieku pątniczka Egeria oraz św. Jan Kasjan, chociaż ich wskazówki są bardzo nieprecyzyjne²¹⁷⁰.

Analizując tradycję liturgiczną Ławry św. Sawy, zauważamy brak wskazówek dotyczących rozbudowanych czytań. W opowieści o wizycie św. Sofroniusza u mnicha Nila na Synaju, możemy jednak zauważyć długie czytania, składające się z całych rozdziałów Pisma Świętego. Praktyka takich czytań, przeznaczona dla duchowej troski o dusze mnichów, pojawia się w tradycji monastycznej, a następnie, inspirowana tradycją monastyczną, rozwija się w praktyce katedralnej oraz TypSTUD. Z TypSTUD rozbudowany już system czytań przenika do TypNEOP²¹⁷¹.

W rękopisach opisujących praktykę studyjską wydzielonych zostało siedem czytań związanych z wieczernią i jutrnią niedzielną oraz sześć czytań przeznaczonych na te same nabożeństwa dni świątecznych. Czytania te umiejscowione zostały następująco:

- po wieczerni;
- po 1. katyźmie jutrzni;
- po 2. katyźmie;
- po polijejeju;
- po 3. pieśni kanonu;

²¹⁶⁶ A. M. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 134.

²¹⁶⁷ Ibid.

²¹⁶⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 368.

²¹⁶⁹ Współcześnie dla tonu 2, 4, 6 i 8. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 72.

²¹⁷⁰ Św. Jan Kasjan mówi o czytaniach na dni powszednie, chociaż nie wskazuje w czasie jakiego nabożeństwa są czytane. Egeria wspomina zaś jedynie o „czytaniach wieczornych”. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 163.

²¹⁷¹ Ibid., s. 609.

- po 6. pieśni kanonu;
- po jutrzni – było czytane tylko w niedziele²¹⁷².

Czytania pełniły funkcję pouczenia i ukierunkowania wiernych, jak również stanowiły fragment nabożeństwa, w czasie którego można odpocząć poprzez wysłuchanie ich siedząc. Na każdy z przeznaczonych do tego momentów wskazano niezbędny do czytania materiał. W czasie pierwszego czytania czytano księgi Nowego Testamentu oprócz Ewangelii, kolejne czytania (od drugiego do piątego) opierały się na homiliach ojców o tematyce biblijnej. Materiałem dla ostatniego, szóstego czytania (po 6. pieśni kanonu jutrzni) były żywoty świętych, natomiast jako ostatni tekst, po zakończeniu jutrzni, czytane były katechezy św. Teodora Studyty.

Pierwsze czytanie było w rękopisach określane jako „wielkie czytanie” (gr. ἀναγνώσις), ze względu na treść, albowiem pod względem objętości było ono najkrótsze. Teksty pochodziły z Nowego Testamentu, wykluczając Ewangelie. Celem „wielkiego czytania” było uzupełnienie i poszerzenie świadomości wiernych. Dobór ksiąg nie był przypadkowy. Wykluczenie tekstów Ewangelii, podyktowane było ich większą popularnością i obecnością w czasie pozostałych nabożeństw oraz faktem, iż w czasie ich czytania niedopuszczalnym byłoby siedzenie („stańmy prosto” – czytane przed Ewangelią, każe wysłuchiwać ich słów w postawie stojącej). Każde czytanie składało się z 4-5 rozdziałów.

Fragmety przeznaczone na wielkie czytanie zostały przygotowane w roczny schemat czytań. Zgodnie z tym schematem w okresie Pięćdziesiątnicy czytano Dzieje Apostolskie, od niedzieli Wszystkich Świętych czytano listy rozpoczynając od Listu ap. Jakuba i kontynuując zgodnie z ich rozmieszczeniem w Biblii, w okresie Wielkiego Postu czytano Apokalipsę. Na Niedzielę Palmową oraz seropustną, podobnie jak w dni 12 wielkich świąt, schemat czytań był zastępowany korespondującymi z danym dniem fragmentami Pisma Świętego. W ten sposób roczny cykl nabożeństw prowadził do poznania całego Nowego Testamentu. Przyczyna uformowania czytań w czasie nabożeństwa wieczornego sięga epoki nabożeństw synagogałnych. Do VI wieku nie definiowano, które fragmenty powinny być czytane i w jakiej kolejności. Od IV wieku, w czasie nabożeństw rozpoczęto czytania krótszych fragmentów, które korespondowały z danym dniem. Dążenie do zamkniętego rocznego cyklu, w czasie którego można byłoby wysłuchać wszystkich ksiąg Nowego i Starego Testamentu, pojawiło się pierwotnie wśród palestyńskich i syryjskich mnichów. Czytanie Pisma znane było również na Zachodzie, gdzie nie funkcjonowało żadne nabożeństwo, które byłoby jego pozbawione. Na każdym nabożeństwie czytane były krótkie fragmenty Nowego Testamentu, określane jako *capitulum*. *Capitulum* stanowiło również dwa dodatkowe nabożeństwa, określane również jako *capitulum*, które występowały po nabożeństwach 1. lub 3. godziny oraz po wieczerni a przed powieczernem.

Ryt wielkiego czytania związany był z następującym wprowadzeniem. Po roześłaniu wieczerni lektor wygłaszał „amen” i czytał początek czytania (tytuł). Kapłan

²¹⁷² Ibid., s. 608-610.

mówił: „Dla modlitw św. ojców naszych...”, a następnie, wraz z diakonem, zdejmował szaty liturgiczne. Wszyscy siadali dla wysłuchania czytania.

TypEWERG czytanie to umiejscawiał pomiędzy pannihidą a jutrznią. O wielkim czytaniu mówił również „Typikon” Piotra Mohyły.

W czasie wielkiego czytania wierni nie tylko słuchali słów Pisma Świętego, lecz również gromadzili siły dla dalszej modlitwy siedząc i spożywając chleb i wino. W ten sposób w świątyni odbywała się swoista wieczerza, przypominająca monasterski posiłek, albowiem odbywała się ona w trakcie czytań. Po posiłku, jak mówi typikon, zabraniało się spożywania pokarmów ze względu na poranną Eucharystię. Źródła tego obrzędu należy doszukiwać się we wczesnochrześcijańskich agapach.

Kolejne czytania nocnego nabożeństwa związane było z jutrznią. Schemat tych czytań, dla tradycji neopalestyńskiej zachował się w X rozdziale „Typikonu”²¹⁷³. Wcześniej pojawiał się w „Ipotiposis”, „Diatiposis” oraz innych TypSTUD²¹⁷⁴. W czasie katyzyzm czytano homilie i komentarze św. ojców. Czytania te poprzedzały katyzyzmy poetyckie (cs. *седален*)²¹⁷⁵. Świadectwa wspominają o czytaniu twórczości następujących ojców: św. Jana Chryzostoma, egzegezy Ewangelii czytanych na jutrzniach niedzielnych św. Teofilakta, św. Symeona Metafrasta oraz Margaryta.

Następujące po polieleju czytanie również pochodziło z dzieł św. ojców. W niedziele tematyka ich wiązała się z wyjaśnieniem fragmentów Apostoła bądź Ewangelii czytanych w czasie Liturgii²¹⁷⁶.

Kolejne czytania jutrzni były umiejscowione po 3. i 6. pieśni kanonu. Schemat czytań odpowiadał czytaniom w czasie katyzyzm. Analogiczna była również tematyka czytań po 3. pieśni kanonu. Czytanie po 6. pieśni zmieniało jednak tematykę, zamiast katechez św. ojców bądź fragmentów komentarzy Pisma Świętego czytany był „Prolog”, lub inaczej „Synaksarion”. Tematem czytania była historia święta lub żywot świętego, którego w dany dzień liturgicznie wspomniano. O znaczeniu czytania po 6 pieśni najlepiej świadczy zachowana również i współcześnie praktyka czytania synaksarionów, jak również świadectwo rękopisów, które nie zezwalały na opuszczenie tychże czytań nawet w niedziele. Praktyka czytania żywotów świętych sięga IV w., lecz dopiero pierwsze TypSTUD uporządkowały te czytania w złożony schemat. Często, zgodnie z praktyką studyjską, pamięć świętego, która była wspomniana w niedziele, ograniczała się jedynie do przeczytania historii jego życia²¹⁷⁷.

Ostatnie czytanie jutrzni było związane z litją. Podobnie jak w przypadku litji po wieczerni, była ona sprawowana bezpośrednio po jutrzni. Kolejna analogia związana była z miejscem sprawowania litji – odbywała się ona w przedśionku. Wszystkie fundatorskie „Typikony”, bezpośrednio po zakończeniu jutrzni przewidywały litję z modlitwą za zmarłych fundatorów²¹⁷⁸. Po śpiewie stychyr²¹⁷⁹ rozpoczynało się czy-

²¹⁷³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 639.

²¹⁷⁴ Ibid., s. 640.

²¹⁷⁵ Ibid., s. 636.

²¹⁷⁶ Ibid., s. 650.

²¹⁷⁷ Ibid., s. 691.

²¹⁷⁸ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 141-142.

²¹⁷⁹ Najczęściej były to stychiry litji, uzupełniane w określonych przypadkach o stychyrę ewangeliczną, która nie za-

tanie „katechez Studyty”. Czytanie na litji zostało opisane w słowiańskich redakcjach TypSTUD. O czytaniu tym, jak również i o samej litji nie wspominają jednak zachodnie TypSTUD. W świadectwach słowiańskich rękopisów odnajdujemy następujący schemat tej ceremonii: wyjście do przedsionka ze śpiewem stychy, diakon okadza braci i wygłasza długą litijną ektenię, po której chór 25 razy śpiewa „Panie, zmiłuj się”. Następnie czytano katechezy św. Teodora Studyty przeznaczone na dany dzień, po czym diakon wygłaszał: „Usłysz nas, Boże, Zbawicielu nasz, Nadziejo wszystkich krańców ziemi...”, prezbiter błogosławił „Pokój wszystkim” i czytał modlitwę na skłonienie głów²¹⁸⁰. Zgodnie z „Ipotiposis”, po odczytaniu katechez, czytano „doksologię wraz z Modlitwą Pańską oraz Błogosławiony jedyny święty, błogosław ojczę”. Porządek kończący czytania był niezmienny w okresie całego roku²¹⁸¹.

Czytanie katechezy św. Teodora, które odbywało się w przedsionku, miało charakter kończącego pouczenia dla uczestniczących w modlitwie. Znaczenie tego czytania, w schemacie siedmiu czytań wieczorni i jutrzni wyraża się w wyodrębnieniu go spośród pozostałych. Wskazując na ostatnie czytanie rękopisy mówiły po prostu „Katecheza”. Teksty stanowiące „katechezy” to krótkie słowa, które do braci kierował św. Teodor kilka razy w tygodniu. Tematyka katechez rzadko dotyczyła świąt czy treści dogmatycznych, lecz skupiała się na moralnych wskazówkach skierowanych do mnichów. W swoim testamencie św. Teodor wskazał, ażeby katechezy te były czytane dla braci. Katechezy, po śmierci św. Teodora zostały zebrane w dwie kompilacje: „Małą katechezę” składającą się ze 134 mów²¹⁸² oraz „Wielką katechezę” (3 tomy: I – 87 mów, II – 124, III – 46)²¹⁸³. Według współczesnych redakcji „Typikonu” (patrz niedziela o Celniku i Faryzeuszu), katechezy te nie były czytane z myślą o katechumenach (z całą pewnością nie tylko dla katechumenów), lecz „dla braci i wszystkich zgromadzonych”. Katechezy czytał igumen bądź eklezjarcha, co również wskazuje na znaczenie tychże czytań²¹⁸⁴. Czytanie to przypomina o starej praktyce, znanej już w czasach św. Pachomiusza, pouczeń skierowanych przez igumena do braci monasteru. Zarówno historyczne korzenie jak i praktyka TypSTUD jednoznacznie wiążą katechezy z praktyką monasterską.

„Ipotiposis” wskazywał na trzy czytania „katechez” św. Teodora na jutrzniach w cyklu tygodniowym: w środy, piątki oraz niedziele. Regułę „Ipotiposis” powiełał m.in. „Diatiposis”, TypEWERG oraz TypALEKS²¹⁸⁵. Jedynie TypMES wskazywał, aby katechezy w dni Wielkiego Postu były czytane na nabożeństwie 3 godziny²¹⁸⁶.

Oprócz wyżej omówionych czytań, na jutrzni czytana była Ewangelia. W historycznym rozwoju prawosławnej liturgiki możemy wyszczególnić 4 momenty jutrzni, w których Ewangelia była czytana: po polieleju, po 6. pieśni kanonu, po 8. pieśni ka-

wsze była śpiewana na jutrzni. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 723.

²¹⁸⁰ Ibid., s. 724.

²¹⁸¹ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 106.

²¹⁸² Преподобный Феодор Студит, *Творения. Т. 2...*, op. cit., s. 27–242.

²¹⁸³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 725.

²¹⁸⁴ Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 726.

²¹⁸⁵ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 129–130.

²¹⁸⁶ Ibid., s. 130.

nonu lub po wielkiej doksologii. Różne momenty przeznaczone dla czytania Ewangelii nie były jednoznacznie przypisane dla poszczególnych tradycji liturgicznych. Jedynie czytanie po 8. pieśni kanonu było jednoznacznie związane z praktyką katedralną i zostało zachowane również współcześnie w TypKONST²¹⁸⁷. W obrębie tradycji studyjskiej rękopisy uściślając moment i sposób czytania Ewangelii, wykorzystywały opisane powyżej trzy miejsca jutrzni. SINOD nr 333/381 z 1398 r. dla jutrzni wielkich świąt wskazuje na czytanie Ewangelii po 6 pieśni kanonu. Ten sam rękopis, dla okresu „Trio-dionu” przewiduje czytanie przed kanonem²¹⁸⁸.

Ewangelia na jutrzni była, zgodnie z praktyką jerozolimską, czytana na ołtarzu przez prezbitera bądź biskupa. Praktyka znana z Liturgii, w czasie której Ewangelię czytał diakon, nie była stosowana na jutrzni. Przyczynę tego zróżnicowania wyjaśnia Michał Skabałłanowicz pisząc, iż moment czytania Ewangelii na jutrzni jest najważniejszym punktem nabożeństwa i dlatego przeznaczony jest dla biskupa bądź prezbitera, natomiast na Liturgii nadrzędna rolą kapłanów jest sprawowanie sakramentu Eucharystii. Z tego powodu w czasie Liturgii Ewangelia jest czytana przez diakona²¹⁸⁹.

Miejszem czytania Ewangelii, w znakomitej większości rękopisów, był ołtarz, który symbolizował w czasie jutrzni grób Chrystusa. Zgodnie z komentarzem św. Symeona z Tesaloniki (XV w.) Ewangelia mogła być jednak czytana przez prezbitera również na ambonie. Niektóre z rękopisów TypNEOP z XVI w. wskazywały zaś na środek nawy, jako na miejsce przeznaczone do czytania Ewangelii²¹⁹⁰.

Struktura 11 fragmentów Ewangelii przeznaczonych dla jutrzni niedzielnych, została sformowana w czasach rozwoju TypSTUD. O tych fragmentach po raz pierwszy wspominają studyjski TypEWERG (XI w.) oraz późniejsze TypNEOP: Moskiewskiej Typografii nr 285/342/1206, Muzeum Rumjancewa Seb. 491/35²¹⁹¹.

1.6.8. Nabożeństwa godzin

Już w IX wieku nabożeństwa godzin przyjęły formę zbliżoną do współczesnej, aż do momentu trisagionu. Struktura ta została zapisana w TypANAST oraz synajskim Horologionie VIII-IX w. zgodnym z regułą Ławry św. Sawy. Ten ostatni zabytek przypisuje nawet nabożeństwom te same co współcześnie psalmy²¹⁹².

Oprócz podobieństw, nabożeństwa godzin tego okresu wykazywały również pewne różnice. W niektórych źródłach ilość psalmów jest większa aniżeli współcześnie. Większa ilość mogła być jednak wynikiem przeznaczenia tych Horologionów nie dla nabożeństw w świątyni, lecz jako indywidualna reguła mnisha.

Kolejnym charakterystycznym elementem nabożeństw godzin, były modlitwy „Euchologiony” (Synaj nr 958 z X w., Paryskiej Narodowej Biblioteki nr 213 z XI w.,

²¹⁸⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 659.

²¹⁸⁸ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 72, 395.

²¹⁸⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 657-658.

²¹⁹⁰ Ibid., s. 658.

²¹⁹¹ Ibid.

²¹⁹² Ibid., s. 379.

słowiański „Trebnik” SINOD nr 371/675) wymieniają po 6 modlitw dla każdego nabożeństwa. Pierwsze trzy modlitwy są opisane jako modlitwy antyfonów, czwarta – rozesłania, piąta – skłonienia głów, zaś ostatnia, bez nagłówka – zamykająca. Każda modlitwa kończy się błogosławieństwem (cs. *возглас*), przed piątą (na skłonienie głów) pojawia się „Pokój wszystkim” oraz „Skłońcie wasze głowy przed Panem”, zaś ostatnią modlitwę poprzedza wezwanie diakona „Oto mądrość”. Tematyka modlitw odpowiada chrześcijańskiej symbolice godzin dnia, przy czym jedynie dla trzeciej i szóstej godziny odpowiadają one współczesnej praktyce. Modlitwy trzeciej godziny wspominały zesłanie Ducha Świętego, szóstej – ukrzyżowanie, zaś dziewiątej – chodzenie na modlitwę apostołów Piotra i Jana²¹⁹³. Nabożeństwa z podobnymi prośbami pojawiały się również w TypSTUD redakcji sycylijskiej i były przeznaczone na okres Wielkiego Postu. Wspólnym ich źródłem mogła być praktyka „śpiewnego porządku” a szczególnie *tritoekti*, które również było sprawowane w okresie Wielkiego Postu.

„Euchologion Paryski” (Paryskiej Narodowej Biblioteki nr 213 z XI w.), obok wymienionych powyżej modlitw, zawierał również jedną, długą modlitwę dla każdego nabożeństwa godzin. Modlitwa ta zachowała się do naszych czasów w formie wezwań: „Boże ulituj się nad nami i pobłogosław nas” (cs. *Боже ущедрѣ ны и благослови ны*) oraz „Panie Jezu Chryste, Boże nasz, zmiłuj się nad nami” (później rozwiniętego do współczesnej formy „Dla modlitw św. ojców naszych...” (cs. *Молитвами святых отец наших, Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас*). W różniejszej praktyce te skrócone do wezwania modlitwy zrodziły nowe teksty, czytane już przez lektora, które dzisiaj kończą nabożeństwa godzin. Początkowo były to krótkie modlitwy, które później zwiększyły swoją ilość do 2-3 dla każdego nabożeństwa. Jedną z takich modlitw była modlitwa „Chryste Boże, który w każdym czasie i każdej godzinie, na niebie i na ziemi jesteś sławiony...” (cs. *Иже на всякое время*), która pojawiła się już w synajskim Horologionie (Synaj nr 865), jako jedna z wielu modlitw nabożeństwa 1 godziny²¹⁹⁴.

W XI wieku, w Horologionie Atoskim (Biblioteka Andrzeja na Atosie nr 12 oraz nr 861 z XIII w.) pojawiła się tożsama ze współczesną praktyka modlitw na nabożeństwie godzin.

W XI wieku nabożeństwa godzin zostały również uzupełnione o wielokrotnie powtarzaną modlitwę „Panie zmiłuj się”, inspiracją której była ascetyczna, monasterska praktyka. Najpóźniejszym dodatkiem do nabożeństw godzin były tropariony po trisagionie²¹⁹⁵.

W TypSTUD nabożeństwa godzin nie były sprawowane w niedziele i święta, co wskazuje na inspirację katedralną praktyką Konstantynopola²¹⁹⁶. „Ipotiposis” mówił o braku tych nabożeństw w święto Paschy oraz w całym okresie od Paschy do Pięc-

²¹⁹³ Ibid.

²¹⁹⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 380.

²¹⁹⁵ Ibid., s. 380-381.

²¹⁹⁶ Zauważalne jest to m.in. w wielokrotnym użyciu określenia „bez nabożeństw godzin” (*ἀργία τῶν ὥρων*) z TypALEKS. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 369.

dziesiąticy²¹⁹⁷. Nieco inną praktykę przedstawiał TypGROT, który zamiast 1 godziny w dni świąteczne wskazywał na trzykrotny śpiew troparionu święta, zaś opuszczone nabożeństwo miało być później sprawowane „przez każdego oddzielnie”, tj. w czasie osobistych reguł modlitewnych. Na podobną praktykę wskazywał TypEWERG, według którego nabożeństwo 1 godziny sprawowano w świątyni po zakończeniu jutrzni, natomiast nabożeństwa 3 i 6 godziny były sprawowane indywidualnie w celach²¹⁹⁸. Najstarsza słowiańska redakcja TypALEKS, nr 285/142 wskazywała na czas sprawowania 3. i 6. godziny uwzględniając sprawowaną po nich Liturgię. Nabożeństwo 3. godziny rozpoczynało się o 2 godzinie dnia (8.00), nabożeństwo 6. godziny – o trzeciej (tj. 9.00). Po odśpiewaniu dwóch chwał prezbiter i diakon udawali się do prezbiterium „kłaniali się przed ołtarzem i dla igumena i diakon nakładał szaty liturgiczne i rozpoczynał proskomidię”²¹⁹⁹. Trzecia i szósta godzina, wg TypGROT było śpiewane przez duchowieństwo w czasie nakładania szat przed Liturgią²²⁰⁰. W „Typikonie” sycylijskim, w okresie Wielkiego Postu nabożeństwa godzin były śpiewane, składały się z jednego psalmu, wielkiej ektenii, trzech kacyzm w czasie antyfonów przedzielonych małymi ekteniami oraz ektenią błagalną po troparionie i modlitwami kapłana²²⁰¹. Iwan Manswietow wskazuje, iż nabożeństwa godzin w Wielkim Poście posiadały „kacyzmy i pokłony”. Kolejną charakterystyczną ich cechą było sprawowanie pierwszej godziny bezpośrednio po jutrzni, natomiast dziewiątej godziny przed wiecznią²²⁰². Poza okresem Wielkiego Postu nabożeństwo typika było często sprawowane bezpośrednio po Liturgii, po czym mnisi udawali się na posiłek. Po posiłku rozpoczynało się nabożeństwo 9. godziny²²⁰³.

Wszystkie powyższe informacje, porównując je z praktyką palestyńską, świadczą o pewnej marginalizacji nabożeństw godzin oraz o zachowaniu w nich wielu elementów „śpiewnego nabożeństwa”.

1.6.9. Charakterystyczne reguły „Typikonu” studyjskiego w okresie Wielkiego Postu

Okres Wielkiego Postu był szczegółowo opisany w „Triodionie”, którego kalendarz odpowiadał współczesnemu. Post poprzedzały 3 niedziele przygotowujące (o Zacheuszu, o Celniku i Faryzeuszu, o Synie Marnotrawnym), zaś w okresie postu wyszczególniono 7 niedziel. Cykl nabożeństw Wielkiego Postu, opisany w Triodionach, wyszczególniał następujące dni²²⁰⁴:

²¹⁹⁷ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 80.

²¹⁹⁸ J. Thomas i A. C. Hero, *Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, op. cit., s. 475.

²¹⁹⁹ W rękopisie 285 Moskiewskiej Typografii proskomidię sprawowali prezbiter i diakon. И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 386.

²²⁰⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 369.

²²⁰¹ Ibid.

²²⁰² И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 81.

²²⁰³ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 247.

²²⁰⁴ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 135-136.

1. Niedzielę o Celniku i Faryzeuszu.
2. Niedzielę o Synie Marnotrawnym.
3. Sobotę niedzieli mięsopustnej, w którą sprawowano powszechne modlitwy za zmarłych.
4. Niedzielę mięsopustną określaną również „niedzielą o powtórny przyjsciu”.
5. Środę i piątek tygodnia seropustnego, w które sprawowano „postną Liturgię”, tj. LitUPD, poprzedzoną nabożeństwami godzin²²⁰⁵.
6. Sobotę i niedzielę seropustną, w niedzielę seropustną wspomniano pamięć św. patriarchy konstantynopolitańskiego Flawiana, św. Leona papieża rzymskiego oraz św. cesarza Marcjana i jego żony św. Pulcherii; w niedzielę seropustną zmieniano również szaty ołtarza na postne²²⁰⁶.
7. W pierwszym dniu Wielkiego Postu zamykane były bramy monasterskie do piątku 6 tygodnia²²⁰⁷.
8. Pierwszy tydzień Wielkiego Postu, określaną jako „tydzień koliwa”²²⁰⁸; począwszy od poniedziałku pierwszym nabożeństwem dnia była jutrznia (w pierwszym dniu sprawowana później – o 1 godzinie nocy), po której sprawowano nabożeństwo 1. godziny. Zamiast nabożeństw 3. i 6. godziny sprawowano tritoekti. Nabożeństwo 9. godziny rozpoczynało się o 7 godzinie dnia (13.00). O godzinie 9 (15.00) wspomniane było czytanie (w poniedziałek było to czytanie pism mnicha Anastazego z Synaju), po którym sprawowano wieczernię i „postną Liturgię”, na której wszyscy przystępowali do Eucharystii. Po Liturgii, we wszystkie dni pierwszego tygodnia, mnisi spotykali się na posiłku, po którym sprawowano powieczere²²⁰⁹.
9. Sobotę pierwszego tygodnia, w którą wspomniano pamięć św. Teodora Tyrona.
10. Pierwszą niedzielę Wielkiego Postu – nazywana „niedzielą Prawosławia”.
11. Drugi tydzień Wielkiego Postu – Syna Marnotrawnego („Synajski kanonarion”) i pracowników winnicy. W drugą niedzielę Wielkiego Postu, według rękopisu 285/142, wspomniano pamięć św. Polikarpa²²¹⁰.
12. Trzeci tydzień Wielkiego Postu – pokłonenia się Krzyżowi Świętemu, określane również jako „środkowy” bądź „śródpustny”. W opisie trzeciej niedzieli Wielkiego Postu w czasie jutrzni odbywał się obrzęd wyniesienia krzyża, który wyglądał następująco: [1] po 2. katyźmie z oddzielnego pomieszczenia – skeuofilakionu, wynoszono krzyż i kładziono go na ołtarzu; [2] po 9. pieśni kanonu krzyż wynoszono z prezbiterium i umieszczano na stole przed prezbiterium; [3] na koniec jutrzni (po trisagionie wielkiej doksologii) nie było rozesłania, lecz w czasie śpiewu „Krzyżowi Twemu kłaniamy się, Władco, i święte zmartwychwstanie Two-

²²⁰⁵ Ibid., s. 142.

²²⁰⁶ Ibid.

²²⁰⁷ Zapisane w tykonicie patriarchy Aleksego – М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 174.

²²⁰⁸ Niedziela koliwa (κολύβων) związana była z tradycją przygotowania w dniu pamięci św. Teodora Tyrona koliwa. W rękopisach również określona niezrozumiałym określeniem *κολυμβήθρων*, które zdaniem Iwana Manswietowa było błędne. Zob. И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 135.

²²⁰⁹ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 142.

²²¹⁰ Ibid., s. 382.

je chwalimy” oraz stychyr krzyża, odbywał się obrzęd pokłonenia się krzyżowi; [4] po rozesłaniu i zakończeniu jutrzni odbywała się procesja z krzyżem po monasterze, po celach braci; [5] procesję rozpoczynał akolita ze świecą, za nim podążał diakon z kadzielnicą oraz niosący krzyż kapłan; [6] procesja kończyła się w świątyni zaś krzyż odnoszono do skeuofilakionu. Pokłonenie się krzyżowi, już bez procesji, było powtarzane w kolejne dni trzeciego tygodnia, w końcu dziewiątej godziny²²¹¹.

13. Środę trzeciego tygodnia – środę połowy okresu postu.
14. Czwarty tydzień – o człowieku, który wpadł w ręce zbójców (zgodnie z treścią kanonu; zob. Łk 10, 30) i o Celniku i Faryzeuszu.
15. Środę czwartego tygodnia, kiedy czytano wielki kanon.
16. Sobotę czwartego tygodnia, określaną jako „sobota akatysty”. Akatyst rozpoczął się na jutrzni, po 6 pieśni kanonu, zaś po jego zakończeniu kontynuowano nabożeństwo poranne (od 7 pieśni)²²¹².
17. Piątą niedzielę – o Bogaczu i Łazarzu i św. Marii Egipcjanki. W tym dniu śpiewano stychiry i kanon św. Marii oraz czytano jej żywot²²¹³.
18. Sobotę piątego tygodnia nazywaną św. Łazarza. Nabożeństwo tego dnia miało charakter świąteczny. Na jutrzni śpiewano „Zmartwychwstanie Chrystusa zobaczywszy”, zaś na koniec pieśni kanonu śpiewano „irmosy które na Paschę”. Na Liturgii zamiast trisagionu śpiewano „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są” (cs. *Елицы*). Zarówno ta ostatnia pieśń, jak i troparion święta („Pogrzebanych z Tobą przez chrzest, Chryste Boże nasz”) wskazują na praktykę sprawowania w tym dniu sakramentu Chrztu Św. W tym dniu, w czasie wieczerni, chóry lewy i prawy zamieniały się miejscami, wyznaczając tym samym swoje miejsce na cały rok²²¹⁴.
19. Szóstą niedzielę Wielkiego Postu nazywano „niedzielą palmową” lub „kwiecistą”. Również i w tym dniu na Liturgii zamiast trisagionu śpiewano „Którzy w Chrystusie ochrzczeni są”²²¹⁵. W TypALEKS pojawia się również reguła dotycząca śpiewu dodatkowego kanonu św. Andrzeja z Krety, którego wykorzystanie zostało określone jako „stara tradycja”. Tradycja ta, zdaniem Aleksieja Pientkowskiego, sięga tradycji Małej Azji²²¹⁶.

Zgodnie z praktyką studyjską LitUPD była sprawowana we wszystkie dni powszednie Wielkiego Postu, nie wyłączając pierwszych dni pierwszego tygodnia oraz Wielkiego Piątku. „Typikon” regulował to krótkim zapisem: „w każdym dniu sprawujemy Liturgię postną”²²¹⁷. W środę i piątek tygodnia seropustnego, w najstarszym słowiańskim rękopisie TypALEKS nr 285/142 czytamy o nabożeństwach: pierwszej, trzeciej

²²¹¹ Ibid., s. 143-144; А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 130.

²²¹² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 144.

²²¹³ Ibid., s. 382.

²²¹⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 144; А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 131.

²²¹⁵ Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 135-136, 144, 383.

²²¹⁶ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 108.

²²¹⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 81.

i szóstej godziny, wieczerni „bez Psalterza” oraz wskazówki aby posiłek w środę odbywał się po rozesłaniu Liturgii. Wskazówka ta powielana jest na piątek i pośrednio informuje o sprawowaniu Liturgii w te dni²²¹⁸.

Jak dowodzi Michaił Lisicyn praktyka sprawowania LitUPD, nie była jednak charakterystyczną cechą reguł studyjskiej tradycji, lecz istniała już wcześniej w TypKONST. Liturgia w środę i piątek tygodnia seropustnego, w Wielki Piątek oraz we wszystkie dni powszednie Wielkiego Postu była potwierdzona w wielu rękopisach reguły katedralnej²²¹⁹.

W okresie Wielkiego Postu zwiększano liczbę katyzm. Zgodnie z opisem „Diatiposis” każdego dnia śpiewano cztery katyzmy. Katyzmy uzupełniano śpiewem „Triodionu”²²²⁰.

W Wielki Wtorek sprawowano obrzęd Męki Pańskiej, który stanowił charakterystyczne uzupełnienie nabożeństwa godzin, odpowiadający jerozolimskiej praktyce Wielkiego Piątku²²²¹. Obrzęd składał się z 12 troparionów, śpiewanych po 3 na każdym nabożeństwie godzin, uzupełnione o czytanie Pareмии, Apostoła i Ewangelii²²²².

W Wielki Czwartek odbywał się obrzęd omycia nóg. Obrzęd ten wywodził się z praktyki jerozolimskiej, na co wskazuje rękopis TypANAST²²²³. Wg „Ipotiposis” był on sprawowany po Liturgii, w „Typikonach” fundatorskich ceremonia ta rozpoczynała się przed Liturgią, pomiędzy południem a 9. godziną (tj. przed rozpoczęciem wieczerni). Najstarsze słowiańskie „Triodiony” i „Typikony” kontynuują praktykę „Ipotiposis” i obrzęd omycia nóg, został zapisany po Liturgii. TypALEKS trafnie wyjaśnia, iż sprawowanie tego obrzędu przed Liturgią stanowi praktykę Wielkiego Kościoła, natomiast studyjska praktyka nakazuje rozpocząć go po Liturgii²²²⁴. W opisie nabożeństw Wielkiego Czwartku sprawowana Liturgia była określana jako LitBAZ²²²⁵. W rękopisie TypALEKS 285/142, odnajdziemy schemat nabożeństw Wielkiego Czwartku. Rękopis nie posiada kart Wielkiej Środy i początkowych kart Wielkiego Czwartku, opis rozpoczyna się dopiero od końcowej modlitwy nabożeństwa 9. godziny, po której następował obrzęd omycia nóg wg reguły Wielkiego Kościoła. O dziewiątej godzinie dnia rozpoczynano śpiew Ps 118, przechodzono do przedśionka świątyni i śpiewano tropariony „Triodionu”. W czasie śpiewu kapłan dokonywał kadzenia po czym rozpoczął czytanie Ewangelii. W trakcie czytania Ewangelii igumen przepasał się ręcznikiem a następnie dokonywał obrzędu omycia w korespondującym z czytana Ewangelią momencie (tj. kiedy kapłan czytał o wlaaniu wody, igumen wlewał wodę itd.). Po zakończeniu Ewangelii igumen kontynuował omywanie nóg mnichom, którzy rozpoczynali śpiew troparionów. Na koniec

²²¹⁸ Ibid., s. 382.

²²¹⁹ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 168-171. Zob. *Liturgia uprzednio poświęconych Darów*, s. 319 niniejszej książki.

²²²⁰ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 106.

²²²¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 82.

²²²² Ibid., s. 146, 383.

²²²³ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 132.

²²²⁴ Ibid., s. 119.

²²²⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 146.

omywał nogi czytającemu Ewangelię prezbiterowi. Po zakończeniu nakładał szaty liturgiczne (epitrachelion i felonion) i czytał kolejny fragment Ewangelii wg św. Jana „kiedy umył nogi”. Po obrzędzie omycia nóg następowała wieczernia i LitBAZ. Na Liturgii Pieśń Cherubinów zastępowano pieśnią „Przyjmij mnie dzisiaj, Synu Boży, jako uczestnika Twojej mistycznej Wieczery, gdyż nie zdradzę Twym wrogom tajemnicy...”. Po zakończonej Liturgii mnisi „udawali się na obiad”²²²⁶.

TypSTUD nie wskazywały specjalnych nabożeństw Wielkiego Piątku. Wieczernia tego dnia kończyła się LitUPD. W jutrzni Wielkiej Soboty zauważalne są trzy kanony: dwa złożone z sześciu pieśni oraz czteropieśń św. Kosmy z Majumy. TypSTUD milcząco o wynoszeniu Całunu²²²⁷, zaś w czasie śpiewu trisagionu po wielkiej doksolologii (jutrznia Wielkiej Soboty) odbywało się wejście (cs. *вход*) z Ewangelią do prezbiterium. Po błogosławieństwie „Pokój wszystkim” następowały 3 czytania: ksiąg prorockich, Apostoła i Ewangelii²²²⁸.

Liturgia Wielkiej Soboty rozpoczynała się wieczernią o jedenastej godzinie dnia (tj. 17.00). Na wieczerni czytane były paremie, następowało wejście z Ewangelią²²²⁹, zaś zamiast „alliujiarionu” śpiewano „Powstań Boże...” (cs. *Воскресни Боже*). W nabożeństwie Liturgii Wielkiej Soboty zauważalne są również bezpośrednie nawiązania do reguły Wielkiego Kościoła. W komentarzu TypALEKS do prokimna „Powstań, Boże, sądz ziemię...” czytamy, iż zgodnie z praktyką Wielkiego Kościoła powinien on być śpiewany przed czytaniem prorocत्व Starego Testamentu, lecz według studyjskiej praktyki, rozpoczyna się on po zakończeniu czytań²²³⁰. Sprawowana wieczorem Liturgia miała już częściowo świąteczny charakter, co nawiązywało do tradycji palestyńskiej. Zgodnie ze starym jerozolimskim lekcjonarzem, na Liturgii Wielkiej Soboty śpiewano troparion „Chrystus powstał z martwych”, czytano fragmenty Pisma Świętego dotyczące Zmartwychwstania Chrystusa (1 Kor 15, 1-11 oraz Mt 28, 1-20) oraz śpiewano koinonikon „Powstałeś z martwych”²²³¹.

Po Liturgii Wielkiej Soboty mnisi spotykali się na posiłku, po którym rozchodzili się do swoich cel²²³². Wg „Ipotiposis” oraz TypALEKS, posiłek miał świąteczny charakter. Ślady tego posiłku pozostały również w „Typikonach” Góry Atos²²³³.

1.6.10. Nabożeństwa okresu paschalnego

TypSTUD nie mówił o jakimkolwiek nabożeństwie w czasie nocy paschalnej. Po wieczornej Liturgii Wielkiej Soboty i posiłku mnisi udawali się do swoich cel. Jedynie

²²²⁶ Ibid., s. 384.

²²²⁷ Obrzęd związany z wyniesieniem Całunu pojawia się dopiero w słowiańskich rękopisach XVI wieku. Ibid., s. 148.

²²²⁸ W późniejszej praktyce TypNEOP, w tym miejscu pojawia się również pieśń – troparion „Dostojny Józef...”. Ibid.

²²²⁹ Ibid., s. 385.

²²³⁰ A. M. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 118.

²²³¹ Ibid., s. 138.

²²³² И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 149.

²²³³ A. M. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 138.

słowiański rękopis TypALEKS nr 905 z XV w. wspominał o „kanonie pogrzebu i złożenia Chrystusa w grobie”, który był sprawowany „po zachodzie słońca”²²³⁴.

Paschalna jutrznia rozpoczynała się w końcu trzeciej nocnej straży, tj. po zakończeniu 9. godziny nocnej (4.00). W opisach jutrzni widoczne są jego charakterystyczne elementy: po 6. pieśni wszyscy bracia trzymają zapalone świece, wszyscy bracia uczestniczą w obyczaju paschalnego pozdrawiania (pocałunku) w królewskich drzwiach (pomiędzy przedsionkiem a nawą), wspomniane jest również czytanie z ambony tekstu paschalnej homilii św. Jana Chryzostoma²²³⁵. Po skończonym czytaniu homilii „Ipotiposis” wskazuje na dziękczynną modlitwę, trzy pokłony z modlitwą i rozesłanie jutrzni, po której bezpośrednio rozpoczynała się Liturgia²²³⁶.

Charakterystyczną cechą paschalnej Liturgii było miejsce jej sprawowania: wszystkie elementy Liturgii, oprócz antyfonów, były sprawowane przez duchowieństwo w prezbiterium. Jak wskazuje „Ipotiposis” nie śpiewano zwykłych antyfonów, lecz śpiewano te, które były „charakterystyczne dla Wielkiego Kościoła”²²³⁷. Ewangelia na Liturgii była czytana przez igumena przed ołtarzem, przy asyście dwóch diakonów trzymających Ewangelię²²³⁸.

Charakterystycznym elementem wieczerni paschalnej było czytanie Ewangelii. Praktyka ta została zapisana w „Typikonach”: TypALEKS, monasteru Kasoulon oraz TypMES²²³⁹.

W „Typikonach” studyjskich święto Zmartwychwstania Pańskiego oraz okres od Paschy do niedzieli Wszystkich Świętych opisany był w części „Triodionu”. Tydzień paschalny nosił różne nazwy: „odnowienia”, „światlisty” czy „święteczny”. W tygodniu paschalnym każdy dzień poświęcony był wspomnieniu określonych świętych: w poniedziałek wspomniano – apostołów, we wtorek i środę – Bogurodnicę, w czwartek – św. Jana Teologa, w piątek – apostoła Piotra, w sobotę – św. Jana Chrzciciela²²⁴⁰. W słowiańskim rękopisie 285/142 znajdowała się jednak adnotacja, iż w dni tygodnia paschalnego nie wspomniano pamięci świętych synaksarionu, chyba że wypadło święto: wielkomęczennika Jerzego, apostoła Marka, bądź apostoła Jakuba²²⁴¹. „Ipotiposis” wspomina również o tradycji paschalnego wtorku, kiedy „wręczamy długie mantje (habity) dla tych braci, którzy zostali wybrani dla ich otrzymania”²²⁴². W TypSTUD kontynuowana była praktyka liturgiczna 1 niedzieli po Wielkanocy, którą świętowano jako niedzielę Antypaschy, bądź niedzielę Odnowienia²²⁴³. Dzień po Antypasze wspo-

²²³⁴ И. Д. Мансвeтoв, *Церковный устав...*, op. cit., s. 149.

²²³⁵ Ibid., s. 149-150; J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 100.

²²³⁶ J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 100.

²²³⁷ Ibid.

²²³⁸ Praktyka sprawowania całej Liturgii w prezbiterium nie była jeszcze powszechna. Echem tej paschalnej praktyki są współczesne nabożeństwa Wielkanocy i tygodnia paschalnego sprawowane przy otwartych rajszych drzwiach. Zob. И. Д. Мансвeтoв, *Церковный устав...*, op. cit., s. 150.

²²³⁹ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси...*, op. cit., s. 126.

²²⁴⁰ И. Д. Мансвeтoв, *Церковный устав...*, op. cit., s. 136.

²²⁴¹ Ibid., s. 385.

²²⁴² J. Thomas i A. C. Hero, *Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, op. cit., s. 101.

²²⁴³ Ibid., s. 102.

minano pamięć św. proroka Eliasza. Kolejne niedziele od Antypaschy do Pięćdziesiątnicy nazywane są analogicznie do współczesnej praktyki liturgicznej²²⁴⁴. W sobotę poprzedzającą święto Pięćdziesiątnicy modlono się za zmarłych, nabożeństwa tego dnia odbywały się według schematu soboty mięsopustnej²²⁴⁵. W dzień Pięćdziesiątnicy „Typikony” wskazują na czytanie przez kapłana trzech modlitw „na skłonienie kolan” – czytane przed prezbiterium, stojąc na kolanach²²⁴⁶.

Część triodionu „Typikonów” studyjskich, odpowiadała kanonarionom, tj. zawierała nie tylko nabożeństwa okresu od niedzieli o Celniku i Faryzeuszu do niedzieli Wszystkich Świętych, lecz również opisywała wszystkie niedziele w cyklu rocznym.

Cykl roczny był uporządkowany w strukturę 17 tygodni. Pierwszy tydzień rozpoczął się tydzień po niedzieli Wszystkich Świętych i był jednocześnie początkiem postu św. apostołów. 17. niedziela w cyklu rocznym nazywała się niedzielą po nowym roku. Od tego momentu kończyły się niedzielne czytania Ewangelii św. Mateusza i rozpoczynały czytania Ewangelii św. Łukasza. Od tej również niedzieli zaczynała się nowa numeracja kolejnych tygodni, aż do niedzieli o Celniku i Faryzeuszu, który ponownie rozpoczynał okres „Triodionu”²²⁴⁷.

1.6.11. Charakterystyczne elementy nabożeństw cyklu synaksarionów

Kalendarz synaksarionów „Typikonów” studyjskich był już znacznie rozwinięty, aczkolwiek nie zrodził on jeszcze pełnej księgi liturgicznej, tj. „Miniei”. W kalendarzu świąt nieruchomych należy wskazać na następujące, charakterystyczne jego cechy:

1. 14 września dokonywano wyniesienia krzyża dla jego całowania przez wiernych. „Typikony” nie wspominają jeszcze schematu obrzędu podniesienia krzyża, chociaż wskazują na 100-krotne śpiewanie modlitwy „Panie, zmiłuj się”. „Kanonariony synajskie” wskazywały na biskupa, jako na osobę sprawującą obrzęd podniesienia. Pozostałe „Typikony” zezwalały na dokonanie podniesienia przez prezbitera a nawet prostego mnicha²²⁴⁸.
2. W dzień poprzedzający Boże Narodzenie nie sprawowano nabożeństw godzin. Jeśli wigilia święta przypadała na jeden z dni powszednich sprawowano LitBAZ, która rozpoczynała się o 9. godzinie dnia (15.00) wiecznią. W czasie czytanych paremii kapłan siedział „na dole”, tj. prawdopodobnie w bocznych stasidiach solei²²⁴⁹. Czytania wigilii Bożego Narodzenia składały się z 8 paremii (w święto Chrztu Pańskiego 12, w Wielką Sobotę 15). Po przeczytaniu paremii wieczernia przechodziła w Liturgię, która pierwotnie posiadała antyfony, była jednak pozbawiona małego wejścia (a to z powodu dokonanego już wejścia wieczerni w cza-

²²⁴⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 136.

²²⁴⁵ Ibid., s. 386.

²²⁴⁶ Ibid., s. 151.

²²⁴⁷ Ibid., s. 136.

²²⁴⁸ Ibid., s. 152.

²²⁴⁹ Typikon studyjski wypracował dwa terminy wskazujące na miejsce, w którym w czasie czytań Pisma Świętego powinien siedzieć kapłan. Były to dwa miejsca: w prezbiterium – siedzenie na górze, oraz na solei – siedzenie na dole. Ibid., s. 154.

sie „Pogodna światłości”). Po trisagionie odbywały się czytania Liturgii, w czasie których duchowieństwo siadało na górnym miejscu prezbiterium („wielkie siedzenie”, bądź „siedzenie na górze”)²²⁵⁰. W czasie jutrzni, po każdej pieśni kanonu południowo-italiańskie „Typikony” wskazywały czytania dzieł ojców. Łącznie z czytaniem po antyfonach, liczba tekstów św. ojców na jutrzni Bożego Narodzenia wynosiła 10²²⁵¹.

3. W wigilię święta Chrztu Pańskiego zbudowana była tak samo jak w wigilię Bożego Narodzenia. Pod koniec Liturgii, po modlitwie za amboną, sprawowano obrzęd oświecenia wody, nazywany „chrztem” (cs. *крещением, хрестити воды*). Naczynie z wodą umieszczano w przedsionku. Obrzęd składał się ze śpiewu stychyr (współczesne), paremii, ektenii, w czasie której kapłan cicho czytał 1 modlitwę, 2 modlitwy czytanej głośno, 3 modlitwy na skłonienie głów czytanej cicho²²⁵². Obrzęd oświecenia wody zrodził się ze starej, sięgającej V w. praktyki sprawowania w tym dniu sakramentu Chrztu Świętego. Z tego również względu TypSTUD obrzęd oświecenia wody umiejscawia w dniu poprzedzającym święto – bezpośrednio poprzedzającym sprawowanie sakramentu. Współczesna praktyka, dwukrotnego sprawowania obrzędu oświecenia wody (w dzień święta oraz w dzień poprzedzający święto), jest więc późniejszą tradycją, rozwiniętą pod wpływem TypNEOP, kiedy sakrament Chrztu przestał być sprawowany jedynie w wyznaczone dni roku i stał się nabożeństwem rozdzielonym od Liturgii. O nowej praktyce wspomina już igumen Nikon z Czarnej Góry, który jednak nie przyjmuje jej i określa ją jako zwyczaj nie wynikający ze starych praktyk i zapisanych reguł. Dwukrotne sprawowanie obrzędu oświecenia wody opisane zostało po raz pierwszy w TypNEOP XIII w. (**Sebastiano nr 456**). W najwcześniejszych świadectwach obrzęd oświecenia wody był opisywany nierozdzielnie od sakramentu Chrztu, i jak większość sakramentów był w bezpośredniej zależności od Liturgii i kanonu eucharystycznego²²⁵³.

1.7. Schyłek tradycji studyjskiej

Podobnie jak przejście z praktyki katedralnej ku tradycji studyjskiej, również kolejna zmiana praktyki liturgicznej, ze studyjskiej na neo-palestyńską, została spowodowana kilkoma przyczynami.

Siłą i słabością tradycji studyjskiej była wielość i zróżnicowanie praktyk. TypSTUD ukazywały wiele reguł i norm, opracowanych przez fundatorów, bądź również zapożyczonych ze starszych „Typikonów”, które odpowiadały aktualnym potrzebom, tj. były w pełni dopasowane do realizowania ich zapisów w monasterach. Odrodzenie monastycyzmu po okresie ikonoklazmu, doprowadziło do powstania nowych

²²⁵⁰ Ibid., s. 155.

²²⁵¹ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 156.

²²⁵² Ibid.

²²⁵³ Ibid., s. 156-157.

duchowych stolic, z których jedną z najważniejszych stała się Góra Atos. W każdym z monasterów praktyka studyjska była rozwijana w lokalnych uwarunkowaniach, często ewoluując w stronę ascetyzmu (Góra Atos). Historyczna tragedia Konstantynopola w 1204 r., ostatecznie doprowadziła do marginalizacji i zaniku praktyki katedralnej (do XV w. funkcjonującej jedynie w Tesalonikach). W tym również okresie zauważalny stał się dysonans pomiędzy praktyką studyjską Bizancjum, a rozwiniętymi TypSTUD Góry Atos. Dążenie do monastycznego, modlitewnego ducha, doprowadziło do okresu poszukiwań lepszej, starszej i bardziej uduchowionej tradycji liturgicznej. Rozpoczął się okres zmiany TypSTUD na „starą, oryginalną” tradycję liturgiczną mnichów Palestyny.

Zmiana ta nie była wymuszoną reformą liturgicznej praktyki, lecz stanowiła samodzielną i dość długi proces. Monastery Konstantynopola zachowały swoje fundatorskie reguły aż do końca XIII w. Jednocześnie, wraz historyczną tragedią wypraw krzyżowych i okupacji Konstantynopola przez łacinników, monasterium te coraz częściej znajdując się w osamotnieniu, szukały wsparcia wśród przeżywających czasy świetności monasterium Góry Atos. Kiedy w 1312 r. jurysdykcja nad Górą Atos została przez cesarza bizantyjskiego przekazana patriarsze Konstantynopola, to w tym miejscu poszukiwano źródeł i inspiracji dla reorganizacji życia duchowego²²⁵⁴.

W ślad za bizantyjskimi mnichami, inspiracji dla zmiany praktyki liturgicznej poszukiwało białe duchowieństwo cesarstwa, tj. duchowieństwo miast i mniejszych parafii, które nie było już w stanie wypełniać zasad konstantynopolitańskiego „śpiewnego porządku”.

Tendencja do poszukiwań pełniejszego i głębszego, oryginalnego porządku liturgicznego zauważalna była jednak już wcześniej. Pierwszym człowiekiem, który w poszukiwaniach nowej tradycji liturgicznej, rozpoczął powrót ku palestyńskiej tradycji Ławry św. Sawy, stał się w XI w. igumen Nikon.

2. Formowanie się pełnego cyklu rocznego

Cykl roczny formował się na przestrzeni wieków wokół dwóch kręgów: ruchomego, którego centrum stanowiła Pascha oraz nieruchomego. Usystematyzowanie tych dwóch cykli doprowadziło do powstania ksiąg liturgicznych: „Triodionu” – dla świąt ruchomych oraz „Miniei” – dla świąt nieruchomych. Pierwszą w pełni opracowaną księgą stał się „Triodion”. Nabożeństwa rocznego nieruchomego cyklu, gromadzone pierwotnie jako uzupełnienia „Oktoechosy” bądź spisy synaksarionów, jako kompletna księga liturgiczna pojawiają się znacznie później. Mając świadomość historycznej kolejności rozwoju ksiąg cyklu rocznego, poniżej przedstawimy krótką charakterystykę dwóch ksiąg cyklu rocznego: „Triodionu” oraz „Miniei”.

²²⁵⁴ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 95.

2.1. „Triodion”

Współcześnie „Triodion”, tj. księga liturgiczna opisująca nabożeństwa świąt ruchomych, dzieli się na dwie części: „Triodion Postny” (gr. *Τριώδιον κατανυκτικόν*) oraz „Triodion Paschalny” (określany również jako „Kwiecisty” – gr. *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*). Autorstwo obu ksiąg jest przypisywane dla św. Teodora Studyty (+826) i jego brata św. Józefa z Tesaloniki.

Teksty nabożeństw okresu Wielkiego Postu i okresu paschalnego powstawały od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Najstarsze teksty były oczywiście związane z nabożeństwem paschalnym, nabożeństwami ostatnich dni Wielkiego Tygodnia oraz hymnografią Niedzieli Palmowej, Soboty Łazarza, Pięćdziesiątnicy oraz Wniebowstąpienia. Najstarsze nabożeństwa zostały już scharakteryzowane przez Egerię w IV w., jednak zarówno jej opis jak i inne zachowane rękopisy nie świadczą o wszystkich wykorzystywanych tekstach liturgicznych²²⁵⁵.

Teksty, stanowiące materiał „Triodionu”, pochodziły z trzech źródeł: [1] jerozolimskiego, [2] konstantynopolitańskiego oraz [3] studyjskiego. Włączona do pełnych redakcji „Triodionu” tradycja jerozolimska, zachowała się w tekstach autorstwa:

- św. Andrzeja z Krety (mnicha w Bazylice Zmartwychwstania w Jerozolimie, diakona Hagii Sophii a następnie biskupa Krety +720) – trójpieśni (cs. *трипеснеи*) Wielkiego Tygodnia (obecnie na powieczерзу)²²⁵⁶,
- św. Kosmy z Majumy – trójpieśń Wielkiego Poniedziałku, dwópieśń Wielkiego Wtorku oraz czteropieśni Wielkiej Środy i Wielkiej Soboty,
- św. Jana z Damaszku,
- Andrzeja Ślepego,
- Stefana Sawaity – tropariony i *idiomelos* (cs. *самогласен*)²²⁵⁷ dnia,
- Marka biskupa Otranto – uzupełnienie czteropieśni Wielkiej Soboty²²⁵⁸.

Pierwszy etap formowania „Triodionu” Iwan Karabinow datuje na okres od V do IX w. Źródłem tekstów tego okresu stały się przede wszystkim Syria oraz Palestyna. W końcu VIII w. centrum dla rozwoju hymnografii „Triodionu” stał się Konstantynopol²²⁵⁹. Łącznikiem tych dwóch okresów rozwoju tekstów tej księgi był św. Sofroniusz, patriarcha jerozolimski. Postać świętego jest związana z najstarszą redakcją „Triodionu”, jednak jego imię rzadko było w księdze wspominane. Informacje o tym autorze pochodzą jedynie z tradycji i oparte zostały na przekazie o tym, iż był on hymno-

²²⁵⁵ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 84–85.

²²⁵⁶ W rękopisach zachowało się ponad 70 kanonów określanych jako dzieło św. Andrzeja. Wśród nich należy wymienić kanony niedzielne, kanony świąt ku czci Chrystusa i Bogurodzicy oraz kanony ku czci świętych. И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 98–99.

²²⁵⁷ *Idiomelos* (cs. *самогласен*) – tym określeniem nazywano pieśni, które nie opierały się na wcześniejszych pieśniach liturgicznych „Oktochosu”. Samodzielność tych utworów polegała zarówno na oryginalnej budowie, jak i na melodii, na którą były śpiewane. Podobnym do *idiomelos* były samopodobne, które stanowiły nie jedną pieśń, lecz grupę dwóch lub trzech pieśni, zgodnych jedynie ze sobą poprzez budowę, melodię oraz treść.

²²⁵⁸ Teksty „Triodionu” pochodzące ze źródła jerozolimskiego zostały zamieszczone w rękopisach: BAR nr 339, *Reginensis Pii II 31* oraz *Grottaferrata D.B. 6*. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 45.

²²⁵⁹ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 77.

grafem²²⁶⁰. Pomimo braku historycznych świadectw dla św. Sofroniusza przypisano autorstwo najwcześniejszych kanonów i trójpieśni. W 1840 r. kardynał Mai w krytycznym wydaniu jednego z rękopisów Biblioteki Watykańskiej²²⁶¹, większość trójpieśni wielkiego postu i okresu pięćdziesiątnicy określił jako twórczość św. Sofroniusza. Dopiero praca Matthaïou Paranika wskazała, iż teksty te znane były już wcześniej i stanowiły dzieło św. Józefa Hymnografa (+863)²²⁶².

Elementy pochodzące z tradycji konstantynopolikańskiej, zachowały się w tekstach autorstwa:

- św. Teofana Naznaczonego (cs. *Начертанный*, + ok. 850²²⁶³) (+845) – kanon jutrzni Niedzieli Ortodoksy,
- św. Józefa Hymnografa (cs. *Песнописец*, +863),
- konstantynopolikańskiej mniszki Kasji – m.in. *idiomelos* Wielkiej Środy,
- cesarza Leona VI Filozofa (+911) – *idiomelosy*,
- Symeona Metafrastes (autor żywotów świętych, +970) – czwartkowe stychiry wielkiego kanonu, dwa kanony „na płacz Bogurodzicy” (jeden – powieczera Wielkiego Piątku, drugi – powieczera Wielkiej Soboty w Triodionach sprzed reformy patriarchy Nikona oraz w starych kijowskich i lwowskich wydaniach)²²⁶⁴,
- Tarazjusza,
- biskupa Jerzego z Nikomedii²²⁶⁵.

Ponieważ ostateczne formowanie się „Triodionu” związane było z tradycją studyjską, najwięcej tekstów pochodzi właśnie z tego okresu. Autorami tekstów „Triodionu”, związanymi z tradycją studyjską byli: św. Teodor Studyta, św. Józef z Tesaloniki (+830) – autor stychyr, katechizm poetyckich, trójpieśni oraz kanonów, św. Klemens Studyta (IX w.), Mikołaj Studyta (IX w.), Antoni Studyta (IX w.), mnich Bazyli z monasteru „nieśpiących” (X w. autor kanonu Niedzieli Prawosławia)²²⁶⁶, Nicefor Kallist Ksanfopol (+1335) – autor synaksarionów²²⁶⁷.

Synaksariony, stanowiące historyczne i teologiczne wyjaśnienie wspomnianego w Triodionie wydarzenia, pojawiły się w połowie XIV w., co pozwala je określić jako najpóźniejszy element księgi. Obecność synaksarionów sankcjonował zapis słowiańskiej redakcji, w której wskazano, iż ich celem jest wskazanie „jak i kiedy” należy wspominać określone liturgiczne wspomnienie oraz przedstawienie historycznych korzeni danych wspomnień, które „od początku były i jaki pożytek przynoszą współcześnie i od świętych i bogonośnych ojców przyniosły”²²⁶⁸. Synaksarion, na co wskazuje nazwa (od słowa *σύνα-*

²²⁶⁰ Ibid., s. 98.

²²⁶¹ Iwan Karabinow wskazuje na rękopis Triodionu – Vatican nr 771. Ibid., s. 97.

²²⁶² Ibid.

²²⁶³ Wg Miguela Arranza zmarł w roku 845. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 45.

²²⁶⁴ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 197-198.

²²⁶⁵ Teksty zachowane w rękopisach: Vatican nr 711 z XII w. oraz BAR nr 484/118 z roku 1120. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 45; И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 122-139.

²²⁶⁶ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 198.

²²⁶⁷ Teksty zachowane w rękopisach: Grottaferrata D.B.1 (XI w.), Grottaferrata D.B.3 (XII w.), Synaj nr 736/734 (XI w.), Wielkiej Ławry na Atosie nr 13 i G 15, Vatican nr 786 (1376 r.), Vatican nr 769 (XV-XVI w.). Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 45-46.

²²⁶⁸ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 203.

ξίς tj. sobór, zgromadzenie), odwoływał się do tradycji „Synaksarionów”, tj. cerkiewnych kalendarzy, w których obok spisów dat poświęconych pamięci świętych, znajdowały się informacje o wskazanych czytaniach, jak również opisy męczeńskiej śmierci bądź późniejsze rozbudowane hagiografie. W tradycji Zachodniej Martyrologion (łaciński odpowiednik wschodnich Synaksarionów) był czytany w czasie jutrzni przed Ps 50. „Synaksarion” Niocefora Kaliksta Ksantopulosa, zdaniem Iwana Karabinowa, nie był więc niczym innym niż naśladowaniem formy starych Synaksarionów, opisujących święta cyklu nieruchomego²²⁶⁹.

Uzupełnienie treści „Triodionu” nie było związane jedynie z pojawieniem się nowych tekstów poetyckich. Księga była systematycznie uzupełniana o związane z nabożeństwami tego okresu czytania Pisma Świętego czy komentarze liturgiczne. W XII w. w „Triodionach” pojawiają się czytania starotestamentowe, które wcześniej zapisywano w „Profitologionach” (zbiorach czytań na cały rok)²²⁷⁰. W XI-XII w. księga zaczyna być również uzupełniana o komentarze liturgiczne²²⁷¹.

Pojawienie się pierwszej redakcji „Triodionu” datowane jest przez liturgistów na X w., chociaż zachowane rękopisy odnoszą się do XII wieku²²⁷².

Większość rękopisów „Triodionu” we wstępie charakteryzuje je jako dzieło św. Józefa Hymnografa, Klemensa Studyty oraz św. Teodora (**Vatican nr 771**), chociaż niektóre ograniczają autorstwo do św. Józefa i Teodora (rękopis Ławry św. Atanazego gr. 15)²²⁷³.

W wyniku połączenia i usystematyzowania trzech wyżej wymienionych źródeł (jerozolimskiego, konstantynopolitańskiego, studyjskiego) powstał „Triodion” opisany w dwóch rękopisach: **Vatican nr 771** (XII w.) oraz **BAR nr 484** (1120 r.). Oprócz tych najstarszych tekstów w XI w. pojawił się szereg rękopisów, które bazowały na „Triodionie” opisanym przez konstantynopolitańskiego patriarchę Aleksego (m.in. „Triodion”: synajski nr 734 i 735, Vatopedi nr 315-949 oraz słowiańska redakcja, tzw. „Triodion Orbelski” – SINOD nr 319), w których nie była zauważalna zależność od redakcji studyjskiej czasów św. Teodora²²⁷⁴.

Najstarsze, niezachowane „Triodiony”, nie stanowiły kompilacji dwóch lub trzech tradycji, lecz przedstawiały prawdopodobnie oryginalne redakcje albo św. Józefa, albo św. Teodora lub też św. Klemensa z Ochrydy. Na ich historyczną obecność wskazuje Iwan Karabinow, który podkreśla, iż „Triodion” św. Teodora istniał wcześniej aniżeli redakcja św. Józefa Hymnografa. Również pomimo braku pełnych rękopisów zachowały się „ślady”, które w późniejszych „Triodionach” pozwalają odkryć oryginalne, historyczne źródła²²⁷⁵. Dla przykładu w „Triodionie” XII w. (**Vatican nr 771**) struktura tekstów nabożeństw była następująca: katzmy poetyckie, isomelosy, dwie trójpieśni św. Józefa, trójpieśń św. Klemensa, trójpieśni i katzmy poetyckie św. Teodora. W ten sposób w „Triodionie” XII w. uwidaczniają się trzy źródła – najprawdopodobniej re-

²²⁶⁹ Ibid., s. 203-204.

²²⁷⁰ Ibid., s. 54.

²²⁷¹ Ibid., s. 55.

²²⁷² Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 74.

²²⁷³ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 205.

²²⁷⁴ Ibid., s. 206.

²²⁷⁵ Ibid., s. 209.

daktor tego rękopisu posiadał trzy oddzielne księgi: św. Józefa, św. Teodora oraz św. Klemensa²²⁷⁶.

Rękopisy Vatican nr 771 i BAR nr 484, stanowiące syntezę praktyk jerozolimskiej, konstantynopolitańskiej i dominującej studyjskiej, stały się podstawą późniejszych redakcji. W XIII-XIV w. rękopisy „Triodionu” zostały poddane korekcie, w wyniku których ich struktura została uproszczona. Z ksiąg zostały usunięte kanony jerozolimskiej tradycji, wyparte przez nowe opracowania studyjskie. Spośród starych kanonów zachowano jedynie kanon Niedzieli Prawosławia, Krzyża Św., św. Jana Klimaka oraz św. Marii Egipcjanki²²⁷⁷. W późniejszym okresie zmiany w treści „Triodionu” były już nieznaczące, dotyczyły m.in. tekstów liturgicznych tygodnia mięso- oraz seropustnego. Dla ostatecznego ujednoczenia redakcji Triodionów duże znaczenie miały pierwsze drukowane wydania: Wenecja 1522, Rzym 1724 i późniejsze²²⁷⁸.

2.2. Słowiańskie redakcje „Triodionu”

Pierwszy słowiański przekład „Triodionu” powstał przed rokiem 916, o czym świadczy żywot jego autora św. Klemensa, arcybiskupa bułgarskiego. Św. Klemens najprawdopodobniej zakończył dzieło rozpoczęte przez uczniów św. Metodego. Triodiony tej redakcji zachowały się w następujących rękopisach: Szafarikowski, Orbelski, Pogodinski nr 40, Moskiewskiej Biblioteki Typografii nr 137, SINOD nr 319, Sofijski nr 84²²⁷⁹. Wywodząc się z jednego źródła, rękopisy te posiadają również własne charakterystyczne cechy i odróżniają się od siebie wieloma detalami. Najstarszym w tej grupie był „Triodion Szafarikowski”, który stanowił pełny „Triodion”: postny i paschalny. Liturgiczne teksty tej księgi sięgają IX a nawet X w. (m.in. stychyry pochwalne Wielkiego Piątku cesarza Leona VI Filozofa)²²⁸⁰.

Następnym w historycznej chronologii zabytkiem jest rękopis ze zbiorów Moskiewskiej Typografii nr 137, który stanowi najstarszy „Triodion” ziem rosyjskich. Również ten przekład stanowił połączenie dwóch części: postnej i paschalnej²²⁸¹.

Najstarsze przekłady słowiańskie w XIV w. doczekały się korekty i nowej redakcji. Pierwszej korekty dokonał w Bułgarii patriarcha Eutymiusz w XIV w. Redakcja i korekta „Triodionu” była częścią szerokiej reformy tekstów liturgicznych. Patriarcha prowadził bowiem pracę mającą na celu korektę wszystkich ksiąg liturgicznych. Redakcja patriarchy Eutymiusza oparła się na współczesnych mu tekstach greckich. Najstarsza redakcja tego „Triodionu” zachowała się we fragmentach w rękopisie Rumjancev nr 1721 (XV w.). Na podstawie redakcji patriarchy Eutymiusza powstały pierwsze drukowane słowiańskie Triodiony: postny i paschalny, wydrukowane w Krakowie w 1491 r.

²²⁷⁶ Ibid., s. 54.

²²⁷⁷ Ibid., s. 215.

²²⁷⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 46.

²²⁷⁹ И. А. Карабинов, *Постная Триодь...*, op. cit., s. 217.

²²⁸⁰ Szczegółowa charakterystyka rękopisu w: Ibid., s. 217-221.

²²⁸¹ Ibid., s. 222.

Tekst ten został następnie przyjęty w Rosji i powielany w moskiewskich wydaniach aż do czasów patriarchy Nikona²²⁸².

2.3. „Minieja” – zakończenie formowania się rocznego cyklu nabożeństw

Od pierwszych wieków praktyka chrześcijańska rozwijała roczny cykl nabożeństw związanych z nieruchomymi świętami ku czci Chrystusa i Matki Bożej oraz wspomnieniem świętych. Pierwotna praktyka była regularnie uzupełniana o kolejne święta, dla których z czasem powstawały teksty liturgiczne. Najwcześniejsze teksty dotyczące świąt ku czci męczenników pochodzą z czasów św. Romana Melodosa i hymnografów VII i VIII wieku²²⁸³. W wyniku rozwoju praktyki liturgicznej, materiał liturgiczny dla świąt nieruchomych, był umieszczany w uzupełnieniu „Oktoechosy”, „Triodionu”, jak również w rozwijających się „Synaksarionach”. To właśnie „Synaksariony”, stanowiące kalendarze liturgiczne dla świąt nieruchomych stały się fundamentem, na którym powstały pełne „Minieje”²²⁸⁴.

Nieco bardziej wnikliwą analizę organizacji cyklu rocznego świąt nieruchomych (powstania „Miniei”) przedstawił Iwan Manswietow, który wskazał na kolejne kroki rozwoju, z których pierwszym było pojawienie się synaksarionów. Kolejnym etapem stało się wyszczególnienie czytań Pisma Świętego i przyporządkowanie ich poszczególnym świętom. Czytania te, spisane w „Ewangeliarzach” i „Profitologiach” pojawiły się już w VIII w. Następny krok zgromadził materiał hymnograficzny, organizując go w tzw. „Tropologia”, „Kondakariony” oraz „Stychyariony”. To właśnie ten materiał liturgiczny, przyporządkowany dla określonych dni stał się bezpośrednią przyczyną pojawienia się pierwszych, krótkich „Miniei”. Pierwsze „Minieje” w takiej formie pojawiły się w X wieku²²⁸⁵. Księgi te, z praktycznych względów, zaczęły być uzupełniane o czytania ewangeliczne i fragmenty Starego Testamentu, jak również innych ksiąg związanych z pamięcią świętych. Już w „Miniei” z XII w. teksty liturgiczne wieczerni przedzielone są czytaniem Starego Testamentu, po szóstej pieśni kanonu znajdował się żywot świętego (współczesny synaksarion), po dziewiątej pieśni kanonu – czytania Apostoła i Ewangelii²²⁸⁶.

Przykładem rękopisów tego okresu jest „Minieja” z 1095-1096 r. („Typikon-Minieja” nr 84), jedna z najstarszych zachowanych ksiąg, która jak wskazuje prof. Jagić, jest zgodna z regułami fundatorskiego TypALEKS²²⁸⁷.

Dalsze formowanie „Miniei” w kompletne księgi dotyczące całego roku, uwzględniało schemat i strukturę synaksarionów, tj. odpowiadały dla opisywanego w nich roku

²²⁸² Ibid., s. 229-230.

²²⁸³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 58.

²²⁸⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 49.

²²⁸⁵ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 74.

²²⁸⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 59-60.

²²⁸⁷ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 187-188.

liturgicznego. Rok liturgiczny synaksarionów rozpoczynał się we wrześniu i również najstarsze zachowane „Minieje” podążają za tym podziałem.

Proces formowania się pełnych „Miniei” wciąż nie został naukowo opracowany. Wyjątek stanowią prace nielicznych liturgistów²²⁸⁸. Największą trudnością badawczą sprawia ilość tekstów źródłowych, w większości nieopracowanych i wciąż oczekujących na krytyczne wydania. Pełne 12-tomowe wydanie „Miniei”, współcześnie wykorzystywane w Kościele prawosławnym, stanowi jedynie małą część istniejącego materiału liturgicznego²²⁸⁹.

Formowanie „Miniei” było zakończone później aniżeli innych ksiąg liturgicznych. Również jej składowe elementy nie były opracowane w jednym okresie, lecz systematycznie uzupełniane. Z tego też powodu, jak wskazuje o. Michał Lisycyn, to właśnie o „Miniejach” „Typikony” wspominają najmniej. Często „Typikony” pojawiały się znacznie wcześniej aniżeli „Minieje”²²⁹⁰.

Formowanie się pełnej „Miniei” związane było z uzupełnieniem synaksarionów o wskazówki liturgiczne oraz o materiał liturgiczny. Proces ten został zintensyfikowany w okresie rozwoju tradycji studyjskiej i został uwzględniony w pierwszych kompletnych TypSTUD. O fakcie istnienia kompletnych spisów nabożeństw świętych i świąt nieruchomych najlepiej świadczy pojawienie się w „Typikonach” komentarzy dotyczących łączenia nabożeństw ku czci świętego (bądź świąt nieruchomych), z dniem niedzielnym lub okresem Wielkiego Postu²²⁹¹.

Tworzenie pełnego cyklu świąt nieruchomych, tj. cyklu „Miniei”, nie zakończyło się jednak w czasie powstawania TypSTUD. Jeszcze w XI w. igumen Nikon tworzy tablicę świąt, opierając się przy tym na różnych źródłach i organizując swój kalendarz liturgiczny w oparciu o kilka zróżnicowanych synaksarionów. Takie działanie liturgicznego badacza i systematyka najlepiej świadczy o tym, iż nie istniał jeden powszechnie przyjęty i używany kalendarz świąt nieruchomych²²⁹². Również współcześnie „Minieje” greckiej i słowiańskiej tradycji różnią się od siebie materiałem hymnograficznym, który rozwija się nieustannie wraz z pojawianiem się nabożeństw i pamięci nowych świętych, przy czym poszczególne tradycje skupiają się na publikacji własnych, lokalnych świętych i świąt²²⁹³.

²²⁸⁸ Bibliografię dotyczącą formowania się „Miniei” przedstawia Miguel Arranz. Wśród najważniejszych opracowań należy wymienić: K. С. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение...*, op. cit., w której autor opisuje m.in. „Minieję-Triodion” z IX w. oraz „Oktoechos-Minieję” z X w.; oraz Garitte G., „Le calendrier palestino-georgien du Sinai 34 (X s.)”, w: *Subsidia Hagiographica* 30, Bruxelles 1958, s. 8-448. Zob. M. Arranz, *Око церковное...*, op. cit., s. 49.

²²⁸⁹ M. Arranz, *Око церковное...*, op. cit., s. 49.

²²⁹⁰ M. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 197.

²²⁹¹ M. Arranz, *Око церковное...*, op. cit., s. 49.

²²⁹² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 63-64.

²²⁹³ Charakterystyka współczesnej redakcji 12 tomowej „Miniei” słowiańskiej została przedstawiona w: K. Никольский, *Обзорение богослужбных книг Православной Российской Церкви: По отношению их к церковному уставу...*, op. cit., s. 56-89.

3. Praca nad ujednoczeniem tradycji liturgicznych – igumen Nikon z Czarnej Góry

Autorem jednego z ważniejszych opisów jerozolimskiego „Typikonu” był igumen Nikon. Pochodził on z Konstantynopola, był igumenem dwóch monasterów: w Raifie na Synaju oraz monasterze św. Symeona na Czarnej Górze (*Μαύρον ὄρος*) w okolicach Antiochii. Kiedy monaster na Czarnej Górze został zniszczony (w 1085 roku przez Turków, a w 1098 przez krzyżowców), Nikon powrócił do Raify. Obawiając się zniszczenia chrześcijańskich dzieł znajdujących się w bibliotekach monasterskich (przewidując ich zniszczenie w czasie wtargnięcia Seldżuków w XI w.), igumen Nikon w 1059 r. sporządza „Pandektion” (*Ερμηνείαι*, cs. *Толкования Господних Заповедей*) – zbiór kanonicznych traktatów oraz „Taktikon” – monasterską regułę liturgiczno-dyscyplinarną (rękopis **Synaj gr. 441**)²²⁹⁴. „Pandektion” był zbiorem pism ojców kościoła²²⁹⁵ stanowiących wyjaśnienie 6, 7 i 23 rozdziału Ewangelii Mateusza. Rękopis został spisany w połowie XI wieku i oprócz dzieł ojców kościoła zawierał również inne zabytki, m.in. opis wizyty Jana Moschosa i Sofroniusza u abby Nila na Synaju (rozdział 29). „Pandekti” i „Taktikon” zachowały się w rękopisach synajskiej biblioteki oraz w rosyjskich tłumaczeniach i opracowaniach. W Rosji, materiały z jego dzieł weszły w skład księgi „Kormczej”²²⁹⁶.

W roku 1077 igumen Nikon tworzy tzw. „Małą księgę” stanowiącą wybór 6 najważniejszych rozdziałów „Pandektionu”. Również i w tym wydaniu odnajdujemy opowieść Jana i Sofroniusza o wizycie na Synaju²²⁹⁷.

Inspiracją dla pracy nad ujednoczeniem praktyki liturgicznej w palestyńskich monasterach, były problemy dyscyplinarne i rozbieżność w modlitewnej praktyce. Mnisi okazywali niezadowolenie z rozbudowanej praktyki cenobitycznej, często dążąc do zmian przywracających regułę pustelniczych *kelii*. Sam Nikon doświadczył monastycznych niesnasek, kiedy przez niezadowolenie braci, musiał opuścić monaster w Raifie.

Opracowując reguły liturgiczne monasteru na Czarnej Górze, Nikon skupił się więc nad opracowaniem jednej, pełnej reguły, która połączyłaby różne istniejące „Typikony”. W trakcie przygotowań zapoznał się z wielością różnych reguł: Wielkiego Kościoła, studyjskiego, jerozolimskiego, Świętej Góry (tj. atoskiego), patriarchatu antiocheńskiego, monasteru św. Awksencjusza oraz starych reguł monasterskich: św. Pachomiusza, św. Bazylego, św. Jana Kasjana²²⁹⁸. Nikon, charakteryzując współcze-

²²⁹⁴ В. Н. Бенешевич, *Тактикон Никона Черногорца. Греческий текст по рукописи № 441 Синайского монастыря св. Екатерины*, Типография В. Ф. Киршбаума, Петроград 1917.

²²⁹⁵ „Pandektion” powstał na wzór księgi pod tym samym tytułem, autorem której był mnich Antioch Sabaita, późniejszy igumen Ławry św. Sawy – 620 r. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50.

²²⁹⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 370.

²²⁹⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50.

²²⁹⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 370.

Szczególnym autorytetem igumen Nikon darzył opisy św. Jana Kasjana. W 1 słowie „Taktikonu” zsyła się bezpośrednio do dzieła św. Jana dotyczące organizacji monasteru i rekomenduje je jako idealne dla praktyki monasterskiej. Zob.

sne jemu „Typikony”, wskazuje również na poważne różnice pomiędzy regułami tej samej tradycji: „przeczytałem i zgromadziłem rozmaite TypSTUD i TypJEROZ i nie odpowiadają one jedne drugim, nawet studyjski z innym studyjskim, jak również jerozolimski z innym jerozolimskim”²²⁹⁹. Mechanizm pracy igumena Nikona opierał się na odnalezieniu różnic w praktyce liturgicznej i dyscyplinarnej opisywanej w różnych „Typikonach”. Wszelkie różnice należało, zdaniem autora „Taktikonu”, zestawzić z jak najwcześniejszymi historycznymi świadectwami (które nazywa „boskim pismem”) i wybrać te wytyczne, które pozwalały na starszą i bardziej prawidłową praktykę²³⁰⁰. Reforma praktyki życia monastycznego i fundatorskich założeń „Typikonów”, była świadomym zamierzeniem igumena Nikona, o czym świadczą komentarze zawarte w jego dziełach. O tym, iż reforma ta jest świadoma, dowodzi również jego zaangażowanie w kontynuację zmian wprowadzanych w TypEWERG. Píše on jednocześnie i o tym, jak trudna jest realizacja podobnej reformy²³⁰¹.

Poszukując głównego źródła reguł, Nikon zwrócił się, jak sam pisze we wstępie do swojego „Taktikonu”, do „przybranych ojców” z Ławry Św. Sawy Uświęconego i za ich radą zapoznał się ze starym TypJEROZ²³⁰².

3.1. „Taktikon” igumena Nikona z Czarnej Góry

„Taktikon” składał się z dwóch części, krótkiego rozdziału reguł typikonu oraz dłuższego dyscyplinarnego traktatu skierowanego do mnichów²³⁰³. Dokument był przeznaczony dla monasteru ku czci Matki Bożej „tou Roidiou”. Adresatem pierwszej części był niewymieniony z imienia świecki opiekun monasteru, natomiast druga część była skierowana bezpośrednio do mnichów²³⁰⁴.

Liturgiczną bazą „Taktikonu” (**Synaj gr. 441**) Nikona stał się stary rękopis TypJEROZ, uzupełniony o znaną mu w wielu redakcjach tradycję studyjską. Nikon odtwarzał najstarszą praktykę, którą mógł poznać z rękopisu jerozolimskiego. Poza tym elementy praktyki jerozolimskiej były oparte na uzasadnieniach z Pisma Świętego i wcześniejszych tradycji, co nie występowało w TypSTUD. Dzięki temu igumen Nikon rozpowszechnia w swoim „Taktikonie” tradycję jerozolimską, z częstym jednak wskazaniem na obecność innej praktyki – TypSTUD²³⁰⁵. Analiza „Pandektionu”

И. Д. Мансвeтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 19; zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50.

²²⁹⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 370.

²³⁰⁰ И. Д. Мансвeтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 189.

²³⁰¹ J. Thomas i A. C. Hero, red., *Roidion: Typikon of Nikon of the Black Mountain for the Monastery and Hospice of the Mother of God tou Roidiou*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. R. Allison, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 428.

²³⁰² Spisany „Typikon” nie znajdował się na terenie ławry, lecz z monasterze Zbawiciela w Laodycei. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 370.

²³⁰³ J. Thomas i A. C. Hero, *Roidion: Typikon of Nikon of the Black Mountain for the Monastery and Hospice of the Mother of God tou Roidiou*, op. cit., s. 426.

²³⁰⁴ *Ibid.*, s. 426-427.

²³⁰⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 371. Igumen Nikon w swoim „Taktikonie” po raz pierwszy

pozwała również wskazać trzecie źródło praktyki liturgicznej wykorzystywanej przez igumena Nikona, a mianowicie – praktyki synajskiej. Z niej przyjął m.in. zakaz postu w poniedziałki, czwartki i soboty, przez co podważył zachodnią praktykę sobotniego postu²³⁰⁶. Reguły „Taktikonu” stają się pierwszą oznaką powrotu do tradycji jerozolimskiej, która nieco później rozwinie się w tzw. „Typikony neosabaickie” (TypNEOP), tj. usystematyzowaną tradycję jerozolimską z elementami innych tradycji.

Reguły Nikona stały się łącznikiem pomiędzy pre-typikonami studyjskimi „Ipotiposis” oraz „Diatiposis” a pierwszymi kompletnymi studyjskimi i jerozolimskimi „Typikonami”. Dzieło igumena Nikona ukazuje pierwszą próbę analizy i usystematyzowania materiału liturgicznego. Chociaż już wcześniejsze „Typikony” wskazując na pewne zasady odwoływały się do ksiąg Pisma Świętego lub dzieł św. ojców, dopiero Nikon wyrugował z treści księgi własne opinie i przepisy i oparł się na kanonach soborów, pismach św. ojców oraz cytatach Pisma Świętego. Dzieło igumena Nikona wyróżniało się spośród innych „Typikonów” dominującą tendencją oparcia się na wcześniejszej tradycji, którą przedstawiał nie w oparciu o wątpliwe przekazy, lecz ze wskazaniem przyczyn i źródeł²³⁰⁷.

3.2. Różnice pomiędzy tradycją studyjską a palestyńską

Analizując praktykę Jerozolimy oraz tradycję studyjską, Nikon zauważa, iż główną, dzielącą je różnicą był brak całonocnych czuwań w monasterach studyjskich²³⁰⁸. Ponadto w tradycji studyjskiej igumen Nikon wskazał na brak wielkiej doksologii, zamiast której śpiewano pochwalne stychyry oraz stychyry alfabetyczne („na stychownie”) ²³⁰⁹. Analiza TypSTUD wskazuje jednak, iż brak wielkiej doksologii zauważany jest w większości rękopisów, chociaż istnieją również i takie, które dokładnie wskazują na jej obecność²³¹⁰.

Wywołane przez igumena Nikona różnice pomiędzy tradycją studyjską a jerozolimską, każą nam skrótkowo je scharakteryzować w świetle później odkrytych rękopisów. Tradycje jerozolimską i studyjską różnią następujące elementy:

1. Brak całonocnego czuwania w TypSTUD. W ciągu całego roku sprawowano oddzielnie wieczernię, nabożeństwo o północy i jutrznię. TypJEROZ, obok obecno-

używa terminu „typikon” dla określenia nowych monasterskich reguł. Zob. P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 96.

²³⁰⁶ Prawo to zostało zaczerpnięte z reguł św. Anastazego z Synaju, który odniósł je do wskazań KonstAp. Zob. И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 8-9.

²³⁰⁷ J. Thomas i A. C. Hero, red., *Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, tłum. R. Allison, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 379.

²³⁰⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 50.

²³⁰⁹ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 76; М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 245.

²³¹⁰ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 79.

ści nocnych czuwań wprowadził sprawowanie nabożeństwa 1 godziny bezpośrednio po jutrzni²³¹¹.

2. W tradycji studyjskiej nie śpiewano wielkiej doksologii oraz Ps 118 (17. kacyzma) na jutrzni. Zamiast Ps 118 istniały tzw. pieśni stopni²³¹².
3. Brak małej wieczerni w TypSTUD. Różnica wywołana brakiem całonocnych czuwań.
4. Brak nabożeństwa o północy w TypSTUD. Nie było ono uznawane za wspólne nabożeństwo, lecz stanowiło element indywidualnej reguły modlitewnej mnichów. Księgi liturgiczne nie posiadały adnotacji o tym nabożeństwie, jednak w części uzupełniającej pojawiały się informacje o tym, jakie psalmy i tropariony „o północy powinny przez każdego być śpiewane”²³¹³.
5. W praktyce studyjskiej powieczersze sprawowano każdego dnia, nie wyłączając Paschy, tygodnia paschalnego. W przypadku dni świątecznych miała ona jednak nieco inną strukturę. W Wielki Czwartek oraz w Wielką Sobotę powieczersze nie było sprawowane, a w wigilię Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego nie miało charakteru nabożeństwa, lecz było sprawowane indywidualnie przez mnichów w celach. W TypJEROZ w święta Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego powieczersze stanowiło zaś jeden z dwóch głównych elementów całonocnego czuwania²³¹⁴.
6. Dość oczywistą różnicą było ponadto wykorzystanie materiału hymnograficznego obu tradycji. TypJEROZ skupił się na hymnografii palestyńskiej – mnichów Ławry św. Sawy, natomiast w TypSTUD duża ilość tekstów była autorstwa konstantynopolitańskich mnichów studytów²³¹⁵.

Przy wszystkich tych różnicach ważną cechą wspólną obu tradycji, którą zauważył również igumen Nikon, było wykorzystanie w nich tego samego palestyńskiego „Psałterza”.

3.3. Schemat „Taktikonu”

„Taktikon” igumena Nikona organizował dwie sfery życia mnichów: dyscyplinarną i liturgiczną. W regułach Nikona elementy dyscyplinarne i liturgiczne zostały ze

²³¹¹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 42.

²³¹² Ibid., s. 43.

²³¹³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 80.

²³¹⁴ Ibid.

²³¹⁵ O. Henryk Paprocki wskazuje na jeszcze jedną różnicę pomiędzy tradycją studyjską a palestyńską, jest nią wskazanie na osobę sprawującą proskomidię. W tradycji studyjskiej proskomidię sprawował diakon, natomiast zgodnie z typikonem jerozolimskim była ona sprawowana przez prezbitera. Różnica ta nie może być jednak wskazana jako charakterystyczna jedynie dla tych dwóch praktyk. O. Michaił Lisicyn przedstawia argumenty, które proskomidię sprawowaną przez diakona łączą z praktyką katedry Hagia Sophia, z której była następnie przyjęta w tradycji studyjskiej. Z tego względu sprawowanie proskomidii przez diakona powinno być uznane za charakterystyczną cechę reguły katedralnej. Zob. H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 43; М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 56.

sobą przemieszane. Z tego względu najlepszym sposobem analizy rękopisu jest przedstawienie jego pełnego schematu.

Schemat „Taktikonu” igumena Nikona (rękopis Synaj gr. 441)²³¹⁶:

(w nawiasach kwadratowych umieszczono numery paragrafów rękopisu)

1. Wprowadzenie.
2. Ogólne zasady dotyczące nabożeństw godzin i Liturgii [1-12] (śpiew „Bóg i Pan” na stojąco [1], 3 stichery „Miniei” na „Panie wołam do Ciebie” powtarzane trzykrotnie [2], śpiew „Bóg i Pan” wskazuje na nabożeństwo świąteczne [3], w dni świąteczne Ps 31 jest recytowany zaś czytania odbywają się po hymnie „Pogodna światłości” [4], w czasie wieczerni, niezależnie od święta, kadzenie odbywa się zawsze w czasie „Panie wołam do Ciebie” – tj. Ps 140, natomiast w czasie jutrzni kadzenie odbywa się na początku oraz w czasie 9 pieśni [5], konieczność wygłoszenia ektenii na każdym nabożeństwie [6], nabożeństwa godzin w dni powszednie i święta [7], rozpoczęcie nabożeństw godzin w tygodniu paschalnym trzykrotnym „Chrystus powstał z martwych”, po którym następował trisagion [8], konieczność zgromadzenia się na nabożeństwach godzin, w wyjątkowych sytuacjach mnich powinien wygłaszać modlitwę niezależnie od miejsca, w którym się znajduje [9], o śpiewie trisagionu na nabożeństwach godzin oraz nabożeństwach pomiędzy godzinami – *mesoria* [10], 9 godzina rozpoczyna się po posiłku [11], czuwanie rozpoczyna się o 11 godzinie [12]).
3. Rozdziały dotyczące powieczerja i nabożeństwa o północy [13-16] (powieczerbe rozpoczyna się po zmroku i kończy się kanonem do Bogurodzicy; w soboty śpiewane są dwa kanony: Św. Trójcy oraz Bogurodzicy [13], w czasie postów: Wielkiego, piotrowego i filipowego na powieczerzu śpiewa się dodatkowy Ps 101 oraz troparion „Zmiłuj się nade mną Boże, zmiłuj się” [14], nabożeństwo o północy rozpoczyna się od Ps 118 i posiada 1 kacyzmę [15], posiada inny schemat dla sobotniego wieczoru i niedzieli [16]).
4. Rozdziały dotyczące jutrzni [17-19] (jutrznia rozpoczyna się od zapalenia świec i kadzenia [17], schemat jutrzni – występują dwa kanony, po 6 pieśni kanonu śpiewane są kondakion oraz ikos [18], nabożeństwo między godzinami może zostać wydłużone jeśli nocne czuwanie skończyło się zbyt wcześnie [19]).
5. Wyjaśnienie dotyczące czuwań [20] (czuwania nie są znane w TypSTUD, lecz przynależą do praktyki palestyńskich mnichów).
6. Rozdział dotyczące czytania psalmów [21] (przedstawia porządek i schemat kacyzmu).
7. Rozdział o wielkiej doksologii [22] (nie występuje w TypSTUD, TypJEROZ wskazuje ją dla: każdej niedzieli, okresu pięćdziesiątnicy, okresu od Bożego Narodzenia do dnia pamięci św. Bazylego, dni od Epifanii do końca okresu świątecznego).
8. Wskazanie o konieczności posiadania spisanego typikonu [23].

²³¹⁶ Na podstawie angielskiego tłumaczenia „Taktikonu” w: J. Thomas i A. C. Hero, *Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain*, op. cit., s. 385–416.

9. O indywidualnej psalmodii i pokłonach [24-29] (mnich nie może jeść samotnie w celi, również nie powinien śpiewać tekstów nabożeństw samotnie, dla indywidualnej modlitwy wskazana jest określona reguła modlitewna [24], o 50 pokłonach w pierwszym tygodniu wielkiego postu [25], w Wielką Sobotę mnich powinien wykonać wiele pokłonów [26], mnich w tygodniu paschalnym opuszcza całoroczną regułę psalmodii i śpiewa jedynie „Chrystus powstał z martwych” oraz modlitwy i psalmy godzin [27], o psalmodii w okresie roku liturgicznego [28], konieczność wskazywania dwóch tradycji jerozolimskiej i studyjskiej oraz nawołaanie do posiadania literatury duchowej w monasterach [29]).
10. Rozdziały dotyczące Boskiej Liturgii [30-32] (w soboty rozpoczyna się o 4 godzinie dnia (10.00), w niedziele rozpoczyna się o 3 godzinie dnia (9.00), w dni wielkich świąt ku czci Chrystusa, Bogurodzicy oraz święta narodzenia i ścięcia głowy św. Jana Chrzciciela oraz święta apostołów Piotra i Pawła rozpoczyna się, tak jak w niedziele, o 3 godzinie dnia, w dni średnich świąt rozpoczyna się o 5 godzinie dnia (11.00), w dni małych świąt i dni powszednie Liturgia rozpoczyna się o 5 godzinie dnia, ale posiłek w tych dniach nie następuje po Liturgii, lecz w określonym czasie [30], reguły dotyczące Liturgii oparły się o TypSTUD, TypJEROZ oraz „Typikon” Góry Atos [31], charakterystyka tzw. małych świąt oparła się na praktyce Góry Atos i była wyznaczana okresem śpiewu „Bóg i Pan” [32]).
11. Rozdziały dotyczące posiłków [33-38] (o posłudze w refektarzu [33], o czasie i rodzaju posiłku w okresie pięćdziesiątnicy, który ma być taki sam jak w dzień Paschy [34], o posiłku w okresie Pięćdziesiątnicy [35], o rozróżnieniu okresu pięćdziesiątnicy od dni świątecznych [36], o dwóch posiłkach we wtorki i środy [37], o posiłkach w poniedziałki, środy i piątki [38]).
12. Rozdziały nieobecne w greckim rękopisie, zachowane w oparciu o słowiańską redakcję wydanie Beneszewicza [6 rozdziałów] (dotyczące posiłków w okresie postu piotrowego, okresu od św. Piotra i Pawła do postu bożonarodzeniowego, w okresie postu przed Bożym Narodzeniem, o źródle przepisów dotyczących posiłków – małe reguły oraz pisma ascetyczne św. Bazylego).
13. Dalsza część rozdziałów dotyczących posiłków [43-44] (o posiłkach w dni postne cyklu tygodniowego – poniedziałki, środy i piątki [43], o spożywaniu warzyw [44]).
14. Wskazówki dotyczące życia w monasterze [45-46] (o abstynencji ze wskazaniem na nauki św. ojców [45], o konieczności przestrzegania zasad [46]).
15. Dalsza część wskazówek dotyczących pożywienia [47-51] (o posiłkach w soboty i niedziele, w czasie których powinny znaleźć się dwie potrawy [47], zasada dotycząca posiłków w niedziele obowiązuje również w dni świąteczne przypadające poza okresem wielkiego postu [48], refektarz w średnie święta ma być przygotowany o szóstej godzinie oraz w nocy [49], posiłki w dni małych świąt odbywają się o godzinie 9 (15.00) [50], przepisy dotyczące pożywienia zostały oparte o pisma Św. Ojców [51]).
16. Rozdziały dotyczące praktyki kalendarza [52-53] (samowolne przypisywanie pamięci świętych do określonych dni roku jest traktowane jako nieposłuszeństwo

i grozi karą ze strony igumena [52], o konieczności skrupulatnego zachowania kalendarza liturgicznego [53].

17. Rozdziały o posiłkach w okresach postu oraz dniach bez postu [54-70] (o świętowaniu dnia św. Filipa [54], o braku postu w poniedziałki, środy i piątki w okresie 12 dni od Bożego Narodzenia oraz dni okresu pięćdziesiątnicy [55], w pierwszym dniu wielkiego postu nie należy niczego spożywać, zaś we wtorek, środę i czwartek – kawałek chleba z solą i wodę, o pokarmie w pozostałe dni wielkiego postu [56], zakaz postu w soboty i niedzielę przez cały rok z uwzględnieniem sobót i niedziel wielkiego postu [57], o poście w połowie okresu wielkiego postu [58], o poście w dni wspomnienia św. Jana Chrzciciela i 40 męczenników [59], o poście w święto Zwiastowania [60], o piątku poprzedzającym święto Wskrzeszenia Łazarza [61], w Wielki Poniedziałek, Wtorek i Środę należy wieczorem spożywać chleb, wodę, surowe warzywa i sól [62], w Wielki Czwartek spożywano ciepły posiłek, zupę oraz inne suche pokarmy, wskazówki Św. Ojców i kanony soborów mówiące o tym, iż nie należy przerywać postu w Wielki Czwartek [63], o tym, iż w Wielki Piątek nie powinno się niczego jeść, a jeśli to możliwe post ten należy rozciągnąć i na Wielką Sobotę, jeśli to niemożliwe można spożyć chleb i surowe warzywa [64], w Wielką Sobotę należy spożyć posiłek po zakończeniu 3 godziny nocy, zgodnie z tradycją ojców, wspólny chleb dla Wielkiej Soboty powinien zostać upieczony w Wielki Czwartek, posiłek odbywa się w refektarzu zgodnie z tradycją Świętej Góry, chleby liturgiczne, tj. prosfory na Wielką Sobotę nie mogą być pieczone razem z chlebem przeznaczonym na posiłek [65], wskazówka dotycząca zakończenia postu w Wielką Sobotę w różnych tradycjach – do śpiewu kogutów, do północy, do trzeciej godziny nocy, do zakończenia nabożeństwa, do świtu [66], wskazówka dotycząca zakończenia postu wskazana przez Nikona [67], o tym by w okresie postu spożywać warzywa [68], o kontroli nad tym co spożywają mnisi [69], o rozdawaniu błogosławionego chleba w świątyni każdego dnia, o zakazie spożywania czegokolwiek poza refektarzem [70]).
18. Rozdziały o wspólnocie w czasie modlitwy, posiłków oraz ustępstwo w czasie postu [71-74] (o konieczności wspólnej modlitwy [71], o konieczności wspólnych posiłków [72], o spożywaniu chleba i wina w prezbiterium, do którego ma prawo jedynie duchowny który przyjął Eucharystię [73], o ustępstwach w poście dla chorych i starszych [74]).
19. Rozdziały o szatach mniszych i wszelkich potrzebnych dla mnicha przedmiotach [75-77] (o szatach mniszych w pismach ojców [75-76] i o regulacjach igumena Nikona dotyczących szat [77]).
20. Rozdziały o organizacji wspólnoty [78-86] (o rotacji obowiązków w monasterze [78], o pracy dla mnichów i konieczności wyznaczania dodatkowej pracy w celu ochrony przed beczynnością, o samokontroli [79], o nadzorze nad pracą mnichów [80], o konieczności czytania w refektarzu [81], o konieczności wskazywania pracy dla wszystkich mnichów [82], o wspólnej pracy mnichów [83], o szkodliwym wpływie jakiegokolwiek własności w monasterze [84], o nie przyjmowaniu

ofiar od wiernych w żaden sposób poza wskazanym w Piśmie Świętym i dziełach Św. Ojców [85], o zakazie wstępu kobiet do monasteru [86]).

21. Rozdział o poście przed świętem Zaśnięcia Bogurodzicy [87-88]. Nikon wyjaśnia dlaczego informacje o poście nie są zapisane zgodnie z chronologicznym porządkiem i informacje o nim znajdują się na końcu „Typikonów”. Podstawową przyczyną były kontrowersje związane z wprowadzeniem postu i dyskusja o jego konieczności. Igumen Nikon wzywa do przestrzegania tego postu. Wskazując datę rozpoczęcia postu mówi o kilku praktykach – od 1 sierpnia (św. Braci Machabeuszy) lub od niedzieli poprzedzającej 1 sierpnia. „Typikon” nakazuje zaniechania postu w dniu święta Przemienienia Pańskiego oraz wskazuje na zasadność wprowadzenia dni poświęconych po święcie Zaśnięcia Bogurodzicy. W kolejnym paragrafie igumen Nikon wyjaśnia, iż post przed świętem Zaśnięcia nie został zakazany przez żadnego ze Świętych Ojców. „Skoro tak, złym i nieodpowiedzialnym a przede wszystkim niebezpiecznym jest odrzucanie tego, co zostało zapisane i przykazane przez Św. Ojców w oparciu o świadectwo Pisma Świętego, i zakazywanie wiernym wstępować głębiej i dalej zgodnie z własną wolą”²³¹⁷.
22. Rozdział o świętach, na których śpiewa się „Bóg i Pan i objawił się nam” [89]. Obszerny rozdział rozpoczyna się wyjaśnieniem opracowania podziału świąt na trzy grupy: wielkie, średnie oraz małe. Każdej z tych grup „Typikon” przypisuje charakterystyczny znak graficzny – symbol. Symbolem wielkich świąt stał się krzyż wpisany w koło (w rękopisie – krzyż otoczony przez halo), średnich – krzyż, zaś małych – trzy kropki (kentemata). Igumen Nikon wyjaśnia, iż jego opis odróżnia się od klasyfikacji świąt w tradycji studyjskiej oraz Góry Atos. Do wielkich świąt igumen Nikon zalicza 12 świąt ku czci Chrystusa i Bogurodzicy, dwa święta związane ze św. Janem Chrzcicielem (narodzenie oraz ścięcie głowy) oraz święto świętych apostołów Piotra i Pawła. Oprócz wymienienia wielkich świąt rozdział przedstawia obszerny kalendarz, rozpoczynający się od września, w którym wymienia się wielkie, małe i średnie święta²³¹⁸.
23. Rozdział o dniach poprzedzających wielki post [90] (o ormiańskiej tradycji braku postu w tygodniu poprzedzającym tydzień mięsopustny i o jej przyjęciu w monasterze, o braku postu w środę i piątek w tygodniu mięsopustnym i zezwoleniu na spożywanie w tych dniach sera i jajek). W tym rozdziale Nikon przywołuje kanon św. Nicefora z Konstantynopola, który wspomina o konieczności postu w środę i piątek tygodnia seropustnego, przy jednoczesnym zezwoleniu „na spożycie sera po rozesłaniu uprzednio poświęconych”. Słowa te wskazują na praktykę sprawowania LitUPD w środę i piątek tygodnia seropustnego²³¹⁹.
24. Rozdział o różnicy pomiędzy postem a „abstynencją” tj. powściągliwością w okresie pięćdziesiątnicy [91]. „Typikon” rozróżnia post – który stanowi całkowitą powściągliwość, od „abstynencji”, która może być jedynie ograniczeniem. Zgodnie

²³¹⁷ J. Thomas i A. C. Hero, *Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain*, op. cit., s. 411.

²³¹⁸ Pełen spis synaksarionu: *Ibid.*, s. 412-415.

²³¹⁹ *Ibid.*, s. 416.

- z prawem kanonicznym mnisi nie mogą pościć w okresie pięćdziesiąticy, co jednak nie oznacza, iż nie mogą w tym czasie ograniczać ilości swoich posiłków.
25. Rozdział o oświeceniu wody w święto Epifanii [92]. Nikon wyjaśnia, iż TypKONST wskazywał na jedno oświecenie – w czasie nabożeństwa wieczornego, zaś „obecnie widzimy niektórych, którzy robią to [tj. oświecenie wody] po wieczerni oraz po jutrzni”. „Typikon” nie daje jednoznacznej odpowiedzi, co więcej igumen zwraca się do czytelników z prośbą o wskazanie historycznego wyjaśnienia. Na koniec jednak, mówiąc o swej niewiedzy dotyczącej ilości oświeceń wody, nie zabrania, ale i nie nakazuje przestrzegania tej praktyki.

4. „Typikony jerozolimskie” (sabaickie) – monastycyzm neopalestyński

Epoka tradycji neopalestyńskiej rozpoczyna się po roku 1009, po zniszczeniu BazANAST. Odbudowa życia duchowego nie była procesem krótkotrwałym i dopiero w XII w. pojawiają się nowe liturgiczne rękopisy. Reorganizacja życia chrześcijańskiego, odbudowa świątyń i monasterów, pozwoliła na przeprowadzenie korekt w praktyce liturgicznej i powrotu do starej tradycji jerozolimskiej. W reorganizacji życia duchowego prym wiodły Jerozolima i Czarna Góra, centra monastycyzmu w XI wieku²³²⁰.

„Taktikon” igumena Nikona rozpoczyna proces zwrócenia się do TypJEROZ. W XI wieku rozprzestrzenia się poza Palestynę, na tereny Synaju (już w X wieku), Antiochii, i Małej Azji²³²¹. W XII wieku TypJEROZ był przyjęty w Konstantynopolu, chociaż nie oznaczało to porzucenia pozostałych tradycji. W konstantynopolitańskich monasterach w XII wieku pojawiają się „Typikony”, które jednoznacznie kierują się praktyką jerozolimską²³²². Z drugiej strony praktyka studyjska nie wszędzie odchodziła w niepamięć. O ile nowy „Typikon” przyjmowany był w Konstantynopolu, w tym samym czasie w Antiochii, na Górze Atos czy w monasterach południowej Italii, wciąż rozwijała się praktyka studyjska. Rozpowszechnienie nowego „Typikonu” nie odbywało się wszędzie w tym samym czasie, a związane było często z wyjątkowymi osobami z życia Kościoła. Już św. Teodor Studyta prowadził ożywioną korespondencję z Ławrą św. Sawy²³²³. Wzajemne kontakty igumenów monasterów różnych tradycji liturgicznych, w harmonijny sposób rozwijały praktykę studyjską, zbliżając ją do tradycji jerozolimskiej.

TypNEOP w XI i XII w. rozwija się w cieniu katedralnej reguły Konstantynopola. Kiedy jednak rozpoczęła się epoka krucjat i zagrożenie polityczne i militarne osłabiły Imperium, alternatywą dla rozbudowanej i imperialnej w swej zewnętrznej złożo-

²³²⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 132.

²³²¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 371.

²³²² Ibid., s. 372.

²³²³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 131.

ności praktyce katedralnej, stała się zbudowana na odległej ascetycznej tradycji Ławry św. Sawy, nowa neo-palestyńska monastyczna tradycja liturgiczna²³²⁴.

Kompletne TypNEOP pojawiły się już po okresie reorganizacji tradycji liturgicznej, a więc po przyjęciu przez poszczególne Kościoły lokalne tradycji jerozolimskiej. Zachowane TypNEOP możemy usystematyzować dzieląc je na dwie główne grupy: „Typikony” palestyńskie oraz Góry Atos. W każdej z tych tradycji rodzą się kolejne, lokalne praktyki, które za Aleksiejem Dmitriewskim, możemy uporządkować w następujący schemat.

„Typikony neopalestyńskie” (sabaickie):

1. „Typikony” tradycji Ławry św. Sawy:
 - a) Redakcja jerozolimska (5 rękopisów) XII-XIII w.,
 - b) Redakcja jerozolimsko-konstantynopolitańska (116 rękopisów) XIII-XVI w.,
 - c) Redakcja synajska (3 rękopisy) XIV-XV w.,
 - d) Redakcja trapezuntska²³²⁵ (4 rękopisy) XIV-XV w.,
 - e) Redakcja serbsko-bułgarska (7 rękopisów) XIII-XVII w.,
 - f) Najstarsze drukowane „Typikony” wenecjańskie (8 wydań) 1546-1738²³²⁶.
2. „Typikony” Góry Atos (20 rękopisów)²³²⁷.

Wśród tych „Typikonów” możemy wymienić: fundatorski „Typikon” cesarzowej Ireny dla monasteru Bogurodzicy Pełnej Łaski, „Typikon” Nila, igumena monasteru Bogurodzicy, fundatorski „Typikon” cesarza Michała Paleologa (1259-1282) dla monasteru archanioła Michała na górze św. Awksencjusza (Chalcedon) i inne²³²⁸. Reguły te były już przez nas charakteryzowane jako wywodzące się z praktyki studyjskiej. W klasyfikacji tej przyjęliśmy bowiem najnowsze wyniki badań o Roberta Tafta, Miguela Arranza i innych, podczas gdy schematyzacja neopalestyńska była podtrzymywana jedynie przez rosyjskich przedrewolucyjnych liturgistów – Aleksieja Dmitriewskiego, Iwana Manswietowa czy Michała Skabałanowicza.

Fundamentem opracowywanych w owej epoce „Typikonów” stała się stara praktyka monasterów palestyńskich, o czym świadczą ich najwcześniejsze zapisane podtytuły. W redakcji z XIII wieku (Moskiewska Biblioteka Rumianceva, nr 35/491), przedstawione są źródła opisywanej tradycji: „jak zostało nam przekazane i zatwierdzone żyjącymi do naszych czasów świętymi ojcami w świętych ich monasterach, tj. św. Eutymuszem Wielkim, Sawą Uświęconym (+532), Teodozjuszem Wielkim Ceno-biarchą (+529), Gerasimem Jordańskim, Charytonem Wyznawcą oraz Kiriakiem Pustelnikiem (+556), którą to regułę, dla następnych pokoleń, zapisał wielki patriarcha Sofroniusz (+640). Kiedy zaś barbarzyńcy spalili ławrę św. Sawy, i rękopis sporządzo-

²³²⁴ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 180-181.

²³²⁵ Трапезунт (również Trebizond) – współcześnie Trabzon – historyczna stolica i główne miasto Pontu. W średniowieczu ośrodek Cesarstwa Trapenuntu.

²³²⁶ За М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54; zob. А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Том 3: Туркиа, Часть 2*, Петроград 1917, s. I-VI.

²³²⁷ Ibid., s. VII-VIII.

²³²⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 372; zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 400-403.

ny przez błogosławionego Sofroniusza, stał się ofiarą ognia, przepelniony mądrością Jan z Damaszku, jak miłująca pracę pszczoła, znów przekazał ją [tj. tradycję] swoim następcom, a oni zachowali ją do dzisiaj²³²⁹. Oprócz fundamentu opartego o reguły Ławry św. Sawy oraz praktykę liturgiczną BazANAST, na rozwój TypNEOP swój wpływ wywarła reguła Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu. Niektóre elementy TypKONST niezwykle szybko odnalazły swoje miejsce w regułach jerozolimskich. Reguły patriarchy Nicefora zezwalające na spożycie sera i jajek w środę i piątek tygodnia seropustnego, pojawiły się w opisach reguł jerozolimskich praktycznie w tym samym czasie, co w „Euchologionach” konstantynopolitańskich. Również konstantynopolitańskim elementem TypNEOP stało się wskazanie na sprawowanie pełnej Liturgii w Wielki Piątek, jeśli w tym dniu przypadnie święto Zwiastowania²³³⁰.

4.1. Neopalestyńska tradycja w Jerozolimie

Tradycja XII-XIII w., stanowiąca najstarszą redakcję neopalestyńską, zachowała się w 5 rękopisach. Zbieżną praktykę liturgiczną zawierają jednak również „Typikony” redakcji syryjskiej i gruziński przekład rękopisu jednego z palestyńskich monasterów. Wszystkie one stanowią najstarsze źródło informacji o praktyce neopalestyńskiej i najmniej wskazują na syntezę z tradycjami Konstantynopola. Spośród nich należy wymienić:

1. „Typikon Ławry św. Sawy” (rękopisy **Synaj 1094** z XIII w., **Synaj 1095** z XII w., **Synaj 1096** z XII w.).
2. „Typikon” monasteru św. Katarzyny na Synaju (rękopis **Synaj 1097**) z roku 1214²³³¹.
3. „Typikon Szijo Mgimwe” z roku 1172²³³². Zachowany rękopis z XIII w. stanowi gruziński przekład „Typikonu” monasteru św. Symeona w pobliżu Antiochii²³³³. Rękopis odwołuje się do tradycji jerozolimskiej, wskazując już w samym nagłówku na praktykę „Ławry świętego Sawy, która bywa [używana] we wszystkich innych monasterach Palestyny”²³³⁴. Rękopis stanowi opis najstarszej zachowanej praktyki jerozolimskiej, która nie posiadała jeszcze małej wieczerni, w której „rozdziały Marka” (tj. cs. *марковие главы*) są krótkie i nie związane z imieniem Marka²³³⁵, w której nie zostali wymienieni święci XI i późniejszych wieków (m.in. św. Atanazy z Atosu ~1000, święto Całunu-Chusty ustanowione w roku 944 i późniejsze święta)²³³⁶.

²³²⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 224. Tłum. MŁ.

²³³⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 176.

²³³¹ Ibid., s. 400.

²³³² W połowie XI w. w monasterze na Czarnej Górze osiedla się mnich Jerzy Gruzyn, późniejszy organizator życia duchowego monasteru Iweron na Górze Atos. W monasterze na Czarnej Górze zajmował się on tłumaczeniem ksiąg na język gruziński. Jego następca, Jerzy III (+1072), przetłumaczył „Typikon Ławry św. Sawy” na język gruziński. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 132-133.

²³³³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54.

²³³⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 373.

²³³⁵ О „роздзьялах Марка” zob. *Rozdziały Marka*, s. 455 niniejszej książki.

²³³⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 373.

4. „Typikon” nieznanego palestyńskiego monasteru w rękopisie z XVI w. (**Patriarsza Jerozolimska Biblioteka 311**)²³³⁷.

Do charakterystycznych elementów tej tradycji należy zaliczyć: brak małej wieczerni i obecność dwóch litji – po wieczerni i po jutrzni. Tradycja ta nie wszędzie wypiera praktykę studyjską. Na Górze Atos mnisi z powątpiewaniem odnoszą się do praktyki postu oraz tradycji postu przed świętem Zaśnięcia Bogurodzicy, przez co TypJEROZ nie zostaje od razu przyjęty²³³⁸.

4.2. Neopalestyńska tradycja w Bizancjum

Neopalestyńską tradycję Bizancjum możemy odnaleźć w redakcjach: jerozolimsko-konstantynopolitańskiej oraz trapezuntskiej²³³⁹.

Charakterystyczne elementy TypNEOP redakcji bizantyjskiej²³⁴⁰:

1. Litja po wieczerni zostaje skrócona i traci swój praktyczny wymiar.
2. Zanika litja po jutrzni.
3. Pomazanie św. olejem oraz spożycie chleba i wina na litji tracą swój praktyczny wymiar i stają się symbolicznymi obrzędami.
4. Do praktyki jerozolimskiej wkraczają bizantyjskie antyfony (znane zarówno z praktyki katedralnej oraz w tradycji studyjskiej).
5. Schemat nabożeństw rozwija się i przyjmuje elementy redakcji katedralnej. Pojawia się ikonostas. Pojawiają się wskazania dla diakona, tzn. aktywuje się liturgiczna funkcja diakona, której nie przewidywał „Typikon jerozolimski Ławry św. Sawy”²³⁴¹.

Oprócz wpływu praktyki katedralnej, Iwan Manswietow wskazuje na zauważalną w TypNEOP inspirację dziełami igumena Nikona z Czarnej Góry oraz wpływem praktyki studyjskiej²³⁴².

4.3. „Typikon neopalestyński” na św. Górze Atos

W końcu XII wieku TypJEROZ zaczął być rozpowszechniany na świętej Górze Atos, jak również został przetłumaczony na język gruziński. Teoria o wprowadzeniu TypJEROZ w monasterze Chilandar przez św. Sawę Serbskiego, jest współcześnie podważana. Wprowadzony w roku 1190 „Typikon” nie przynależał do tradycji jerozolimskiej, lecz był oparty o praktykę studyjską – najprawdopodobniej oparty o rękopis TypEWERG²³⁴³.

Odejsie od TypSTUD, który na Górze Atos opierał się o „Diatiposis” św. Atanazego, było spowodowane przyczynami, które wymieniał igumen Nikon, tj. większą

²³³⁷ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54.

²³³⁸ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 133.

²³³⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 55.

²³⁴⁰ Ibid.

²³⁴¹ Ibid.

²³⁴² И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 405.

²³⁴³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 55; Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 99.

surowością TypJEROZ i jego obudowaniem biblijnymi uzasadnieniami. Wśród przyczyn należy też wskazać zniszczenie monasteru studyjskiego, dokonane przez krzyżowców²³⁴⁴. Praca igumena Nikona nad przywróceniem starszej reguły, tj. praktyki jerozolimskiej zaowocowała przyjęciem do późniejszych jego pełnych spisów wielu informacji zawartych w „Taktikonie” i „Pandektonie”. Wszelkie odniesienia Nikona do starej praktyki, sięgającej niekiedy IV wieku i postanowień KonstAp, zostały przyjęte i stały się integralną częścią TypJEROZ²³⁴⁵.

Większość rękopisów TypJEROZ na Górze Atos jest datowana na XIII-XIV wiek. Pierwszy kompletny „Typikon” pojawił się na Górze Atos za pośrednictwem Serbii i był to tzw. kompletny „Typikon Nikodema” (TypNIKOD).

Zmiana tradycji liturgicznej Góry Atos łączy się w czasie z powstaniem ruchu hezychazmu i usystematyzowaniem nowego porządku liturgicznego przez św. Jana Kukuzela z Wielkiej Ławry²³⁴⁶.

TypJEROZ na Świętej Górze, podobnie jak wcześniej TypSTUD, podlegał lokalnym zmianom. „Typikony” Góry Atos znacznie więcej uwagi poświęcają indywidualnej praktyce modlitewnej mnichów (cs. *келейное правило*). Stąd Dozyteusz Pieczerski przyniósł regułę modlitewną na ziemię ruskie, stąd również wyszła praktyka indywidualnego czytania „Psałterza”, przejęta przez metropolitę Cypriana.

Wśród rękopisów opisujących regułę Św. Góry należy wymienić tzw. „Psałterz liturgiczny” (tj. „Psałterz” uzupełniony o wybrane nabożeństwa, ze zbiorów SINOD nr 431/325) oraz grecki „Horologion mnicha Fikary” (SINOD nr 269)²³⁴⁷.

„**Horologion mnicha Fikary**” (nazywanego również Teodułem) najprawdopodobniej oparł się o rękopis Góry Atos. Księga została określona przez jej autora jako „porządek ascetyczny”, gr. *ἀσκητικὴ (σκητικὴ) ἀκολουθία*²³⁴⁸. Rękopis zawiera informacje o pochodzeniu pieśni liturgicznych, wyjaśnienie ich treści oraz schemat nabożeństw cyklu dobowego dla indywidualnej praktyki modlitewnej. „Horologion mnicha Fikary” odpowiada tradycji TypJEROZ, jest jednak uzupełniony o charakterystyczne pieśni, modlitwy i tropariony, oraz wskazówki dotyczące ich modlitewnego wykorzystania. Każda pieśń, zgodnie z wyjaśnieniem „Horologionu”, była rozdzielona na trzy części, z których każda dzieliła się na trzy „Chwały”, zaś te na trzy „pochwały”. Podobny system wykorzystywany był wcześniej jedynie w czasie śpiewu katzym. „Horologion mnicha Fikary” przedstawiał rozpowszechnioną praktykę modlitewną mnichów Góry Atos²³⁴⁹.

4.3.1. Reguły patriarchy Filoteusza – „Diataksis”

Wpływ lokalnych tradycji Góry Atos odzwierciedlił się również w regułach hezychasty, patriarchy konstantynopolitańskiego Filoteusza (igumena Wielkiej Ławry, od

²³⁴⁴ Monaster studyjski został odbudowany w roku 1298, przez Konstantyna Paleologa, syna cesarza Michała VIII. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 372.

²³⁴⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 9.

²³⁴⁶ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 100.

²³⁴⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 226.

²³⁴⁸ Ibid., s. 227.

²³⁴⁹ Ibid.

roku 1347 biskupa Hieraklei i patriarchy konstantynopolitańskiego w latach 1353-1355 oraz 1364-1376, duchowego brata i przyjaciela św. Grzegorza Palamasa²³⁵⁰), który będąc jeszcze igumenem Wielkiej Ławry opracował dwie ważne reguły liturgiczne „Diataksis służby kapłańskiej” (gr. *Διατάξις τῆς ἱεροδιακονίας*, łac. *Ordo sacri ministerii*)²³⁵¹ oraz „Diataksis Boskiej Liturgii” (gr. *Διατάξις τῆς Φείας λειτουργίας*)²³⁵². Autorstwo samego „Diataksis”, jak również licznych komentarzy z XIV wieku, przypisywane dla patriarchy Filoteusza, budzi wątpliwości liturgistów, nie podważając jednak jej źródła, którym była tradycja jerozolimska²³⁵³.

„Diataksis służby kapłańskiej” opisywał regułę sprawowania nabożeństw cyklu dobowego. W rękopisie autor wprowadził m.in. regułę indywidualnego nabożeństwa o północy, sprawowanego przez mnichów w swoich celach²³⁵⁴.

„Diataksis Boskiej Liturgii” skupił się na przedstawieniu porządku Liturgii oraz wyjaśnieniu sposobu sprawowania jej poszczególnych elementów.

Reguły Filoteusza stały się uzupełnieniem „Euchologionu” („Służebnika”), stanowiącego pierwszą księgą z komentarzami dla duchowieństwa, wyjaśniającymi sposób sprawowania nabożeństw i wkrótce został powielony w wielu kopiach i nowych opracowaniach.

„Diataksis” skupił się na uporządkowaniu praktyki świątecznych jutrzni i wieczerni. Głównym celem tego opracowania było wskazanie porządku tych nabożeństw uwzględniających ich sprawowanie przez prezbitera i diakona. Po raz pierwszy pojawiły się dokładne informacje o obowiązkach diakonów i o ich zadaniach w trakcie na nabożeństwa. „Diataksis” nie wprowadzał nowych elementów nabożeństwa a jedynie uściślał przebieg wszystkich działań kapłana i diakona. Księga realizowała więc podobne zadanie, które postawił przed sobą igumen Nikon z Czarnej Góry, z tą jednak różnicą, iż igumen Nikon ujedynolcił praktykę różnych „Typikonów”, dotyczącą ogólnych zasad formowania cykli liturgicznych, zaś „Diataksis” patriarchy Filoteusza skupił się jedynie na praktycznym sprawowaniu nabożeństw. Kiedy lokalne tradycje wskazywały na różne obrzędy w czasie nabożeństw, „Diataksis” wskazywał na jedną z praktyk, starając się tym samym ujedynolcić obrzędy Kościoła prawosławnego²³⁵⁵.

„Diataksis” opisuje kolejno w czasie jakich nabożeństw i w jakie dni w nabożeństwach powinien uczestniczyć diakon. Dalej księga informuje o sposobie sprawowania całonocnego czuwania: przedstawia w jaki sposób duchowni powinni przygotować się do nabożeństwa, wskazuje jak i gdzie duchowni zakładają szaty liturgiczne oraz dokładnie opisuje początek nabożeństwa. „Diataksis” wyjaśnia następnie kwestie związane z modlitwami kapłańskimi na jutrzni, kiedy jest ona sprawowana oddzielnie od

²³⁵⁰ Patriarcha Filoteusz opisał życie św. Grzegorza Palamasa, a także kanonizował go w roku 1386. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53; S. Parenti, *The Eucharistic Liturgy in the East. The Various Orders of Celebration*, op. cit., s. 72.

²³⁵¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 192.

²³⁵² Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 101.

²³⁵³ Prof. Mansvietow przedstawia wątpliwości związane z autorstwem „Diataksis”, wskazując na małe prawdopodobieństwo by jego twórcą był patriarcha Filoteusz. Zob. И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 195-196.

²³⁵⁴ Ibid., s. 225-226.

²³⁵⁵ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 194.

wieczerni, opisuje początek jutrzni, wyjaśnia kiedy może być sprawowana, informuje ile razy i kiedy powinny być otwierane królewskie drzwi, wskazuje w jaki sposób diakon powinien nakładać szaty liturgiczne. Następnie księga przedstawia informacje o sposobie sprawowania: wejścia na wieczerni, litji, błogosławieństwa chlebów, rozesłania wieczerni, modlitw kapłana w czasie sześciu psalmów, czytania i wyniesienia Ewangelii na jutrzni, kadzenia na początku kanonu, ektenii w czasie kanonu oraz pozostałych elementów jutrzni²³⁵⁶.

„Diataksis”, przy swej popularności, nie był pierwszą księgą, skupiającą się na obrzędowej sferze nabożeństw, o których wcześniejsze reguły liturgiczne milczały, wskazując jedynie najbardziej charakterystyczne osobliwości konkretnych nabożeństw dni świątecznych lub postnych. O pierwszych próbach sporządzenia komentarzy liturgicznych świadczą rękopisy X w., w których jednak pojawiają się pojedyncze adnotacje na marginesach liturgicznych ksiąg prezbiterów oraz diakonów. Robert Taft wskazuje na 6 rękopisów historycznie poprzedzających „Diataksis”, które stanowiły komentarze nabożeństw tradycji palestyńskiej bądź katedralnej²³⁵⁷. Funkcja „Diataksis”, stanowiącego praktyczny podręcznik dla duchowieństwa, nie naruszała zasad organizacji nabożeństw i dlatego, w późniejszym okresie nie została włączona w pełne „Typikony”, lecz stała się uzupełnieniem „Euchologionów-Służebników” oraz „Trebników”. Praktyczne wskazówki dotyczące wieczerni i jutrzni zostały umieszczone w „Służebnikach” jako uzupełnienie tekstu tych nabożeństw, a jedynie wskazówki dotyczące Liturgii zostały włączone bezpośrednio do treści nabożeństwa. Wyjątkiem od tej reguły były niektóre uwagi związane z wieczernią oraz jutrznią, które były przyjęte w słowiańskich i greckich redakcjach „Typikonu”, i które zachowały się również we współczesnych drukowanych „Typikonach”²³⁵⁸.

Obie reguły komentowały nabożeństwa tradycji neo-palestyńskiej i do dzisiejszego dnia stanowią ważny element komentarzy współczesnych ksiąg liturgicznych. Jeszcze w XIV w. obie reguły Filoteusza zostały dwukrotnie przetłumaczone na język słowiański²³⁵⁹.

Pojawienie się „Diataksis” patriarchy Filoteusza, w krótkim czasie doprowadziło do ujednoczenia zróżnicowanych wówczas praktyk prothesis, tj. przygotowania darów eucharystycznych. O rozpowszechnieniu uporządkowanej praktyki, wskazanej przez „Diataksis” najlepiej świadczy ilość zachowanych rękopisów. Kopie „Diataksis” zachowały się w licznych tekstach (Ethnike Bibl. 751, 752, 765, 766, 770, 771, 773, 779 i innych) i to równocześnie w redakcjach słowiańskich i greckich. Wielość kopii najlepiej świadczy o autorytecie dzieła i wpływie zapisanych w nim zasad na zmiany w praktyce liturgicznej²³⁶⁰.

Pomimo tego jaskrawego świadectwa rozwoju nowej praktyki liturgicznej, jeszcze przez cały XIV w. na Górze Atos rozwijały się odmienne reguły, oparte na starszych

²³⁵⁶ Ibid., s. 193-194.

²³⁵⁷ Zob. P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 182-184.

²³⁵⁸ И. Д. Мансвегов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 195.

²³⁵⁹ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 102.

²³⁶⁰ P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 185.

fundatorskich TypSTUD. O ile początek XV w. rodzi na Górze Atos szereg, typowo jerozolimskich reguł, o tyle TypSTUD nie zostaje jeszcze definitywnie usunięty. W XV w. praktyka studyjska jest stosowana w monasterach południowo-italiańskich. Jeszcze w 1597 r. TypGROT, będący zabytkiem studyjskiej tradycji, został przyjęty w monasterze Chrystusa Zbawiciela w Messynie²³⁶¹.

4.3.2. Kompletny „Typikon Nikodema”

Pierwszej redakcji pełnego „Typikonu” w języku serbskim²³⁶² dokonuje w roku 1319 arcybiskup Nikodem (wcześniej archimandryta monasteru Chilandar na Świętej Górze Atos). Pierwszy jerozolimski „Typikon” w Serbii, od imienia autora, często jest określany jako „Typikon Nikodema” (TypNIKOD; **Belgradzka Publiczna Biblioteka nr 6**)²³⁶³. Jego podstawą stała się reguła konstantynopolitańskiego monasteru św. Jana Chrzciciela²³⁶⁴. Rękopis ten staje się bazą dla późniejszych kopii i nowych redakcji „Typikonów”²³⁶⁵, z których wszystkie odpowiadały tej samej jerozolimskiej praktyce²³⁶⁶. Nowe redakcje oparły się o greckie oryginały, które jednak uzupełniono o istniejącą już lokalną serbską praktykę. Przykładem takiego „Typikonu” jest rękopis Muzeum Rumjanceva nr 1458, sporządzony około 1372 roku. W tym rękopisie pojawiły się już imiona serbskich świętych królów²³⁶⁷.

TypNIKOD początkowo pojawia się w Serbii, skąd jest przyjęty przez mnichów monasteru Chilandar, a następnie rozprzestrzenia się po innych monasterach Góry Atos.

TypNIKOD składał się z następujących elementów: [1] części ogólnej, [2] nabożeństw wg „Miniei” – czyli pierwotnych synaksarionów, [3] nabożeństw wg „Triodionu” – dawniej kanonarion oraz [4] dodatkowych rozdziałów²³⁶⁸.

4.3.2.1. Struktura „Typikonu Nikodema”, według najstarszej zachowanej redakcji (Belgradzka Publiczna Biblioteka nr 6)

W części ogólnej TypNIKOD opisywał:

1. Wprowadzenie zapisane na 3 kartach.
2. Fragment krótkiego nabożeństwa (bez nazwy): „Błogosławiony Bóg nasz...”, modlitwy początkowe, Ps 146, „Bóg i Pan” z troparionem świętego, Ps 11 z „wielkim

²³⁶¹ P. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 101.

²³⁶² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 266.

²³⁶³ Ibid., s. 421.

²³⁶⁴ Prawdopodobnie źródłowy „Typikon” pochodził z monasteru studyjskiego św. Jana Chrzciciela. Oznaczałoby to, iż na początku XIV wieku monaster studyjski przeszedł już na typikon jerozolimski. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 374.

²³⁶⁵ 50-60 lat później pojawiła się uzupełniona redakcja TypNIKOD. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 55.

²³⁶⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 374.

²³⁶⁷ Rękopis oparł się o grecki typikon, jednak redaktor, oprócz lokalnych praktyk wniósł do treści jeszcze jedną zmianę – rozdziały Marka znalazły się na początku rękopisu, natomiast ostatnim rozdziałem były dodatkowe krótkie paragrafy dotyczące m.in. „Nieskalanych” z troparionami w Wielką Sobotę, psalmów w czasie polijejeja oraz wybranych wersetów psalmów wielkich święt. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 269.

²³⁶⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

alleluja”, Ps 19 i 20 podzielone na wersety, kilka wersetów Ps 24. Zapis jest przerwany komentarzem: „i modlitwie agrypnii”²³⁶⁹.

3. Nabożeństwo sobotniego wieczoru – agrypniję tj. całonocne czuwanie: małą wieczernię, wielką wieczernię nazywaną „agryfniją” (cs. *агрифнија*)²³⁷⁰, litję i błogosławieństwo chlebów, po których następowało wielkie czytanie, tj. czytanie Dziejów Apostolskich i spożywanie chleba i wina²³⁷¹, jutrznię (rozpoczęła się po czytaniach, błogosławieństwem prezbitera i czytaniem sześciu psalmów).
 4. Wskazówki dotyczące sprawowania nocnego czuwania – uwagę dla eklezjarchy o tym, iż po jutrzni bezpośrednio powinna rozpocząć się Liturgia, tak by po zakończeniu jutrzni mnisi nie udawali się na odpoczynek. Rękopis wskazywał również na dni sprawowania nocnego czuwania: niedziele, wszystkie święta Pańskie oraz 8, 14 i 26 września, 21 listopada, 25 grudnia, 6 i 17 stycznia, 2 lutego, 25 marca, 8 maja, 24 i 29 czerwca, 6, 15 i 29 sierpnia oraz w święto Wniebowstąpienia. Oprócz tych terminów czuwania mogły być sprawowane, po błogosławieństwu igumena w następujące dni: 13 listopada (św. Jana Chryzostoma), w dzień pamięci św. Sawy Uświęconego, w dzień pamięci św. Mikołaja Cudotwórcy oraz św. Eutymiusza²³⁷².
 5. „Krótką” praktykę stosowaną „w kościołach jerozolimskich”, schemat czytania „Psałterza” w cyklu rocznym oraz praktykę zwoływania na modlitwę (rozdział o dzwonach – cs. *било*)²³⁷³.
 6. Wskazanie o śpiewie „alleluja” na jutrzni i reguła dotycząca „otkrywania głowy” w czasie Liturgii (w momencie czytania Apostoła i Ewangelii, w czasie Pieśni Cherubinów, w czasie Modlitwy Pańskiej, w czasie której następowało „siedem stan” oraz w momencie śpiewu „Niech się napelnia usta nasze”)²³⁷⁴.
 7. Informacje o czynieniu pokłonów.
 8. Schemat czytań Ewangelii i komentarzy z kończącym je wskazaniem, iż w niedziele wielkiego postu, oraz w wigilie świąt Pańskich sprawowana być powinna LitBAZ²³⁷⁵.
 9. Pouczenie mnichów o zakazie spotkań po nabożeństwie wieczornym i wskazaniu o przebywaniu w swoich celach do nabożeństwa o północy²³⁷⁶.
- Drużę część TypNIKOD opisywała nabożeństwa cyklu rocznego:
10. Wskazówki dotyczące nabożeństw „Triodionu” (od niedzieli o Synu Marnotrawnym do święta Pięćdziesiąticy).

²³⁶⁹ Element ten nie występuje w innych rękopisach. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 421.

²³⁷⁰ Nabożeństwo rozpoczyna się kadzeniem świątyni, miejsce początkowego wezwania zostało opisane jako „przed pięknymi drzwiami”. Ibid., s. 422.

²³⁷¹ Rękopis zawiera adnotację, iż od tego momentu mnichów obowiązuje post eucharystyczny oraz wskazówkę spotykaną współcześnie w „Służebniku” o znaczeniu błogosławionego chleba. Ibid.

²³⁷² Ibid., s. 422-423.

²³⁷³ Ibid., s. 423.

²³⁷⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 423.

Wyjaśnienie praktyki zdejmowania nakrycia głowy na „siedmiu staniach” oraz wskazanie innych rękopisów, zob. *Regulacje typikonu dotyczące sprawowania Liturgii*, s. 441 niniejszej książki.

²³⁷⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 423-424.

²³⁷⁶ Ibid., s. 424.

11. Okres postu piotrowego.
12. Uzupełniający rozdział o sposobach kadzenia.
13. Uzupełnienia zawierającego prokimny niedzielnych jutrzni, słowo o typikonie arcybiskupa konstantynopolitańskiego Mikołaja, paschalne słowo arcybiskupa Serbskiego Nikodema²³⁷⁷.

4.3.2.2. „Typikon” Nikodema zachowany w rękopisie z 1372 roku

Rękopis Muzeum Rumjanceva nr 1458 oparł się na wcześniejszej redakcji TypNIKOD. Porównując opis w nim zawarty z rękopisem z Belgradzkiej Publicznej Biblioteki nr 6, możemy zauważyć następujące różnice²³⁷⁸:

1. W czasie okadzenia na wielkiej wieczerni prezbiter wychodził do przedsonka (tj. okadzał przedsonnek).
2. Przed wejściem na wielkiej wieczerni diakon i prezbiter nakładali szaty liturgiczne w diakonniku.
3. Prośby na litji wygłaszane były przez prezbitera.
4. Wspomina się o drugiej litji po zakończeniu jutrzni, ze wskazaniem, iż „obyczaj ten nigdzie nie jest przestrzegany; czytane są jedynie katechezy a następnie 1 godzina. A tam gdzie litja jeszcze występuje, ogranicza się do dwóch modlitw: Zbaw Panie lud Twój oraz Władco pełny miłosierdzia”²³⁷⁹.
5. Przed rozpoczęciem jutrzni wskazówka: [prezbiter/igumen] „całował swój napiersny krzyż” i rozpoczynał wezwaniem „Chwała Świętej, i Jednoistotnej, i Życiodajnej, i Niepodzielnej Trójcy, w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków”.
6. Nabożeństwa pomiędzy godzinami noszą nazwę *послечасия*.
7. W opisie nabożeństwa 1 sierpnia mówi się o pokłonieniu się krzyżowi po zakończeniu jutrzni oraz o litji wokół monasteru i wszelkich terenów monasterskich. W czasie litji oświęcano wodę.
8. Nie wspomina się o poście przed świętem Zaśnięcia Bogurodzicy.
9. Modlitwy za przygotowujących się do oświecenia, tj. do sakramentu Chrztu, czytane współcześnie na LitUPD, były czytane również w czasie Liturgii sobotnich i niedzielnych. Modlitwy te były czytane aż do Wielkiej Środy, zaś jak dodawał rękopis, w Wielkim Kościele modlitwy te były czytane aż do Wielkiego Piątku.
10. W końcowych, uzupełniających rozdziałach pojawiają się paragrafy: „o świętych posiadających tropariony, których [wspomnienie] przypada na soboty”, „o dniach tygodnia, kiedy śpiewane są kanony z minieją”, „o tym kiedy nie śpiewa się Czcigodniejszej od Cherubinów”, o tym „kiedy bywa litja”. Paragrafy te zostały opracowane na podstawie drugiej części rozdziałów Marka.
11. Po kolejnych rozdziałach (porządku powieczerja w okresie Czterdziestnicy, w czasie postu bożonarodzeniowego i piotrowego) rękopis zawierał rozdziały Marka, opisywane jako dzieło Marka mnicha.

²³⁷⁷ Ibid.

²³⁷⁸ Ibid., s. 425-428.

²³⁷⁹ Ibid., s. 425.

4.3.3. „Typikon” monasteru Kutlumus – XVI wiek

Rozwój praktyki liturgicznej i dyscyplinarnej na Górze Atos doprowadził do powstania ponad 20 redakcji TypNEOP. Jednym z późniejszych, a jednakże wskazujących na w pełni rozwiniętą praktykę liturgiczną był „Typikon” monasteru Przemienienia Pańskiego Kutlumus (gr. *Μονή Κουτλουμουσίου*).

„Typikon”, napisany w roku 1542 przez Pachomiusza²³⁸⁰, mnicha z monasteru Kutlumus, przedstawia etap ostatecznego formowania praktyki liturgicznej. Rękopis (**SINOD nr 380**) uwzględnia wprowadzone w XIV i XV w. elementy „Typikonu”, takie jak „Diataxis”. Opisywana w rękopisie praktyka liturgiczna została już dokładnie sklasyfikowana – każdy rozdział rozpoczynał się od wyczerpującego opisu, na marginesach pojawiły się uzupełnienia i komentarze²³⁸¹. „Rozdziały Marka” zostały uporządkowane, zaś wstęp pozwala wyjaśnić kierunek i przyczyny zmian w tradycji neo-palestyńskiej.

W przetłumaczonym przez Iwana Manswiewowa wprowadzeniu czytamy, iż „Typikon” odwołuje się do tradycji liturgicznej Ławry św. Sawy, która na przestrzeni wieków została zapisana w wielu rękopisach, które jednak różniły się między sobą. „Wtedy to, św. Marek [biskup Otranto – MŁ], widząc niezgodność cerkiewnej praktyki, [...] nie pozwolił sobie wnieść do jej schematu niczego własnego, [...] lecz prześledził ją całą i dokładnie określił jej cel [...] W ten sposób opracował swoją własną redakcję [...]”. Redakcja ta uległa jednak późniejszym zmianom: „[...] z «Typikonu» przeniesiono objaśniające rozdziały do «komentarza Marka», natomiast z tych ostatnich – do «Typikonu», umieszczając na początku to, co [powinno] znajdować się na końcu, a na końcu to, co z początku; jedno uzupełnili, drugie zniszczyli; to co było uzupełnieniem «Typikonu» w postaci objaśnień i z [możliwymi] wątpliwościami, stało się częścią tekstu jako pozbawione wszelkich wątpliwości. [...] Z tego względu, olśnieni godnością starych «Typikonów», akceptując zgodne z nimi późniejsze [uzupełnienia], szczególnie te dobrze zredagowane i odrzucając te, które nie są z nimi zgodne, nie ośmieliliśmy się więc wykorzystać jednej wybranej starej redakcji, lub [jedynej wybranej] nowej redakcji, lecz przede wszystkim wykorzystaliśmy pośrednie [...] nie wnosząc do naszego «Typikonu» niczego własnego [lub] będącego wbrew temu co być powinno”²³⁸².

Rękopis monasteru Kutlumus może więc wskazywać na ostateczne zamknięcie schematu TypNEOP na Św. Górze Atos.

4.4. Dalsze rozpowszechnienie „Typikonu neopalestyńskiego”

XIII-XIV w. to okres dynamicznego rozpowszechnienia TypNEOP. Pomijając wszystkie wcześniej wspomniane przyczyny tego odrodzenia, warto również wskazać

²³⁸⁰ Rękopis SINOD nr 380, wskazuje na rok 1548. Zob. И. Д. Мансвѣтов, *К материалам для истории церковного устава*, „Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1884 год”, 1884, t. 26, nr 4, s. 700.

²³⁸¹ И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 406.

²³⁸² Сут. за: И. Д. Мансвѣтов, *К материалам для истории церковного устава...*, op. cit., s. 707–708.

na duchowe odrodzenie życia monastycznego, które rozpoczęło się w XIII w. i było kontynuowane w duchu św. Grzegorza Synaity (+1306) oraz św. Grzegorza Palamasa. W tym okresie pojawiają się liczne greckie rękopisy, oparte na tradycji jerozolimskiej²³⁸³. O wpływie tego „Typikonu” na prawosławną praktykę liturgiczną świadczy m.in. pojawienie się księgi, stanowiącej komentarz i wyjaśnienie praktyk tego „Typikonu” – tzw. „Diataksis”.

Zarówno reguły, jak i komentarze liturgiczne XIV wieku, jednoznacznie przyjmują jerozolimski cykl dobowy. W porównaniu z cyklem studyjskim czy konstantynopolitańskim, do powszechnej praktyki wkroczyły całonocne czuwania. Ze względu na to, iż praktyka czuwań nie była wcześniej powszechna, jak również ze względu na różnice w sprawowaniu nabożeństw wieczornych i nocnych, „Diataksis” i późniejsze komentarze liturgiczne skupiają się właśnie na całonocnym czuwaniu, wyjaśniając przebieg i sposób sprawowania tego nabożeństwa. Komentarze owe nie byłyby konieczne, jeśli praktyka czuwań okazała się starą i powszechną. Nie możemy jednoznacznie określić, czy ta wnikliwa charakterystyka nocnych czuwań była spowodowana ich zanikiem po roku 1009, czy też czuwania nie były sprawowane już wcześniej. „Niewykluczone, iż tradycja ta była utracona już w 614 roku, po najeździe Persów”²³⁸⁴. Potwierdzeniem tej teorii mogą stać się najstarsze opisy wieczerni i jutrzni „Oktoechosy”, autorstwa św. Jana z Damaszku, nie przewidywały połączenia tych nabożeństw. Z tego względu, nowa przyjęta praktyka musiała wskazać na wcześniej nie ukazywany sposób ich łączenia w jedno nabożeństwo.

W TypJEROZ epoki „Diataksis” ostatecznie ujednociony zostaje dobowy cykl nabożeństw oraz struktura księgi. W porównaniu z pierwszymi rękopisami XII-XIII w., w zabytkach XIV w. powszechnie występuje nabożeństwo małej wieczerni. „Typikon” przyjmuje strukturę: [1] wprowadzenie i opis małej wieczerni, [2] część synaksarionu, tj. porządek nabożeństw wg „Miniei”, [3] część „Triodionu”, tj. dawny kanoniarion, [4] kolejne mniejsze elementy – m.in. rozdziały o kadzeniu, „rozdziały Marka”, dodatkowe teksty liturgiczne (m.in. prokimny niedzielne)²³⁸⁵.

W roku 1319 TypNEOP pojawia się w Serbii, jako tzw. TypNIKOD.

W kolejnych latach TypNEOP pojawia się w pozostałych Kościołach lokalnych. W roku 1375 dzięki działaniu patriarchy Eutymiusza, pojawia się on w Bułgarii. Wkrótce przyjmują go również Rumuni – dzięki staraniom biskupa Antyma i igumena Nikodema²³⁸⁶.

W XIV wieku TypNEOP pojawia się w przekładach słowiańskich, skąd wypiera tradycję studyjską opartą na TypALEKS²³⁸⁷.

²³⁸³ Spis greckich rękopisów XIII-XIV w. zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 373.

²³⁸⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 55.

²³⁸⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 406.

²³⁸⁶ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 53.

²³⁸⁷ Szerzej zob. *Typikon neopalestyński na Rusi*, s. 460 niniejszej książki.

4.5. Charakterystyka nabożeństw cyklu dobowego „Typikonu neopalestyńskiego”

Praktyka jerozolimaska rozwijała się od czasów św. Sawy Uświęconego. W zetknięciu z TypKONST oraz TypSTUD, ostatecznie zamyka się proces kształtowania cykliów liturgicznych TypJEROZ, który zaczyna być określany równorzędnie jako TypNEOP. Również w porównaniu z innymi regułami uwypuklają się charakterystyczne cechy tego „Typikonu”: znaczna długość nabożeństw oraz oparcie ich schematów w najstarszych praktykach chrześcijańskich²³⁸⁸. Te dwie charakterystyczne cechy sprawiają, iż TypNEOP staje się chętnie adaptowany przez wspólnoty monastyczne, a stamtąd inspirowane całe Kościoły lokalne.

TypNEOP zachował duch ascetyczny najstarszych reguł monasterskich i z tego powodu ku niemu skłaniali się mnisi w XI i XII w. Ascetyczny duch przejawiał się w większej ilości psalmów, zgrupowanych w katyzy, w większej liczbie stychyr i troparionów kanonu, a przede wszystkim w praktyce czuwać oraz kanonów codziennych jutrzni²³⁸⁹.

Z drugiej strony, nie skupiał się on na sposobie wykonywania psalmów i stychyr tak bardzo, jak miało to miejsce w tradycji katedralnej oraz TypSTUD. Ten ostatni, mimo monastycznych korzeni, zachował z kolei praktykę specjalnego wykonywania tekstów liturgicznych, opartą na konstantynopolitańskiej „śpiewnego porządku”. TypNEOP wszystkie te złożone melodie i sposoby wykonywania tekstów uprościł, ograniczył do tonów i niewielu innych melodii, które stopniem swojej trudności nie przejmowały nadrzędnej wobec tekstu modlitwy pozycji. TypNEOP był więc i łatwiejszy do praktycznego zastosowania w świątyniach oraz, z drugiej strony, lepiej wypełniał modlitewne oczekiwanie wiernych, pragnących odnaleźć w nabożeństwach spokój, przebaczenie oraz modlitewny, duchowy trud.

Za praktyką jerozolimską stał również autorytet monasterów Góry Atos. Mimo licznych „Typikonów”, z których każdy posiadał swoje własne, charakterystyczne elementy, wspólną cechą atoskich reguł liturgicznych było skupienie się na „Psałterzu” w jego palestyńskiej redakcji, tj. z rozwiniętym podziałem na katyzy. Reguła skitu w Karei, napisana przez św. Sawę Serbskiego w XIII w., wskazywała na codzienne czytanie całego „Psałterza”, przy czym pominięte na nabożeństwach katyzy należało czytać indywidualnie. Reguły skitów (cs. *скитский устав*), poprzez autorytet Świętej Góry Atos, rozszerzyły się na inne monastery (m.in. Ławrę Kijowsko-Pieczerską – w okresie XIII w. za czasów igumena Dozyteusza), oraz wpłynęły na rozwój TypJEROZ w jego zreformowanej formie, tj. na TypNEOP. W zreformowanym „Typikonie”, dzięki monasterskim regułom, pojawiły się nabożeństwa godzin nocnych, nabożeństwo o północy oraz „nabożeństwa pomiędzy godzinami”, jak również znacznie rozwinęło się powieczersze²³⁹⁰.

W przedstawionych powyżej rękopisach TypJEROZ i TypSTUD XI-XIV w., dobowy cykl nabożeństw oparł się o praktykę Ławry św. Sawy, nie pozostając jednocze-

²³⁸⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 375.

²³⁸⁹ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 96.

²³⁹⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 395-397.

śnie w spoczynku, lecz adaptując inne praktyki pozostałych „Typikonów”. W ten sposób pojawiły się nabożeństwa, określane jako jerozolimskie, lecz będące faktycznie nabożeństwami typu mieszanego.

4.5.1. Plan typikonów neopalestyńskich

Schemat TypNEOP nie był jednolity – najwcześniejsze kompletne reguły posiadały uproszczony plan, który w późniejszych rękopisach uzyskiwał coraz więcej dodatkowych elementów.

Plan najwcześniejszych TypNEOP był następujący:

1. Mała wieczernia – jedynie w greckich rękopisach. Najstarsze rękopisy XII-XIII w. redakcji jerozolimskiej nie posiadały tego nabożeństwa²³⁹¹. Element ten odróżnia typikony jerozolimskie od tradycji studyjskiej, która takiego nabożeństwa nie знаła²³⁹². Mała wieczernia, według wskazań rękopisów, rozpoczynała się po zachodzie słońca, około 10 godziny dnia (16.00) i poprzedzała całonocne czuwanie²³⁹³.
2. Nabożeństwo całonocnego czuwania oraz związane z nim rozdziały: o ilości czuwań w roku liturgicznym, o katyzmach na jutrzni i wieczerni, schemat wieczerni i jutrzni dni powszednich, schemat nabożeństwa 1 godziny oraz inne (drobiazgowo) wskazówki dotyczące sprawowania nabożeństw²³⁹⁴.
3. Informacje o nabożeństwach godzin oraz nabożeństwach pomiędzy godzinami (dla 3, 6 i 9 godziny w okresach małych czterdziestnic – tj. postów z wyłączeniem Wielkiego Postu). Informacje o nabożeństwach godzin w okresie Czterdziestnicy. O nabożeństwie pomiędzy godzinami dla 1 godziny – sprawowanym w mniszych celach.
4. O obowiązkach eklezjarchy prawego chóru oraz epistimonarchy lewego chóru. O mnichu budzącym braci. O kanonach każdego dnia tygodnia na jutrzni. O nabożeństwie sobotnim, na które przypada pamięć świętego (tj. ze śpiewem „Bóg Pan” – jeśli nie przypadało święto śpiewano „alleluja”). O nabożeństwie sobotnim ze śpiewem „alleluja”. O czytaniach Ewangelii. O okresach, w których sprawowane były LityBaz, LitCHR i LitUPD. O schemacie czytań Ewangelii na jutrzni. O śpiewie kanonu do Bogurodzicy w czasie powieczerja²³⁹⁵.
5. Dyscyplinarne uwagi o wodzie w czasie powieczerja oraz o jej używaniu. W czasie powieczerja, w trakcie Ps 50, jeden z mnichów (kanonarch) przynosił braciom wodę. Woda stanowiła ostatni posiłek przed rozpoczynającym się w trakcie powieczerja postem eucharystycznym. W dni świąteczne, kiedy Liturgia miała być sprawowana wcześniej, bezpośrednio po nocnym czuwaniu, post zaczynał się wcześniej – po momencie spożycia błogosławionych na wieczerni chleba i wina.

²³⁹¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54.

²³⁹² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 82.

²³⁹³ Ibid., s. 197. Zapis ten należy skonfrontować ze współczesną zasadą „Typikonu”, zgodnie z którą nabożeństwo to powinno się rozpocząć „przed” zachodem słońca. Zob. В. В. Розанов, *Богослужебный устав Православной Церкви...*, op. cit., s. 13.

²³⁹⁴ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54-55.

²³⁹⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 437-438.

Chleb i wino (lub woda) nie była traktowana symbolicznie, lecz stanowiła realny posiłek. W czasie tego posiłku mnisi wysłuchiwali dzieł świętych ojców²³⁹⁶. Po powieczerszu, jeśli nie było nocnego czuwania, mnisi wracali do swoich celi dla indywidualnej modlitwy – reguły mniszej²³⁹⁷.

W późniejszym okresie w strukturze TypNEOP pojawiało się jeszcze wiele dodatkowych wskazówek – m.in. zakaz opuszczania monasterów w okresie Czterdziestnicy, o śpiewie sześciu psalmów i o zachowaniu w tym czasie ciszy (przez pozostałych). W TypNEOP zaczęto również umieszczać dyscyplinarne fragmenty „Ipotiposis” oraz schematy Liturgii dla: diakona i chórzystów. W XIII-XIV w. pojawiają się również reguły patriarchy Nicefora, tabele świąt, schemat roku księżycowego²³⁹⁸, schematy Ewangelii na jutrzni, wskazanie kiedy rozpoczyna i kończy się czytanie Ewangelii określonego ewangelisty w roku liturgicznym oraz jakie są od tego odstępstwa²³⁹⁹.

Zestawienie TypNEOP i TypSTUD pozwala nam wyszczególnić następujące różnice w ich strukturze:

1. TypSTUD rozpoczynały się od opisu nabożeństw okresu „Triodionu”, podczas gdy pierwszym rozdziałem TypNEOP był ogólny opis nabożeństw. Ogólna struktura TypSTUD opierała się na schemacie: reguły okresu „Triodionu”, „Synaksarion”, część dyscyplinarna oraz część ogólna, podczas gdy w TypNEOP mówimy o części ogólnej, regułach „Synaksarionu”, „Triodionu” oraz „rozdziałach Marka”²⁴⁰⁰.
2. Ogólny opis nabożeństw został zapisany jedynie w TypALEKS (nr 330 i 905), jako dodatkowa, uzupełniająca część i był zamieszczony na końcu rękopisu²⁴⁰¹.
3. TypSTUD posiadały część dyscyplinarną, podczas gdy w TypNEOP najczęściej nie było ich wcale, bądź (w dwóch lub trzech rękopisach) pojawiały się jako krótki wypis z „Ipotiposis”. Słowiańskie redakcje TypNEOP uzupełnione zostały o część dyscyplinarną, którą stanowiły rozdziały igumena Nikona²⁴⁰².
4. TypSTUD nie posiadały adnotacji o złożonych sytuacjach liturgicznych w przypadku połączenia nabożeństw „Triodionu” i „Oktoechosy”, tj. informacji zgrupowanych w „rozdziałach Marka” TypNEOP²⁴⁰³.

4.5.2. Regulacje „Typikonu” dotyczące sprawowania Liturgii

TypNEOP (SINOD nr 456 z XIII-XIV w.) wskazuje na LitCHR jako na najczęściej sprawowaną Liturgię w roku liturgicznym. LitBAZ mogła być sprawowana w niedziele Wielkiego Postu, w dzień św. Bazylego oraz „w posty świąt ku czci Chrystusa”.

²³⁹⁶ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54.

²³⁹⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 432.

²³⁹⁸ Rozdział „O kręgu księżycy” przedstawiał sposób wyliczenia daty Paschy. Po raz pierwszy pojawił się w rękopisie SINOD nr 456 z XIII w. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 438. М. Ławreszuk, *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy...*, op. cit., s. 223–227.

²³⁹⁹ Ibid.

²⁴⁰⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 82.

²⁴⁰¹ Ibid., s. 82–83.

²⁴⁰² Ibid., s. 83.

²⁴⁰³ Ibid.

Iwan Manswiewow wyjaśnia, iż LitBAZ przestała już być najczęściej sprawowaną Liturgią roku, chociaż odprawiano ją nie tylko w niedziele Wielkiego Postu lecz również w inne posty oraz w dni poprzedzające święta Pańskie. W późniejszym okresie Liturgia ta przestaje być związana z wigiliami wszystkich świąt Pańskich i ogranicza się do współczesnej praktyki sprawowania jej w wigilię Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego. Manswiewow wskazuje na apokryficzną informację o sporze patriarchy Tarazjusza i Nicefora dotyczącym sprawowania LitBAZ w święta Podwyższenia i Pięćdziesiątnicy. Apokryf wskazuje na odrzucenie tej praktyki i sprawowanie w te dni LitCHR²⁴⁰⁴.

TypNEOP opisuje już najmniejsze detale dotyczące sprawowania Liturgii. W rękopisie tzw. „Twerskiego Typikonu” z 1438 r. (SINOD nr 381), wskazane już są nawet momenty, w których mnisi powinni zdejmować nakrycie głowy (cs. *кукуль*). Zgodnie ze wskazaniem rękopisu, w czasie Liturgii należało zdejmować nakrycie głowy w czasie: czytania Ewangelii, Pieśni Cherubinów, Modlitwy Pańskiej, w czasie „siedmiu stań” (tj. w momencie wygłaszania siedmiu prośb Modlitwy Pańskiej – było to związane z wygłaszaniem modlitwy, którą dzielono na siedem części), przy podniesieniu Świętych Darów, w czasie komunii Ciała i Krwi, w momencie przeniesienia Świętych Darów z ołtarza na żertwiennik²⁴⁰⁵.

Praktyka jerozolimską zachowała również najstarszy charakter małego wejścia, jako pierwszego wejścia do prezbiterium. Pomimo zmiany miejsca rozpoczęcia nabożeństwa, w czasie wejścia zachowała się modlitwa, która wskazuje na „pierwsze” wstąpienie do prezbiterium (temat ten powiela modlitwa trisagionu). Praktyka ta zachowała się również wspólnie w Liturgii sprawowanej przez biskupa, który po raz pierwszy wchodzi do prezbiterium właśnie w czasie małego wejścia²⁴⁰⁶.

4.5.3. Wieczernia

W TypNEOP wieczernia wzbogaciła się o elementy charakterystyczne dla praktyki palestyńskiej oraz te, na które swój wpływ wywarły „Typikony” innych tradycji.

W „Euchologionach” XII-XVI w. opisywanych jako jerozolimskie, możemy zauważyć elementy studyjskie i katedralne, a także wpływ innych lokalnych reguł.

Wśród charakterystycznych, pochodzących z innych tradycji elementów należy wymienić:

1. Początkowe błogosławieństwo: „Błogosławione królestwo...” – w rękopisach XII (Synaj nr 973 z 1153 r.) i XIII w. (Patmos nr 105)²⁴⁰⁷.
2. Trzy antyfony zamiast psalmu początkowego – w rękopisie XVI w. (Kościołno-archeologiczne muzeum w Tbilisi nr 450)²⁴⁰⁸.

²⁴⁰⁴ Ibid., s. 208.

²⁴⁰⁵ Ibid., s. 209.

²⁴⁰⁶ И. Д. Мансвентов, *О песенном последовании (asmatiké akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 985.

²⁴⁰⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 377.

²⁴⁰⁸ Ibid.

3. Wezwanie „pokój wszystkim” powtarzano w czasie nabożeństwa 7 razy, przy czym przed prokinem wezwanie to wygłaszał diakon – w rękopisie XIII w. (Patmos nr 105)²⁴⁰⁹.
4. Wszystkie wspomniane wyżej reguły wspominają o modlitwach wieczerni, które były czytane w czasie całego nabożeństwa, w odpowiadających tekstom modlitw miejscach²⁴¹⁰.
5. „Diataksis” Filoteusza wspomina o rozpoczęciu wieczerni powszedniej przed prezbiterium, co stanowiło rozwinięcie praktyki katedralnej, w której do wejścia prezbiter znajdował się na środku świątyni²⁴¹¹.

Wieczernia TypNEOP charakteryzuje się również elementami występującymi wyłącznie w praktyce jerozolimskiej.

Jedynie w praktyce jerozolimskiej nabożeństwo rozpoczynało się głównej nawie świątyni. W jednym z rękopisów (SINOD nr 456 z XIII-XIV w.) znajduje się wskazówka, iż wieczernię rozpoczynał kapłan stojąc w swojej stasidii²⁴¹².

Kolejną charakterystyczną cechą tradycji jerozolimskiej było sprawowanie litji nie tylko w dni świąteczne, lecz po każdej wieczerni. Błogosławieństwo chlebów nie było jednak sprawowane zawsze, a jedynie w czasie świątecznych wieczerni. Praktyka ta wynikała ze sprawowania w dni świąteczne całonocnego czuwania, które zabraniało spożywania posiłku po wieczerni. Błogosławieństwo chlebów pozwalało mnichom spożyć chleb i wino, co stanowiło zamiennik wieczornego posiłku²⁴¹³.

Starsze rękopisy wskazują na błogosławieństwo trzech lub pięciu chlebów, przy czym wyjaśniają, iż były to zwykłe chleby, takie same jak spożywane przez mnichów w czasie posiłków. „Diataksis” wskazuje na błogosławieństwo prosfor (tj. chlebów liturgicznych), wspominając przy tym o znaczeniu chlebów liturgicznych. Nie wszystkie rękopisy mówią również o pszenicy i oleju²⁴¹⁴.

4.5.4. Jutrznia

W nabożeństwie porannym TypNEOP również możemy wyszczególnić elementy charakterystyczne dla praktyki palestyńskiej oraz te, które zostały zaczerpnięte z praktyki katedralnej i studyjskiej.

Opisywana w TypNEOP jutrznia przyswoiła następujące elementy z innych tradycji liturgicznych:

1. Jutrznia rozpoczynała się od początkowego błogosławieństwa: „Błogosławione królestwo...” – „Euchologion Synajski” z XII w. (Synaj nr 973).

²⁴⁰⁹ Ibid.

²⁴¹⁰ Ibid.

²⁴¹¹ И. Д. Мансветов, *О песенном последовании (asmatikē akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя...*, op. cit., s. 984.

²⁴¹² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 201.

²⁴¹³ Ibid., s. 81.

²⁴¹⁴ Ibid., s. 199.

2. W nabożeństwie były obecne tzw. „trzy antyfony”, tj. element „śpiewnego porządku” – rękopis XIII w. (Patmos nr 105)²⁴¹⁵.
3. Modlitwy trzech antyfonów były rozmieszczone w różnych miejscach – „Euchologion Synajski” (Synaj nr 973) – przed kazyką poetyką i polielejem, rękopis XIII w. (Patmos nr 105) – przed pieśnią stopni oraz Ewangelią²⁴¹⁶.
4. W tradycji gruzińskiej antyfony zamieniły „trzy psalmy kazyki”, przedzielone małymi ekteniami – rękopis z XVI w. (Tbilisi nr 450) oraz gruziński rękopis XVI wieku (Cesarskiej Publicznej Biblioteki nr 208)²⁴¹⁷.
5. W najstarszym „Typikonie” Ps 50 był śpiewany po „kondakionie”, zaś Ewangelia była czytana po wielkiej doksologii, co odpowiadało praktyce „śpiewnego nabożeństwa” – rękopis XII w. (Synaj nr 973). Pozostałe „Euchologiony” wskazują na pełen kanon śpiewany po Ps 50, przy czym gruzińskie rękopisy po psalmie i przed kanonem zawierały jeszcze wielką ektenię²⁴¹⁸.
6. TypGROT w nabożeństwie Bożego Narodzenia wskazywał na ektenie po każdej pieśni kanonu, analogicznie do współczesnej jutrzni paschalnej²⁴¹⁹.
7. Zakończenie jutrzni w większości „Euchologionów” odpowiada dzisiejszej świątecznej jutrzni (za wyjątkiem rękopisu Patmos nr 105, który zawiera dzisiejszą codzienną praktykę)²⁴²⁰.

Pomimo tych inspiracji ze strony tradycji katedralnej i studyjskiej, w jutrzni TypNEOP możemy zaobserwować również znaczące rozbieżności z praktyką studyjską. Praktyka neopalestyńska oparła się przede wszystkim na starej strukturze „Psalterza” (w odróżnieniu od konstantynopolitańskiego „Antyfonarionu”). Obok adaptacji starej struktury, przyjętej następnie przez wszystkie prawosławne lokalne wspólnoty, oryginalnie nową praktyką było zwielokrotnienie czytań psalmów w cyklu dobowym. Dzięki temu cały „Psalterz” był czytany zimą w czasie 7 dni, zaś w okresie Wielkiego Postu wszystkie psalmy w ciągu 7 dni czytane były dwukrotnie²⁴²¹. Na niedzielnej jutrzni, po 2. kazykim śpiewano „Nieskalani” tj. Ps 118 oraz *megalinarion* (cs. *величание*). Zauważalna jest więc większa, w porównaniu z praktyką studyjską, liczba kazyki na jutrzni.

W dni wielkich świąt, w czasie 9. pieśni kanonu braciom rozdawano świece, na koniec jutrzni bądź w czasie nabożeństwa 1. godziny dokonywano pomazania braci olejem z lampy wiszącej przed ikoną świętą²⁴²². Kapłan okadzał ikonę, zamaczał dwa palce, bądź kawałek papieru w lampce wiszącej przed ikoną i czynił znak krzyża na czole braci²⁴²³.

²⁴¹⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 377.

²⁴¹⁶ Ibid.

²⁴¹⁷ Michaił Skabałłanowicz wskazuje na podobieństwo do śpiewnej, świątecznej praktyki italiańskich studyjskich typikonów. Ibid., s. 378.

²⁴¹⁸ Ibid.

²⁴¹⁹ Ibid.

²⁴²⁰ Ibid.

²⁴²¹ Р. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 177.

²⁴²² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 81.

²⁴²³ Informacja o pomazaniu dwoma palcami mogła być wskazaniem na inną, zachodnią praktykę, pomazania jednym palcem. Rękopisy wskazywały ponadto na użycie oleju z lampy, a nie o wykorzystaniu oświęconego w czasie nabożeństwa oleju. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 210.

4.5.5. Całonocne czuwanie

Opis całonocnego czuwania przedstawiony w „Typikonach”, zawierał informacje kto czyta określone wersety (prezbiter czy lektor), jak należy zachowywać się w czasie modlitwy, jak wygląda schemat nabożeństwa w dniu, w którym wspomina się dwóch świętych itp. W części tej, charakterystyczną cechą nabożeństw było przypisanie kadzenia na „Panie wołam do Ciebie”, w czasie sześciu psalmów jutrzni oraz w czasie 9. pieśni kanonu, dla prezbitera²⁴²⁴. We wszystkich redakcjach czuwania rozpoczynały się bezpośrednio po zachodzie słońca i trwały nieprzerwanie aż do świtu. W najstarszych „Typikonach” materiał liturgiczny (psalmy i teksty śpiewane i czytane) nie były jednoznacznie wskazane, a ich doboru dokonywał eklezjarcha²⁴²⁵.

Nabożeństwo rozpoczynało się w przedśionku, przed królewskimi drzwiami, poprzez trzykrotne uczynienie znaku krzyża kadzielnicą. Modlitwy wieczerni były czytane przed drzwiami prezbiterium przez kapłana w czasie powolnego śpiewu psalmu początkowego (Ps 103). Katyzmą czuwania była pierwsza katyzma, którą śpiewano na melodię tonu 8. W czasie śpiewu stychyr na „Panie wołam do Ciebie” dokonywano pełnego kadzenia świątyni²⁴²⁶.

W rozdziale poświęconym całonocnemu czuwaniu TypNEOP opisywały również litję, która pierwotnie była rzeczywistym przejściem po świątyniach i kaplicach monasteru²⁴²⁷. TypNEOP zachowuje jeszcze tradycję dwóch litji: pierwszej, która odbywała się bezpośrednio po wieczerni, drugiej – po jutrzni, w czasie której przechodzono po tych samych świątyniach i kaplicach monasteru, jednak w odwrotnej kolejności²⁴²⁸.

Przed rozpoczęciem jutrzni jeden z braci (cs. *кандиловжигатель*) wychodził ze świątyni i uderzał jeden raz w wielkie biło. Jutrznia całonocnego czuwania rozpoczynała się czytaniem sześciu psalmów, którego dokonywał bądź wyznaczony do tego celu mnich, bądź sam kapłan sprawujący nabożeństwo. W czasie śpiewu „Nieskalani” kapłan dokonywał kadzenia świątyni, przy czym nie wspomina się o polijejeju. Polijelej, opisywany w tradycji studyjskiej i słowiańskich TypNEOP, przeznaczony był jedynie na nabożeństwa dni świątecznych. W czasie śpiewu pieśni stopni ponownie uderzano w biło (żelazne), co poprzedzało czytanie Ewangelii. Czytanie odbywało się na ołtarzu, po czym Ewangelię wnoszono na środek świątyni, na miejsce zwane omfalion (gr. *ὀμφαλίον, ὀμφαλός*). Miejsce to było jasnym kręgiem, lub owalem umieszczonym w podłodze nawy głównej. W tym miejscu wierni podchodzili i całowali Ewangelię²⁴²⁹.

²⁴²⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 39.

²⁴²⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54.

²⁴²⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 198.

²⁴²⁷ W czasie litji w cerkwi św. Jana Chrzciciela dokonywano pomazania braci św. olejem, co zdaniem Miguela Arranza mogło być przygotowaniem do powszechnej, niedzielnej Eucharystii. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 54.

²⁴²⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 55.

²⁴²⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 199-200.

Druga litja całonocnego czuwania odbywała się po jutrzni. Litję sprawowano w przedśionku, a bezpośrednio po niej rozpoczynało się nabożeństwo 1 godziny²⁴³⁰.

Dokładny opis całonocnego czuwania każe przypuszczać, iż nie było ono powszechnie sprawowane. W tradycji neopalestyńskiej, w zależności od stopnia wpływu TypKONST, nie wszędzie sprawowano całonocne czwanie. Świadectwa z XVII i XVIII w., wyraźnie ukazują, iż na Synaju oraz w palestyńskiej Ławrze św. Sawy nie sprawowano czuwania, a jedynie wieczernię (wczesnym wieczorem) oraz jutrznię²⁴³¹.

4.5.6. Nabożeństwa godzin w „Typikonie neopalestyńskim”

Nabożeństwa godzin sprawowane były każdego dnia. W monasterach o charakterze pustelniczym, były czytane w celach, natomiast w monasterach cenobitycznych w świątyni, o czym wspomina igumen Nikon z Czarnej Góry. W dniach postnych nabożeństwa godzin były uzupełniane o pokłony. W okresie Wielkiego Postu strukturę tych nabożeństw uzupełniano o dodatkowe elementy: psalmy śpiewane z rozdzielaniem na wersety, paremieje oraz prokimny²⁴³².

W tradycji neopalestyńskiej pojawiły się również charakterystyczne nabożeństwa godzin wigilii świąt Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego. Za ich autora uważa się patriarchę Jerozolimy św. Sofroniusza. Autorstwo to związane jest z przywróceniem przez św. Sofroniusza palestyńskiej tradycji liturgicznej w Ławrze św. Sawy, dokonanej po najeździe Saracenów²⁴³³.

4.5.6.1. Nabożeństwo pomiędzy godzinami

W XII w. TypNEOP poraz pierwszy pojawiają się nowe nabożeństwa, tzw. „pomiędzy godzinami” (cs. *междочасие*). Ich umiejscowienie wskazywała sama nazwa, zaś schemat odpowiadał już dla ich współczesnego wyglądu. Nabożeństwa pomiędzy godzinami stanowiło część indywidualnej reguły modlitewnej mnichów i była sprawowana przez każdego mnicha w jego celi. Wyjątkiem, wskazującym na sprawowanie tych nabożeństw w świątyni, były zapisy dwóch „Typikonów” – igumena Nikona z Czarnej Góry oraz reguły cesarskiej Heleny²⁴³⁴. Celem powstania tych nabożeństw była praktyka ascetyczna mnichów. Z tego też względu, w jednym z „Horologionów” („Horologion Synajski” z XIII w. – Synaj nr 870) dla każdego z nabożeństwa godzin przypadła inna liczba nabożeństw „pomiędzy godzinami” – dla nabożeństwa trzeciej i szóstej godziny – dwa, natomiast dla dziewiątej – trzy²⁴³⁵. TypSTUD nie znały „nabożeństw pomiędzy godzinami”, zaś pierwszym świadectwem o ich sprawowaniu stał się „Taktikon” igumena Nikona w XI wieku²⁴³⁶.

²⁴³⁰ Ibid., s. 200.

²⁴³¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 55.

²⁴³² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 206.

²⁴³³ Ibid., s. 81.

²⁴³⁴ Ibid., s. 206.

²⁴³⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 381.

²⁴³⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 81.

4.5.7. Powieczерze

W wyniku rozwoju tradycji liturgicznej, od XIII w. w „Typikonach” rozwinęły się w trzy formy powieczерza: małego, wielkiego oraz codziennego.

Małe powieczерze jako oddzielne nabożeństwo pojawiło się po raz pierwszy w słowiańskich TypNEOP XIV w. Wcześniej taka skrócona forma pojawiała się w „Euchologionie Synajskim” XIII-XIV w. (Synaj nr 868) oraz „Horologionie Watopedzkim” z XII w. (Watoped nr 350). Ostatnie dwa zabytki wspominały o skróconym nabożeństwie, które posiadało współczesne elementy małego powieczерza – m.in. tropariony. „Horologion Watopedzki” nabożeństwa tego nie nazywał powieczерzem lecz „Tradycyjne modlitwy śpiewów poprzedzających noc”²⁴³⁷.

Schemat wielkiego powieczерza, praktycznie w całości zgodnego ze współczesną praktyką, po raz pierwszy pojawia się w gruzińskim „Typikonie” Szio-Mgwidze XIII w. Jeszcze nieco późniejsze słowiańskie TypNEOP XIV-XVI w. oraz pierwsze drukowane „Horologiony” (Krakowski 1491 oraz Moskiewski 1652), zachowały pośredni model między wielkim i małym powieczерzem, określane jako *pawieczernica* (cs. *павечерница*)²⁴³⁸.

4.5.8. Nabożeństwo o północy

Nabożeństwo o północy stanowiło stały element jerozolimskiego cyklu dobowego, jednak nie wszędzie było ono sprawowane jako wspólne nabożeństwo. W niektórych rękopisach (m.in. SINOD nr 456) nabożeństwo o północy było przeznaczone do indywidualnego sprawowania w celach mniszych, tj. wchodził w skład monasterskiej reguły modlitewnej, podczas gdy według innych „Typikonów”, nabożeństwo było sprawowane w świątyni (w dni powszednie) lub w przedśionku (w święta)²⁴³⁹.

W „Euchologionie Synajskim” z IX w. (Synaj nr 864) występowały 2 nabożeństwa o północy. Po nabożeństwie 12 nocnych psalmów czytano 2 kanony „o północy” z odpowiadającymi im troparionami i przyśpiewkami, a następnie stychiry, w których proszono o spokojny sen. Po zakończeniu tego nabożeństwa rozpoczynało się drugie o północy, składające się z modlitw królów Ezechiela i Manassesza, Ps 90, Alleluja ze współczesnymi wersetami porannymi z księgi proroka Izajasza (Iz 29, 9,11,15), trzykrotnego śpiewu hymnu „Oto Oblubieniec nadchodzi o północy”, 17 katzymy (Ps 118), katzym poetyckich i stychyr ku czci Bogurodzicy z troparionami pokutnymi²⁴⁴⁰.

Kolejny synajski rękopis z XII wieku („Horologion Synajski” z XII w., Synaj nr 865) wskazuje już na istnienie dwóch rodzajów nabożeństwa o północy: codziennego i sobotnio-niedzielnego. W czasie codziennego nabożeństwa o północy czytano katzymę 17., natomiast w trakcie sobotnio-niedzielnego – katzymę 9. Wszystkie modlitwy tego nabożeństwa miały typowo pokutny charakter, który nie zmieniał się nawet na dni so-

²⁴³⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 387.

²⁴³⁸ *Ibid.*, s. 387-388.

²⁴³⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 203.

²⁴⁴⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 389.

botnie i niedzielne. W „Horologionie Synajskim” istniało jeszcze jedno nabożeństwo „nabożeństwo pomiędzy nocnymi godzinami śpiewane o 3 godzinie nocy”, które składało się z 3 psalmów (Ps 74, 26 i 55), pokutnych troparionów „Zmiłuj się nade mną Boże” i modlitwy²⁴⁴¹.

Kolejny „Horologion” jerozolimskiej tradycji z XIII-XIV w. (Nowgorodzko-Sofijski nr 1052), posiadał już w pełni współczesny podział nabożeństwa o północy, wyszczególniając 3 jego rodzaje: codzienne, sobotnie i niedzielne. Schematy różniły się troparionami, natomiast modlitwy były wspólne. Sobotnie nabożeństwo uzyskało charakter modlitwy za zmarłych, natomiast w niedzielnym nabożeństwie o północy zmniejszono aspekt pokutny²⁴⁴².

Po nabożeństwie o północy, zgodnie z rękopisem SINOD nr 456, odbywał się obrzęd wzajemnego przebaczenia a następnie, o ile nabożeństwo było sprawowane w przedsionku, mnisi przechodzili do świątyni gdzie zajmowali miejsca w stasiadiach i tam oczekiwali na rozpoczęcie jutrzni²⁴⁴³.

Greckie TypNEOP nie wspominały o niedzielnym nabożeństwie o północy. Nabożeństwo to opisywały słowiańskie „Typikony”, które wskazywały na odprawianie nabożeństwa o północy jedynie w okresie jesienno-zimowym. Przyczyną takiej praktyki była „nieumiejętność śpiewu”, która sprawiała, iż niedzielne nocne czuwania kończyły się w długie zimowe noce zbyt wcześnie. W celu kontynuowania nocnej modlitwy ukazywano „mniejszą pawieczernicę” z modlitewnym kanonem oraz niedzielne nabożeństwo o północy, po której rozpoczęto jutrznię²⁴⁴⁴.

4.5.9. Nabożeństwo typika

Praktyka IX w. nieznacznie rozwinęła schemat nabożeństwa typika (gr. *εις την μεταλήψιν*, cs. *изобразительные*) opisanego w „Horologionie Synajskim” VIII-IX w. (Synaj nr 863)²⁴⁴⁵. Wciąż było to nabożeństwo „na przyjęcie Świętych Darów” o czym najlepiej świadczy jego grecka nazwa. Zamiast współczesnego zakończenia nabożeństwo posiadało modlitwy przygotowujące do przyjęcia Świętych Darów: „Jeden święty”, „Skosztujcie i zobaczcie” oraz modlitwy komunii²⁴⁴⁶.

W schemacie tym widoczny jest jeszcze pierwotny cel nabożeństwa, dokonywana po 9 godzinie dnia komunია anachoretów²⁴⁴⁷, która w późniejszym okresie zanika. Praktyka samodzielnego przyjmowania Eucharystii wspomniana była w pojedynczych głosach XIV i XV w. Ostatnim, który mówił o komunii w czasie nabożeństwa typika był św. Symeon z Tesaloniki w XV wieku²⁴⁴⁸.

²⁴⁴¹ Ibid., s. 390.

²⁴⁴² Ibid., s. 390-391.

²⁴⁴³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 204.

²⁴⁴⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 391.

²⁴⁴⁵ Schemat ten przedstawiony został w rozdziale *Palestyński cykl dobowy w VIII-IX w. – monasterska tradycja modlitewna – Horologion z Synaju*, s. 249 niniejszej książki.

²⁴⁴⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 391.

²⁴⁴⁷ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

²⁴⁴⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 391.

Późniejsze „Horologiony” przestają jednak określać nabożeństwo typika jako moment komunii, co więcej w XIII-XIV w. ze struktury nabożeństwa znikają modlitwy związane z Eucharystią, pojawiają się natomiast początkowe psalmy oraz hymn „Jednorodzony Synu” („Horologion Synajski” z XIII w. – Synaj nr 866 i 867). Około XIII w. pojawia się modlitwa „Daruj, przebacz i odpuść” (cs. *Ослаби, остави, прости*)²⁴⁴⁹. Jeszcze późniejszym elementem nabożeństwa typika stały się zmienne kondakiony. Pierwszymi opisanymi kondakionami były dwa ku czci świętych Jana Chryzostoma oraz Bazylego Wielkiego (Synaj 876). Wybór właśnie tych tekstów kolejny raz wskazuje na pierwotny, eucharystyczny wymiar nabożeństwa. Jako następne pojawiły się kondakiony męczenników i wszystkich świętych, kondakion za dusze zmarłych oraz ku czci Bogurodzicy. Zamknięciem cyklu kondakionów, stały się teksty ku czci świętych wspominanych tego dnia, tj. kondakion „Miniei”²⁴⁵⁰.

Nabożeństwo typika zostało również uzupełnione o czytania Apostoła i Ewangelii. Przyczyną pojawienia się tego dodatkowego elementu, stał się charakter nabożeństwa, które odbywało się w te dni, w których nie sprawowano Liturgii. Czytania usytuowano w miejscach, które również w czasie Liturgii związane były z czytaniem Pisma Świętego. W greckich rękopisach było to po hymnie „Jednorodzony Synu”, w rękopisach słowiańskich po „Błogosławieństwach”²⁴⁵¹. Część rękopisów opisywało stałe czytania. Istniały dwie grupy czytań na dni powszednie oraz na soboty. W dni powszednie czytano 2 Kor 6,16 – 7,1 i Mt 25, 31-46 (o Sądzie Ostatecznym), zaś w soboty czytano fragmenty „o spokój duszy” (cs. *заупокойне*)²⁴⁵².

Elementy palestyńskiego nabożeństwa typika przeniknęły do Liturgii pierwszych pełnych „Euchologionów”. W ten sposób psalmy typika zaczęły pojawiać się w miejscu konstantynopolitańskich antyfonów, nie wypierając ich jednak całkowicie, co odzwierciedla współczesne rozróżnienie antyfonów codziennych, niedzielnych i świątecznych²⁴⁵³.

Miejsce nabożeństwa w cyklu dobowym również uległo modyfikacji. Najstarsze „Horologiony” wskazywały na sprawowanie nabożeństwa typika po nabożeństwie 9. godziny a przed nabożeństwem wieczornym. „Ipotiposis” i najstarsze TypSTUD, wskazywały na jego sprawowanie bezpośrednio po Liturgii, przed nabożeństwem dziewiętej godziny. Późniejsze TypNEOP zróżnicowały porę sprawowania nabożeństwa typika od cyklu postnego – w czasie postów odbywało się ono pomiędzy Liturgią a nabożeństwem 9. godziny, poza okresem postnym – zamiast (a nie po) Liturgii, po nabożeństwie 6. godziny²⁴⁵⁴. Również współczesne „Horologiony” umieszczają nabożeństwo typika pomiędzy nabożeństwami 6. i 9. godziny.

²⁴⁴⁹ Ibid., s. 392.

²⁴⁵⁰ Ibid.

²⁴⁵¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 392.

²⁴⁵² Ibid., s. 393.

²⁴⁵³ М. Арранц, *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40.

²⁴⁵⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 393.

4.6. Kalendarz liturgiczny w tradycji jerozolimskiej

Kalendarz liturgiczny tradycji jerozolimskiej przedstawiany w „Typikonach” i „Miniejach” epoki, niewiele odróżniał się od synaksarionu tradycji studyjskiej. W XIII w. kalendarz ten był już w pełni rozwinięty, poszerzony w stosunku do konstantynopolińskiego katedralnego synaksarionu o święta – odnowienia BazANAST oraz świętych X-XI w. W słowiańskich rękopisach pojawiają się również wspomnienia lokalnych świętych: Borysa i Gleba (po raz pierwszy w studyjskim synaksarionie patriarchy Aleksego z rękopisu SINOD nr 330-380 z XII w.), Teodozego Kijowsko-Pieczerskiego, Włodzimierza oraz święta: Opieki Matki Bożej i przeniesienia relikwii św. Mikołaja do Bari²⁴⁵⁵.

Pomimo dokładnych i rozbudowanych opisów, TypNEOP przedstawiały jednak spore zróżnicowanie, które dotyczyło głównie dat, jak również podwójnych wspomnień świętych w okresie roku oraz świąt i świętych lokalnych. Zróżnicowanie to, biorąc pod uwagę lokalny charakter synaksarionów był zrozumiałe i nie wpływał na zmiany ogólnej praktyki liturgicznej określanej jako tradycja jerozolimska.

Rozbudowa kalendarza liturgicznego doprowadziła jednak do pracy nad stworzeniem kategorii świąt. O ile już wcześniej święta ku czci Chrystusa i Bogurodzicy stały się najważniejszymi w roku liturgicznym, o tyle kolejne poszerzone spisy świętych zmusiły do opracowania podziału świąt na kategorie, które znalazły swoje odzwierciedlenie w nabożeństwach.

4.6.1. Posty

Rozbudowana struktura nabożeństw cyklu rocznego związana jest również z uformowaniem się wszystkich wielodniowych postów tradycji prawosławnej. Pierwszym dokumentem, który na Wschodzie informuje o trzech wielodniowych postach, był utwór „O trzech czterdziętnicach”, przypisywany dla patriarchy Antiocheńskiego Anastazego z Synaju (561-600). Utwór ten opisuje trzy wielodniowe posty: wielki, przed Bożym Narodzeniem oraz przed świętem Zaśnięcia Matki Bożej. Ponieważ post przed świętem Zaśnięcia do IX wieku nie był znany, przypisywane autorstwo nie może być przez nas przyjęte. Oznacza to również, iż utwór jest późniejszy²⁴⁵⁶.

4.6.1.1. Nabożeństwa Wielkiego Postu w tradycji jerozolimskiej

Jedną z ważniejszych różnic pomiędzy TypNEOP a wcześniejszą studyjską praktyką, było ograniczenie sprawowania LitUPD w okresie Wielkiego Postu. TypSTUD zezwalała na jej sprawowanie w każdym dniu powszednim Wielkiego Postu, natomiast zgodnie z TypNEOP, mogła być ona sprawowana jedynie w środy i piątki Wielkiego Postu, z wyłączeniem Wielkiego Piątku. W sobotę mięsopustną czytane były dyptychy za zmarłych²⁴⁵⁷.

²⁴⁵⁵ Ibid., s. 403.

²⁴⁵⁶ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 409.

²⁴⁵⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 82, 213.

W pierwszych dniach Wielkiego Postu pojawia się informacja o sposobie czytania modlitwy św. Efrema Syryjczyka: „stajemy na krótki czas, modląc się w sobie, w myślach [tj. w milczeniu], [słowami] modlitwy św. Efrema «Panie i Władco», następnie wszyscy, skłoniwszy kolana na ziemię, wygłaszamy tę modlitwę z trzema pokłonami, poprzedzani igumenem bądź eklezjarchą. Następnie czynimy kolejne 11 pokłonów [w innej redakcji 12 pokłonów] powoli, ażeby dorównać wszystkim, w czasie 12 pokłonu wygłaszamy wskazaną modlitwę kolejny raz, a następnie wstajemy”. W „Typikonie” cesarzowej Irenej, znajduje się wskazówka, iż na koniec jutrzni należy wykonać 15 pokłonów – 3 wielkie oraz 12 małych. Przed każdym z 3 wielkich pokłonów należało wzniesić ręce ku górze i wygłosić modlitwę: „Boże bądź miłosierny mnie grzesznemu”, a następnie uczynić pełen pokłon i wypowiedzieć słowa: „zgrzeszyłem Panie, przebacz mi”²⁴⁵⁸.

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu TypNEOP nawiązuje do starej praktyki wspomnienia świętych proroków, lecz pojawia się już nowy element – wspomnienie zwycięstwa obrońców ikon. Pomimo radosnego wspomnienia o zwycięstwie nad ikonoklazmem w „Typikonach” nie występuje jeszcze obrzęd niedzieli Prawosławia²⁴⁵⁹.

W piątek piątego tygodnia Wielkiego Postu, w dniu poprzedzającym sobotę akatystu, po wieczerni kapłan udaje się na cmentarz, gdzie sprawuje nabożeństwo za zmarłych. Wskazanie to, pozwoliło dla Iwana Manswietowa wysnuć tezę, iż wspomnienie zmarłych dokonywane było w soboty Wielkiego Postu, a ze względu na świąteczny charakter 5 soboty, nabożeństwo tego dnia było przeniesione na piątek²⁴⁶⁰.

W nabożeństwach Wielkiego Tygodnia pojawiają się czytania Ewangelii na nabożeństwach godzin pierwszych trzech dni. Praktyka ta nie była wcześniej znana i nie pojawiała się w TypSTUD. W Wielki Czwartek po Liturgii dokonywano obrzędu omycia nóg, chociaż komentarz w jednym z rękopisów pozwala przypuszczać, iż nie był on obowiązkowy nie tylko w świątyniach parafialnych, lecz również i w monasterach. W praktyce Wielkiej Soboty po Liturgii dokonywano błogosławieństwa chlebów (tak jak współcześnie), po którym niektóre „Typikony” wskazywały na sprawowanie *pannihidy*, która w praktyce jerozolimskiej była skróconym powieczermem uzupełnionym o kanon. Wieczernia Wielkiej Soboty rozpoczynała się o godzinie 10 (16.00). Już na początku nabożeństwa kapłani nakładali białe szaty. Wcześniejsza praktyka zmiany szat po przeczytaniu Apostoła, związana był z wejściem nowo ochrzczonych do świątyni²⁴⁶¹.

4.6.1.2. Post filipowy

Opisywany w tym utworze długość trwania postu bożonarodzeniowego nie jest jeszcze ujednolicona – wskazano kilka praktyk, postu 19, 12, 6 lub 4-dniowego. Dzieło broni „apostolskości” postu przytaczając opowieść o apostołe Filipie²⁴⁶². O w pełni uformowanym poście przed Bożym Narodzeniem wspominały „Ipotiposis”, „Dia-

²⁴⁵⁸ Cyt. za И. Д. Мансвѣтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 213-214.

²⁴⁵⁹ Ibid., s. 214.

²⁴⁶⁰ Ibid.

²⁴⁶¹ Ibid., s. 214-215.

²⁴⁶² Apokryficzna historia mówi o apostołe Filipie, który ze względu na życzenie kary dla swoich oprawców, dowiedział się, iż przez 40 dni nie zostanie wpuszczony do raju. Objawienie, które otrzymał Filip, sprawiło iż prosił on apostołów, aby pościli za niego w te dni. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 409.

tiposis”, jednak dopiero świadectwo Jerzego Kodinosa z XIV w. wskazuje na okres 40 dni²⁴⁶³.

4.6.1.3. Post przed świętem Zaśnięcia Matki Bożej

O poście przed świętem Zaśnięcia milczały zarówno „Ipotiposis”, „Diatiposis” i wszystkie wcześniejsze zabytki liturgiczne. Pierwszą informację o tym poście przekazuje „Typikon” monasteru św. Mikołaja z Kasoulon (XII w.), który pod datą 1 sierpnia posiadał zapis: „Mikołaja patriarchy Konstantynopola, nowego Rzymu [895-925; 983-996] o czterdziestnicy Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy. Posiadamy inny post, nazywany Przenajświętszej Bogurodzicy, który rozpoczyna się z dniem 1 sierpnia, o którym wspomina święty sobór o zjednoczeniu. W pierwszym dniu sierpnia nie pościmy jednak ze względu na święto świętych Machabeusz, a od 2-go sierpnia rozpoczynamy post, i [jednocześnie] przygotowanie Przemienienia, czyli 8 dni w całości śpiewamy [tj. w okresie przedświęcia nabożeństwa nie mają postnego charakteru]”²⁴⁶⁴. Zapis ten odwołuje się do soboru z 920 roku, który rozpatrując kwestie kolejnych małżeństw, nakazał pokajaniem tych, którzy po raz trzeci wstępowali w związek małżeński. Pokajanie to polegało m.in. na przystępowaniu do Eucharystii trzy razy w roku: „na Paschę, w święto Zaśnięcia Bogurodzicy i w dniu Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, albowiem te święta poprzedzają posty”²⁴⁶⁵.

Dzieło „O trzech czterdziestnicach” określało post przed Zaśnięciem jako pozostałość postu apostołskiego. Post apostołski, zdaniem autora dzieła, trwał pierwotnie od pierwszego tygodnia po Pięćdziesiątnicy, do święta Zaśnięcia. Ze względu na ludzką słabość z okresu tego wyłączono lipiec, dzieląc tym samym post i zachowując go jako 2 odrębne posty²⁴⁶⁶.

Igumen Nikon (XI w.) wspominał o poście przed świętem Zaśnięcia, mówiąc, iż nie wszyscy go przestrzegają, albowiem nie miał on źródła w starej praktyce²⁴⁶⁷.

W Konstantynopolu w XII w. również niejednoznacznie wypowiedano się na temat postu – wspomniano o zmienionej dacie postu, lecz ponieważ nie posiadano dokładnych informacji o pierwotnej jego dacie, potwierdzono aktualną datę – pierwszą połowę sierpnia²⁴⁶⁸.

4.6.2. Klasyfikacja świąt

Do XI wieku w kalendarzu nadrzędne miejsce zajęły święta ku czci Chrystusa i Bogurodzicy. Od XI-XII w. rozpoczyna się proces stopniowania świąt i pamięci świętych, w wyniku którego rodzi się współcześnie wykorzystywany podział na większe i mniejsze święta.

²⁴⁶³ Ibid., s. 410.

²⁴⁶⁴ Cyt. za: М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 410.

²⁴⁶⁵ Ibid.

²⁴⁶⁶ Ibid., s. 411.

²⁴⁶⁷ Ibid.

²⁴⁶⁸ Ibid.

W XI wieku, w TypGROT wyszczególniono 14 świąt Pańskich (gr. *δεσποτικῶν ἑορτῶν*), gdzie oprócz współczesnych 12 wielkich świąt (brak Wprowadzenia do Świątyni Przenajświętszej Bogurodzicy, Zaśnięcia i Podwyższenia Krzyża Pańskiego) występowały: Obrzezanie, wskrzeszenie Łazarza, Mistyczna Wieczerza (Wielki Czwartek), Ukrzyżowanie, niedziela Antypaschy (nowa niedziela)²⁴⁶⁹.

W XII wieku z tego spisu wykluczono Mistyczną Wieczerzę oraz niedzielę Antypaschy, zaś w XIV w. Nicefor Kalikst Ksantopulos święto Obrzezania zastępuje w spisie świętem Zaśnięcia Matki Bożej²⁴⁷⁰.

W TypNEOP od XIII w. pojawia się obrzęd wyniesienia i podniesienia krzyża, który w odróżnieniu od praktyki studyjskiej rozpoczyna się w czasie małej wieczerzy. Pojawia się również charakterystyczne, pięciokrotne podniesienie krzyża, którego dokonywano przed drzwiami prezbiterium. Obrzęd podniesienia rozpoczynał się od wzniesienia krzyża w stronę wschodnią, a następnie: południową, zachodnią, północną oraz kolejny raz na wschodnią²⁴⁷¹.

W wigilię Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego po Liturgii odbywał się obrzęd modlitwy (cs. *величания*) za cesarza, biskupa i igumena/proboszcza. Obyczaj ten zrodził się z praktyki Konstantynopola, w której w tym dniu na nabożeństwie przebywał cesarz. Stąd również nazwa nabożeństwa godzin tego dnia przyjęła nazwę królewskich godzin. W Konstantynopolu, po nabożeństwie w świątyni ustawiano stół, do którego cesarz zapraszał najważniejszych urzędników. Cesarz wręczał najbliższym współpracownikom dary, natomiast oni śpiewali pochwalne pieśni. Z tradycji tej zrodziły się dwa obrzędy: śpiewu „wielu lat” po nabożeństwach świątecznych oraz „wychwalenia święta” po Liturgii wielkich świąt. W późniejszych regułach „wychwalenie święta” ograniczyło się do wyniesienia świecy przed ikonę święta oraz śpiewu troparionu i kondakionu²⁴⁷².

W XIII w., w święto Chrztu Pańskiego rozwija się praktyka dwukrotnego sprawowania obrzędu oświecenia wody: w dniu wigilii święta (po jutrzni) oraz w sam dzień święta (po Liturgii). Praktykę tą po raz pierwszy opisał w XI w. igumen Nikon z Czarnej Góry, który krytykował ją jako nową i nie usankcjonowaną w starych regułach. Począwszy od XIII w. praktyka ta powoli rozprzestrzeniła się w rękopisach TypNEOP²⁴⁷³.

Wszystkie święta ku czci Matki Bożej były, zgodnie z TypSTUD, obchodzone tak jak święta ku czci Chrystusa, z jednym jednak wyjątkiem – krótszym okresem przed- i poświętecznym. Podobnie TypSTUD traktował jeszcze dwa święta – dni pamięci św. Jana Chrzciciela (24 czerwca oraz 29 sierpnia), dla których nabożeństwa były bardzo uroczyste a dni świąteczne otoczone okresem przed- i poświętecznym²⁴⁷⁴.

²⁴⁶⁹ А. А. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. 899-907.

²⁴⁷⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 406.

²⁴⁷¹ Podobny schemat został zapisany w niektórych typikonach studyjskich. Współczesna praktyka wskazuje na czterokrotne podniesienie: na wschód, zachód, południe i północ. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 211.

²⁴⁷² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 211-212.

²⁴⁷³ W XVII w. postanowieniem Soboru Moskiewskiego 1667, dwukrotne sprawowanie oświecenia wody zostało kanonicznie usankcjonowane w Rosji. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 159.

²⁴⁷⁴ Istniały dwie przyczyny takiego wywyższenia dni modlitewnego wspomnienia św. Jana Chrzciciela. Pierwszą był sam św. Jan, czczony bardziej niż inni święci, przyrównywany do anioła w ciele, nazywany prorokiem, który nadchodził przed Mesjaszem, zapowiadał i świadczył o Nim. Drugą przyczyną mogło być szczególne znaczenie św. Jana dla praktyki studyjskiego monasteru, którego był patronem. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 406.

W TypNEOP zauważamy kolejną prawidłowość – opracowanie ogólnego schematu nabożeństwa świętych. Nabożeństwa ku czci różnych świętych zaczęły przyjmować taką samą liczbę stychor, kanonów i innych elementów liturgicznych oraz zaczęły być sprawowane w ten sam uroczysty sposób. Święta te określano jako *polielejne*. Do grupy, którą w języku polskim możemy określać jako „wielkie”, systematycznie poszerzanej włączono początkowo wspomnienia apostołów oraz świętego Mikołaja Cudotwórcy, z czasem zaś uzupełniono o imiona innych świętych. Nabożeństwa *polielejne* ku czci świętych były znacznie rozbudowane – zwiększona była liczba stychor i troparionów kanonu (TypSTUD podwajał wersety kanonu, jerozolimski określał ich liczbę na 6)²⁴⁷⁵.

Kolejny podział powstał w praktyce jerozolimskiej, w której na jutrzni istniała wielka doksologia. Dla świętych przynależących do drugiej grupy nie sprawowano *polieleja* natomiast wyróżniano ich *wielką doksologią*. W tradycji słowiańskiej, określa się te święta terminem *славословна служба*, wskazując tym samym na obecność w nabożeństwie wielkiej doksologii. Dla przejrzystości schematu, grupę tę możemy określić jako święta „średnie”. W najstarszych TypJEROZ takie nabożeństwa sprawowano w dniu 23 września (poczęcie św. Jana Chrzciciela) oraz 30 listopada (św. ap. Andrzeja)²⁴⁷⁶.

Czwartą grupą (po Pańskich, wielkich i średnich) były święta ku czci tych, dla których istniał troparion (w jęz. polskim określane jako święta „małe”). W dni ich pamięci na jutrzni śpiewano „Bóg Pan” oraz troparion święta. Jeśli święci nie posiadali troparionu, przynależeli tym samym do piątej grupy, zaś na jutrzni, zamiast „Bóg Pan” śpiewano „Alleluja”. W historycznym rozwoju TypJEROZ ostatnia grupa systematycznie się zmniejszała, tak by nabożeństwo ze śpiewem na jutrzni „Alleluja”, w epoce pierwszych drukowanych „Typikonów”, ograniczyć praktycznie tylko do okresów postów wielodniowych²⁴⁷⁷.

Igumen Nikon (XI w.) wymienia trzy grupy święt: wielkie, średnie i małe i przedstawia je w oparciu o trzy główne „Typikony”: studyjski, jerozolimski i Świętej Góry. On również po raz pierwszy opisał trzy główne kategorie trzema graficznymi symbolami. Wielkie święta były przez Nikona oznaczane krzyżem wpisanym w okrąg, średnie – krzyżem, zaś małe – trzema kropkami. Różnice pomiędzy „Typikonami” sprawiają, iż Nikon, oprócz wskazania tych trzech grup uzupełnia również opis o wyjątki (lokalne tradycje).

Wielkie święta w klasyfikacji igumena Nikona: 1 stycznia (Obrzezanie Pańskie) bądź cały okres od Bożego Narodzenia do Chrztu Pańskiego, 23 kwietnia (św. Jerzego Zwycięzcy), 8 maja (św. ap. Jana Teologa), 24 czerwca (Narodzenie św. Jana Chrzciciela), 29 czerwca (świętych apostołów Piotra i Pawła), 29 sierpnia (Ścięcie Głowy św. Jana Chrzciciela), 13 listopada (św. Jana Chryzostoma – nie zapisane we wszystkich redakcjach).

²⁴⁷⁵ Ibid., s. 407.

²⁴⁷⁶ Ibid.

²⁴⁷⁷ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 407.

Średnie święta w klasyfikacji igumena Nikona: 26 września, 6, 9, 18, 23, 26 października, 8, 13, 14, 16 i 30 listopada, 20 grudnia, 7, 20 i 25 stycznia, 25 i 30 kwietnia, 8 i 10 maja, 11 i 19 czerwca, 8, 20 i 27 lipca, 9 sierpnia, a także nie we wszystkich redakcjach ponadto 1, 6, 9, 13, 16, 20, 23 września, 6, 12, 25 listopada, 4, 5, 9, 21 grudnia, 16, 17, 18, i 27 stycznia, 3 i 24 lutego, 9 marca, 21 maja, 8 i 30 czerwca, 2, 13 i 25 lipca, 1 i 31 sierpnia²⁴⁷⁸.

Do nowych świąt tradycji jerozolimskiej należy zaliczyć dzień 1 sierpnia, w którym wynoszono krzyż i odbywał się obrzęd pokłonenia. Święto to poprzedzał 1 dzień „przedświęcia”. Po świątecznej jutrzni sprawowano oświecenie wody, która kończyła się litją z przejściem wokół monasteru (obchodzono monaster, cele igumena i braci, refektarz, cmentarz i wszystkie budynki monasterskie). Po litji wszyscy kłaniali się i całowali krzyż, po czym następowało nabożeństwo 1 godziny²⁴⁷⁹.

4.7. Rozdziały Marka

W TypNEOP pojawiła się nowa część, opisywana jako „rozdziały Marka”. Zapisane w nich komentarze liturgiczne nie są jednak dziedzictwem TypNEOP, a pojawiały się już wcześniej w regułach studyjskich²⁴⁸⁰.

Rozdziałami Marka (cs. *марковье главы*) tradycja prawosławna określa pojawiające się od XIII w. wskazówki dotyczące sprawowania nabożeństw w określonych, złożonych sytuacjach. Informacje o schemacie nabożeństw związane były w ograniczonych sytuacjach, w których święto nieruchome wypadało w niedzielę, lub też w tym samym dniu co święto ruchome. Pierwotnie informacje te pojawiały się w „Typikonie” bezpośrednio w opisie danego dnia, co możemy zaobserwować w studyjskim TypALEKS²⁴⁸¹. W późniejszym okresie wszystkie wskazówki liturgiczne zostają przeniesione do jednego rozdziału. W historycznym rozwoju „Typikonu”, po opracowaniu części kalendarzowej, która składała się z synaksarionu (świąt nieruchomych) oraz triodionu (świąt ruchomych), oraz po części dyscyplinarnej, pojawił się oddzielny trzeci rozdział, który z czasem przyjął nazwę „rozdziałów Marka”²⁴⁸².

Najstarsze wskazówki, zapisane w studyjskim TypALEKS, są umieszczane pod opisem świętych danego dnia. Podobnie spisane były w zachodnich TypSTUD, TypEWERG, najstarszych rękopisach TypJEROZ (Sevastiano nr 35/491) oraz gruzińskim „Typikonie” Szio-Mgwime. W żadnym z wyżej wymienionych wyjaśnienia te nie są związane z imieniem Marka²⁴⁸³.

Pierwotne wskazówki liturgiczne dotyczyły świąt nieruchomych, które przypadały na niedziele bądź w okresie postu. Wskazówki te były pierwotnie zapisane pod

²⁴⁷⁸ Ibid., s. 408.

²⁴⁷⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 212-213.

²⁴⁸⁰ Iwan Manswietow wskazuje na trzy redakcje rozdziałów Marka: studyjską, jerozolimską oraz późną jerozolimską obecną w słowiańskich redakcjach TypNEOP. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 222.

²⁴⁸¹ Ibid., s. 183.

²⁴⁸² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 434.

²⁴⁸³ Ibid.

dniami świątecznymi. Najwięcej informacji pojawiło się najwcześniej w opisie święta Zwiastowania. W komentarzu do tego święta zapisano wiele pytań dotyczących relacji święta z okresem „Triodionu”. W kolejnych paragrafach wyjaśniano sposób sprawowania nabożeństwa w okresie Wielkiego Postu, Wielkiego Tygodnia, Paschy bądź tygodnia paschalnego. Charakterystyczne dla tych paragrafów było uwzględnienie schematów nabożeństw zgodnych z tradycją studyjską. W najstarszych redakcjach „rozdziałów Marka”, w sytuacji kiedy święto Zwiastowania przypadnie w Wielki Piątek, wskazywano na sprawowanie pełnej Liturgii, przy czym praktykę tą argumentowano „podążaniem za zwyczajem Wielkiego Kościoła”²⁴⁸⁴.

Późniejsze redakcje rozwijają się już pod wpływem TypJEROZ. Wszystkie elementy odwołujące się do tradycji studyjskiej nie zostają zamieszczone w nowych redakcjach. Jerozolimskie redakcje dzielą również „rozdziały Marka” na dwie grupy, z których pierwszą umieszczają w komentarzach odpowiadających im dni, zaś drugą, zamieszczają jako oddzielny rozdział „Typikonu”, związany z imieniem Marka „grzesznego hieromnicha”²⁴⁸⁵.

W XIII-XIV w. dodatkowe informacje zostają również umieszczone na marginesach, tak iż w opisie Zwiastowania, adnotacje zajmują już wszystkie marginesy.

W greckich rękopisach TypNEOP z XIII-XIV w. (SINOD nr 456), po raz pierwszy informacje te zostały zgrupowane w jednym miejscu i nazwane „Opracowaniem (gr. *σύνταγμα*) Marka, grzesznego hieromnicha, uzupełniającym braki «Typikonu»”. Wskazówki liturgiczne tego zabytku składały się z 95 rozdziałów i wkrótce pojawiły się w kolejnych greckich i najstarszych słowiańskich rękopisach²⁴⁸⁶. Charakterystyczną cechą tego rękopisu jest obecność wskazówek wcześniejszych redakcji, zamieszczona w opisach świąt, tj. w części synaksarionu. W ten sposób rękopis nr 456 posiada zarówno nową redakcję „rozdziałów Marka” w postaci oddzielnej części, jak też starsze adnotacje umieszczone w opisach świąt²⁴⁸⁷.

Późniejsze rękopisy rozwijają praktykę zapisaną w TypNEOP XIII-XIV w., choć niejednokrotnie zmieniają liczbę rozdziałów, jak również w odmienny sposób określają postać wspomnianego Marka²⁴⁸⁸. Autor jest więc określany jako „ekonom”, „mnich-prezbiter” lub „świętobliwy Marek Idrunski”. Wszystkie te określenia odpowiadają osobie opisywanego w tradycji prawosławnej, jako autor „rozdziałów Marka” – Marek biskupa Otranto. Marek, mnich Ławry św. Sawy, następnie ekonom Hagii Sophii, ostatecznie biskup Otranto (Idrunski, około 807 r.²⁴⁸⁹, Iwan Manswietow wskazuje bardziej ogólnie na IX w.²⁴⁹⁰), był autorem tekstów liturgicznych, i być może pierwszych wskazówek liturgicznych²⁴⁹¹. Wątpliwości związane z autorstwem „rozdziałów”

²⁴⁸⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 218.

²⁴⁸⁵ Ibid., s. 219.

²⁴⁸⁶ Рękopis ze zbiorów SINOD nr 328/383 i 329/384 z XIV wieku. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 434.

²⁴⁸⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 220.

²⁴⁸⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 435.

²⁴⁸⁹ U. Benigni, *Otranto*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1911.

²⁴⁹⁰ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 216.

²⁴⁹¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 413.

powodowane są zapisami najstarszych rękopisów, które nigdzie nie określają Marka jako biskupa, lecz jako grzesznego mnicha, bądź hieromnicha. Najwcześniejszy zapis określający go jako „świętobliwego Marka Indrutskiego”, tj. biskupa Otranto, pojawia się dopiero w rękopisie z 1542 roku. W tym zabytku, biskup Marek jest określany jako ten, który opracował wszelkie komentarze pojawiające się od czasów św. Jana z Damaszku. Zdaniem Iwana Manswietowa anonimowość tych komentarzy w TypSTUD, dla których postać biskupa Marka była ważna i wpływowa, każe przypuszczać o późniejszym przypisaniu autorstwa²⁴⁹².

W XIV-XV w. TypNEOP „rozdziały Marka” zostają podzielone na dwie części, z których pierwsza opisywała święta ku czci Chrystusa i Bogurodzicy oraz związane z nimi okresy przed- i poświęteczne, jak również dni wspomnienia świętych, które wypadały w soboty lub niedziele. W drugiej części wskazówki liturgiczne są uporządkowane według kalendarza, tj. odpowiadają pierwotnym zapisom, które znajdowały się pod opisem określonego dnia. Rozdziały pierwszej części nie były najczęściej opisane jako dzieło Marka, natomiast w drugiej części, jego autorstwo było wielokrotnie wskazywane. W XVI w. „rozdziały Marka” zostały w tradycji słowiańskiej uzupełnione o wyjaśnienie sytuacji, w której data święta parafialnego wypadnie w czasie innego święta²⁴⁹³.

Pomimo rozwoju tradycji liturgicznej „rozdziały Marka” w „Typikonach” XIV-XVI w. nie były ujednolicone. W niektórych rękopisach część paragrafów była przeniesiona do opisów świąt w części synaksarionu-miniei, w innych zmianie ulegała liczba rozdziałów. W rękopisie SINOD nr 384/329 z XIV w. „rozdziały Marka” były podzielone na 86 paragrafów, rękopis SINOD nr 387/331 był uzupełniony o 3 dodatkowe paragrafy, w późniejszym rękopisie SINOD nr 516/536 pojawia się 70, zaś największą liczbę paragrafów posiadał rękopis SINOD nr 392/446, w którym wyszczególniono 114 paragrafów²⁴⁹⁴.

5. „Typikon” w tradycji słowiańskiej

Liturgiczna tradycja ziem słowiańskich od początku oparła się na praktyce bizantyjskiej. Najstarsze zachowane źródła wyraźnie wskazują na przyjęcie tradycji znanych i rozwijanych w Bizancjum. Z tego względu bogactwo i zróżnicowanie tradycji liturgicznych zauważalne w I tysiącleciu Kościoła, w tradycji słowiańskiej nie występuje, a dywersyfikacja dotyczy jedynie przyjęcia określonych pełnych systemów liturgicznych (katedralnego, studyjskiego oraz neo-palestyńskiego). O bizantyjskim źródle słowiańskich przekładów wyraźnie świadczą „Służebniki”, w których zapisane zostały jedynie bizantyjskie LitCHR oraz LitBAZ²⁴⁹⁵. W okresie chrystianizacyjnym

²⁴⁹² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 217-218.

²⁴⁹³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 435.

²⁴⁹⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 221-222.

²⁴⁹⁵ Tradycja słowiańska do XVII w. nie posiadała przekładów innych Liturgii I tysiąclecia – np. LitJAK. Zob. А. П. Голубцов, *Из чтений...*, op. cit., s.111.

i epoce organizacji struktur kościelnych obowiązującą była reguła Wielkiego Kościoła w Konstantynopolu. Już w IX w. jednoznacznie możemy wskazać na praktykowanie zasad liturgicznych na Rusi zgodnych z regułą konstantynopolitańską²⁴⁹⁶. O ile w pierwotnym okresie (do roku 989 lub 990) Ruś nie miała swoich biskupów, w wybudowanych świątyniach Kijowa mogła być wykorzystywana parafialna reguła opracowana na podstawie „Synaksarionu” Wielkiego Kościoła. O regule tej wspomina w XV w. św. Symeon z Tesaloniki, który charakteryzuje ją jako regułę Wielkiego Kościoła (tj. regułę katedralną) pozbawioną „czytania Psalterza, oprócz jednej Wielkiej Czterdziątnicy, albowiem wypełnić wszystko zgodnie z regułą jest ponad siły ludzi, żyjących w świecie [tj. laików]”²⁴⁹⁷.

Z momentem rozwoju struktur hierarchicznych Ruś przyjmuje i rozwija pełną regułę katedralną. Reguła katedralna nie została zapomniana w momencie przyjęcia pełnego „Typikonu” (XI w.), lecz funkcjonowała w ograniczonym stopniu aż do XVII wieku²⁴⁹⁸.

Pierwszą regułą liturgiczną przyjętą na ziemiach słowiańskich, był fundatorski (ktitorski) TypALEKS. Oryginalny tekst pojawił się w roku 1034, a już w drugiej połowie XI wieku był przyjęty przez mnichów Ławry Kijowo-Pieczerskiej. Charakterystyka rękopisów TypALEKS została przez nas przedstawiona w rozdziale charakteryzującym fundatorskie „Typikony” konstantynopolitańskie tradycji studyjskiej²⁴⁹⁹.

Według opisu „Letopisa” TypALEKS pojawił się w ławrze w 1051 roku²⁵⁰⁰, zaś żywot św. Teodozego Pieczerskiego, spisany przez Nestora, wskazywał na około 1062 rok. Zgodnie z pierwszym zapisem, był on przekazany dla św. Teodozego przez studyjskiego mnicha Michała. Drugi opis mówił o mnichu, który wysłany z ławry do Konstantynopola, przywiózł przygotowaną na potrzeby ławry kopię „Typikonu”. Różnice w obu opisach mogą, zdaniem Michała Skabałłanowicza, świadczyć o przyjęciu w roku 1051 niepełnego „Typikonu”, prawdopodobnie „Ipotiposis” oraz staraniach o pozyskanie pełnej reguły, które kończą się sukcesem w 10 lat później²⁵⁰¹.

TypALEKS był więc bardzo wcześnie przyjęty w ławrze Kijowo-Pieczerskiej. Niejasna jest jednak ówczesna praktyka parafialno-katedralna. Niektóre ze skromnych informacji pozwalają przypuszczać, iż w katedrach i parafiach panowała reguła Wielkiego Kościoła konstantynopolitańskiego²⁵⁰². Sobór we Włodzimierzu w roku 1274 mówił o charakterystycznych dla bizantyjskiej tradycji elementach, które nie istniały w „Typikonach” tradycji studyjskiej²⁵⁰³, takich jak: sprawowanie proskomidii przez diakona, sprawowanie LitUPD w środę i piątek tygodnia seropustnego oraz w Wielki Piątek, czytanie przez biskupa Ewangelii 4 razy do roku (1. jutrzni Wielkiego Piątku,

²⁴⁹⁶ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 12-13.

²⁴⁹⁷ Ibid., s. 14.

²⁴⁹⁸ Ibid., s. VII.

²⁴⁹⁹ Zob. *Typikon patriarchy Aleksego*, s. 374 niniejszej książki.

²⁵⁰⁰ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 164.

²⁵⁰¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 360-361.

²⁵⁰² Zob. porównanie reguły Wielkiego Kościoła i praktyki opisanej w „Odpowiedziach” metropolity Jana (1080-1089). М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 35-38.

²⁵⁰³ Michail Lisicyn sprzeciwiał się określaniu pierwszego słowiańskiego „Typikonu” jako „studyjskiego”, wskazując na bardziej właściwe określenie – „Typikon fundatorski”. Zob. М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. VIII.

na Liturgii i wieczerni paschalnej oraz 1 września²⁵⁰⁴), istnienie obrzędu Podwyższenia Krzyża²⁵⁰⁵. Postanowienia soboru, oprócz wskazania różnic, doprowadziły do pierwszych zmian w praktyce liturgicznej. W wyniku obrad soboru diakoni nie mogli już przygotowywać darów eucharystycznych, tj. sprawować proskomidii²⁵⁰⁶.

Kwestia sprawowania przez diakonów proskomidii została na ziemiach rosyjskich ostatecznie sprecyzowana w 1274 r., chociaż reguły metropolity Cypriana przeznaczone dla igumena Atanazego (1390-1405) świadczą o tym, iż diakoni wciąż sprawowali proskomidię. Metropolita Cyprian kategorycznie stwierdzał: „Diakon nie może sprawować proskomidii: sługą jest kapłana a nie równym [z nim]”²⁵⁰⁷. W ten sposób praktyka Kościoła w Rosji odrzuciła zasadę zaczerpniętą z reguły Wielkiego Kościoła, podobnie zresztą jak Kościół w Bizancjum, w którym była ona praktykowana, jak określają to liturgiści do końca XIII wieku²⁵⁰⁸.

Kolejnym krokiem ujednoczenia praktyki liturgicznej na Rusi było zaniechanie sprawowania LitUPD w środę i piątek tygodnia seropustnego. W Konstantynopolu praktyka ta została odrzucona w 1276 r., zaś słowiańskie świadectwa o podobnej decyzji pochodzą z czasów metropolitów Cypriana i Focjusza. Metropolita Cyprian, w liście do duchowieństwa Nowgorodu z 1395 r., a metropolita Focjusz w liście do duchowieństwa Pskowa z 1419 r., surowo zabraniają sprawowania tej Liturgii w tygodniu poprzedzającym wielki post oraz w Wielki Piątek.

O dalszym istnieniu elementów reguły Wielkiego Kościoła na ziemiach rosyjskich świadczą również późniejsze zachowane tradycje, potwierdzone jeszcze w XIV czy XV wieku, takie jak: omycie ołtarza w Wielki Czwartek, sprawowanie nabożeństwa nowego roku liturgicznego (1 września) oraz litji sprawowanej zgodnie z regułą konstantynopolitańską²⁵⁰⁹. Komentując schyłek reguły katedralnej w Rosji Michaił Lisiżyn zauważa, iż musiała ona wywrzeć znaczący wpływ na rozwój tradycji liturgicznej, albowiem próby jej wyparcia TypALEKS i nowym TypNEOP, oficjalnie rozpoczęte w 1274 r., poprzez oficjalne wskazania hierarchów skierowane do duchowieństwa różnych miast, trwały aż do XV wieku²⁵¹⁰. Do tego czasu reguła katedralna ocalała w praktyce katedralnej i parafialnej, natomiast reguła studyjska (TypALEKS) współistniała z nowym TypNEOP w praktyce rosyjskich monasterów²⁵¹¹.

Wspomniana wyżej włodzimierska praktyka XIII wieku świadczy również o stopniowym wkraczaniu TypNEOP²⁵¹². Dla przyjęcia nowego „Typikonu” wiele uczynił św. metropolita Cyprian (1380-1406), który wydał rękopisy „Horologionu” oraz „Służebnika”. Oba rękopisy zbudowane były na praktyce jerozolimskiej, zaś „Służebnik” był

²⁵⁰⁴ Zob. M. A. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 46-49.

²⁵⁰⁵ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 361.

²⁵⁰⁶ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 46.

²⁵⁰⁷ Ibid., s. 56.

²⁵⁰⁸ Ibid.

²⁵⁰⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 361.

²⁵¹⁰ М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 57-58.

²⁵¹¹ Ibid., s. 356.

²⁵¹² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

ponadto uzupełniony o „Diataksis” patriarchy Filoteusza²⁵¹³. Pomimo zmiany w kierunku praktyki jerozolimskiej, TypSTUD na Rusi funkcjonuje jeszcze do XV wieku, zaś elementy reguł Wielkiego Kościoła zauważalne były jeszcze w nabożeństwach XVII wieku²⁵¹⁴. Znamiennym jest również zachowanie we współczesnej słowiańskiej praktyce liturgicznej elementów tradycji katedralnej, takich jak: czytanie Ewangelii Wielkiej Soboty po wielkiej doksologii, czytanie Ewangelii w czasie wieczerni pierwszego dnia Wielkanocy oraz charakterystyczne elementy Liturgii sprawowanej przez biskupa²⁵¹⁵.

Wśród przyczyn powodujących wprowadzenie TypNEOP na Rusi, Michaił Lisicyń wymienia ten sam powód, który doprowadził do schyłku redakcji katedralnej w Konstantynopolu, a mianowicie najazdy wrogich wojsk. O ile w przypadku Bizancjum najeźdźcami byli rycerze z Zachodu, o tyle w przypadku Rusi w XIII w. takim wrogiem stali się Tatarzy. Jasnym dowodem na potwierdzenie tej tezy jest fakt, iż tam, gdzie jarzmo tatarskie nie dotarło, tam najdłużej funkcjonowała stara praktyka liturgiczna, tj. praktyka Wielkiego Kościoła i słowiańskie redakcje fundatorskiego TypALEKS²⁵¹⁶.

W badaniach nad początkami tradycji liturgicznej na Rusi niezwykle cenne stają się rękopisy ksiąg liturgicznych XI-XIV w., które wskazują na praktykowaną regułę oraz jej lokalny rozwój. Rękopisy te zostały szczegółowo opisane w pracy Michaiła Lisicyńa, gdzie uporządkowano je w grupy określonych ksiąg liturgicznych: „Triodionu”, „Stychyryarionu” („Triodionu”), „Trebnika”, „Służebnika”, „Horologionu”, „Miniei” oraz „Psałterza” i tzw. „Zbiorów” (cs. *сборник*)²⁵¹⁷.

5.1. „Typikon neopalestyński” na Rusi

Różnice pomiędzy liturgiczną praktyką Greków i chrześcijan Rusi, zostały zauważone już w XII w. Zauważalne różnice doprowadziły do prób adaptacji greckich tradycji i usunięcia istniejących rozbieżności. Trudu unifikacji praktyki liturgicznej podjął się metropolita Cyprian. Jego opracowanie „Psałterza liturgicznego” oraz listy skierowane do duchowieństwa ziem pskowskich i nowgorodzkich skupiły się na reorganizacji nabożeństw okresu „Triodionu”, przy czym w znacznej większości przyjęta została jedynie praktyka jerozolimska²⁵¹⁸. Ze względu na długi okres, w jakim Ruś przyjmowała TypNEOP, w jego kolejnych redakcjach zauważalne są pewne zmiany i uzupełnienia. Najwcześniejsza redakcja nie stanowi jedynie tłumaczenia greckiego oryginału, lecz jest już uzupełniana o niektóre rozdziały studyjskiego TypALEKS. Ponadto rękopisy

²⁵¹³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 375.

²⁵¹⁴ Н. Папроcki, *Misterium...*, op. cit., s. 44.

²⁵¹⁵ Zob. М. А. Лисицын, *Первоначальный славяно-русский типикон...*, op. cit., s. 32.

²⁵¹⁶ *Ibid.*, s. 29.

²⁵¹⁷ *Ibid.*, s. IX-XII.

²⁵¹⁸ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 270.

słowiańskie były systematycznie uzupełniane o spisy lokalnych świętych, jak również o opisy lokalnych praktyk liturgicznych²⁵¹⁹.

Rozpowszechnienie się TypNEOP i jego adaptacja na ziemiach Rusi, staje się widoczna dzięki usystematyzowaniu pojawiających się rękopisów.

W okresie od momentu pojawienia się TypNEOP, do pierwszych drukowanych typikonów, Iwan Manswietow wskazuje na istnienie 6 redakcji, zaś arcybiskup Sergiusz oraz inni liturgiści (m.in. Miguel Arranz, Michał Skabałłanowicz) mówią o 3 redakcjach: [1] „Oko cerkiewne”, [2] rękopisy SINOD nr 329/384 oraz 328/383 oraz [3] „Typikon Twerski”. Klasyfikacja Manswietowa wyszczególniała: [1] belgradzki TypNIKOD, [2] „Typikon Romanov” (rękopis berliński z 1331 r.), [3] rękopis Sevastjano nr 27 z 1371 r., [4 i 5] dwa rękopisy Cesarskiej Publicznej Biblioteki datowane na XIV w. oraz [6] tzw. rękopis nowojerozolimski²⁵²⁰.

Najstarsza słowiańska redakcja TypNEOP, pochodząca z XIV w. (rękopisy **SINOD nr 383/328** oraz **nr 384/329**), stanowi przekład greckiego „Typikonu” uzupełniony o elementy z TypSTUD²⁵²¹. Rękopis ten mógł być sporządzony na Rusi, albowiem w synaksarionie opuszczono wiele imion południowosłowiańskich świętych, pojawili się natomiast lokalni święci²⁵²². TypNEOP wskazuje ponadto na pierwszą próbę rozwinięcia reguł liturgicznych na ziemiach północy – pojawia się wskazówka dotycząca sprawowania nocnego czuwania w okresie jesiennym i zimowym. Informacja ta nie była znana i potrzebna w rękopisach Góry Atos, Konstantynopola lub Palestyny i wskazywała na dopasowanie praktyki liturgicznej do realiów Rusi. Autorem tego uzupełnienia był najprawdopodobniej tłumacz i redaktor rękopisu²⁵²³.

Pod koniec XIV w. metropolita Cyprian (metropolita kijowski w latach 1381-1382 oraz 1390-1406) wydaje „Horologion według reguł jerozolimskiej ławry św. ojca naszego Sawy” oraz „Służebnik”, oparte na jerozolimskiej praktyce i uzupełnione o „Diataksis” patriarchy Filoteusza²⁵²⁴. Ilość opracowań czasów metropolity Cypriana jednoznacznie świadczy o aktywności hierarchy w rozpowszechnieniu neo-palestyńskiej tradycji. Sam „Diataksis” patriarchy Filoteusza jeszcze w XIV w. doczekał się dwóch przekładów na język słowiański²⁵²⁵.

Jeszcze w XV w. lokalne tradycje nie wyrugowały całkowicie praktyki studyjskiej, o czym świadczą odpowiedzi Focjusza dla duchowieństwa Pskowa, w których przytoczone zostały fragmenty TypNEOP. Widzimy stąd, iż chociaż tradycja jerozolimska była znana dla duchowieństwa Pskowa, to jednak nie stanowiła jednej i powszechnej praktyki²⁵²⁶.

Tym niemniej, neo-palestyńska tradycja liturgiczna w połowie XV w. zostaje przyjęta w najważniejszych centrach duchowych Rosji: w 1441 r. TypNEOP zostaje wprowadzona

²⁵¹⁹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

²⁵²⁰ Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 271-273.

²⁵²¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

²⁵²² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 374.

²⁵²³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 274.

²⁵²⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 375.

²⁵²⁵ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 102.

²⁵²⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 271.

dzony w Ławrze Św. Trójcy, w tym samym roku staje się liturgiczną regułą Nowgorodu, zaś do 1494 r. rozpowszechnia się na północne krańce Rosji, stając się obowiązującym „Typikonem” monasteru na Wyspach Sołowieckich na Morzu Białym²⁵²⁷.

5.1.1. „Oko cerkiewne”

W 1401 roku pojawia się pierwszy pełny TypNEOP lokalnej redakcji – tzw. „Oko cerkiewne” (cs. *Око Церковное*) autorstwa igumena Atanazego Wysockiego²⁵²⁸. Oryginał spisany w monasterze Periwleptu (gr. *Μονή τῆς περιβλέπτου*) w Konstantynopolu „Typikonu” nie zachował się. Redakcja igumena Atanazego stała się znana i popularna, co sprawiło, iż wkrótce powstały liczne jej kopie. Najwcześniejsze kopie datowane są na XV w. i są to: rękopis z 1409 r. w zbiorach **Cesarskiej Publicznej Biblioteki w Sankt Petersburgu F. nr 25**, rękopis monasteru Sawino-Storożewskiego z 1428 roku ze zbiorów **Moskiewskiego Muzeum Rumjancewa nr 445**²⁵²⁹, rękopis Ławry Troice-Siergijewoj z 1429 r. w zbiorach **Biblioteki Uniwersytetu w Kazaniu**²⁵³⁰ oraz rękopis подарowany przez arcybiskupa Nowgorodu Eutymiusza dla monasteru w Chutyni z 1441 r. w zbiorach **SINOD nr 385**²⁵³¹. Kolejne rękopisy (SINOD nr 386/678, Ławry Troice Siergijewoj nr 239/240 i inne) oparły się na ostatniej z wymienionych redakcji (nr 385), a różnice pomiędzy nimi były związane z lokalnymi, niewielkimi uzupełnieniami²⁵³².

Oryginał został spisany w Konstantynopolu i uzupełniony m.in. o dyscyplinarne rozdziały igumena Nikona. „Oko cerkiewne” stało się źródłem innych redakcji słowiańskich, których rozwój zakończyło dopiero pojawienie się drukowanych „Typikonów”²⁵³³. W krótkim czasie redakcje „Oka cerkiewnego” rozprzestrzeniły się w Nowgorodzie, Moskwie, Ławrze św. Sergiusza, monasterze św. Sawy²⁵³⁴.

„Oko cerkiewne” było księgą złożoną z 67 rozdziałów, w których zapisane zostały elementy wszystkich monasterskich praktyk: studyjskiej, atoskiej oraz jerozolimskiej (neopalestyńskiej). Elementy te zostały umiejętnie przeredagowane i niekiedy poprawione, co sprawia, iż rękopis ten nie może być określany jako przekład, lecz jako w pełni samodzielny, nowy typikon, który zachowując historyczne reguły (m.in. 23 rozdziały „Taktikonu” igumena Nikona)²⁵³⁵ uwzględniał wszystkie nowe elementy liturgiki – m.in. *synaksariony* Ksanfopula z „Triodionu” oraz „Diataksis” patriarchy Filoteusza²⁵³⁶.

„Oko cerkiewne” nie stanowiło przekładu greckiego oryginału, lecz było efektem pracy i adaptacji greckich tradycji, której dokonał igumen Atanazy. W swym dziele autor nie tylko poszerzył reguły o praktykę lokalną, czy uzupełnił *synaksariony* o spi-

²⁵²⁷ Р. Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд...*, op. cit., s. 102.

²⁵²⁸ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 274.

²⁵²⁹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 375.

²⁵³⁰ Napisany w Ławrze św. Sergiusza przez mnicha Jonasza na polecenie igumena Sawy. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 275.

²⁵³¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

²⁵³² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 275.

²⁵³³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 375.

²⁵³⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 276.

²⁵³⁵ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

²⁵³⁶ Ibid.

sy słowiańskich świętych, lecz również starał się wyjaśnić grecką praktykę liturgiczną. Z tego powodu w rękopisie igumena Atanazego znalazły się słowiańskie tłumaczenia większości greckich terminów liturgicznych, które zostały przyjęte w rosyjskiej nomenklaturze liturgicznej²⁵³⁷.

5.1.2. Dalszy rozwój „Typikonu neopalestyńskiego” na Rusi

Porównując rękopisy greckie i rosyjskie, w tych ostatnich odnajdziemy dodatkowe artykuły o [1] trzech rodzajach powieczera i nabożeństwie połowy nocy oraz [2] o obrzędzie posiłku, który później stanie się obrzędem „o *panagii*”²⁵³⁸. Rosyjskie rękopisy nie zawierają również wszystkich detalicznych wskazówek praktyki liturgiczno-dyscyplinarnej, ograniczając się do przedstawienia schematu nabożeństwa całonocnego czuwania, wraz z wyjaśnieniem ile razy w roku powinno być sprawowane. W rosyjskim rękopisie XIV w. (**SINOD nr 329/384**) „rozdziały Marka” zostały już uzupełnione o dodatkowe elementy: opis sprawowania nabożeństwa ku czci świętego, któremu „przynależy wyjście” tj. litja (z reguł serbskich), o werse- tach do pierwszej pieśni biblijnej (współcześnie 18 rozdział „Typikonu”), o werse- tach do Magnificatu (rozdział 31 współczesnego „Typikonu”). Kolejny rękopis końca XIV w. (**SINOD nr 332/385**) uzupełnia „rozdziały Marka” o artykuł: „Jak należy zapalać świece” (współcześnie 25 rozdział). Wszystkie późniejsze rękopisy, wnosząc pojedyncze nowe elementy (m.in. o świątyni, o kotarze ołtarza, o czuwaniu – *pannihad*a za dusze zmarłych i inne), coraz bardziej zbliżały się do współcześnie obowiązującej redakcji „Typikonu”²⁵³⁹.

W XV-XVIII w. pojawiają się następne redakcje TypNEOP (m.in. tzw. „Twerski Typikon” z r. 1438 – **SINOD nr 381/331**), które oparte o schemat typikonu „Oko cerkiewne”, coraz większy nacisk kładą na lokalną praktykę oraz nabożeństwa ku czci lokalnych świętych. W regułach tego okresu zauważalne jest duże zróżnicowanie drobnych elementów praktyki liturgicznej oraz pojawienie się dni świątecznych związanych z ikonami Przenajświętszej Bogurodzicy²⁵⁴⁰.

Ostatecznym krokiem ujednoczenia praktyki liturgicznej w ramach tradycji jerozolimskiej na ziemiach słowiańskich stały się pierwsze drukowane „Typikony”, które pojawiły się na Rusi w XVII wieku.

5.2. Inne tradycje liturgiczne na Rusi

Zarówno praktyka studyjska, pierwotnie przyjęta na Rusi, jak i późniejsza redakcja jerozolimska (neopalestyńska), rozwijała się w duchu lokalnych uzupełnień, korekt i redakcji, które dotyczyły zarówno liczby wspomnień lokalnych świętych, jak też

²⁵³⁷ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 279.

²⁵³⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 440.

²⁵³⁹ Ibid., s. 441.

²⁵⁴⁰ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 56.

mniej lub bardziej istotnych elementów nabożeństw. TypNEOP rozwinął się w wielu słowiańskich redakcjach, które funkcjonowały w określonych miejscach (katedrach miejskich bądź monasterach). W każdej z nich z czasem uwidoczniły się elementy oparte o lokalne uwarunkowania. Pomimo tych różnic, wszystkie one przypisane były jednak do jednej głównej tradycji – tj. tradycji jerozolimskiej.

Pomiędzy dominującą w początkowym okresie tradycją studyjską a przyjętym później TypNEOP, na Rusi funkcjonowały również dwie inne praktyki liturgiczne: „Reguła skitów” oraz „Typik św. Genadiusza arcybiskupa Nowgorodu”.

5.2.1. Reguła skitów

„Reguła skitów” (cs. *Устав Скитский*) związany był z praktyką ascetyczną mnichów pustelników. Praktyka modlitewna pustelników na Rusi oparła się o świadectwa reguł ascetycznych mnichów w Palestynie oraz na Synaju²⁵⁴¹. Fundamentem rozwoju własnej reguły stały się opisy modlitwy ascetów przekazane w „Pandektonie” igumena Nikona (szczególnie opis wizyty Jana i Sofroniusza u abby Nila na Synaju), jak również „Reguła celi Karies” (cs. *Устав Карейской келии*, Karies – miasto, stolica Góry Atos) spisana w XIII w. przez św. Sawę Serbskiego dla brata-pustelnika²⁵⁴².

„Reguła celi Karies” nawiązywała do przekazanej w opisie Jana i Sofroniusza praktyki abby Nila i składała się z następujących elementów:

- połowy „Psałterza” każdego dnia,
- Modlitwy Jezusowej – 600 w ciągu dnia,
- pokłonów – 300 lub 500 każdego dnia²⁵⁴³.

Dla mnichów, którzy nie umieli czytać, reguła ta była uproszczona do 7000 powtórzeń Modlitwy Jezusowej. Reguła wskazywała również na kadzenie przed ikonami w celi (cs. *келейный иконостас*)²⁵⁴⁴.

„Reguła skitów”, która rozwinęła się na Rusi, stała się odrębnym cyklem dobowych modlitw przeznaczonych dla mnichów (pustelnika bądź grupy kilku mnichów). Reguła ta rozwijała się w oparciu o praktykę monasteru Kijowsko-Pieczerskiego w XIII w., w którym pojawiła się „Atoska reguła pieczerskiego igumena Dozyteusza” oparta na „Regule celi Karies”²⁵⁴⁵. Mnich Kijowsko-Pieczerskiej Ławry przywiózł z Góry Atos regułę, która zachowała się w rękopisach Biblioteki Ławry św. Trójcy nr 804, świętecznej „Miniei” ze zbiorów Moskiewskiej Duchownej Akademii nr 77²⁵⁴⁶.

„Reguła skitów” została zachowana w niektórych słowiańskich rękopisach XV w., w charakterze odrębnego rozdziału pod tytułem: „tradycja reguły dla mnichów pustelniczego życia, reguła czuwań w celach i codziennego śpiewu, którą przyjęliśmy od

²⁵⁴¹ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 436.

²⁵⁴² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 296.

²⁵⁴³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 57.

²⁵⁴⁴ Ibid.

²⁵⁴⁵ Ibid.

²⁵⁴⁶ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 296.

naszych ojców”. Reguła ta składała się z trzech części: [1] wprowadzenia, [2] schematu wspólnych nabożeństw oraz [3] indywidualnej reguły modlitewnej²⁵⁴⁷.

Wprowadzenie wyjaśniało, iż pustelników nie obowiązują reguły monasterów cenobitycznych oraz, iż niewskazane są dla pustelnika śpiewy w czasie nabożeństwa. Schemat wspólnych nabożeństw obejmował całonocne czuwanie. „Reguła skitów” przewidywała całonocne czuwanie trwające od wieczora do świtu, wyznaczane na wieczór poprzedzający czwartek oraz niedzielę, które składało się z: [1] wieczerni²⁵⁴⁸, [2] posiłku, [3] czuwania, które rozpoczynało się o pierwszej lub drugiej godzinie nocy²⁵⁴⁹, opartego o trzy „stasis” (gr. *στάσεις*) oraz [4] jutrzni²⁵⁵⁰. W czasie czuwań sprawowano trzy „stasis”, z których każda składała się z 3 katzym i 1 kanonu, natomiast pierwsza była również uzupełniona o czytanie, duchowe pouczenie oraz spowiedź²⁵⁵¹. Każda „stasis” trwała około 2 lub 3 godzin, a trzecia, ostatnia „stasis”, była uzupełniona o litję święta²⁵⁵². Istniał również drugi schemat nocnej modlitwy: [1] czuwanie składające się z czterech „stasis” (w każdej 5 katzym), [2] jutrzni, [3] nabożeństw godzin, typika i wieczerni²⁵⁵³.

Charakterystyczną cechą „Reguły skitów” była dominacja czytań „Psałterza” oraz przysposobienie do jej wypełniania bez przewodnictwa duchownego. W regule nie zauważymy obrzędów wymagających wejścia do prezbiterium, modlitw kapłańskich jutrzni, wieczerni bądź litji, a jeśli w niektórych rękopisach elementy takie istniały, to były przeredagowane tak, aby mógł je wypełniać mnich nie będący prezbiterem²⁵⁵⁴.

5.2.2. „Typik św. Genadiusza arcybiskupa Wielkiego Nowgorodu”

Reguła św. Genadiusza (+1505) w tytule nawiązywała do „Типикону Ławry św. Sawy”: „Типик, рекше устав окозрительный... творение господина нашего архиепископа великаго Новгорода и Пскова владыки Геннадия, – изложен бысть вкратце от устава великаго иже во святых отца нашего Саввы”²⁵⁵⁵. W przeciwieństwie do rozwijających się w Rosji ТипНЕОР, które poszerzały znacznie pierwotną objętość typikonu, „Typik św. Genadiusza” miał za cel uproszczenie nabożeństw oraz wyjaśnienie sposobu ich sprawowania. „Typik” miał się stać praktyczną wskazówką jak sprawować nabożeństwa i jaki materiał liturgiczny może być wykorzystany²⁵⁵⁶. Wszystkie święta oraz wspomnienia pamięci świętych zostały zgrupowane w odpowiednie kategorie liturgiczne, z których każda została oznaczona odpowiednim znakiem. Znaki te zostały umieszczone pod odpowiadające im daty

²⁵⁴⁷ Ibid., s. 298-300.

²⁵⁴⁸ Nie posiadamy żadnych informacji o strukturze wieczerni poza wskazówką, iż kończyła się ona śpiewem troparionu święta. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 301.

²⁵⁴⁹ Ibid.

²⁵⁵⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 440.

²⁵⁵¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 57.

²⁵⁵² И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 302.

²⁵⁵³ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 57.

²⁵⁵⁴ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 303-304.

²⁵⁵⁵ Ibid., s. 304.

²⁵⁵⁶ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 58.

kalendarza (cs. *месяцеслов*)²⁵⁵⁷. Z tego powodu „Typik” dzielił się na dwie części: [1] opis znaków i dotyczące ich wskazówki liturgiczne oraz [2] reguły usystematyzowane pod względem znaków²⁵⁵⁸.

Biskup Genadiusz oparł swoją klasyfikację na dwóch źródłach: podziale święt igumena Nikona na trzy kategorie oraz „rozdziałów Marka”. Oprócz tych udokumentowanych źródeł, wpływ na rozwój reguły św. Genadiusza mogły wywrzeć podobne systemy, które rozwijały się w innych centrach duchowych Rosji. Wśród odnalezionych i zbadanych rękopisów zawierających uporządkowane w grupy święta cyklu rocznego należy wymienić reguły zachowane w SINOD: z XVII w. nr 391/395, regułę opisującą 40 znaków (tj. dzieląca święta na 40 kategorii) nr 395/953, regułę z XVI w. nr 401/902.

System klasyfikacji święt arcybiskupa Genadiusza został przyjęty do „Typikonów” XVII w., a więc po ponad 100 latach od napisania. Podobny system, aczkolwiek opracowany autonomicznie przez innego anonimowego autora, pojawił się również w synaksarionie TypNEOP z 1653 r. (SINOD nr 392/946)²⁵⁵⁹.

²⁵⁵⁷ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 304.

²⁵⁵⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 58.

²⁵⁵⁹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 307.

Rozdział V

Drukowane „Typikony” i ich współczesne redakcje

Pierwsze drukowane „Typikony” nie tylko kończą proces rozwoju różnych lokalnych tradycji, lecz stanowią pierwszą próbę powszechnego uproszczenia i skrócenia dotychczas istniejących rękopisów. Drukowane „Typikony”, które pojawiają się na początku XVII w., nie posiadają nowych rozdziałów, lecz nawet niektóre tam przedstawione są skróconą wersją wcześniejszych rękopisów. Dostępność „Typikonów” stała się wręcz powodem do twierdzeń, iż rozwój tradycji liturgicznej został zakończony. Przedstawiona w niniejszym rozdziale analiza współczesnej greckiej i słowiańskiej tradycji liturgicznej pozwala jednak wygłosić zupełnie przeciwne stwierdzenie: pomimo spowolnienia procesu zmian, prawosławna tradycja liturgiczna nieustannie się rozwija. Co więcej przy pełni sformowanych cyklach liturgicznych zmiany skupiły się na korekcie i optymalizacji „Typikonu” na co najwyraźniej wskazują greckie reformy przełomu XIX i XX w., wprowadzenie tzw. „Typikonu Wielkiego Kościoła” oraz reforma kalendarza liturgicznego z 1923 roku.

1. Tradycja grecka

Proces przygotowania pierwszych drukowanych „Typikonów” możemy określić jako ostatnią ich redakcję – tzw. redakcję neopalestyńską (cs. *иерусалимосавваитская*). Redakcja ta związana była z pracą pierwszego wydawcy drukowanych greckich „Typikonów” – Jakubem Goarem.

Pierwsze greckie drukowane „Typikony” i „Euchologiony” to wydanie Jakuba Goara („Euchologion sive Rituale Graecorum”, Paris 1647, Venezia 1545-1730²⁵⁶⁰), „Typikon kościelnego porządku” (gr. *Τυπικόν, τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας*) w redakcji hieromnicha protosingła Teofana z 1577 r.²⁵⁶¹ oraz „Euchologion Wenecki”

²⁵⁶⁰ Pierwsze wydanie pojawiło się w roku 1545, drugie – uzupełnione o dwa rozdziały dyscyplinarne – w roku 1577, kolejne zaś w latach 1577, 1603 i 1643. Zob. М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 439.

²⁵⁶¹ И. Д. Мансвентов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 250.

(S. Zervos, „Euhologion to mega”, Venezia 1862)²⁵⁶². Na ich podstawie opracowano później współcześnie istniejący „Typikon” tradycji greckiej. Dzięki temu, w cerkwiach tradycji greckiej prezbiter w swej posłudze liturgicznej opiera się jedynie na „Wielkim Euchologionie” (tradycja słowiańska wymaga wykorzystywania dwóch ksiąg „Służebnika” oraz „Trebnika”)²⁵⁶³. Drukowane „Typikony” stanowiły syntezę dotychczasowych praktyk monastycznych: jerozolimskich oraz konstantynopolińskich, jak również zawiera elementów katedralnych.

TypNEOP, wydany drukiem w języku greckim składał się z 5 części: ogólnej liturgiczno-dyscyplinarnej, kalendarza (synaksarion), nabożeństw okresu triodionu, „rozdziałów Marka” oraz rozdziałów uzupełniających. Późniejsze wydania dzieła „Typikon” tylko na dwie części umieszczając rozdziały liturgiczno-dyscyplinarne (10 rozdziałów) i paragrafy opisujące nabożeństwa synaksarionu i triodionu w pierwszej, liczącej 100 rozdziałów części. Druga część składała się również ze 100 „rozdziałów Marka” oraz nienumerowanych uzupełniających artykułów (o pokarmach w święta i w okresach postnych, o życiu mnichów w monasterze, o wielkiej niedzieli, o świętach i postach i dniach wolnych, o świątyni, o śpiewie liturgicznych, o dniach bez postu, jak również żywoty 4 ewangelistów, schemat czytań Ewangelii w cyklu rocznym, wyznaczenie wiary oraz paschalia)²⁵⁶⁴.

Rozpowszechnienie drukowanego „Typikonu” oraz innych wydań ksiąg liturgicznych doprowadziło do ujednoczenia tradycji liturgicznej, jednak jak wskazuje Iwan Manswietow, nie wyparło całkowicie innych tradycji liturgicznych: Świętej Góry, synajskiej, fundatorskich TypSTUD czy TypKONST. Dopiero w latach 30. XIX w., w Kościele greckim dochodzi do znaczącej zmiany. W roku 1838²⁵⁶⁵ zostaje wydany „Typikon Wielkiego Kościoła”.

Współczesna tradycja grecka opiera się na dwóch typikonach: „Typikonie św. Sawy” oraz „Nowym Typikonie” określanym jako „Typikon Wielkiego Kościoła”.

„Typikon św. Sawy”, określane również jako stara tradycja (gr. *ἀρχαῖον τυπικόν*), opiera się na wydaniach z XVI w. i współcześnie jest wykorzystywany w monasterach. W praktyce parafialnej często używa się jego skróconej kanonicznej redakcji²⁵⁶⁶.

Drugi z wykorzystywanych współcześnie „Typikonów” bazuje na wydaniach „Wielkiego Euchologionu”, szczególnie na wydaniu 1838 r. opracowanym przez protopsalta Konstantego pod nazwą „Typikonu Wielkiego Kościoła (gr. *Τυπικὸν ἐκκλησιαστικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλις ἐκκλησίας*)²⁵⁶⁷, który stanowił uzupełnioną i poprawioną redakcję „Euchologionu Weneckiego”²⁵⁶⁸. Przyczyną opracowania

²⁵⁶² M. Арранц, *Избранные сочинения по литургии. Том II. Таинства Византийской Традиции...*, op. cit., s. 19.

²⁵⁶³ A. A. Дмитриевский, *Великий Euchологий...*, op. cit., s. 298-299.

²⁵⁶⁴ M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 440.

²⁵⁶⁵ Iwan Manswietow wskazuje na rok 1838, M. Arranz na 1833. Zob. И. Д. Мансвиев, *Церковный устав...*, op. cit., s. 257.

²⁵⁶⁶ M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 58.

²⁵⁶⁷ Wydanie to było wznawiane w latach 1851, 1868 i 1884. Zob. M. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 443; Michail Skabałlanowicz datę wydania określa na 1838, zaś Miguel Arranz na 1833. M. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 58; H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 44.

²⁵⁶⁸ A. A. Дмитриевский, *Типикон Великой церкви, или современный Типикон греческих приходских церквей, „Руководство для сельских пастырей”, 1887, nr 6, s. 181-195.*

„Typikonu Wielkiego Kościoła” było zróżnicowanie praktyk, które doprowadziło do tego, iż jak twierdził Konstanty protopsalt – „w jednym i tym samym dniu, w różnych świątyniach, sprawowano nabożeństwo różnych świętych, a często [sprawowano nabożeństwa] tym samym [świętym], ale różne”²⁵⁶⁹. Konstanty uważał regułę Wielkiego Kościoła za jedną z wielu lokalnie istniejących praktyk. Przygotowany przez niego nowy „Typikon” nie był ponadto przeznaczony dla monasterów, lecz był kierowany do świątyń parafialnych²⁵⁷⁰. Wydanie to zostało uzupełnione w roku 1888 przez protopsalta Jerzego Biolaki²⁵⁷¹.

Na początku XX w. decyzją patriarchy „Typikon Wielkiego Kościoła” został przeredagowany i poprawiony²⁵⁷². „Euchologion” również został uzupełniony, m.in. o teksty obrzędów chirotonii, które wcześniej były zamieszczane jedynie w „Archijeratikonie” (cs. *чиновник*) oraz o obrzęd „odnowienia świątyni” (cs. *обновления храма*)²⁵⁷³. Oprócz „Wielkiego Euchologionu” cerkwie greckiej tradycji wykorzystują „Liturgiariony” oraz wydany pierwotnie w XIX wieku swoisty „Służebnik-Typikon” (gr. *Ἱεροτελεστικὸν τεύχος* – cs. *Книга священнодействий* z roku 1868) opisującą teoretyczne i praktyczne kwestie liturgiczne²⁵⁷⁴. W praktyce greckiej cerkwi nie istnieje „Trebnik”, jednak w XIX wieku pojawiła się księga dotycząca sakramentu spowiedzi – „Eksomologitarion” (gr. *Ἐξομολογητάριον*, cs. *Исповедник*). „Eksomologitarion”, wydany Wenecji w 1885 roku (jako IX wydanie Nikodema z Góry Atos²⁵⁷⁵), zawiera wskazówki dotyczące spowiedzi, kanony przypisywane dla św. Jana Postnika wraz z ich objaśnieniami, porady dla spowiadającego się oraz homilie o pokajaniu²⁵⁷⁶. W tradycji greckiej używany jest również „Archijeratikon” (gr. *Ἀρχιερατικόν*), który zawiera nabożeństwa i modlitwy przeznaczone dla biskupów. Księga ta funkcjonuje w praktyce liturgicznej pomimo, iż jej treść jest zbieżna z zawartością „Wielkiego Eu-

²⁵⁶⁹ Cyt. za И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 258. Tłum. MŁ.

²⁵⁷⁰ Ibid., s. 258-259.

²⁵⁷¹ H. Paprocki, *Misterium...*, op. cit., s. 44.

²⁵⁷² Redakcja dokonana przez synodalną komisję pięciu metropolitów. Zob. М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 58.

²⁵⁷³ Współczesny obrzęd „odnowienia świątyni” po raz pierwszy został wydany w oddzielnym wydaniu w Bukareszcie w roku 1703. Obrzęd został uformowany na podstawie pierwszych drukowanych „Euchologionów”. Zob. А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 299.

²⁵⁷⁴ Księga składa się z teoretycznych i praktycznych rozdziałów. W pierwszej części opisano: [1] dobowy cykl nabożeństw oraz terminologię liturgiczną, [2] szaty liturgiczne, [3] utensylia i wystrój świątyni, [4] strukturę Liturgii, [5] sposób postępowania kapłana w różnych sytuacjach w czasie nabożeństwa, [6] sposób postępowania w szczególnych wypadkach w czasie nabożeństwa (śmierć kapłana, pożar itp.), [7] sposób postępowania w szczególnych sytuacjach związanych ze Świętymi Darami, [8] sposób przygotowania darów w Wielki Czwartek, [9] nabożeństwo małej panichidy, ektenie za zmarłych, obrzęd pogrzebu w tygodniu paschalnym, zmienne elementy nabożeństw wielkich świąt, modlitwy na różne sytuacje oraz kanon oraz modlitwy przed Eucharystią, dziękczynne modlitwy po przyjęciu Eucharystii. Druga część stanowi odpowiednik słowiańskiego „Służebnika” i zawiera nabożeństwo wieczorne, powieczarze, nabożeństwo o północy, jutrznię, Liturgie (Chryzostoma, Bazylego i Grzegorza), prokimenony oraz typikonowy opis sprawowania nabożeństw w szczególne dni greckiej tradycji zgodnie z „Typikonem Wielkiego Kościoła”. Zob. А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 305-307.

²⁵⁷⁵ Są znane wcześniejsze wydania „Eksomologitarionu” z roku 1673 i 1724. Zob. А. А. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 308.

²⁵⁷⁶ Ibid.

chologionu”²⁵⁷⁷. „Typikon” tradycji greckiej został przetłumaczony na język słowiański na potrzeby Kościoła w Bułgarii.

Do charakterystycznych cech greckiego drukowanego „Typikonu” należy zaliczyć: brak nabożeństw całonocnego czuwania²⁵⁷⁸, małej wieczerni²⁵⁷⁹ i nabożeństw godzin, nie występuje w nim również część dyscyplinarna²⁵⁸⁰. W cyklu dobowym wieczernia i jutrznia sprawowane są oddzielnie. Litja nie jest związana z wieczernią, lecz jest sprawowana przed jutrznią. Błogosławieństwo chlebów sprawowane jest pod koniec wieczerni, jednak rozdanie chlebów następuje po zakończeniu jutrzni. Jutrznię wielkich świąt poprzedza nabożeństwo o północy²⁵⁸¹. Ewangelia jutrzni jest czytana po 8. pieśni kanonu²⁵⁸². W czasie wielkiej doksologii jutrzni duchowni rozpoczynają proskomidię, zaś po jej zakończeniu, bez końcowych ektenii jutrzni, rozpoczyna się sprawowanie Liturgii²⁵⁸³.

Charakterystyczne cechy „Typikonu” odnajdujemy również w opisie świąt cyklu rocznego. Jutrznia Bożego Narodzenia jest poprzedzona litją (brak współczesnej słowiańskiej praktyki łączenia jutrzni z powieczerzem). Oświęcenie wody w święto Chrztu Pańskiego sprawowane jest dwukrotnie: w dzień poprzedzający święto – po Liturgii, oraz w sam dzień święta, po wielkiej doksologii jutrzni. Także w przypadku świąt ruchomych zauważamy pewne odmienne od tradycji słowiańskiej praktyki. Jeśli święto Zwiastowania Bogurodzicy przypadnie w Wielki Piątek bądź Wielką Sobotę, jest ono przenoszone na dzień Paschy (zasada ta jest przestrzegana jedynie w parafiach miejskich i wiejskich; monastery zachowały wcześniejszą katedralną praktykę)²⁵⁸⁴. Kolejne różnice związane są z okresem „Triodionu”:

- na powieczerzach z czytaniem kanonu św. Andrzeja z Krety w pierwszych dniach Wielkiego Postu czytana jest Ewangelia,
- w 1. niedzielę Wielkiego Postu uroczyście wspomina się zmarłych ojców i braci, nie wspominając o obrzędzie Niedzieli Prawosławia,
- kanon św. Andrzeja czytany jest ponownie w środę piątego tygodnia po małym powieczerzu lub na czwartkowej jutrzni,
- w Wielki Czwartek o pierwszej godzinie nocy śpiewa się „porządek męki Pańskiej”,
- wyniesienie Św. Całunu (gr. *ἐπιτάφιον*, cs. *плащаница*) dokonywane jest w końcu wieczerni Wielkiego Piątku,
- po 9. pieśni kanonu Wielkiej Soboty czytane są tropariony „na pogrzeb” Pański, zaś po wielkiej doksologii Św. Całun jest obnoszony wokół świątyni, wnoszony do prezbiterium i składany na ołtarzu,
- na wieczerni Wielkiej Soboty czytane są jedynie 3 pamięty,

²⁵⁷⁷ A. A. Дмитриевский, *Великий Евхологий...*, op. cit., s. 310-311.

²⁵⁷⁸ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 58.

²⁵⁷⁹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 260.

²⁵⁸⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 444.

²⁵⁸¹ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 260.

²⁵⁸² М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 444.

²⁵⁸³ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 260.

²⁵⁸⁴ Ibid., s. 261.

- jutrznię paschalną poprzedza procesja ze śpiewem troparionu „Zmartwychwstanie Twoje Chryste Zbawco” i czytaniem Ewangelii przed świątynią; paschalna homilia św. Jana Chryzostoma jest czytana przez biskupa po modlitwie „za amboną” w końcu Liturgii,
- w czasie paschalnej wieczerni patriarcha i biskupi czytają Ewangelię w wielu językach²⁵⁸⁵.

Współczesny grecki „Typikon Wielkiego Kościoła” stanowi kompilację starej tradycji katedralnej i późniejszych praktyk studyjskich i jerozolimskich. Uproszczona redakcja pozbawiona jest wielu charakterystycznych elementów „śpiewnego porządku” oraz praktyk czasów bizantyjskich. W wielu miejscach „Typikon” odwołuje się do praktyki katedry patriarchalnej, wskazując na sprawowanie nabożeństwa w określonym miejscu, co dawało możliwość jego pełnego wypełnienia jedynie w określonej świątyni (np. nabożeństwo w kaplicy przed relikwiami św. Eutymii)²⁵⁸⁶. Z drugiej strony niektóre jego elementy zostały zaadaptowane z praktyk monasterskich (np. rozpoczęcie jutrzni paschalnej około północy).

Współczesny „Typikon Wielkiego Kościoła” został przyjęty przez Kościoły języka greckiego oraz Kościół bułgarski²⁵⁸⁷.

2. Tradycja słowiańska

W tradycji słowiańskiej drukowane „Typikony” pojawiły się dopiero w XVII wieku. Pierwszym drukowanym wydaniem był „Typikon” z 1610 roku²⁵⁸⁸. Księga ta została opracowana przez mnicha Longina Sziszelewa, z Ławry Trojce-Siergijewoj²⁵⁸⁹, wydana z błogosławieństwa patriarchy Hermogena i stanowiła kompilację kilku, prawdopodobnie wyłącznie słowiańskich, rękopisów. Wydanie składało się z następujących rozdziałów: części liturgiczno-dyscyplinarnej (57 rozdziały), „rozdziałów Marka” (173 rozdziały), reguły nabożeństw świętym słowiańsko-rosyjskim (25 rozdziałów), rozdziałów o świątyni (46 rozdziałów), kalendarza świąt nieruchomych (cs. *месяцеслова*) oraz związanych ze świętem Paschy, tj. cyklem triodionu²⁵⁹⁰. „Typikon” z 1610 roku zawierał jednak błędy (m.in. pomyłki w wezwaniach kończących modlitwy oraz dodanie

²⁵⁸⁵ И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 261-263.

²⁵⁸⁶ Ibid., s. 264.

²⁵⁸⁷ Н. Папроцкий, *Misterium...*, op. cit., s. 44.

²⁵⁸⁸ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 442.

²⁵⁸⁹ Jego imię nie pojawia się w drukowanym „Typikonie” ani we wstępie, ani też w słowie kończącym. Autor opracowania ujawnia się dzięki polemice, która wynikła w momencie korekty dokonanej przez archimandrytę Dionizego i jego współpracowników, przeciw którym wystąpił Longin oraz Filaret „*установщик*” Ławry św. Trójcy (tj. znawca reguły liturgicznej). Longin i Filaret oskarżyli Dionizego o wprowadzanie heretyckich elementów do praktyki liturgicznej a swoją opinię oficjalnie przedstawili na soborze 1618 roku. Oskarżeni bronili się m.in. wskazując, iż Longin nie powinien być oskarżycielem, albowiem i on, przy wydaniu „Typikonu”, dopuścił do powielenia wielu błędów i przekłamań. Jako jeden z błędów wytknęli Longinowi nieprawidłowe zakończenia modlitw, wezwaniami do konkretnej Osoby Trójcy Św. Oskarżenie Longina sprawiło, iż patriarcha Filaret nakazał spalić cały nakład „Typikonu”. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 313.

²⁵⁹⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 442.

słów, iż woda uświęcana jest nie tylko Duchem Świętym, ale i „ogniem”), które doprowadziły do określenia go przez patriarchę Filareta jako heretycki²⁵⁹¹. Prawie wszystkie egzemplarze księgi spalono²⁵⁹² i opracowano nowe wydanie – 1633 roku. Nowe wydanie stanowiło korektę pierwszego, podobnie następne – drukowane w latach 1634, 1641 i 1651 (za czasów patriarchy Józefa).

W dalszej pracy nad słowiańskim wydaniem „Typikonu”, skupiono się na korekcie tekstu i porównania go z rękopisami greckimi oraz z najstarszymi rękopisami słowiańskimi. W wyniku tej pracy pojawia się wydanie z 1682 roku, które pozbawione zostało wielu lokalnych elementów (dla zbliżenia słowiańskiego wydania z greckim)²⁵⁹³. Wydanie to zostaje powielone i rozpowszechnione w roku 1695²⁵⁹⁴. Na dwa powyższe wydania znacząco wpłynęły reformy praktyki liturgicznej przeprowadzone przez metropolitę Piotra Mohyłę. Wprowadzone w wydanym przez niego „Trebniku” z 1646 r. zmiany zostały rozpowszechnione wraz ze spopularyzowaniem księgi²⁵⁹⁵. Wydania 1682 i 1695 r. stają się pierwszą próbą usystematyzowanej redakcji starszych ksiąg. W celu ujednoczenia i poprawienia ksiąg, wydawcy starali się usunąć wszelkie „lokalne, indywidualne i przypadkowe” elementy²⁵⁹⁶. Dla uporządkowania materiału liturgicznego wykorzystano nie tylko dostępne słowiańskie rękopisy, lecz również sięgano po greckie księgi liturgiczne²⁵⁹⁷. W „Typikonie” 1682 r. usunięte zostały wszystkie praktyki, które nie odpowiadały greckim źródłom²⁵⁹⁸, uporządkowano również kalendarze liturgiczne, czemu wydatnie przysłużyło się pierwsze drukowane wydanie 12 tomów „Miniei” w roku 1607, wydane po korekcie w roku 1689-1691²⁵⁹⁹. Po wydanym w roku 1695 „Typikonie”, oraz zmianach czasów patriarchy Nikona, jego treść została przyjęta jako ostateczna i od tego czasu wydawana była w Rosji bez większych zmian – uzupełniana m.in. o pamięci nowych świętych²⁶⁰⁰. W ten sposób tradycja jerozolimska w Rosji została jednoznacznie ujednoczona i potwierdzona kolejnym ogólnie obowiązującym wydaniem „Typikonu” w roku 1877²⁶⁰¹.

²⁵⁹¹ Decyzja patriarchy Filareta stwierdzała: „te reguły mnich Longin z Ławry Św. Trójcy drukował bez błogosławieństwa patriarchy Hermogena i całego świętego soboru, i wiele rozdziałów zostało zapisanych nie [według] tradycji apostołskiej i nie [według] tradycji św. ojców, lecz samowolnie”. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 313. Тлум. МЛ.

²⁵⁹² М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 57.

²⁵⁹³ Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 323.

²⁵⁹⁴ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 442-443.

²⁵⁹⁵ Петр Могила, red., *Евхологион, альбо Молитвослов, или Требник*, тип. Киево-Печерской лавры, Киев 1646.

²⁵⁹⁶ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 57.

²⁵⁹⁷ Ibid.

²⁵⁹⁸ Z najbardziej charakterystycznych zmian należy wskazać zaprzestanie czytania Ewangelii niedzielnej na jutrzni po wielkiej doksologii. Zob. И. Д. Мансветов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 332.

²⁵⁹⁹ Korekta objęła analizę greckich i słowiańskich rękopisów oraz dopracowanie zgodności z „Typikonem” z 1682 r. Ibid., s. 357-358.

²⁶⁰⁰ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 443.

²⁶⁰¹ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 57.

Zakończenie – współczesna tradycja liturgiczna Kościoła prawosławnego

Historyczny rozwój tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego jest procesem, który wciąż trwa. Rozwój dotyczy zarówno praktyki liturgicznej, pojawiania się nowych tekstów liturgicznych, uzupełnień spisów świętych jak również redakcją już istniejących ksiąg i praktyk.

Pomimo powyższego stwierdzenia musimy jednak uznać, iż w historii Kościoła prawosławnego pojawiły się kompleksowe reguły dotyczące sprawowania nabożeństw i praktyki liturgicznej o uniwersalnym charakterze. Uniwersalny charakter dotyczył objęcia uregulowaniem wszystkich trzech cykli nabożeństw, tj. cyklu dobowego, tygodniowego oraz rocznego – paschalnego (tj. „Triodionów”) oraz miesięcznego (tj. „Miniei”).

Pojawienie się pełnych spisanych „Typikonów”, zdaniem niektórych liturgistów, m.in. Iwana Manswietowa²⁶⁰², oznaczało potwierdzenie istniejącej już praktyki, tak więc następowało po faktycznym zamknięciu cykli liturgicznych.

Mimo zamknięcia cykli liturgicznych „Typikon” rozwijał się i rozwija się w dalszym ciągu (choć proces ten jest nieporównywalnie wolniejszy). Obecnie praktyka liturgiczna Kościoła prawosławnego oscyluje wokół dwóch tradycji: neopalestyńskiej (jerozolimskiej) – dla lokalnych Kościołów tradycji słowiańskiej oraz wersji greckiej, stanowiącej syntezę TypSTUD, TypJEROZ i TypKONST²⁶⁰³.

Pojawienie się współczesnych, drukowanych redakcji ksiąg liturgicznych pozwala również wskazać na autonomiczny rozwój dwóch głównych tradycji. W wyniku działań greckich i rosyjskich komisji liturgicznych w tradycjach tych zaczęły pojawiać się różnice. Nie dotyczyły one struktury nabożeństw cyklu dobowego, a skupiły się na zmianach poszczególnych elementów nabożeństw. Zmiany te, wprowadzane lokalnie, uzyskały akceptację władz eklezjalnych i były uwzględniane w drukowanych księgach, co sprawiło, że w krótkim czasie rozpowszechniły się i stały się powszechnie obowiązujące w sąsiednich Cerkwiach lokalnych. Korekta ksiąg i tradycji liturgicznych przeprowadzana w dwóch głównych centrach liturgicznych, w krótkim czasie doprowadziła do konfrontacji greckiej i rosyjskiej praktyki. Zestawienie to ukazało najważniejsze różnice, analizą których zajął się m.in. prof. Nikołaj Uspienski. W jednej z jego publikacji „O kolizji dwóch teologii” wskazał on nie tylko różniące się w dwóch tradycjach

²⁶⁰² И. Д. Мансвєтов, *Церковный устав...*, op. cit., s. 1.

²⁶⁰³ М. Скабалланович, *Толковый Типикон...*, op. cit., s. 443.

elementy, lecz również dokonał analizy przyczyn, które doprowadziły do tego zróżnicowania²⁶⁰⁴. Oprócz ukazania różnic w greckiej i rosyjskiej praktyce liturgicznej, badania prof. Nikołaja Uspieńskiego wskazują również na istotny z perspektywy naszej analizy fakt – nieprzerwanego i ciągłego procesu rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Jak widzimy proces ten nie został przerwany nawet poprzez upowszechnienie druku czy procesy centralizujące i ujednolicającą prawosławne praktyki modlitewne.

Przeprowadzona w niniejszej książce analiza rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej udowadnia, że rozwój ten trwa nieprzerwanie. W ciągu wieków wielokrotnie zmieniało się jego tempo i oczywiście jego ukierunkowanie. Czynniki sprzyjające zmianom znajdowały się zarówno wewnątrz Kościoła, jak również były czynnikami zewnętrznymi. Pod tym względem jesteśmy zgodni z prawem sformułowanym przez Baumstarka, w którym stwierdził on, iż tradycja liturgiczna nigdy nie zatrzymała się w swoim rozwoju i nigdy nie może „zastygnąć w surowości nieruchomego, martwego formalizmu”²⁶⁰⁵. Szukając odpowiedzi na pytanie o skalę i formę tego rozwoju, tj. o to, czy były to zmiany ewolucyjne, tj. przyrostowe czy ewolucyjne, jednoznacznie musimy stwierdzić, iż rozwój ten odbywał się z uwzględnieniem dotychczasowych tradycji a wręcz z idealistycznym dążeniem do odtworzenia jak najstarszej, oryginalnej jej warstwy. W ten sposób, po wiekach zapomnienia, odżyła tradycja Ławry św. Sawy, przywrócona w okresie tzw. neo-palestyńskiej syntezy. W ten sam sposób niepraktykowana od wieków katedralna praktyka Konstantynopola zachowała się we współczesnej praktyce modlitewnej, ocalając dla potomnych rozbudowane obyczaje związane z wejściem do świątyni, systemem wejść i innych ceremonii liturgicznych.

Przedstawiona w książce historia rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej zmusza nas do konfrontacji z przedstawionym przez Antona Baumstarka pierwszym prawem liturgiki porównawczej mówiącym o kierunku rozwoju. Baumstark ogłosił normę, zgodnie z którą, tradycja liturgiczna ewoluje od różnorodności w kierunku jednorodności²⁶⁰⁶. W przedstawionej przez nas historii rozwoju prawosławnego „Typikonu” zauważamy jednak, iż następowały w nim zwroty, w czasie których wprowadzono nowe, dywersyfikujące elementy. Począwszy od najstarszej tradycji warto w tym miejscu wymienić następujące elementy, które podważają prawo Baumstarka:

1. Praktyka Eucharystii sprawowanej po wieczery, jako pierwotna, ustępuje normie sprawowania jej o poranku, na czczo, przy czym praktyka ta staje się powszechnie przyjętą, chociaż nie jedyną kanonicznie usankcjonowaną, albowiem kanoniczne postanowienia synodu w Laodycei akceptują praktykę aleksandryjską sprawowania Liturgii Wielkiego Czwartku, po spożyciu posiłku (określona jako lokalna praktyka).
2. Pewne elementy liturgiczne pojawiły się w wyniku reakcji na zmiany wprowadzone przez wspólnoty odłączone od jedności z Kościołem, a więc zostały przyjęte

²⁶⁰⁴ Zob. Н. Д. Успенский, *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке*, „Богословские труды”, 1975, nr 13, s. 148–171.

²⁶⁰⁵ Cyt. za: Р. Ф. Тафт, *Стамбу. II...*, op. cit., s. 192.

²⁶⁰⁶ А. Baumstark, *Comparative Liturgy...*, op. cit., s. 15–19.

z nowej i jednocześnie „zewnątrznej” tradycji. Taka motywacja stała za wprowadzeniem do Liturgii trisagionu oraz Symbolu Wiary.

3. Palestyńska tradycja Ławry św. Sawy nie stanowi jedynie syntezy praktyk miejskich i monastycznych, lecz wnosi nowe elementy do tradycji liturgicznej, w postaci rozwiniętego systemu nocnych czuwań, czy też zreorganizowanego schematu psalmodii.
4. O ile liturgiści wskazują na epokę bizantyjską jako na okres ujednoczenia (bizantynizacji) modlitwy anafory, nie może być ona wskazywana jako czas unifikacji tradycji liturgicznych, albowiem w jej łonie rodzi się odmienny, nowy system psalterza liturgicznego – Antyfonarion oraz nowa, charakterystyczna tradycja katedry Hagia Sophia.
5. Reguła katedralna w Konstantynopolu nie próbuje uporządkować wcześniej istniejącej praktyki, lecz rozwija się w znacznym stopniu autonomicznie. W tradycji tej rozwijają się nowe, charakterystyczne nabożeństwa, wcześniej nieznanne i nieoparte na dotychczasowej praktyce, a więc nie wywodzące się z wcześniejszych elementów: np. tritoekti, pannihida, schemat 3 antyfonów.
6. Przed epoką ikonoklazmu rozwijają się nowe tradycje liturgiczne rozwijane w monasterach imperium: tradycja mnichów „nieśpiących”, tradycja nieustannej modlitwy 24 godzin i tradycja katedralna. Rozwój ten obserwowany na stosunkowo małym terenie i w stosunkowo krótkim czasie nie wskazuje na unifikację lecz na dywersyfikację tradycji liturgicznej.
7. Nawet w ramach jednego nurtu tradycji liturgicznej – np. TypSTUD, jego rozwój następował w oparciu o lokalne potrzeby, przy czym zauważalna unifikacja nie była dominującą czy też oczekiwaną. Najlepszym dowodem są różnice obserwowane w „Typikonach” tradycji studyjskiej, które zostały w niniejszej książce scharakteryzowane. Wśród nich badacze jednoznacznie wskazują na TypEWERG, który nie tylko nie był kopią wcześniejszych rękopisów, lecz stał się nowym źródłem w obszarze jednej tradycji²⁶⁰⁷.

Obecność nowych elementów w tradycji liturgicznej nie była błędem, lecz świadomym działaniem, o czym najlepiej świadczą słowa patriarchy Atanazego, zapisane w greckich i słowiańskich rękopisach: „Jeśli jest obrzęd, którego tutaj nie uwzględniliśmy, wybaczenie [bądź] poznawajcie”²⁶⁰⁸.

Nie jest naszym celem podważenie autorytetu Antona Baumstarka, lecz nawet powyższe wybrane przykłady świadczą o omyślności jego prawa. Tradycja liturgiczna rozwijała się i nie ustaje w tym, lecz błędem jest klasyfikowanie i jednostronne ukierunkowanie tego rozwoju. Na przestrzeni minionych tysiącleci z łatwością odnajdziemy wiele przykładów, które poświadczą, iż rozwój ten odbył się od jednej najstarszej tradycji ku wielu nowym, jak również możemy odnaleźć i takie świadectwa, zgodnie z którymi proces ten może być przedstawiony diametralnie odmiennie – od wielu sta-

²⁶⁰⁷ Zob. A. A. Дмитриевский, *Описание... Том 1...*, op. cit., s. XLIII.

²⁶⁰⁸ Сут. за: А. А. Дмитриевский, *Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»*, w: *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, Санкт-Петербург 1912, s. 184.

rych ku jednej nowej, wspólnej tradycji. Prawo Baumstarka zostało bardzo czytelnie ocenione przez o. Roberta Tafta, który stwierdził, iż zostało ono sformułowane jako odpowiedź w sporze o rozwój anafory i dotyczyło porównania najwcześniejszych jej zapisów i ustalenia „niezapisanego najstarszego pra-tekstu”. Prawo to nie ma więc zastosowania do uniwersalnie rozumianej prawosławnej tradycji liturgicznej²⁶⁰⁹.

Wydaje się, że najbardziej właściwą odpowiedzią na wyznaczone przez Antona Baumstarka prawo, mogą być słowa o. Miguela Arranza zaczerpnięte z przedmowy Aleksieja Dmitriewskiego do I tomu jego znakomitego zbioru rękopisów liturgicznych: „Dla liturgiki ważniejsza jest analiza poszczególnych rękopisów, aniżeli błędnie wśród ogólnych syntezach, słabo opartych na faktach”²⁶¹⁰. Z tego powodu stopień zmian, które obserwowaliśmy na kolejnych etapach rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej, bez określania jednolitego kierunku, możemy nazwać ewolucją i ubogacaniem. Rozwój ten może być przez nas scharakteryzowany dwoma dodatkowymi określeniami: [1] ciągłości oraz [2] kontynuacji.

W ten sposób prawosławną tradycję liturgiczną, charakteryzowaną zapisami „Typikonu”, możemy określić jako żywą, nieustannie rozwijającą się i zachowującą ciągłość i kontynuację praktykę modlitewną opartą na przykładzie i nauczaniu Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

²⁶⁰⁹ Zob. P. Ф. Тафт, *Статьи. II...*, op. cit., s. 199-201.

²⁶¹⁰ М. Арранц, *Око церковное...*, op. cit., s. 49; А. А. Дмитриевский, *Описание... Том I...*, op. cit., s. II-IV.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

- Библия*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2010.
- Библия*, Российское Библейское Общество, Москва 1993.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum 2003, IV.
- Pismo Święte, Nowy Testament z księgami Psalmów i Przysłów*, Wrota Nadziei, Toruń 2013.
- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne część 1. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne (św. Józef i św. Jan Chrzyciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi)*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Archijeratikon*, red. Soborowa Komisja Redakcyjna, i J. Pańkowski, tłum. H. Paprocki, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2011.
- Bishop Sarapion's Prayer-Book. An Egyptian pontifical dated propably about A.D. 350-356*, red. J. Wordsworth, tłum. G. Wobbermin, London Society for promoting Christian Knowledge, London 1899.
- Bazyli Wielki, św., *Pisma ascetyczne tom 2. Reguły dłuższe, Reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995.
- (Василий Великий), *Творения в 3-х томах*, Санкт-Петербург 1911, vol. 3.
- Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. R. Allison, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 377–424.
- Большой требник*, Санкт-Петербург 1995.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2005.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001.
- Божественная Литургия святого Иоанна Златоустаго*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2012.
- Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000.

- Cyryl Jerozolimski, św., *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, red. M. Bogucki, tłum. W. Kania, Wydawnictwo "M," Kraków 2000.
- Чин Божественныя Литургии иже во святых отца нашего Василия Великаго*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2012.
- Часослов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2002.
- Чин Божественной Литургии Преждеосвященных (в полном изложении)*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2011.
- Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo M, Kraków 1998, II, s. 25–44.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron i H. Pietras, Synody i kolekcje praw t. I, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron i H. Pietras, Synody i kolekcje praw t. IV, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Egeria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, red. P. Iwaszkiewicz, tłum. J. Czuj, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 118-199.
- Eteria, Pielgrzymka do miejsc świętych*, red. A. Bogucki, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970.
- Euchologion Serapiona*, w: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, red. A. Baron i H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 300–318.
- Euchologion Sive Rituale Graecorum*, red. J. Goar, Graz 1960, II (przedruk wydania II Venezia 1730).
- Ευχολόγιον το μέγα*, Παρά Νικολάω Γλυκεῖ τω ἐξ Ἰωαννίνων, Ενετίησιν 1767.
- Ευχολόγιον το Μεγα: Περιέχον τας των επτά μυστηρίων ακολουθίας, τας των χειροτονιών τάξεις, κατά την εν τω αρχιερατικῷ ερμηνείαν την τε των εγκαινίων του ναού ακολουθίαν, και την εν Βουκορεστίω έκδοσιν' τας τε άλλας ακολουθίας και ευχάς, και τα Αποστολευ, Σπυρίδωνος Ιερομονάχου Ζερβού*, Εκ του Ελληνικού Τυπογραφείου Ο Φοινιξ, Βενετία 1891.
- Евхологион, альбо Молитвослов, или Требник*, red. Петр Могила, тип. Киево-Печерской лавры, Киев 1646.
- Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. R. Jordan, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 454–506.
- Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, red. M. Michalski, PAX, Warszawa 1975, s. 300–316.
- Ignacy Antiocheński św., *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 1988, s. 136–139.
- Kasoulon: Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 1319–1330.

- Kecharitomene: Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. R. Jordan, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 649–724.
- Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, red. A. Baron i H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, w: *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, red. A. Baron i H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, vol. II, s. 1-293.
- Księgi pokutne*, red. A. Baron i H. Pietras, Synody i kolekcje praw t. V, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- L'Eucologio Barberini gr. 336*, red. S. Parenti, i E. Velkovska, C. L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 1995.
- Luke of Messina: Typikon of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 637–648.
- Миния, Правило Веры*, Москва 1996-1997, vol. 1–12.
- Октоих сиреч осмогласник. Гласы А–Д*, Украинская Православная Церков, Киевская Митрополия, Киев 2001.
- Октоих сиреч осмогласник. Гласы Е–И*, Украинская Православная Церков, Киевская Митрополия, Киев 2001
- Паломничество по Святым местам конца IV века*, tłum. i red. И. В. Помяловски, „Православный палестинский сборник”, 1889, nr 20.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 1998, II.
- Псалтирь, Зерна-Слово*, Рязань 2011.
- Псалтирь Следованная*, Донской монастырь, Москва 1993, vol. 1–2.
- Православная энциклопедия*, Церковнонаучный центр РПЦ Православная энциклопедия, Москва 2000.
- Преподобный Феодор Студит, Преподобный Феодор Студит. Творения. В 3 томах. Том 2. Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения*, red. В. Иким, Сибирская Благовонница, Москва 2011.
- Roidion: Typikon of Nikon of the Black Mountain for the Monastery and Hospice of the Mother of God tou Roidiou*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. R. Allison, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 425–439.
- Sidur Szaarej Teszuwa. Modlitwy na dni powszednie i na szabat z tłumaczeniem na język polski według obyczaju aszkenazyjskiego*, tłum. E. Gordon, Warszawa 2005.

- Служебник, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2004.
- Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык, Редакция «Христианское Чтение», Типография Департамента Удѣловъ, Санкт-Петербург 1875, vol. 2.
- Соловецкий Служебник, РНБ. Солов. № 1017, XIII в.
- Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 84–119.
- Synod of Laodicea*, w: *The Seven Ecumenical Councils*, red. Schaff P., Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 14, Christian Classics Ethereal Library b.d., s. 123–160.
- The NAS New Testament Greek Lexicon*, BibleStudyTools 1999, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/>, 1.02.2012.
- Theodore Studites: Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, w: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, red. J. Thomas, i A. C. Hero, tłum. T. Miller, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2000, s. 67–83.
- Типикон, Издательство Московской Патриархии, Москва 2011.
- Требник, Синодалная Типография, Варшава 1925.
- Требник, Београд 1983.
- Триодъ Цветная, Правило Веры, Москва 2003.
- Триодъ постная, т. I и II, Украинская Православная Церковь, Киевская Митрополия, Киев 2001.
- Wieczernia, Jutrznia, Prokimenony, Alleluja, Rozesłania, Kalendarz Liturgiczny*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2006.

Оpracowania:

- Афанасьев Н. Н., Трапеза Господня, Париж 1952.
- Алмазов А., *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Типография Императорского Университета, Казань 1884, s. 779.
- Алымов В., *Лекции по Исторической Литургике*, Holy Trinity Orthodox School, maszynopis, http://www.holytrinitymission.org/books/russian/historical_liturgics_v_alimov.zip, 16.06.2012.
- Арранц М., *Чин оглашения и крещения в Древней Руси*, „Символ”, 1988, nr 19, s. 69–101.
- , *Евхаристия Востока и Запада*, Москва 1999, s. 50.
- , *Избранные сочинения по литургике. Том I. Таинства Византийского Ебхопогия*, Папский Восточный Институт; Институт Философии Теологии и Истории св. Фомы, Рим-Москва 2003.
- , *Избранные сочинения по литургике. Том II. Таинства Византийской Традиции*, red. Папский Восточный Институт; Институт Философии Теологии и Истории св. Фомы, Рим-Москва 2003, s. 671.

- , *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология*, Ленинградская Духовная Академия, Ленинград 1979, s. 311.
- , *Молитвы и Псалмопение по константинопольскому песненному последованию (asmatike akolousia)*, Opere Religiose Russe Russicum, Рим 1997.
- , *Око церковное. Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона*, Москва 1999, s. 58.
- Арранц М., і Рубан Ю., *История византийского типикона "Око церковное". Часть I. Предвизантийская эпоха. Исторические свидетельства о молитве древних христиан (до V в.)*, Журнал "Нева," Санкт-Петербург 2003.
- Baumstark A., *Comparative Liturgy*, Westminster 1958.
- Benigni U., *Otranto*, „The Catholic Encyclopedia”, Robert Appleton Company, New York 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11351c.htm>, 1.12.2013.
- Бенешевич В. Н., *Тактикон Никона Черногорца. Греческий текст по рукописи № 441 Синайского монастыря св. Екатерины*, Типография В. Ф. Киришаума, Петроград 1917.
- Болотов В. В., *Лекции по истории древней церкви. II. История церкви в период до Константина*, Типография М. Меркушева, Санкт-Петербург 1910.
- , *Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого. Письмо архиепископу финляндскому Антонию*, „Христианское чтение”, 1914, nr 3, s. 281–298.
- Bouyer L., *Eucharist. Theology and spirituality of the eucharistic prayer*, tłum. C. U. Quinn, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
- Brightmann F. E., і Hammond C. E., *Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1896.
- Bux N., *The Liturgy of the Presanctified Gifts*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2000, s. 277–286.
- Caner D., *Wandering being monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press 2002.
- Charkiewicz J., *Święci w «Martylogionie Syryjskim»*, w: *Latopisy Akademii Supraskiej. Vol. 4, Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, pod. red. M. Kuczyńskiej і U. Pawluczuk, Białystok 2013, s. 27–36.
- Chupungco A. J. (red.), *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2000.
- Danielou J., і Marrou I., *Historia Kościoła, T. 1: Od początku do roku 600*, PAX, Warszawa 1986.
- Диаковский Е. П., *Последование часов и изобразительных. Историческое исследование*, Типография Т.Г. Мейнандера, Киев 1913, s. 303.
- Διαμαντοπούλου Αικατερίνης, *Η Γερά Μονή των «Σπουδαίων Μοναχών»*, 2012, <http://www.christianos.net/?p=896>, 7.03.2012.
- Дмитриевский А. А., *Что такое канон της ψαλμωδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании препод. Саввы Освященного?*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 38, s. 69–73.
- , *Евхологион IV века. Сарациона епископа Тмуитского*, Киев 1894.
- , *О стихире «Видехом свет истинный» в чинах литургий св. Иоанна Златоуста*

- и св. Василия Великого, „Руководство для сельских пастырей”, 1886, nr 10, s. 265–278.
- , *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Том 1: Турика*, ред. Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, Киев 1895.
- , *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Том 3: Турика, Часть 2*, Петроград 1917.
- , *Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»*, в: *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, Санкт-Петербург 1912, s. 176–347.
- , *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (I)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 27, s. 261–270.
- , *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (II)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 31, s. 404–413.
- , *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (III)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 32, s. 431–437.
- , *Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры (IV)*, „Руководство для сельских пастырей”, 1889, nr 35, s. 514–526.
- , *Типикон Великой церкви, или современный Типикон греческих приходских церквей*, „Руководство для сельских пастырей”, 1887, nr 6, s. 181–242.
- , *Устройство храмов в Константинополе и их украшения*, „Руководство для сельских пастырей”, 1887, nr 15, s. 384–392.
- , *Великий Евхологий и другие книги, употребляемые на Востоке пастырями на практике*, „Руководство для сельских пастырей”, 1887, t.9, nr 9, s. 298–311.
- Дмитревский И., *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии*, Издательский отдел Московского Патриархата, Москва 1993.
- Дворкин А., *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*, Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, Нижний Новгород 2005.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna, O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, II.
- Голосов Г., *Руководство по Литургии или наука о православном богослужении применительно к программе, изданной учебным комитетом для учеников духовных семинарий*, Типо-Литография Ф. С. Муравьева, Тверь 1886.
- Голосов Г., *Руководство по Литургии или наука о православном богослужении применительно к программе, изданной учебным комитетом для учеников духовных семинарий*, Типо-Литография Ф. С. Муравьева, Тверь 1886, s. 590.
- Голубцов А. П., *Историческое объяснение обрядов литургии*, „Богословский вестник”, 1915, nr 7/8, s. 563–601.
- , *Из чтений по Церковной Археологии и Литургии*. Литургика, Москва 1996, II.
- , *Литургия в первые века христианства (I)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 7/8, s. 621–643.
- , *Литургия в первые века христианства (II)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 10, s. 332–356.
- , *Литургия в первые века христианства (III)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 12, s. 779–802.

- , *О причинах и времени замены гласного чтения литургийных молитв тайными*, „Богословский вестник”, 1905, nr 9, s. 69–75.
- Гумилевский И., *Реформа или творчество? (Размышление над богослужением первых христиан)*, „Богословский вестник”, 1917, nr 6/7, s. 54–74.
- Хулап В., *Реформа календаря и пасхалии: история и современность*, „Церковный Вестник”, 2002, nr 3.
- Jenner H., *Mozarabic Rite*, Robert Appleton Company, New York 1911.
- Kabasilas Mikołaj, św., *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszuk, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2009.
- Капустин Антонин, архим., *Древний канонарь синайской библиотеки*, w: Труды Киевской Духовной Академии, 5-6 1874.
- Карабинов И. А., *Евхаристическая молитва (анафора): опыт историко-литургического анализа*, Тип. В. Киршбаума, Санкт-Петербург 1908, s. 161.
- , *Лекции по литургике. Читанные студентам (XIX) и (XX) курсов С. Петербургской Духовной Академии в 1911-1912 уч. году*, Литография Богданова, Санкт-Петербург 1912.
- , *Отзыв о труде протоиерея М. Лисицына «Первоначальный славяно-русский Типикон...»*, „Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Императорской Академией наук: Отчеты за 1912 г.”, 1916, s. 312–368.
- , *Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакции и славянских переводов*, Типография В. Д. Смирнова, Санкт-Петербург 1910.
- Кекелидзе К. С., *Иерусалимский Канонарь VII века: Грузинская версия*, Тифлис 1912, s. 177.
- , *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Типография „Братство”, Тифлис 1908, s. 557.
- Керн К., *Евхаристия*, Москва 1999.
- , *Литургия, гимнография и эортология*, Москва 2000, s. 1–75, <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/liturgika1/liturgika1.pdf>, 1.12.2013.
- Klinger J., *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983.
- Kostiuczuk Jakub, abp, *Dogmat chrystologiczny w tekstach liturgicznych św. Jana Damasceńskiego*, maszynopis 2011.
- Красовицкая М. С., *Литургия*, Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института 2007, s. 191.
- Кривошеин В., *Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение*, „Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата”, 1975, nr 89–90.
- Лисицын М. А., *Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование*, Санкт-Петербург 1911, s. 403.
- Lodi E., *The Oriental Anaphoras*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2000, s. 77–102.
- Лопухин А. П., *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т I*, Институт Перевода Библии, Стокгольм 1987, II.
- Lønstrup G., *Constructing Myths: The Foundation of Roma Christiana on 29 June*, „Analecta Romana Instituti Danici”, 2008, nr XXXIII, s. 27–64.

- Ławreszuk M., *Cykl dobowy w Kościele pierwszych wieków*, „Cerkiewny Wiestnik. Kwartalnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 2012, nr 1, s. 11–19.
- , *Historyczne i liturgiczne znaczenie hymnu „Światie Tichy”*, „Cerkiewny Wiestnik. Kwartalnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 2007, t. 4, s. 57–63.
- , *Historyczny rozwój typikonu jerozolimskiego i jego współczesna rola*, „Elpis”, 2009, t. 11, nr 19–20, s. 167–198.
- , *Krótką charakterystyka ksiąg liturgicznych Kościoła prawosławnego*, w: *Prawosławie jako czynnik odnowy tradycyjnych wartości chrześcijańskich w Unii Europejskiej*, red. R. Dubec i J. Husar, Elpis – Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej, Gorlice 2012, s. 234–253.
- , *Nabożeństwo chrześcijańskie w IV wieku na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, „Elpis”, 2012, t. 14, nr 25–26, s. 133–153.
- , *Praktyka liturgiczna Ławry św. Sawy Uświęconego*, „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej”, 2012, nr 1 (70), s. 12–15.
- , *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy*, „Elpis”, 2012, t. 14, nr 25–26, s. 217–277.
- , *Sakrament małżeństwa. Liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu w Kościele prawosławnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2014.
- Макаровская М. А., *Ектения в певческой традиции*, „Православная энциклопедия. Т. 18”, 2008, s. 248–251.
- Малков П. Ю., *Сретение Господне – история, духовный смысл и богослужбные особенности праздника*, 2012, <http://www.portal-slovo.ru/theology/42117.php>, 18.12.2013.
- Мансветов И. Д., *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885.
- , *К материалам для истории церковного устава*, „Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1884 год”, 1884, t. 26, nr 4, s. 700–710.
- , *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Его древнейшая основа и обций строй*, „Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1880 год”, 1880, t. 26, nr 3, s. 752–797.
- , *О песенном последовании (asmatikê akolouthia). Анализа отдельных служб песенного строя*, „Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1880 год”, 1880, t. 26, nr 4, s. 972–1028.
- Mango C., *Daily Life in Byzantium*, Wien 1981.
- Mateos J., *La psalmodie dans le rite byzantin*, „Proche-Orient Chretien”, 1964, nr 15, s. 107–126. Rosyjski przekład: Матеос Х., *Псалмопение в Византийском Обряде*, tłum. С. В. Голованов, 2010, maszynopis.
- , *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40, X siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Roma 1962.
- (Матеос Х.), *Развитие византийской литургии*, w: *Развитие византийской литургии*, tłum. Н. Василевич, Quo Vadis, Киев 2009, s. 128.
- , *The Evolution of the Byzantine Liturgy*, „John XXIII Lectures”, 1965, nr 1.
- Matuszewski M., *«Martyrologium Romanum» jako księga liturgiczna*, „Anamnesis”, 2006, nr 45.
- Mazza E., *The Eucharist in the First Four Centuries*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2000.

- Mc. Clure M. L., i Feltoe C. L., *The pilgrimage of Etheria*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1919.
- McCormick M., *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986.
- Messenger R. E., *Christian Hymns of the First Three Centuries*, The Hymn Society of America, New York 1942.
- Metzger M., *A eucharistic lexicon*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2000, s. 1–8.
- Miazek J., *Liturgia w czasach Ojców Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2007, t. XX, nr 1, s. 155–166.
- Муретов С. Д., *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до “Устава литургии” Константинопольского патриарха Филофея*, Печатня А. И. Снегиревой, Москва 1895, s. 331.
- , *О поминовении безплотных сил на проскомидии*, Москва 1897.
- Neale J. M., *Essays on Liturgiology and Church History*, London 1863.
- Никольский К., *Обозрение богослужбных книг Православной Российской Церкви: По отношению их к церковному уставу*, Императорская Академия Наук, Санкт-Петербург 1858.
- , *Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви*, Санкт-Петербург 1907.
- Пападоπούλου-Κεραμέως Α., *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Πετρούπολη 1894, vol. 2.
- Paprocki H., *Eucharystia w prawosławiu*, w: *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, red. E. Smykowska, Warszawa 1989, s. 27–121.
- , *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna Liturgii bizantyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Parenti S., *The Eucharistic Liturgy in the East. The Various Orders of Celebration*, w: *Handbook for liturgical studies. Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2000, s. 61–76.
- Patrich J., *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1995.
- Пентковский А. М., *Ктиторские типиконы и богослужбные синаксари Евергетидской группы*, „Богословские труды”, 2003, nr 38, s. 321–355.
- , *Лекционарии и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях*, w: *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, Санкт-Петербург 1998, s. 3–54.
- , *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2001.
- , *Византийский храм и его символическая интерпретация в I тысячелетии*, „Журнал Московской Патриархии”, 2008, nr 12.
- Петровский А. В., *Апостольския литургии восточной Церкви*, „Христианское чтение”, 1898, nr 7, s. 63–68.
- , *Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии*, „Христианское чтение”, 1904, nr 3, s. 406–431.

- , *Некоторые особенности древней крещальной практики и их следы в современном чине крещения*, „Христианское чтение”, 1908, nr 1, s. 124–131.
- Pringle D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus, vol. 3. The City of Jerusalem*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Розанов В. В., *Богослужебный устав Православной Церкви: Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви*, Москва 1902.
- Рубан Ю., *Сретение Господне: опыт историко-литургического исследования*, Ноах, Санкт-Петербург 1994, s. 213.
- Runciman S., *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge 1965.
- Schmemmann A., *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997.
- Скабалланович М., *Христианские праздники. Кн. I. Рождество Пресвятой Богородицы*, Киев 1915.
- , *Толковый Типикон. Объяснительное изъяснение Типика с историческим введением*, Издание Сретенского монастыря, Москва 2004.
- , *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*, Пролог, Киев 2004, s. 263.
- Smith W., i Thayer J., *Greek Lexicon entry for Hypotuposis*, BibleStudyTools 1999, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/>, 1.02.2012.
- Strunk O., *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977.
- Taft Robert F., *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume V. The Precommunion Rites*, Pontificio Instituto Orientale, Roma 2000.
- , *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, „Orientalia Christiana Periodica”, 1977, nr 43, s. 355–378.
- , *Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?*, „Bollettino della badia greca di Grottaferrata”, 2011, nr 8, s. 223–270.
- (Тафт Р. Ф.), *Как растут литургии. Развитие Божественной литургии византийского обряда*, w: *Развитие византийской литургии*, tłum. И. Пральников, Quo Vadis, Киев 2009, s. 77–118.
- (Тафт Р. Ф.), *Литургический лексикон*, tłum. С. Голованов, Издательство “Амфора”, Омск 2013, s. 192.
- (Тафт Р. Ф.), *Статьи. II. Литургика*, Голованов, Омск 2011, s. 416.
- , *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville 1992.
- , *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1975, s. 485.
- , *Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist*, „Muséon”, nr 100 1987, s. 323–342.
- (Тафт Р. Ф.), *Византийский церковный обряд. Краткий Очерк*, tłum. А. Чекалова, Алетейя, Санкт-Петербург 2000, s. 160.
- , *Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy? Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg*, „Bollettino della badia greca di Grottaferrata”, 2011, nr 8, s. 271–311.
- Ткаченко А. А., *Гомилиарий*, „Православная энциклопедия. Т. 12”, 2006, s. 39–40.
- Турилов А. А., *Апостол*, „Православная энциклопедия. Т. 3”, 2001, s. 95–98.

- Unterman A., *Żydzi, wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Książka i wiedza, Warszawa 2005, III, s. 264.
- Успенский Б. А., *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Языки русской культуры, Москва 1998, s. 680.
- Uspensky N., *Evening Worship in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985.
- (Успенский Н. Д.), *Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке*, „Богословские труды”, 1975, nr 13, s. 148–171.
- (Успенский Н. Д.), *Византийская литургия*, „Богословские труды”, 1980, nr 21, s. 5–53.
- Walter C., *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982.
- Василика В. В., *Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии. Описание греко-грузинского палимпсеста, хранящегося в Российской Национальной Библиотеке*, „Byzantinoslavica”, 1997, t. 58, nr 2, s. 311–337.
- Воронов Л., *Календарная проблема. Ее изучение в свете решений Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе*, „Богословские труды”, 1971, nr 7, s. 170–203.
- , *Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV–V в.)*, „Богословские труды”, 1973, nr 10, s. 135–140.
- , *Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi»*, „Богословские труды”, 1971, nr 6, s. 207–219.
- Wordsworth J., *Bishop Sarapion's Prayer-Book. An Egyptian pontifical dated probably about A.D. 350-356*, tłum. G. Wobbermin, London Society for promoting Christian Knowledge, London 1899.
- Vincent M. R., *Vincent's Word Studies*, 1886, <http://www.studylight.org/com/vnt/view.cgi?bk=53&ch=1>.
- Zaccagni L., *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiae Graecae et Latinae*, Roma 1698.
- Захарович Ф., *Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписменных Служебников: Опыт сличения старопечатных и исправленных церковнобогослужебных книг с древлеписьменными*, Москва 1899.
- Зелинский А. Н., *Конструктивные принципы древнерусского календаря*, Контекст, Москва 1978.
- Желтов М. С., i Ткаченко А. А., *Библейские песни*, „Православная энциклопедия. Т. 5”, 2002, s. 62–71.

Indeks osobowy

A

- Addaj (apostoł Tadeusz) 144, 161
- Adrian I, papież rzymski; *Zob.* Hadrian I, papież rzymski
- Afanasjew Nikołaj 345
- Agabos, prorok 64
- Ajjoub Maxime, bazylikańska zakonnica 249
- Aleksander I, św., papież rzymski 156
- Aleksander, św., igumen monasteru Akometoi 232
- Aleksy I Komnen, cesarz bizantyjski 381
- Aleksy I Studyta, patriarcha konstantynopolitański 244, 373-377, 380, 382, 385-386, 388, 390-391, 394-397, 401, 403-409, 415, 417, 438, 450, 455, 458-460
- Allison Robert 420-421
- Ałmazow Aleksandr 100
- Ałymow Wiktor 34-35, 48, 54-55, 57-58, 60-63, 65-67, 73-74, 76, 81-82, 90-94, 96, 98, 104-105, 107-108, 110, 117, 124, 126-130, 132-135, 140-141, 143-145, 151-152, 155, 160, 165-166, 168, 170-171, 174-176, 178-179, 181-182, 184, 190, 192, 193, 200, 203-204, 206-207, 217, 226, 232, 236, 262-263, 276, 278-279, 287-289, 294, 301, 303-304, 336, 343-344, 347-349
- Ambroży z Mediolanu, św. 23, 84, 134, 157-158, 193, 197, 204
- Ammoniusz, diakon aleksandryjski 193
- Amuna, abba 210
- Anastazy, biskup Cezarei Palestyńskiej 266
- Anastazy I (z Synaju), św., patriarcha antiocheński 450
- Anastazy z Synaju, św. 107, 405, 421
- Anatol, biskup Tesaloniki 264
- Anatol, św., patriarcha konstantynopolitański 260
- Andrzej, apostoł 115
- Andrzej Ślepy 413
- Andrzej z Krety, św., arcybiskup 263, 266, 351-352, 363, 406, 413, 470
- Anna Komnen 381
- Antioch Sabaita, igumen Ławry św. Sawy 419
- Antoni III Studyta, patriarcha konstantynopolitański 414
- Antoni, św., biskup nowgorodzki 310, 313
- Antoni Wielki, św., anachoreta 208-210, 215, 224, 370
- Antym, biskup 438
- Antym I, patriarcha konstantynopolitański 238, 252, 341
- Apolinariusz z Laodycei 204
- Ariusz 59, 116, 203, 204
- Arranz Miguel 18-19, 23-24, 38-39, 43-44, 49, 52,-54, 57, 68, 78-88, 112, 124-125, 127-130, 132, 134, 167, 177-180, 184, 188, 213, 221, 224, 227-229, 231-233, 237-241, 244-245, 247-254, 257-261, 275, 277-282, 284-288, 292-300, 302-303, 308-309, 313-316, 319, 324, 327-329, 331, 333, 335, 337-339, 341-343, 359, 363-368, 373-381,

383-388, 391, 413-414, 416-421,
428-430, 432, 434, 438, 440-441,
445-446, 448-449, 459, 461-466,
468-470, 472, 476
Atanazy Atoski, św. 59, 361, 365, 367, 369,
382, 429-430
Atanazy, igumen (1390-1405) 459
Atanazy, igumen monasteru Philantropos 381
Atanazy I, św., patriarcha konstantynopoli-
tański 475
Atanazy II, arcybiskup aleksandryjski 195
Atanazy Wielki, św. 54, 58-59, 82, 91, 98,
151-152, 192, 194-195, 197, 199,
204-205, 358
Atanazy Wysocki, igumen 462-463
Atenodor, św. 271
Atenogen, męczennik 175, 203
Augustyn z Hippony, błogosławiony 53, 92,
97, 104, 127, 157, 183, 194-195, 199,
204, 275
Awksencjusz, święty mnich 345-346

B

Balsamon Teodor; *Zob.* Teodor IV Bal-
samon, patriarcha antiocheński
Barnaba, apostoł 52, 64, 129, 192
Baron Arkadiusz, ks. 19, 60-62, 68, 82, 91, 97,
102, 110-111, 126, 132-133, 172-174,
182, 206
Bartolomeusz z Rossano, św. 385-386
Batiffol Pierre 166
Baumstark Anton 20, 217, 474-476
Bazyli, mnich Akoimita 414
Bazyli II Bułgarobójca, cesarz bizantyjski
272, 374
Bazyli Wielki, św., biskup Cezarei Kapa-
dockiej 53, 60, 83-86, 89, 91, 127,
133-134, 136-137, 139, 141, 145, 147,
149-152, 175, 177-178, 183, 185, 187,
194-195, 198, 203, 206, 213, 216,
238, 243-244, 250, 252, 265, 273-274,
278-281, 283-284, 286-289, 293-295,
297, 299, 303, 311, 320, 352, 361, 364,
408, 410, 419, 423-424, 441-442, 449,
457, 469
Bazyli z Seleucji 107
Benedykt z Nursji, św. 83-84, 89, 256, 340
Beneszewicz Władimir 419, 424
Benigni Umberto 456
Bernoville Raphael 76
Bessarion Basilio, kardynał 239, 388
Biolaki Jerzy 469
Błażej II, igumen monasteru Grottaferrata
385
Bogucki Andrzej 63
Bołotow Wasilij 95, 263, 266, 272
Bouyer Louis 33, 57, 69, 168
Brightmann Frank 60, 62, 135-139, 142,
146-147, 149, 152-153, 290, 320
Bux Nicola 321, 322

C

Cabasilas Nicholas; *Zob.* Kabasilas Mikołaj,
św.
Caner Daniel 232
Capelle Bernard, opat Kaizesberg 146
Celestyn, papież rzymski 154
Cezary z Arles, św. 256
Charkiewicz Jarosław 115
Charyton Wyznawca, św. 214, 226, 428
Chosroes II, władca perski 110
Chromacjusz, biskup Akwilei 117
Chupungco Anscar 38, 69, 154, 280, 321
Cirlot Felix 166
de Cisneros Francisco Jiménez, kardynał
hiszpański 159
Cotelier Jean-Baptiste 223
Cozza-Luzi Giuseppe 365
Cyprian, metropolita kijowski 308, 333, 431,
459, 461
Cyprian z Kartaginy, św. 53, 70, 81-82, 84,
114, 127, 133, 157, 165, 177, 189, 205,
290
Cyryl Aleksandryjski, św. 69, 134, 136, 152

Cyryl Jerozolimski, św. 98, 133, 138-140,
192, 275

Cyryl, mnich Ławry św. Sawy 222, 248

Czuj Jan 63

D

Damazy I, papież rzymski 114, 153, 193,
204, 276

Danielou Jean, kardynał 90-91, 93, 106,
134

Diakowski Jewfimij 80-81, 177-178, 314-315,
317-319

Diamantopoulou Ekaterini 216

Dioklecjan, cesarz rzymski 66, 94, 116, 271

Dionizy Aleksandryjski, św. 65, 205

Dioskur 134, 136

Dmitrewskij Iwan 34, 67

Dmitriewskij Aleksiej 53, 58-60, 66-72,
223-226, 228, 238, 240, 248-249, 287,
365, 385-386, 428, 453, 468-470,
475-476

Domicjan, cesarz rzymski 271

Domicjan Studyjski, św. 370

Doroteusz z Gazy, św. 361

Dozyteusz, igumen monasteru Kijowsko-
Pieczerskiego 431, 464

Drews Paul 156

Du Cange, Charles du Fresne 307

Dworkin Aleksandr 297

E

Efrem Syryjczyk, św. 204, 206, 370, 451

Egeria, pątniczka 63, 75-76, 85-86, 97, 99,
100-105, 107-111, 113, 175-176, 180,
195, 215, 227, 253, 267, 283, 398, 413

Elews, dowódca rzymski 271

Eliasz, patriarcha jerozolimski 215

Engberding Hieronimus 148

Engberg Sysse Gudrun 278

Epifaniusz z Cypru, św.; *Zob.* Epifaniusz
z Salaminy, św.

Epifaniusz z Salaminy, św. 62, 84, 91, 98,
107, 267, 289, 352

van Espen Zeger Bernhard 190

Eudoksja, cesarzowa bizantyjska 214, 333

Eudoksjusz, biskup 59

Eufaliusz z Aleksandrii 195

Eugeniusz, biskup Kartaginy 115

Eutychiusz, św., patriarcha konstantynopoli-
tański 109, 290, 301

Eutymiusz, arcybiskup Nowgorodu 462

Eutymiusz, igumen 374, 383

Eutymiusz, patriarcha bułgarski 416, 438

Eutymiusz Wielki, św., mnich i pustelnik
214-215, 223-224, 226, 382, 428

Euzebiusz z Cezarei 66, 70-71, 74, 84, 98,
117, 192-194, 202

Ewizychiusz, męczennik 216

Ezechiel, prorok 318, 447

F

Feliks Minucjusz 53

Feltoe Charles Lett 108

Ferotin Dom Marius 159

Fikara, mnich 431

Filaret, biskup Czernihowa 149

Filaret, patriarcha moskiewski 471-472

Filastrusz, biskup Brescji 112

Filip, apostoł 94

Filip, diakon 64

Filip, św., biskup Heraklei 94

Filokalus Furius Dionizy 114

Filon z Aleksandrii 123-124

Filoteusz Kokkin, patriarcha konstantynopo-
litański 238, 288, 291, 325, 431-433,
460-462

Flawian, św., patriarcha konstantynopolitań-
ski 405

Flawiusz Julian, cesarz rzymski; *Zob.* Julian
Apostata, cesarz rzymski

Focjusz, metropolita pskowski 459, 461

Focjusz, św., patriarcha konstantynopolitań-
ski 273

von Funk Franz Xaver 166

G

Galeriusz, cesarz rzymski 116

Gamaliel Starszy, faryzeusz 47

Garitte Gérard 418

Gelazjusz I, papież rzymski 153, 156, 194,
263, 268

Genadiusz, św., arcybiskup Wielkiego Nowo-
rodu 464-466

Gennadiusz II Scholar, patriarcha
konstantynopoliński 335

Gerasim Jordański, św., mnich 214, 428

German I, św., patriarcha
konstantynopoliński 71, 238, 264,
266-278, 280, 289, 292, 306, 344

German, św., biskup Paryża 158

Goar Jacques 238-239, 282, 284, 286-287,
307, 317, 467

Gołosow Gawryił, archimandryta 66, 193,
197, 199-200, 202, 205-206, 289-290,
344

Gołowanow Siergiej 70, 292

Gołubcow Aleksandr 43, 47, 54, 61, 65,
119-121, 124-125, 127, 133, 138, 141,
146, 164, 189, 276, 343-345, 457

Gołubinskij Jewgienij 308

Gordon Ewa 36

Grzegorz Cudotwórca, św. biskup Neocezarei
66, 185, 202

Grzegorz Dekapolita, św. 289

Grzegorz I Wielki, św., papież rzymski 136,
154-156, 265, 320, 353

Grzegorz Oświeciciel, św. 134, 136, 151-152

Grzegorz Palamas, św., arcybiskup Tesaloniki
432, 438

Grzegorz Synaita, św. 438

Grzegorz Teolog, św. 97, 110, 136, 141, 146,
152, 199, 203-204, 303, 333, 369, 469

Grzegorz VII, papież rzymski 268

Grzegorz z Nazjanzu, św.; *Zob.* Grzegorz
Teolog, św.

Grzegorz z Nyssy, św. 66, 101, 110, 352

Gumilewskij Ilja 181, 208, 260

H

Hadrian I, papież rzymski 154

al-Hakim Abu Ali Mansur Tariku, kalif 76

Hammond Charles 62, 135-139, 142, 146,
152, 290, 320

von Harnack Adolf 60

Helena, św., cesarzowa bizantyjska 74-76,
110, 113, 207, 446

Heliodor, biskup Altinum 117

Herakliusz, cesarz bizantyjski 110, 234, 273

Hermas, św. 52, 64, 192, 193

Hermogen, św., patriarcha moskiewski 471,
472

Hero Angela Constantinides 360-362, 365,
370-371, 377-379, 381, 387-389,
394-397, 401, 404, 407, 409, 420-421,
423, 426

Hieronim ze Strydonu, błogosławiony 58-59,
83, 88, 92, 112, 116-117, 197, 212,
263, 270

Hillel Starszy, rabin 47

Hipolit Rzymski, św. 52, 55-57, 61-62, 67,
79, 82, 106, 125-127, 137, 174, 352

Honoriusz I, papież rzymski 154

I

Ignacy Antiocheński, św. 52, 58, 65, 93, 116,
129, 152, 203, 351

Ignacy Efreem II Rahmani, antiocheński
patriarcha Kościoła syryjskiego 148,
172, 278

Ikim Władimir, metropolita 362

Irena, cesarzowa bizantyjska 362, 381, 451

Ireneusz z Lyonu, św. 23, 52, 93-94, 124,
126, 205

Iwazkiewicz Piotr 63, 75-76, 85-86, 97, 99,
101-105, 107-111, 176

Izaak z Armenii, św., katolikos 152

Izajasz, prorok 194, 300, 318, 352
Izydor Pyromalus 284
Izydor z Sewilli, św. 23, 160, 256

J

Jakub Sprawiedliwy, brat Pański, apostoł 65,
115-116, 134, 136, 138-141, 146,
151-152, 192-193, 196, 230, 243-244,
252, 266, 280, 288, 295, 302-303, 320,
399, 409, 457

Jakub, św., biskup Nizyby 116

Jakub z Edessy, biskup syryjski 140, 320

Jakub z Sarug, biskup monofizycki 136

Jan, abba palestyński 361

Jan, biskup eubejski 267

Jan Chryzostom, św., arcybiskup konstantynopolitański 53, 60, 70-73, 84-85, 97,
102, 106-110, 112-113, 117, 133-134,
136, 138-139, 145, 147, 149, 151-152,
157-179, 183, 187, 189, 193-195, 204,
206, 238, 243-244, 252, 263, 268, 272,
274, 278-283, 286-290, 293, 295, 300,
301, 303, 320-321, 323-324, 333, 336,
352, 400, 409, 441-442, 449, 454, 457,
469, 471

Jan IV Postnik, św., patriarcha konstantynopolitański 139, 147, 388

Jan Kasjan, św. 83, 87-89, 177-179, 193, 198,
211-213, 229, 250, 253, 255, 392, 398,
419

Jan Klimak, św. 315, 416

Jan Kukuzel, św. 431

Jan Moschos, św., mnich bizantyjski 213,
229, 258, 276, 302, 330, 344, 419, 464

Jan Teolog, apostoł i ewangelista 72, 77-78,
84, 89, 95, 102, 105, 113, 115-116,
123, 136, 192-194, 196-197, 230, 270,
315, 348, 352, 403, 409, 454

Jan z Antiochii (XII w.) 363

Jan z Damaszku, św. 24, 193, 200, 203-204,
226, 231, 258-261, 264, 270, 351-353,
363, 366, 371, 413, 429, 438, 457

Jan II, patriarcha jerozolimski 275

Jenner Henry 159

Jeremiasz, prorok 300

Jerzy Chozewita, św. 320

Jerzy Hagioryta (Mtacmindeli), św. 382,
386, 429

Jerzy Kodinos 452

Jerzy, metropolita kijowski 270

Jerzy, mnich, kronikarz bizantyjski 294

Jerzy Pizyda, diakon, chartofilaks Hagia
Sophia 349

Jerzy z Atosu, św.; *Zob.* Jerzy Hagioryta
(Mtacmindeli), św.

Jerzy z Nikomedii, św., biskup 414

Jerzy III, igumen monasteru Iweron 429

Joel, prorok 318

Jonasz, mnich ławry św. Sergiusza 462

Jordan Robert 377, 381

Józef Flawiusz, historyk 120

Józef Hymnograf, św. 350, 363, 414-415

Józef, igumen z Otranto 387

Józef, patriarcha moskiewski 472

Józef z Tesaloniki, św. 24, 360, 363, 413-414

Juda, prorok 64

Juda Tadeusz, apostoł 193

Julian Apostata, cesarz rzymski 113, 116, 271

Jülicher Adolf 166

Juliusz II, papież rzymski 160

Justyn Męczennik, św. 52, 54, 58, 92, 98,
124-125, 127, 137, 192, 202, 290, 320,
343

Justynian I Wielki, św., cesarz bizantyjski 21,
26, 221, 233-234, 236-237, 264, 294,
297, 343-344

Justynian II, cesarz bizantyjski 301

Juwenaliusz, patriarcha jerozolimski 107, 214

K

Kabasilas Mikołaj, św. 157, 278, 291, 297, 335

Kalikst I, papież rzymski 265

Kalikst Nicefor Ksantopulos, patriarcha
konstantynopolitański 415, 453

Kapustin Antonin, archimandryta 372
Karabinow Iwan 35-36, 42-44, 46-47, 61,
70, 74, 81-82, 84-86, 90-96, 106-107,
109-110, 112-117, 119, 122-123, 130,
134-140, 142-163, 167-169, 175-180,
185-188, 197-199, 244-245, 247,
250-251, 253-256, 262-266, 268,
270-273, 275, 294-295, 297-298,
301-302, 304, 310-312, 317-318,
325-328, 331-332, 338-342, 349-353,
375, 391, 413-416
Karol I Wielki, cesarz rzymski 154, 159
Kasja, św., mniszka konstantynopolińska
414
Kastor, biskup z Galii 213
Kekelidze Korneli 76, 153, 227, 259, 263,
383, 418
Kern Kiprian, archimandryta 17, 24, 43, 46,
59, 121-122, 166, 191-192, 196-200,
202-203, 260, 345-347, 349
Khoury-Sarkis Gabriel 148
Kiriak Pustelnik, św. 353, 428
Klemens, św., arcybiskup Ochrydy 415-416
Klemens Aleksandryjski, św. 53-54, 60-62,
81-83, 87, 94, 97, 102, 110-111, 126,
127, 132-133, 146, 164, 172-174, 177,
182, 202, 206
Klemens I, św., papież rzymski 52, 65, 137,
202
Klemens Studyta, św. 414-416
Klinger Jerzy, ks. 148
Kolumban I, św. 256
Kommodus, cesarz rzymski 66
Konstantyn I Wielki, św. cesarz 26, 70, 72,
74-75, 93, 108-109, 114, 117, 206,
207, 236
Konstantyn Paleolog, syn cesarza Michała
VIII Paleologa 364, 431
Konstantyn VII Porfirogeneta, cesarz bizan-
tyjski 261
Konstanty, protopsalt Hagia Sophia 468-469
Korneliusz, papież rzymski 57, 77
Kosma 266

Kosmas Indikopleustes, bizantyjski mnich 107
Kosma, św., biskup Majumy 24, 226-227,
258, 260, 266, 351-353, 363, 408, 413
Kostiuczuk Jakub, arcybiskup 353
Krasowickaja Marija 235
Kriwoszejn Wasilij, arcybiskup 291
Ksanfopul Nicefor Kallist 414, 462

L

Ladeuze Paulin 166
Laktancjusz, pisarz i apologeta 66
Leander, biskup Sewilli 160
Leoncjusz z Bizancjum 146
Leon I Wielki, cesarz bizantyjski 360
Leon I Wielki, św., papież rzymski 153, 265,
405
Leon V Armeńczyk, cesarz bizantyjski 362
Leon VI Filozof (Mądry), cesarz bizantyjski
261, 266, 414, 416
Leroy Julien 360
Lisycyn Michaił 227-228, 233, 235, 244-246,
270, 280, 321, 323, 374-376, 390, 396,
404-405, 407, 417-418, 421-422,
458-460
Lisiecki Arkadiusz 202
Lodi Enzo 280
Longin Sziszelew, mnich Ławry Św. Trójcy
471-472
Lønstrup Gitte 114
Lucjan z Samosaty 52
Ludwik IX Święty, król Francji 104

Ł

Ławreszuk Marek, ks. 95, 157, 181, 203, 441
Łopuchin Aleksandr 39, 40
Łukasz, ewangelista 65-66, 77-81, 84, 92,
94-95, 100, 105-106, 111, 115, 118,
120-124, 126, 173, 179, 192, 195,
200-201, 205, 272, 314, 406, 410
Łukasz, św., igumen monasteru w Messynie
386-387

M

- Mai Angelo, kardynał 362, 365, 414
Makarowskaja Milena 184
Makary Wielki (Egipski), św. 58-59, 210-211
Maksym, biskup Turynu 194
Maksym Wyznawca, św. 283, 306, 335
Małkow Piotr 108
Mango Cyril Alexander 236
Manswietow Iwan 19, 22-24, 27, 61-62, 78, 82-85, 87-89, 93, 98-100, 110, 112, 177-178, 199, 203, 211, 213-216, 223-226, 229-230, 232, 235-236, 238-239, 244-245, 251-253, 256, 264, 266-269, 273, 280, 285, 309-313, 315, 317, 319, 322, 325-328, 331, 334-335, 337, 339, 340-341, 348, 358, 360, 363-368, 370-377, 381-385, 387-391, 394-398, 400, 402, 404-411, 417-418, 420-422, 427-435, 437-438, 440-448, 450-451, 453, 455-457, 460-473
Marcellus, św. 232
Marcjan, św., cesarz bizantyjski 405
Marcjon z Synopy 204
Marek Aureliusz, cesarz rzymski 127, 271
Marek Eugenik (z Efezu), św., metropolita Efezu 203
Marek, ewangelista 60, 78, 92, 105, 120-121, 134, 136, 141-143, 151, 162-164, 179, 195, 244, 252, 290, 295, 409
Marek, mnich 436, 455-456
Marek, patriarcha aleksandryjski 244, 252
Marek, św., biskup Otranto 413, 437, 456-457
Margaryt, św. 400
Mari, misjonarz Syrii i Persji 144, 161
Marrou Henri-Irenee 90-91, 93, 106, 134
Mateos Juan 82, 125-126, 149-150, 155, 177, 205, 235, 239, 274, 278-279, 281-284, 287-288, 290, 292-294, 296-300, 302, 304
Mateusz, ewangelista 78, 103, 105, 117, 120-121, 164, 179, 194-195, 200, 290, 316, 348, 410, 419, 449
Mathews Thomas Francis 241, 306
Matuszewski Mateusz, ks. 114, 117
Maurycjusz, cesarz bizantyjski 262
Mazza Enrico 38, 43, 150
McClure M. L. 108
McCormick Michael 235
Meliton, mnich Ławry św. Sawy 225
van der Mensbrugge Alexis, arcybiskup 129
Messenger Ruth Ellis 202, 204-205
Metody, patriarcha konstantynopoliński 238
Metody, św., równy apostołom 361, 416
Metzger Marcel 154, 263
Miazek Jan, ks. 153-154, 156-160
Michał, igumen monasteru Bogurodzicy nad rzeką Mili 387
Michał II Amorejczyk, cesarz bizantyjski 362
Michał IV Paflagończyk, cesarz bizantyjski 69
Michał, mnich studyjski 458
Michał VIII Paleolog, cesarz bizantyjski 428
Mikołaj, arcybiskup konstantynopoliński 436
Mikołaj, igumen monasteru Kasoulon 384, 387-388
Mikołaj I Mistyk, patriarcha konstantynopoliński 452
Mikołaj I Wielki, papież rzymski 262
Mikołaj Studyta 414
Miller Timothy 360, 362, 387
Muretow Siergiej 291

N

- Naumowicz Józef, ks. 89
Neale John Mason 28
Neofita, patriarcha konstantynopoliński 378
Neron, cesarz rzymski 271
Nestor Kronikarz, mnich monasteru pieczerskiego 458
Nestoriusz 134, 144-147

- Nicefor I Wyznawca, św., patriarcha
konstantynopolitański 238, 321, 362,
426, 429, 442
- Nicefor (Niceta), biskup Remezjany 204
- Nicetas Stetatos Studyta, św. 306
- Nikodem, arcybiskup serbski 431, 434, 436,
438
- Nikodem, igumen 438
- Nikodem z Góry Atos 469
- Nikolskij Konstantin 29-30, 72, 261, 418
- Nikon, igumen monasteru Roidiou na
Czarnej Górze 62, 110, 213, 226, 229,
262, 266, 269, 340, 358-359, 374-375,
377, 382, 387-388, 397, 398, 411-412,
418-423, 425-427, 430-432, 441, 446,
452-455, 462, 464
- Nikon, patriarcha moskiewski 291, 414, 417
- Nil, abba synajski 229-231, 276, 302, 330,
398, 419, 428, 464
- Nil, igumen monasteru Bogurodzicy Pełnej
Łaski 428
- Nil, mnich założyciel monasteru Grottafer-
rata 384-385
- Noe, biskup Tyberiady 337
- Noret Jacques 367
- O**
- Orłów Michał 475
- Orygenes 53, 65, 84, 93, 164, 189, 193, 202
- P**
- Pachomiusz, mnich z monasteru Kutlumus
437
- Pachomiusz Wielki, św. 83, 89, 211-213,
255, 361, 392, 419
- Palamon, św. abba 83
- Pambo, św. abba 213
- Pańkowski Jerzy, biskup 282
- Papadopoulos-Kerameus Athanasios 227-228
- Papadopoulos Nikolaos P. 239
- Paprocki Henryk, ks. 29-30, 35, 43-44, 48-49,
52, 57, 59, 66, 69-72, 75-76, 80, 118,
123-124, 126, 139, 143, 146-148,
167-168, 207, 219, 226-228, 233, 244,
276, 278, 280, 282-283, 287-289,
291-293, 302, 304, 306, 316, 320-324,
344, 357, 422, 460, 468-469, 471
- Paranika Matthaïou 414
- Parenti Stefano 69, 237, 275, 286, 432
- Patrich Joseph 216, 223-224
- Paulin, św., biskup z Noli 127
- Paweł, apostoł 61, 64, 72, 80-81, 84, 92-93,
95, 112, 114-116, 118-119, 121-123,
166-167, 179, 192, 195-196, 200, 205,
300, 344, 351, 365, 424, 426, 449, 454
- Paweł, mnich kapadocki 213
- Paweł, św., założyciel monasteru Ewergetydy
206, 377
- Paweł Wyznawca, św., patriarcha
konstantynopolitański 370
- Paweł z Samosaty 202
- Perpetuus, biskup Tours 107
- Pientkowskij Aleksiej 74, 273, 375-377,
379-382, 385-386, 389-391, 397-398,
401, 406-409
- Pietras Henryk, ks. 19, 60-62, 68, 82, 91, 97,
102, 110-111, 126, 132-133, 172-174,
182, 206
- Pietrowskij Aleksandr 54, 144, 161-162,
269, 289-291
- Piotr, apostoł 61, 77, 82, 84, 89, 92-93, 112,
114-116, 126, 129, 192-193, 202, 230,
314, 348, 351, 403, 409, 424, 426, 454
- Piotr Chrysolog, biskup Rawenny 262
- Piotr Diakon, bibliotekarz monasteru na
Monte Cassino 146
- Piotr II Folsznic, patriarcha antiocheński
304
- Piotr Mohyła, św., metropolita kijowski 400,
472
- Pitra Jean-Baptiste François, kardynał 363
- Pliniusz Młodszy, pisarz rzymski 52, 81, 93,
203
- Polikarp ze Smyrny, św. 52, 93, 116, 165, 405

Pomialowski Iwan 63, 113
Pralnikow Ilja 149
Priłuckij Wasilij 375
Pringle Denys 75-76, 216
Probst Ferdinand 149
Probus, cesarz rzymski 271
Proklos Ateńczyk (Proklos z Licji), filozof
365
Proklos, św., patriarcha
konstantynopoliński 134, 139, 147,
262-263, 297
Prokopiusz z Cezarei, historyk bizantyjski
306
Pseudo-Dionizy Areopagita 140
Ptolemeusz, biskup Thmuis 58
Pulcheria, św., cesarzowa bizantyjska 262,
405

R

Ralf, biskup francuski 76
Roger I de Hauteville, hrabia Kalabrii
i Sycylii 387
Roman Melodos, św. 109, 263-265, 267, 333,
347-349, 353, 417
Rozanow Wasilij 261, 323, 440
Ruban Jurij 18-19, 23-24, 38-39, 49, 52,
78-80, 109, 134, 179-180, 238, 244,
247-248, 251, 253, 314, 331, 333, 341,
343, 363
Runciman Steven 384

S

Sawa, igumen Ławry św. Sergiusza 462
Sawa Serbski, św. 378, 383, 430, 439, 464
Sawa Uświęcony, św. 214-216, 219, 221-229,
237, 248-249, 257, 264, 309, 320, 323,
330, 351, 353-354, 358-361, 363, 370,
383, 387, 398, 402, 412, 420, 427-430,
435, 437, 439, 446, 462, 465, 468,
474-475
Schaff Philip 91, 99, 166, 186-191, 194, 197

Schmemann Alexander 23, 25
Serapion, św., biskup Thmuis 53, 58-60, 142
Sergiusz I, patriarcha konstantynopoliński
273, 275, 349
Sergiusz, mnich Ławry św. Sawy 264
Sergiusz z Radoneża, św. 363
Sewer, patriarcha antiocheński 320
Skabałanowicz Michaił 35, 49, 51, 53, 58, 64,
66, 76, 83, 85, 91-93, 95-96, 98-104,
106-115, 117-119, 123, 169-170, 172,
177-178, 180, 182-183, 193-196,
204-206, 208-216, 221-226, 228-229,
231-232, 235-236, 238-240, 247,
249-250, 260, 262-268, 270-272,
308-311, 313-314, 316-319, 324-328,
331-334, 346-353, 359, 361-365,
367-368, 371-381, 383-385, 387-388,
390-394, 396-398, 400-404, 419-420,
427-429, 431, 434, 438-442, 444,
445-465, 467-468, 470-473
Smith William 365
Sofroniusz, św., patriarcha jerozolimski 24,
99, 203, 213, 226-227, 229, 258, 266-
267, 276, 302, 330, 350, 398, 413-414,
419, 428, 446, 464
Sokrates Scholastyk, historyk 58, 109, 203
Sonacjusz, biskup Reims 263
Sozomen (Hermiasz Sozomenos), historyk
70, 109, 117, 255
Spirydon, św., biskup Tremithus 273
Spitta Friedrich 166
Starowieyski Marek, ks. 54, 65, 168-169
Stefan Hymnograf (Sabaita), św. 226, 264,
353, 413
Stefan, igumen monasteru na Monte Cassino
378
Strunk Oliver 29
Studios (Studyta), konsul 360
Sykstus I, papież rzymski 205
Sykstus V, papież rzymski 387
Sylas, apostoł 64, 84
Sylwester I, św., papież rzymski 194
Symeon Metafrastes, św. 400, 414

Symeon, św., metropolita Tesaloniki 226,
235, 239, 242, 245, 252-253, 291, 304,
310-313, 315, 317-319, 322-323,
325-328, 331-332, 335, 346-347, 402,
448, 458

Sysoj Wielki, św., pustelnik 209

Szołdrski Władysław 63

Szymon Logoteta, św.; *Zob.* Symeon Meta-
frastes, św.

Ś

Świderkówna Anna 54

T

Tadeusz (Juda Tadeusz), apostoł 136

Taft Robert Francis, archim. 20-21, 23-24, 26,
53, 61, 70-71, 73, 149, 157, 164-165,
187, 207, 217, 222, 234-239, 241-244,
259, 264, 274-281, 284-285, 288,
290-295, 297-298, 300-307, 320, 330,
333, 335-336, 341, 343-345, 351, 353,
359-363, 366-367, 373-375, 377, 379,
382-383, 386, 412, 415, 417, 421, 428,
430-434, 439, 444, 461-462, 474,
476

Tarazjusz, hymnograf 414

Tarazjusz, św., patriarcha
konstantynopolitański 238, 442

Telesfor I, papież rzymski 154

Teodor, diakon bazyliki Zmartwychwstania
337

Teodoret z Cyru, św. 53

Teodor Studyta, św. 24, 193, 232, 257,
261-262, 268, 351, 359-367, 369-371,
373-374, 376, 384, 387, 389, 392, 396,
399, 401, 413-415, 427

Teodor IV Balsamon, patriarcha antiocheń-
ski 68, 112, 142, 191, 236, 244, 252

Teodor z Mopsuestii 134, 144-145, 278, 343

Teodozjusz I Wielki, cesarz rzymski 69,
183

Teodozjusz II, cesarz bizantyjski 111

Teodozy Kijowsko-Pieczerski, św. 375, 450,
458

Teodozy Wielki (Cenobiarcha) z Kapadocji,
św. 428

Teofan Naznaczony, św.; *Zob.* Teofan
Wyznawca (Homologetes), św.

Teofan Wyznawca (Homologetes), św. 109,
226, 294, 414

Teofan, hieronimich protosingel 467

Teofilakt Wyznawca, św., biskup nikome-
dyjski 400

Teoktyst, św., igumen 223, 226

Tertulian 53, 81-82, 84-85, 90, 93-94, 127,
133, 138, 157, 177, 181, 189, 203, 205

Thayer Joseph Henry 365

Thomas John Philip 360-362, 365, 370-371,
377-379, 381, 383, 387-389, 394-397,
401, 404, 407, 409, 420-421, 423, 426

Tkaczenko Aleksandr 199

Tomasz, apostoł 97, 113, 144, 264

Toscani Theodori 317

Trajan, cesarz rzymski 52, 271

Turajew Borys 255

Turilow Anatolij 192

Tymoteusz I, patriarcha konstantynopolitań-
ski 304

Tymoteusz, św., igumen monasteru Ewerge-
tydy 377, 395, 404

U

Unterman Alan 47

Urlich, biskup Orleanu 76

Uspienskiy Nikołaj 297, 307, 323, 473, 474

Uspienskiy Porfiriusz, biskup czechryński
148, 238, 253, 255, 268, 279-280, 287,
337, 382

Uwarowa Praskowja 76

V

Velkovska Elena 286

Vincent Marvin R. 365

W

Walens, cesarz rzymski 161

Walentyn, gnostyk 203

Walentynian I, cesarz rzymski 96

Warsonofiusz z Gazy, św., abba palestyński
90, 361

Wasilik Władimir 368

Wasiljewicz Natalia 125

Wobbermin Georg 59

Wordsworth John 59

Woronow Liwierij 168

Z

Zaccagni Lorenzo Alessandro 195

Zachariasz, igumen monasteru w Otranto 388

Zachariasz, prorok 106, 113, 158, 196,
199-200, 337, 350

Zacharowicz Filaret, igumen 29, 163

Zenon Izauryjczyk, cesarz bizantyjski 297

Zenon z Werony, św. 106

Zervos Spyridonos 239, 282, 468

Ż

Żółtow Michaił 199

Summary

The liturgical services of the Orthodox Church are one of the most important elements in the spiritual life of each of its members. They are understood as both communal prayer, complemented by individual prayer, and specific rites and religious ceremonies. Services considered in a comprehensive manner can be defined as liturgical tradition.

This book demonstrates the historical development of the Orthodox liturgical tradition through the lens of the formation process of the Typikon. The author also answers questions concerning the trends and manner of that development. The main problem, which is analysed in every chapter of the book, centres around the question: were the changes in the liturgical tradition a result of evolution or revolution?

Despite the vast number of the primary literary resources and academic research available, the answer to this question is far from simple. The difficulty is hidden in the richness of the Orthodox liturgical tradition, which has developed over the ages simultaneously in several spiritual centres. For this reason, the author analyses the specific stages in the development of the Orthodox liturgical tradition.

This book outlines the Byzantine, Antiochian, Syrian, Alexandrian and Slavic rites, as well as the liturgical practices of the Holy Mountain Athos. The vast breadth of the materials reviewed in this book does not leave room for an adequate analysis of the Western liturgical tradition, which is not discussed in this book. Although certain descriptions of elements of the Western practice appear several times, they are not organized, or even more so, analysed, but are merely examples of the influences that this rite has had on the development of the liturgical tradition in the East.

The following topics are presented this book:

1. The Old Testament tradition of prayer with specific consideration of the elements which have been preserved in the Christian tradition.
2. The liturgical practice of the Church in the first four centuries. After showing historical sources, the book then present the people involved in leading services, the places and times of prayer and the various liturgical services. The second part of the chapter demonstrates the development of liturgical practice in both the cathedral and monastic forms.
3. The formation of the full liturgical cycles in two centres: Palestine and Constantinople. This chapter also presents the development of the liturgical cycles and the services held therein with an emphasis on outlining the development of the Divine Liturgy. As in the previous chapter, the analysis takes into con-

sideration the development of hymnography and systematization of the service texts.

4. The period in which the first complete „Typikons” appeared and the completion of the formation of the cycle of services. This chapter presents the following: the Studite liturgical practice, the monastic Founder’s Typikons and the development of the neo-Palestinian tradition.
5. The liturgical practice preserved in the first printed „Typikons” and its further development including two main currents – the Greek and Slavic.

The analysis conducted in this book of the development of the Orthodox liturgical tradition proves that it unceasingly continues, taking into consideration tradition up to date and the outright idealistic pursuit to reconstruct its oldest and original stages. In this manner, after years of oblivion, the tradition of the Great Lavra of St. Sabbas the Sanctified was revived and restored in the so called neo-Palestinian synthesis. In the same way, the cathedral practice of Constantinople, which has not been practiced for ages, can be shown to have been preserved in contemporary practices of prayer, saving the elaborate customs related to the entrance into the Temple, the system of entrances and other liturgical ceremonies for future generations.

The author describes the development of the Orthodox liturgical tradition as evolution and enrichment, but without setting out a uniform trend. This book presents the Orthodox liturgical tradition as living, incessantly developing, and preserving the consistency and continuity of the practice of prayer based on the example and teaching of Our Saviour Jesus Christ.

Zainteresowanie kwestiami liturgicznymi zawsze legitymowało teologów wszechstronnych. Liturgika bowiem wyjaśnia wiele kwestii związanych z historią Kościoła, rozwojem nabożeństw, teologią dogmatyczną i duchowością Wschodu. Teksty patrystyczne zaś stanowią najcenniejsze źródło dla samej liturgiki, które wspomagają zapisy kanoniczne i dyscyplinarne. Wszystko w końcu spotyka się w teologii eucharystycznej. Można zatem powiedzieć, że liturgika prawosławna odnajduje się w każdej innej dziedzinie teologicznej.

Ilość pozycji książkowych w języku polskim z zakresu prawosławnej problematyki liturgicznej wciąż pozostawia duży niedosyt. Sięgamy do źródeł obcojęzycznych, które czasami sprawiają wrażenie, że wszystko zostało już napisane. Jednak sytuacja wygląda zupełnie inaczej, bo liturgia prawosławna jest ciągle procesem żywym i pulsującym duchowo. Wymaga jeszcze wielu badań i analiz. Pojawiające się ostatnio w polskiej przestrzeni naukowej nowe pozycje książkowe o prawosławnej liturgice udowadniają ich inną wartość i potrzebę. Weszły one, albo na pewno wejdą, do katalogu światowej literatury liturgicznej. Do takich publikacji należy również zaliczyć obszerne dzieło ks. dr. Marka Ławreszuka pt.: *Modlitwa wspólnoty – historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*.

Książka ks. Marka Ławreszuka przedstawia przekrój rozwoju życia liturgicznego, poczynając od starotestamentowej tradycji liturgicznej. Autor publikacji ilustruje całościowo genezę i egzegezę chrześcijańskiego nabożeństwa, które trafnie określił modlitwą wspólnoty. Ten wspólnotowy aspekt nabożeństwa wynika z jedności eucharystycznej w Jezusie Chrystusie, która dominuje w myśli naukowej ks. Marka, pomimo przedstawienia tak zróżnicowanej tradycji liturgicznej na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie. Dodatkowym atutem Autora jest jego żywe doświadczenie liturgiczne jako kapłana – liturga, który swoje zainteresowania naukowe czerpie z liturgii, a liturgię opisuje również dzięki umiejętnościom naukowym i w oparciu o fachowy warsztat źródłowy.

Wszystkie te aspekty powodują, że książkę ks. dr. Marka Ławreszuka należy postrzegać jako ważne dzieło uzupełniające spektrum polskojęzycznej literatury teologicznej z zakresu prawosławnej liturgiki.

Bp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski)
Kierownik Sekcji Teologii Prawosławnej
i Katedry Prawosławnej Teologii Praktycznej ChAT



ISBN 978-83-7431-406-0