

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID: 0000-0002-8402-3626

**Liturgiczne zastosowanie *świętego myronu* (krzyżma)
w tradycji bizantyjskiej**

Namaszczenia w sakramencie chrztu i bierzmowania

**Liturgical Application of the *Holy Myron* (Chrism)
in the Byzantine Tradition**

The Anointment in the Sacraments of Baptism and Confirmation

Abstract

The article presents various applications of the chrism (*the holy myron*) in liturgy of the Orthodox Church. First a particular time of application and meaning of the chrism (*myron*) in the Byzantine tradition is shown. Then the author discusses the process of evolution of the Byzantine baptismal anointments (prebaptismal and postbaptismal) in the context influenced by the syrian liturgical tradition. Particularly anointing with the chrism (*myron*) is indicated, that in Byzantine rite is considered as confirmation (*miropomazanie*). He speaks about anointing of various spots of the body and about the accompanying prayers as it is proved by the former practice of the Russian Church (17th). Finally, an attempt at formulating liturgical theology of the human body has been made, as it appears in the liturgical practice.

Keywords: liturgy, Byzantine tradition, The Holy Spirit, Chrism, *Myron*, *Miropomazanie*, Baptism, Confirmation, Baptismal Anointments, Body, Theology.

Abstrakt

Artykuł ukazuje rodzaje różne zastosowań krzyżma (*świętego myronu*) w liturgii Kościoła prawosławnego. Przedstawione są najpierw szczególnie miejsca i znaczenie krzyżma (myronu) w liturgii tradycji bizantyjskiej. Autor omawia następnie ewolucję bizantyjskich namaszczeń chrzcielnych (przedchrzcielne i pochrzcielne) w kontekście wpływów syryjskiej tradycji liturgicznej. Szczególną uwagę zwraca na namaszczenie krzyżmem (myronem), które w obrzędzie bizantyjskim pełni rolę sakramentu bierzmowania (*miropomazanie*). Ukazuje namaszczenia myronem na różnych częściach ciała i towarzyszące im modlitwy, na przykładzie dawnej praktyki Cerkwi rosyjskiej (XVII w.). Na koniec podjęta została próba sformułowania liturgicznej teologii ciała ludzkiego, wyłaniająca się z tej wschodniej praktyki wielu namaszczeń w obrzędach bierzmowania.

Słowa kluczowe: liturgia, tradycja bizantyjska, Duch Święty, krzyżmo, *myron*, chrzest, bierzmowanie, *miropomazanie*, namaszczenia chrzcielne, modlitwy, ciało, teologia.

„Święty myron” (grec. *hagion myron*, słow. *swiatoje miro*)¹ to w tradycji bizantyjskiej odpowiednik łacińskiego krzyżma. Z uwagi na wielki szacunek i ważne funkcje, jakie wypełnia w liturgii, tradycja wschodnia dodaje do nazwy „myron” przymiotnik „święty”, a w liturgicznych księgach cerkiewno-słowiańskich znajdujemy określenie *svjatoje welikoje miro*. W odróżnieniu od prostego w przygotowaniu krzyżma łacińskiego, wschodni myron składa się z kilkudziesięciu wonnych olejków i ziół. W Ekumenicznym Patriarchacie Konstantynopola znajduje się oficjalna lista 56 składników myronu². Przygotowanie, a praktycznie i dosłownie „gotowanie” myronu (*mirowarenie*) trwa od soboty (Łazarza) przed Niedzielą Palmową aż do Wielkiego Czwartku³. Jego poświęcenie zarezerwowane jest w Kościele prawosławnym dla patriarchów (Konstantynopola, Moskwy, Belgradu i Bukaresztu), wyjątkowo prawo to posiada także metropolita kijow-

¹ Autorzy słownika terminologii prawosławnej proponują dla wschodniego krzyżma określenie „mirra”. Zob. Jakub Kostiućzuk, Marek Ławreszuk, Jerzy Tofiluk. 2016. *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 108–109. Według autora wydaje się jednak, że lepszym jest tutaj zachowanie oryginalnego brzmienia i nazwa „myron”, którą przyjęto w artykule. Podobny zabieg językowy stosuje się w języku francuskim (*saint myron*) i włoskim (*santo myron*).

² Paulos Menevisoglou. 1983. „Le Saint Chrême dans l’Eglise Orthodoxe”. *Episkepsis* 294: 13.

³ Dimitrios Salachas. 1992. *L’iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*. Bologna – Roma: Edizioni Dehoniane, 109; Menevisoglou. 1983. „Le Saint Chrême dans l’Eglise Orthodoxe”, 11–12.

ski⁴. Swoją najważniejszą rolę – pieczęci daru Ducha Świętego – pełni „święty myron” w sakramencie bierzmowania, zwanego w języku słowiańskim *miropomazaniem*, którego w tradycji wschodniej udziela każdy kapłan.

Namaszczenie myronem (*miropomazanie*) uważa się za integralną część obrzędów chrzcielnych, chociaż opisujący go Ojcowie Kościoła pierwszych wieków nadają mu różne znaczenia⁵. Dar Ducha Świętego nie był jedyną rzeczywistością duchową reprezentowaną wówczas przez namaszczenie⁶. Autorzy wczesnochrześcijańscy przydawali mu wiele innych znaczeń: namaszczenie odpowiada duchowej i królewskiej konsekracji (*Didascalia*, Tertulian, *Konstytucje Apostolskie*, Chryzostom), czyni chrześcijanami (Tertulian, Hipolit, Cyryl Jerozolimski), namaszczenie przekazuje charyzmat (Hipolit, Jan Chryzostom) i sprawia, że chrześcijanin staje się uczestnikiem Chrystusa (Bazyli, Pseudo-Justyn). Ojcowie nie widzieli potrzeby uporządkowania tych wszystkich znaczeń, gdyż cały obrzęd inicjacji pozostawał jednością, zawierając w sobie chrzest i bierzmowanie⁷. Namaszczenie „świętym myronem” (krzyżmem), które można spotkać we wszystkich starożytnych tradycjach liturgicznych, staje się powszechnym zwyczajem w Kościele. Na pierwszy plan wysuwa się wszędzie namaszczenie jako znak umocnienia nowo ochrzczonego Duchem Świętym i pełnego zjednoczenia w Duchu z Chrystusem i Jego Ciałem – Kościołem. Zwyczaj *miropomazania* przez każdego kapłana obrządku bizantyjskiego nie umniejsza roli biskupa (patriarchy) w sprawowaniu tego sakramentu i eklezjalnego wymiaru tejże. Kapłan przekazuje ochrzczoneму moc Bożą sakramentu obecną już w myronie od chwili jego konsekracji dokonanej przez biskupa⁸. Sakramentalny znak bierzmowania zawarty jest więc już w samym poświęceniu jego materii – oleju (myronu). Piotr Lebedew w swoim podręczniku liturgiki pisze, że ryt bierzmowania składa się niejako z dwóch części: poświęcenia myronu i na-

⁴ O prawie poświęcania myronu przez biskupów w Kościele kijowskim zob. Przemysław Nowakowski. 2008. Obrzęd poświęcenia myronu, czyli krzyżma w tradycji kijowskiej. W *Introito ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin* (Studia 16). Red. Stanisław Szczepaniec, Jarosław Superson, Janusz Mieczkowski, 381–401. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

⁵ Por. Geoffrey W.H. Lampe. 1951. *The seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. London: Longmans Green, 153–189, 194–195, 215–222.

⁶ Lampe. 1951. *The seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, 215–219. Por. Georg Kretschmar. 1977. „Nouvelles recherches sur l’initiation chrétienne”. *La Maison Dieu* 132: 24; Gabriela Winkler. 1978. „The original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications”. *Worship* 52: 24.

⁷ Burkhard Neunheuser. 1966. *Baptême et confirmation*. Paris: Les Edition du Cerf, 85–87. Por. Lampe. 1951. *The seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, 194.

⁸ Daniil Smolodowicz. 1896. *Liturgika*. Kiew, 273.

maszczenia⁹. Pochrzcielne namaszczenie „świętym myronem” można porównać do zachodniej (katolickiej) praktyki udzielania Komunii św. przez różnego typu szafarzy, będącej owocem Eucharystii sprawowanej przez prezbitera.

Pierwszym, głównym i pierwotnie jedynym zastosowaniem myronu w obrządku bizantyjskim wobec wierzącego są namaszczenia pochrzcielne. Chrześcijanin otrzymuje więc namaszczenie myronem tylko raz w życiu – podczas obrzędów inicjacji. W tradycji bizantyjskiej nie stosuje się namaszczeń krzyżem w sakramencie święceń, namaszczenie tym samym olejem nie jest wykonywane podczas chrztu, a następnie powtarzane w oddzielnych obrzędach bierzmowania – tak jak ma to miejsce w obrządku łacińskim. Szczególnym, historycznym już wyjątkiem było powtórne „pomazanie” myronem, należące do obrzędów koronacji imperatora bizantyjskiego (następnie carów rosyjskich), co zresztą zostało wprowadzone pod wpływem łacińskim. Ponadto myron używany jest do namaszczenia nie-prawosławnych i nawracających się spośród określonych grup heretyków, w tym apostatów, którzy wracają na łono Kościoła prawosławnego¹⁰. Pozostałe wypadki liturgicznego zastosowania myronu to konsekracja świątyni i poświęcanie ikon. W przypadku tych ostatnich praktyka używania myronu nie jest ani starożytna, ani stabilna. W naszym artykule omówimy najważniejsze namaszczenia myronem, czyli te związane z sakramentem chrztu i bierzmowania, które w tradycji bizantyjskiej stanowią praktycznie nierozzerwalną jedność

Namaszczenia pochrzcielne, czyli *miropomazanie* (bierzmowanie)

Namaszczenia myronem po kąpeli chrzcielnej w obrządku bizantyjskim nie były stosowane od samych historycznych początków tej wschodniej tradycji liturgicznej, ale są wynikiem jej ewolucji pod wpływem różnych wpływów zewnętrznych i wewnętrznych okoliczności¹¹.

Zgodnie z opinią George’a Kretschmara, którą podziela także Miguel Arranz i inni badacze liturgii wschodnich, źródła bizantyjskich obrzędów chrzcielnych leżą w tradycji antiocheńskiej¹². W IV i V w. Antiochia i Jerozolima stały się sil-

⁹ Piotr Lebedew. 1904. *Nauka o bogosłużeniu Prawosławnej cerkwi*. T. 1. Moskwa, 106–107.

¹⁰ Menevisoglou. 1983. „Le Saint Chrême dans l’Eglise Orthodoxe”, 14.

¹¹ Na temat ewolucji obrzędów namaszczeń chrzcielnych w tradycji bizantyjskiej na tle innych obrzędów wschodnich zob. Przemysław Nowakowski. 1998. „Duch Święty w inicjacji chrześcijańskiej – obrzęd namaszczenia krzyżem we wschodniej tradycji liturgicznej pierwszych wieków”. *Liturgia Sacra* 4 (1): 39–48.

¹² Kretschmar. 1977. „Nouvelles recherches sur l’initiation chrétienne”, 12–14. Por. Miguel Arranz. 1986. „Les Sacrements de l’ancien Euchologe constantinopolitain (7) Bénédiction de l’eau et de l’huile baptismales”. *Orientalia Christiana Periodica* 52: 168–170.

nymi ośrodkami liturgicznymi o wielkim wpływie na rozwój liturgii na Wschodzie i Zachodzie. Wschodniosyryjska praktyka chrzcielna z jednym tylko namaszczeniem (przedchrzcielny) o roli znaku i daru Ducha Świętego mogła więc być obecna także w pierwotnym rycie bizantyńskim. Taką możliwość w obrzędach chrzcielnych Konstantynopola sprzed Soboru Nicejskiego (325) przyjmuje nawet Louis Ligier, który podtrzymuje tezę o nałożeniu rąk jako klasycznym geście bierzmowania¹³. Obecność jednego tylko namaszczenia w starożytnej praktyce chrztu bizantyjskiego Arranz argumentuje opierając się na tekście modlitwy błogosławienia oleju, która chociaż odnosi się do namaszczenia przedchrzcielnego, zawiera jasne aluzje do udzielenia Ducha Świętego¹⁴, oraz na świadectwach Ojców kapadockich i św. Jana Chryzostoma, którzy nie znają żadnego innego namaszczenia w swoich czasach¹⁵.

Wprowadzenie namaszczenia pochrzcielnego nastąpiło najpierw w środowisku zachodniosyryjskim, a następnie w bizantyjskim, pod wpływem kanonu 48. synodu w Laodycei¹⁶. Ten synod z przełomu IV i V w., odwołując się do zwyczajów Jerozolimy, nakazał namaszczać neofitów „balsamem niebieskim” po chrzcie¹⁷. Sakramentalna formuła kanonu z Laodycei nie odnosiła się bezpośrednio do daru Ducha Świętego, ale do udziału w królestwie Chrystusa – przez namaszczenie pochrzcielne neofici otrzymywali udział w królewskiej i kapłańskiej misji Mesjasza¹⁸. O tej ważnej zmianie w obrzędach chrzcielnych świadczą wyraźnie *Konstytycje apostolskie* – kompilacja różnych źródeł syryjskich i bizan-

¹³ Zob. Louis Ligier. 1990. *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*. Napoli: Edizioni Dehoniane, 157.

¹⁴ Arranz. 1986. „*Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (7) Bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales*”, 175. Por. Neunheuser. 1966. *Baptême et confirmation*, 161.

¹⁵ Miguel Arranz. 1991. „Della Confermazione. Ricordando P. Louis Ligier SJ (1911–1989)”. *Orientalia Christiana Periodica* 57: 208. Jean Danielou porównał pisma Grzegorza z Nazjanzu z listami Bazylego, Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii w tej kwestii i potwierdził istnienie jednego tylko przedchrzcielnego namaszczenia w ich Kościołach, podsumowując: „Namaszczenie myronem występuje jako konieczny warunek wyznania wiary. Trzeba rzeczywiście, aby Duch przyszedł najpierw. Aby nawiązać kontakt z Chrystusem, trzeba najpierw spotkać Ducha”. Jean Danielou. 1968. „*Chrismation pré-baptismal et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*”. *Recherches de science religieuse* 56: 184–190.

¹⁶ Zob. tekst kanonu 48 z Laodycei w: Pericles-Pierre Ioannou. 1962. *Fonti, Fasc. IX, Discipline générale antique (IV–IX s.), Les Canons des Synodes Particuliers*. Rome: Tipografia Italo-Orientale, 150.

¹⁷ Miguel Arranz, Stefano Parenti. 1989. *Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico. W Complementi interdisciplinari di patrologia*. Red. Antonio Quacquarelli, 634. Roma: Citta Nuova Editrice.

¹⁸ Arranz. 1986. „*Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (7) Bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales*”, 169–170, przypis 42.

tyjskich z połowy IV w.¹⁹ Ciekawe jest jednak, że namaszczenie przedchrzcielne zachowuje swoje pierwotne znaczenie, mimo wprowadzenia nowego namaszczenia po chrzcie²⁰.

Namaszczenie pochrzcielne mogło być wykonywane w Konstantynopolu prawdopodobnie już w czasach arcybiskupa Grzegorza z Nazjanzu, przyjaciela i towarzysza św. Bazylego²¹. Ta zmiana w liturgii przebiegała powoli. Do takiego wniosku prowadzą niektóre stwierdzenia zawarte w homiliach arcybiskupa Proklosa z Konstantynopola (434–446). Jean Danielou i Louis Ligier zaliczają go do autorów ignorujących jeszcze namaszczenie pochrzcielne²². Sprawdza się to, według Arranza, w odniesieniu do homilii 27.²³, natomiast homilia 32.²⁴ przynosi dane o namaszczeniu pochrzcielnym z aluzją do Ducha Świętego²⁵.

Przyczynę tej ewolucji we wszystkich najbardziej rozpowszechnionych rytach wschodnich Bernard Botte widzi w liturgicznej praktyce przyjmowania heretyków do Kościoła²⁶. Według Gabrieli Winkler natomiast zmianę tę spowodował rozwój obrzędów przygotowawczych do chrztu z ich znaczeniem oczyszczenia, które osłabiło pierwotny sens namaszczenia przedchrzcielnego wiążanego z działaniem Ducha Świętego²⁷.

Liturgia bizantyńska, wywodząca się ze starożytnej tradycji antiocheńskiej, zachowuje w obrzędach chrztu zarówno namaszczenie przedchrzcielne na całym

¹⁹ Zob. Bernard Botte. 1905. „Le baptême dans l’Eglise Syrien”. *Echos d’Orient* 8: 138–140; Leonel L. Mitchell. 1966. *Baptismal Anointing*. London: SPCK Publishing, 45–48; Winkler. 1978. „The original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications”, 29.

²⁰ Aimé G. Martimort. 1984. *L’Église en prière*. T. 3: *Les sacrements*. Paris: Desclée, 69–72.

²¹ Arranz, Parenti. 1989. *Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico*, 210.

²² Danielou. 1968. „Chrismation pré-baptismal et divinité de l’Esprit chez Grégoire de Nysse”, 184–190. Por. Ligier. 1990. *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, 158–159.

²³ Proklos mówi tu o przedchrzcielnym namaszczeniu myronem. Zob. François J. Leroy. 1967. *L’homilétique de Proclus de Costantinople (Studi e testi 247)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 186.

²⁴ Leroy. 1967. *L’homilétique de Proclus de Costantinople*, 226.

²⁵ Arranz. 1986. „*Les Sacrements de l’ancien Euchologe constantinopolitain (7) Bénédiction de l’eau et de l’huile baptismales*”, 170.

²⁶ Bernard Botte. 1967. *L’onction postbaptismale dans l’ancien patriarcat d’Antioche*. W *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro*. T. 2, 807–808. Roma: Desclée. Por. Miguel Arranz. 1983. „*Admission dans l’Église des convertis des hérésies ou d’autres religions non-chrétiennes*”. *Orientalia Christiana Periodica* 49: 42–90; Miguel Arranz. 1978. *Evolution des rites d’incorporation et réadmission dans l’Église selon l’Euchologe byzantin*. W *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 14)*, 57–66. Roma: C.L.V – Edizioni Liturgiche.

²⁷ Winkler. 1978. „The original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications”, 24–25.

ciele olejem katechumenów z wyraźnym odniesieniem do daru Ducha Świętego (co odpowiada starożytnym źródłom syryjskim), jak i namaszczenie pochrzcielne „świętym myronem” (krzyżmem) na różnych częściach ciała²⁸ z wypowiedzeniem formuły znanej z orzeczeń Soboru Konstantynopolińskiego I (381): „Pieczęć (znamię) daru Ducha Świętego”²⁹.

Namaszczenia różnych części ciała podczas *miropomazania*

Charakterystyczną cechą namaszczeń myronem w tradycji bizantyjskiej, która odróżnia ją od łacińskich obrzędów bierzmowania (gdzie mamy tylko jedno namaszczenie – krzyżmem na głowie), jest dokonywanie ich na wielu różnych częściach ciała, reprezentujących i symbolizujących poszczególne zmysły człowieka.

Obrzędy namaszczeń ulegały w historii liturgii bizantyjskiej różnym zmianom. Dotyczyły one zarówno liczby namaszczeń, jak i części ciała, które należy namaszczać, a także ich interpretacji znaczeniowej. Spróbujemy prześledzić je na przykładzie tradycji bizantyjsko-słowiańskiej (ruskiej)³⁰.

Najstarsze wzmianki o bierzmowaniu w Cerkwi ruskiej pochodzą z XII w. i są to informacje, jak należy namaszczać nowo ochrzczonego³¹. Mamy tutaj dwa źródła. Według *Reguły* biskupa Sawy namaszcza się czoło, nozdrza, usta, oczy, uszy, serce (namaszczenie na piersiach) i prawą rękę. Z kolei *Reguła* biskupa Nowgorodu Nifonta spośród wymienionych wyżej namaszcanych części ciała pomija oczy i usta³². Można to zrozumieć z uwagi na względy praktyczne. Te różnice w ruskiej praktyce chrzcielnej nie powinny nas zaskakiwać, gdyż w analogicznym okresie

²⁸ Nowakowski. 1998. „Duch Święty w inicjacji chrześcijańskiej”, 46–48.

²⁹ Joannes D. Mansi. 1960. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. T. 3. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 564. Kan. 7 Soboru Konstantynopolińskiego jest pierwszym oficjalnym dokumentem Kościoła, który mówi o krzyżmie („świętym myronie”) i czyni to z wielkim szacunkiem. Zob.: Bernard Dupuy. 1990. „*La concession du saint myron à la métropole de Kiev et ses aspects actuels*”. *Istina* 35: 94; Arranz, Parenti. 1989. *Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico*, 634.

³⁰ Zob. Przemysław Nowakowski. 2019. *Le corps humain comme objet d'onctions avec le saint myron dans la tradition byzantine slave (russe)*. W *Le corps humain dans la liturgie. 65 Semaine d'études liturgique Saint-Serge* (Studia Oecumenica Friburgensia 90). Red. André Lossky, Goran Sekulovski, Thomas Pott, 237–250. Münster: Aschendorff Verlag.

³¹ Nikołaj Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennogo i czastnogo bogosluženja w drevnej Rossii do XVI weka*. Sankt Peterburg, 76–83. Por. Aleksandr Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania. Priloženia*. Kazań: Tipografia Imperatorskago Uniwersiteta, 416; Jewgenij Golubinskij. 1900. *Istoria Russkoj Cerkwi*. Moskwa: Universitetskaja tipografia, 432.

³² Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennogo i czastnogo bogosluženja w drevnej Rossii*, 76–77.

praktyka namaszczeń pochrzcielnych u Greków była bardzo różnorodna; wprawdzie, jak wykazał to Miguel Arranz, podstawowa bizantyjska tradycja chrzcielna, która polegała na pięciu namaszczeniach samej głowy (namaszczenie czoła, oczu, nozdrzy, ust i uszu) z jedną formułą: „Pieczęć daru Ducha Świętego”, zachowała się bez zmian przez długi okres historii liturgii Konstantynopola – od VIII aż do XIV w. Równocześnie jednak rozwijają się inne warianty tego rytu, zwłaszcza w prowincjach poza stolicą imperium. W swoim artykule o sakramentach bizantyjskich Arranz prezentuje kilka takich rytuałów chrztu, pochodzących z euchologionów greckich i trebników ruskich³³. W tych różnych wariantach obrzędu liczba namaszczeń pochrzcielnych wzrasta nawet dwukrotnie i do klasycznej formuły zostają dodane nowe modlitwy, ciekawe w swej treści. Poszukując przyczyny tej różnorodności, Arranz pisze:

Obserwujemy, że te specjalne formuły nie są owocem późniejszego rozwoju, gdyż znajdujemy je już w bardzo starych dokumentach z XI i X w., podobnie jak i w następnych rękopisach. Trzeba bez wątpienia szukać ich źródła w tradycjach lokalnych, będących dziedzictwem przeszłości i zasymilowanych przez obrzędy konstantynopolitańskie podczas ich przenikania do środowiska wschodniosyryjskiego (chalcedońskiego)³⁴.

Na temat błędnych praktyk, związanych z liturgicznym używaniem myronu na Rusi, głos zabrał synod we Włodzimierzu w 1297 r. Ojcowie tego synodu, zabraniając namaszczenia całego ciała mieszanką myronu ze zwyczajnym olejem, przypomnieli, że namaszczenia należy wykonywać „świętym myronem” na czole, oczach, uszach, nozdrzach i ustach. Synod wypowiedział się także za prostą formułą pomazania: Печать и даръ Святаго Духа („Pieczęć i dar Ducha Świętego”)³⁵. Jest to druga formuła słowiańska, nieco różna od oryginalnej bizantyjskiej: „Pieczęć daru Ducha Świętego”. W aktach synodalnych metropolita Cyryl dla usprawiedliwienia ruskiej praktyki cytuje trzecią *Katechezę mystagogiczną* św. Cyryla Jerozolimskiego, który wymieniając namaszczenia czoła, uszu, nosa i piersi, przypisuje do każdego z nich wyjaśniające wersety biblijne, niebędące jednak formułami namaszczeń:

³³ Miguel Arranz. 1987. „Les Sacrements de l’ancien Euchooqe constantinopolitain (8) Baptême et onction”. *Orientalia Christiana Periodica* 53: 89–92.

³⁴ Arranz. 1987. „Les Sacrements de l’ancien Euchooqe constantinopolitain (8) Baptême et onction”, 90–91.

³⁵ 1274, *Opredelenia Wladimirskago sobora izložennyja w gramote Kirilla II* (Russkaja Istoriceskaja Biblioteka VI). 1908. Sankt Peterburg: Tipografia Imperatorskoj Akademii Nauk, 94.

Na początku jesteście namaszczeni na czole, aby zostać wyzwolonymi od wstydu, który pierwszy, przewrotny człowiek rozniósł wszędzie (por. Rdz 3,7-10) i dlatego, aby z odsłoniętą twarzą odbijać, jak w zwierciadle, chwałę Pana (por. 2 Kor 3,18). Następnie na uszach, o których Izajasz mówił: „Pan Bóg otworzył mi ucho do słuchania” (por. Iz 50,4), i Pan w Ewangeliach: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha” (por. Mt 11,15). Następnie na nozdrzach, aby otrzymawszy ten boski zapach, móc powiedzieć: „Jesteśmy miłą Bogu wonnością dla tych, którzy dostępują zbawienia” (por. 2 Kor 2,15). Potem na piersi, aby „oblec pancerz sprawiedliwości, dzięki której zdolacie oprzeć się podstępom diabła” (por. Ef 6,14 i 16)³⁶.

Do namaszczeń zaproponowanych przez Cyryla tradycja ruska dodała nowe, razem z odpowiednimi formułami, których źródła nie są znane. Aleksej Dmitriewskij przyznaje, że podobnych formuł nie znajdujemy ani u Greków, ani u Bułgarów³⁷.

W XIV w. obrzęd bierzmowania na Rusi wydaje się być bliski klasycznej tradycji Konstantynopola³⁸. Po modlitwie nad myronem śpiewano werset Елицы во Христа креститеся („Wy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie”), a następnie dokonywano namaszczeń³⁹. Namaszczane było pięć części głowy według starożytnej tradycji, do których dodawano jeszcze namaszczenia na piersiach, rękach i nogach. Formułę Печать дара Духа Святаго – „Pieczęć daru Ducha Świętego” (pierwsza formuła słowiańska) – wypowiadano jednokrotnie. Bierzmowanie kończyło się Ps 31, co zachowało się bez zmian w następnych stuleciach⁴⁰.

W XV w. namaszczenia pochrzcielne na Rusi wykonywane były w sposób bardzo niejednorodny. Niektóre dokumenty zachowują starożytny zwyczaj namaszczenia tylko części głowy, dodając policzki do pięciu klasycznych części⁴¹. W innych kodeksach zwiększa się i urozmaica liczba części ciała namaszczanych myronem:

³⁶ 1274, *Opređenienija Wladimirskago sobora izložennyja w gramote Kirilla II*, 93–94. W języku francuskim: Cyrille de Jerusalem. 1966. *Catéchèses Mystagogiques*. Red. Auguste Piédagnel (Sources Chrésiennes 126). Paris: Editions du Cerf, 127. Tutaj: tłum. własne z języka francuskiego.

³⁷ Arranz. 1987. „Les Sacrements de l’ancien Euchooge constantinopolitain (8) Baptême et onction”, 92.

³⁸ Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennogo i czastnogo bogosluženja w drownej Rossii*, 150; Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 417.

³⁹ Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennogo i czastnogo bogosluženja w drownej Rossii*, 151.

⁴⁰ Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennogo i czastnogo bogosluženja w drownej Rossii*, 150–151; Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 417.

⁴¹ Rękopis *Soloweckij sl. 1107*, k. 63’–64, cyt. za: Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 48; rękopis *Soloweckij sl. 1086*, k. 240’–241, cyt. za: Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania. Priloženija*, 62.

dodaje się serce (klatka piersiowa) oraz stopy, brzuch i ramiona⁴². Szukając wyjaśnienia wprowadzonych zmian, Nikołaj Odincow wskazuje na przedchrzcielne namaszczenie całego ciała olejem błogosławieństwa, co mogło sugerować, że również „świętym myronem” należy namaszczać przynajmniej najważniejsze części ciała⁴³. W tym czasie następuje także zmiana tekstów, które towarzyszyły namaszczeniom. Klasyczna formuła: „Pieczęć daru Ducha Świętego” została zachowana tylko przy namaszczeniu czoła, podczas gdy przy pozostałych namaszczeniach dodawano sentencje wyjaśniające znaczenie każdego z nich⁴⁴.

W XVI w. wzrastająca liczba namaszczanych części ciała nie była stabilna – jedne wersje obrzędów do namaszczeń głowy dodawały namaszczenia piersi, rąk, serca, brzucha, stóp i ramion⁴⁵, inne dodawały piersi, ręce, ramiona i kark⁴⁶. Po każdym namaszczeniu powtarzano natomiast tylko jedną, klasyczną formułę wschodniego bierzmowania: „Pieczęć daru Ducha Świętego”.

Obrzędy *miropomazania* pozostaną niestabilne także w XVII w. aż do reformy patriarchy Nikona w drugiej połowie XVII w. (1654). Arranz tak podsumowuje i komentuje tę sytuację ze zmianami w obrzędach namaszczeń na Rusi:

W dawnych czasach Rosjanie mieli jeszcze inne dodatkowe namaszczenia. Wielkie różnice obrzędów w poszczególnych rękopisach prowadzą do wniosku, że przed ustanowieniem Patriarchatu Moskiewskiego i pojawieniem się pierwszych drukowanych ksiąg liturgicznych wewnątrz tego samego Kościoła królowała niewiarygodna swoboda⁴⁷.

Pierwsze drukowane trebniki moskiewskie nakazują namaszczać następujące części ciała: czoło, oczy, nozdrza, usta, uszy oraz piersi, ręce, serce, plecy i między ramionami⁴⁸. Obserwujemy znowu powrót do wzbogacenia klasycznej formuły bizantyjskiej dodatkowymi sentencjami (tak jak było w tekstach ruskich z XV w., co

⁴² Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 418; Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennowo i czastnowo bogosluženja w dREWnej Rossii*, 260.

⁴³ Odincow. 1881. *Porjadok obszczestwennowo i czastnowo bogosluženja w dREWnej Rossii*, 260.

⁴⁴ *Soloweckij sl.* 1107, k. 63⁷–64; *Soloweckij sl.* 1086, k. 240⁷–241.

⁴⁵ *Soloweckij sl.* 1085 (z 1505 r.), k. 180⁷. Cyt. za: Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 47.

⁴⁶ *Soloweckij sl.* 1092, k. 13⁷–14. Cyt. za: Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 65. Por. Aleksej Dmitriewskij. 1884. *Bogosluženie w Russkoj cerkwi w XVI weke*. Kazań: Tipografia Imperatorskogo uniwersiteta, 294.

⁴⁷ Arranz. 1987. „Les Sacrements de l’ancien Euchooge constantinopolitain (8) Baptême et onction”, 67.

⁴⁸ Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 423–424.

odnotowaliśmy wyżej). W manuskrypcie *Sołoweckij sl. 1098*⁴⁹ i w wydrukowanym za patriarchy Filareta Romanowa w Moskwie *Potrebniku* (1632–1635) obok formuły: „Pieczęć daru Ducha Świętego”, zachowywanej przy każdym pomazaniu, mamy różne dodatkowe wyrażenia, które wyjaśniają sens namaszczeń poszczególnych części ciała. Ten ryt podjęty został przez pozostałe wydania trebnika przed reformą Nikona: *Potrebnik*, Moskwa 1636 (f. 112’); *Potrebnik*, Moskwa 1651 (f. 103).

Rosyjscy historycy liturgii podkreślają, że między bizantyjsko-greckimi a bizantyjsko-słowiańskimi wersjami obrzędów *miropomazania* w tym okresie (XVI–XVII w.) możemy obserwować pewne analogie. W wersjach greckich jednakże przy namaszczeniu poszczególnych części ciała zmienia się cała formuła, wersje ruskie natomiast zachowują klasyczną formułę przy każdym z namaszczeń, dodając jedynie różne, uzupełniające wyjaśnienia⁵⁰. Pierwsze greckie euchologiony drukowane powrócą do jednej, starożytnej formuły bierzmowania: „Pieczęć daru Ducha Świętego”. Drukowany euchologion grecki pozostanie zasadniczo wierny tradycji Konstantynopola, zadowolając się dodaniem trzech nowych namaszczeń: na piersiach, rękach i stopach. Pierwszy drukowany trebnik⁵¹ ruski przyjmie inną logikę: dodana zostaje maksymalna liczba części ciała i formuł, które towarzyszą ich namaszczeniom.

Po raz pierwszy dodatkowe sentencje przy namaszczeniach zostały usunięte w trebnikach rusińskich (ukraińskich): Gedeona Bałabana, wydanym w Stratyniu w 1606 r., i w słynnym trebniku metropolity Piotra Mohyły z Kijowa, z 1646 r.⁵² W Moskwie zmiana ta zostanie przeprowadzona dopiero w wyniku reformy patriarchy Nikona (1654), który począwszy od trebnika wydanego w 1658 r., zdecydował się naśladować wiernie praktykę grecką edycji weneckich⁵³. Zostały odtąd sprecyzowane części ciała przeznaczone do namaszczenia myronem: czoło, oczy, nozdrza, usta, piersi, ręce i nogi (stopy) oraz przepisana do każdego z nich jedna formuła: „Pieczęć daru Ducha Świętego”⁵⁴. Różnorodność i zmiany w zakresie

⁴⁹ *Sołoweckij sl. 1098*, f. 22. Cyt. za: Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 51.

⁵⁰ Dmitriewskij. 1884. *Bogosłużenie w Russkoj cerkwi w XVI weku*, 295–297, 417.

⁵¹ Trebnik – słowiańska (tu: ruska) księga liturgiczna będąca odpowiednikiem greckiego euchologionu (sakramentarza).

⁵² Zob. także Trebniki: Lwów 1645 (k. 26’), Lwów 1628 (k. 28’), Lwów 1695 (k. 28’). W Arranz. 1987. „Les Sacrement de l’ancien Euchooge constant inopol itain (8) Baptême et onction”, 85.

⁵³ Zob. trebniki wydrukowane po Nikonie: Moskwa 1677 (ff. 87–88), Moskwa 1855 (f. 14), Kijów 1857 (ff. 23’–24). W Wasilij Priluckij. 1912. *Czastnoje bogosłużenie w Russkoj cerkwi w XVI i perwoj połowinie XVII wieka*. Kiew: Tipografia Petr Barskij, VI.

⁵⁴ Konstantin Nikolskij. 1858. *Obozrenie bogosłużebych knig Prawoslawnoj Rossijskoj Cerkwi po otnoszeniju ich k cerkownomu ustawu*. Sanktpeterburg: Tipografia Imperatorskoj Akademi Nauk, 674–675.

namaszczeń, które charakteryzują historyczny rozwój obrzędów chrzcielnych na Rusi, Aleksej Dmitrewskij tłumaczy wpływem praktyki greckiej i serbskiej, które w analogicznych okresach czasu również były bardzo niestabilne⁵⁵.

Teologiczne znaczenie namaszczeń myronem

Znaczenie namaszczeń pochrzcielnych określa i wyjaśnia najpierw klasyczna formuła: „Pieczęć daru Ducha Świętego”, powtarzana przy każdym z nich. Tak wyjaśnia ją M. Arranz:

Jaki jest najistotniejszy sens pieczęci daru Ducha Świętego? Wyrażenie „pieczęć” oznacza samo w sobie konkluzję, punkt kulminacyjny, moment definitywny tego daru, który jest oferowany człowiekowi już od pierwszego wezwania do wiary, który dopełnia się i rozszerza podczas całego katechumenatu, a przede wszystkim w namaszczeniu przedchrzcielnym i w samej kąpeli chrzcielnej⁵⁶.

Dodatkowe światło na znaczenie tego pomazania rzuca modlitwa, którą kapłan odmawia przed rozpoczęciem namaszczeń myronem. Przewidziana jest ona także w obrzędzie zamieszczonym w *Potrebniku* (Moskwa 1623–1625). W pierwszych wersjach modlitwa ta nawiązuje z wdzięcznością do tego, co już dokonało się w człowieku przez kąpiel chrzcielną i poprzedzające ją namaszczenia, aby w końcu prosić o łaski związane z pieczęcią Ducha Świętego:

Ty sam, Władco miłosierny,
daruj mu także pieczęć daru
twojego świętego, wszechmogącego i chwalebego Ducha
i udział w świętym Ciele
i sprawiedliwej Krwi twego Chrystusa;
zachowaj go w świętości,
utwierdź go w prawosławnej wierze,
wyzwól go od złego i wszelkich nieprawości jego,
zachowaj jego duszę w czystości i prawdzie
przez zbawienną bojaźń ciebie,

⁵⁵ Dmitriewskij. 1884. *Bogosłużenie w Ruskiej cerkwi w XVI weku*, 295. Por. Almazow. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania*, 681–682.

⁵⁶ Arranz. 1987. „Les Sacrements de l’ancien Euechooge constantinopolitain (8) Baptême et onction”, 93.

aby podobając się tobie w każdym uczynku i słowie,
stał się synem i dziedzicem twojego niebieskiego królestwa⁵⁷.

Łaska Ducha Świętego ma prowadzić nowo ochrzczonego dalej do udziału w Eucharystii – w Ciele i Krwi Chrystusa, który w konsekwencji staje się pełnym udziałem w Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół. Na ten udział wskazuje dalszy ciąg modlitwy, która prosi o zachowanie namaszczonego (bierzmowanego) w świętości, w prawosławnej wierze i prawym życiu, miłym Bogu w słowach i czynach, w czystości i sprawiedliwości, aż do osiągnięcia wiecznego dziedzictwa w królestwie niebieskim.

Więcej jeszcze treści, które pogłębiają znaczenie sakramentu chrztu i bierzmowania w życiu człowieka, znajdujemy w dodatkowych sentencjach towarzyszących namaszczeniu oprócz klasycznej formuły. Chrześcijanie mają mieć udział w Ciele Chrystusa (Eucharystia i Kościół), a więc zarówno ich dusza, jak i ciało muszą być godne, uświęcone, oczyszczone i wyzwolone od grzechu. Poprzez namaszczenia ciała następuje powrót całego człowieka do pierwotnej świętości i niewinności, jaką cieszyli się pierwsi rodzice w raju przed grzechem. Ciało przestaje być instrumentem grzechu, a ma służyć dobru duszy. Ciało ma odzyskać swoje pierwotne piękno i dobro, wyrazić na nowo Boże podobieństwo, które ma od chwili stworzenia go przez Boga (wszystko, co Bóg stworzył było bardzo dobre, por. Rdz 1,31). Dotyczy to całego ciała, wszystkich jego życiowych funkcji związanych ze zmysłami (wzrok, słuch, powonienie, smak, dotyk) i częściami ciała (członkami), takimi jak głowa, ręce i nogi. Dlatego też namaszczenia myronem dokonywane są na członkach, będących symbolami i narzędziami pięciu zmysłów (oczy, uszy, nos, usta, policzki), a także na innych jego częściach. Mnożenie liczby części ciała, podlegających namaszczeniu myronem w trebnikach, miało wyrazić prawdę, że całe ciało ludzkie podlega uświęceniu i zbawieniu. Dodatkowym motywem było naśladowanie namaszczenia całego ciała w rycie przedchrzcielnym.

Teologia ciała ludzkiego odkrywana w bizantyjskiej liturgii namaszczeń

Bizantyjska liturgia sakramentu bierzmowania z wieloma namaszczeniami (szczególnie licznymi w jej wersji rosyjsko-słowiańskiej) bardzo dobrze wyraża ideę jedności osoby ludzkiej, która poddana prawu grzechu potrzebuje naprawy

⁵⁷ *Potrebnik*, Moskwa 1623-1625, rozdz. 16, k. 113'. W Michail Arranz. 2003. *Izbrannyje soczinenia po liturgike*. T. 1: *Tainstwa wizantijskogo ewchologia*. Rim – Moskwa: Institut Filosofii, Teologii i Istorii sw. Fomy, 395–396. Tłum. własne z języka cerkiewno-słowiańskiego.

i odrodzenia w swej całości. Dzieła tego dokonuje Duch Święty, swoją mocą przenikając także zmysły człowieka, dokonuje ich swoistego uduchowienia i uzdrowienia, by odtąd nie służyły grzechowi, ale świętości⁵⁸.

To działanie to nic innego jak przedłużenie dzieła Wcielenia, w którym sam Bóg uznał godność i wielkość ciała ludzkiego, gdy zechciał w nim zamieszkać. W Chrystusie miało swój początek dzieło przeobstwienia człowieka, które kontynuuje w historii Duch Święty, zamieszkując w ciele człowieka od momentu chrztu. Ciało ludzkie już tu na ziemi, wedle słów św. Pawła, staje się „świątynią Ducha Świętego”, a jego członki – członkami Chrystusa. Jest to swoiste wyniesienie pierwotnego dobra i piękna ciała człowieka (rajskiego humanizmu) na jeszcze wyższy, boski poziom. Liturgia bierzmowania, chociaż wprost nie mówi o przeobstwieniu ciała, ale obfitym namaszczeniem go myronem i pięknymi modlitwami dobrze tę ideę wyraża.

Bogactwo bizantyjskich obrzędów namaszczeń pochrzcielnych na wielu częściach ciała kontrastuje z wstrzeźliwością liturgii obrządku łacińskiego, w której zarówno podczas chrztu, jak i podczas bierzmowania dokonuje się tylko jednego namaszczenia krzyżmem. Dlaczego Kościół rzymski namaszcza krzyżmem tylko głowę kandydata, nie zwracając uwagi na inne części ciała? Czy tak ukształtowane obrzędy nie odzwierciedlają pewnego rodzaju dualizmu duszy i ciała, jaki możemy zaobserwować w historii myśli teologicznej Kościoła zachodniego? Ważna jest troska o duszę, a grzeszne ciało należy umartwiać...

We współczesnym świecie obserwujemy zapewne przesadny kult ciała. W tym podejściu z kolei często odrzucany jest duchowy wymiar osoby ludzkiej. Może tradycja liturgiczna, nie odrzucająca, ale pięknie dowartościowująca ciało ludzkie w jego duchowym wymiarze, traktująca człowieka jako harmonijną całość, ma współczesnemu człowiekowi coś do zaoferowania. Wiele obrzędów wymaga dziś przemyślenia i umiejętnej odnowy, która nie zawsze polega na skracaniu i współczesnianiu modlitw. Czy w wypadku namaszczeń myronem nie warto byłoby powrócić do niektórych starych modlitw, mówiących o tym, że ciało ludzkie jest piękne, dobre i zdolne do współpracy z Bożą łaską, która może nadać mu nowy sens, prawdziwie bosko-ludzki wymiar? Wydaje się, że w tej dziedzinie liturgiczna tradycja bizantyjska ma wiele do zakomunikowania także Kościołowi obrządku łacińskiego, ubogacając jego liturgiczną teologię, która, dzięki ekumenizmowi, może sięgać dziś do dawnego dziedzictwa całego, niepodzielonego, chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu.

⁵⁸ Nowakowski. 2019. Le corps humain comme objet d'onctions avec le saint myron dans la tradition byzantine slave (russe), 248–250.

Bibliografia

- 1274, *Opređenija Wladimirskago sobora izložennyja w gramote Kirilla II* (Russkaja Istoriceskaja Biblioteka VI). Sankt Peterburg 1908: Tipografia Imperatorskoj Akademii Nauk, 93–94.
- Almazow Aleksandr. 1884. *Istoria czinoposledowanij Kreszczenia i Miropomazania. Priloženia*. Kazań: Tipografia Imperatorskago Uniwersiteta.
- Arranz Michail. 2003. *Izbrannyje soczinenia po liturgike*. T 1: *Tainstwa wizantijskogo ewchologia*. Rim – Moskwa: Institut Filosofii, Teologii i Istorii sw. Fomy.
- Arranz Miguel. 1978. Evolution des rites d’incorporation et réadmission dans l’Eglise selon l’Euchologe byzantin. W *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 14), 31–76. Roma: C.L.V – Edizioni Liturgiche.
- Arranz Miguel. 1983. „Admission dans l’Église des convertis des hérésies ou d’autres religions non-chrétiennes”. *Orientalia Christiana Periodica* 49: 42–90.
- Arranz Miguel. 1986. „Les Sacrements de l’ancien Euchologe constantinopolitain (7) Bénédiction de l’eau et de l’huile baptismales”. *Orientalia Christiana Periodica* 52: 145–170.
- Arranz Miguel. 1987. „Les Sacrements de l’ancien Euchologe constantinopolitain (8) Baptême et onction”. *Orientalia Christiana Periodica* 53: 59–106.
- Arranz Miguel. 1991. „Della Confermazione. Ricordando P. Louis Ligier SJ (1911–1989)”. *Orientalia Christiana Periodica* 57: 208.
- Arranz Miguel, Parenti Stefano. 1989. Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico. W *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Red. Antonio Quacquarelli, 605–655. Roma: Citta Nuova Editrice.
- Botte Bernard. 1905. „Le baptême dans l’Eglise Syrien”. *Echos d’Orient* 8: 137–155.
- Botte Bernard. 1967. L’onction postbaptismale dans l’ancien patriarcat d’Antioche. W *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro*. T. 2, 795–808. Roma: Desclée.
- Cyrille de Jerusalem. 1966. *Catéchèses Mystagogiques*. Red. Auguste Piédagnel (Sources Chrétiennes 126). Paris: Editions du Cerf.
- Danielou Jean. 1968. „Chrismation pré-baptismal et divinité de l’Esprit chez Grégoire de Nysse”. *Recherches de science religieuse* 56: 184–190.
- Dmitriewskij Aleksej. 1884. *Bogosluženie w Russkoj cerkwi w XVI weke*. Kazań: Tipografia Imperatorskogo uniwersiteta.
- Dupuy Bernard. 1990. „La concession du saint myron à la métropole de Kiev et et ses aspects actuels”. *Istina* 35: 94–104.
- Golubinskij Jewgenij. 1900. *Istoria Russkoj Cerkwi*. Moskwa: Uniwersitetskaja tipografia.
- Ioannou Pericles-Pierre. 1962. *Fonti, Fasc. IX, Discipline générale antique (IV – IX s.), Les Canons des Synodes Particuliers*. Rome: Tipografia Italo-Orientale.

- Kostiuczuk Jakub, Ławreszuk Marek, Tofiluk Jerzy. 2016. *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kretschmar Georg. 1977. „Nouvelles recherches sur l’initiation chrétienne”. *La Maison Dieu* 132: 7–32.
- Lampe Geoffrey W.H. 1951. *The seal of the Spirit. A study in the Doctrine of Baptisme and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. London: Longmans Green.
- Lebedew Piotr. 1904. *Nauka o bogosłużeniu Prawosławnej cerkwi*. T. 1. Moskwa.
- Leroy François J. 1967. *L’homilétique de Proclus de Costantinople* (Studi e testi 247). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Ligier Louis. 1990. *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- Menevisoglou Paulos. 1983. „Le Saint Chrême dans l’Eglise Orthodoxe”. *Episkepsis* 294: 11–14.
- Mitchell Leonel L. 1966. *Baptismal Anointing*. London: SPCK Publishing.
- Neunheuser Burkhard. 1966. *Baptême et confirmation*. Paris: Les Edition du Cerf.
- Nikolskij Konstantin. 1858. *Obozrenie bogoslužebnych knig Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi po otnoszeniju ich k cerkownomu ustawu*. Sanktpeterburg: Tipografia Imperatorskoj Akademi Nauk.
- Nowakowski Przemysław. 1998. „Duch Święty w inicjacji chrześcijańskiej – obrzęd namaszczenia krzyżem we wschodniej tradycji liturgicznej pierwszych wieków”. *Liturgia Sacra* 4 (1): 39–48.
- Nowakowski Przemysław. 2008. Obrzęd poświęcenia myronu, czyli krzyżma w tradycji kijowskiej. *W Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin* (Studia 16). Red. Stanisław Szczepaniec, Jarosław Superson, Janusz Mieczkowski, 381–401. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Nowakowski Przemysław. 2019. Le corps humain comme object d’onctions avec le saint myron dans la tradition byzantine slave (russe). W *Le corps humain dans la liturgie. 65 Semaine d’études liturgique Saint-Serge* (Studia Oecumenica Friburgensia 90). Red. André Lossky, Goran Sekulovski, Thomas Pott, 237–250. Münster: Aschendorff Verlag.
- Odinow Nikołaj. 1881. *Porjadok obszczestwennogo i czastnogo bogosłużenja w dREWnej Rossii do XVI weka*. Sankt Peterburg.
- Priluckij Wasilij. 1912. *Czastnoje bogosłużenie w Russkoj cerkwi w XVI i perwoj połowinie XVII wieka*. Kiew: Tipografia Petr Barskij.
- Salachas Dimitrios. 1992. *L’iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*. Bologna – Roma: Edizioni Dehoniane.
- Smolodowicz Daniil. 1896. *Liturgika*. Kiew.
- Winkler Gabriela. 1978. „The original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications”. *Worship* 52: 24–45.

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM, dr hab., prezbiter w Zgromadzeniu Misjonarzy św. Wincentego a Paulo, dyrektor Instytutu Liturgicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca UPJPII i Instytutu Nauk Religijnych w Kijowie (Ukraina). Członek redakcji czasopism: „Ephemerides Liturgicae” (Rzym), „Polonia Sacra” (UPJPII), „Nasza Przeszłość” (Kraków). Inicjator i koordynator dorocznych międzynarodowych sympozjów liturgicznych „Ad Fontes Liturgicos” (Polska, Słowacja, Ukraina, Węgry). W latach 2020-22 redaktor serii publikacji na temat Synodu Zamojskiego Kościoła greckokatolickiego (1720). Zainteresowania naukowe: liturgika porównawcza, wpływy łacińskie na liturgię obrządku bizantyjskiego w Kościele greckokatolickim, bizantyjsko-słowiańskie księgi liturgiczne (XVII i XVIII w.).