



Pozaliturgiczna aktywność świeckich chrześcijan w Egipcie podczas Eucharystii między IV a XV wiekiem¹

Non-Liturgical Activities of Lay Christians in Egypt During the Eucharist Between the 4th and 15th Centuries CE

Przemysław Piwowarczyk², Adam Nieuważny³

Abstract: The article documents non-liturgical forms of lay Christian activities during the Eucharist in Egypt between the 4th and 15th centuries and provides context for them. This is the first comprehensive attempt of this kind in research on Egyptian Christianity. The study takes into account the liturgical, linguistic, and spatial conditions of the Egyptian mass. It is based on scattered references in various sources in Greek, Coptic, and Arabic (including some Ethiopian and Syriac sources). These sources are of a legal-canonical, homiletic, hagiographic, and encyclopedic nature. An integral part of the article is a selection of sources translated into Polish. The analyses suggest that the Eucharistic liturgy was not only a religious event but also a significant social occasion. In addition to the official celebration, the church was also a place for parallel private devotion. Many of the faithful were excluded from full participation in the liturgy due to the church's spatial organization and the incomprehensible language.

Keywords: lay Christians; Egyptian Christianity; Coptic liturgy

W głównym nurcie badań nad Kościołem starożytnym i średniowiecznym zawsze znajdowali się duchowni i mnisi. Nie ma w tym nic zaskakującego, gdyż nasze źródła wiedzy o Kościele wyszły przede wszystkim spod ręki przedstawicieli tych dwóch grup, zainteresowanych – co naturalne – przede wszystkim sobą. Kler i mnisi stanowili liczbowo niewielką

¹ Artykuł powstał w ramach projektu „Ucieleśniona religia (embodied religion) świeckich chrześcijan w późnoantycznym Egipcie” (2020/39/D/HS1/00207) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

² Dr hab. Przemysław Piwowarczyk prof. UŚ, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5812-6672.

³ Mgr Adam Nieuważny, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Warszawski, Polska; e-mail: anieuwazny@student.uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2056-8766.

część wszystkich chrześcijan. Jednak to świecka większość pozostaje dla badaczy zasadniczo anonimową i niemą masą⁴. O ich religijności można jedynie wnioskować pośrednio z rozproszonych wzmianek w tekstach tworzonych przez duchownych i mnichów.

Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji wycinka życia religijnego świeckich chrześcijan w Egipcie. Staramy się zrekonstruować spektrum zachowań wiernych podczas Eucharystii – centralnego rytuału wspólnotowego życia religijnego chrześcijan. Potrzeba do tego syntezy wiedzy z kilku różnych obszarów badań nad antykiem chrześcijańskim (archeologia, historia sztuki, historia liturgii), przeczesania rzadko czytanych tekstów oraz sporo kreatywnej wyobraźni, która pozwala uzupełnić braki źródłowe mniej lub bardziej pewnymi przypuszczeniami i rekonstrukcjami, tak aby obraz całości był możliwie spójny i bliski dawnej rzeczywistości. Takie próby podejmowano już w nauce. Zajmowano się udziałem świeckich w Eucharystii w Antiochii (unikalnym źródłem dla tego tematu jest przede wszystkim korpus mów Jana Chryzostoma)⁵ oraz Konstantynopolu (który jako stolica cesarstwa jest nadreprezentowany w źródłach)⁶. Dla Egiptu podobnych prób dotąd nie podejmowano⁷.

⁴ Formalnie kler, mnisi i świeccy nie stanowili trzech odrębnych grup, niewyświęceni mnisi należeli bowiem do stanu świeckiego (o formalnej opozycji można mówić między klerem a świeckimi). Taki trójkąt podział był jednak często artykułowany w chrześcijaństwie starożytnym (także w dokumentach). Dla Egiptu np. Shenoute, *De officiis communibus* (=Some Kinds of People Sift Dirt), w: *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, tł. D. Brakke – A. Crislip, Cambridge 2015, s. 109; pseudo-Sinuthius, *Exhortatio ad Christianos* XXXV 6; *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djéme (Theben)*, red. W.E. Crum – G. Steindorff, Leipzig 1912, s. 332 (=P.KRU 106, l. 177-178), tł. W.C. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden*, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 229/2, Wien 1954, s. 210.

⁵ P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, s. 86-90; R.F. Taft, *The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East*, w: *Studia liturgica diversa: Essays in Honour of Paul F. Bradshaw*, red. J.E. Maxwell – L.E. Phillips, Portland 2004, s. 129-149.

⁶ Rozproszone uwagi w: T.M. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park – London 1971.

⁷ Za wyjątkiem przyczynku o niewielkiej już dzisiaj wartości: F. Dölger, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten*, ACH 4 (1934) s. 245-265.

1. Uwarunkowania aktywności pozaliturgicznej świeckich podczas Eucharystii

Aktywność pozaliturgiczna podczas Eucharystii była (i jest) w sposób naturalny warunkowana przede wszystkim stopniem zaangażowania zgromadzonych w akcję liturgiczną. Zaangażowane jest pochodną kilku czynników, do podstawowych zaś należą: miejsce świeckich w tradycyjnym scenariuszu liturgii, język liturgii, organizacja przestrzeni świątyni oraz czas w niej spędzany.

Bezpośrednim odniesieniem dla zachowań wiernych w trakcie Eucharystii są oczywiście kościelne normy partycypacji świeckich. Wyrażają się one przede wszystkim w budowie tekstów liturgicznych, kanonach (jest to jednak materia rzadko normowana na gruncie kościelno-prawnym) oraz w lokalnych zwyczajach kościelnych. Zagadnienie to opracował Andrea Nicolotti⁸. Jego bardzo cenna praca ma jednak swoje ograniczenia. Zaczniemy więc od nich. Nicolotti bada udział świeckich przez pryzmat roli, jaką nadaje im euchologium, a zatem poprzez formularz liturgii, który zaznacza przede wszystkim modlitwy celebransa w imieniu ludu, wezwania diakona do ludu oraz odpowiedzi samych wiernych. Jest to oczywiście perspektywa zawężająca, nieoddająca np. lokalnych zwyczajów w elementach nieuregulowanych przez normę ogólnokościelną.

Liturgia koptyjska jest bardzo konserwatywna. Obecna forma liturgii kształtowała się w XII/XIII wieku. Wydanie przez patriarchę Gabriela V w 1411 roku *Porządku liturgii* (*Al-tartīb al-ṭaqsī*) nadaje liturgii koptyjskiej formę, jaką zachowuje ona do dzisiaj⁹. Choć euchologium, na którym bazuje Nicolotti, to drukowane wydanie z 1902 roku¹⁰, możemy zasadnie opierać na nim rozważania dotyczące liturgii w kilku ostatnich stuleciach. Niemniej nowożytnie księgi liturgiczne nie są nam w stanie powiedzieć w pełni, jak wyglądała norma partycypacji świeckich w późnym

⁸ A. Nicolotti, *Forme di partecipazione alla liturgia eucaristica nel rito copto*, w: *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, red. L. Girardi, Padova 2013, s. 223-267. Pewne zagadnienia związane z uczestnictwem świeckich w liturgicznym wymiarze Eucharystii porusza również przeglądowy artykuł: H. Malak, *Le rôle de la divine Liturgie eucharistique dans la vie de l'Eglise Copte hier et aujourd'hui*, POC 23 (1973) s. 266-283.

⁹ Nicolotti, *Forme di partecipazione*, s. 225-227; Nicolotti rozwija znacznie myśli zawarte w tekście: R.-G. Coquin, *Les formes de participation du peuple dans le rite copte*, POC 18 (1968) s. 122-139.

¹⁰ *Piṭôm nte piëuk^hologion et^houaab*, red. 'Abd al-Masīḥ Ṣalīb, Cairo 1902.

antyku i wczesnym średniowieczu, kiedy zróżnicowanie lokalnych zwyczajów kościelnych było daleko idące. Przy tych zastrzeżeniach obserwacje Nicolottiego są dla nas dobrym punktem wyjścia.

Liturgia koptyjska wymaga względnie częstego aktywnego udziału wiernych, którzy uczestniczą w dialogach liturgicznych. Achim Budde obliczył, że w anaforze św. Bazylego, która jest podstawową anaforą w kościele koptyjskim, na 195 partii, 127 należy do kapłana, 27 do diakona, a 41 do ludu¹¹, co świadczy o znacznym stopniu zaangażowania wiernych.

Modlitwy co do zasady są śpiewane z pewnymi jedynie wyjątkami (*credo*), które się recytuje. Śpiew koptyjski jest względnie prosty i zakłada się powszechny udział wiernych, w przeciwieństwie do liturgii bizantyńskiej, gdzie wirtuozeria śpiewu wymusza monopol wykształconych chórzystów. W liturgii koptyjskiej chór również występuje, ale jedynie prowadzi śpiew.

Uczestnictwo w liturgii koptyjskiej wymaga zmian postawy ciała oraz odpowiednich gestów. Podstawowy jest gest oranta ze wzniesionymi rękami i otwartymi dłońmi, ale występują zmiany postawy z siedzącej do stojącej, opuszczenie głowy, padnięcie na kolana i na twarz. Wszystko to skupia uwagę i zajmuje wiernych.

Kwestie zrozumienia akcji liturgicznej to przede wszystkim pytanie o relację języka liturgii do języka codziennego wiernych. Pod tym względem liturgia koptyjska cechowała się znacznym konserwatyzmem względem przemian społeczno-językowych.

Czytania tłumaczono na koptyjski na pewno już w IV wieku¹². Nie wiemy, jak wyglądało to technicznie, ale można przypuszczać, że po lekturze całości tekstu po grecku odpowiednią partię czytano po koptyjsku. Lekcjonarze z tekstem greckim pochodzą nawet z późnego średniowiecza. Zwłaszcza lektura Ewangelii po grecku utrzymywała się długo.

Dopiero z VI wieku pochodzą najstarsze rękopisy modlitw liturgicznych po koptyjsku, a do VII wieku przełożono na koptyjski anaforę św. Bazylego¹³. Nie znaczy to jednak, że przekładu tego używano

¹¹ A. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004, s. 594-595.

¹² *Euchologium Seraponis* 25 (red. Johnson, s. 76-77) obok członków niższego kleru wzmiankuje tłumaczy. Jeśli uznać autorstwo Serapiona (a nie ma dobrych powodów, by je odrzucać), to tekst odnosi się do sytuacji w diecezji Thmuis między 339 a ok. 362 rokiem po Chrystusie.

¹³ Á.T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 114, Tübingen 2019, s. 259. Nicolotti (*Forme di*

powszechnie. Najwcześniej zaczęto tłumaczyć modlitwy kapłana. Możliwe, że *Ojciec nasz* i *credo* w kontekście liturgicznym odmawiano po koptyjsku przed przełomem I i II tysiąclecia, choć pewnych dowodów na to brak¹⁴. Podobnie hymny długo wykonywano po grecku. Niektóre rękopisy z ich kopiami zawierają tak zepsuty tekst grecki, że nie ma mowy, by był zrozumiały, czy to dla skrybów, czy to dla kantorów – niemniej uważano za konieczne wykonanie w tym języku.

Od X wieku większa część Koptów używała już na co dzień arabskiego¹⁵ i prawdopodobnie od tego czasu czytaniom towarzyszył przekład na arabski (odczytywany z osobnej ambony). Bez wątplenia jednak nie nastąpiło to od razu i przez jakiś czas czytania po koptyjsku były niezrozumiałe dla wielu wiernych¹⁶. W XII wieku na południu Egiptu lokalny koptyjski dialekt saidzki został zastąpiony w liturgii przez bohaiński, dialekt północy, nieużywany już na co dzień, ale związany z klasztorami Wadi an-Natrun i dworem patriarszym. Było to możliwe, saidzki bowiem – wcześniej dominujący dialekt literacki języka koptyjskiego – przestał być już używany jako język mówiony przez ludność południa.

Aklamacje wiernych zachowały się po grecku mimo przekładu reszty formularza liturgicznego na koptyjski i arabski. Pewne partie dialogu z wiernymi do dzisiaj odbywają się po grecku i koptyjsku. Są to jednak formuły utarte, które nie wymagają znajomości języka. Ich czynne zastosowanie we właściwym momencie wymaga jednak uwagi skupionej na diakonie, który swoje partie dialogu z ludem wypowiada również często w tych językach. Co ciekawe, wydaje się, że część partii dialogowych ludu występuje w momentach wcześniej przeznaczonych na cichą

partecipazione, s. 228) podaje jako najstarszy rękopis liturgiczny po koptyjsku P.Vindob. K 4854 N (wydany w: J. Henner, *Fragmenta liturgica Coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 5, Tübingen 2000, s. 36-79). Fragment ten został jednak przedatowany na IX wiek. Zob. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, s. 63, przyp. 142. Na temat anafory św. Bazylego, zob. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, s. 94-95.

¹⁴ Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, s. 266.

¹⁵ Zob. np. T.S. Richter, *Greek, Coptic, and the „Language of the Hijra”: The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt*, w: *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, red. H.M. Cotton et al., Cambridge 2009, s. 426-432.

¹⁶ W dramatycznych obrazach maluje tę sytuację arabska *Apokalipsa Samuela z Kalamun*; zob. J. Ziadeh, *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-El-Qalamoun*, „Revue de l'Orient Chrétien” 20 (1915-1917) s. 389 (tekst), 395 (tł.).

modlitwę własną lub milczenie¹⁷, co pokazuje przejście od świadomej refleksji ku automatyzmowi, co może być związane z utratą przez wiernych pełnego zrozumienia języka liturgicznego. Wiemy, że nie zakładano zrozumienia dialogów liturgicznych przez wszystkich zgromadzonych, gdyż średniowieczne arabskie komentarze wyjaśniają ich znaczenie, a były to przecież książki przeznaczone dla elit, które miały zapewne największe kompetencje językowe. Obcy język liturgii mógł prowadzić niejako do równoległej prywatnej dewocji świeckich. Anonimowa homilia z V wieku, zachowana w przekładzie etiopskim¹⁸, poświadcza, że dialog z ludem odbywał się po grecku, wśród wiernych byli jednak także tacy, którzy nie tylko nie rozumieli znaczenia słów, ale nie potrafili też ich wypowiedzieć. Tym kaznodzieja zaleca odpowiedzi w języku ojczystym (w oryginalnym kontekście zapewne po koptyjsku). Mogło być więc tak, że zgromadzeni wcale nie odpowiadali jednym głosem. Owa równoległość mogła iść jednak nawet dalej. Gabriel V wspomina, że wierni podczas czytania Ewangelii prowadzili swoje prywatne modlitwy¹⁹. Że tak było, potwierdza prywatny modlitewnik z 1255 roku z modlitwami po koptyjsku i arabsku przeznaczonymi na konkretne momenty podczas liturgii, także na czytanie Ewangelii²⁰. Jego istnienie wskazuje, że praktyka pobożności prywatnej równoległej wobec celebracji liturgicznej uległa daleko idącej profesjonalizacji. Możemy tylko spekulować, ilu wiernych odmawiało prywatne modlitwy podczas Eucharystii bez pomocy książek. Przypomina to do pewnego stopnia pobożność katolicką z czasów dominacji w liturgii języka łacińskiego.

Jeśli natomiast idzie o przestrzeń kościoła, to istotny jest jej podział na wyodrębnione sfery, przeznaczone dla różnych aktorów liturgii²¹.

¹⁷ Nicolotti, *Forme di partecipazione*, s. 251, 254.

¹⁸ *Synaxarium Ethiopicum* (text nr 4).

¹⁹ Gabriel V, *Al-tartīb al-ṭasī* (tekst nr 16).

²⁰ A. Mikhail, *Guides to the Eucharist in Medieval Egypt: Three Arabic Commentaries on the Coptic Liturgy*. Yūḥannā ibn Sabbā', Abū al-Barakāt ibn Kabar, and Pope Gabriel V, New York 2022, s. 123, przyp. 72. Modlitewnik znajduje się w bibliotece Klasztoru Syryjczyków (sygnatura Lit. 383) i pozostaje nieopublikowany. Mikhail uważa, że jest on wyrazem pobożności świeckich.

²¹ Akapity dotyczące organizacji przestrzeni kościelnej są oparte przede wszystkim na podstawowej syntezie: P. Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, Handbook of Oriental Studies 62, Leiden 2002 (szczegółowe uwagi odnośnie do organizacji przestrzeni dla świeckich – s. 72-73, 110-111, 192). Wykorzystałem także artykuły: P. Grossmann, *Church Architecture in Egypt*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 552-555; P. Grossmann – W. Godlewski – H.-G. Severin, *Architectural*

Podział ten ulegał przemianom i nie należy wyobrażać sobie, że sytuacje opisane w źródłach miały miejsce w przestrzeniach kościelnych znanych ze współczesnego doświadczenia, nawet jeśli są to kościoły koptyjskie²².

Podstawowe rozróżnienie obejmowało sanktuarium i naos (nawy). W przestrzeni sanktuarium przebywać mogli tylko kapłani. W kościołach koptyjskich nie zawsze było ono wyniesione ponad poziom naw. Konsekracja odbywała się na ołtarzu, który mógł być otoczony arkadowym cyborium na czterech kolumnach. W łukach między kolumnami zawieszano kurtyny, nie jesteśmy jednak pewni, co do momentów ich zasłaniania i odsłaniania, choć oczywiście sama ich obecność stanowiła utrudnienie dla patrzących²³. Wiemy, że już od IV wieku sanktuarium było odgradzane od naw kratą (*cancelli*, κάγκελλοι), która była początkowo dość niska (metr lub nieco więcej), tak że nie utrudniała widoczności z nawy²⁴.

Elements of Churches, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 1, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 194-226. Na temat różnego typu przegród: E.S. Bolman, *Veiling Sanctity in Christian Egypt: Visual and Spatial Solutions*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel, Dumbarton Oaks 2006, s. 72-104.

²² Schemat i opis współczesnego kościoła koptyjskiego w: O.H.E. Khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967, s. 18-22.

²³ Ogólne wprowadzenie do zasłon w kościołach późnoantycznych: A. Głowa, *Zasłony w kościołach wczesnochrześcijańskich w IV-VI wieku*, RH 69 (2021) s. 379-404. Na temat zasłon w kościołach egipskich: W.M. Clarysse – K. Geens, *Textiles and Architecture in the Graeco-Roman and Byzantine Egypt*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”, Antwerp, 6-7 October 2007*, red. A. De Moor – C. Fluck, Tielt 2009, s. 44-47; P. Grossmann, *Late Antique Architecture in Egypt: Evidence of Textile Decoration*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”, Antwerp, 6-7 October 2007*, red. A. De Moor – C. Fluck, Tielt 2009, s. 30-35.

²⁴ Wprowadzenie do zagadnienia *cancelli*: B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Cancelli, czyli najstarsze przykłady wyznaczania granic świętości w chrześcijańskich miejscach kultu*, w: *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – A. Głowa, Lublin 2013, s. 123-147. Najstarsza wzmianka o *cancelli* w Egipcie: Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica* IV 2 (Atanazy Aleksandryjski, *Mniejsze pisma atanazjańskie, wybrane listy i pisma egzegetyczne*, tł. P. Szewczyk, PSP 77, Warszawa 2021, s. 71). List powstał w 339 roku i opisuje wydarzenia z tego samego roku, dziejące się w Aleksandrii. Jest to jedyne wystąpienie

Z czasem, od VI wieku, przegroda stawała się wyższa i masywniejsza, co utrudniało wiernym wgląd w akcję liturgiczną. Mamy na to przykłady w Egipcie, choć nie była to praktyka powszechna. W przejściach między kratą a naosem również wieszano zasłonę, którą odsłanianiano na czas liturgii – niemniej sama jej obecność zmniejszała pole widzenia przynajmniej z niektórych punktów kościoła; na pewno na osi nawy głównej można było jednak obserwować ołtarz²⁵.

Co ciekawe, nie we wszystkich kościołach egipskich da się wskazać materialne ślady stosowania przegród. Po części wynikać to może z zastosowanych materiałów i technologii, które nie zostawiły śladów (tkaniny, plecionki, lekkie przegrody drewniane). Prawdopodobnie jednak grodzenie kościoła początkowo wynikało z praktycznych potrzeb w konkretnych miejscach, nie zaś z jakiejś szczególnej teologii świętości, która był wtórna. Zauważono bowiem, że w kaplicach prywatnych świeccy mogli przebywać w przestrzeni sanktuarium²⁶. Przynajmniej początkowo przegrody służyły zatem utrzymaniu porządku w przestrzeni kościoła. Znaczenie sakralne pojawiło się z czasem, być może najpierw w klasztorach.

Oto bowiem na przełomie VII i VIII wieku zaczęto między sanktuarium a naosem wyodrębniać jako osobną przestrzeń chór (arab. *ḥūrus*

tego słowa w korpusie Atanazego. Archeologicznie *cancelli* zostały poświadczone już w najstarszym znanym kościele egipskim, tzw. wielkim wschodnim kościele w Kellis w oazie Dachla. Datowany jest on na koniec panowania Konstantyna: G.E. Bowen, *Coins as Tools for Dating the Foundation of the Large East Church at Kellis: Problems and a Possible Solution*, w: *The Oasis Papers 6: Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, red. R.S. Bagnall – P. Davoli – C.A. Hope, Dakhleh Oasis Project Monograph 15, Oxford – Oakville 2012, s. 417-428 (zwł. s. 425).

²⁵ Menas de Nikiu, *Vita Isaac episcopi Alexandriae* 13, red. E. Porcher, PO 11, Paris 1914, s. 363-364 [65-66]. Menas z Nikiu opisuje scenę, zapewne anegdotyczną, jak to umajjadzki zarządca Egiptu ‘Abd al-‘Azīz (685-705), przechodząc ulicą, ujrzał przez otwarte drzwi kościoła patriarchę Izaaka przy ołtarzu.

²⁶ Ogólnie na ten temat: R.F. Taft, *The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.J.E. Gerstel, Dumbarton Oaks 2006, s. 39-40. Przykład z Egiptu znajdujemy w: Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 41. Mamy tu scenę, w której wysoki urzędnik uczestniczy w Eucharystii sprawowanej przez patriarchę w jego prywatnej kaplicy. Po *Ojcie nasz*, zrozumiawszy swój grzech, bez przeszkód pada patriarchsze do stóp. Musimy mieć jednak na względzie, że Jan był Cyprycczykiem, więc nie dziwi, że scena wpisuje się w praktykę opisaną przez Tafta. Nie wiemy natomiast, czy prywatna kaplica Jana i jej urządzenie były typowe dla Egiptu.

z gr. χορός; koptyjska forma xωpoc również jest poświadczona)²⁷ dla sług kościelnych i kantorów. Nieco wcześniej *hūrus* pojawił się w kościołach klasztornych²⁸. W obrębie *hūrus* celebrowana była liturgia słowa. Chór odgradzano od naosu ścianą sięgającą stropu, za którą wgląd możliwy był tylko przez centralnie umieszczone portale przesłonięte drewnianą kratą lub rozsuwanymi drzwiami (z czasem wprowadzono drzwi do naw bocznych). Pod koniec okresu mameluckiego *hūrus* wyszedł z użycia²⁹, a sanktuarium zaczęto oddzielać ikonostasem (arab. *ḥiğāb*, dosł. ‘zasłona’), jak ma to miejsce do dzisiaj.

Dopiero naos przeznaczony był dla wiernych. Wiele kościołów miało trzy nawy. Dawniej uważano, że nawa główna pozostawała wolna i przeznaczona była dla chórów oraz procesji, a jedynie przy dużych uroczystościach także ona służyła zgromadzonemu³⁰. Robert Taft zgromadził jednak materiał, który dowodzi obecności wiernych w nawie i ich interakcji z kaznodzieją w późnym antyku. Użyte przez niego źródła nie dotyczą Egiptu, choć mamy powody, by sądzić, że i tam wierni gromadzili się także w głównej nawie³¹.

W niektórych kościołach nawy boczne były wygrozione pełnymi lub ażurowymi płytami, które w skrajnych przypadkach mogły w ogóle

²⁷ G.J.M. van Loon, *The Gate of Heaven: Wall Paintings with Old Testament Scenes in the Altar Room and the Hūrus of Coptic Churches*, Istanbul 1999, s. 117. Mimo wspólnego greckiego źródłosłowa koptyjski chór to przestrzeń o odmiennym kształcie i funkcji niż chór w kościołach łacińskich.

²⁸ W kościołach klasztornych chór zaczęto wyodrębniać za patriarchatu Beniamina (623-662). W kościołach nieklasztornych wprowadzono go nieco później. Wymagało to przebudowy wnętrza.

²⁹ Miało to związek ze zwiększeniem się liczby ołtarzy. Zgodnie z tradycją koptyjską na jednym ołtarzu można odprawiać tylko jedną Mszę dziennie. Przy takim pomnożeniu *hūrus* stracił swą wymowę przestrzeni mediującej między sanktuarium z ołtarzem a nawą.

³⁰ Grossmann, *Christliche Architektur*, s. 110.

³¹ Taft, *The Decline of Communion*, s. 36-38. Na temat obecności świeckich w nawie głównej drobne uwagi czyni: Grossmann, *Christliche Architektur*, s. 110. Prawdopodobnie także zgromadzenie świeckich przed drzwiami sanktuarium w cudzie św. Menasa miało miejsce także w głównej nawie. Zob. *Miracula S. Menae Coptice ex Codice M. 585*, w: *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, Edited, with Translation and Commentary, red. J. Drescher, Le Caire 1946, s. 93 (tekst), 158 (tł.). Odnosnie do interakcji wiernych z kaznodzieją w Egipcie, np. Socrates Scholasticus, *HE VII 13* (oklaski); J. Wegner, *Scenes of Clerical Life: Clergy in Sixth-Century Aphrodito*, „U schyłku Starożytności – Studia Źródłoznawcze” 20 (2021) s. 143-144 (publiczne oskarżenia pod adresem kapłana w czasie Eucharystii na podstawie papirusu *P. Mich. XIII 659*).

zasłaniać widok na główną nawę, nie mówiąc o sanktuarium³². Cel tej praktyki nie jest jasny³³. W Egipcie jest to poświadczane już w IV wieku³⁴, chyba jednak nigdy nie stało się powszechnym zwyczajem.

Przy ścianach naw znajdowały się ławy, na których zasiadano³⁵. Trudno powiedzieć, czy starczało ich dla wszystkich – zapewne zależało to od okazji. Poszczególni wierni mogli przynosić ze sobą maty czy poduchy do siedzenia³⁶. Abū al-Barakāt ibn Kabar twierdzi – ale wyraźnie na zasadzie uczonej dygresji, a nie praktykowanej normy – że istniało prawodawstwo nakazujące stanie podczas całej liturgii³⁷.

Co do zasady nawa północna była przeznaczona dla kobiet (arab. *bayt an-niṣāʾ*, dosł. ‘dom kobiet’), a południowa – dla mężczyzn. W dużych kościołach miejskich i pielgrzymkowych znajdowały się także empory, na których również zasiadały kobiety. Zaprzeszono ich budowy w okresie fatymidzkim, gdy zaczęły dominować małe kościoły. Ambona – tam, gdzie możemy ją zlokalizować – umieszczana była w nawie głównej, ale także była oddzielana ogrodzeniem, co jest koronnym dowodem na to, że wierni gromadzili się też w tej nawie.

Jak wyraźnie widać, cała organizacja przestrzeni kościelnej była podporządkowana idei separacji, co wyrażało się w fizycznym rozdzielaniu członków kleru o różnych stopniach święceń, kleru i świeckich oraz kobiet i mężczyzn. Separacja ta miała początkowo cele praktyczne, ale z czasem nabrała znaczeń teologicznych. Zwielokrotnianie przegród

³² Podstawowe opracowane z przeglądem materiału archeologicznego: U. Peschlow, *Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches: The Barriers between the Nave and Aisles*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gestel, Dumbarton Oaks 2006, s. 52-71. Peschlow nie zna przykładów z Egiptu, opisuje jednak kościół z przegrodą w Latrun w Cyrenajce (był to obszar podległy Aleksandrii) – Peschlow, *Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches*, s. 61.

³³ Sugeruje się wydzielanie w ten sposób przestrzeni dla kobiet (tylko dlaczego w niektórych kościołach?), ale równie możliwe są motywacje estetyczne, związane z dekoracjami na przegrodach.

³⁴ W tzw. wielkim kościele wschodnim w Kellis mamy ślady takiej przegrody. Zob. G.E. Bowen, *The Fourth-Century Churches at Ismant el-Kharab*, w: *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons*, red. C.A. Hope – G.E. Bowen, Dakhleh Oasis Project Monograph 11, Oxford – Oakville 2002, s. 67. Ekran był dość niski – ok. 1 m wysokości.

³⁵ Pseudo-Basilius Caesariensis, *De arca diluvii* (tekst nr 10).

³⁶ Grossmann, *Late Antique Architecture in Egypt*, s. 34-35.

³⁷ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ aṣ-ṣulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14).

hierarchizowało poszczególne grupy wedle stopnia bliskości *sacrum*, a także podkreślało emocje związane z wyjątkowymi sytuacjami przekraczania tych barier³⁸. Wierni w naosie, zwłaszcza jeśli przebywali wyłącznie w nawach bocznych, mieli bardzo ograniczoną możliwość dostrzeżenia tego, co działo się przy ołtarzu. Po wprowadzeniu chóru stało się to właściwie niemożliwe.

Oczywiście dla zrozumienia dynamiki zachowania wiernych w kościele ważny jest również czas, jaki w nim spędzali. Współczesna liturgia św. Bazylego trwa ok. trzy godziny. Ile trwała w starożytności – trudno powiedzieć. Tym bardziej nie wiemy tego odnośnie do innych liturgii.

Jeśli idzie o długość liturgii, to żywot świętego mnicha i biskupa Afu, aktywnego na początku V wieku, daje nam – jak się wydaje – program liturgicznego maksimum. Według tego tekstu wierni zbierali się w sobotę po południu na słuchaniu pisma i nauczania biskupa, w nocy miało miejsce czuwanie z modlitwami i śpiewem psalmów, po czym następowała (jeszcze przed świtem?) liturgia eucharystyczna, po której znów nauczanie aż do niedzielного południa³⁹. Afu jest ukazany w swym żywocie jako biskup (a wcześniej mnich) o szczególnej gorliwości, ale nocne zgromadzenie, podczas którego recytowano Pismo, śpiewano psalmy i pieśni, jest potwierdzone także przez inne źródła⁴⁰. Atanazy potwierdza praktykę wigilii, ale zaznacza, że uczestniczyli w niej tylko niektórzy wierni⁴¹. Według Sokratesa Scholastyka w Aleksandrii nie celebrowano Eucharystii w soboty, co jednak czynili powszechnie chrześcijanie w innych częściach Egiptu⁴². Na pewno więc istniały znaczne różnice

³⁸ Aspekt emocjonalny podkreśla: Głowa, *Zastłony*, s. 384.

³⁹ *Vita Aphu*, w: F. Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino con traduzione italiana*, Torino 1885, s. 18 (tekst), s. 87 (tł.). Komentarz: S. Moawad, *Liturgische Hinweise in koptischen literarischen Werken*, w: *From Old Cairo to the New World: Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. Y.N. Youssef – S. Moawad, *Colloquia Antiqua* 9, Leuven 2013, s. 125-127.

⁴⁰ Pseudo-Macarius episcopus Tkou, *In Michaelem* III 1, w: *Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, red. G. Lafontaine, „Le Muséon” 92 (1979) s. 309.

⁴¹ Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga sua* 24. Wydarzenia dotyczą 356/357 roku.

⁴² Socrates Scholasticus, *HE* V 22, tł. Kazikowski, s. 430-431. Szczególną rolę soboty jako dnia sprawowania Eucharystii omawia: J. Muyser, *Le samedi et le dimanche dans l'Église et la littérature coptes*, w: *Le martyre d'Apa Epima*, red. T. Mina, Le Caire 1937, s. 89-111. Wydaje się, że praktyka sobotniej Eucharystii ustała przed X wiekiem. Zob. Malak, *Le rôle*, s. 270.

lokalne. Przynajmniej jednak w niektórych częściach Egiptu oczekiwano od wiernych świeckich obecności w kościele od sobotniego wieczora do niedzielnego rana/przedpołudnia. Choć źródła tego nie zaznaczają, nie przypuszczam, aby była to obecność ciągła⁴³, niemniej czas spędzony w kościele musiał być znaczny.

Kanony chciałyby widzieć wiernych w kościele każdego dnia, najlepiej rano i wieczorem, a jeśli to niemożliwe, to przynajmniej rano⁴⁴. Podkreślano też wyższość modlitwy w kościele nad modlitwą prywatną⁴⁵. Codzienne wizyty w tygodniu na pewno nie były powszechne. Mamy świadectwa, że nawet członkowie kleru mieli kłopot, by stawić się choćby w każdą niedzielę⁴⁶. Jest to dobra miara dla praktyk świeckich⁴⁷, prezbiterzy bowiem byli co do zasady żonaci i utrzymywali się z pracy zarobkowej, tak jak wierni.

Kiedy znamy już mniej więcej uwarunkowania obecności i działań świeckich podczas Eucharystii, kilka słów należy powiedzieć o źródłach. Mamy do czynienia zarówno ze zbiorami prawa kościelnego, z homiliami, ze średniowiecznymi komentarzami do liturgii, a także z jednym żywotem świętego. Jest to materiał bardzo różnorodny, a poszczególne gatunki literackie służyły różnym celom. Najważniejsze z nich zostały przełożone w dodatku. Każdy z tych tekstów zasługiwałby na osobny komentarz, nie jest to jednak możliwe w tym miejscu. Kompetentne omówienia zostały zawarte we wstępach do poszczególnych wydań. Wszystkie cytowane miejsca mówiące o świeckich na Eucharystii to zaledwie niewielkie partie w większych całościach, co dowodzi, że pobożność świeckich – w przeciwieństwie do ich moralności seksualnej – nie była

⁴³ Wiemy, że także prezbiterom zdarzało się opuszczać liturgię dla innych obowiązków. Zob. *Canones (pseudo-) Athanasii* 50.

⁴⁴ *Gnomae Concilii Nicaeni* 2,1-3 (tekst nr 1); Gabriel II, *Canones* 2, red. Burmester, s. 17; Ibn Sabbā', *Al-ġawhara an-naḥḥa fī 'ulūm al-kanīsa* (tekst nr 15); także Theophilus Alexandrinus, *De poenitentia et abstinentia*, red. Budge, s. 78 (tekst), 224 (tł.).

⁴⁵ Michał z Damietty, *Nomocanon XLVII* 9. *Nomocanon* powstał na przełomie XII/XIII wieku, ale zbiera wcześniejsze, jeszcze starożytne regulacje kanoniczne, które podkreślają wagę obecności w kościele.

⁴⁶ *Canones (pseudo-) Athanasii* 49 – kanon mówi o prezbiterach, którzy z powodu pracy spóźniają się na liturgię nawet w sobotę i niedzielę. Codziennej obecności w kościele żądano jedynie od prezbiterów mieszkających w mieście. Zob. Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 51. Autor wspomina lektora szewca, który z powodu pracy nie przychodził w niedzielę do kościoła.

⁴⁷ Na temat świeckich, którzy nie mogli uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii z powodu ubóstwa (a więc konieczności pracy w ten dzień), zob. *Vita Aaronis* 121.

przedmiotem szczególnego zainteresowania kleru. Podstawowe znaczenie ma jednak kwestia fragmentaryczności informacji. Między najstarszym a najmłodszym źródłem mamy tysiąc lat różnicy. Wiele źródeł to pseudoepigrafy, które trudno datować i lokować precyzyjnie. Możemy być pewni, że zdecydowana większość tych tekstów (także wczesne zbory kanoniczne) powstała na potrzeby lokalnej wspólnoty, a dopiero z czasem uzyskały one większy zasięg i siłę oddziaływania. Stąd pojedyncze dane należy ze sobą zestawiać i konfrontować. Niemniej naczelną zasadą w interesującym nas okresie była lokalna różnorodność, o której mamy nikłe pojęcie.

2. Świeccy podczas liturgii – przegląd zachowań

Mając zatem na względzie całą złożoność problematyki, zmienność w czasie zarówno przestrzeni kościelnej, jak i praktyki liturgicznej, a także wszelkie ograniczenie związane ze źródłami będącymi do naszej dyspozycji, możemy jednak pokusić się o pewne przybliżenie tego, co działo się w przestrzeni naosu podczas liturgii eucharystycznej.

Przed wszystkim starano się zachować separację mężczyzn i kobiet. Zarówno kanony, jak i kaznodzieje widzieli główne zagrożenie dla porządku liturgicznego i moralności w kontakcie między płciami. Unie możliwiano nie tylko dotyk – także ten liturgiczny przy pocałunku pokoju⁴⁸ – ale na ile było to możliwe, także same spojrzenia. Dla kobiet i mężczyzn przewidziano osobne przestrzenie, które niekiedy wygradzało. Oczywiście Kościół narzucał także wymogi dotyczące odzieży kobiecej w kościele, w tym zakrywanie głowy i twarzy⁴⁹. Rzecz jasna życie ma własną dynamikę i ciągle narzekania kaznodziejów sugerują, że obie płci stale testowały granice tego, co możliwe. Ciągłe ponawiane potępienia, z jednej strony mężczyzn, którzy na kobiety spoglądają, a z drugiej strony kobiet, które na widok męski się wystawiają, świadczą, że takie spojrzenia były jak najbardziej możliwe⁵⁰. Pamiętajmy, że kościół był jedną z nielicznych przestrzeni, gdzie niespokrewnieni ze sobą kobiety i mężczyźni gromadzili się razem i w jednym czasie.

⁴⁸ *Canones (pseudo-)Hippolyti* 18; Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ʾidāḥ al-ḥidma* 17, tł. Mikhail, *Guides*, s. 32.

⁴⁹ *Gnomae Concilii Nicaeni* 4, 16 (tekst nr 1); *Canones (pseudo-)Hippolyti* 18.

⁵⁰ *Gnomae Concilii Nicaeni* 4, 1 (tekst nr 1).

Część źródeł wprost wskazuje, że przed wejściem do kościoła zdejmowano buty⁵¹. Optymistycznie zakłada się, że wszyscy je posiadali. Na pewno jednak oczekiwano umycia się i czystej odzieży⁵². Kto mógł, pozwalał sobie jednak na wystawność. A kobiety na makijaż i szczególnie fryzury – stały obiektem poławianek kaznodziejów i potępień kanonów.

Długi czas trwania celebracji i jej niezrozumiały język powodował, że część wiernych opuszczała kościół podczas liturgii, by spotkać się przed nim. Dwa niezależne źródła ukazują podobne zachowania na początku VII wieku. Pisentios maluje barwną scenę, która musiała mieć miejsce podczas święta ku czci św. Onufrego gdzieś na terenie jego diecezji Koptos w Górnym Egipcie. Homilia ukazuje, jak to podczas liturgii słowa wierni, zamiast słuchać czytać, wystają pod drzwiami kościoła i rozmawiają. Na pewno liturgia, zwłaszcza świąteczna, musiała być wspaniałą okazją do spotkań z rzadko widywanymi krewnymi i znajomymi. Trudno powiedzieć, czy jakąś rolę mógł tu odgrywać język czytań. W Górnym Egipcie w VII wieku należałoby oczekiwać, że były one po koptyjsku (lub przynajmniej z tłumaczeniem). Ponieważ jednak świąteczną Eucharystię na pewno poprzedzało nocne czuwanie, zgromadzeni mogli uznać liturgię słowa – w której uczestniczyli biernie – za dobry moment na odpoczynek.

W tym samym okresie w Aleksandrii patriarcha Jan przekonywał swoich wiernych, by nie wychodzili po Ewangelię przed kościół na pogaduszki⁵³. Zauważmy, że moment opuszczenia kościoła jest inny niż w homilii Pisentiosa. Po Ewangelię, w Aleksandrii na pewno czytanej wyłącznie po grecku, w języku zrozumiałym dla mieszkańców miasta, miało miejsce kazanie. I to właśnie homilię wierni uznawali za dobry moment na przerwę. Najpewniej była nudna. A musimy pamiętać, że w tym okresie często odczytywano gotowe teksty. Zbiory takich homiliarzy nie były nieograniczone (nawet w Aleksandrii), stąd prawdopodobne, że wierni słuchali tej samej homilii wielokrotnie, co w konsekwencji zapewne przekładało się na mniejsze nią zainteresowanie.

Co ciekawe, nie znajdujemy śladów, by ostiariusze i diakoni, którzy byli odpowiedzialni za nadzór nad wchodzącymi⁵⁴, zapobiegali

⁵¹ Pseudo-Sinuthius, *Exhortatio ad Christianos* XXIV 5 (tekst nr 5); Malak, *Le rôle*, s. 277-278.

⁵² Pseudo-Ioannes Chrysostomus, *De resurrectione* 24-25 (tekst nr 13).

⁵³ Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 45 (tekst nr 6).

⁵⁴ *Canones (pseudo-)Athanasii* 25.

wychodzeniu z kościoła – kaznodzieje apelują jedynie do sumienia wiernych. Jedynie Abū al-Barakāt ibn Kabar mówi, że ten, kto wyszedł z kościoła po czytaniu Ewangelii, nie będzie mógł przystąpić do Komunii⁵⁵. Nie mówi jednak, w jaki sposób będzie to egzekwowane. Może chodziło o oddolny nacisk społeczny? Być może niektórzy w ogóle nie wchodzili do wnętrza – taką sytuację sugeruje nam homilia Pseudo-Makarego z Tkou⁵⁶. Z kolei Pseudo-Bazyli stwierdza, że najazd barbarzyńców to kara właśnie za wychodzenie z kościoła⁵⁷.

Inna homilia Pseudo-Bazylego mówi wręcz o jedzeniu i piciu we wnętrzu kościoła⁵⁸. Być może homileta dokonuje tu hiperbolizacji i odnosi się do zachowań mających miejsce przed kościołami, może w otwartych zewnętrznych przedsiionkach (egzonarteksach) – tego jednak nie wiemy. Można sobie jednak łatwo wyobrazić całe grupy wiernych spędzające większość czasu pod kościołem zamiast we wnętrzu, swobodnie rozmawiając, jedząc i pijąc. Zdarzało się także, że na liturgię wierni przychodzili pijani⁵⁹.

Możemy podejrzewać, że taka swoboda ruchu dotyczyła jedynie mężczyzn. O zapobieżenie kontaktowi kobiet z obcymi mężczyznami dbał nie tylko kler, ale przede wszystkim ojcowie i mężowie. Stąd kobiety musiały realizować swoje potrzeby towarzyskie w nawie. Jeśli miały cieszyć się swoim towarzystwem, jedzeniem i piciem, to może Pseudo-Bazyli opisuje właśnie sytuację z nawy kobiecej?

Przywódcy kościelni stale piętnowali gadulstwo w kościele⁶⁰. Ostrze krytyki zwracało się zwłaszcza w stronę kobiet, które rozmawiały o sprawach domowych⁶¹. Piętnowano szczególnie rozmowy i nieuwagę podczas czytań⁶² – pamiętajmy jednak, że bardzo często wśród zgromadzonych

⁵⁵ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ aṣ-ṣulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14).

⁵⁶ Pseudo-Macarius episcopus Tkou, *In Michaelem* V 1, 5-6 (tekst nr 8).

⁵⁷ Pseudus-Basilus Caesariensis, *In Mercurium* 16 (tekst nr 11).

⁵⁸ Pseudus-Basilus Caesariensis, *In Michaelem* I (*Sermo in Lasica*) 7 (tekst nr 12). W tonie apokaliptycznym jedzenie i picie we wnętrzu kościoła opisuje *Apokalipsa* (Pseudo-)Samuela z Kalamun, w: *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-El-Qalamoun*, red. J. Ziadeh, „Revue de l'Orient Chrétien” 20 (1915-1917) s. 379 (tekst), 395 (tł.).

⁵⁹ *Gnomae Concilii Nicaeni* 10, 16 (text nr 1).

⁶⁰ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ aṣ-ṣulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14).

⁶¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad virgines* II (Syriace); *Canones (pseudo-) Hippolyti* 17 (tekst nr 2).

⁶² *Gnomae Concilii Nicaeni* 3, 2 (tekst nr 1); *Canones (pseudo-)Athanasii* 57 (tekst nr 3); Pisenthius episcopus Keft, *In Onophrium* (tekst nr 7).

byli ludzie, którzy czytać po prostu nie rozumieli. Ich liczba wahała się w zależności od czasu i miejsca, ale niekiedy musiała być to znaczna część wiernych. Jeszcze gorszy od rozmów był jednak śmiech – według Abū al-Barakāta osoba, która się zaśmiała, winna opuścić kościół bez możliwości przystąpienia do Komunii⁶³.

Elementem wprowadzającym szczególny ruch i nieporządek musiały być w kościele dzieci. Kanony zachęcają rodziców, by dzieci do kościoła przyprowadzać⁶⁴. Nie były to jednak noworodki, te bowiem pozostawały w domu z matkami, które – jako nieczyste – obowiązywał okresowy zakaz wstępu do naosu⁶⁵. Młodsze dzieci też raczej pozostawiano. Pisentios zachęca ojców, by to oni pouczali swoje dzieci, kiedy sami wrócą z kościoła⁶⁶. Z drugiej strony *Kanony Pseudo-Atanazego* mówią o płaczących dzieciach, na które powinni mieć baczenie diakoni pilnujący porządku⁶⁷. Dzieci te znajdowały się (zapewne z matkami) w atrium (αἶθριον), czyli *de facto* na zewnątrz kościoła⁶⁸. Kanony nie precyzują, co należało zrobić w przypadku płaczu, ale można zaryzykować twierdzenie, że chodziło właśnie o to, by takich dzieci nie wpuszczać do wnętrza. Opisany kanon dotyczy liturgii paschalnej, można więc rozumieć, że oczekiwano, iż w ten dzień na liturgii stawia się całe rodziny. Prawdopodobnie w zwykłe niedziele małe dzieci zostawały w domu.

Wierni poruszali się po kościele dość swobodnie podczas całej liturgii⁶⁹, jednak kulminacją ruchu w naosie była Komunia. W Egipcie – tak jak na całym Wschodzie – przyjmowano ją pod dwiema postaciami przed przegrodą sanktuarium (lub przed drzwiami *hūrus* w późniejszym okresie). Do IX wieku Hostię przyjmowano na prawą rękę – mężczyźni bezpośrednio, kobiety przez chustę (jak dawna to praktyka, nie wiadomo), później zaczęto Komunii udzielać bezpośrednio do ust. Wino podawano specjalną łyżką bezpośrednio do ust. Przestrzegano określony porządek przystępowania do Eucharystii, oczywiście z uwzględnieniem separacji

⁶³ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ aṣ-ṣulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14). Zob. także: *Canones (pseudo-)Hippolyti* 17 (tekst nr 2).

⁶⁴ *Gnomae Concilii Nicaeni* 7, 14 (tekst nr 1).

⁶⁵ *Canones (pseudo-)Hippolyti* 18. Po narodzinach chłopca położnica pozostawała nieczysta 40 dni, po narodzinach zaś dziewczynki – 80 dni. Kanon nie wyjaśnia tej różnicy.

⁶⁶ Pisenthus episcopus Keft, *In Onophrium* (tekst nr 7).

⁶⁷ *Canones (pseudo-)Athanasii* 57 (tekst nr 3).

⁶⁸ Atria były w egipskich kościołach niezwykle rzadkie. Zob. Grossmann, *Architectural Elements*, s. 196.

⁶⁹ Gabriel V, *At-tartīb at-ṭaqsī* (tekst nr 16).

kobiet i mężczyzn⁷⁰ oraz należytego porządku, o utrzymanie którego apelowali duchowni⁷¹.

3. Podsumowanie

Zarówno nasza wiedza dotycząca liturgii, architektury i wyposażenia kościołów, jak i strzępy informacji wydobyte ze źródeł pisanych ukazują, że dla świeckich liturgia eucharystyczna była nie tylko wydarzeniem religijnym. Liczni świeccy chrześcijanie zresztą ani nie widzieli, ani nie rozumieli właściwej akcji liturgicznej. Część czasu spędzonego w kościele poświęcano na prywatną dewocję, niezwykle ważny wydaje się jednak również aspekt towarzyski. Dla zdecydowanej większości Egipcjan, zwłaszcza kobiet, liturgia była okazją do względnie swobodnych kontaktów z ludźmi, na co dzień niewidywanymi. Kobiety w swojej nawię mogły cieszyć się własnym towarzystwem bez nadzoru mężczyzn. Bez wątplenia przedstawiciele obojga płci obserwowali się również bacznie. Krótko mówiąc, liturgia dla wielu była nie tylko (a może nawet nie przede wszystkim) wydarzeniem religijnym, ale także podstawowym, cyklicznym rytuałem społecznym cementującym więzi międzyludzkie na wielu poziomach.

Bibliography

Sources

- Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma wa-īdāḥ al-ḥidma: F.R. Ramzī, Tartīb al-quddās wa-al-qurbān (1): Naṣṣ al-bāb al-sābi‘ ‘ashar min miṣbāḥ az-ẓulma fī īdāḥ al-ḥidma ḥasab maḥṭūṭ bārīs*”, „Mağallat madrasat al-Iskandariyya” 17 (2014) s. 193-214.
- Apokalipsa Samuela z Kalamun, ed. J. Ziadeh, *L’Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-El-Qalamoun*, „Revue de l’Orient Chrétien” 20 (1915-1917) s. 375-404.

⁷⁰ Na temat miejsca i sposobu przyjmowania Komunii w starożytnym kościele: Taft, *The Order and Place*. Na temat komunii w Kościele koptyjskim: Abp Basilios, *Communion*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 578-579; Khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church*, s. 87.

⁷¹ Pisenthius episcopus Keft, *In Onophrium*, red. Crum, s. 52 (tekst), 63 (tł.).

- Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga sua*, w: Św. Atanazy, *Apologie*, tł. J. Ożóg, PSP 21, Warszawa 1979, s. 189-203.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad virgines II* (Syriace), ed. J. Lebon, *Athanasiana syriaca II: Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie*, „Le Muséon” 41 (1928) s. 169-216.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica*, w: Atanazy Aleksandryjski, *Mniejsze pisma atanazjańskie, wybrane listy i pisma egzegetyczne*, tł. P. Szewczyk, PSP 77, Warszawa 2021, s. 68-75.
- Basilus Caesariensis (pseudo-), *De arca diluvii*, w: Saint-Basile, évêque de Césarée, *Homélie sur l'Arche de Noé*, w: *Homélies coptes de la Vaticane*, t. 2, red. H. de Vis, Hauniae 1929, s. 205-241.
- Basilus Caesariensis (pseudo-), *In Mercurium: Encomium on St. Mercurius the General Attributed to Basil of Caesarea*, red. i tł. F. Weidmann, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, t. 1-2, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, t. 1, s. 3-9 (tekst), t. 2, s. 3-9 (tł.).
- Basilus Caesariensis (pseudo-), *In Michaellem (Sermo in Lasica I): First Homily on St. Michael Archangel delivered at Lasike, Attributed to Basil of Caesarea*, red. i tł. J.R. Smith, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, t. 1-2, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, t. 1, s. 10-16 (tekst), t. 2, s. 10-17 (tł.).
- Canones (pseudo-)Athanasii: The Canons of Athanasius of Alexandria: The Arabic and Coptic Versions Edited and Translated With Introduction, Notes and Appendices*, red. W. Riedel – W.E. Crum, London – Oxford 1904; tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 127-173.
- Canones (pseudo-)Hippolyti*, w: *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 176-203.
- Euchologium Copticum: Pičôm nte pieuk^hologion et^houaab*, red. ‘Abd al-Masīḥ Šalīb, Cairo 1902.
- Euchologium Serapionis: The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, red. M.E. Johnson, *Orientalia Christiana Analecta* 249, Roma 1995; tł. A. Caba, *Euchologium Serapiona*, w: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 2, Kraków 2007, s. 300-318.

- Gabriel II, *Canones*: O.H.E. Burmester, *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria*, „Orientalia Christiana Periodica” 1 (1936) s. 5-45.
- Gabriel V, *At-tartīb aṭ-ṭaqsī*, w: *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88 Patriarca Copto (1409-1427)*, red. A. Abdallah, Cairo 1962.
- Gnomae concilii Nicaeni*, w: *The Gnomai of the Council of Nicaea (CC 0021): Critical Text with Translation, Introduction and Commentary*, red. A.C. Stewart, Piscataway 2015.
- Ibn Sabbā', *Al-ġawhara an-naḥḥa fī 'ulūm al-kanīsa*, w: *Kitāb al-ġawhara an-naḥḥa fī 'ulūm al-kanīsa*, t. 1, tł. Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā ibn Sabbā', red. Viktūr Maṣṣūr Mistrīḥ, al-Qāhira 1966.
- Ioannes Chrysostomus (pseudo-), *De resurrectione: Homily on the Resurrection and the Apostles, Attributed to John Chrysostom*, red. i tł. Z. Plese, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, t. 1-2, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, t. 1, s. 56-76 (tekst), t. 2, s. 57-80 (tł.). *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djēme (Theben)*, red. W.E. Crum – G. Steindorff, Leipzig 1912.
- Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrinii*, w: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, red. A.-J. Festugière – L. Rydén, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974, s. 343-409.
- Macarius episcopus Tkou (pseudo-), *In Michaelem*, w: G. Lafontaine, *Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, „Le Muséon” 92 (1979) s. 301-320.
- Menas de Nikiu, *Vita Isaac episcopi Alexandriae: Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie de 686 à 689 écrite par Mina, évêque de Pchati*, red. E. Porcher, PO 11, Paris 1914.
- Michał z Damietty, *Nomocanon*, w: A. Nieuważny – P. Piwowarczyk, *Michał z Damietty, Nomocanon 47, 9: O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła (Min aḡl aṣ-ṣalawāt wa-mulāzamat al-kanīsa)*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 771-790.
- Miracula S. Menae* Coptice ex Codice M. 585, w: J. Drescher, *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas, Edited, with Translation and Commentary*, Le Caire 1946, s. 73-96 (tekst), 150-159 (tł.)
- Pisenthios episcopus Keft, *In Onophrium*, W.E. Crum, *Discours de Pisenthios sur Saint Onnophrius*, „Revue de l'Orient chrétien” 20 (1915-1917) s. 38-67.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, Sokrates Scholastyk, *Historia kościelna*, tł. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Sinuthius, *De officiis communibus (= Some Kinds of People Sift Dirt)*, w: *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, tł. D. Brakke – A. Crislip, Cambridge 2015, s. 106-117.
- Sinuthius (pseudo-), *Exhortatio ad Christianos*, Pseudo-Shenoute, *On Christian Behaviour*, red. i tł. K.H. Kuhn, CSCO 206-207, *Scriptores Coptici* 29-30, Louvain 1960.
- Synaxarium Ethiopicum: Le synaxaire éthiopien: mois de ṭerr*, red. i tł. G. Colin, PO 45, Turnhout 1990.

- Theophilus Alexandrinus, *De poenitentia et abstinencia*, w: *Coptic Homilies in the Diact of Upper Egypt*, red. E.A.W. Budge, London 1910, s. 65-79 (tekst), 212-225 (tł.).
- Theophilus Alexandrinus (pseudo-), *De Ecclesia trium puerorum*, Théophile, archevêque d'Alexandrie, *Sermon sur les Trois Enfants de Babylone*, w: *Homélies coptes de la Vaticane*, t. 2, red. H. de Vis, Hauniae 1929, s. 124-157.
- Vita Aaronis: The Coptic life of Aaron: Critical Edition, Translation, and Commentary*, red. J. Dijkstra – J. van der Vliet, Supplements to Vigiliae Christianae 155, Leiden 2020.
- Vita Aphu*, w: F. Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino con traduzione italiana*, Torino 1885, s. 5-22 (tekst), 83-88 (tł.).

Studies

- Basilios, *Communion*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 578-579.
- Bolman E.S., *Veiling Sanctity in Christian Egypt: Visual and Spatial Solutions*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel 2006, s. 72-104.
- Bowen G.E., *The Fourth-Century Churches at Ismant el-Kharab*, w: *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons*, red. C.A. Hope – G.E. Bowen, Dakhleh Oasis Project Monograph 11, Oxford – Oakville 2002, s. 65-85.
- Bowen G.E., *Coins as Tools for Dating the Foundation of the Large East Church at Kellis: Problems and a Possible Solution*, w: *The Oasis Papers 6: Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, red. R.S. Bagnall – P. Davoli – C.A. Hope, Dakhleh Oasis Project Monograph 15, Oxford – Oakville 2012, s. 417-428.
- Budde A., *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004.
- Clarysse W.M. – Geens K., *Textiles and Architecture in the Graeco-Roman and Byzantine Egypt*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”, Antwerp, 6-7 October 2007*, red. A. De Moor – C. Fluck, Tielt 2009, s. 38-47.
- Coquin R.-G., *Les formes de participation du peuple dans le rite copte*, „Proche-Orient Chrétien” 18 (1968) s. 122-139.
- Dölger F., *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitainer in Ägypten*, „Antike und Christentum” 4 (1934) s. 245-265.
- Głowa A., *Zasłony w kościołach wczesnochrześcijańskich w IV-VI wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 69 (2021) s. 379-404.

- Grossmann P., *Church Architecture in Egypt*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 552-555.
- Grossmann P., *Christliche Architektur in Ägypten*, *Handbook of Oriental Studies* 62, Leiden 2002.
- Grossmann P., *Late Antique Architecture in Egypt: Evidence of Textile Decoration*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”, Antwerp, 6-7 October 2007*), red. A. De Moor – C. Fluck, Tiel 2009, s. 19-36.
- Grossmann P. – Godlewski W. – Severin H.-G., *Architectural Elements of Churches*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 1, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 194-226.
- Henner J., *Fragmenta liturgica coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 5, Tübingen 2000.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Cancelli, czyli najstarsze przykłady wyznaczania granic świętości w chrześcijańskich miejscach kultu*, w: *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – A. Głowa, Lublin 2013, s. 123-147.
- Khs-Burmester O.H.E., *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967.
- Loon G.J.M. van, *The Gate of Heaven: Wall Paintings with Old Testament Scenes in the Altar Room and the Hürus of Coptic Churches*, Istanbul 1999.
- Malak H., *Le rôle de la divine Liturgie eucharistique dans la vie de l'Eglise Copte hier et aujourd'hui*, „Proche-Orient Chrétien” 23 (1973) s. 266-283.
- Mathews T.M., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park – London 1971.
- Mihálykó Á.T., *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 114, Tübingen 2019.
- Mikhail A., *Guides to the Eucharist in Medieval Egypt: Three Arabic Commentaries on the Coptic Liturgy. Yūḥannā ibn Sabbāʾ, Abū al-Barakāt ibn Kabar, and Pope Gabriel V*, New York 2022.
- Moawad S., *Liturgische Hinweise in koptischen literarischen Werken*, w: *From Old Cairo to the New World: Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. Y.N. Youssef – S. Moawad, *Colloquia Antiqua* 9, Leuven 2013, s. 125-145.
- Muyser J., *Le samedi et le dimanche dans l'Église et la littérature coptes*, w: T. Mina, *Le martyre d'Apa Epima*, Le Caire 1937, s. 89-111.

- Nicolotti A., *Forme di partecipazione alla liturgia eucaristica nel rito copto*, w: *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, red. L. Girardi, Padova 2013, s. 223-267.
- Peschlow U., *Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches: The Barriers Between the Nave and Aisles*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel, Dumbarton Oaks, 2006, s. 52-71.
- Rentinck P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970.
- Richter T.S., *Greek, Coptic, and the „Language of the Hijra”: The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt*, w: *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, red. H.M. Cotton *et al.*, Cambridge 2009, s. 401-446.
- Taft R.F., *The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East*, w: *Studia liturgica diversa: Essays in Honour of Paul F. Bradshaw*, red. J.E. Maxwell – L.E. Phillips, Portland 2004, s. 129-149.
- Taft R.F., *The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel, Dumbarton Oaks 2006, s. 26-50.
- Till W.C., *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden*, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 229/2, Wien 1954.
- Wegner J., *Scenes of Clerical Life: Clergy in Sixth-Century Aphrodito*, „U Schyłku Starożytności – Studia Źródłoznawcze” 20 (2021) s. 139-162.

Aneks

Wybór źródeł do pozaliturgicznej aktywności wiernych w czasie Eucharystii

1. *Gnomae Concilii Nicaeni* (excerpta)

Pomiędzy 325 a ok. 370 rokiem; język koptyjski (oryginał grecki niezachowany)

2.1. Kto chce być posłuszny Bogu, ten będzie słuchał Jego przykazań. Taki człowiek codziennie rano będzie w kościele. 2.2. Kogo brak rano w kościele, ten sam zaniedbuje własne zbawienie. Kto bowiem ucieka się do Boga, ten szuka ratunku. 2.3. Bądź wcześniej w kościele jako pierwszy, a później (także) po twojej pracy, aby Bóg pobłogosławił dzieła rąk twoich. Kto jest rano najpierw w swej pracy raczej niż w domu Bożym, tego praca nie znajdzie uznania. 2.4. Rozważaj sprawy, o których słyszysz w domu Bożym, nawet jeśli pracujesz albo wędrujesz, a nie popełnisz grzechu. (...) 3.2. Kto rozmawia w kościele, szczególnie podczas czytań, pogardza Bogiem. (...) 4.1. Kto przygląda się kobiecie w kościele, powiększa

swoją karę. 4.2. Głupcem jest mąż i ojciec kobiety, która stroi się do domu Bożego. Ona zaś w ten sposób straci swą duszę. 4.3 Kobieta, która zakłada złoto, gdy idzie do kościoła, szczególnie ta, która je pokazuje, jest czcicielką bożków. (...) 4.15. Kto⁷² zdobi się do kościoła niezgodnie z naturą, ten pogardza Stwórcą. (...) 4.16. Zakrywaj twarz w kościele i na ulicy, aby nie być zgorszeniem dla czyjejś duszy⁷³. (...) 7.11. Kto żyje ze swą żoną wedle małżeńskiej miary, ten zobaczy mądre dzieci, a kto będzie czysty w dniach Mszy, tego czcić będą jego dzieci. (...) 7.14. Przyzwyczajaj swe dzieci do kościoła, a nie do przesiadywania w karczmie. (...) 8.10. Wstrętny jest przed Bogiem człowiek, który się odwraca od ciała Chrystusa, wymawiając się: „Nie jestem godzien”. Kto nie uczyni się godnym tajemnicy, ten otrzyma wielkie kary. 8.11. Jaki jest pożytek, gdy ktoś uczestniczy we Mszy, a nie słucha czytań z pism? Kto nie słucha bowiem głoszenia czytań z Apostoła i Ewangelii, drwi z tajemnicy Chrystusa. (...) 8.12. Kto nie pojmuje prawdziwości Ciała i Krwi Chrystusa, niech go nie przyjmuje do serca. Kto zaś w nie wierzy, niech będzie wcześniej w kościele. 8.13. Człowiek bojący się (Boga) będzie się smucił, jeśli była modlitwa i psalmy, zanim jeszcze poszedł do kościoła. Niedbały zaś przybywa zwykle ostatni i nie otrzymuje błogosławieństwa⁷⁴. 8.14. Kto jest wcześniej w kościele, otrzyma podwójne błogosławieństwo. Kto będzie zaś ostatni – chyba że z konieczności – będzie ostatni do błogosławieństwa. (...) 10.3. Kto troszczy się o swe zbawienie, spędza noc na czuwaniu przy drzwiach domu Bożego i nie pozostaje w niewiedzy co do czytań. 10.4. Kto zaś pozostaje w niewiedzy co do czytań, jest bydlęciem. Kto przyjmuje czytania do serca, ten nie zgrzeszy. (...) 10.6. Kto podchodzi do Ciała Pana pijany, gniewa Boga. Kto je [ciało Pana] przyjmuje pijany, niszczy swe własne życie. (...) 12.4. Kto podchodzi do ołtarza splamiony cudzołóstwem, będzie oddany w ogień nieugaszony. Człowiek zły bowiem [---]⁷⁵ (...) 14.2. Niech szuka pouczenia u tych, co są nauczycielami kościoła. Niech zobaczy ich⁷⁶ nauki w swym wnętrzu. (...) 14.4. Do rządcy miasta należą wszystkie rzeczy w mieście. Ze względu na to nie powinien zazdrościć nikomu. A jeśli

⁷² Rodzajnik wskazuje, że chodzi tu o mężczyznę.

⁷³ Bez wątplenia nakaz ten odnosi się do kobiet.

⁷⁴ Trudno powiedzieć, czy chodzi tutaj o błogosławieństwo będące rezultatem uczestnictwa w liturgii, czy bardziej konkretnie o chleby rozdawane po Eucharystii, także określane tym samym słowem (kopt. *smou*, odpowiednik greckiego *eulogia*).

⁷⁵ W tym miejscu następuje ubytek w rękopisie.

⁷⁶ *νεγсвооуе* – Mamy tu niezgodność rzeczownika w liczbie mnogiej i rodzajnika. Powinno być zapewne *νεγсвооуе* i tak przetłumaczono.

ktoś jest bogaczem, powinien być wierzący i zajmować się sprawami kościołów. (...) 15.5. I bądź wcześniej w kościele.

Stewart A.C., *The Gnomai of the Council of Nicaea (CC 0021): Critical Text with Translation, Introduction and Commentary*, Piscataway 2015 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

2. *Canones pseudo-Hippolyti* 17

Pomiędzy 336 a 340 rokiem; język arabski (oryginał grecki; wersja arabska prawdopodobnie zapośredniczona przez koptyjski)

(...) Niech (kobiety) nie mają upodobania w śmiechu, niech absolutnie nie rozmawiają w kościele, albowiem Dom Boży nie jest miejscem na rozmowy, ale miejscem modlitwy w bojażni. Ta, która będzie rozmawiać w kościele, zostanie z niego usunięta i nie będzie tym razem uczestniczyć w tajemnicach.

Kanony Hipolita (wersja arabska), tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 186*.

3. *Canones pseudo-Athanasii* 57

Koniec V wieku, język koptyjski

Niech diakoni podzielą się w nawie na dwie grupy, mając jedni drugich w polu widzenia, aby pilnować dyscypliny w atrium nawy z uwagi na płaczące dzieci albo z uwagi na takich, którzy rozmawiają w trakcie modlitwy albo czytania, aby ich pouczyć. Ale jeśli ktoś nie zachowuje porządku, niech go wyrzuci.

The Canons of Athanasius of Alexandria: The Arabic and Coptic Versions Edited and Translated with Introduction, Notes and Appendices, red. W. Riedel – W.E. Crum, London – Oxford 1904, s. 96-97 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk)⁷⁷.

⁷⁷ Przekład tego kanonu z wersji arabskiej w: *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 152.

4. Anonimowa homilia zachowana w *Synaksarium etiopskim*

V wiek (?), język etiopski (gyyz) (oryginał prawdopodobnie grecki, wersja etiopska zapośredniczona przez arabski)

A kiedy przyjdziecie do kościoła z rozważą, w spokoju i z czystym sercem [lub: w czystości], wejdźcie i módlcie się. Zaczynajcie modlitwą Ewangelii⁷⁸, potem zaś zanoście wszystkie wasze modlitwy do Boga, a to, co otrzymaliście, wychwalajcie psalmem w kościele, abyście złączyli się z tymi, którzy wychwalają Boga, i abyście byli z nimi jedno [por. J 17,20-23]. Kiedy zaś kapłan będzie się modlił i powie: „yerēni pāsi”⁷⁹, odpowiecie mu: „qētopānē wemāṭusi”⁸⁰. Ci zaś, którzy nie potrafią odpowiedzieć, niech mówią: „I z duchem twoim”, abyście otrzymali błogosławieństwo, którym zostaliście pobłogosławieni. Jeśli zaś nie odpowiecie mu i pozostaniecie niemi, i nie przyjmiecie pokoju, który on wam dał, jego pokój powróci do niego, jak powiedział nasz Pan: „Jeśli jest tu syn pokoju, niech wasz pokój spocznie na nim; jeśli zaś nie ma, niech wasz pokój powróci do was” [Łk 10,6]. Albowiem słowa „yerini pās” tłumaczy się „pokój z wami wszystkimi”. Z tego względu nie zaniedbujcie odpowiedzieć jemu, abyście otrzymali pokój.

Le synaxaire éthiopien: mois de ɣerr, red. G. Colin, PO 45/1, Turnhout 1990, s. 218-219 (tekst etiopski i przekład francuski; tł. z etiopskiego: R. Zarzeczny).

5. Pseudo-Szenute, *Exhortatio ad Christianos XXIV 5*

V–VI wiek (?), język koptyjski

Z tego powodu żaden z kapłanów ani (żaden) ze świeckich, mężczyzna czy kobieta, dziecko czy dorosły, także nie nosi sandałów na swych nogach wewnątrz kościoła Bożego. Ani też nie spluwa, chyba że zmuszony chorobą. Jeśli nie jesteś w stanie stanąć przed dowódcą albo urzędnikiem miejskim, wyglądając niedbale, dlaczego jesteś zdolny stanąć przed Panem Jezusem, wyglądając pod każdym względem niedbale?

Pseudo-Shenoute, *On Christian Behaviour*, red. i tł. K.H. Kuhn, CSCO 206, Scriptorum Coptici 29, Louvain 1960, s. 39-40 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

⁷⁸ Tzn. *Ojciec nasz*.

⁷⁹ Gr. εἰρήνη πάσι.

⁸⁰ Gr. καὶ τῷ πνεύματί σου.

6. Leoncjusz z Neapolis, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 45-46

Krótko po 641 roku, język grecki

Szczególnie troszczył się o świętą liturgię i w jej sprawach okazywał zapał. Pewnego dnia, chcąc powstrzymać licznych (ludzi) wychodzących z kościoła po zakończeniu (czytania) świętej Ewangelii, którzy oddawali się pogaduszkom zamiast modlitwie, cóż uczynił? Wymknąwszy się natychmiast po odczytaniu boskiej Ewangelii, (również) sam wyszedł z (kościoła) i usiadł na zewnątrz z tłumem. Gdy wszyscy się zdziwili, sprawiedliwy rzekł: „Dzieci, gdzie owce, tam i pasterz. Albo wchodzicie do wewnątrz i (wówczas) ja wejdę, albo pozostańcie tutaj, a (wówczas i) ja pozostanę. Dla was bowiem zszedłem do świętego kościoła, jako że mogłem sprawować liturgię dla siebie samego w rezydencji biskupiej”. Raz i drugi tak uczyniwszy, błogosławiony doprowadził lud do rozsądku i skorygował zupełnie w tej kwestii. Obawiali się bowiem, żeby nigdy niezapomniany (patriarcha) nie uczynił im ponowne tego samego, co wcześniej.

(46) Szczególnie nie znośli, kiedy pewni ludzie prowadzili w sanktuarium pogawędki, lecz przy wszystkich wyrzucał takiego (człowieka), mówiąc: „Jeśli jesteście tu by się modlić, zajmijcie tym wasz umysł i usta. Jeśli zaś dla pogawędki, to jest napisane: «Dom Boży będzie domem modlitwy»”. Nie czynicie zeń więc jaskini zbójców (Mt 21,13).

Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, red. A.-J. Festugière – L. Rydén, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974, s. 397 (tł. z greckiego: P. Piwowarczyk).

7. Pisentios z Koptos, *In Onophrium*

Ok. 599-ok. 632, język koptyjski

Najpierw, jeśli chcecie wyjść z domu i udać się na święto, najpierw się pomódlcie, gdy jesteście jeszcze w waszych domach. Proście Pana, aby uczynił wasze drogi prostymi. Dalej mówcie także słowami Bożymi (o) zawodach i sposobie życia świętych. Nie tolerujcie tych głupstw, o których wam już powiedziałem innym razem: śpiewów⁸¹ i klaskania w dłonie, które praktykujecie, wy właśnie, o słabe kobiety, a także baśniowych opowieści i śpiewów lamentacyjnych.

⁸¹ Crum w edycji ma ⲉⲧⲉⲛⲁⲱⲛⲉ, co nie ma sensu, ale w późniejszym słowniku (Crum, *Coptic Dictionary*, s. 756) to samo miejsce oddaje jako ⲛⲁⲱ. Oddaje ten passus za tym ostatnim odczytaniem.

Następnie, kiedy dotrzecie do martyrium świętych, kierujcie się prosto do kościoła. Módlcie się i proście sprawiedliwego świętego, aby umożliwił wam czynienie w waszym życiu tego, co jest mu miłe. Potem zaś proście sprawiedliwego świętego, apę Onufrego, aby wyjednał dla was łaskę u Boga, aby uczynił was godnymi wspólnego z nim dziedzictwa w niebiosach. Dokładajcie wysiłku, by czuwać na nocnej modlitwie, przeciwstawiajcie się drzemce przy pomocy świętych psalmów, odpowiadając psalmiście świadomie. Nie zamieniajcie ani słowa – żadnego próżnego słowa – z sąsiadem w kościele.

Ani też nie opuszczajcie kościoła, by siadać przy drzwiach i prowadzić próżne rozmowy, spotkawszy się jedni z drugimi. W ten sposób pogardzacie bowiem słowem Bożym i poważacie próżną rozrywkę bardziej niż święte słowo Boże. Uważajcie raczej na to, co czyta się wam w kościele, i zachowujcie to w sercu, abyście dalej przekazywali te (słowa) w waszych domach waszym dzieciom i sąsiadom w każdym czasie.

Crum W.E., *Discours de Pisenthius sur Saint Onnophrius*, „Revue de l'Orient chrétien” 20 (1915-1917), s. 51-52 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

8. Pseudo-Makary z Tkou, *In Michaelem* V 1, 5-6

V-IX wiek, język koptyjski

Powiedz mi, o (ty), który siedzisz od zewnętrznej strony drzwi kościoła, że oczekujesz jakiegoś błogosławieństwa. Pokój Chrystusowy nie dosięgnie cię, jeśli siedzisz od zewnętrznej strony drzwi kościoła (...). Prezbiter napełnił kościół pokojem Chrystusa, wołając „Pokój wszystkim”, a lud poniósł twoje wypełnienie⁸² i pokój. Ty sam jeden nie znajdujesz się pomiędzy nimi, ale uczyniłeś się obcym każdej duchowej łasce z niebios. Poszedłeś do swego domu pozbawiony jakiegokolwiek apostołskiego przykazania i bez jakiegokolwiek przykazania danego tobie, i bez pokoju danego tobie na każdy dzień, i bez anioła stojącego przy tobie.

Lafontaine G., *Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, „Le Muséon” 92 (1979) s. 310-311 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

⁸² πεκλο – dosł. ‘twoje zakończenie’. Chodzi o zakończenie Eucharystii, które jest jej wypełnieniem. Lafontaine tłumaczy *requiem tuam*.

9. Pseudo-Teofil z Aleksandrii, *De Ecclesia trium puerorum*

V-IX wiek, język koptyjski

Wówczas cały tłum zgromadzony w martyronie świętych, gdy (tylko) zobaczył, co się wydarzyło, zakrzyknął, wołając „Kyrie elejson”. Co do mnie zaś, ja wszedłem do miejsca ofiarowania⁸³, przygotowałem pięknie to miejsce wraz z tronami z kości słoniowej, aby święci mogli na nich zasiąść. Kiedy to się działo, święci podeszli do ołtarza i błogosławili lud. A wielka liczba chorych otrzymała uzdrowienie, tak ślepych, jak i chromych. Święci zasiedli na tronach. Widzieliśmy ich ja i błogosławiony Jan, a cały kler i filoponi stali poza drzwiami sanktuarium⁸⁴, śpiewając hymny odnoszące się do świętych.

Vis H. de, *Homélie coptes de la Vaticane*, t. 2, Hauniae 1929, s. 155-156 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

10. Pseudo-Bazyli z Cezarei, *De arca diluvii*

V-IX wiek, język koptyjski

Co zaś do arki – przyrównajmy ją do kościoła. Warto to zrobić. Trzysta łokci do trzech ludów, które są dziećmi kościoła, mianowicie: dziewice, mnisi⁸⁵ i małżonkowie. Szerokość i wysokość przyrównajmy do bogatych i biednych, są oni bowiem sobie równoważni⁸⁶ w misterium, gdyż przyjmują je w ten sam sposób. Przegrody⁸⁷ w arce – przyrównajmy je do portyków w kościele i do siedzisk. Mężczyźni nie siedzą obok kobiet, ale oni i one siedzą na swoich miejscach.

Vis H. de, *Homélie coptes de la Vaticane*, t. 2, Hauniae 1929, s. 222 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

11. Pseudo-Bazyli z Cezarei, *In Mercurium* 16

V-IX wiek, język koptyjski

Wówczas święty ukazał się jeńcom i rzekł im: „Bądźcie dzielni i nie lękajcie się. Ja jestem Merkurios. Ponieważ wyszliście z kościoła (i) mówiliście złe słowa, z których nie ma pożytku, a nie zostaliście w kościele,

⁸³ ⲙⲁⲛⲉⲣⲁⲱⲟⲩⲱⲓ; chodzi o sanktuarium, w którym znajdował się ołtarz.

⁸⁴ ⲓⲉⲣⲁⲧⲓⲕⲟⲛ = ⲓⲉⲣⲁⲧⲉⲓⲟⲩ.

⁸⁵ ⲉⲓⲕⲣⲁⲧⲓⲥ oznacza tutaj ogół mnichów.

⁸⁶ Dosł. „można ich między sobą zamieniać”.

⁸⁷ W oryginale koptyjskim mowa o niszach, ale odwołujemy się do wersji znanej polskiemu czytelnikowi Biblii.

nie błogosławiliście Boga i Jego aniołów – dlatego właśnie wszystkie te nieszczęścia spadły na was. Lecz ponieważ wołaliście do Boga z całego swego serca i błagaliście go o pomoc dla was, ze względu na to przysłał mnie do was, abym wam pomógł i aby barbarzyńcy nie wrócili już nigdy, przenigdy, by wziąć jeńców w moim martyrium”.

Encomium on St. Mercurius the General Attributed to Basil of Caesarea, red. i tł.

F. Weidmann, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, CSCO 524, s. 6 (tekst), CSCO 525, s. 7 (tł.) (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

12. Pseudo-Bazyli z Cezarei, *In Michaelem I (Sermo in Lasica)* 7

V-IX wiek, język koptyjski

Czyż nie wstydzicie się⁸⁸, że zbieracie się w imię Boże, by jeść, pić i robić, co się wam podoba w przybytkach⁸⁹, które Chrystus wykupił dla was swoją krwią? Chełpicie się, że zbieracie się w imię archanioła Michała, a nosicie piękne szaty i chełpicie się wyszukanymi potrawami. Nie jest to zgromadzenie⁹⁰ – taka jest prawda. Lecz kiedy nosimy białe szaty wewnątrz i na zewnątrz, i kiedy uczynicie ubogich współnikami waszego stołu i waszych dóbr, (wówczas) objawiacie się jako podobni do archanioła w waszym miłosierdziu i stajecie się dziećmi Boga, Pana aniołów.

First Homily on St. Michael Archangel delivered at Lasike, Attributed to Basil of Caesarea,

red. i tł. J.R. Smith, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, CSCO 524, s. 11-12 (tekst), CSCO 525, s. 12 (tł.) (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

13. Pseudo-Jan Chryzostom, *De resurrectione* 24-25

V-IX wiek, język koptyjski

Gdzie znajdziesz pomiędzy wszystkimi podłymi heretykami⁹¹ kogoś takiego jak człowiek, który trwa w żałobie w te święte dni [Wielkanocy?].

⁸⁸ W miejscach, gdzie dajemy drugą osobę liczby mnogiej, oryginał ma drugą osobę liczbę pojedynczej. Passus ten w oryginale łączy różne czasy gramatyczne, czego nie da się oddać poprawnie w języku polskim.

⁸⁹ Копт. топос.

⁹⁰ Копт. πανηγυρις (gr. πανάγυρις).

⁹¹ Dosł. ‘herezjami’.

Gdy cieszą się w niebie i na ziemi, ty sam jeden trwasz w żałobie nad zmarłym. Co więcej, wchodzisz do kościoła na końcu, ubrany w brudną odzież, i uczestniczysz w liturgii, z której robisz sobie nabożeństwo żałobne nad zmarłym. Nawet gdyby był to twój syn, powinienes dać datek w intencji (zmarłych)⁹², złożyć ofiary i modlitwy, a my chwalimy tego, który powstał z martwych, aby zmiłował się nad ich duszami.

Faktycznie jednak jest wielu mędrców pomiędzy wami, którzy nie tylko nie zachowują tego, co napisane: „Żałoba człowieka rozsądnego trwa siedem dni, (żałoba) głupca zaś całe życie” (Syr 22,12), (ale) jest tu ktoś, kto spędził sześć miesięcy w szaleństwie żałoby lub przynajmniej trzy miesiące. W dniu dzisiejszym, który jest czcigodnym świętem, nie wykąпали się w wodzie i nie porzucają swej żałoby, ale płaczą w świętą niedzielę, myśląc że wyświadczają przysługę swym zmarłym. Nie tylko nie wyświadczają im przysługi, lecz dokładają im jeszcze nowego brzemienia i dodają jeszcze więcej do ich kary.

Homily on the Resurrection and the Apostles, Attributed to John Chrysostom, red. i tł.

Z. Plese, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, CSCO 524, s. 61 (tekst), CSCO 525, s. 63 (tł.) (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

14. Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* (Lampa w ciemności objaśniająca liturgię)

Pomiędzy 1293 a 1314 rokiem, język arabski

Z rozdziału 17 „O porządku liturgii Mszy Świętej i ofiary”

Prezbiterowi, który nie był obecny na Mszy od jej początku, nie wolno zbliżać się, łamać ani brać w ręce Ciała (Pańskiego). Kto zaśmieje się podczas Mszy, jeśli jest kapłanem, podlega karze trwającej tydzień, jeśli zaś jest świeckim, winien wyjść w tym momencie i nie otrzymać sakramentów. Przy ołtarzu nie wolno mówić nic oprócz tego, co konieczne, nie wolno też mówić wokół ołtarza. Nie wolno też nikomu pluć, gdy znajduje się przy ołtarzu, chyba że z powodu choroby. Nikomu nie wolno rozmawiać w kościele, dom Boga bowiem to nie miejsce rozmów, a bogobojnej modlitwy. Jeśli nie jest to konieczne, nikomu nie wolno wychodzić

⁹² W zdaniu podrzędnym następuje nieoczekiwana zmiana w zaimku osobowym na liczbę mnogą. Zapewne jest to błąd skryby. Dosłownie jest: ‘Nawet gdyby był to twój syn, powinienes dać odpłatę za nich’. Plese tłumaczy dosłownie: „It is suitable, however, even if he is your son, to pay ransom for them (...)”.

z kościoła po odczytaniu świętej Ewangelii, a przed podniesieniem, błogosławieństwem kapłana i rozesłaniem. Każdy, kto wejdzie do kościoła, usłyszy księgi i nie pozostanie aż do zakończenia modlitw, powinien zostać wykluczony. W niektórych kanonach królewskich wspomina się, że wierni muszą stać przez cały czas trwania liturgii aż do jej zakończenia.

F.R. Ramzī, *Tartīb al-quddās wa-al-qurbān (1): Naṣṣ al-bāb as-sābi‘ ‘ashar min miṣbāḥ aḏ-ḏulma fī idāḥ al-ḥidma ḥasab maḥtūṭ bārīs*, „Mağallat madrasat al-Iskandariyya” 17 (2014), s. 200 (tł. z arabskiego: A. Nieuważny).

15. Ibn Sabbā‘, *Al-ğawhara an-naḥḥa fī ‘ulūm al-kanīsa* (*Drogocenny klejnot nauk kościelnych*)

Ok. 1350 rok, język arabski

Z rozdziału 59 „O skróceniu modlitw świeckich i wydłużeniu modlitwy mnichów”

Jeśli chodzi o modlitwę świeckich, to powinna być skrócona przez wzgląd na ich zajęcie ziemskim życiem. Powinni modlić się w kościele wcześniej rano, kłaniając się i klęcząc z umysłem wolnym od zmartwień. W taki sam sposób powinni modlić się wieczorem.

Jeśli zaś chodzi o modlitwy o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej, to powinni, nie zwlekając, modlić się, gdy zajmują się swoimi sprawami, są w podróży na lądzie i na morzu lub w jakimkolwiek położeniu się znajdują. Powinni modlić się, jeśli ich ciała mogą swobodnie stać, a w przeciwnym razie powinni trwać w modlitwie, w jakimkolwiek położeniu znajduje się ich ciało.

Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā ibn Sabbā‘, *Kitāb al-ğawhara an-naḥḥa fī ‘ulūm al-kanīsa*, t. 1, opr. Vīktūr Maṣṣūr Mistrīḥ, al-Qāhira 1966, s. 170 (tł. z arabskiego: A. Nieuważny).

16. Gabriel V, *At-tartīb aṭ-ṭaqsī* (*Porządek liturgii*)

1411 rok, język arabski

Jeśli chodzi o jego słowa: „Stójcie pełni bojaźni Bożej i milczcie, wsłuchując się w Ewangelię Bożą”, to wszyscy powinni stać, nie chodzić, nie mówić i niczym nie zajmować swojego umysłu, ażeby słuchać słowa Boga. Powinni przysłuchiwać się, kłaniając się, korząc się i opuszczając głowy w kierunku ziemi z bojaźnią, drżeniem, nabożeństwem i szacunkiem do czytanych słów Ewangelii. Nie wolno nikomu z ludu mówić, zajmować się modlitwą ani chodzić z miejsca na miejsce. Jeśli

ktoś przekroczy drzwi kościoła i usłyszy czytanie Ewangelii, niech stanie i nie chodzi, dopóki czytający nie zakończy, ponieważ lektor nakazał stać, milczeć i słuchać tego, co jest wypowiedane.

A. Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca Copto (1409-1427)*, Cairo 1962, s. 184 (tł. z arabskiego: A. Nieuważny).