

KS. JANUSZ CZERSKI

TEOLOGICZNE ZNACZENIE PROSKOMIDII W LITURGII ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Proskomidia jest pierwszą częścią Liturgii Eucharystycznej w Kościele bizantyjskim. Proskomidia wyprzedza Liturgię Słowa (Liturgia Katechumenów) i Liturgię Eucharystii (Liturgia Wiernych). Większość wiernych Kościoła bizantyjskiego nie docenia jej teologicznego znaczenia, gdyż proskomidię celebrować się obecnie bez udziału wiernych, za zamkniętą *świętą bramą* ikonostasu (inaczej zwaną *królewską*), na bocznym ołtarzu, zwanym *προθεσις* (*prothesis*).

Słowo *proskomidia* pochodzi od greckiego *η προσκομηδη* (*e proskomedē*), określającego ofiarę lub czynność ofiarniczą¹. W księgach liturgicznych określenie *η προσκομηδη* (*e proskomedē*) występuje zamiennie z terminem *η προθεσις* (*e prothesis*), które ma znaczenie: ofiara, wystawienie czegoś na widok publiczny, przedstawienie czegoś. W znaczeniu ofiary posługuje się tym słowem Septuaginta².

Na obrzęd proskomidii składają się trzy części: (1) modlitwy przygotowawcze celebransa i diakona przed ikonostasem; (2) ubieranie szat liturgicznych; (3) przygotowanie darów ofiarnych³.

1. PRZYGOTOWANIE CELEBRANSA DO SPRAWOWANIA LITURGII

Rubryki *Liturgikonu* zwracają uwagę kapłanowi, który przystępuje do celebrowania Eucharystii na konieczność wewnętrznego przygotowania się do sprawowania świętej ofiary. Do wewnętrznego przygotowania należy w pierwszym rzędzie realizacja nakazu miłości, a w szczególności zachowanie zgody i pokoju ze wszystkimi oraz odrzucenie gniewu, wrogości i pretensji do drugich. Kolejnym warunkiem godnej celebry Eucharystii jest «*pilnowanie serca ile tylko sił*», to znaczy wystrzeżenie się złych myśli. Trzecim wreszcie postulatem jest wstrzemięźliwość i czuwanie od wieczora dnia poprzedzającego sprawowanie liturgii aż do czasu jej odprawiania⁴.

Wymagania dotyczące wewnętrznej postawy kapłana wskazują na jedność kultu i etyki. Celebrans nie jest tylko wykonawcą obrzędów liturgicznych w Kościele, lecz ich współuczestnikiem.

¹ H. G. Liddell — R. Scott — H. S. Jones — R. McKenzie, *A Greek-English Lexikon*, Oxford⁹ 1977 (=Liddell — Scott), 1577.

² Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, III, Warszawa 1962, 651; Liddell — Scott, 1480n.

³ *La Divina Liturgia del Santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, 6—45.

⁴ *Ieratikon periechon tas Akolouthias tou Esperinou kai tou Oprithrou tas Theias kai ieras Leitourgias Ioannou tou Chrysostomou, Basileiou tou Megalou kai ton Proegiasmenon, meta ton synethon prosthykon*, en Rome 1950, 89.

Już literatura mądrościowa Starego Testamentu zwracała uwagę na priorytet etyki wobec liturgii. Bogu nie podobają się ofiary składane przez bezbożnych. Prawdziwą ofiarę składa ten, kto prowadzi życie bez skazy, postępuje sprawiedliwie, mówi prawdę, nie rzuca oszczerstw, nikomu nie ubliża, nie czyni niczego złego i świadczy miłosierdzie⁵.

Prorocy krytykują czysto zewnętrzną, ceremonialną interpretację kultu, w którym zaciera się granica pomiędzy moralnością a wykonywanym obrzędem⁶.

Myśl o jedności kultu i moralności została mocno zaakcentowana w nauczaniu Jezusa, na co szczególną uwagę zwrócił autor pierwszej ewangelii, jaka powstała w Kościele judeochrześcijańskim. Mateusz podkreśla, że podstawowym warunkiem kultu jest postawa pojednania:

«Jeżeli więc przyniesiesz swój dar przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam, przed ołtarzem twój dar, a najpierw idź i pojednaj się z twoim bratem, wówczas przyjdź i ofiaruj twój dar» (Mt 5,23—24).

Charakterystyczne, że w tym logionie Chrystusa nie ma pytania o winę. Nie jest ważne, czy brat jest winien, czy nie. Obojętne, kto tu ma rację. Istotne jest, żeby nie składać Bogu ofiary w sytuacji, gdy nie ma wzajemnej zgody i pokoju. W sytuacji historycznej, w jakiej Jezus te słowa wypowiedział brzmiały one szczególnie surowo. Dla słuchacza Jezusa w Galilei uświadomienie sobie dopiero w Jerozolimie, tuż przed złożeniem ofiary, że należy powrócić do Galilei i pojednać się tam ze swoim przeciwnikiem, oznaczało wielodniową podróż. Sens wypowiedzi Chrystusa był jednak jasny: nie można odłożyć pojednania na czas powrotu do domu, już po złożeniu ofiary⁷.

Wypowiedź *Didache 14,1* jest świadectwem, że pierwotny Kościół bardzo radykalnie interpretował słowa Chrystusa o pojednaniu i wykluczał od Eucharystii tych, którzy żyli w niezgodzie z innymi.

Zalecenie *Liturgikonu*, aby strzec serca od złych myśli posiada również swoje biblijne uzasadnienie. Przypomina wypowiedzi Ps 15 i 24. Psalmi te miały w Starym Testamencie liturgiczne zastosowanie. Stawiają one wysokie wymagania moralne tym, którzy biorą udział w kulcie świątynnym. Przed Bogiem może tylko ten stać, *«kto postępuje nienagannie, i czyni sprawiedliwość i mówi prawdę w swoim sercu»* (Ps 15,2). W myśl całego kontekstu Ps 15 tego rodzaju postępowanie sprowadza się do praktyki miłości bliźniego, jaka w sensie negatywnym polega na tym, aby nie obrażać i nie wyrządzać nikomu zła, unikać obelg. W znaczeniu zaś pozytywnym: oceniać ludzi przede wszystkim na podstawie ich wewnętrznych wartości⁸. *Czyste serce* (Ps 24,4) nie przywiązuje się do niczego, co jest bezwartościowe. Praktyka religijna, liturgia nie koncentrują się na obrzędach, lecz na *sercu*, to znaczy na wnętrzu człowieka. W obecności Boga można przebywać tylko z czystym sercem⁹.

Przygotowanie dalsze kapłana do sprawowania liturgii eucharystycznej uzupełnia post, którego praktyka rozpowszechnia się w Kościele już od końca III w. po Ch. Post eucharystyczny jest oznaką szacunku dla Chrystusa obecnego pod postaciami chleba i wina. W Kościele zachodnim początkowo surowa forma tego postu z czasem złagodniała, podczas gdy w Kościołach prawosławnych nadal utrzymuje się starożytna praktyka powstrzymywania się od wszelkich pokarmów i napojów od wieczora lub od północy dnia poprzedzającego celebrowanie liturgii. W katolickich Kościołach obrządku bizantyjskiego obowiązują te same normy postu eucharystycznego, co w Kościele zachodnim¹⁰.

⁵ Ps 15; 24,3—4; 51, 16—18; Prz 15,8; 21, 3. 27; Syr 35, 1—3.

⁶ Np. Iz 1,17; Oz 6,6. Por. J. Czerski, *Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegetyczne* (Diecezjalny Instytut Pastoralny, filia KUL w Opolu, seria: *Rozprawy i opracowania*, 1), Opole 1986, 101—104.

⁷ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch — Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1)*. Zürich — Einsiedeln — Köln — Neukirchen — Vlyun 1985, 259.

⁸ S. Łach — J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu = PST VII, 2), Poznań 1990, 144.

⁹ W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, 116; S. Łach — J. Łach, *Księga Psalmów*, 182.

¹⁰ P. Hemperek — B. Łomacz-H. Paprocki, *Eucharystyczny post*, Encyklopedia katolicka, Lublin 1983, 1281—1283.

Bezpośrednie przygotowanie do liturgii rozpoczynają modlitwy kapłana i diakona przed ikonostasem, jakie poprzedzają trzy małe pokłony. Pokłony, zwane *metaniami* od greckiego słowa *μετανοια* (nawrócenie, zmiana, pokuta) są zarówno wyrazem adoracji, jak i pokuty. Pokłon mały polega na wykonaniu znaku krzyża przy lekkim pochyleniu głowy oraz ramion i następnie dotknięciu prawą ręką ziemi lub kolan¹¹.

W skład modlitw przed ikonostasem wchodzi zestaw stałych modlitw, tzw. *zwyczajny początek* (*obyczne naczało*), od którego zaczynają się zwykle nabożeństwa, liturgia godzin i modlitwy prywatne; trzy tropary pokutne oraz modlitwy przed ikonami Chrystusa, Bogarodzicy i przed *świętą bramą*. Modlitwy przed ikonostasem pojawiają się około XI w.¹²

Modlitwy *zwyczajnego początku* zaczynają się od doksolgii: «*Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz, i zawsze i na wieki wieków*». Z kolei następuje modlitwa do Ducha św.¹³.

«*Królu niebieski, Paraklecie, Duchu prawdy, wszędzie obecny i wszystko wypełniający, skarbnico dóbr i przewodniku życia, przyjdź i zamieszkaż w nas, i oczyść nas od wszelkiej zmyzy oraz zbaw, o Dobry, nasze dusze*».

Modlitwa do Ducha św. została wprowadzona do liturgii w XII w.¹⁴. Przekłady słowiańskie greckie określenie Ducha św. *Παρακλητος* (Parakletos) tłumaczą przez *Pocieszyciel* (*Utiszytel*)¹⁵. Takie tłumaczenie oddaje jednak tylko jedną z cech, jakie zawiera pojęcie *Παρακλητος*. Inne cechy, to: idea skutecznej pomocy, wstawiennictwa, obrony¹⁶.

Duch św. jest następnie określony jako *Duch prawdy*. Jest to aluzja do słów Chrystusa w jego mowie pożegnalnej podczas ostatniej wieczerzy: «*Będę prosił Ojca a innego Parakleta da wam, aby był z wami na zawsze: Ducha prawdy*» (J 14, 16—17a). Duch św. potwierdza prawdę (1 J 5,6) i daje świadectwo o Jezusie (J 15,26); prowadzi do prawdy (J 16,13); przeprowadza linię podziału pomiędzy prawdą a kłamstwem (1 J 4,6); poucza i przypomina naukę Jezusa (J 14,26); przekonuje świat «*o grzechu, sprawiedliwości i sądzie*» (J 16,8nn) przez ciche wewnętrzne działanie w sercach wierzących¹⁷.

Dalsze określenia Ducha św.: *wszędzie obecny, wszystko wypełniający, skarbnica dóbr, przewodnik*¹⁸ *życia* wyrażają myśl, że Duch św. jest czynną zasadą wszelkiego działania Bożego w świecie i w człowieku¹⁹. Duch św. kieruje całym życiem człowieka ochrzczonego i Kościoła. Działanie Ducha św. przekształca *starego człowieka*, którego egzystencja podporządkowana jest zmysłom, w *nowego*, odrodzonego przez chrzest i kierującego się zasadami Ducha św.²⁰. Konsekwencją ulegania zmysłom i popędom ciała są grzechy²¹. W wyniku przeciwstawiania się popędom ciała

¹¹ S. Heitz, *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, Köln 1986, 780. Obowiązujące obecnie rubryki Ukraińskiego Kościoła katolickiego ograniczają małą metanię tylko do znaku krzyża z jednoczesnym pokłonem, bez pochylania prawej ręki. Por. R. Hołowaćkyj, *Pojasnennia Bohosłuzhen* (*Ukraińska Duchowna Biblioteka*, 55), Rym 1979, 18—19.

¹² M. M. Sołowij, *Bożestwenna Liturgija, Istorija — Rozwytok — Pojasnennia (Serija II: Zapysky CzSWW, sekcija IV, t. XX)*, Rym 1964, 162.

¹³ W słowiańskiej wersji liturgii bizantyjskiej modlitwę do Ducha św. poprzedzają jeszcze słowa: «*Chwała Tobie Boże nasz, chwala Tobie*». Wezwanie to pojawia się dopiero w XIV w. jako najkrótsza wersja doksolgii «*Chwała Ojcu, i Synowi i Duchowi Świętemu*». Por. R. Hołowaćkyj, *Pojasnennia*, 19.

¹⁴ R. Hołowaćkyj, j.w., 22.

¹⁵ *Bożestwenna Liturgija jiže wo swiatorych otca naszeho Joanna Zlatoustaho*, Rym 1970, 4. Por. S. Heitz, *Mysterium*, 316.

¹⁶ Liddell — Scott, 1313. Por. J. Czernski, *Nieszpory Kościoła Bizantyjskiego*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 9 (1981) 295.

¹⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV,3)*, Freiburg — Basel — Wien² 1976, 85. 146—147.

¹⁸ Przekłady słowiańskie oddają *choregos* przez *podatel*, czyli *dawca*, co nie wyraża podstawowego sensu tego określenia: przewodnik chóru, orszaku, świty, grupy. Por. Liddell — Scott 1999. Myśl o prowadzeniu chrześcijanina przez Ducha św. występuje w Rz 8,14, chociaż św. Paweł częściej mówi o Duchu św. jako *dawcy życia*. Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 256—257.

¹⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, 143.

²⁰ Rz 8, 4—9; 1 Kor 2, 14—15; Ga 5, 16nn; Kol 3, 5nn.

²¹ Rz 1, 29—30; 13,13; 1 Kor 5, 9—11; 6,9n; 2 Kor 12,20; Ga 5, 19—21; Ef 4, 31; 5, 3—5; Kol 3, 5—8; 1 Tm 1, 9n; 2 Tm 3, 2—5.

pojawiają się w życiu człowieka ochrzczonego cnoty, jakie św. Paweł nazywa «owocami Ducha» (Ga 5,22a), aby podkreślić, że są one przede wszystkim rezultatem działania Ducha św. Człowiek stwarza tylko warunki, w jakich Duch św. może swobodnie i owocnie działać²². Dlatego w modlitwie do Ducha św. kładzie się szczególny akcent na prośbę o jego przyjście i zamieszkanie w nas: «*przyjdź i zamieszka w nas*»²³.

Z kolei następuje *Trisagion*: «*Święty Boże, Święty Mocny, Święty Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami*». Nazwa *Trisagion* pochodzi stąd, że trzykrotnie powtarza się słowo *święty* gr. *αγιος* (*agios*). *Trisagion* ma charakter trynitarny²⁴. Trynitarny sens ma również następująca po *Trisagionie* tzw. *mała dokologia*: «*Chwała Ojcu, i Synowi i Świętemu Duchowi. I teraz, i zawsze i na wieki wieków. Amen*». Pojawiła się ona już w IV w., w okresie sporów teologicznych z arianami i jest bardzo popularna zarówno w modlitwach liturgicznych jak i prywatnych Kościoła²⁵.

Po *Trisagionie* odmawia się trzecią modlitwę do Trójcy św., jak pojawia się w typikonie Studytów w XI w.²⁶. W modlitwie tej celebrans zwraca się naprzód do całej Trójcy św., a potem do poszczególnych Jej Osób:

«*Przenajświętsza Trójco, zmiłuj się nad nami!*

*Panie, bądź miłosierny*²⁷ *wobec naszych grzechów.*

Władco, daruj nasze nieprawości.

Święty, spójrzj i ulec nasze słabości, ze względu na swe Imię».

W tej modlitwie Bóg nazwany jest *Panem*, czyli *Κυριος* (*Kyrios*). Tytuł Boga *Kyrios* pojawia się w Septuagincie i jest tłumaczeniem hebrajskiego określenia *JAHWE*, czyli *Bóg*. Nowy Testament wprowadza określenie *Pan* do tytułów chrystologicznych.

Tytuł *Władca* (*δεσποτης* — *despotes*) odnosi się w Nowym Testamencie naprzód do Boga i występuje w pieśni Symeona (Łk 2,29), w modlitwie prześladowanego Kościoła jerozolimskiego (Dz 4,24) i w wołaniu męczenników o pomstę (Ap 6,10). Symeon nazywając Boga *Władcą*, siebie określa słowem *niewolnik*, przenosząc socjologiczną relację niewolnik-pan na teologiczną: człowiek-Bóg. Prześladowany Kościół jerozolimski prosi Boga-«*Władcę, Stwórcę nieba i ziemi, i wszystkiego, co w nich istnieje*» (Dz 4,24) o odwagę w głoszeniu słowa Bożego (Dz 4,29). Męczennicy zaś wołają do Boga jako Sędziego o pomstę. W tych tekstach tytuł *δεσποτης* (*despotes*) nawiązuje do Septuaginty, gdzie wyraża on wiarę w Boga jako Stwórcę i Pana wszystkiego, co istnieje, od którego wszystko zależy²⁸.

W Nowym Testamencie określenie *δεσποτης* (*despotes*) pojawia się jeszcze wśród tytułów Chrystusa w dwóch kontekstach, mówiących o fałszywych prorokach i nauczycielach, którzy rozpowszechniają herezje (Jud 4; 2 P 2,1). Chrystus jako *Władca* ma władzę i wpływ na tych, których odkupił (2 P 2,1)²⁹.

²² U. Borse, *Der Brief an die Galater (Regensburger Neues Testament)*, Regensburg 1984, 202; W. Egger, *Galaterbrief — Philipperbrief — Philemonbrief (Die Neue Echter Bibel = NEB 9—11—15)*, Würzburg 1985, 39; J. Czerski, *Dzieje Apostolskie i Listy. Wstęp szczegółowy i egzegeza*, Opole 1989, 65—67.

²³ Znana jest starożytna wersja modlitwy *Ojciec nasz*, w której prośbę «*Niech przyjdzie Twoje Królestwo*» zastępowano słowami: «*Niech Twój święty Duch zstąpi na nas i nas oczyści*». Por. R. Leaney, *The Lucan text of the Lord's Prayer (in Gregor of Nyssa)*, *Novum Testamentum I* (1956) 103—111.

²⁴ R. Hołowaćkyj, *Pojasmennia*, 22.

²⁵ K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 86.

²⁶ R. Hołowaćkyj, *Pojasmennia*, 24.

²⁷ Greckie *ilastethe* teksty słowiańskie tłumaczą: *oczysty* (oczyścić, zmaść). Słowo *ilastethete* (imperativus aoristi passivi) pochodzi od *ilaskomai* o znaczeniu: przebłagać, zjednać, pojednać, utagodzić, odpokutować, zmazać, a w formie *passivum* ponad to: być miłosiernym, łaskawym. Por. Liddell — Scott, 828. W prośbie o miłosierdzie zawiera się również idea pojednania.

²⁸ H. Rengstorf, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (= TWNT) II*, 46—47.

²⁹ H. Frankemölle, *1. Petrusbrief — 2. Petrusbrief — Judasbrief (NEB 18/20)*, Würzburg 1987, 102 tłumaczy obydwie teksty teocentrycznie, odnosząc określenie *Władca* do Boga.

Termin *święty* (*αγιος-agios*) określa w Nowym Testamencie wszystkie trzy Osoby Boskie, lecz najczęściej odnosi się do Ducha świętego. Ponad jedna trzecia wypowiedzi Nowego Testamentu o Duchu świętym łączy się z atrybutem *święty*. Na ideę świętości Boga w pojęciu *αγιος* (*agios*) składa się szereg cech, jak idea transcendencji, potęgi, mocy i chwały, doskonałości moralnej, w jakiej wyróżnia się opozycja do grzechu, sprawiedliwość i miłość³⁰. W prośbie «*Święty, spojrzij i ulecz nasze słabości*» wyraża się nasza wiara w oczyszczającą moc Ducha św. oraz przekonanie, że jego obecność w człowieku jest nie do pogodzenia z grzesznością³¹.

Z kolei po trzykrotnym «*Panie, zmiłuj się*», małej doksologii i *Ojczy nasz*, celebrans odmawia trzy tropary pokutne. Zwraca się w nich do Boga jako Pana i Stworzyciela, apeluje do jego miłosierdzia, wyrażając świadomość swojej grzeszności i absolutnej bezbronności:

«*Zmiłuj się, Panie, zmiłuj się nad nami. Pozbawieni jakiegokolwiek obrony (απολογιας — apologias), grzeszni, przynosimy Ci tę modlitwę jako Władcy: zmiłuj się nad nami*»³².

Następnie celebrans wyraża nadzieję, że Bóg nas wysłucha, bo przecież «*jesteśmy Jego ludem*» oraz «*wzywamy Jego Imienia*». Dalej prosi, aby Bóg okazał miłosierdzie, nie gniewał się, nie pamiętał nieprawości i wyzwolił od wrogów. Prośba o miłosierdzie dominuje w tych trzech troparach, nadając im specyficzny, pokutny charakter. Tropary pokutne kończą się prośbą o wstawiennictwo Bogarodzicy.

Po odmówieniu troparów pokutnych, celebrans staje przed ikoną Chrystusa, po prawej stronie ikonostasu, wykonuje pokłon (mała metania), prosi ponownie o darowanie win oraz dziękuje Chrystusowi za Jego dzieło zbawcze, jakie «*wszystkich napełniło radością*». Po czym całuje ikonę Zbawiciela i przechodzi do ikony Bogarodzicy, po lewej stronie ikonostasu, prosząc Ją o wstawiennictwo i pomoc. Do Bogarodzicy zwraca się jako do «*Źródła miłosierdzia*», pozdrawiając Ją słowami archanioła Gabriela: «*Raduj się*». W duchu nadziei prosi Bogarodnicę, aby uczyniła nas «*godnymi litości (συμπαθειας — sympatheias)*»³³ oraz wstawiała się za nami, wykorzystując swoją moc u Boga.

Po ucałowaniu ikony Bogarodzicy, celebrans staje na środku przed ikonostasem i z pochyloną głową odmawia modlitwę końcową. W modlitwie tej prosi o umocnienie, aby mógł godnie³⁴ sprawować «*bezkrwawe, święte obrzędy*»³⁵. Jest to najstarsza modlitwa w całym zestawie modlitw przygotowawczych do liturgii. Była ona już znana w XI w. i odmawiana na początku proskomidii³⁶.

Następnie celebrans wykonuje trzy pokłony w kierunku świętych drzwi, obraca się w stronę chóru, kłania się i wchodzi prawym wejściem ikonostasu do prezbiterium, recytując przy tym słowa Ps 5,8: «*Wejść do Twego domu, oddam pokłon Twemu Świętemu sanktuarium w Twojej bojaźni*». Wszedłszy zaś do sanktuarium wykonuje znowu trzy małe metanie przed ołtarzem, następnie całuje księgę Ewangelii oraz ołtarz, a w Kościołach tradycji słowiańskich — również krzyż ołtarzowy³⁷.

³⁰ J. Czerski, *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1 (1967) 67—70.

³¹ 1 Kor 6,19; Ef 4,39.

³² Słowo *apologia* teksty słowiańskie tłumaczy niezbyt dokładnie: *otwet (odpowiedź)*.

³³ *Sympatheia* ma znaczenie: wspólne uczucie, litość, sympatia. Por. Liddell — Scott 1680. Przekłady słowiańskie tłumaczy *sympatheia* przez: *miłość*, czyli: *taska, taskawość, dobroć, miłosierdzie*. Por. A. Znoško, *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Warszawa 1983, 175.

³⁴ Dosłownie: *akatakritis* to znaczy niepotępiony. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik I*, 63.

³⁵ Dosłownie: *ierourgia*, w tekstach słowiańskich: *bewzkrownoje swiaszczennodejstwiye*.

³⁶ M. M. Sołowij, *Bożestwenna Liturgija*, 162, 164.

³⁷ M. M. Sołowij, j.w., 165 zauważa, że potrójny pocałunek jest w zasadzie trzykrotnym ucałowaniem Chrystusa, gdyż zarówno ołtarz, jak i księga Ewangelii oraz krzyż symbolizują Zbawiciela. Ewangelia — jako Nauczyciela, ołtarz — jako ofiarę i Arcykapłana, a krzyż jest znakiem Jego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią.

2. UBIERANIE SZAT LITURGICZNYCH

Ubiwanie szat liturgicznych poprzedzają trzy małe metanie. Przy każdej z nich kapłan mówi: «*Boże, bądź miłosierny (ἰλασθητι — ilastheti) mnie grzesznikowi i zmiłuj się nade mną*». Do liturgii eucharystycznej kapłan ubiera: sticharion, epitrachilion, pas, epimanikien i felonion.

Sticharion (το στιχαριον), to rodzaj alby używanej w tradycji zachodniej. Jest to długa, prosta i szeroka szata z rękawami, wywodząca się z rzymskiej tuniki. Sporządza się ją najczęściej z kolorowego materiału i ozdabia. Na plecach bywa zazwyczaj ozdobiona małym krzyżem. Sticharion noszą duchowni wszystkich stopni. Kapłan błogosławi naprzód sticharion, mówiąc: «*Błogosławiony Bóg nasz, w każdym czasie, teraz, i zawsze i na wieki wieków. Amen.*». Następnie ubiera go, recytując tekst Iz 61,10, którego słowa przypominają początek *Magnificat*. Jest to krótki hymn radości i niezachwianej nadziei, że podczas sprawowania misterium eucharystycznego zbawienie stanie się udziałem zarówno celebrującego kapłana, jak i całego ludu³⁸. Sticharion może być wykonany w dowolnym kolorze, natomiast pozostałe części stroju kapłana sporządzane są w jednolitym kolorze.

Epitrachilion (επιτραχηλιον — epitachelion) przypomina łacińską stułę, której początki sięgają antycznych czasów. Dawniej był to rodzaj długiej chusty lub szala nakładanego na szyję, dla ocierania ust, potu, czy łez³⁹. Epitrachilion jest ozdobiany siedmioma krzyżkami. Kapłan błogosławi epitrachilion, a następnie ubiera go, mówiąc: «*Błogosławiony Bóg, który rozlewa łaskę na swoich kapłanów, jak olej na głowę, który spływa na brodę, na brodę Aarona, który spływa aż na kraj jego odzieży*». Jest to aluzja do Ps 132,2. Wonny olejek spływający aż na brodę był w pojęciu starożytnego Wschodu wyrazem dostojności. Psalmista robi tu aluzję do rytuału kapłańskiej konsekracji Aarona⁴⁰. Oliwa spływała po głowie, po brodzie, po szatach liturgicznych, poświęcając najwyższego kapłana i jego otoczenie⁴¹. Modlitwa przy nakładaniu epitrachilionu przypomina celebransowi kapłańską godność, jaka stała się jego udziałem, dzięki niezastudzonej łasce Boga⁴².

Pas (ζώνη — zone) odpowiada łacińskiemu *cingulum*, lecz jest od niego znacznie szerszy, wykonany w kolorze pozostałych szat liturgicznych, a na środku ozdobiony krzyżykiem. W starożytności *cingulum* było używane do ściągnięcia tuniki. Pas ściągając sticharion, ułatwia celebransowi ruchy podczas wykonywania czynności liturgicznych. Celebrans błogosławi pas, a następnie opasując się nim, odmawia Ps 17,33 w wersji Septuaginty. Słowiańskie księgi liturgiczne dodają jeszcze w. 34 tego psalmu. W modlitwie tej celebrans wielbi Boga, że «*opasał go mocą*» i pozwala mu chodzić nieskalaną drogą.

Epimanikien (επιμανικια — epimanikia) przypominają stosowane w dawnej liturgii łacińskiej manipularze i służą do ściągania rękawów sticharionu, aby zapewnić swobodę ruchów. Początkowo był to rodzaj chusteczki, jaką dostojni obywatele rzymscy nosili w ręce⁴³. Kapłan błogosławi i całuje epimanikion. Ubiwając prawy modli się słowami Wj 15,6—7, a przy nakładaniu lewego odmawia Ps 118,73. Teksty te sławią moc i potęgę Boga, jaka pokonała wrogów i objawiła się w dziele stworzenia oraz wyrażają prośbę o nauczanie się i zrozumienie przykazań Bożych.

Strój liturgiczny kapłana celebrującego Eucharystię uzupełnia *felonion* (φελωνιον), jakiemu w liturgii łacińskiej odpowiada ornat. Felonion okrywa ciało ze wszystkich stron i ma formę dzwonu. Wywodzi się z dawnego rzymskiego płaszczka⁴⁴. Poszczególne Kościoły bizantyjskie stosują różne formy felonionu. Grecy używają tradycyjnej formy w kształcie dzwonu, Ukraińcy mają felonion z przodu skrócony i otwarty, Rosjanie zaś — zamknięty i bardzo krótki. Felonion z tyłu ma krzyż lub ikonę Bogarodzicy. Celebrans błogosławi i całuje felonion, a następnie ubiera go przy słowach modlitwy: «*Kapłani Twoi, Panie, przyodziewają się w sprawiedliwość, a święci Twoi rozweselą się w radości*». Są to słowa Ps 131, 9 (por. w. 16b) w brzmieniu Septuaginty. W tekstach słowiańskich słowo *sprawiedliwość* zostało zastąpione przez *prawdę*. Psalmista prosi Boga, aby kapłani byli «*przyodziani w sprawiedliwość*». tzn. aby byli święci i wolni od wszelkiego zła, a wierni zgromadzeni

³⁸ Liturgia posługuje się tekstem Septuaginty, który różni się nieco od tekstu hebrajskiego. W tekście greckim występuje zwrot «*odzież radości*», jakiego hebrajskiemu odpowiednikiem jest «*odzież sprawiedliwości*».

³⁹ *ho trachelos* znaczy: szyja, kark, stąd nazwa epitrachilion Por. N. Edelby, *Liturgikon. Messbuch der byzantinischen Kirche*, Recklinghausen 1967, 23.

⁴⁰ Kpł 8.

⁴¹ W. Borowski, *Psalmy*, 416.

⁴² Innego zdania jest N. Edelby (*Liturgikon*, 29), który twierdzi, że epitrachilion symbolizuje łaskę, jak się rozlewa obficie na celebransa.

⁴³ Tamże, 31.

⁴⁴ K. Onasch, *Liturgie und Kunst*, 308.

na liturgii z radością wielbili Boga⁴⁵. Celebrans aktualizuje te wypowiedzi psalmu i prosi, aby za jego pośrednictwem spłynęły na zgromadzenie liturgiczne dary łaski Bożej i radość.

Obrzęd ubierania szat liturgicznych kończy umycie rąk, jakiemu towarzyszą słowa Ps 25,6—12 (w brzmieniu Septuaginty). Obmycie rąk było w Starym Testamencie warunkiem dopuszczenia do kultu⁴⁶. Obmycie rąk symbolizuje niewinność, jakiej zewnętrznym znakiem jest publiczne odawanie czci Bogu, udział w procesjach i wspólnych śpiewach religijnych, stawiających wspaniałe czyny Boga w historii zbawienia (Ps 25,6—7). Następnie psalmista wyraża swoją miłość i przywiązanie do świątyni oraz do jej kultu (w. 8), wyznaje swoją niewinność i prosi, aby Bóg okazał mu miłosierdzie oraz ocalił (w. 11n), nie karząc wraz z bezbożnymi (w. 9n).

Obrzęd obmycia rąk na początku liturgii wspominają typikony bizantyjskie z XIII w., lecz prawdopodobnie jest on znacznie starszy⁴⁷. Początkowo miał on zapewne praktyczne znaczenie, lecz obecnie spełnia wyłącznie symboliczną funkcję, wyraża wewnętrzną postawę celebransa, podkreśla konieczność troski o jak najdoskonalszą czystość serca oraz radość ze sprawowania liturgii.

Znana jest również pasyjna symbolika stroju kapłańskiego. W myśl tej interpretacji sticharion symbolizuje odzież Chrystusa skrwawioną podczas biczowania; epitrachilion, pas oraz epimaniaken — sznury, jakimi go wiązano lub ręcznik, którym wycierał apostołom nogi podczas Ostatniej Wieczerzy; felonion — purpurowy płaszcz, w jaki żołnierze przyodziali Chrystusa, wyszydzając jego królewskie pretensje⁴⁸. Symbolika pasyjna stroju kapłańskiego jest raczej dość swobodną interpretacją i nie ma żadnego uzasadnienia w tekstach liturgicznych.

3. PRZYGOTOWANIE DARÓW OFIARNYCH

Genezy przygotowania darów ofiarnych podczas proskomidii należy szukać już w początkach formowania się rytu celebrowania Eucharystii. Początkowo wierni przynosili ze sobą dary, które stanowiły materię Eucharystii, to znaczy chleb i wino oraz inne, jak oliwę, miód, owoce itp. Do liturgii wykorzystywano tylko część chleba i wina, a pozostałe dary przeznaczano dla ubogich, wdów i sierot, lub na wspólne uczty, zwane *agapami*. Przyniesione dary przekazywano diakonom, którzy składali je na osobnym stole, a następnie zanosili na ołtarz, gdzie kapłan dary ofiarne błogosławił. Obrzęd ten miał miejsce bezpośrednio przed rozpoczęciem liturgii eucharystycznej, po zakończeniu liturgii słowa, w jakiej brali udział również katechumeni. Po wyjściu katechumenów przygotowywano chleb i wino przeznaczone do Eucharystii, a następnie w uroczystej procesji przynoszono do ołtarza. Było to logiczne, gdyż liturgia katechumenów była oddzielona od liturgii eucharystycznej, w której uczestniczyli tylko wierni ochrzczeni, nie tylko czasem, ale i przestrzenią. Jest to jeszcze do dziś praktykowane w bizantyjskiej liturgii św. Jakuba. Z czasem obrzęd przygotowywania i przynoszenia darów ofiarnych uległ zmianie. Kiedy zanikła instytucja katechumenatu nie było już potrzeby czekania ze składaniem darów ofiarnych do wyjścia katechumenów. Również liturgia słowa została połączona z liturgią katechumenów. Całą liturgię sprawowano już na jednym miejscu. Proskomidię zatem ze względów praktycznych przesunięto na początek liturgii i odtąd sprawowano ją w osobnym miejscu po lewej stronie ołtarza, lub w absydzie, bez udziału wiernych. Ta praktyka była już w powszechnym użyciu w VIII w., co potwierdza *Codex Berberini* z VIII w.⁴⁹

Początkowo obrzędy proskomidii sprawuje diakon, a kapłan tylko czasami odmawia modlitwę końcową. Ta praktyka utrzymuje się do XI/XII w.⁵⁰. W Konstantynopolu w XII w. diakon już tylko asystuje kapłanowi podczas proskomidii⁵¹.

⁴⁵ S. Łach, *Ps 132. Mesjasz Królem na Syjonie*, w: *Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki*, red. S. Łach — M. Filipiak, Lublin 1975, 54.

⁴⁶ W. Borowski, *Psalmi*, 41.

⁴⁷ M. M. Sołowij, *Bożestwenna Liturgija*, 169; N. Edelby, *Liturgikon*, 376.

⁴⁸ M. M. Sołowij, *tamże*, 168; K. Bondaruk, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, Białystok 1987, 52—54.

⁴⁹ F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, I, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 309.

⁵⁰ M. Mandala, *La proteni della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935, 79; O. Bârlea, *La proskomidie. L'offrande dans le rite byzantine. Son écho sur la Communion (Societas Academica Dacoromana, Acta Philosophica et Theologica II)*, Rom 1964, 11—66.

⁵¹ V. Laurent, *Le ritual de la proskomidie et le Metropolitte de Crete Elie*, *Revue des études byzantines* 16 (1958), 135.

Obrzędy proskomidii do VIII w. były bardzo proste i ograniczały się do przyniesienia darów ofiarnych oraz błogosławieństwa kapłana. Od VIII w. są już bardziej rozwinięte, lecz nadal krótkie. Kapłan odmawia krótką modlitwę przy składaniu chleba na dyskosie, podczas okadzania darów i podczas nakrywania ich welonami⁵². W XI/XII w. nastąpiło znaczne rozbudowanie obrzędów proskomidii przy coraz większym udziale kapłana⁵³. Od XI w. obrzędowi proskomidii towarzyszy już więcej krótkich modlitw, najczęściej zaczerpniętych z psalmów. Ukazują one symbolikę obrzędów. Pojawiają się również wypominki. Z kolei wprowadzono zwyczaj przygotowywania na dyskosie obok chleba eucharystycznego małych cząsteczek, na wspomnienie Bogarodzicy, aniołów, świętych, żywych i zmarłych. Powiększa się także stopniowo liczba i zakres modlitw. Rozwój tych obrzędów był dosyć dowolny i niejednorodny. Poszczególne Kościoły rodziny bizantyjskiej różniły się bardzo pod tym względem jeszcze w XIV w. Patriarcha konstantynopolski Filoteusz Kokkinos (+1379) usiłował uporządkować i ujednoczyć obrzędy proskomidii, wydając w tym celu osobną konstytucję, jaka określa jej obecną formę⁵⁴.

W obecnych obrzędach przygotowania darów ofiarnych można wyróżnić osiem części:

- 1) modlitwa wstępna;
- 2) przygotowanie pierwszej prosfory (Baranka);
- 3) wlanie do kielicha wina i wody;
- 4) przygotowanie kolejnych prosfor;
- 5) błogosławienie kadzidła;
- 6) nakrywanie przygotowanych darów;
- 7) okadzenie darów i modlitwa nad darami;
- 8) obrzędy zakończenia (tzw. *odpust*).

Celebrans rozpoczyna obrzędy trzema małymi metaniami przed proskomidyjnikiem, a następnie odmawia tropar W. Piątku, trzymając przy tym w rycie greckim kopię i prosforę zw. *Barankiem*:

«Wykupileś nas od przekleństwa Prawa, drogocenną Twoją Krwią. Zawieszony na Krzyżu i włócznią przebity, wylałeś na ludzi nieśmiertelność. Zbawco nasz, chwala Tobie».

Jest to aluzja do J 19,34. Tekst ten wspomina o przebiciu włócznią żołnierza boku Jezusa, z którego wypłynęła krew i woda. Interpretacja tego tekstu napotyka na liczne kontrowersje, których przedmiotem jest symbolika krwi i wody. Symboliczna interpretacja pojawiła się już u Ojców Kościoła, którzy w przebitym boku Jezusa widzieli źródło sakramentów⁵⁵. We współczesnej egzegezie opinie na ten temat są podzielone. R. Schnackenburg⁵⁶ i J. Schlier⁵⁷ uważają, że redaktor tekstu chciał w ten sposób podkreślić — być może przeciw doketom — realność śmierci Jezusa. Natomiast J. Gnilka⁵⁸, F. Porsch⁵⁹ i Ch. K. Barret⁶⁰ dopatrują się tu jeszcze głębszego, symbolicznego znaczenia. Czwartą Ewangelię cechuje bowiem dwupoziomowość tematyczna. Często wydarzenia historyczne otrzymują symboliczne znaczenie. Takie właśnie znaczenie może mieć krew i woda w J 19,34. U św. Jana człowiek rodzi się na nowo z wody (J 3,5), woda symbolizuje Ducha św. (J 7,38), oczyszcza (J 13,5). Chrystus zapowiada, że jego krew jest prawdziwym napojem (J 6,53nn). Wydaje się więc, że również w J 19,34 można przyjąć symboliczne znaczenie krwi i wody. Trudno jednak dokładniej uściślić tę symbolikę.

Po odmówieniu troparu W. Piątku, celebrans wypowiada błogosławieństwo: *«Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz, i zawsze i na wieki wieków»*, a następnie przygotowuje pierwszą prosforę, czyli chleb przeznaczony do konsekracji, tzw. *Baranka*. Prosfora ta symbolizująca ciało

⁵² N. Edelby, *Liturgikon*, 378.

⁵³ H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia, 5)*, Trier² 1980, 74*.

⁵⁴ M. M. Sołowij, *Bożestwenna Liturgija*, 154—155.

⁵⁵ Doskonały i zwięzły przegląd interpretacji symbolicznych Ojców Kościoła daje B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, II, London 1955, 284—286.

⁵⁶ *Das Johannesevangelium*, 3, 338—339.

⁵⁷ *Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Sonderband)*, Berlin 1976, 314—315.

⁵⁸ *Johannesevangelium (NEB 4)*, Würzburg 1983, 147.

⁵⁹ *Johannes — Evangelium (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament 4)*, Stuttgart 1988, 206—207.

⁶⁰ *Das Evangelium nach Johannes (Meyers Kritisch — Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband)*, Göttingen 1990, 5—34.

Chrystusa jest upieczona — jak wszystkie pozostałe — z pszennej mąki na kwasie i wodzie. Zazwyczaj jest na niej wyciśnięta kwadratowa pieczętka z napisem: ΙΣ-ΧΣ w górnej linii oraz ΝΙ-ΚΑ w dolnej. Jest to skrót greckich słów: *Ἰησους Χριστος νικα* (Iesous Christos nika), to znaczy: *Jezus Chrystus zwycięża* (lub: *zwyciężaj*).

Nad prosforą celebrans wykonuje trzykrotnie znak krzyża przy pomocy tzw. *kopii*, jaka symbolizuje włócznię żołnierza, który przebił bok Jezusa. Przy każdym znaku krzyża celebrans mówi: «*Na wspomnienie Pana, i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*». Następnie wycina w prosforze przy pomocy kopii kwadrat, wymawiając przy tym słowa zaczerpnięte z pieśni Izajasza o *Słudze Jahwy* (w wersji Septuaginty):

«*Jak owca został poprowadzony na zabicie. Jak Baranek niewinny, wobec strzygących go, nie otworzył ust swoich. W jego pokorze został na niego wyrok wydany. Któż opowie o jego łagodności?*» (Iz 53, 7—8a).

W tych słowach prorok podkreśla łagodność, spokój i bierność Sługi Jahwe, co dobrze wyraża zastosowanie formy *passivum*. Sługa Jahwe znosi swoje cierpienia chętnie i dobrowolnie. Teologia pieśni Izajasza o Słudze Jahwe opiera się na rycie ofiarowania baranka w liturgii świątynnej Starego Testamentu. Jest tu jednak bardzo wyraźna analogia do męki Jezusa. Do obrazu baranka nawiązuje również św. Jan Chrzyciel, dając świadectwo o Chrystusie: «*Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata*» (J 1,29). Kościół popaschalny interpretował wypowiedź Jana soteriologicznie, odnosząc ją do śmierci Chrystusa na krzyżu. Przez swoją ofiarę na krzyżu Jezus stał się jedynym Barankiem paschalnym⁶¹.

Przy pomocy *kopii* celebrans wyjmuje wycięty kwadratowy chleb z pozostałej prosfory, dodając słowa z Iz 53, 8b: «*Ponieważ jego życie zostaje z ziemi zabrane*». Wycięcie *Baranka* z prosfory posiada podwójne znaczenie symboliczne: nawiązuje bowiem zarówno do tematyki bożonarodzeniowej, jak i pasyjnej. Odłączenie *Baranka* od prosfory przypomina pochodzenie Chrystusa z *masy ludzkiej*, z której został wydzielony, aby złożyć ofiarę. W tym wypadku dysk symbolizuje grootę betlejemską. Na symbolikę pasyjną wskazują natomiast słowa wymawiane przy wyjmowaniu *Baranka* z prosfory oraz złożenie go na dyskosie, jaki w tym wypadku staje się symbolem grobu Chrystusa. Teologia bizantyjska łączy bowiem symbolikę grotu betlejemskiej i grotu-grobu Chrystusa. Chrystus *wychodzi* z obydwu grot. Z pierwszej, aby nas zbawić, a z drugiej jako Zbawca i Zwycięzca⁶². Obydwa symbole Ojcowie Kościoła rozumieli, jako wyobrażenia Ciała Chrystusa, a nie jako rzeczywiste Ciało. *Baranek* staje się Ciałem Chrystusa dopiero po konsekracji, podczas liturgii eucharystycznej⁶³.

Symbolika pasyjno-soteriologiczna powraca przy następnej czynności. Prosfora ofiarna zostaje położona wierzchem na dół. Kapłan rozcina jej spód w formie krzyża, mówiąc: «*Zostaje ofiarowany Baranek Boży, który gładzi grzechy świata, za życie i zbawienie świata*». Przecięcie prosfory ma jednak przede wszystkim znaczenie praktyczne. Chodzi o to, aby można ją było później łatwo przełamać. Następnie prosfora zostaje obrócona znowu napisami ku górze. Celebrans kończy przygotowanie chleba przebicciem kopią prawej strony *Baranka* (lewej od strony celebransa), co stanowi już przejście do przygotowania wina w kielichu.

Do wina kapłan dolewa wody. Było to w starożytności w powszechnym, pozaliturgicznym zwyczaju, lecz w liturgii otrzymało interpretację symboliczną. Wino i woda w kielichu, w łączności z obrzędem przebiccia *Baranka* przypominają przebiccie włócznią żołnierza boku Jezusa na krzyżu (J 19,34). Obrzęd wlewania wody do wina symbolizuje również podwójną naturę Chrystusa. Wino oznacza Bożą naturę, woda — ludzką. Do tej symboliki nawiązuje teologia bizantyjska w polemice z monofizyckimi Ormianami, którzy nie dolewają wody do wina⁶⁴.

Chleb i wino stanowiły w czasach Chrystusa podstawę pożywienia. Wino było traktowane jako środek spożywczy, a nie jako używka. Przyjmowanie pokarmu podtrzymuje życie. Dlatego zdaniem A. Schemanna, przynosząc Bogu to, co stanowi podstawę pożywienia, przynosimy mu samych siebie i swoje życie⁶⁵. Chleb jako dar ofiarniczy był już używany w kulcie starotestamentalnym.

⁶¹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, 286n. Por. 1 Kor 5, 7; 1 P 1, 19.

⁶² M. Quênol, *L'Icone fenetre sur l'Absolu*, Paris 1987, 180.

⁶³ H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, 117—118.

⁶⁴ M. M. Sołowij, *Bożestwenna Liturgia*, 175.

⁶⁵ *Za życie świata*, Warszawa 1988, 28.

Ofiary składano jednak tylko z chleba niekwaszonego, gdyż był on czysty i nie podlegał zepsuciu. Natomiast kwas, jak i chleb kwaszony nie był dopuszczany do kultu⁶⁶. Chleby składane w ofierze były wyrazem dziękczynienia Bogu za życie, za jego podtrzymywanie oraz za otrzymane dary⁶⁷. Przyjmował je kapłan jako przedstawiciel Boga. Takim wyrazem dziękczynienia była też ofiara kapłana Melchizedeka, który ofiarował Bogu chleb i wino⁶⁸.

Wino, podobnie jak chleb, było również uważane za dar Boga i składane w ofierze⁶⁹. Te ofiary były wyrazem wdzięczności Bogu. Wino jest następnie symbolem krwi i życia. Szczególnie dobrze wyraża tę symbolikę wino czerwone, kiedyś bardzo popularne w Palestynie. Z tego względu w liturgii bizantyjskiej używa się zasadniczo wina czerwonego. Wino symbolizuje także los człowieka⁷⁰, jego radości⁷¹ i szczęście⁷². W Nowym Testamencie wino jest również znakiem czasów mesjańskich i radości, jakie przynosi ze sobą Chrystus⁷³.

Zarówno z chlebem, jak i z winem łączy się idea ofiary i cierpienia. Chleb powstaje przez zmiążdżenie, czyli *śmierć* ziaren, a przez spożycie go zostaje zniszczony, czyli sam doznaje jakby *śmierci*, przekazując przy tym życie człowiekowi, który go spożywa. Człowiek żyje, dzięki spożywaniu chleba. Podobnie wyciskanie wina związane jest z unicestwieniem winogron, a jego picie wyraża cierpienie i ofiarę. Spożyte wino, podobnie jak chleb, przekazuje swoje życie człowiekowi⁷⁴.

Po przygotowaniu *Baranka* oraz kielicha z winem i wodą, celebrans wycina z pozostałych prosfor cząstki w kształcie trójkątów i układa je na dyskosie w określonym porządku na cześć i wspomnienie świętych, żywych i zmarłych:

- 1) po prawej stronie *Baranka* (lewej kapłana), w centrum ustawia największą cząstkę, która symbolizuje Bogarodzieę;
- 2) po lewej stronie i najbliższej *Baranka* ustawia trzy cząstki, jedna pod drugą, które symbolizują kolejno: aniołów, proroków i apostołów;
- 3) kolejny rząd obok pierwszego, również trzy cząstki, jedną pod drugą symbolizują świętych, hierarchów, męczenników oraz świętych ojców i matki (mnichów i mniszki);
- 4) trzeci rząd, ustawiony najdalej od *Baranka*, ułożony w ten sam sposób symbolizuje świętych bezinteresownych cudotwórców (dosłownie: *αναργυροι* — anargyroi, czyli *nie mający pieniędzy*), Joachima i Annę, świętych dnia, patrona oraz Jana Chryzostoma;
- 5) pierwszy rząd poziomy pod *Barankiem* symbolizuje żywych, drugi ułożony pod nim — zmarłych.

Na końcu celebrans wspomina siebie samego, mówiąc: «*Wspomnij Panie na moją niegodność i daruj mi wszystkie przewinienia dobrowolne i niedobrowolne*».

Obrzęd wspominania pojawił się w XI w.⁷⁵. M. M. Sołowij uważa, że jest to pozostałość pierwotnej praktyki przynoszenia darów ofiarnych przez wszystkich wiernych⁷⁶. Ułożone na patenie (dyskosie) obok *Baranka* cząstki wyobrażają cały Kościół, ten w niebie i ten na ziemi⁷⁷. W centrum tego Kościoła jest Chrystus, zgodnie z teologią Kol 1, 16—20.

Dyskos, czyli patena, na której układa się prosfory jest wykonany ze złota lub z metalu, lecz wówczas jest połączony. Na obrzeżu dyskosu często są wygrawerowane słowa ustanowienia Eucharystii, a we wgłębieniu — Komunia św. apostołów, Krzyż, Baranek, Pantokrator lub — najczęściej — Bogarodzica. Dyskos również otrzymał znaczenie symboliczne. Wyobraża grootę betlejemską lub żłóbek, do jakiego Bogarodzica złożyła dziecko Jezus po jego urodzeniu⁷⁸ oraz

⁶⁶ Wj 23, 18; Kpł 2, 11; 6, 9; Sdz 6, 19—21.

⁶⁷ Wj 23, 16—19.

⁶⁸ Rdz 14, 18nn. Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą (Attende Lectioni IV)*, Katowice 1977, 60.

⁶⁹ Wj 29, 40; Lb 15, 5. 10; Pwt 18, 4; 1 Sm 1, 24; Oz 9, 4.

⁷⁰ Ps 16, 5.

⁷¹ Za 10, 7; Syr 31, 35.

⁷² Ps 23, 5.

⁷³ J 2, 10. Por. J. Czernski, *Znaki sakramentalne w Nowym Testamencie (Diecezjalny Instytut Teologiczno-Pastoralny, filia KUL w Opolu, Seria: Pomoce dla studentów, nr 6)*, Opole 1989, 16.

⁷⁴ F. Gryglewicz, *Chleb, Wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu (Sprawy Biblijne 19)*, Poznań — Warszawa — Lublin 1968, 10. 25.

⁷⁵ N. Edelby, *Liturgikon*, 378.

⁷⁶ *Bożestwenna Liturgija*, 178.

⁷⁷ A. Schemann, *Za życie świata*, 28.

⁷⁸ B.T. Skiada, *Leitourgike kai Katechese st'demotikou*, Athena 1980, 18.

kosmos⁷⁹. Obydwa znaczenia dobrze harmonizują z symboliką przygotowania *Baranka* oraz pozostałych prosfor.

Po złożeniu *Baranka* i prosfor na dyskosie, celebrans zasypuje i błogosławi kadzidło:

«Przynosimy Ci kadzidło Chryste, Boże nasz, jako miły zapach duchowy, który przyjmij do Twego ponadniebieskiego ołtarza i ześlij nam łaskę Twego Przenajświętszego Ducha».

Następnie przykrywa dary, okadzając kolejno gwiazdę i welony⁸⁰.

Gwiazda, podobnie jak dyskos i kielich wykonana jest ze złota lub połączanego metalu i składa się z dwóch łuków, w górze złączonych. W miejscu ich złączenia, u góry, umieszcza się często mały krzyżyk, a w dole — zwisającą gwiazdę (stąd nazwa). Przedmiot ten spełnia przede wszystkim funkcję praktyczną: chroni prosfory na dyskosie przed bezpośrednim dotknięciem pokrowców, czyli welonów, jakimi się je przykrywa. Z czasem pojawiła się symbolika gwiazdy betlejemskiej, jaka ukazała się mędrcom ze wschodu nad grotą, w której narodził się Chrystus⁸¹. Tę symbolikę wyrażają słowa towarzyszące czynności położenia gwiazdy na dyskosie: *«A gwiazda szedłszy, zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię»* (Mt 2, 9).

Następnie kapłan sprawujący proskomidię przykrywa dary ofiarne trzema welonami. Dwa mniejsze, tzw. *καλυμματα* (kalymmata, dosłownie: *welony, zasłony, pokrowce*), służą do przykrywania dyskosu i kielicha. Welony, podobnie jak gwiazda spełniały początkowo wyłącznie funkcje praktyczne: chroniły dary ofiarne przed zabrudzeniem, pyłem lub owadami. Później komentatorzy liturgii bizantyjskiej usiłowali nadać welonom znaczenie symboliczne. I tak pierwszy welon, okrywający dyskos miałby symbolizować pieluszki, w jakie zostało owinięte Dziecię Jezus, lub prześcieradła użyte do pogrzebu Zbawiciela⁸². Według zaś Germana, patriarchy konstantynopolańskiego symbolizuje on chustę, jaką Jezus ocierał pot⁸³.

Symbolika ta jest jednak dosyć dowolna i nie potwierdza jej modlitwa towarzysząca nakrywaniu dyskosu: *«Pan zakrólował, przyodział się w majestat. Pan przyodział się w moc i przepasał się»* (Ps 92, 1). Liturgikony słowiańskie dodają jeszcze słowa Ps 92, 2—5. Ps 92 jest hymnem na cześć wielkości, majestatu i władzy Boga nad całym światem. W. 1 mówi o Bogu jako królu, który panuje nad całym światem, przyodziany w strój królewski, symbolicznie podkreślający Jego majestat⁸⁴. Zgodnie zatem ze słowami tego psalmu, welon okrywający dyskos powinien raczej symbolizować godność królewską, majestat i władzę Chrystusa nad całym światem. Takie znaczenie lepiej harmonizowałoby z kosmiczną symboliką dyskosu.

Welon okrywający kielich mógłby wprawdzie symbolizować prześcieradła użyte do pogrzebu Jezusa — jak sugeruje G. Spitzing⁸⁵, lecz takiej interpretacji nie potwierdza modlitwa odmawiana przy nakrywaniu kielicha: *Pochwała (αρετη — arete) Twoja okryła niebiosa, Chryste, a Twojej chwały (αινεσεως — aineseos) pełna jest ziemia*. Jest to cytat z Ha 3, 3 (wersja Septuaginty). Słowo *αρετη* (arete) posiada szerokie pole znaczeniowe: doskonałość, zasługa, cnota, dobroć, moc, pochwała, chwała⁸⁶. Ze względu na charakterystyczny dla literatury semickiej paralelizm członów, w tekście Ha 3, 3 należałoby *αρετε* (arete) rozumieć jako synonim *αινεσεως* (aineseos). Welon okrywający kielich przypominałby zatem chwałę Chrystusa, której pełna jest ziemia i niebo.

Trzeci welon, tzw. *aer* czyli *powietrze* (gr. *αερ* — *aer* znaczy powietrze), okrywa dyskos i kielich. Przykryciu dyskosu i kielicha towarzyszy następująca modlitwa:

*«Ukryj nas w cieniu Twoich skrzydeł. Oddal od nas wszelkiego wroga i nieprzyjaciela (Ps 16, 8—9).
Odbierz nasze życie pokojem. Panie, zmiłuj się nad nami i nad twoim światem oraz zbaw nasze dusze, jako dobry i kochający ludzi».*

⁷⁹ H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, 196.

⁸⁰ Zwyczaj przykrywania darów pojawia się już w IX w., lecz powszechnie do liturgii został wprowadzony dopiero w XIV w. Por. M.M. Sołowij, *Bożestwenna Liturgija*, 181, K. Onasch, *Liturgie und Kunst*, 82.

⁸¹ B.T. Skiada, *Leitourgike*, 18.

⁸² G. Spitzing, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole*, München 1989, 279.

⁸³ N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferrata 1912, 31.

⁸⁴ W. Borowski, *Psalmy*, 311.

⁸⁵ *Lexikon*, 279.

⁸⁶ O. Bauernfeind, *TWNT I*, 457—460.

Zgodnie z tekstem tej modlitwy, *aer* powinien symbolizować opiekę Chrystusa nad nami nad całym światem. Trudno jednak zharmonizować tę symbolikę i znaczenie tej modlitwy z całą akcją proskomidii. Spośród znanych symbolicznych interpretacji *aeru* na uwagę zasługuje tłumaczenie przypisywane patriarsze Konstantynopola Germanowi. Według niego *aer* wyobraża kamień, jakim opieczętowano grób Jezusa⁸⁷. Ta interpretacja odpowiadałaby bardziej pasywnym aspektom proskomidii.

W całości trzeba jednak stwierdzić, że symbolika welonów nie jest całkowicie przekonująca, a modlitwy towarzyszące ich nakładaniu robią wrażenie, że dobrano je zupełnie przypadkowo.

Po przygotowaniu darów ofiarnych, celebrans okadza je trzykrotnie, mówiąc za każdym razem: «*Błogosławiony Bóg nasz, który tak chciał. Chwała Tobie w każdym czasie, teraz, i zawsze i na wieki wieków. Amen*». Następnie wykonuje małą metanię.

Kadzenie przygotowanych do sprawowania Eucharystii darów posiada głęboką symbolikę teologiczną. Naprzód jest ono aktem ofiary i zarazem wyrazem gotowości do złożenia Bogu każdej ofiary. W kulcie starotestamentalnym ofiary bezkrwawe były posypywane kadzidłem⁸⁸. W świątyni, w miejscu świętym znajdował się ołtarz kadzenia, ustawiony w środku, pomiędzy świecznikiem i stołem chlebów pokładnych. Na tym ołtarzu codziennie rano i wieczorem składano Bogu ofiarę z kadzidła⁸⁹.

Kadzidło jest następnie symbolem i wyrazem uwielbienia Boga. W liturgii świątynnej używano tylko kadzidła sporządzonego według określonego przepisu. Tego rodzaju kadzidło było przeznaczone wyłącznie dla Boga i nie można go było używać do innych celów⁹⁰. Kadzidło przeznaczone wyłącznie dla Boga jest wyrazem jego uwielbienia i chwały⁹¹.

Ziarenka kadzidła muszą być spalane, zniszczone przez ogień, aby wydały miłą woń, jaka rozchodzi się dokoła i wznosi do nieba. Przyjemna woń kadzidła jest więc rezultatem zniszczenia, unicestwienia, co dobrze symbolizuje ofiarę człowieka, który oddaje Bogu siebie, swój trud, swoje dobre dzieła, jakich wykonanie wymaga cierpienie i wysiłek⁹².

Kadzidło jest wreszcie symbolem modlitwy, wznoszonej do Boga w czasie liturgii, zgodnie ze słowami Ps 140, 2: «*Niech jak kadzidło kieruje się moja modlitwa przed Twoje oblicze*» (tłumaczenie Septuaginty). Biblijny obraz modlitwy jako unoszącego się do Boga dymu kadzidła spotykamy również w Ap 5, 8 i 8, 3—4. Zdaniem A. Jankowskiego dym kadzidła jest tu symbolem przyjęcia przez Boga modlitwy⁹³.

Patriarcha Germanos nadaje symbolicznie kadzidła sens chrystologiczny. Kadzielnica — według niego — jest obrazem ludzkiej natury Chrystusa, płonące węgle wskazują na jego Bóstwo, a dym kadzidła mówi o obecności Ducha św. Tego rodzaju interpretację symboliki kadzidła podaje Germanos w swoim komentarzu do kadzenia podczas śpiewu *Alleluja* przed proklamacją Ewangelii⁹⁴. Nie wiadomo, czy w ten sposób interpretuje on każde kadzenie podczas liturgii. W każdym razie symbolika chrystologiczna wydaje się raczej sztuczna.

M. M. Sołowij wskazuje jeszcze jedną symbolikę kadzenia przygotowanych do Eucharystii darów ofiarnych. Przypomina ona — jego zdaniem — dary mędrców ze wschodu, złożone dzieciątku Jezus w Betlejem (Mt 2, 1—12)⁹⁵.

Po okadzeniu darów kapłan odmawia nad nimi tzw. *modlitwę prothesis*:

«*Boże, Boże nasz, Ty posłałeś nam jako niebieskiego Baranka i pokarm dla całego świata, Pana naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela oraz Dobroczyncę, który nas uświęca i błogosławi. Ty sam pobłogosławił tę ofiarę (προθεσις — prothesis) i przyjmij ją do swojego niebieskiego ołtarza ofiarnego (θυσιαστηριον — thysiasterion). Wspomnij jako dobry i miłujący ludzi tych, którzy (ofiarę) przynieśli i tych, którzy ją ofiarowali, a nas strzeż od potępienia*

⁸⁷ N. Borgia, *Il commentario liturgico*, 31.

⁸⁸ Kpł 2, 2. 15—16.

⁸⁹ Wj 30, 1—9; Łk 1, 8—9. Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz (PST I, 2)*, Poznań 1964, 265.

⁹⁰ Wj 30, 34—38.

⁹¹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, 219n.

⁹² N. Edelby, *Liturgikon*, 380.

⁹³ *Apokalipsa. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz (PNT XII)*, Poznań 1959, 185.

⁹⁴ N. Borgia, *Il commentario liturgico*, 25.

⁹⁵ *Bożestwenna Liturgia*, 183.

w sprawowaniu (ιερουρυα — ierourgia) Twoich Boskich Misteriów. Bo uświęca się i wysławia wielce czcigodne i przenaświętsze Imię, Ojca, i Syna i Świętego Ducha. Teraz, i zawsze i na wieki wieków. Amen».

Jest to najstarsza modlitwa bizantyjska odmawiana nad darami⁹⁶. Zawiera ona sześć elementów:

- 1) gotowość człowieka do składania Bogu ofiary;
- 2) anamneza («Boże, Ty posłałeś jako Baranka...»);
- 3) prośba w formie epiklezy (Ty sam pobłogosław tę ofiarę»);
- 4) prośba o wstawiennictwo («wspomnij»);
- 5) prośba o godne sprawowanie liturgii («strzeż od potępienia»);
- 6) doksologia.

W pierwotnej formie liturgii bizantyjskiej modlitwa prothesis kończyła obrzęd przygotowania darów⁹⁷. W obecnej formie proskomidia kończy się tzw. odpustem (απολουσις — apolysis) i okadzeniem proskomidyjnika.

ZUSAMMENFASSUNG

Proskomidie-der erste Teil der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus-besteht: aus den Gebeten der Altardiener vor den Heiligen Türen (1), des Ankleidens (2) und der Bereitung der Opfergaben (3).

Der zelebrierende Priester soll zuerst innerlich vorbereitet sein, dann stellt er sich vor der Ikonostase und spricht die Eingangsgebete, wie zu jedem Offizium, auf die, die Bußtroparien folgen. Dann verehrt er die Ikonen: des Herrn und der Mutter Gottes und dabei betet er entsprechende Troparien. Zum Schluß spricht er das Gebet zur Vorbereitung auf das Opfer.

Es folgt das Ankleiden. Beim Ankleiden jeder liturgischen Stücks spricht der Priester ein Gebet, das seine Symbolik hervorhebt.

Die Vorbereitung der Opfergaben, Prothesis oder Proskomidie genannt, kannte große Entwicklung, die aus dem ursprünglichen, einfachen Ritus, eine lange Zeremonie gemacht hat. Im XIV Jahrhundert wurde sie reformiert, eingeschränkt und auf den heutigen Umfang gebracht. Der Ritus der Vorbereitung der Opfergaben hat eben eine symbolische Bedeutung, obwohl diese Symbolik nachträglich eingeführt wurde. So erinnert uns dieser Ritus an die Geburt Christi sowie an sein Leiden und Tod. Die Vorbereitung der Opfergaben endet mit einem Gebet, das das älteste Gebetselement der Proskomidie ist, auf das folgt die Entlassung und Beräucherung der Opfergaben.

JANUSZ CZERSKI
Nysa — Opole

⁹⁶ Tamże, 184.

⁹⁷ Tamże, 184.