

PAPÀS MARCO MANDALÀ  
DOTTORE IN DISCIPLINE ECCLESIASTICHE ORIENTALI

LA PROTESI  
DELLA LITURGIA  
NEL  
RITO BIZANTINO-GRECO

CON PREFERAZIONE  
DEL CH. P. NILO BORGIA  
Jeromonaco della Badia di Grottaferrata

GROTTAFERRATA  
Scuola Tipografica Italo-Orientale "S. Nilo",  
1935

PAPÀS MARCO MANDALÀ  
DOTTORE IN DISCIPLINE ECCLESIASTICHE ORIENTALI

LA PROTESI  
DELLA LITURGIA  
NEL  
RITO BIZANTINO-GRECO

CON PRAFAZIONE  
DEL CH. P. NILO BORGIA  
Jeromonaco della Badia di Grottaferrata

GROTTAFERRATA  
Scuola Tipografica Italo-Orientale "S. Nilo",  
1935

*Visto: NULLA OSTA*

*Grottaferrata, 9 Marzo 1935.*

Jerom. DANIELE BARBIELLINI AMIDEI  
*Censore*

IMPRIMATUR

*Tusculū, die 17 Martii 1935.*

BLASIUS BUDELACCI, *Vic. Gen.*

## PREFAZIONE

*I libri benfatti non hanno bisogno di presentazione, si raccomandano da loro.*

*La bontà di essi poi si può valutare dal lavoro e dalla diligenza impiegatavi attorno, ma soprattutto dalle conclusioni scientifiche che ne sono il coronamento.*

*Ora tale a me sembra l'opera che il Dr. Papàs Marco Mandalà offre ai Liturgisti; essa infatti porta bene impresse le tracce dello studio coscienzioso e accurato, nella ricerca, nello spoglio e nell'ordine dell'ingente materiale eucologico, che gli ha fornito l'elemento su cui Egli ha innalzato il suo edificio. I risultati sono veramente buoni, così che la PROTESI ha ormai la sua storia.*

*Dai modestissimi inizi di essa fino all'ultima sua evoluzione noi sotto la guida del Mandalà potremo seguirne passo passo, i riti, le formole, gli sviluppi, le deviazioni e la sosta finale.*

*Ai Liturgisti in modo particolare, il volume del Mandalà, per la vastità delle vedute e per la sana critica con cui è condotto, potrà essere di grande utilità, trovandosi in esso il trattato più completo e più esauriente di una parte importante della Liturgia.*

Ieromonaco NILO BORGIA  
della Badia di Grottaferrata

## BIBLIOGRAFIA

- L. ALLAZIO — De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. *Coloniae Agrippinae, 1648.*
- P. ARCUDIO — Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis atque orientalis in septem Sacramentorum administratione. *Lutetiae Parisiorum, 1679.*
- ATANASIO (S.) — 'Απολογητικὸς κατὰ 'Αρειανῶν - P. G. XXV.
- G. AUCHER — La versione armena della liturgia di S. Giovanni Crisostomo - Χρυσσοστομικά. *Roma, 1908.*
- C. BACHA — Version arabe inédite de la liturgie de S. Jean Chrysostome - Χρυσσοστομικά.
- BENEDICTUS XIV — Bullarium, tomus III. *Venetiis, 1778.*
- BERLENDIS (DE) — De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus... Dissertatio historico-theologica. Editio prima latina. *Venetiis, 1743.*
- I. BOCIAN — De modificationibus in textu slavico liturgiae S. Ioannis Chrysostomi apud rutenos subintroducitis. Χρυσσοστομικά. *Bollettino di Grottaferrata* — A. III, 1932, n. 6 ed 8.
- BONA (CARD.) — Opera omnia: Rerum liturgicarum libri I-II. *Antuerpiae, 1739.*
- N. BORGIA — Il commentario liturgico di S. Germano, patriarca Costantinopolitano e la Versione latina di Anastasio Bibliotecario. Nuova edizione con aggiunte. *Grottaferrata, 1912.*
- O. BRAUN — I paramenti sacri. Loro uso, storia e simbolismo. Versione dal tedesco del P. Giuseppe Alliod S. J. *Torino, 1914.*

- F. E. BRIGHTMAN — Liturgies eastern and western. Vol. I: Eastern liturgies. *Oxford, 1896.*
- BUTLER — Early churches in Syria. Fourth to seventh centuries... *Princeton, 1929.*
- N. CABASILA — Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας - P. G. CL.
- ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ — Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del Comitato per il XV centenario della sua morte (407-1907). *Roma, Pustet, 1908.*
- J. COVEL — Account of the Greek church. *Cambridge, 1638.*
- COZZA LUZI — Patrum nova bibliotheca, T. X. *Romae, e bibliotheca Vaticana typisque vaticanis, 1905.*
- ΔΙΑΤΑΞΙΣ τῆς προσκομιδῆς παρὰ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως σταλείσα τῷ Κύρ Παύλῳ ὑποφυφίῳ Καλλιπόλεως. *Edit. A. Rocchi apud A. Mai P. N. B. X, ii, pp. 167-169.*
- CH. DIEHL — Manuel d'art byzantin. *T. I. a. 1925.*
- A. DMITRIEVSKIJ — Описание литургическихъ рукописей хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока, Т. II, *Еѡχολόγiα. Kiev, 1901.*
- ÉCHOS D'ORIENT — Rivista dei PP. Assunzionisti. *A. III, n. 2, Décembre 1899.*
- EUTICHIO (S.) — De Paschate et de SS. Eucharistia. P. G. LXXXVI.
- F. X. FUNK — Didascalia et constitutiones apostolorum. 2 vol. *Paderbonae, 1905.*
- M. GEDEONE — Κανονικαὶ διατάξεις Κωνσταντινουπόλεως, I-II. Κωνσταντινουπόλει, 1888.
- GERMANO (S.) — In N. Borgia: Il commentario liturgico.
- J. GOAR — Εѡχολόγιον seu rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum etc... Editio secunda. *Venetis, 1730.*
- A. GORSKIJ - K. NEVOSTRUJEV. — Описание славянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотеки. *Mosca, 1855-1869.*
- GREGORIO (S.) DECAPOLITA — Sermo historicus de visione Saraceni. P. G. C. col. 1201-1212.
- I. M. HANSENS — Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus.

- T. II: De missa rituum orientalium pars prima. *Romae, 1930.*  
T. III: De missa rituum orientalium pars altera. *Romae, 1932.*
- G. DE JERPHANION — Articolo in « *Orientalia Christiana* », n. 93. *Roma, Maggio 1934.*
- M. JUGIE — Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia dissidentium. T. III: Theologiae dogmaticae Graeco-russorum expositio de Sacramentis seu mysteriis. *Parisiis, 1930.*
- N. KRASNOSELTSEV — Матеріады для исторіи чинопослѣдованія литургии св. Іоанна Златоустаго. *Казан, 1889.*
- D. MACRI — Hierolexicon. *Romae, 1677.*
- A. MAI — Patrum nova bibliotheca (PNB), 10 voll. *Romae, 1852-1905.*
- O. MARUCCI — Manuale di Archeologia cristiana. Seconda edizione. *Roma, Desclée e C., 1908.*
- P. P. DE MEESTER O. S. B. — Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome. - *Χρυσοστομικά*, pp. 245-357, ed anche in DAL, VI, 1591-1662, alla voce « grecques (liturgies) ».
- F. I. MOREAU — Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement. *Bruxelles, 1924.*
- NICOLA IL GRAMMATICO patr. C.no (1084-1111): — Περὶ τοῦ πῶς ὀφείλει ποιεῖν ὁ ἱερεὺς τὴν προσκομιδὴν. *Edit. A. S. Pavlov, Номоканонъ при большомъ Требникѣ, pp. 410-492.*
- PAOLINO (S.) DA NOLA — Epistula XXXII, P. L. LXI, col. 338.
- D. PERANO — Δημητρίου Παπάνου δομestικoῦ τοῦ Χίου τὰ εὐρισκόμενα. *Roma, 1781.*
- S. PÉTRIDÉS — La préparation des oblats. In *Échos d'Orient*.
- A. PETROVSKJ — Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Crysostome. - *Χρυσοστομικά*, pp. 859-928.
- ΠΗΔΑΛΙΟΝ — "Απαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θετοὶ κανόνες, ἐν Ζακύνθῳ, 1864.
- PSEUDO-SOFRONIO — Commentarius liturgicus. P. G. 87 B, col. 3982-4002.
- E. RENAUDOT — Liturgiarum orientalium collectio, vol. I-II. *Francofurti ad Moenum, 1847.*

- A. ROCCHI — *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano, digesti et illustrati. Romae, 1884.*
- SIMEONE TESSALONICENSE — *Opera omnia. P. G. CLV.*
- TEODORO ANDIDENSE — *Commentatio liturgica. P. G. CXL.*
- TEODORO (S.) STUDITA — Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων. P. G. XCIX, col. 1687-1690.
- K. ΤΡΙΑΝΔΑΦΙΛΛΙΔΗΣ — Συλλογή ἑλληνικῶν ἀνεκδότων. *Venezia, 1874.*
- N. TURCHI — *La civiltà bizantina. Torino, 1915.*
- P. VENERONI — *Manuale per lo studio e la pratica della sacra liturgia. Quarta edizione, vol. I: Nozioni generali, forme e parti della liturgia. Pavia, 1909.*
- P. VENTILESCU — *Contributii la revizuirea Liturghierului Român. Bucuresti, 1931.*
-

## INTRODUZIONE

*Il continuo incremento degli studi liturgici orientali, che si va sempre più accentuando ed intensificando in questi ultimi tempi, l'amore verso la liturgia bizantina, così ricca e piena di attrattive, il sano indirizzo che ho ricevuto nel Pontificio Istituto Orientale di Roma riguardo a questi medesimi studi, mi hanno indotto a presentare queste pagine, in cui si avrà un'esposizione particolare su la Protesi della liturgia bizantina: ed a ciò sono stato spinto ancor più dal fatto, che sino adesso non si è avuto uno studio vero e proprio, dettagliato e particolareggiato su tale questione.*

*Nel presente lavoro si potrebbe istituire una dissertazione, che considerasse la protesi sotto tre aspetti: cioè sotto l'aspetto storico, sotto quello simbolico e sotto quello dogmatico. Determinando la nostra questione, diciamo subito che il nostro intento è di considerare la protesi della liturgia bizantina nella sua storia; resta però ben inteso che non mancherà il capitolo intorno a delle considerazioni dogmatiche e simboliche, che qualche volta ed anche spesso costituiscono, sia indirettamente che direttamente, la determinazione della evoluzione storica di un fatto, di un avvenimento; si tenga in ogni caso*

*ben presente che la parte sostanziale, la parte centrale di questo studio sarà l'aspetto storico della Protesi.*

*Per determinare sempre più questa trattazione, aggiungiamo quanto segue: non intendo qui parlare di quella preparazione, che riguarda la confezione della materia sacrificale, sia che essa possa essere effettuata dai ministri, sia che venga presentata dai fedeli: ma il mio intendimento si è di trattare della Protesi, in quanto essa forma un rito integrale della liturgia, cioè di quella preparazione della materia del pane e del vino, che il ministro compie nel santuario sopra l'altario detto *πρόθυσος*, in vista dell'atto consecratorio, che si verificherà sopra i nominati elementi.*

*Premesso così lo stato della questione, e seguendo la giusta regola di procedere dal noto all'ignoto, è d'uopo presentare in queste pagine l'esposizione della Protesi attuale nella liturgia bizantina.*

*Lo stampato, che ci servirà di base in questa esposizione, sarà l'Euclologio di Benedetto XIV (1); duplice è il fatto che ci suggerisce di servirci di tale Euclologio: a) Scientifico: senza volere per adesso entrare in una disquisizione critica della parte redazionale del testo, dato che un fatto liturgico approvato è un fatto canonico, è molto ragionevole che noi prendiamo la disposizione pontificia come la direttrice di ogni manifestazione di culto e come regolatrice di ogni azione liturgica; b) Dottrinale-religioso: perchè esso mi è dato dall'autorità ecclesiastica, dall'autorità stessa papale, che da sacerdote ossequente alla medesima voglio seguire ed ubbidire, sino a che la stessa autorità non disponga altrimenti.*

*Aprando dunque l'Euclologio di Benedetto XIV in quanto riguarda la Protesi, vi troveremo questo procedimento: Il sacerdote insieme con il diacono, il quale avrà preparato su*

---

(1) Ed. di Roma 1873.

*ben presente che la parte sostanziale, la parte centrale di questo studio sarà l'aspetto storico della Protesi.*

*Per determinare sempre più questa trattazione, aggiungiamo quanto segue: non intendo qui parlare di quella preparazione, che riguarda la confezione della materia sacrificale, sia che essa possa essere effettuata dai ministri, sia che venga presentata dai fedeli: ma il mio intendimento si è di trattare della Protesi, in quanto essa forma un rito integrale della liturgia, cioè di quella preparazione della materia del pane e del vino, che il ministro compie nel santuario sopra l'altario detto *πρόθεσις*, in vista dell'atto consecratorio, che si verificherà sopra i nominati elementi.*

*Premesso così lo stato della questione, e seguendo la giusta regola di procedere dal noto all'ignoto, è d'uopo presentare in queste pagine l'esposizione della Protesi attuale nella liturgia bizantina.*

*Lo stampato, che ci servirà di base in questa esposizione, sarà l'Euclologio di Benedetto XIV (1); duplice è il fatto che ci suggerisce di servirci di tale Euclologio: a) Scientifico: senza volere per adesso entrare in una disquisizione critica della parte redazionale del testo, dato che un fatto liturgico approvato è un fatto canonico, è molto ragionevole che noi prendiamo la disposizione pontificia come la direttrice di ogni manifestazione di culto e come regolatrice di ogni azione liturgica; b) Dottrinale-religioso: perchè esso mi è dato dall'autorità ecclesiastica, dall'autorità stessa papale, che da sacerdote ossequente alla medesima voglio seguire ed ubbidire, sino a che la stessa autorità non disponga altrimenti.*

*Aprondo dunque l'Euclologio di Benedetto XIV in quanto riguarda la Protesi, vi troveremo questo procedimento: Il sacerdote insieme con il diacono, il quale avrà preparato su*

---

(1) Ed. di Roma 1873.

apposito altarino quanto sarà necessario allo svolgimento del suo rito, rivestiti degli abiti sacri vanno a compiere la preparazione della materia sacrificale. Dopo i consueti inchini, al termine di una formola, il sacerdote prende il pane e la lancetta; con questa toglie il quadrato dalla προσφορά, incidendolo nei quattro lati; per il lato destro usa questa formola: « Come pecorella fu tratto al macello »; per il lato sinistro: « e come agnello immacolato, muto dinanzi a chi lo tosa, così egli non apre la sua bocca »; per il lato superiore: « nella sua umiltà il suo giudizio fu esaltato »; per quello inferiore: « e la generazione di lui chi la spiegherà? ».

Tolto così il quadrato, chiamato ἄρνός, il Sacerdote lo pone nel centro del disco. Il diacono, che ad ogni incisione avrà detto « preghiamo il Signore », tenendo elevato l'Orarion, all'ultima incisione invita il sacerdote a sollevare l'ἄρνός; il celebrante, facendo entrare la lancetta dalla parte destra della προσφορά, alza il s. pane recitando una formola; ed ancora all'invito del diacono di sacrificare, il sacerdote vi incide un segno di croce con la relativa formola; infine, voltando il s. pane, ove è impressa la σφραγίς, e trafiggendolo a destra, dice: « Uno dei soldati con la lancia aprì il suo Costato, e tosto ne uscì sangue ed acqua... »; a queste parole il diacono versa nel calice vino ed acqua, che il sacerdote benedice. Questi estrae quindi la particola di forma triangolare in memoria della Vergine e la pone alla destra dell'ἄρνός, poichè la Vergine « quale regina in manto d'oro con ogni varietà di ornamenti » deve assidersi al posto più degno. Alla sinistra dell'ἄρνός mette varie particole, e le dispone in tre serie, e tre per ciascuna serie, in modo da formare un novenario, commemorando Angeli e Arcangeli, Profeti, Apostoli, Gerarchi e Dottori, Martiri, Confessori, Taumaturghi, i theopatori Gioacchino ed Anna insieme al santo del giorno, ed in ultimo S. Giovanni Crisostomo (oppure S. Basilio, se si celebra la liturgia basiliana).

Sotto l' ἄμυξ si pongono altre particole, facendo menzione delle autorità ecclesiastiche, degli oblatori, dei vivi e dei defunti, a piacere del celebrante; il diacono anche fa le sue commemorazioni.

Disposto così il s. pane, il sacerdote con relative formole copre il disco ed il calice mediante appositi veli, ed il tutto vien coperto da un grande velo, detto « ἄιξ ». All'invito del diacono, dopo tre inchini profondi, il celebrante recita sopra i doni la preghiera della protesi: in essa si fa menzione del Salvatore, quale pane celeste e cibo di tutto il mondo, e si prega il divin Padre a voler Egli stesso benedire la protesi, a ricordarsi degli oblatori e di coloro, per i quali si offre, ed infine si domanda una vera irrepreensibilità nella celebrazione dei divini misteri. Si termina quindi con la consueta ἀπέλυσις.

Tale è in breve lo svolgimento attuale del rito della Protesi secondo la redazione dell'Encologio di Benedetto XIV.

Tra le parti, di cui consta la liturgia, la Protesi è stata quella, che ha subito una straordinaria evoluzione: da una semplicissima preparazione della materia sacrificale, come vedremo, si è giunti ad avere un rituale vero e proprio, caratterizzato dalla prolissità delle sue formole, dal simbolismo delle sue azioni cerimoniali e da una certa esagerata ricchezza in tutto il suo apparato. Questa evidente evoluzione della protesi, questa espressione rituale rimarchevole di un atto, che, semplicissimo di sua natura, non richiederebbe affatto una tale lungaggine di riti, ci induce a considerare le sue varie parti nelle loro differenti fasi evolutive.

Saranno varii i capitoli, in cui presenteremo questo studio su la Protesi: è ben chiaro che in ogni indagine su un determinato fatto, la prima questione che si presenta allo studioso, riguarda le fonti, su cui si basa, in modo da offrire quella specie di sicurezza positiva, che è anche necessaria ad ogni ragionamento induttivo; il primo capitolo perciò sarà de-

dicato alle fonti della protesi, sulle quali si è attinto per una positiva esposizione del presente lavoro.

Presentate così le basi, entreremo subito a considerarne le varie parti o meglio le questioni, con cui si imposta maggiormente nella sua cornice. Dove avveniva il rito della protesi? In sacrestia? Nel santuario? Su l'altare maggiore? Su un altarino ai lati? Ecco a quanti punti interrogativi cercheremo di rispondere in un secondo capitolo.

Viene da sè quindi dover trattare del momento, in cui si effettuava tale rito. Presentemente esso avviene all'inizio della liturgia, e più precisamente prima dell' εὐλογημένῃ...; ora si può ben domandare, se questo sia stato sempre il momento della protesi, oppure non si debba ammettere, che in qualche periodo di tempo esso sia stato compiuto in altro momento della liturgia. Tale questione formerà la materia del terzo capitolo.

Nella redazione eucologica di Benedetto XIV, come anche nelle altre, la partecipazione del diacono alla Protesi è ben notevole, sì da poter egli stesso, alla guisa del sacerdote, prendere una σφραγίδα, toglierne le particole e fare le varie commemorazioni a suo piacere. Questo fatto ci spinge ad indagare se tale partecipazione diaconale sia stato un fatto normale, o non piuttosto una ingerenza, la quale indi trasmodò sino al punto di tentare una vera sostituzione del sacerdote in un atto, che di sua natura appartiene a quest'ultimo. E ciò sarà trattato nel quarto capitolo.

Il quinto si aggirerà sui riti, che nel progresso dei secoli hanno accompagnato lo svolgimento della protesi. La sua espressione rituale è costituita dalle varie formole e dalle concomitanti cerimonie. È precisamente da questo cumulo di formole e di cerimonie, che risalta ai nostri occhi la forte evoluzione della protesi, la sua prolissità ed il suo progressivo arricchimento. Procedendo gradatamente dall'apparizione della protesi nel rito bizantino sino ai giorni nostri in quanto riguarda

*i suoi riti, noi constateremo i diversi stadi, in cui essa si è trovata, poichè è certo che tutto questo multiforme rituale non si è formato tutto ad un tratto; onde ci sarà necessario vedere in qual momento e per quali motivi la protesi acquistasse man mano uno sviluppo sempre più crescente. Considereremo quindi, in una visione d'insieme, le varie parti, di cui è costituita la protesi: e cioè le formole concomitanti le varie incisioni sul s. pane; le formole, che accompagnano le molteplici particole commemorative; la preghiera sui ss. doni ed infine l'ἀπλόσις ossia il congedo.*

*Dopo aver cercato di penetrare tutte le suddette varie questioni, vien ben naturale che la nostra attenzione si fermi su un sesto capitolo, nel quale vedremo che significato, che carattere ci presenti la Protesi. Ha essa un carattere immolativo? oppure semplicemente un carattere oblativo? o meglio ancora l'uno e l'altro insieme? Certamente non possiamo fermarci a quella materiale disposizione degli elementi sacrificali, e non ricorrere al valore simbolico, con cui potremo procedere nella considerazione del suo significato, della sua natura, del suo carattere; e ciò si rende manifesto dagli atti e dalle formole, che accompagnano l'azione liturgica della protesi.*

*Presentate così le varie questioni attinenti la protesi, una brevissima appendice al sesto capitolo cercherà di esporre la relazione tra la mentalità, lo spirito bizantino rispetto a questo sviluppo rituale della protesi; e con questo potremo forse assegnare le cause psicologiche degli sviluppi generali, che in materia liturgica si sono verificati attraverso i secoli nel rito bizantino-greco.*

*A tutta questa trattazione della Protesi, vista in modo più speciale sotto il suo aspetto storico, aggiungeremo a mò di epilogo una questione critica, che esaminerà la redazione attuale del rito della stessa; naturalmente questo esame critico non avrà altro valore, che quello di uno studio privato, basato su varie leggi liturgiche; quindi un tale esame non ri-*

guarderà i redattori del testo, poichè ben si sa che non in tutti i tempi si è avuta la possibilità di procedere negli studi liturgici con criterii scientifici e critici, ma riguarnerà obiettivamente la protesi in sè.

Per ricapitolare quanto si è detto in questa introduzione, presentiamo l'enumerazione dei varii capitoli, di cui conterà il presente lavoro:

- Cap. I. — *Fonti della protesi.*
- Cap. II. — *Luogo della protesi.*
- Cap. III. — *Tempo della protesi nella liturgia.*
- Cap. IV. — *Ministro della protesi.*
- Cap. V. — *Riti della protesi.*
- Cap. VI. — *Significato e carattere della protesi.*

Epilogo — *Esame critico della protesi nella sua redazione attuale.*

---

N. B. — Teniamo a far notare che la nostra esposizione riguarda direttamente la protesi del rito bizantino-greco; quindi non entra nel presente lavoro quanto riferir si possa, ad esempio, agli slavi, ai rumeni ecc... (molto meno agli altri riti, come all'armeno...); non ci soffermeremo pertanto su alcun esemplare slavo stampato o ms.; unicamente a verifica dei nostri asserti porteremo qualche argomento dalle versioni, che abbiamo avuto agio di studiare nei varii articoli del volume "Χρυσοστομικά", già citato nella bibliografia.

## CAPO I

### FONTI DELLA PROTESI

Le fonti, di cui ci si servirà per il presente lavoro, saranno poste in una triplice classificazione: liturgica, giuridica e storica. Ci sembra molto opportuna questa triplice divisione, in quanto che si hanno varie testimonianze, le quali, non potendo trovare il loro posto nelle prime due, con ogni facilità si possono classificare nella parte storica.

Quanto abbiamo potuto trovare nella Vaticana, nell' Archivio criptense, ed anche quanto abbiamo potuto ricavare dagli euchologii e tipici del Dmitrievskj e dall' elenco fatto nei *Χρυσοστομικά* dal P. Placido de Meester, tutto ci è servito quale ottima base di svolgimento per il presente lavoro.

#### I. — FONTI LITURGICHE

SEC. IV: *Costituzioni Apostoliche*: è un manuale di vita ecclesiastica, illustrato, come dice Brightman, da istruzioni, esortazioni, esempi ecc... Vi si trova un forte numero di forme liturgiche, che in modo speciale ci sono date dall' VIII libro, il quale riporta la cosiddetta liturgia Clementina. Non è il caso di istituire qui la discussione su la sua antichità, integrità ed anche, se vogliamo, intorno alla sua officialità: é certo però un documento autorevole. Si possono confrontare sul riguardo

sia il volume di Brightman <sup>1</sup>, sia l'edizione critica del Funk, che premette erudite pagine nei prolegomena <sup>2</sup>. Detto testo viene da noi preso in considerazione per l'evidente analogia, che ha con la liturgia basiliana ed inoltre per l'influsso, che esercitò nel sec. V su le liturgie di Bisanzio.

Dal secolo VIII in poi incontriamo un rilevante numero di mss., che ci offrono la pratica della celebrazione liturgica. Non citeremo tutti i mss. da noi consultati, ma soltanto quelli contenenti la protesi, dandone qualche brevissima notizia.

SEC. VIII-IX - *Cod. Barberiniano greco 336*: è uno dei primi documenti eucologici, conservato nella biblioteca Vaticana; contiene un tipo semplicissimo di protesi.

SEC. IX-X - *Cod. Criptense Γ. β. VII*: questo ms. consta di reliquie di tre eucologi; dalla forma delle lettere (unciali) il Rocchi lo fa risalire al sec. IX, oppure X. <sup>3</sup>.

*Cod. Criptense Γ. β. XXIX*: sono due palinsesti, dei quali il primo sta nei fogli 89-94, ed il secondo nei fogli 95-98; ambedue si trovano nel cod. Γ. β. VI, che è una « *Eucho-logiorum miscellanea* » <sup>4</sup>.

*Cod. Porfiriano*: della biblioteca imperiale di Pietroburgo <sup>5</sup>.

SEC. X - *Cod. Sinaitico n. 958*: è riportato dal Dmitrievskij nel vol. II dei suoi « *Εὑχολόγια* ».

*Cod. Sebastianov*, che riporta una ben semplicissima protesi <sup>6</sup>.

---

(1) F. E. Brightman, p. XVII.

(2) F. X. Funk, Prolegomena e testo.

(3) A. Rocchi, p. 257.

(4) A. Rocchi, p. 277.

(5) Krasnoseltzev, p. 210-212.

(6) Idem, 209-210.

*Cod. Vat. gr. 2282*: è un contákion; vi è descritta la liturgia antiochena <sup>7</sup>.

SEC. XI - *Cod. Criptensi* Γ. β. II e Γ. β. IV: sono due mss. membranacei con ottimo carattere a lettere unciali; il Rocchi li fa risalire al sec. XI <sup>8</sup>, mentre il Brightman al sec. XII <sup>9</sup>.

SEC. XI-XII - *Cod. Vat. gr. 1970*: è chiamato anche cod. Rossanense e vi è descritta la liturgia di S. Pietro; ci indica l'uso della Magna Grecia; esso per la sua semplicità si riconnette agli eucologi antichi <sup>10</sup>.

*Cod. Vat. gr. 1973*: la liturgia, in esso contenuta, è mutila ed inizia il primo fol. con ἔτι ἔρεται (sic) ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. Qui abbiamo già una certa evoluzione in detto rito, particolarmente in ordine alle commemorazioni.

*Cod. Criptense* Γ. β. VIII: questo riporta una duplice preghiera per la protesi: una di sapore epicletico, l'altra quella attuale <sup>11</sup>.

*Cod. Sinaitico n. 973*: contiene la sola preghiera « τῆς προθέσεως » <sup>12</sup>.

*Bodl. MS. Auct. E. 5. 13, ff. 6 sq*: è un ms. del Monastero di S. Salvatore di Messina e presumibilmente, come dice Brightman <sup>13</sup>, riporta un uso della Sicilia e dell'Italia Meridionale.

SEC. XIII - *Cod. Barb. gr. 428*: questo ms., messale greco, contiene varie parti eucologiche; fu mandato a Ro-

(7) NPB, vol. X, P. II, p. 37 sqq.

(8) A. Rocchi, p. 244 e 251.

(9) Brightman, p. 543.

(10) Idem, pp. 541-542, App. Q, n. V.

(11) A. Rocchi, p. 259.

(12) Dmitrievskij, II, p. 83.

(13) Brightman, p. 543.

ma da « Mons. Rev.mo di Rheggio al Sig. Card. di S. Severina et revisto per ordine della Congregazione dei Greci come consta per una lettera di sua Signoria Ill.ma alli 8 di Agosto 1597 ». E' dunque un ms. italo-greco, che proviene dai greci di Reggio. In esso il rito della protesi va dal f. 8 sino al f. 12.

*Cod. Reginense gr. 66*: è conservato nella Vaticana; sebbene sia di data posteriore, pure dal contenuto sembra appartenere al secolo XIII o XIV.

SEC. XIII - *Cod. Criptense Γ. β. XII*: è un eucologio ms., che potrebbe essere anche chiamato « λειτουργικόν », poichè tutto ciò che vi si contiene, appartiene alle ss. Liturgie <sup>14</sup>.

*Ms. Bodl. Cromw. 11, ff. 22 sq.*: è un ms. datato A. D. 1225. E' riportato dal Brightman <sup>15</sup>.

*Cod. Patmense n. 719*: contiene una lunga descrizione di protesi <sup>16</sup>.

SEC. XIV - *Cod. Vat. gr. 573*: di carattere fine e stretto, riporta varii discorsi. Vi si trova anche la liturgia con molte abbreviazioni ed abbondanti rubriche; è una specie di cerimoniale per il sacerdote ed il diacono. Assistiamo ad un'evoluzione straordinaria della protesi, in ispecie nelle innumeri commemorazioni.

*Cod. Criptense Γ. β. III*: il Rocchi nelle sue « *Animadversiones* » p. 251, dice che il Goar non è sicuro nell'attribuirne la patria, definendolo semplicemente occidentale, e l'età, facendolo coetaneo con quello allaziano del 1260. Il Rocchi lo pone 80 anni dopo. Contiene una bella descrizione della protesi <sup>17</sup>.

---

(14) A. Rocchi, p. 265.

(15) Brightman, p. 544, VIII.

(16) Dmitrievskj, Εὐχολόγια p. 170.

(17) Rocchi, p. 249.

*Cod. Esfigmenou* : è datato nell'anno 1306 ; ma Kransoseltzev, descrivendo in « Materialia... (Kazan, 1889, p. 6 sq.) un codice del monastero di Panteleimon e confrontandolo con quello di Esfigmenou, dice che questi due mss. son copia di uno stesso ms. più antico. Vi è descritta una esauriente protesi <sup>18</sup>.

SEC. XV - *Cod. Vat. gr. 1228* : in esso si ha la liturgia di S. Giovanni Crisostomo, al cui inizio è messa la sola preghiera della protesi, il che farebbe pensare ad una copia, fatta su qualche antico ms.

*Cod. Criptense A. α. x* : a questo codice del sec. XI-XII dal fol. 137 sono aggiunte le tre liturgie, che, data l'epigrafe, risalgono al 1475 ; il che è confermato anche dallo stemma del Card. Giuliano della Rovere, che fu Abate Commendatario della Badia di Grottaferrata a cominciare dal 1473. - Contiene per esteso la protesi <sup>19</sup>.

*Cod. ms. n. 986* : è un diaconicòn, ossia un ordine eseguito nella Laura di Monte Athos <sup>20</sup>.

SEC. XVI - Appartiene a questo secolo un folto numero di mss., di cui si farà parola durante il procedimento del lavoro.

N. B. — Vogliamo far osservare, che non abbiamo creduto necessario elencare tutti i mss. per la semplice ragione che parecchi convengono tra di loro, e così abbiamo tralasciato di enumerare alcuni del sec. XII, altri dei sec. XIII e XIV, ed in modo speciale dei sec. XV e XVI. Di tutti però ci si servirà in questa trattazione.

E' ben certo che almeno fino al sec. XIV non si ave-

---

(18) Dmitrievskj, Εὐχολόγια II, p. 262 sq.

(19) A. Rocchi, p. 9.

(20) Dmitrievskj, p. 602.

va una uniformità ed una stabilità nella celebrazione della liturgia, se non altro per il fatto che, nel trascrivere i codici, gli amanuensi arbitrariamente aggiungevano sovente o toglievano, cambiavano quanto loro sembrava modificabile ed adatto a mutamento. Fu il patriarca Filoteo, che nel sec. XIV tentò di introdurre tale uniformità mediante le sue costituzioni patriarcali; e, sebbene non riuscisse pienamente nel suo intento, pur tuttavia fu il felice inizio di un certo ordine nel campo liturgico. Per aver questa desinata uniformità bisognò aspettare le edizioni impresse sia di εὐχολόγια, che di λειτουργικά.

Una speciale attenzione riserveremo all' opera veramente capitale del dotto Goar, che giustamente è ritenuta il lavoro liturgico più saliente del sec. XVI.

## II. — FONTI GIURIDICHE

Lo studio a questo riguardo evidentemente tocca in una parola il « jus liturgicum » bizantino, espresso nei canoni conciliari sia nelle leggi liturgiche, stabilite dai τυπικά, sia anche negli scritti dei SS. Padri e nei trattati civili di imperatori bizantini, data la grande influenza, che l' autorità imperiale esercitava sugli affari ecclesiastici; sono ancora da aggiungere quegli scritti di varii patriarchi costantinopolitani, i quali, spesso a domanda di qualche vescovo, regolavano l' andamento liturgico, sì da imporre l' uso della grande Chiesa di Costantinopoli.

Sebbene le disposizioni dei τυπικά dei varii monasteri possano avere una certa importanza, pure questa non è da sopravvalutarsi, perchè, come osserva giustamente il Prof. M. Hanssens nel II volume delle sue « Institutiones liturgicae » a p. 190, da tali documenti monastici difficilmente si può concludere qualche cosa di assoluto per l' uso comune del-

le chiese di rito bizantino, poichè, ad esempio, in ciò che riguarda le varie commemorazioni nella protesì, indicano piuttosto speciali obbligazioni di tali commemorazioni, che i fondatori di monasteri solevano imporre ai monaci.

Avremo così agio di considerare qualche parte del tipico di Irene Augusta del sec. XII, fondatrice di monasteri di religiose, come anche altri tipici ancora del sec. XII, di Nicola Mistico sotto l'imperatore Manuele Comneno (1143-1179), un tipico di S. Saba da un codice Athono-Patmense del sec. XII, ed un altro del medesimo, conservato in un codice del sec. XIV.

Quanto ad attestazioni particolari patristiche, riguardanti direttamente la questione nostra, certo non ne abbiamo in grande numero ed apodittiche; ma varie loro espressioni e dizioni ci indicano alcuni punti particolari della protesì, come ad esempio, intorno al luogo della sua celebrazione, intorno al momento in cui essa avveniva durante la liturgia e così via.

Dei canoni conciliari, congiunti a qualche trattato, che vorremmo chiamare di ordine attinente la corte imperiale, come per esempio, l' *ἔκθεσις τῆς Βασιλείου τάξεως* di Costantino Porfirogenito (a. 912-958) e il « *Περὶ τῶν ὁφφικαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὁφφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας* », i quali ci fanno conoscere gli usi della grande Chiesa, questi canoni e trattati, dico, anche se non pienamente utili al nostro lavoro, ci lumeggeranno sempre più la questione e ci saranno certo di aiuto nella presente trattazione.

Ma ciò che ancor più interessa il nostro studio ed attirerà la nostra attenzione nel fatto legislativo liturgico, saranno le costituzioni patriarcali, che hanno toccato la nostra questione.

E' del sec. XI, o forse anche del X, quella « *Διάταξις τῆς προσκομιδῆς παρὰ τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως στα-*

λείσα τῷ κύρ Παύλῳ Καλλιπόλεως, che descrive l'ordine della προσκομιδῆ almeno del sec. XI.

Non meno interessante è la costituzione di Nicola il Grammatico, patriarca di Costantinopoli (1084-1111), intitolata: « Περὶ τοῦ πῶς ὀφείλει ποιεῖν ὁ ἱερεὺς τὴν προσκομιδὴν ».

La nostra considerazione si fermerà specialmente su un documento patriarcale del sec. XIV, che si è fortemente imposto alla struttura liturgica e che, ben si può dire, sia stato una fase quasi definitiva della liturgia, sì da poter affermare che l'odierno ordine nella medesima risale a questo documento: è la Διάταξις τοῦ Φιλοθέου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως.

### III. — FONTI STORICHE.

Numerose sono le pubblicazioni di commentarii, sia antichi che recenti; tralasciando altri di minore importanza, qui non nomineremo se non quelli, che godono di un indiscutibile valore.

Fra i vari commentarii nel vasto campo liturgico, ha sempre goduto popolarità e valore presso i liturgisti di ogni tempo, il Commentario liturgico di S. Germano, patriarca costantinopolitano. Molto si è discusso sul vero autore di tale commentario; c'è chi l'attribuisce a S. Germano I di Costantinopoli (sec. VIII), c'è chi lo vuole derivato da Germano II (sec. XIII). Attraverso lo studio liturgico di P. Nilo Borgia, Jeromonaco della Badia di Grottaferrata, « Il Commentario liturgico di S. Germano, patriarca costantinopolitano, e la versione latina di Anastasio il Bibliotecario » Grottaferrata, 1912, risulta come esso, eliminati alcuni elementi, che non possono essere parte della redazione primitiva, debba attribuirsi a S. Germano I († 740). Non è il caso di dover entrare a lungo nella presente discussio-

ne, ma il fatto stesso che Anastasio verso l'870 ne fece una traduzione latina, ce lo fa rimontare almeno al sec. IX.

Un'altra opera ci viene offerta dal trattato di Teodoro, vescovo di Andida (sec. XIII), nella sua nota « Προθεωρία κεφαλαιώσεως περὶ τῶν ἐν τῇ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων <sup>21</sup> ».

Il Commentario liturgico dello Pseudo-Sofronio ci somministra diverse notizie su la nostra questione, e, data la sua età (sec. XII oppure XIII), non è privo di utili cognizioni. I secoli XIV e XV ci hanno dato dei grandi liturgisti, quali un Nicola Cabasilas ed un Simeone Tessalonicense, delle cui opere ci occuperemo più oltre. Gli usi descritti dal Cabasilas sembrano essere approssimativamente quelli dei secoli XII e XIII.

In tempi più recenti, varie « Ἑρμηνεῖαι » e varie « Ἐξηγήσεις », che però non sono tali da fornire nuovi elementi agli studi liturgici, si sono moltiplicati.

In questa classifica di fonti storiche entrano pure tutte quelle notizie, anche brevi, che riguardano la protesi: ad esempio il « De Paschate » di S. Eutichio, il « Sermone storico » di S. Gregorio Decapolita e « De liturgia praesantificatorum » di S. Teodoro Studita.

APPENDICE. *Traduzioni*: A nessuno può sfuggire il fatto, che nelle più antiche traduzioni liturgiche noi possiamo incontrare l'origine genuina di una data questione, che si prenda a trattare. Se si sono perduti dei formularii di liturgie, ad esempio del sec. IX e X, avendo in nostro possesso delle traduzioni, che risalgono a tale data, noi potremo ben facilmente ricostruire quanto ci manca. Ne segue

---

(21) P. G. 140, col. 416-468.

quindi che non piccola utilità ricaveremo dalla considerazione di traduzioni antiche della liturgia bizantina, le quali, messe a confronto con i documenti più antichi di questa medesima liturgia, daranno una certa base alle argomentazioni.

Da una versione armena, fatta sul principio del sec. VIII, noi vediamo quanto semplice fosse il rito della protesi.

Non meno interessante è la protesi riportataci dal mesale di Antonio il Romano e da quello di Barlaam di Khou-tine, che ci si presentano quali buoni documenti di traduzioni liturgiche slave del sec. XII.

E' del sec. XIII la recensione della più antica versione araba della liturgia Crisostomiana, ma, data la sua ben chiara semplicità, il rito descrittoci certamente rimonta a tempo più antico, e quindi costituisce per noi un documento non trascurabile.

E' comprensibile che le traduzioni rumene non avranno posto in queste considerazioni, poichè esse, cominciando solo dal sec. XVII, non hanno fatto altro che riportare nella propria lingua le traduzioni già esistenti slave.

Nel corso della lettura di questo studio si vedrà bene, che nell' uso delle traduzioni varie della liturgia, si è anche giustamente tenuto conto di quelle latine, che a cominciare dai sec. XI e XII ci offrono delle attestazioni non senza interesse.

Come abbiamo detto nell' introduzione, l' argomento ricavato dalle traduzioni sarà come una verifica, e quindi non ci fermeremo assolutamente a considerare le parti peculiari delle liturgie, cui appartengono tali traduzioni: il nostro lavoro si aggirerà sempre su la protesi di *rito bizantino-greco*.

## CAPO II

### LUOGO DELLA PROTESI

« Derrière l' iconostase, caché aux regards de la foule par les rideaux, qui ferment les portes et ne s'ouvrent qu'à de rares intervalles, se trouve le sanctuaire ou « saint et terrible vima : τὸ ἱερὸν καὶ φοβερὸν βήμα ». On l'appelle aussi chez les Pères : Θυσιαστήριον. Au centre du vima se trouve l'autel: ἡ τράπεζα, sur lequel on offre le saint Sacrifice. Généralement il affecte la forme d'une grande table de pierre, parfois d'un cube en maçonnerie, et alors il est orné par devant de somptueuses mosaïques, qui figurent la dernière Cène. Il est surmonté de quatre colonnes, qui supportent un baldaquin (Κιβώριον), d'où descend une colombe en métal précieux (ἀρτοφόριον). Cette colombe contient la sainte Réserve, lorsque celle-ci ne se trouve pas dans un tabernacle scellé dans le mur.

Au fond de l'abside on voit un trône plus élevé, qui s'appelle le trône d'en haut (ἡ ἄνω Καθέδρα)... Tout autour de ce trône à droit et à gauche plusieurs sièges permettent aux Prêtres et aux Diacres concélébrants, de prendre place autour de l'Evêque pendant les lectures.

Adossés au mur de l'abside, à droit et à gauche, se trouvent deux petits autels ; celui de droite, le diaconicòn, sert aux ministres sacrés pour se revêtir de leurs ornements liturgiques ; celui de gauche la prothèse... est destiné à per-

mettre au Prêtre de préparer le pain et le vin, qui doivent être consacrés durant la Sainte Messe » <sup>1</sup>.

Da questa descrizione vediamo dunque, che si ha un luogo speciale per preparare le oblate per il Sacrificio divino, denominato protesi. A quando rimonta l'esistenza di una tale protesi o di un altarino simile? Certo per i primi secoli non si potrà dimostrare apoditticamente l'uso di un tale luogo, adibito al rituale della preparazione degli elementi sacrificali, intorno a cui noi abbiamo chiare notizie liturgiche a partire dai secoli VIII-IX; ma se non altro da qualche testimonianza, come vedremo, potremo essere indotti a pensare, che esso esistesse per una preparazione almeno meramente materiale dei suddetti elementi.

Per avere un'idea un pò più completa su la questione, noi la distingueremo in due epoche:

- 1) secoli anteriori all' VIII.
- 2) secoli posteriori all' VIII.

Il motivo di questa distinzione sta nel fatto che, sebbene antecedentemente al sec. VIII non riscontriamo una protesi liturgica eseguita in luogo determinato, pure non ne sembra improbabile l'esistenza, se si ricorre al lato pratico della comodità, per una materiale preparazione delle oblate, a cui nei secoli posteriori fu aggiunto un rituale.

#### 1. — LUOGO DELLA PROTESI NEI SECOLI ANTERIORI ALL' VIII.

Se per i secoli, che intercorrono dall' VIII al nostro, non ci è difficile asserire, che nel tempio bizantino e più propriamente nel santuario sia sempre esistito il luogo della protesi, non così facile ci si presenta la questione per i secoli anteriori.

---

(1) F. Moreaux, p. 87-89.

mettre au Prêtre de préparer le pain et le vin, qui doivent être consacrés durant la Sainte Messe » <sup>1</sup>.

Da questa descrizione vediamo dunque, che si ha un luogo speciale per preparare le oblate per il Sacrificio divino, denominato protesi. A quando rimonta l'esistenza di una tale protesi o di un altarino simile? Certo per i primi secoli non si potrà dimostrare apoditticamente l'uso di un tale luogo, adibito al rituale della preparazione degli elementi sacrificali, intorno a cui noi abbiamo chiare notizie liturgiche a partire dai secoli VIII-IX; ma se non altro da qualche testimonianza, come vedremo, potremo essere indotti a pensare, che esso esistesse per una preparazione almeno meramente materiale dei suddetti elementi.

Per avere un'idea un pò più completa su la questione, noi la distingueremo in due epoche:

- 1) secoli anteriori all' VIII.
- 2) secoli posteriori all' VIII.

Il motivo di questa distinzione sta nel fatto che, sebbene antecedentemente al sec. VIII non riscontriamo una protesi liturgica eseguita in luogo determinato, pure non ne sembra improbabile l'esistenza, se si ricorre al lato pratico della comodità, per una materiale preparazione delle oblate, a cui nei secoli posteriori fu aggiunto un rituale.

#### I. — LUOGO DELLA PROTESI NEI SECOLI ANTERIORI ALL' VIII.

Se per i secoli, che intercorrono dall' VIII al nostro, non ci è difficile asserire, che nel tempio bizantino e più propriamente nel santuario sia sempre esistito il luogo della protesi, non così facile ci si presenta la questione per i secoli anteriori.

---

(1) F. Moreaux, p. 87-89.

E la difficoltà ci viene appunto dalla deficienza di documenti, che parlino espressamente di protesi; però dietro relative analisi ed interpretazioni, crediamo si possa giungere ad indicare od almeno a ritenere come plausibile l'esistenza di un tale altarino o quid simile, anche durante questi tempi oscuri per lo studio della nostra questione, senza voler affermare naturalmente che nel contempo esso servisse ad un rito liturgico.

Per il nostro proposito non è necessario qui trattare dell'arte religiosa bizantina; ma per una specie di introduzione al presente capitolo, crediamo opportuno dare uno sguardo rapido alla basilica. Non è il caso di fermarsi a considerare i primissimi tempi della cristianità, la quale non ebbe certo le possibilità di costruirsi dei comodi ambienti per lo svolgimento anche degli atti liturgici.

E' un fatto acquisito, che al sec. IV prevalgono due tipi di basilica: « Au IV (siècle) deux types de basilique prévalent: celui à abside unique, celui à sanctuaire central flanqué de deux pastophoria rectangulaires »<sup>2</sup>.

E' da questo periodo che i dati archeologici ci offrono qualche elemento atto ad indicarci ora nei pastoforia, ora nella rientranze dell'abside, ora attraverso la considerazione delle varie piante dell'antica architettura religiosa, ove si notano anche delle piccole costruzioni addossate all'abside centrale, una vaga allusione a quanto avrà potuto dare origine all'attuale nostro altare della protesi.

Vogliamo notare che, strettamente parlando, per il nostro scopo non è necessario ricercare l'esistenza di basiliche a tre absidi, poichè il luogo della preparazione delle offerte poteva ben trovarsi in un santuario ad un abside sola; quando però ci imbattiamo in testimonianze, che ac-

---

(2) P. G. Jerphanion, p. 190.

cusano ad esempio due edicole, due absidiole intorno all'abside centrale, allora la nostra supposizione riveste maggiore attendibilità. Esempi di questo genere si avevano molto tempo prima di Giustiniano: «... à l'époque où Sainte-Sophie fut reconstruite par Justinien, il y avait longtemps que l'abside centrale était assez régulièrement flanquée de deux édifices, qui pouvaient être considérés comme des massifs de maçonnerie plutôt que comme des absidioles. C'étaient en réalité moins des pensées architecturales que des préoccupations utilitaires, qui faisaient adapter au fond de l'église deux locaux pouvant servir de sacristie et répondant aux *pastophoria* réclamés par les Constitutions Apostoliques. Cette disposition se rencontre généralement à peu près partout, en Afrique, en Syrie, en Asie-Mineure, jusqu'en Istrie. Parfois les absides sont trois niches prises dans l'épaisseur de la muraille du fond de l'édifice, sans aucun relief sur le pourtour extérieur pour les deux absides moindres, parfois même pour l'abside principale. Dans l'usage byzantin l'abside principale contient seul un autel; les absidioles sont destinées à servir de *diaconicôn* et de *prothèse*. Les absidioles sont fréquentes au VI siècle, en Syrie, au Sinaï<sup>3</sup>...

Il Butler considera e pone sotto un attento esame l'arte religiosa in Siria, penetrata poi a Bisanzio, dei secoli IV V-VI. Dopo aver detto che tutte le chiese in Siria hanno alcuni tratti comuni, come ad esempio l'orientazione con il santuario verso *Est*, la divisione in navata, santuario o presbiterio ecc..., asserisce che molte possiedono due camere ai fianchi del santuario, cui furono dati i nomi di *protesi* e di *diaconicôn*. La *protesi* era la camera, ove il sacerdote ed il diacono compivano la preparazione delle oblate; il *diaconicôn* invece costituiva una specie di sacristia delle chiese d'Occidente.<sup>4</sup>

(3) DAL, II, p. I, col. 1496, Byzantin (Art).

(4) Butler, 175.

L' esistenza di due piccole absidi, di due camere accanto all' abside centrale, che dettero luogo alla *protesi* e al *diaconicòn* è anche indicata dal Diehl nel suo manuale di arte bizantina. Nel capitolo della maniera di costruire presso i bizantini al VI secolo, descrivendo la basilica e le sue diverse parti, dice: « On y distingue deux parties essentielles: le naòs, réservé aux fidèles, le bema ou sanctuaire réservé au clergé... C' est l' abside ou *κόγκη* au pourtour de laquelle des gradins demicirculaires sont destinés aux prêtres; au milieu de ces gradins se trouve la cathedra ou thronus de l' évêque. En avant est placé l' autel (*ἅγια τράπεζα*), surmonté, d' un baldaquin ou ciborium... De bonne heure elle (abside) fut flanquée de deux absides latérales, à gauche la *prothesis*, qui sert à la préparation des espèces, à droite le *diaconicòn* qui sert de vestiaire au clergé. Le plan à trois absides, qui manque encore à Sainte-Sophie, se généralise au VI siècle, où on le rencontre en Syrie comme en Asie-Mineure, à Salonique comme à Parenzo et à Ravenne » <sup>5</sup>.

Non è inopportuno aggiungere quanto scrive H. Leclercq: « De bonne heure les divers services dépendant de la basilique cherchèrent à épargner le plus possible les allées et venues et, au grand détriment de l' édifice, on vit d' humbles constructions trop manifestement étrangères au plan basilical, venir se coller au mur de l' édifice et se mettre en communication avec lui par des portes basses, qui ne sont pas moins préjudiciables à l' harmonie des murs intérieurs que les masures ne le sont aux murs extérieurs. Ces locaux avaient des noms en rapport avec leurs appropriations liturgiques: on les appelait *diaconicum*, *gazophylacium*, *secretarium*, *vestiarium*, *thesaurus* etc... Leur place était contre le mur du fond de la basilique aux deux côtés de l' abside ou bien contre l' abside elle-même » <sup>6</sup>.

(5) Charles Diehl, I, p. 175.

(6) H. Leclercq, DAL, T. II, p. I, col. 593.

Presentate così queste varie descrizioni archeologiche, che ci fanno pensare ad ambienti adibiti ad azioni liturgiche, quel che più interessa maggiormente il nostro studio si é, il considerare i documenti ecclesiastici antichi, che, dietro una breve analisi, ci possono offrire degli elementi di un possibile e probabile esempio di luogo preparatorio per le oblate.

Sia che si dia il nome di *pastophorium*, sia quello di « *locus commemorationis* », sia anche quello di *secretarium*, le varie esposizioni di queste testimonianze più o meno coetanee (sec. IV) ci prospettano un quid simile dell'odierno altare della nostra protesi.

Nelle Costituzioni Apostoliche, le quali descrivono come debba essere il tempio cristiano, noi leggiamo: « Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατὰ ἀνατολάς, ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν ἔχων τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν, ὅστις ἔοικεν νηϊ » <sup>7</sup>.

Che cosa costituissero questi due « *pastophoria* », non é dato saperlo con chiarezza, poichè c'è chi li fa corrispondere a due sedili <sup>8</sup>, chi li fa equivalere ai due portici del Testamentum Domini <sup>9</sup>; a parer nostro però, considerando un altro testo delle medesime Costituzioni, sembra che possano avere una buona relazione con il nostro supposto: « Καὶ ὅταν πάντες μεταλάβωσιν καὶ πᾶσαι, λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερῆτωσαν εἰς τὰ παστοφόρια » <sup>10</sup>.

Da questo non è difficile dedurre la presenza di un altarino od alcunchè di simile, ove il diacono, avvenuta la comunione « di tutti e di tutte », andava a deporre le ss. Specie rimaste, di modo che il *pastoforio* abbia potuto servi-

---

(7) Edit. Funk, II, c. 57, 3.

(8) Macri, nella parola « *pastophorium* ».

(9) DAL, II, p. I, col. 543 in nota.

(10) Edit. Funk, VIII, c. 13.

re ad una specie di *artoforio*. Che poi fosse in vigore l'uso di conservare le ss. Specie, lo si può intendere da un testo di S. Atanasio, il quale dopo aver parlato dei maltrattamenti usati dagli etnici contro i monaci, le vergini ecc..., così prosegue: « Sancta mysteria de quibus violatis Macarium presbyterum accusabant, ab ethnicis direpta sunt et in terram proiecta » <sup>11</sup>.

Tutto ciò però se c'induce a pensare all'esistenza di un luogo, quale custodia del SS.mo, non ci dimostra che esso servisse anche alla preparazione delle oblate, sì da potersi identificare con l'odierna protesi. Ebbene, ci sia lecito ricorrere a qualche basilica di Occidente, tenendo ben presente che ciò non deve generare alcuna difficoltà per il fatto che nei primi tempi dell'arte religiosa cristiana la basilica dell'Oriente ellenistico non si distingue nei suoi tratti essenziali da quella occidentale <sup>12</sup>; non mancano in varie basiliche d'Occidente esempi di due absidiole fiancheggianti l'abside grande, nelle quali si collocavano la *protesi* ed il *diaconicon*: « In alcune basiliche, specialmente a Roma, scrive Marucchi, (che del resto io cito qui unicamente per il lato archeologico), una traversa tagliava la principale e in fondo alle due absidi con cui terminava, erano eretti due piccoli altari, dove si cominciava e si finiva (*protesis-apodosis*) l'oblazione del Sacrificio, come ancora si pratica in parecchi riti orientali. Questa disposizione si può riconoscere in Roma nelle rovine della basilica di S. Valentino, su la via Flaminia » <sup>13</sup>.

Ciò premesso, consideriamo un testo di S. Paolino da Nola, che credo potrà dare qualche schiarimento alla nostra questione. Il santo Vescovo manda a Severo diverse iscrizio-

(11) P. G. 25, col. 299 C.

(12) DAL. T. II, p. II col. 1489. Byzantin (art).

(13) Marucchi pag. 391.

ni della basilica nolana ; tra l' altro si legge quanto segue:  
« In secretariis vero duobus, quae supra dixi circa absidem  
esse, hi versus indicant officia singulorum :

*A dextera absidis :*

Hic locus est veneranda penus, qua conditur  
et qua promitur alma sacri pompa ministerii.

*A sinistra eiusdem :*

Si quem sancta tenet meditanda in lege voluntas  
hic poterit residens sacris intendere libris » <sup>14</sup>.

Il Berlendi, parlando dell' offerta del pane e del vino,  
identifica senz' altro il « *secretarium* » destro della basilica  
nolana con la *protesi*: « ... Interdum locabantur (le offerte) in  
quodam loco a sacra mensa seiuncto, qui a graecis *prothe-  
sis*, a romanis *oblationarium* vocabatur..., de qua s. Pauli-  
nus : hic locus est veneranda... » <sup>15</sup>.

Lo stesso si afferma in una nota del Funk al libro II  
delle Costituzioni Apostoliche riguardo ai pastoforia: « Duo  
ergo vel parti ecclesiae orientali utrinque adiuncta erant  
pastophoria. In altero infra L. VIII, 13, 16 comperimus re-  
liquias Eucharistiae asservatas esse. In eo etiam munera ad  
Eucharistiam destinata praeparabantur. Quod respicit Pauli-  
nus ep. 32, c. 16 secretarium basilicae Nolae extractae alter-  
um inscribens: hic locus est veneranda... Alterum pastopho-  
rium videtur idem esse ac diaconicon, in quo asservabantur  
vasa altaris, libri sacri etc..., quorum meminit Paulinus  
alterum secretarium inscribens : si quem sancta tenet... » <sup>16</sup>.  
E' ben evidente che tutta la forza sta nell' interpretazione  
di quel « *veneranda penus* »: oltre al luogo della preparazio-  
ne delle oblate, potrebbe significare anche il posto della

---

(14) P. L., 61, col. 338.

(15) De Berlendis, p. 126.

(16) Funk, p. 160.

custodia delle ss. Specie, da dove si sarebbe effettuata la solenne processione (alma pompa) del trasporto di queste ss. Specie all'altare.

Comunque sia, poichè non bisogna far violenza ai testi, noi abbiamo qui trascritta una tale testimonianza, perchè sembra offrirci una probabilità per il nostro assunto.

Un altro documento degno della maggiore attenzione ci è fornito dal *Testamentum Domini*, in cui noi leggiamo questa descrizione del tempio cristiano: « Ecclesia itaque ita sit: habeat tres ingressus, in typum Trinitatis. Diaconicon sit e regione dextera ingressus, qui a dexteris est, ut eucharistiae sive oblationes, quae offeruntur, possint cerni. Habeat diaconicon atrium cum porticu circum ambiente. Intra atrium sit aedes baptisterii... Ipsa autem domus (ecclesiae) habeat a dextera et a sinistra porticus duas, (unam) pro viris, (alteram) pro mulieribus... Commemorationis causa aedificetur locus, in quo considens sacerdos cum protodiatcono et lectoribus inscribat nomina eorum, qui offerunt oblationes, vel pro quibus hi obtulerunt, ut, cum ab episcopo sacra offeruntur, lector vel protodiatconus nominet illos in commemoratione, quam pro illis sacerdotes coetusque supplicantes faciunt... Locus presbyterorum sit intra velum prope locum commemorationis » <sup>17</sup>.

In questa citazione si ha una chiara menzione di un *diaconicòn* con il suo atrio ecc... e di un « *locus commemorationis* ». Come spiegarne la relazione? Mi si permetta esporre un pensiero, basato unicamente su la praticità dell'offerta con la conseguente commemorazione: questo *diaconicòn* è posto all'ingresso del tempio e costituirebbe, secondo il documento, il luogo, ove venivano separate e distinte le offerte « ut oblationes... possint cerni » ; ora non

---

(17) DAL, II, p. I, col. 543.

potrebbe prospettarsi l'idea, che i fedeli portassero ivi ogni sorta di offerte, tra cui anche quelle necessarie per il divin Sacrificio, le quali venivano quindi presentate al « *locus commemorationis* », che si trovava nel santuario? In questo modo potrebbe spiegarsi forse la relazione di questi due luoghi, intorno a cui si ha menzione di offerte; nel primo (*diacanicòn*) dunque si sarebbero distinte dalle altre le offerte prettamente eucaristiche del pane e del vino, nel secondo (*locus commemorationis*) sarebbe avvenuta la presentazione delle medesime per la desiderata menzione nella liturgia.

Tengo a ripetere che ho esposto questo pensiero a puro titolo di interpretazione personale, non senza aver avuto presente però l'elemento della commoda praticità da osservarsi negli svolgimenti liturgici; ed inoltre non intendendo generalizzarne la portata, poichè potrà essere stato semplicemente una disposizione locale. Nel documento in questione riscontriamo ancora un fatto innegabile: il luogo dei presbiteri si doveva trovare nel santuario « *intra velum* » e vicino al « *locus commemorationis* »; dalle varie piante si può dedurre che i posti presbiterali facevano corona al trono episcopale, collocato dietro l' *ἀγία τράπεζα*, <sup>18</sup>; onde anche qui si potrebbe avanzare l'idea che la posizione di questo « *locus commemorationis* » (anche mobile), come sarebbe per alcuni il *παρατράπεζον*, farebbe pensare ad una relazione con l'altarinò della nostra protesi attuale.

## II. LUOGO DELLA PROTESI NEI SECOLI POSTERIORI ALL' VIII.

Mentre dalle testimonianze sopra riportate non si è fatto altro che indicare la probabile esistenza di un luogo di protesi, di cui l'odierna sia la continuazione, senza però

---

(18) Sul riguardo si può confrontare qualche dizionario archeologico, ove si hanno delle piante e degli schemi di costruzioni basilicali.

un'espressa dichiarazione di una concomitante azione liturgica, già all' inizio del sec. VIII oppure anche tra i secoli VIII e IX, ci troviamo di fronte a dei documenti, che cominciano a parlare di tale azione liturgica, del suo rituale semplicissimo, che poi, man mano prese uno sviluppo tale da giungere ad una sistemazione da parte dell' autorità ecclesiastica sotto la denominazione di « rito della protesi ».

Prima di trascrivere i testi in questione, è d' uopo permettere qualche pensiero intorno alla parola usata per indicare il luogo della preparazione delle oblate; e ciò è bene notarlo, perchè, mentre in varii mss. e varie opere di liturgisti si trova la parola *Πρόθεσις*, in altri, anche venerandi per antichità, incontriamo espresso soltanto lo *σκευοφυλάκιον*, ove precisamente si preparava anche quanto era necessario alla celebrazione del divin Sacrificio.

Questo *σκευοφυλάκιον* può identificarsi con la nostra protesi? Dal commento dei vari testi, che stiamo per riportare, sembra che si possa rispondere affermativamente.

Nella *Μυστικὴ θεωρία* leggiamo: « Ἡ προσκομιδὴ ἡ γινομένη ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, ἧτοι ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ, ἐμφαίνει τοῦ κρανίου τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐσταυρώθη ὁ Χριστὸς... Προστυπώθη ὁ κρανὸς οὗτος ἐν τῷ Ἀβραάμ ὅτε ἐφ' ἐνὶ τῶν ὁρέων ἐκείνων, τοῦ Θεοῦ κελεύσαντος, τὸ θυσιαστήριον ἐκ λίθων ἐποίησε καὶ ἐτίβασε ξύλα καὶ ἔθηκε τὸν υἱόν <sup>19</sup>.

L' etimologia della parola - *σκευοφυλάκιον* - ci indica la custodia dei vasi sacri. Ora nessun motivo ci esclude la possibilità, che questo *σκευοφυλάκιον* costituisse oltre la credenza, anche il luogo della preparazione degli elementi sacrificali, e non necessariamente l' odierna sacristia, come si vuole da molti; anzi il nostro pensiero sembra corroborato e fondato sopra la stessa testimonianza di S. Germano. Questi

---

(19) Edit. Nilo Borgia, n. 36, p. 28.

al principio del suo commentario si intrattiene sul rito della protesi e parla espressamente dell' ἄρτος τῆς προθέσεως; dopo la dimissione dei catecumeni tiene ancora parola della «προσκομιδὴ ἡ γενομένη, la quale «è stata compiuta» ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ἦτοι ἐν τῷ σκευοφυλάκιῳ; sembra qui, che con l'espressione ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ voglia significare il vima in genere, mentre con lo σκευοφυλάκιον designa più specificamente il luogo, che naturalmente non deve cercarsi fuori del vima, il che fa pensare ad una identificazione con la nostra protesi. Inoltre il santo dice, che esso indica il luogo del Calvario, che fu raffigurato dall'offerta e dal sacrificio di Abramo; ora il fatto che nella edicola della protesi si rappresenta spesso questo sacrificio, ci conferma nel nostro giudizio.

Se poi noi abbiamo qualche altra testimonianza quasi contemporanea e di poco posteriore a S. Germano, la quale battezzi il luogo della preparazione con il nome di Πρόθεσις, allora la nostra congettura si corrobora maggiormente; difatti non sembra possibile che in così poco tempo, quanto corre tra S. Germano e S. Teodoro Studita, del quale appunto intendiamo parlare, sia stato operato un cambiamento tanto importante senza nessuna gradazione e senza nessun ricordo storico relativo; poichè il mutamento della protesi dalla sacrestia (identificata da molti con lo σκευοφυλάκιον) all'interno del santuario avrebbe certo rappresentato un avvenimento di sviluppo liturgico degno di nota e tra tanti commentarii antichi ed opere liturgiche, oppure anche tra i varii mss. liturgici difficilmente se ne sarebbe taciuto.

Il fatto che dopo la comunione il diacono depone nello σκευοφυλάκιον le ss. Specie rimaste, e che il sacerdote, secondo molti mss., recita la preghiera della consumazione nello σκευοφυλάκιον, ci indica, che esso, adibito a sì sante azioni liturgiche, non poteva trovarsi fuori il santuario,

e che quindi, ben si potrebbe identificare con la protesi; nessuna meraviglia quindi, se nei molteplici mss. posteriori a questi secoli troviamo espresso il nome ora di σκευοφυλάκιον, ora quello di *prothesis*, il cui uso d'altronde si va sempre più generalizzando ed affermando.

Simeone Tessalonicense identifica apertamente l'uno e l'altra, indicando il significato della protesi in questi termini: « Ὁ ἐκ πλαγίου δὲ τοῦ βήματος τοῦ σκευοφυλακίου τόπος, ὅς καὶ λέγεται πρόθεσις, τὴν Βηθλεὲμ καὶ τὸ σπήλαιον διαγράφει. Ὅθεν καὶ ὡς ἐν γωνίᾳ ἐστίν, καὶ τοῦ Θυσιαστηρίου οὐ πόρρω, εἰ καὶ πόρρωτέρω ποτὲ ἐν τοῖς μεγάλοις ἦσαν ναοὶς διὰ τὴν φυλακὴν τῶν σκευῶν. Τὸ ἐν γωνίᾳ οὖν εἶναι τοῦτο δηλοῖ, τὴν τῆς πρώτης παρουσίας πτωχείαν τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τὸ πενιχρὸν τοῦ χωρίου καὶ ἀφανὲς σχεδὸν τοῦ σπηλαίου καὶ αὐτοσχέδιον » <sup>20</sup>.

Goar, parlando dei due altarini, che si trovano uno opposto all'altro nel vima, così si esprime: « ..... Hinc inde itaque duas media minores absides advertimus, ubi H et L litterae in tabula sunt exaratae (rimanda così allo specchio, in cui egli tratteggia il tempio bizantino): et in dextera quidem parte H σκευοφυλάκιον et eius mensam; in sinistra vero L πρόθεσιν et pariter eius mensam commonstrat; nam quod ex opposito Symeon Thessalonicensis *prothesin* in dextero, σκευοφυλάκιον autem vel *diaconicòν* in sinistro latere collocet, nil nobis officit: pro respicientium enim ad ortum vel occasum mutatione, dexteri etiam vel sinistri lateris mutationem contingere necesse est » <sup>21</sup>.

Data la testimonianza di Simeone, che abbiamo sopra trascritta, non si comprende come Goar, facendo parola del Tessalonicense, sembri identificare il διακονικόν con lo σκευοφυλάκιον e non la *protesi*, e vada così apertamente contro

(20) P. G. L. 155, col. 348A

(21) J. Goar, p. 13.

il vero e non meno aperto pensiero del medesimo Tessalonicense, il quale della *protesi* e dello *σκευοφυλάκιον* non fa che una medesima cosa.

Del resto nelle opere liturgiche di Simeone, quali sono « De Sacramentis, de Sacra liturgia, de Sacro templo, de Sacris ordinationibus, de Sacra precatone... » non si riscontra affatto la parola *σκευοφυλάκιον* in luogo del *διακονικόν*, oppure viceversa da potersi identificare.

In sé direttamente il *Διακονικόν* non attirerebbe la nostra attenzione, perché non tocca propriamente la nostra questione; ma, avendo noi finora esposto il nostro pensiero su l'identificazione dello *σκευοφυλάκιον* con la *protesi* da una parte, e notando dall'altra che « ... quae in liturgia Chrysostomi (potrebbe anche dirsi lo stesso per quella di S. Basilio) preces scribuntur fieri ἐν σκευοφυλακίῳ, eadem illae vel similes in liturgia D. Marci ἐν διακονικῷ leguntur; et quae divi Jacobi liturgiam claudit et in editis scribitur, λεγομένη ἐν σκευοφυλακίῳ μετὰ τὴν θείαν λειτουργίαν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβ in ms. codice Barberini..... » <sup>22</sup>, considerando tutto questo, dico, noi dovremo anche occuparci di questi testi, che sembrano non corrispondere a quanto finora siamo venuti esponendo, il che sarà trattato più oltre.

Ciò premesso, riprendiamo il nostro esame sui documenti più antichi, che ci parlino espressamente di una *protesi* adibita a scopo liturgico.

Analizzato il testo di S. Germano, che per noi, anche sotto il nome di *σκευοφυλάκιον* costituisce un argomento di un luogo della *protesi* liturgica nel santuario, passando al testo di S. Teodoro Studita (sec. VIII-IX), esso ci si presenta così chiaro ed affermativo da sciogliere qualsiasi dubbio in proposito. Nella liturgia dei presantificati ad un certo momento della funzione vespertina, il sacerdote va alla *pro-*

(22) J. Goar, p. 14.

*tesis* e vi dispone le specie consacrate; segue quindi la liturgia dei presantificati; dopo la comunione le ss. Specie rimaste si riportano alla *protesi* e vengono consumate.

Tutto questo, che si conserva perfettamente ancora ai giorni nostri, noi lo troviamo descritto in s. Teodoro Studita nella sua « Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων », ove si fa espresa menzione della *protesi* « .. Καὶ ὁ ἐτοίμως ὁ ἀναγνώστης τὸν τῶν ἀναβαθμῶν κανόνα ἐναρξάμενος, ὁ Θεὸς οὗτος μυσταγωγὸς τὸν ν' ἀνὰ στόμα διεξιῶν, τὸν προηγιασθέντα ἄρτον ἐν τῇ προθέσει διακοσμεῖ ἀνελλιπῶς » <sup>23</sup>, e più oltre « ...μετὰ τὴν τῶν ἀδελφῶν μετάληψιν, τό, Σῶσον, ὁ Θεός, τὸν λαόν σου, λέγεται καὶ ἐπιχαράττων τὸ θεῖον σημεῖον τοῦ τιμίου σταυροῦ, τὰ θεῖα δῶρα οὐδαμῶς ἐπὶ τῇ θείᾳ τραπέζῃ ὑποτεθειμένα, ἀλλ' ἐτοίμως τῇ προθέσει πεπερατουμένα » <sup>24</sup>.

Da questi testi risulta solo l'uso, che si fa della *protesi* per la liturgia dei presantificati; continuando però a scorrere ancora un pò lo scritto del santo, abbiamo chiara menzione del rituale della *protesi*; difatti dopo aver parlato e dato le spiegazioni intorno a questa liturgia, aggiunge che ciò (la comunione, la deposizione delle ss. Specie su la *protesi*, e relativa consumazione, chiusura delle porte ecc...), avviene anche nelle altre liturgie, nelle quali ad esempio il rito della *protesi* si eseguisce ἐν τῇ ἀρχῇ, il che non si ha nella liturgia dei presantificati, « ...καὶ ἡ τελεία προσκομιδὴ ἐν τῇ ἀρχῇ γίνεται » <sup>25</sup>.

Dopo quanto abbiamo detto intorno all'uso vario del nome indicante il luogo della preparazione delle oblate, ben si spiegano i diversi codici mss., che sovente usano questa frase in essi molto generalizzata: « Εὐχὴ γινομένη ἐν τῷ

(23) P. G. 99, col. 1688 C.

(24) Idem, col. 1689 B.

(25) Idem, col. 1689, C.

σκευοφυλακίῳ, ἀποθεμένου τοῦ πρεσβυτέρου τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ <sup>26</sup>.

Εὐχὴ ἦν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ, ἀποτιθεμένου τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ <sup>27</sup>.

E lo stesso dicasi per gli altri codici mss. coetanei od anche posteriori Γ. β. VII (sec. IX-X), Γ. β. II (sec. XI), Γ. β. IV (sec. XI), Γ. β. VIII (sec. XII), Γ. β. XIII (sec. XIII), tra i quali del resto si trovano pure molti, che si servono della parola Πρόθεσις.

Nell' antica traduzione della liturgia Crisostomiana di Leone Tusco, è stabilito in fine che il sacerdote reciti al « *sacrarium* » la medesima preghiera, che tuttora si dice per la consumazione: « τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν..... » <sup>28</sup>.

Data l' identità della preghiera, non credo tale *sacrarium* possa intendersi la solita sacrestia, ma un luogo ancor più sacro - la Πρόθεσις, - ove avveniva uno degli atti più santi della liturgia, ossia la consumazione delle ss. Specie.

Nella « *Commentatio liturgica* » di Teodoro Andidense (sec. XIII) si parla spesso della *protesi* esprimendone il significato anche sotto l' aspetto simbolico; i testi sono quasi perfettamente identici a quelli dello Pseudo-Sofronio, onde per non fare inutili ripetizioni li considereremo in quest' ultimo; una mezza parola su una testimonianza di Teodoro, corredata da una relativa nota nel Migne. Ecco il testo « Ἡ δὲ τῶν ἁγίων μετάθεσις, τοῦ σώματος, φημί, τοῦ Δεσποτικοῦ καὶ τοῦ αἵματος ἀπὸ τῆς προθέσεως, καὶ ἡ τούτων πρὸς τὸ θυσιαστήριον εἰσοδος κατὰ τὸ Χερουβικόν, τὴν ἀπὸ Βηθανίας πρὸς Ἱερουσαλήμ δηλοῖ τοῦ Κυρίου εἰσέλευσιν » <sup>29</sup>.

(26) Criptense Γ. β. VII, fol. 119 (sec. IX).

(27) Barb. gr. 336, fol. 1, (sec. IX).

(28) Carolus De Sainctes, p. 66v.

(29) P. G. 140 col. 441 B.

Alla parola ἀπὸ τῆς προθέσεως, in basso si ha la seguente nota: « Al. codex addit ἡ σκευοφυλάκιον aut σκευοφυλάκιο; quod mendum videretur, cum non eadem mensa fuerit πρόθεσις et σκευοφυλάκιον quod etiam *diaconicòn* nonnulli appellant ». Ora quello che sembrerebbe un errore l'aggiunta dello σκευοφυλάκιον, a nostro giudizio indica l'uso, a quanto sembra già invalso, di chiamare il medesimo luogo ora con l'una, ora con l'altra espressione; e questo fatto noi lo constateremo anche presso lo Pseudo-Sofronio. Del resto è chiara la titubanza dell'annotatore anche solo da quel « mendum videretur ».

Nel « *Commentario liturgico* » dello Pseudo-Sofronio (sec. XIII) noi constatiamo l'uso indifferente dell'una e dell'altra dizione, per indicare l'altarino della preparazione; anzi si può ben sottolineare il fatto, che, secondo la spiegazione che detto commentario ne dà, dipende e si collega, oltre alla *commentatio* dell'Andidense, anche, in modo evidente, a quella offertaci da S. Germano: con questo di speciale, che mentre nella « *Μυστικὴ Θεωρία* » si ha lo σκευοφυλάκιον, nel commentario dello Pseudo-Sofronio si ha la πρόθεσις con la identica spiegazione:

Ἡ προσκομιδὴ ἡ γενομένη ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, ἥτοι ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ, ἐμφαίνει τοῦ Κρανίου τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐσταυρώθη ὁ Χριστός (S. Germano Costantinopolitano) <sup>30</sup>.

Ἡ ἅγια τράπεζα δηλοῖ τὸ ἅγιον μνημεῖον, ἐν ᾧ ἐτάφη, ἡ δὲ ἅγια πρόθεσις ὁ τοῦ Κρανίου τόπος ἐν ᾧ ἐσταυρώθη, καὶ διὰ τοῦτο θύεται ἐν αὐτῇ (Pseudo-Sofronio) <sup>31</sup>.

E che questa πρόθεσις servisse alla preparazione del pane e del vino per la liturgia, lo dice un pò più oltre:

Ἐπειδὴ γοῦν ταῦτα οὕτω προδιακέκριται, εἴπωμεν καὶ περὶ τοῦ σώματος τοῦ θυομένου παρὰ τῶν ἱερέων. Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς

(30) Ed. P. Nilo Borgia, p. 28 - n. 36.

(31) P. G. 87B, col. 3984 B.

Χριστὸς καθ' ἑκάστην καταθυόμενος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ὡς ἐν Κρανίου τόπῳ σταυρωθεὶς, οὕτως καὶ ἐν τῇ ἀγίᾳ προθέσει παρὰ τοῦ ἱερέως <sup>32</sup>.

Proseguendo nella sua spiegazione cultuale sotto l'aspetto dogmatico, dice che, dopo esser stato preparato tutto dal diacono od anche dal sacerdote insieme, questi vi recita la preghiera :.... « ἀφήσιν ταύτην ἐν τῇ προθέσει, τὴν εὐχὴν ἐπιλέγοντος τοῦ ἱερέως » <sup>33</sup>.

Il sacerdote, separando l'ἀμνὸς dal resto della massa, che servirà per l'ἀντίδωρον, imita l'angelo che disse « Ave » alla Vergine, e quindi « οὕτω τοιγαροῦν ἀφίσται τὸ θεῖον σῶμα ἐν τῇ προθέσει, ὡσπερ ἐν Βηθλεέμ, ἔνθα γεγέννηται ὁ Χριστός » <sup>34</sup>.

Ho voluto riportare anche questo testo, affinché non si pensi, che, dicendo « θεῖον σῶμα ἐν τῇ προθέσει » questa debba intendersi per l'altare, e non più il semplice altare di preparazione, come sembra dedursi dalla traduzione, che si ha presso il volume del Migne; esso non è altro che un linguaggio sovente usato, con cui si prefigura quanto ancora non esiste realmente. Giunto all'inno cherubico, al momento del trasporto delle oblate all'altare, l'autore prende occasione di tornare ancor una volta sul significato del luogo della protesi; e qui usa la parola σκευοφυλάκιον, con la medesima spiegazione data sopra alla *protesi*, il che ci indica da una parte l'uso indifferente di ambo i nomi, dall'altra l'identificazione dei medesimi: « Τὸ σκευοφυλάκιον, ἐν ᾧ γίνεται ἡ προσκομιδὴ ἐμφαίνει τὸν τοῦ Κρανίου τόπον, καθὼς προετυπώθη τῷ Ἀβραάμ ὅτε ἐστοίβασε τὰ ξύλα καὶ ἔθηκε τὸν υἱὸν καὶ ἀνήνεγκε τὸν κριόν » <sup>35</sup>.

(32) P. G. 87B, col. 3988 D.

(33) Idem, col. 3989 D.

(34) Idem » » »

(35) P. G. 87B, col. 1001 A.

Ed infatti poche linee appresso aggiunge: «...Τὰ ἅγια ἀπὸ τῆς προθέσεως ἕως τοῦ Θυσιαστηρίου προέρχονται, εἰς τύπον τῆς τοῦ κόσμου διαγωγῆς τοῦ Χριστοῦ ἕως τῆς ταφῆς αὐτοῦ » <sup>36</sup>.

Dietro tutte queste testimonianze rimane sempre più dimostrato il nostro asserto dell'esistenza di un altarino della *protesi* identificato con lo *σκευοφυλάκιον* di S. Germano Costantinopolitano, e con i varii documenti e mss. già considerati.

Dall'esposizione della liturgia di Nicola Cabasila del sec. XIV risulta, che ormai il nome unico *πρόθεσις* è quello usato per indicare il luogo della preparazione delle oblate; non vi si riscontra affatto lo *σκευοφυλάκιον* e non se ne fa alcuna allusione. Spiegando perchè i ss. doni non si portino subito e direttamente all'*ἅγια τράπεζα*, fa menzione della *protesi* (quale luogo), che è la sola rintracciata in quest'esposizione liturgica: ἀρχὴ δὲ ἡμῖν ἔστω τῶν ἐν τῇ προθέσει τελουμένων καὶ λεγομένων ἢ θεωρία, καὶ τούτων αὐτῆς τῆς προσαγωγῆς καὶ τῆς δωροφορίας. Διὰ τὴν γὰρ οὐκ εὐθὺς εἰς τὸ θυσιαστήριον ἄγεται καὶ θύεται, ἀλλὰ πρῶτον ὡς δῶρα ἀνατίθεται τῷ Θεῷ; <sup>37</sup>

Quest' unica e rara menzione fatta in modo espresso della *protesi* ci indica, che ormai era ben penetrata nell'uso comune la denominazione unica di *πρόθεσις* e la conseguente comprensione del luogo significato. Che se in taluni mss. si vengono ancora a riscontrare altre denominazioni, come ad esempio - *σκευοφυλάκιον* -, ciò si spiega ben facilmente, ricorrendo al fatto, che gli amanuensi hanno copiato gli antichi mss. senza introdurre modificazioni a questo riguardo; e ciò per la semplice ragione, che in genere gli amanuensi non erano forti in materia; che se al contrario volessimo supporre in essi una qual certa cognizione

(36) Idem, 87 B, col. 1001 B.

(37) P. G. 150, col. 375 C.

liturgica, allora si avrebbe una conferma di più per noi, in quanto che in questo caso, dato che ormai la parola *πρόθεσις* era subentrata nell'uso generale e comune, si verrebbe ad avere una nuova prova di identificazione tra *πρόθεσις* e *σκευοφυλάκιον*.

Naturalmente, quanto ho detto vale soltanto nella supposizione suespressa, che esistano cioè in tal periodo di tempo dei mss., in cui si noti ancora l'uso dello *σκευοφυλάκιον*; in realtà però, nella generalità dei mss. si preferisce la parola *πρόθεσις*: così ad esempio nel cod. Crip-tense Γ. β. III (sec. XIV) ossia codice di Basilio Falasca, riportato dal Goar nel suo *Εὑχολόγιον*, si legge: « *Καὶ ἀπελθὼν ἐν τῇ προθέσει λαμβάνει τὴν ἀναφορὰν σφραγιζῶν αὐτὴν μετὰ τῆς λόγχης...* », nel ms. Paris. gr. 323 ff. 5, sq. si ha: « *Μετὰ τὸ ἀμφιασθῆναι τὸν ἱερέα καὶ τὸν διάκονον, ἀπέρχεται ὁ διάκων εἰς τὴν πρόθεσιν...* » questo ms. è del sec. XV, ma è probabile che riporti un uso più antico. « Paris gr. 323, dice Brightman, is of the fifteenth century, but the prothesis seems to represent an earlier use, only a little advanced beyond IX »<sup>38</sup>.

Un altro ms., che secondo il Brightman, rappresenta il tipo centrale di *πρόθεσις* del sec. XV, il Paris gr. 2509, riporta: « *Καὶ ἀπέρχονται ἀμφότεροι εἰς τὴν πρόθεσιν καὶ προσκυνήσαντες ἀνὰ τρεῖς λέγουσιν...* »<sup>39</sup>.

Nella Costituzione<sup>40</sup> del patriarca Filoteo all'esposizione del rituale della *protesi*, dopo la vestizione il sacerdote « *ἄρχεται εἰς τὸ χωνευτήριον καὶ νίπτει τὰς χεῖρας...καὶ λαβὼν τὴν προσφορὰν...* » ove, senza che si faccia menzione del luogo della *protesi*, se ne ricorda soltanto il rito, il che del resto non potrà far sorgere in noi alcun dubbio, poichè in

(38) Brightman, p. 545, App. Q. X.

(39) Brightman, p. 549, App. Q. XIII.

(40) Dmitrievskij, *Εὑχολόγια*, n. 425, p. 817 sqq.

questo stesso ms. fol. 12 vediamo che, dopo l'inno cherubico il sacerdote ed il diacono « ἀπέρχονται ἐν τῇ προθέσει » <sup>41</sup> e trasportano i ss. doni e li depongono su la s. mensa; alla fine del medesimo ms. leggiamo, che il sacerdote « εἰσέρχεται εἰς τὴν ἁγίαν πρόθεσιν » <sup>42</sup>, per consumare le ss. Specie.

Nelle pagine superiori abbiamo già toccato brevemente quanto riguarda la questione dell'identificazione della *protesi* con lo *σκευοφυλάκιον* in Simeone Tessalonicense; abbiamo anche detto una parola sul *diaconicòn*; sembra bene considerare ora le poche testimonianze del Tessalonicense, anche perchè ci potranno essere di schiarimento per il seguito.

Trattenendosi sul rito della consacrazione di un tempio sacro, quando se ne gettano le fondamenta, fa espressa menzione della *protesi* e del *diaconicòn*, l'una a destra e l'altro a sinistra del vima: « Πάντων δὲ σὺν Θεῷ τελευσθέντος, τῶν τε ἐντὸς καὶ τῶν ἔξωθεν, τοῦ ἱερατίου ἦτοι τοῦ βήματος, κατὰ ἀνατολὰς ὀρισθέντος, καὶ τῆς μὲν προθέσεως ἐκ δεξιῶν, ἐξ ἀριστερῶν δὲ τοῦ διακονικοῦ τεταγμένων... » <sup>43</sup>.

Abbiamo qui dunque chiara notizia dell'esistenza della *protesi* e del *diaconicòn*, opposti l'una all'altro, e propriamente nel recinto del santuario. A che cosa servisse la *protesi*, già l'abbiamo visto. Riguardo all'uso del *diaconicòn*, il Tessalonicense ci indica che esso costituiva il luogo stabilito per i diaconi, da cui precisamente fa derivare il nome. Parlando della cattedra episcopale e dei seggi sacerdotali, afferma che a nessuno è lecito prendere posto in essi, neanche ai diaconi, per i quali è riservato un apposito luogo, il Διακονικόν: « ...ἐνθα δὴ καὶ οὐ θέμις τινὰ ἕτερον καθίσαι, οὐδὲ τῶν διακόνων αὐτῶν. Τούτοις γὰρ ἕτερος ἀφώρισται τόπος, ὅς

(41) Idem, p. 819.

(42) Idem, p. 822.

(43) P. G. 155, col. 309 A.

καὶ ἀκολούθως ὠνόμασται διακονικόν, ἐνθα δὴ καὶ καθήσθαι τούτους ἀκόλουθον, ὑποδιακόνους καὶ ἀναγνώστας δὲ ἔξωθεν τοῦ βήματος περὶ τὸν σωλεάν, ὅς δὴ καὶ βήμα καλεῖται ἀναγνώστων » <sup>44</sup>.

Anche qui si ha una chiara allusione all'esistenza del *diaconicòn*, nel santuario ; esso giusta il Tessalonicense serviva per i diaconi ; ciò non esclude che vi si trovasse una specie di ripostiglio per libri od altro, ad uso della liturgia e che era compito dei diaconi l'averne cura. Di fronte a queste due esposizioni sul *diaconicòn*, un pò inattesa ci si presenta un'altra testimonianza intorno allo stesso soggetto da parte del medesimo Tessalonicense, quando tratta della consecrazione di un nuovo vescovo : « ...ἀπὸ τοῦ διακονικοῦ ἐξάγεται καὶ προηγουμένων αὐτοῦ διακόνων, παρακρατούντων τε δύο πρεβυτέρων, διὰ τοῦ δεξιοῦ μέρους τοῦ ναοῦ. Καὶ τοῦ σωλέως ἄχρι τοῦ βήματος ἔρχεται... » <sup>45</sup>

Il Goar, notando una tale opposizione, propone due opinioni, in una delle quali si afferma l'esistenza di un *diaconicòn* nel santuario, nell'altra invece ne pone l'esistenza fuori di esso ; egli classifica quindi le prime due testimonianze di Simeone nella prima opinione, la terza invece la pone senz'altro nella seconda ; procedendo pertanto nella sua esposizione e domandandosi quale delle due sentenze sia la più plausibile, il Goar manifesta il suo giudizio con l'accettare l'una e l'altra : « At nunc quid similis vero, inter discrepantes has duas opiniones a nobis sit, qui dubitaverit oppositam utramque, me iudice, probabit, qua et extra et intra sanctuarii sive sancti tribunalis ambitum, diaconicon extitisse credatur. Nam cum diaconicon plerique cum Gretsero interpretentur sacristiam... equidem cum ad sacristiam hanc duplici porta fuerit accessus, ab ipso nimi-

(44) P. G. 155, col. 345 B.

(45) P. G. 155, col. 412 C.

rum sacro tribunali, et a Chori superiore parte, extra tribunal constituta, cumque locus diaconorum propius fuerit tribunalis dextera pars ab intus habens ad sacristiam accessum, in qua plerumque diaconi ad depromenda, vel reportanda vasa, supellectilemque sacram versantur, *factum puto*, ut tam illa dextera portio quam sacristia ipsa sive *σκευοφυλάκιον* nomen *διακονικοῦ* sibi comparaverint, et viceversa cum in aliquibus ecclesiis sacristiae defectu in dextera tribunalis parte ἐν *διακονικῷ* vasa sacra fuerint asservata, contigit iterum, ut et *diaconicòn*, *σκευοφυλάκιον* nomen assumpserit » <sup>46</sup>.

Secondo il Goar dunque, per spiegare queste contraddizioni, bisogna ricorrere all' uso indifferente dell' uno e dell' altro, riguardo alla significazione del medesimo luogo, cioè troviamo usato lo *σκευοφυλάκιον* in luogo del *diaconicòn* e viceversa. Più sopra noi abbiamo visto, che presso il Tessalonicense lo *σκευοφυλάκιον* è identificabile con la *prothesis*, di fronte alla quale pone il *diaconicòn*; la nostra attenzione quindi non si ferma su tale questione, che ci sembra già sufficientemente esposta, ma sul luogo del *diaconicòn*, che sembra a primo momento trovarsi ora dentro il santuario ora fuori di esso, come precisamente commenta il Goar.

Se però si dovesse sostenere tale opinione, la contraddizione, in cui sarebbe caduto il dotto liturgista Tessalonicense ci si presenterebbe troppo marcata ed evidente, il che non così facilmente si potrebbe cancellare con il ricorrere all' ubicazione del *diaconicòn* e dentro il vima e fuori di esso. Invece secondo il nostro pensiero, Simeone non si è per niente contraddetto: il *diaconicòn*, posto nel santuario di fronte alla *protesi* non è altro che il *diaconicòn*, in cui

(46) Goar p. 14, prima colonna.

si veste il Vescovo eletto e da cui prende inizio la processione, descritta dal Tessalonicense <sup>47</sup>.

A detta di Simeone, il neo-eletto Vescovo si veste nel *diaconicòn*, e non prende parte al primo isodo; ora se detto *diaconicòn* si fosse trovato fuori del santuario, non vi sarebbe stato certamente bisogno di far rilevare, che il neo eletto non partecipava a tale isodo; da ciò stesso è evidente che egli si trovava dentro al santuario sino al momento della processione speciale descrittaci da Simeone.

Per questa processione non è necessario ricorrere ad un *diaconicòn* posto verso la fine del tempio: infatti essa si snodava dalla porta laterale, dal lato del *diaconicòn* e, proseguendo sino al termine del tempio, risaliva al vima. Da tutto ciò si rafferma il fatto di un unico *diaconicòn* nel vima, posto di fronte all' altarino della *protesi*, il quale per il Tessalonicense si identifica con lo *σκευοφυλακίου τόπος, ἔς καὶ λέγεται πρόθεσις*, come abbiamo già visto.

Allazio nel suo libro « De templis graecorum recentioribus » tocca la nostra questione, ed asserisce esistere nel vima due altarini: la *protesi* ed il *diaconicòn* <sup>48</sup>; il quale non si deve identificare con il luogo, che noi chiamiamo sacrestia o sacrario, in cui avviene la vestizione per la liturgia, poichè in questo tempo i greci si vestivano nel vima <sup>49</sup>; inoltre oggi, è sempre Allazio che parla, nessun uso si ha dello *σκευοφυλάκιον* unito alla chiesa; esso era differente dal *diaconicòn*..... « Quare, termina Allazio, frustra nunc temporis *σκευοφυλάκιον* quod sit templi pars, templo adnexa, perquires » <sup>50</sup>.

Quanto a noi, interessa far rilevare due cose: a)

(47) P. G. 155, col. 412 C.

(48) Allatius, p. 23, n. XIII.

(49) Idem, p. 25, n. XIV.

(50) Idem, p. 34, n. XXII.

Si esclude qualsiasi identificazione tra *diaconicòn* e sacrestia, per cui il *diaconicòn* si trova dentro il santuario; b) Lo *σκευοφυλάκιον* si distingue dal *diaconicòn*, ed in questo siamo perfettamente d'accordo. Il supporre però, come fa Allazio, che detto *σκευοφυλάκιον* doveva necessariamente costituire una parte del tempio, distinta dal vima, sembra se non altro arbitrario; del resto non porta argomenti per suffragare questa sua supposizione; d'altra parte da tutto quello che abbiamo detto finora intorno all'identificazione dello *σκευοφυλάκιον* con la *protesi*, dietro le varie testimonianze su riportate, ci sembra poterci ben riconfermare sul nostro esposto, e non accettare l'opinione di Allazio, tanto più che questi non ha inteso fare una disquisizione speciale intorno alla nostra questione; e quindi non ha forse pensato a ponderare e a penetrare un pò più in essa.

Nelle pagine superiori, riportando il Goar, constatavamo presso le liturgie bizantine di altri riti questo fatto: la preghiera, che nella liturgia di S. Giovanni Crisostomo, come anche in quella di S. Basilio, si recita alla *protesi* prima della consumazione, è sostanzialmente la medesima di quella, che noi troviamo prescritta nella liturgia sia di S. Giacomo che di S. Marco, con questa differenza: mentre la preghiera del Crisostomo e di S. Basilio è prescritta per la *protesi*, quella di S. Giacomo è prescritta per lo *σκευοφυλάκιον* « εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλάκιῳ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν » <sup>51</sup>, l'altra di S. Marco è prescritta invece al *diaconicòn* « ὁ ἱερεὺς εὐχεται ἐν τῷ διακονικῷ λέγων... » <sup>52</sup>.

Poichè la liturgia Greca di S. Giacomo appartiene al rito siriano e quella di S. Marco al rito alessandrino, reputo utile considerare innanzi tutto, se presso questi due

---

(51) Brightman p. 68.

(52) Idem, p. 143.

riti si possa affermare, come per il rito bizantino, l' esistenza dell' altarino della protesi. Ci servirà di guida l' opera liturgica del Renaudot <sup>53</sup>.

Trattando delle liturgie siriane, Renaudot mostra l' esistenza di una protesi anche nel rito siriano: « In altari ipso collocari panem et calicem, antequam fiat illorum εἴσοδος sive illatio, fieri potuit in pauperrimis ecclesiis: sed contra morem, cum in prothesi sive credentia fieri soleret. Et sane mensa illa *prothesis* sive propositionis, constituta semper fuit in sanctuario... Usum autem *protheseos* fuisse, certo indicio cognoscimus ex pictura triplici, quam pontificalis liber Mediceus habet. In illis quippe pontifex pingitur stans coram altari, quod illud ipsum esse in quo Sacrificium celebretur significant discus et calix in eo collocati. E regione aliud pingitur; quod *prothesim* esse dubitari non potest, cum duorum libris orientalibus deprehendantur » <sup>54</sup>.

Da questa testimonianza risulta l' uso dell' altarino della protesi, eccetto nelle chiese troppo povere, ed in oltre che detto altarino avesse il suo posto nel santuario.

Quando tiene parola sulla preparazione degli elementi sacrificali, così scrive: « .....praeparatam fuisse oblatam et simul calicem in *prothesi*, et ad altare deferri, et graeca veteri disciplina est, a qua Syri videntur non recessisse, quamvis caeremonia integra in plerisque codicibus non exprimatur. At testis est eiusdem apud Syros disciplinae omni exceptione major, Dionysius Barsalibi in commentario suo ad liturgiam. Producuntur, inquit, mysteria seu sacramenta, et ab altari in gyrum circa sanctuarium deferuntur, ante illationem sacrificii. Illo ritu testatur significari Christi in terras descensus, et suae in terra conversationis, sive τῆς ἐνοάρκου οἰκονομίας periodum; illatione ad altare eius ascen-

(53) Renaudot: Liturgiarum Orientalium Collectio. Vol. I-II.

(54) Idem, II p. 54.

sionem in crucem, unde eiusdem sacrificium, quo seipsum immolavit, ad Patrem ascendit. *In his verbis* (osserva Renaudot) *altare, ex quo producuntur panis et calix, parvum intelligimus, sive prothesis, quandoquidem distinguitur a sanctuario, in quo constitutum est altare proprie dictum, quod saepe eadem voce significatur* »<sup>55</sup>.

Lo stesso si può affermare rispetto al rito alessandrino, cui appartiene la liturgia di S. Marco.

Commentando la liturgia copta di S. Basilio, Renaudot riporta l' « *Auctor scientiae ecclesiasticae* » ed altri, i quali si occupano della venerazione dei ss. doni al momento del trasporto e quindi prima che essi siano consacrati.

« Post ea quae superius dicta sunt, dice l' « *Auctor scientiae ecclesiasticae,* » sacerdos progredietur ad altare parvum *prothesis* (utitur *Auctor*, commenta il Renaudot, voce araba *Takaddamet*, quae eadem usurpatur in istius orationis titulo, propositionemque significat, aique adeo *prothesin* (ex quo accipiet Agnum, quem attente dispiciet ne forte fissus sit..... »<sup>56</sup>.

Il rito del trasporto dei ss. doni è ben esposto da Gabriele patriarca: «...(Sacerdos) involvit panem eucharisticum (l'oblata) sericeo panno, illumque attollit super caput suum praecedente diacono cereum gestante. Similiter alius diaconus elevatam tenet ampullam vini super caput suum sericeo velo involutum: et coram eo diaconus cereum praefrens, circumeuntque altare semel: atque interea aliquot orationes lingua coptica recitantur. Circuitu peracto, stat in loco suo facie ad Orientem conversa: diaconus similiter suo in loco ad Occidentem... *Ex his testimoniis*, dice il Renaudot, *intelligitur ritum fuisse, ut sacerdos ad prothesin seu*

---

(55) Renaudot, II, p. 60.

*altare parvum iret, atque ex eo acciperet oblatam consecrandam, quam circuitu peracto ad altare deferret... »*<sup>57</sup>.

Il medesimo patriarca continuando nell' esposizione delle altre cerimonie, indica come, dopo che tutto è stato disposto in ordine per gli elementi sacrificali, il sacerdote recita la relativa preghiera: « His peractis, absolvet orationem praeparationis... », il che avviene così commentato dal Renaudot: « Recta et antiqua est... oratio protheseos aut super prothesin; nempe ad mensam seu altare minus, ut illud vocant, quamvis improprie, cum in ea sacrificium non operatur. Tum enim dicitur haec oratio, cum ad eam sacerdos accedit offerunturque ipsi a diaconis panis cum disco et vinum in ampulla, quae cum illic expenderit, ea quam descripsimus pompa, ad altare deferuntur. Quia vero πρόθεσις propositionem significat, et illationem, arabes interpretes vocem adhibuerunt usui potius quotidiano, cuius testes erant, quam originis graecae accomodatam, nempe illationis seu oblationis, quia tunc a *prothesi* ad altare procedebat sacerdos et dona inferebat »<sup>58</sup>.

Da queste testimonianze, forse un pò lunghe, ma necessarie a dilucidare la nostra esposizione, constatiamo dunque il fatto liturgico della preparazione delle oblate svolgentesi su l' altarino della protesi; e ciò a maggior ragione doveva avvenire nello svolgimento delle liturgie greche di S. Giacomo e di S. Marco, in uso presso i greci residenti in Siria ed in Egitto, per cui certamente si doveva sentire una reale influenza bizantina riguardo le azioni liturgiche e quindi doveano facilmente ricopiarne anche le strutture locali per un adeguato movimento nelle cerimonie liturgiche.

---

(57) Idem, I, p. 170.

(58) Renaudot, I, p. 171.

Inoltre abbiamo constatato che la *protesi* si trovava al suo solito posto nel santuario, e lo stesso dobbiamo pensare del *diaconicòn*; il che del resto lo possiamo congetturare dalla posizione stessa nella liturgia delle preghiere finali, recitate ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ per la liturgia di S. Giacomo, ἐν τῷ διακονικῷ per quella di S. Marco: difatti tali preghiere, specie quanto riguarda la liturgia di S. Marco, sono seguite da altre brevi cerimonie, costituite da una finale benedizione, cui il popolo risponde, e da una ἀπόλυσις; ora questo non poteva certamente avvenire in sacrestia, come farebbe intendere Brightman, ma nel santuario; e non costituisce alcuna opposizione il fatto che il diacono ha già intimato il πορεύεσθαι ἐν εἰρήνῃ od altra specie di ἀπόλυσις, perchè ancora oggi notiamo la medesima struttura liturgica, in quanto che, non ostante l'invito per il congedo, pure si continua la consumazione con le benedizioni finali.

In più, oltre alla posizione materiale di tali preghiere nella liturgia, ci conferma nella nostra opinione il loro senso, che ci si rivela, direi, ancora molto eucaristico, sì da supporre una continuazione di azione liturgica, che per me sarebbe costituita dalla consumazione; quindi potrebbe anche essere che dette preci si recitassero dinanzi alle ss. Specie da consumare, già trasportate su la *protesi*. Premesso tutto ciò, come spiegare la difformità, che si ha in queste due liturgie?

Quanto riguarda quella di S. Giacomo, in cui si fa menzione dello σκευοφυλάκιον, possiamo applicare quanto si è detto nelle pagine superiori, identificando lo σκευοφυλάκιον con la *protesi*. Riguardo poi a quella di S. Marco, in cui si parla espressamente del *diaconicòn* e che certo non può essere identificato con la *protesi*, possiamo ricorrere a due ipotesi: la prima, che, diciamolo subito, non comporta una vera argomentazione, sarebbe costituita dalla supposizione, che l'amanuense non abbia ben copiato l'originale; la se-

conda molto più probabile e non del tutto priva di una certa possibilità, è costituita da un ragionamento molto convincente: trattandosi di rubrica, potrà essersi verificato il caso che nel codice, il quale riporta la denominazione ἐν τῷ διακονικῷ, questa abbia sostituito la dizione ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ per circostanze locali, come ad esempio per una chiesa povera, in cui non vi era tanto spazio e quindi dotata di un sol altarino, che, con il nome generico di *diaconicòn*, fosse adibito ad utensili e ad azioni liturgiche.

In questo modo ricorrendo a tali supposizioni, non sembra impossibile poter conciliare queste rubriche, che in sè si presentano così contraddittorie.

Nelle varie edizioni stampate sia di εὐχολόγια, sia di ἱερατικὰ l'uso della sola denominazione di *protesi* è pienamente invalsa, come anche quella del *diaconicòn* nelle varie rubriche, oppure nelle spiegazioni proemiali.

Procedendo dunque gradatamente nelle varie considerazioni intorno all'altarino di una *protesi* anche nei tempi più antichi e più difficili, a motivo della mancanza di chiari documenti abbiamo potuto constatare la probabilità di una esistenza, per i primi secoli dell'era cristiana sino al sec. VIII; a partire da questo secolo poi abbiamo potuto, sufficientemente crediamo, indicare l'uso liturgico di un tale altarino, adibito cioè alla preparazione della materia sacrificale ed anche al rito della consumazione. Abbiamo infine espresso la nostra propensione all'identificazioe dello σκευοφυλάκιον con la *protesi*, piuttosto che con il *diaconicòn*, esponendo i vari autori liturgici e commentandoli secondo lo spirito liturgico orientale, che, sebbene sia andato soggetto a varie modificazioni, pure ha mantenuto sostanzialmente sino ad oggi in generale una medesima manifestazione culturale ed uno stesso svolgimento rituale.

Assodato quindi che la *protesi* liturgica almeno dai secoli VIII-IX in poi, avvenisse su un luogo apposito, nel

santuario, denominato *protesi*, appunto in ragione dell'azione preparatoria liturgica, dobbiamo adesso vedere in qual momento dello svolgimento cerimoniale della liturgia venisse compiuto tale rito; è questa la materia del seguente capitolo, che si aggirerà intorno al tempo della *protesi* nella liturgia bizantina.

---

## CAPO III

### TEMPO DELLA PROTESI

Nello svolgimento attuale il rito della protesi si compie all' inizio della santa liturgia ; tale posizione, secondo i liturgisti, e specialmente secondo il Petrovskj, risale ai sec. VIII - IX, in cui appaiono le prime testimonianze di una protesi con un certo esteso apparato liturgico, posta all' inizio della celebrazione del divin Sacrificio. Ne segue quindi che questo rito nel succedersi dei secoli non ebbe sempre un medesimo posto.

Il Petrovskj <sup>1</sup>, nell' indicare il trasferimento del rito della protesi all' inizio della liturgia tra il sec. VIII - IX, procede con questo argomento : nei tempi, in cui si aveva la disciplina del catecumenato, solo i fedeli erano ammessi a compiere le offerte, e non i catecumeni ; ne seguiva quindi che l' offerta trovasse posto durante la liturgia dei fedeli, cioè dopo la dimissione dei catecumeni, dei penitenti ecc....., e di là la preparazione degli elementi necessari al sacrificio da parte del celebrante.

Una volta però che fu abolita questa disciplina del catecumenato, non si ebbe più motivo di lasciare il rito della protesi nella liturgia dei fedeli, ma fu posto all' inizio

---

(1) Christiansce, Ctenie, Marzo 1904, p. 407.

dello svolgimento cerimoniale della liturgia: un tale cambiamento è da registrarsi tra i sec. VIII e IX, in cui si hanno i primi documenti positivi. Bisogna naturalmente ammettere, che tale mutamento non sia avvenuto in maniera troppo subitanea, e non ovunque in un medesimo tempo.

Sembra che in tutto il ragionamento del Petrovskj si faccia risaltare la disciplina del catecumenato come criterio regolatore della posizione della protesi nella divina liturgia; esistendo tale disciplina, da cui seguiva la grande distinzione tra i varii membri delle comunità cristiane, la preparazione degli elementi sacrificali offerti dai fedeli aveva il suo natural posto nella liturgia dei fedeli; cessata tale disciplina sotto l'aspetto liturgico, veniva anche a mutare di posizione il rito della protesi.

Questa opinione del Petrovskj venne abbracciata da vari liturgisti. P. Placido De Meester, ad esempio, si esprime in questi termini: « La préparation de la matière du Sacrifice est intimément liée à l'acte des offrandes..... Tout d'abord il avait lieu après le renvoi des catéchumènes, avant de commencer l'action eucharistique par excellence. Depuis longtemps les liturgistes avaient signalé ce fait, mais nous devons au P. Alexis Pétrovskj de l'avoir mise en pleine lumière..... Plus tard, quand le catéchuménat fut supprimé et que la discipline réglant la situation des pénitents se fut modifiée, la distinction entre les deux parties de la liturgie cessa de même coup et toute la synaxe eucharistique depuis son début jusqu'à la fin revêtit le même caractère aux yeux de tous les fidèles. Il n'y eut plus de motif pour laisser l'offrande à sa place primitive et celle-ci fut naturellement transportée au commencement de la liturgie. Je crois avec le P. Al. Pétrovskj que ce changement eut lieu entre le VIII et le IX siècle, mais pas soudainement ni partout à la fois » <sup>2</sup>.

(2) Χρισστομικά, p. 302 - 304.

Tutta la forza persuasiva, che si cerca dare a quest' opinione, sta nel suo supposto così espresso: l' offerta appartiene alla liturgia dei fedeli, perchè riguarda elementi, che sono in connessione con l' azione eucaristica, cui solo i fedeli erano ammessi, e perchè tale offerta nel suo simbolismo significò un atto dogmatico di partecipazione dell' offerente ai ss. misteri, quindi quel semplicissimo rito della preparazione del pane e del vino per il sacrificio, evidentemente era subordinato alla dimissione dei catecumeni, il quale fatto determinava così tale disciplina ecclesiastica e liturgica.

Ammettiamo che la preparazione rituale degli elementi sacrificali dovesse avere una connessione con tutto lo svolgimento eucaristico; non è però apodittico l' affermare, che la offerta costituisse un' azione liturgica (tutto al più si potrebbe dire, che essa fosse in ordine ad una azione liturgica), e quindi da questo stesso lato non risulterebbe evidente e fermo il principio regolatore, che sostiene la presenza dei catecumeni costituire il criterio della posizione di una protesi nella liturgia dei fedeli, come anche la sua abolizione essere la causa del trasferimento della protesi ad altro tempo della liturgia.

Da parte nostra al contrario preferiamo seguire un altro procedimento, basandoci sulla struttura della liturgia antica. Ed anzitutto è bene osservare, che il rito di una protesi, anche semplicissimo ed embrionale, se vogliamo, deve trovare il suo posto naturale nell' *inizio* della liturgia: questo fatto costituisce un criterio fondamentale di una trasposizione di rituale preparatorio degli elementi.

La costituzione, la struttura della liturgia dei primi secoli sino al IV. il quale ultimo, data la cessazione delle persecuzioni e dato il cambiamento delle varie circostanze, in cui si trovava la Chiesa, segna il tempo di una riforma liturgica, ci presenta una linea di condotta costante-

mente eguale sia nella chiesa Gerosolimitana, sia nella Alessandrina, sia anche nella Antiochena e nella Costantinopolitana o bizantina.

Per non allontanarci dalle nostre considerazioni, presentiamo qui l'ordine della liturgia, quale risulta dalle opere di S. Giovanni Crisostomo.

« Entrato il Vescovo nella Chiesa, si leggevano tratti dell'antico e nuovo testamento, scelti secondo il tempo e le festività; quindi si cantavano alcuni salmi. Seguiva l'omelia, che incominciava con l'annunzio della pace, dopo la quale cominciavano le preghiere della messa dei catecumeni e penitenti, all'invito del diacono: *preghiamo per i catecumeni*. Venivano quindi congedati i catecumeni, si scopriva l'altare rimasto velato, ed incominciavano le preghiere per gli energumeni..... Chiuse le porte del tempio, qui incominciava la messa dei fedeli..... Seguiva il bacio di pace..... Si faceva l'offerta dei doni, che consistevano in pane ed in vino, portati dal clero sull'altare ecc...<sup>3</sup>.

Questa descrizione liturgica, che è costante e comune nei primi quattro secoli e che noi troviamo riportata dalle Costituzioni Apostoliche, ci fa pensare a questo cerimoniale: Radunati i fedeli e le varie classi dei penitenti nel tempio, si aspettava il Vescovo, il quale al suo ingresso dava la benedizione, senza entrare nel santuario. Si leggevano le Scritture, si passava all'omelia e quindi al congedo delle varie classi, che non potevano assistere al Sacrificio. Tutto questo costituiva un'adunanza aliturgica, che non aveva nessuna connessione con la liturgia propriamente detta, e come certamente non lo ha tuttora. Ora se la semplicissima preparazione della materia sacrificale avveni-

---

(3) Pietro Veneroni, p. 91 - 92.

va al principio dell' anafora, secondo noi non si deve attribuire al fatto della presenza delle varie classi di penitenti, catecumeni ecc, ma allo svolgimento naturale del cerimoniale liturgico. E siccome la liturgia cominciava dopo il suddetto congedo, giustamente riscontriamo il semplice rituale della protesi in questo momento iniziale liturgico: onde la dimissione dei catecumeni non costituisce un elemento di influsso su la confezione della protesi, sì da poter dire « post hoc, ergo propter hoc », ma ci presenta una cerimonia, che semplicemente antecede l' offerta dei doni, senza influire causalmente in maniera alcuna su di essa.

Procedendo così su questa linea di ragionamento, abbiamo questo di significativo: che non ci perdiamo in varie supposizioni, e, quel che più interessa, ci stabiliamo su basi sicure, quali ci sono offerte dalle descrizioni antiche liturgiche. Ed è così che noi possiamo dare una plausibile risposta alla domanda: come è che in un dato tempo la protesi si è trovata al principio della liturgia, cioè prima dell' *Ἐδδλογημένη ἡ Βασιλεία...*? Nessuna difficoltà: abbiamo detto sopra, che la protesi ha il suo naturale posto all' inizio della liturgia; ora in un dato tempo la struttura liturgica è venuta a trovarsi quale più o meno l' abbiamo ancor oggi, quindi nessuna meraviglia che il rito della protesi avesse l' attuale posizione, dato che l' inizio dello svolgimento della liturgia si intende adesso precisamente all' *Ἐδδλογημένη ἡ Βασιλεία.....* Riportandoci adesso alla questione del tempo, in cui si sarà potuto verificare una tale trasposizione, ci viene naturale il domandare, se sia certo che i secoli VIII - IX segnino il momento di un tal fatto.

Se, per avvalorare quest' opinione del Petrovskj e di altri, si porta come base di argomento, o meglio come condizione l' abolizione del catecumenato, allora non so perchè ciò non possa sostenersi anche per un tempo anteriore, co-

me ad esempio sarebbe per il secolo VII. Difatti in questo secolo incontriamo già delle testimonianze, che ci indicano come tal disciplina andasse perdendo del suo rigore, e come realmente nel caso nostro l'antico costume del licenziamento di parte dell'assemblea non venisse più osservato; quindi cessando detta dimissione, che costituirebbe la base degli argomenti in favore della suesposta opinione, a rigor di logica, a questo periodo di tempo si potrebbe già assegnare la trasposizione della protesi all'inizio della liturgia. Se poi come argomento positivo si porta l'eucologio Barberiniano, penso che anche ad esso si deve attribuire una calcolata e comprensiva autorità; mi spiego: come tutti gli eucologii, anche il Barberiniano costituisce una raccolta di preghiere e di cerimonie, di vari riti, od ἀκολουθίαι, suppone quindi cerimonie e riti già esistenti e non messi su simultaneamente alla sua redazione; ora se per il fatto della trasposizione della protesi noi abbiamo delle testimonianze anteriori al sec. IX, quantunque non apodittiche, pur tuttavia capaci ad indurci a ponderare meglio la questione, perchè non possiamo noi pensare ad una probabile esistenza di elementi, redatti poi in unico libro ufficiale della Chiesa, quale sarebbe appunto l'Eucologio?

Sugli elementi in questione ci basti citare due testimonianze, che, sebbene non assolute, pure rivestono un certo valore, almeno suppositizio. S. Eutichio (sec. VI) critica tutta la solenne pompa, che si dà al trasporto su l'altare dell'ἄρτος τῆς Προθέσεως e del τὸ κερασθὲν ἀρίως ποτῆριον<sup>4</sup>. L'avverbio «recentemente», «poco prima», non ci indica in modo assoluto che tale preparazione avvenisse immediatamente prima; è il caso certo di dire «unusquis-

---

(4) P. G. 86, col. 2400.

que abundet in sensu suo ». Non molto tempo dopo, cioè nel sec VII abbiamo due testimonianze di S. Massimo Confessore: da una parte ci parla del licenziamento dei catecumeni e degli altri profani <sup>5</sup>, dall'altra invece dice che tale uso ai tempi suoi non si osservava più: « Ἰστέον δὲ ὅτι ἡ ἀκρίβεια αὕτη νῦν τῆς τῶν τοιούτων διαστοχῆς τε καὶ διαστάσεως οὐ γίνεται <sup>6</sup>.

In queste due testimonianze sembra che il Santo si contraddica; però, considerando le circostanze del suo pensiero, noi ci troviamo di fronte ad un duplice fatto: con la prima testimonianza si ha soltanto una spiegazione simbolica della dimissione dei catecumeni, tale, quale si doveva trovare nei formulari di allora, senza fare alcuna allusione all'esecuzione pratica o no di una cerimonia; con la seconda testimonianza invece, ci riporta, è vero, l'uso sul riguardo ai tempi di Dionigi Areopagita, ma nello stesso tempo ci fa sapere, che già al sec. VII non esisteva più praticamente una così rigida distinzione. Se quindi, l'argomento base per sostenere l'opinione del fatto della trasposizione della protesi ai secoli VIII - IX, è dato dall'abolizione di tale disciplina ecclesiastica, rimane assolutamente provata cotesta opinione?

Ed un'altra testimonianza del medesimo Santo ci induce a proporre ancora da parte nostra simili domande: « σημείωσαι ὅτι οὐ μόνον ὁ ἅγιος ἄρτος κεκαλυμμένος προτίθεται ἀλλὰ καὶ τὸ θεῖον ποτήριον ὅσπερ νῦν οὐ γίνεται <sup>7</sup>.

Quel προτίθεται se non altro ci mette in una certa perplessità, se cioè bisogna pensare ad un'oblazione preparata al principio della liturgia, oppure immediatamente prima del grande isodo, quantunque Brightman, ad esempio, do-

(5) P. G. 91, col. 692 D.

(6) P. G. 4, col. 141 C.

(7) P. G. 4, 144 D.

po aver espressa una simile perplessità, propenda per la seconda parte: « There seems to be no evidence as to whether the oblation was as yet prepared before the liturgy or only immediately before great entrance: but the use of προτιθέναι above perhaps rather suggest the latter »<sup>8</sup>.

Riannodandoci però al nostro modo di argomentare sulla trasposizione della protesi, è ben logico che il tempo da assegnare, ci sarà fornito dall'età, in cui si ha un organismo unitivo della liturgia, quando cioè le due parti, di cui consta la messa, l'omiletica e l'eucaristica, formarono un « *quid unum* » nel loro esterno svolgimento.

Sebbene la costituzione della liturgia orientale ci presenti ancora ai secoli V-VI una distinzione pratica nelle due suddette parti, sì da aver testimonianze dell'omiletica eseguita in una chiesa, e l'eucaristica in un'altra<sup>9</sup>, pure il fatto di un riordinamento della disciplina ecclesiastica ci può offrire la base del nostro ragionamento. Al sec. V praticamente erano state abolite le varie classi di penitenti, energumeni e catecumeni ecc...; questo fatto disciplinare dovette portare anche un logico ordinamento dello svolgimento liturgico, che avrà dovuto avere un'impronta di maggiore precisione, impostando le varie letture in un certo ordine. Non è quindi impossibile la supposizione di una protesi trasposta in questi secoli, che a datare dal IV presentano già una certa riforma liturgica.

E' vero che il primo documento positivo è il Barberiano gr. 336, ma, come abbiamo detto, esso suppone un tale formulario esistito certo in una prassi anteriore. Anche se non sia possibile determinare con precisione l'età di un tale spostamento di protesi, tuttavia il supposto ragionamento induttivo, basato su un atto disciplinare, ci farebbe

(8) Brightman, App. P. p. 538.

(9) M. Hanssens, II, p. 4.

dire che un tal cambiamento potrà essersi avverato tra il V e l' VIII secolo. Non crediamo però che la stabilizzazione della protesi all' inizio della liturgia siasi affermata subito e dovunque ; certo, come avviene in ogni mutamento, e specialmente quando si riguarda il campo liturgico, ci sarà stato un processo lento, non contemporaneo, non immediatamente generalizzato.

Entriamo ora a considerare il periodo dell' VIII secolo in poi, ove potremo procedere con più sicurezza e con maggiore determinatezza dietro i documenti positivi, che ci vengono forniti dalle varie età. La comune tradizione ci offre ai primi del sec. VIII l' ottimo documento, già da noi presentato, di S. Germano, patriarca di Costantinopoli. Ecco quanto scrive P. Nilo Borgia in proposito : « ..... è ormai assodato che la πρόθεσις o la preparazione delle oblate, destinata al divin Sacrificio, venisse fornita, nei primi secoli della Chiesa, dopo licenziati i catecumeni dalla sacra Sinassi ; il cambiamento di luogo e di tempo, a comune sentire dei liturgisti orientali, avvenne posteriormente, e finora si è ritenuto tra il sec. VIII e IX. Dal nostro testo intanto risulta, che già all' epoca della sua compilazione, il cambiamento era stato fatto, cosicchè dal principio del sec. VIII (715 - 730), a Costantinopoli, era indubbiamente in vigore la πρόθεσις, quale presentemente si pratica, come si rileva con ogni evidenza dal cap. 20 : Ὁ ἄρτος τῆς προθέσεως ἤγγουν ὁ ἀποκαθαιρόμενος ἐμφαίνει κ. τ. λ. e dal seguente : τὸ δὲ ἐν τῇ λόγγῃ ἀποκείρεσθαι σημαίνει κ. τ. λ. E che si tratti precisamente di questa parte della liturgia e non di altra, apparisce altresì dal cap. 35 : Ἡ προσκομιδὴ ἢ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἐμφαίνει..... κ. τ. λ. <sup>10</sup>.

Ed invero, scorrendo questa μυστικὴ θεωρία di S. Ger-

mano, noi vediamo che il rito della protesi si trova subito dopo la descrizione dei vari capi di indumenti liturgici e prima delle antifone; prende occasione poi di parlare nuovamente della protesi, non come rituale ma come luogo, quando si tratta di trasportare i ss. doni su l'altare, per cui principia con le parole « Ἡ προσκομιδὴ ἡ γενομένη... ».

Anche dal racconto di S. Gregorio Decapolita (820) si deduce che il rito della protesi si trovasse già all'inizio della liturgia; difatti parlando di un miracolo, avvenuto nel tempio di S. Giorgio, dice come al principio della liturgia: « Ἀρξαμένου οὖν τοῦ ἱερέως τῆς θείας προσκομιδῆς », un Saraceno vedesse nella preparazione delle oblate un bambino...; la medesima cosa vide quando si giunse al grande introito: « Καὶ ὡς ἡγγικε ἡ ὥρα τῆς ἁγίας εἰσοδου..... », tutto ciò ci mostra, che già il rito della preparazione aveva il posto all'inizio della celebrazione liturgica <sup>11</sup>.

Un'altra buona testimonianza noi la troviamo nella spiegazione della liturgia dei presantificati di S. Teodoro Studita (822). Dopo aver spiegato in sintesi la liturgia τῶν προηγιασμένων, così continua: « Haec ego tibi, fili, scienter propono quemadmodum summe peritos homines vidi facientes. Neque in hoc solum sacrificii genere, verum etiam in aliis perinde fit. Deinde communio proclamatur, et donorum ad prothesin translatio et venerabilium januarum clausura: excepta panis elevatione, qui et benedictum regnum tuum cantatur Deo nostro » <sup>12</sup>.

San Teodoro dunque, dopo avere esposto la liturgia dei presantificati, afferma che lo stesso (cioè che le medesime cerimonie) si verifica nelle altre liturgie, come ad esem-

(11) P. G. 100, col. 1201 C. - 1203 C.

(12) P. G. 99, col. 1690.

pio, la formola della comunione, la disposizione dei santi doni (specie consacrate) nella protesi, (e quindi anche la consumazione), la chiusura delle porte, ecc..... Differisce nell' elevazione del s. Pane, poichè mentre esso nella liturgia τῶν Προηγιασμένων si eleva sotto il velo, nelle altre liturgie tale cerimonia si eseguisce ben apertamente; differisce anche nella Προσκομιδή, poichè nella liturgia qui considerata, essa non costituisce una vera Προσκομιδή, ed inoltre viene eseguita dopo che già si è da tempo cominciato l' ufficio, mentre nelle altre liturgie si ha una vera protesi e propriamente al principio della liturgia.

Ormai l' uso di premettere il rito della protesi a tutta quanta la celebrazione liturgica è così radicalmente stabilito ed anche talmente generalizzato, da incontrarsi nei più vari documenti, a partire dal sec. IX, sia cioè negli innumerevoli mss., sia nelle varie traduzioni e versioni della liturgia, sia nella legislazione liturgica, come anche nei molteplici commentarii: tutto questo ci indica indubbiamente la generalizzazione di questo rito all' inizio della liturgia: onde anche a noi non rimane che presentare gradatamente i vari documenti delle diverse età, cercando di conciliare, se vi sarà bisogno, le rispettive notizie e descrizioni.

Sono dei sec. IX e X vari codici, che riportano la protesi al principio della liturgia; ci basti citare il Barberiniano greco 336, il quale nel primo foglio della liturgia di S. Basilio mette la preghiera per la protesi; il medesimo troviamo con rubrica nel primo fol. del Γ. β. VII Criptense: « Εὐχὴ γενομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ πρεσβυτέρου τοὺς ἄρτους τῆς Προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ ».

Vi si possono aggiungere il codice Porfiriano, il cod. Sebastianov, il Criptense Γ. β. XXIX, dei quali ci occuperemo più direttamente, quando parleremo intorno ai riti della protesi.

Alla trascrizione dell'antico rotolo Vat. gr. 2282, il P. Cozza Luzi fa seguire questa nota: « ... postea adnotatur (in detto rotolo) missae principium. Nihil tamen vetat haberi potuisse rem magni momenti: nempe eam liturgiae praeiviam partem, quae prothesis, sive προσηκομιδή, quasi advectio materiei sacrificii solet appellari..... »<sup>13</sup>. In questo documento però, la preghiera della protesi si ha dopo il trasporto dei ss. doni su l'altare, onde si potrebbe riscontrare in esso un esemplare, che ancora manteneva l'antica disposizione, compiendo cioè in modo formale il rito della protesi su l'ἅγια τράπεζα, dopo la deposizione degli elementi sacrificali su di essa.

Le due ben antiche versioni della liturgia crisostomiana, l'armena<sup>14</sup> e l'araba<sup>15</sup>, sono perfettamente d'accordo con gli altri documenti di questo periodo e non contengono alcuna allusione di una protesi, eseguita immediatamente prima del trasporto dei doni su l'altare.

Che se diamo uno sguardo al periodo, che va dal sec. XI al XIV, allora questi varii documenti si moltiplicano, e mantengono il ricordo di una protesi immediatamente prima dell'isodo grande, solo nella liturgia pontificata dal vescovo. La costituzione patriarcale del sec. XI, inviata ad un certo Paolo, vescovo eletto di Gallipoli, ci offre una visione generale del rituale della protesi, terminando con queste parole: « Καὶ οὕτω τῆς θείας ἄρχεται ἱερουργίας »<sup>16</sup>. Ci sia consentito presentare la varietà dei mss., che abbiamo potuto consultare intorno a questi secoli:

---

(13) NPB, X, P. II, p. 110.

(14) Χρυσοστομικά p. 372.

(15) Χρυσοστομικά, p. 442.

(16) NPB, X, P. II, pp. 167-168.

SEC. XI

Vat. gr. 1970.

Criptense { Γ. β. II

» » { Γ. β. IV

Vat. gr. 1973.

SEC. XII

Vat. gr. 1811.

» » 1875.

» » 2143.

Barb. gr. 316.

» » 443.

» » 393.

Criptense Γ. β. VIII

Ottob. gr. 434.

Ms. Sin. N. 973 (a)

SEC. XIII

Vat. gr. 1863.

Barb. gr. 428.

Criptense Γ. β. XIII

Ms. Patmense N. 719 (b)

Ms. Sinait. N. 966 (c)

SEC. XIV

Vat. gr. 573.

Borg. gr. 7

Criptense Γ. β. III

Ms. Esfigmenou. (d)

A questi eucologi, che ci indicano l'uso liturgico nella chiesa, aggiungi le varie testimonianze, le quali offrono una buona concordanza.

E' inutile star qui a riportare tutte le testimonianze, che ci mostrano la protesi posta al principio della liturgia; non faremo altro che semplicemente ripeterci, il che ce ne dispensa; basti notare che, sia nei varii commentari, come ad esempio in quello dello pseudo-Sofronio, di Teodoro Andidense, sia nelle versioni di liturgie, come ad esempio l'armena, l'araba, la slava ecc., sia presso le varie opere di liturgia, come in quelle di Nicola Cabasila, di Filoteo, di Simeone Tessalonicense e di altri, basti notare, dico, che presso tutti questi si afferma quanto finora è stato detto.

E lo stesso possiamo dire dei secoli, che intercorrono tra il sec. XIV ed i giorni nostri: la protesi è rimasta sempre, senza subire alcuna variazione, all'inizio dello svolgimento liturgico.

Dopo aver considerato dove si compiva il rituale della protesi, ed in qual momento della liturgia esso veniva effettuato, è d'uopo parlare dell'esecutore del detto rito; onde la materia del seguente capitolo sarà intorno al ministro della protesi.

(a) Dmitrievskj, II, p. 83. (b) Idem, p. 170. (c) Idem, p. 205. (d) Idem, p. 262.

## CAPO IV

### MINISTRO DELLA PROTESI

Il sacerdote è il ministro della protesi; ciò nonostante nei varii Εὐχολόγια e nelle molteplici edizioni di ἱερατικά noi vediamo molto accentuata la presenza del diacono nel cerimoniale del rito della protesi; questo fatto ci spinge a considerare tale presenza nei diversi periodi liturgici, in modo da poter indicare a quanto si estendeva e conseguentemente qual parte sosteneva il diacono nella preparazione degli elementi sacrificali. Il nostro compito nel presente capitolo mirerà a determinare il ministro della protesi; poichè, se oggi giorno è generale il fatto, che la protesi appartenga al sacerdote, ciò in qualche tempo ebbe delle oscillazioni; difatti il solo imbattersi in documenti, che riguardo alla confezione della protesi pongono su la stessa linea ed il sacerdote ed il diacono, ci fa subito pensare almeno ad un periodo, nel quale si ebbero delle titubanze riguardo all'attribuzione di questo rito: ne segue che non sarà fuori luogo studiare la questione non solo sotto l'aspetto storico, ma anche sotto l'aspetto, direi, logico e proporzionale tra azione liturgica e ministro. Ciò significa che la nostra considerazione andrà più oltre, in quanto che cioè si vorrà indicare se l'espletamento del rito della protesi possa essere attribuito di sua natura anche all'ufficio diaconale. Naturalmente il nostro sguardo si soffermerà

sul tempo, in cui comincia a presentarcisi un rito formale di protesi, e più precisamente dal sec. VIII in poi, periodo questo, come vedremo, in cui inizia già ad affermarsi, sebbene ancora semplice, una linea netta ed evidente di un vero rituale.

## I. - IL MINISTRO DELLA PROTESI NELLA SUA EVOLUZIONE STORICA

Per i secoli anteriori all' VIII, ricollegandoci a quanto abbiamo detto intorno al luogo e al tempo della protesi nei due capitoli precedenti, non sembra doverci fermare troppo: ancora non si avevano formole, ancora nessuna menzione del vario cerimoniale, ma un semplice ricordo dell'atto del trasporto all'altare, che probabilmente supponeva una preparazione meramente materiale delle oblate. E questo si spiega: la protesi non aveva ancora un rito particolare, se non forse una benedizione, ed una breve preghiera da parte del sacerdote, che in tal modo veniva a distinguere le oblate dalla massa del pane e del vino, ed imprimeva, se è lecito così esprimersi, lo scopo a cui erano dirette; benedizione e preghiera riservata al solo sacerdote.

Ventilescu, nel libro da noi citato nella bibliografia, dopo avere esaminato qualche antica testimonianza e diversi documenti, fa una breve disquisizione, che si può ridurre a questi termini: è certo che, prima della soppressione del catecumenato, i diaconi prendevano i doni dai fedeli e li portavano al *pastoforio*; ora è possibile che, ai tempi di S. Germano Costantinopolitano, il diacono prendesse il pane e lo mettesse nel disco, il vino nel calice; indi il sacerdote od il vescovo benedicesse con relativa preghiera; in questo senso si potrebbe quindi spiegare l'opinione di S. Germano, il quale si trovò in un momento di evoluzione nella liturgia.

Questa pura e materiale preparazione della materia sacrificale da parte del diacono, si può ben ammettere anche senza dovere aspettare i tempi di S. Germano; difatti si deve supporre che, prima del trasporto dei doni su l'altare, fosse cura del diacono provvedere ad una conveniente preparazione dei medesimi. Di questi primi tempi dunque non si può tener parola di un cerimoniale della protesi, da essere attribuito al diacono, per la semplice ragione che un vero rituale non si ha ancora; consistendo detto rito in una breve preghiera con benedizione, oppure in un semplice atto benedizionale, necessariamente doveva essere riservato al sacerdote. Ma con il progredire dei tempi, poichè il rito della protesi veniva a formarsi, ecco sorgere disquisizioni e dubbi su la competenza o meno del diacono nell'eseguire il rito della protesi, esclusa la preghiera e relativa benedizione. In verità le primissime testimonianze sia di qualche autore, come di S. Germano con il suo commentario, sia di una vera molteplicità di eucologi mss. indicano quale ministro il sacerdote, non esclusa però la parte del diacono.

Nel commentario di S. Germano ci si espone il rito della protesi, che viene effettuata dal sacerdote, alla quale prende parte il diacono, con l'infusione del vino e dell'acqua nel calice<sup>1</sup>. Nessunissima quindi allusione a pre-

---

(1) P. Nilo Borgia, p. 20.

Vogliamo far notare come il Petrovskj nel suo articolo su la redazione slava della liturgia di S. Giovanni Crisostomo (*Χρυσοστομικά*, p. 863, nota 2) abbia scritto quanto segue: «... la coutume de la prothèse faite par le diacre était connue dès le VIII siècle, puisque le Patriarche Germain de Constantinople en parle: » Le diacre qui découpe dans le pain le Corps divin, dit-il, ressemble à l'Ange, qui salue la Vierge avec l'Ave. » L'annotatore ha preso senz'altro dalla patrologia Migne questo passo di S. Germano, che è certo interpolato al XII secolo; tali parole non si hanno affatto nella versione di Anastasio il Bibliotecario, che ci rappresenta anche la più antica traduzione del Commentario di S. Germano.

rogativa o ad ufficio diaconale per la preparazione delle oblate. E questo ci viene confermato anche dai mss. liturgici, che ci rappresentano il libro usuale dei celebranti nello svolgimento della liturgia; dagli eucologi, che riportano una semplicissima protesi, a quelli, in cui già si osserva e si ha una certa evoluzione, sia nelle formole che nelle cerimonie, risulta in modo evidente che la protesi era riservata al solo sacerdote, senza alcuna attribuzione al diacono, come ad esempio abbiamo nel Barb. gr. 336, nel Criptense Γ. β. VII, nel Cod. Porfiriano, in quello Sebastiano, ecc.

La presenza del diacono alla protesi in questo periodo liturgico era puramente ministeriale, cioè il diacono assisteva il sacerdote da semplice ministro, in quanto che era suo compito preparare il necessario alla protesi; e, se vogliamo, la parte formale di questa sua azione ministeriale è costituita dalle formole invocatorie, con cui il diacono invita il sacerdote ad eseguire le varie cerimonie ed anche alla recita della preghiera sui ss. doni, come riscontriamo in alcuni mss. del sec. X ed XI, nel Vat. gr. 2282 e nel Criptense Γ. β. II.

A cominciare già dal secolo XI in qualche documento si nota un senso di titubanza e di dubbio intorno al ministro della protesi; mentre per i secoli anteriori il rito della protesi nella sua interezza di formola e di cerimonie risultava attribuito al sacerdote, in un secondo periodo, che va dal secolo XI al XIV, esso comincia a caratterizzarsi di una piena intromissione del diacono, il quale arriverà in un certo momento ad eseguirne lo svolgimento, lasciando al sacerdote la preghiera e rispettiva benedizione. Più oltre vedremo se una così estesa, e direi, invadente partecipazione da parte del diacono sia stata una giusta evoluzione dell'ufficio diaconale, e se tale partecipazione sia inerente a detto ufficio, sì da poter dire che è con-

ciliabile con l' indole e la natura stessa dell'ordine, ricoperto dal diacono, il quale, bisogna ben ricordarsene, in tutto lo svolgimento liturgico, in tutte le manifestazioni liturgiche rappresenta ed ha un carattere di intimità sì, ma pur sempre ministeriale ed ausiliare.

Nel già ricordato documento patriarcale (sec. XI) al vescovo eletto di Gallipoli è chiaramente espresso che il rito della protesi può essere eseguito sia dal sacerdote, sia dal diacono; è questo uno dei primi documenti, che ci indica con un fare del tutto naturale, come già il diacono potesse senza nessuna difficoltà compiere tale rito: ὁ οὖν ἱερεὺς ἢ διάκονος, δεκταῖοι γὰρ εἰσὶ καὶ ἀμφοτέρω, παρειστάμενος... <sup>2</sup>.

Si noti che non si ha alcuna limitazione, alcuna condizione, come potrebbe essere ad esempio l' assenza del sacerdote, nel qual caso il diacono poteva agire in quanto fosse stato necessario; niente di tutto ciò; si constata al contrario una tale eguaglianza tra sacerdote e diacono in questo cerimoniale, da pensare che praticamente esso venisse lasciato indistintamente all' uno o all' altro, secondo la comodità del momento.

Nella versione latina della liturgia crisostomiana fatta da Leone Tusco, verso l' anno 1110, si ha questa rubrica: «Diaconus igitur accipiens panem, si cum sacerdote missam celebraturus sit, seu etiam sacerdos sine diacono, facit cum lanceola crucem in eo...» <sup>3</sup>, aggiungendo la relativa formola. Da ciò risulta che il rito della protesi (esclusa sempre la preghiera e qualche altra cerimonia, come ad esempio, in Leone Tusco, la copertura con i veli) è riservato piuttosto al diacono che al sacerdote; non che questi

(2) NPB, T. X, P. II, p. 167 sq.

(3) Brightman, p. 544.

non possa eseguirlo, ma, quando vi è il diacono, allora cede il posto e la protesi viene fatta dal diacono.

La stessa disposizione si riscontra nella versione della liturgia di S. Basilio da parte di Nicola Hidruntino: Πληρωθέντων τοίνυν περι τοῦ διακόνου ἢ τοῦ ἱερέως πάντων τῶν ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου περι τῆς προθέσεως καὶ πῶς τὸν ἄρτον μετὰ τῆς λόγχης θυσιάζει, καθὼς κατὰ τάξιν ἅπαντα γράφονται περι μαϊστορος Λέοντος ἐν τῇ εἰρημένῃ ἱερουργίᾳ τοῦ Χρυσοστόμου, καὶ σκεπασθέντων τῶν ἁγίων δώρων λέγει ὁ διάκονος ἢ ὁ ἱερεὺς, μὴ παρόντος διακόνου· Στῶμεν καλῶς κ. τ. λ.<sup>4</sup>.

Nello pseudo-Sofronio leggiamo: « Τὸ καινὸν σῶμα ἐκ τινος κοιλίας καὶ αἱμάτων καὶ σαρκὸς τοῦ παρθενικοῦ σώματος, τοῦ ὄλου ἄρτου φημί, παρὰ τοῦ διακόνου ἢ καὶ τοῦ ἱερέως διατέμενο σιδήρῳ τινὶ ὃν λόγχην λέγουσιν... ὁ μέντοι διάκονος ἢ ὁ ἱερεὺς ἐτοιμάσας οὖν αὐτῷ καὶ τὸ μέλλον ἀποτελεῖσθαι δεσποτικὸν αἶμα ἐν τῷ προσήκοντι πάθους καιρῷ διὰ τῆς τοῦ ζωοποιῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσεως ἀφήσει ταῦτα ἐν τῇ προθέσει, τὴν εὐχὴν ἐπιλέγοντος τοῦ ἱερέως »<sup>5</sup>.

Anche da questa testimonianza si ha la sensazione che in questo periodo il diacono fosse il ministro ordinario della protesi, poichè viene nominato per primo ed anche perchè si lascia a lui questo rito, non ostante la presenza del sacerdote, il quale d'altra parte però, se celebrava da solo senza diacono, eseguiva evidentemente da sè la protesi.

Nel ms. Paris graec. 323<sup>6</sup>, che è del secolo XV, ma che ci riporta il rito della protesi almeno del sec. XII, si ha questa rubrica: Μετὰ τὸ ἀμφιασθῆναι τὸν ἱερέα καὶ τὸν διάκονον, ἀπέρχεται ὁ

(4) M. Hanssens, III, p. 27.

(5) P. G. 87 col. 3989 C.

(6) Brightman app. Q X, p. 545.

διάκων εἰς τὴν πρόθεσιν ἧ, μὴ παρόντος τοῦ διακόνου, ὁ ἱερεὺς, καὶ ποιεῖ τὴν προσκομιδὴν οὕτως...

A queste varie testimonianze si collegano perfettamente antiche versioni riguardo la partecipazione diaconale alla protesi.

Ci basti citare il messale di Barlaam Khoutinense (1192), che costituisce uno dei più antichi documenti slavi della liturgia di S. G. Crisostomo nella chiesa russa: « Le diacre étant dans la sacristie et voulant préparer le pain, fera sur lui avec le couteau trois signes de croix, et dira en le découpant: tel un agneau mené à l'imolation... Ayant ainsi partagé le pain en forme de croix, il prononcera ces paroles: l'agneau de Dieu est immolé...

En versant le vin et l'eau dans le calice: percé avec la lance... O Dieu, notre Dieu, qui nous donnez le pain céleste... Et il couvrira les dons en disant ces mots: le Seigneur s'est revêtu de force... En encensant: à votre demeure... »<sup>7</sup>. In questa versione il diacono non solo partecipa più o meno intimamente al cerimoniale della preparazione degli elementi sacrificali, ma gli si attribuisce anche la preghiera sui doni e la copertura dei veli; il che significa che il rito della protesi nella sua interezza era lasciata, secondo tale messale, all'ufficio diaconale.

Certamente non possiamo non chiamare tutto ciò una vera esagerazione ed anche confusione, in quanto riguarda competenza od appartenenza di ufficio; è d'uopo aggiungere d'altronde che un tale esempio è quasi unico, poichè nella quantità di testimonianze e documenti, sebbene si abbia una forte ed estesa partecipazione diaconale, pure non è dato riscontrare che il diacono si assumesse quanto de-

---

(7) Χρισστομικά, Petrovskj, p. 864.

ve appartenere al sacerdote, qual'è precisamente la preghiera della protesi, la quale, anche se non venisse accompagnata dal gesto materiale della benedizione, tuttavia riveste sempre il carattere benedizionale, riservata al sacerdote.

Con questo esempio si può connettere anche una notizia, che rileviamo ancora dal Petrovskj: « Dans un typikon manuscrit du XII siècle, on trouve la remarque: le diacre, s'étant revêtu des ornements, célèbre la proskomidie »<sup>8</sup>.

Continuando nella stessa nota, aggiunge: « Mais dans le ritual imprimé n. 282 on trouve déjà: le prêtre et le diacre font la proskomidie ». Trattandosi qui di versione, per poter dare una qualsiasi spiegazione, è ben logico un dilemma: in detta versione del Khoutinense quest'attribuzione completa al diacono o è stata rilevata dall'originale bizantino, oppure vi è stata introdotta arbitrariamente.

Per quanto concerne la prima supposizione, non crediamo si abbiano esempi, poichè nelle testimonianze del tempo, si riscontra che almeno la preghiera spettava al sacerdote. Sembra quindi più plausibile affermare che si tratti di una arbitraria introduzione: e questa supposizione riveste un certo valore, qualora si pensi, che queste primitive versioni slave rappresentano il passaggio dalla pratica antica liturgica ad una nuova. Difatti il Petrovskj dice che le due versioni di Antonio il Romano (1147) e di Barlaam Cutinense (1192), sebbene racchiudano molte varianti, pure hanno un carattere comune<sup>9</sup>.

(8) Χρυσοστομικά. Petrovskj, p. 863 nota.

(9) Idem, p. 862: Les deux versions qu'ils contiennent, représentent le passage de l'ancienne pratique vers la nouvelle, qui déjà commençait à s'introduire. C'est alors que l'on commence à élaborer et à établir les prières pour l'entrée du début, pour la prothèse... C'est ce que l'on peut constater d'abord dans le missel de Barlaam de Khoutine. •

Data dunque questa specie di movimento, o, se si vuole, anche di assestamento liturgico, resta ben probabile il prospettare sotto il lato di una introduzione molto arbitraria e personale l'espletamento del rito della protesi in tutta la sua interezza da parte del diacono.

Un'altra chiara notizia, che si può pienamente collegare alla testimonianza dello pseudo-Sofronio, riportata più sopra, ed anche a quella offertaci dalla interpolazione recente del commentario di S. Germano (XII), è quella che noi leggiamo nella « *commentatio liturgica* » di Teodoro Andidense (sec. XIII): « Αὐτὸς δὲ ὁ τὸ θεῖον σῶμα διατέμνων διάκονος ἀπὸ τῆς εὐλογίας τὸν ἄγγελον μιμῆται, τὸν τῆ παρθένῳ τὸ Χαῖρε προσφθεγξάμενον. Εἰ δὲ καὶ ἱερεῖς τοῦτο τέμνουσιν, ἀλλ' ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ οὕτως ἐτελεῖτο πάλαι, καὶ παρὰ τῶν διακόνων ἢ προσφορὰ διατέμετο. Ὁ μέντοι διάκονος, ὁ κατὰ τὸν τύπον τῆς μεγάλης ἐκκλησίας πάλαι τοῦτο διενεργῶν, ἐτοιμάσας σὺν αὐτῷ καὶ τὸ μέλλον ἀποτελεῖσθαι Δεσποτικὸν αἶμα ἐν τῇ προσήκοντι καιρῷ τοῦ πάθους διὰ τῆς τοῦ ζωοποιοῦ Πνεύματος ἐπιφοιτήσεως ἀφήσει ταῦτα ἐν τῇ προθέσει τὴν ταύτης εὐχὴν ἐπιλέγοντος τοῦ ἱερέως <sup>10</sup>.

Si noti anzi tutto che qui l'ufficio diaconale non ha quella estensione, incontrata nella versione slava di Barlaam; inoltre sembra che l'Andidense dimostri con una certa insistenza, che tale uso si avesse nella grande Chiesa cioè in quella Costantinopolitana; con ciò ci fa, se non altro, dubitare della generalizzazione di tale uso presso le altre chiese. D'altronde non si ha nessunissima esclusione del sacerdote, al quale è riservata la preghiera sui ss. doni.

Il Borgiano gr. 7 (sec. XIV) della Vaticana riporta la liturgia di S. G. Crisostomo, e per la protesi si attiene indistintamente al sacerdote o al diacono, seguendo la costituzione patriarcale mandata al vescovo eletto di Gallipoli, fol. 2 :

(10) P. G. 140, col. 429 B. C.

Λαμβάνων ἐν πρώτοις ὁ ἱερεὺς ἢ ὁ διάκονος ἐπὶ τὰς χεῖρας τὸν ἄρτον, δεκταῖοι γὰρ εἰσὶ ἀμφοτέροι κ. τ. λ.

Vale la pena aggiungere ancor un altro documento, che, sebbene apparisca del secolo XV, pure pone la nostra questione in termini così evidenti da far pensare ad un certo ricordo del periodo che noi abbiamo considerato finora, ed in cui abbiamo notato se non altro una titubanza a chi debbasi attribuire il rito della protesi. Il documento ci è fornito dal Codice Reginense 66 della Vaticana: al fol. 39 leggiamo questo titolo: « ὑπόμνησις γενομένη παρά τινος ἱερέως πρὸς τὸν ἱερώτατον μητροπολίτην (ὕλλίαν) Κρίτης περὶ τῆς προσκομιδῆς. » A quanto sembra, si tratterebbe di una specie di pro-memoria di un sacerdote il quale, riportando S. Germano Costantinopolitano, il patriarca Nicola di Costantinopoli, il Grammatico (« περὶ τοῦ πῶς ὀφείλει ὁ ἱερεὺς ποιεῖν τὴν προσκομιδὴν »), espone come egli intenda che si faccia la protesi. Al fol. 41, si tocca in pieno la questione del ministro, con queste parole: Ἔτι δέομαι μαθεῖν, συλλειτουργοῦντος διακόνου μετὰ ἱερέως, τίς ὀφείλει ποιεῖν τὴν προσκομιδὴν τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως ἡγῶν τὴν ἀποκαθαίρεισιν τῶν ἄρτων, ὁ ἱερεὺς παρόντος τοῦ διακόνου ἢ ὁ διάκονος μὴ συμπαρισταμένου τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει ἢ καὶ παρόντος; καὶ γὰρ ἐνταῦθα πολλάκις ὁ διάκονος μὴ συμπαρόντος μετ' αὐτοῦ τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει, αὐτὸς ποιεῖ τὴν ἀποκαθαίρεισιν τῆς ἀναφορᾶς, λέγων καὶ τό' ὡς πρόβατον, ὡσαύτως καὶ τῶν λοιπῶν προσφορῶν, καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐνοῖ τὸ ποτήριον μὴ συμπαρόντος αὐτῷ τοῦ ἱερέως, λέγων αὐτὸς καὶ τό' εἰς τῶν στρατιωτῶν τῇ λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἕως τοῦ τέλους. Καὶ ὅταν δὲ ταῦτα τὰ πάντα ποιήσῃ, τότε ὁ ἱερεὺς ποιεῖ ἐπάνω αὐτῶν τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως.

Questo buon sacerdote, non scorgendo forse regolarità nell' espletamento del rito della protesi, si rivolge al suo Metropolita, chiedendo qualche schiarimento intorno al ministro di detto rito. Egli pone la sua questione sotto un duplice aspetto: trattandosi di celebrazione del sacerdote

con il diacono, chi deve eseguire la protesi? a) Il sacerdote presente il diacono?, oppure b) il diacono sia che il sacerdote si trovi presente o no alla protesi? L'uso, secondo il medesimo, riportava che spesso « *πολλάκις* » il diacono, non presenziando il sacerdote alla protesi, eseguiva il rito con tutte le formole sino alla fine, quindi interveniva il sacerdote per la recita della preghiera.

Quale sia stata la risposta del Superiore ecclesiastico non lo sappiamo, o meglio non ci è stato possibile rintracciarla, quindi non possiamo dire quale sia stato effettivamente il pensiero di quella autorità ecclesiastica. Dall'insieme però si ha l'impressione, che tutta questa ingerenza del diacono costituiva un fatto anormale e dava la sensazione di una certa irregolarità; difatti quel « *πολλάκις μὴ συμπαρόντος μετ'αὐτοῦ τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει* » indicherebbe anzitutto, che non sempre il diacono eseguisse la protesi, ed inoltre che la eseguisse, quando il sacerdote non vi presenziava; onde sembrerebbe che tutta la forza della posizione e del dubbio di quel sacerdote fosse intorno alla regolarità o no, per il diacono, di avere tanta libertà di azione in un atto liturgico, che per il simbolismo da una parte e per la sua relazione reale dall'altra, possiede un'intima connessione con lo svolgimento centrale del divin Sacrificio, in cui entra pienamente ed esclusivamente l'azione sacerdotale. E' bene notare, che la preghiera finale, qualora il rito fosse stato eseguito dal diacono, era recitata dal sacerdote.

Dopo aver presentate tutte queste varie testimonianze, in cui si ha una più larga partecipazione del diacono alla protesi, dobbiamo dire, che in esse, esclusa la versione slava di Barlaam Khoutinense, non si riscontra una affermazione costante e rettilinea di attribuzione di protesi all'ufficio diaconale, ma dubbia e molto limitata. Del resto non bisogna credere, che in questo medesimo periodo di tempo

Λαμβάνων ἐν πρώτοις ὁ ἱερεὺς ἢ ὁ διάκονος ἐπὶ τὰς χεῖρας τὸν ἄρτον, δεκταῖοι γὰρ εἰσὶ ἀμφότεροι κ. τ. λ.

Vale la pena aggiungere ancor un altro documento, che, sebbene apparisca del secolo XV, pure pone la nostra questione in termini così evidenti da far pensare ad un certo ricordo del periodo che noi abbiamo considerato finora, ed in cui abbiamo notato se non altro una titubanza a chi debbasi attribuire il rito della protesi. Il documento ci è fornito dal Codice Reginense 66 della Vaticana: al fol. 39 leggiamo questo titolo: « ὑπόμνησις γενομένη παρά τινος ἱερέως πρὸς τὸν ἱερώτατον μητροπολίτην (ὕλλίαν) Κρίτης περὶ τῆς προσκομιδῆς. » A quanto sembra, si tratterebbe di una specie di pro-memoria di un sacerdote il quale, riportando S. Germano Costantinopolitano, il patriarca Nicola di Costantinopoli, il Grammatico (« περὶ τοῦ πῶς ὀφείλει ὁ ἱερεὺς ποιεῖν τὴν προσκομιδὴν »), espone come egli intenda che si faccia la protesi. Al fol. 41, si tocca in pieno la questione del ministro, con queste parole: Ἔτι δέομαι μαθεῖν, συλλειτουροῦντος διακόνου μετὰ ἱερέως, τίς ὀφείλει ποιεῖν τὴν προσκομιδὴν τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως ἡγουν τὴν ἀποκαθαίρειν τῶν ἄρτων, ὁ ἱερεὺς παρόντος τοῦ διακόνου ἢ ὁ διάκονος μὴ συμπαρισταμένου τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει ἢ καὶ παρόντος; καὶ γὰρ ἐνταῦθα πολλάκις ὁ διάκονος μὴ συμπαρόντος μετ' αὐτοῦ τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει, αὐτὸς ποιεῖ τὴν ἀποκαθαίρειν τῆς ἀναφορᾶς, λέγων καὶ τό· ὡς πρόβατον, ὡσαύτως καὶ τῶν λοιπῶν προσφορῶν, καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐνοῖ τὸ ποτήριον μὴ συμπαρόντος αὐτῷ τοῦ ἱερέως, λέγων αὐτὸς καὶ τό· εἰς τῶν στρατιωτῶν τῇ λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἕως τοῦ τέλους. Καὶ ὅταν δὲ ταῦτα τὰ πάντα ποιήσῃ, τότε ὁ ἱερεὺς ποιεῖ ἐπάνω αὐτῶν τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως.

Questo buon sacerdote, non scorgendo forse regolarità nell'espletamento del rito della protesi, si rivolge al suo Metropolita, chiedendo qualche schiarimento intorno al ministro di detto rito. Egli pone la sua questione sotto un duplice aspetto: trattandosi di celebrazione del sacerdote

con il diacono, chi deve eseguire la protesi? a) Il sacerdote presente il diacono?, oppure b) il diacono sia che il sacerdote si trovi presente o no alla protesi? L'uso, secondo il medesimo, riportava che spesso « *πολλάκις* » il diacono, non presenziando il sacerdote alla protesi, eseguiva il rito con tutte le formole sino alla fine, quindi interveniva il sacerdote per la recita della preghiera.

Quale sia stata la risposta del Superiore ecclesiastico non lo sappiamo, o meglio non ci è stato possibile rintracciarla, quindi non possiamo dire quale sia stato effettivamente il pensiero di quella autorità ecclesiastica. Dall'insieme però si ha l'impressione, che tutta questa ingerenza del diacono costituiva un fatto anormale e dava la sensazione di una certa irregolarità; difatti quel « *πολλάκις μὴ συμπαρόντος μετ' αὐτοῦ τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει* » indicherebbe anzitutto, che non sempre il diacono eseguisse la protesi, ed inoltre che la eseguisse, quando il sacerdote non vi presenziava; onde sembrerebbe che tutta la forza della posizione e del dubbio di quel sacerdote fosse intorno alla regolarità o no, per il diacono, di avere tanta libertà di azione in un atto liturgico, che per il simbolismo da una parte e per la sua relazione reale dall'altra, possiede un'intima connessione con lo svolgimento centrale del divin Sacrificio, in cui entra pienamente ed esclusivamente l'azione sacerdotale. E' bene notare, che la preghiera finale, qualora il rito fosse stato eseguito dal diacono, era recitata dal sacerdote.

Dopo aver presentate tutte queste varie testimonianze, in cui si ha una più larga partecipazione del diacono alla protesi, dobbiamo dire, che in esse, esclusa la versione slava di Barlaam Khoutinense, non si riscontra una affermazione costante e rettilinea di attribuzione di protesi all'ufficio diaconale, ma dubbia e molto limitata. Del resto non bisogna credere, che in questo medesimo periodo di tempo

manchino notizie e testimonianze, le quali fanno una specie di contropeso e, attribuendo il rito della protesi al sacerdote, mantengono l'attività del diacono nei suoi giusti limiti.

Già abbiamo detto qualche parola intorno ai secoli VIII-X, in cui la presenza del diacono si limitava ad un atto materiale di preparazione e quindi in progresso di tempo all'atto invitatorio perchè il sacerdote compisse le varie cerimonie. Questa medesima linea noi la rincontriamo in molteplici documenti del tempo stesso, in cui cominciava a rimarcarsi una notevole ingerenza, e penetrazione da parte del diacono nel rituale della protesi. Non dispiaccia riandare a quei tempi e continuare nell'esposizione storica della nostra questione.

Nel discorso di S. Gregorio Decapolita (820), che « *passim* » andiamo citando nel presente lavoro, si attribuisce al sacerdote il rito della protesi.

« Ἀρχαίμενου οὖν τοῦ ἱερέως τῆς θείας προσκομιδῆς καὶ λαβόντος τὸν ἄρτον ποιῆσαι τὴν ἀναίμακτον θυσίαν... » <sup>11</sup>

Nell'antico testo interpolato del commentario di S. Germano tradotto da Anastasio Bibliotecario (867-886) in latino, si fa già menzione del diacono ed anche del suddiacono, ma solo quale parte meramente materiale, poichè è il sacerdote solo che compie la protesi: *Διὸ καὶ δεχόμενος ὁ ἱερεὺς ἐν κανισκίῳ παρὰ διακόνου ἢ ὑποδιακόνου τὴν προσφορὰν, λαβὼν τε τὴν λόγχην καὶ ἀποκαθάρας αὐτήν, εἶτα σταυροειδῶς χαράξας αὐτήν, λέγει· ὡς πρόβατον...* <sup>12</sup>.

La costituzione di Nicola il Grammatico (1084-1111) al titolo stesso ci presenta il sacerdote quale ministro della protesi: « *περὶ τοῦ πῶς ὀφείλει ποιεῖν ὁ ἱερεὺς τὴν προσκομιδὴν* » <sup>13</sup>.

Uno sguardo ai vari mss. ci dirà, che il sacerdote

---

(11) P. G. 100, col. 1201 C.

(12) P. Nilo Borgia, p. 20.

(13) Pavlov, p. 410.

compiva la protesi e non il diacono, il cui ufficio, quando si trovava presente, si manteneva nella stessa sagoma dei mss. anteriori; e nello stesso tempo la loro molteplicità ci dirà, come la piena attribuzione del rito della protesi al diacono costituisse una specie di tentativo di sostituzione, che d'altronde non ebbe un effetto generale e duraturo.

E così abbiamo il Vat. gr. 1970, i Criptensi Γ. β. II, Γ. β. IV, il Vat. gr. 1973, il Criptense Γ. β. VIII, il Barber. gr. 316, i Vat. gr. 1875 e 2143, nonchè il Barber. gr. 303, e l'Ottob. gr. 434... i quali tutti (dei sec. XI-XII) ci indicano una protesi eseguita dal sacerdote solo, oppure assistito dal diacono. Vi si possono aggiungere altri dei secoli XIII e XIV: il Vat. gr. 1863, il Criptense Γ. β. XIII, il Vat. gr. 573, ecc..., che ci presentano la stessa disposizione offertaci dai mss. dei secoli anteriori. Tanto per essere più completi ci sia dato enumerare alcuni dei secoli XV e XVI, come ad esempio il Criptense A. α. X, i Barb. gr. 389 e 458, gli Ottob. gr. 189 e 288 ed i Vat. gr. 1571, 2005, 2007, 2032, 2051, 2013...; ed inoltre rimando al Volume II *Εἰδησιολογία* del Dmitrievskij ed a quello del Brightman « Eastern liturgies », ove si possono riscontrare ancora altri mss.

Dal secolo XIV in poi non si può più dubitare sul ministro della protesi; il sacerdote eseguisce tutto il rito, lasciando al diacono, quando vi è, l'infusione del vino e dell'acqua, la parte invitatoria ed un'azione più intima, che ha suscitato una questione di un certo valore, in quanto che ha toccato il campo non solo storico, ma anche teologico: essa consiste nel concedere libertà al diacono di poter togliere da se stesso le particole e fare commemorazioni a suo piacere dopo il sacerdote. Prima di entrare in questo fatto, che riguarda solo una parte della protesi, cioè la libera commemorazione da parte del diacono mediante le particole, crediamo opportuno riassumere quanto si è detto

finora, per pronunziare una mezza parola intorno a quanto ci domandavamo più sopra: Il rito della protesi nella sua interezza, anche esclusa la preghiera finale, può appartenere al diacono considerata l'indole, la natura dell'ufficio diaconale? Dallo svolgimento storico della questione abbiamo visto anzitutto, rispetto ad un rito formale di protesi, che una certa ingerenza diaconale, non dico assoluta, ma senza dubbio notevole, la riscontriamo solo al sec. XI, mentre nei secoli anteriori, in cui già si aveva un rituale di protesi, sebbene semplice, il diacono vi prendeva parte in una maniera molto limitata. Senza che questo aspetto di partecipazione limitata venisse a mancare, al sec. XI vediamo sorgere accanto un'altra linea di condotta, che aveva sapore però di novità e di marcata intromissione: il diacono pian piano stava per sostituire quasi del tutto il sacerdote nella confezione della protesi; questo stato di cose dura un certo tempo, sempre però in mezzo a tentennamenti e dubbi, venendo a tramontare quindi in un dato momento. Storicamente dunque non sembra normale il fatto di una quasi piena attribuzione all'ufficio diaconale dell'espletamento della protesi.

## II. - MINISTRO DELLA PROTESI SECONDO LA NATURA DEL SUO UFFICIO.

Considerando il carattere e la natura dell'ufficio diaconale, ci sembra bene esprimere il nostro pensiero in questa forma: l'azione del diacono è sempre diretta ad aiutare il sacerdote in tutto ciò, che riguarda la parte, diciamo così, materiale dello svolgimento liturgico; a lui quindi appartiene il preparare il necessario alla celebrazione eucaristica, l'incensare in alcuni momenti della liturgia, il prendere parte attiva al trasporto dei doni, l'agitare sui ss. doni il flabello, l'immettere le ss. Spe-

cie nel calice per la consumazione ecc... La parte formale della sua attività, della sua partecipazione non può e non deve oltrepassare i giusti limiti: il diacono è posto come anello di congiunzione tra il popolo ed il celebrante, e tutta la sua attività, che tocca un pò più intimamente il lato formale della partecipazione diaconale al Sacrificio, consiste nell' invitare il popolo ad unirsi al sacerdote nella preghiera (ed a tal fine si hanno le varie parti litaniche) e nel contempo consiste anche, come si è già detto, nell' invitare il celebrante all' esecuzione di alcuni atti liturgici.

Dietro questa duplice distinzione ci pare che il rito della protesi, considerato nelle sue varie cerimonie d' incisioni con relative formole, di preghiera ed altro, non possa classificarsi sotto l' aspetto puramente materiale. L' intima connessione della protesi con la parte centrale del Sacrificio divino di sua natura fa attribuire il suo rituale al sacerdote e non al diacono, in quanto che solo il sacerdote ha facoltà sul sacramento eucaristico e su ciò, che ad esso è intimamente legato.

Inoltre se il rito della protesi, specie per quanto riguarda l' incisione del pane, appartenesse all' indole ed alla natura diaconale, perchè non si potrebbe verificare l' intervento del diacono al momento della frazione del s. Pane? Non credo già per il fatto che qui si tratti degli elementi transustanziati, ma perchè è un rito pienamente collegato con tutto il resto dello svolgimento centrale eucaristico; un tale collegamento, una tale relazione reale noi l' abbiamo pure per il rito della protesi, su cui (ci sembra), oltre che per il suo significato e simbolismo, anche per la sua realtà, l' ufficio sacerdotale, più che il diaconale, afferma la competenza per la sua natura, carattere ed indole.

Dopo tutto, ci si potrebbe obiettare, al diacono è riconosciuto il diritto (e ciò si è stampato in varie edizioni

di Venezia <sup>14</sup> ed anche nell'eucologico romano 1873, p. 38) di staccare da sè alcune particole dal pane e fare a piacere le proprie commemorazioni; questo fatto, oltre che non entra nella parte intima della protesi, potrebbe costituire un ricordo di una più che partecipazione diaconale al rito della protesi.

Premettiamo che praticamente oggidì in generale il diacono non stacca da sè le particole dal pane, ma si rivolge al sacerdote, chiedendogli di fare alcune commemorazioni a sua personale intenzione.

Un tal fatto produsse delle discussioni, portate su terreno teologico, che divisero i disputanti in due parti: l'una sosteneva che non è lecito al diacono offrire tali particole; l'altra, basandosi su le varie testimonianze su riferite, che militano a favore del diacono, chiama troppo esagerata la prima opinione. Dopo aver esposto le due sentenze, aggiungeremo il nostro modesto pensiero.

Stanno per la prima sentenza Simeone Tessalonicense, Gregorio Pachimere, Arcudio, Allazio ecc.

Scorrendo i passi del Tessalonicense <sup>15</sup>, si nota ben chiaro, che egli è molto tassativo nel negare ai diaconi di offrire le particole, poichè non hanno tale facoltà, essendo muniti soltanto dell'azione prettamente ministeriale; le commemorazioni, se vogliono, i diaconi le facciano per mezzo del sacerdote; non era quindi normale e conveniente, secondo Simeone, quanto si faceva a Monte Athos e a Salonico.

Al cap. III della « Celeste gerarchia » dell'Areopagita, in cui si dice agire contro le costituzioni chi esercita il proprio ministero oltre le debite prescrizioni, Gregorio Pachimere, per illustrarne il concetto, fa seguire un esempio sotto questa forma: sarebbe contro le costituzioni, se il diaco-

---

(14) Goar, p. 89.

(15) P. G. 155, col. 289.

no offerisse, o se il sacerdote per l'imposizione delle mani pensasse di conferire gli ordini sacri.

Arcudio riporta questo stesso esempio a conferma della sua tesi. Vale la pena di trascrivere quanto egli ha esposto intorno alla presente questione. Seguendo anche il Tessalonicense, difende con forza il concetto della illiceità dell'ufficio diaconale nell'offerire le particole. Ecco come si esprime: « At illas particulas nedum laicis, sed ne diaconis quidem offerre fas est. Nulla autem ratio reddi potest quare offerre non possint, nisi ea sola, quam reddit Concilium I Nicaenum can. 18, quia videlicet diaconi non habent potestatem sacrificia offerendi; unde cum non possint diaconi offerre particulas, signum est eas consecrari, et esse sacrificium. Et propterea negat Concilium posse eos Eucharistiam presbyteris distribuere: οὔτε ὁ κανὼν, οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε τοὺς ἕξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν, τούτοις τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα Χριστοῦ. Neque canon, inquit, neque consuetudo tradidit, ut ii, qui offerendi sacrificium non habent potestatem, his qui offerunt, corpus Christi porrigant. Epiphanius quoque haeresi 79 dum reprehendit quasdam mulieres, quae placentam offerebant per modum sacrificii Beatae Virgini, dicit neque diaconos istud posse efficere: καὶ γὰρ οὔτε διάκονοι ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ τάξει ἐπιστεύθησαν τι μυστήριον ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ μόνον διακονεῖν τὰ ἐπιτελλόμενα. Nam neque diaconis in ecclesiastico ordine concreditum est, ut aliquod mysterium peragant, sed solum ut administrent imperata. Quam eandem rationem Concilii et Epiphanii optime tangit ipsemet Thessalonicensis... » <sup>16</sup>.

Nel cap. XVII riprendendo il fatto delle particole, prosegue nel dire, come l'offerta di esse da parte del diacono costituisse un abuso, poichè « non potest eos offerre alius

---

(16) Arcudio, p. 186.

quispiam praeterquam is, qui eas etiam consecrat. Alioquin totius Ecclesiae vetustissima consuetudo reclamatur, quare numquam offerre diacono permisit. Quare emendandae sunt seu potius delendae in praeparatione liturgiae illae rubricae in Euchologio typis excusso: « ὁ δὲ διάκονος λαβὼν καὶ αὐτὸς σφραγίδα καὶ τὴν ἁγίαν λόγχην, μνημονεῖ ὡν βούλεται τεθνεώτων καὶ τελευταῖον λέγει οὕτως: μνήσθητι Κύριε καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιοτήτος καὶ συγχώρησόν μου πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον· εἶτα μνημονεῖ καὶ ὡν βούλεται ζώντων ἐν ἑτέρᾳ σφραγίδι, ὡσαύτως καὶ τίθησι τὰς μερίδας ἐν τῇ κάτωθεν μέρει τοῦ ἁγίου ἄρτου, ὡσπερ καὶ ὁ ἱερεὺς ».

Hae rubricae, inquam, tollendae sunt, quae a Neotericis graecorum Euchologio Venetiis typis excusso additae sunt, ut suam ἀπίθανον opinionem probabiliorem redderent. Sunt enim mera καινοτομία quam sane redarguunt, cum Concilii Nicaeni citatus canon, tum S. Epiphanius et ipsemet Thessalonicensis, qui si in antiquis euchologiis diaconum posse particulas offerre, scriptum reperisset, certe minime illud correxisset atque damnasset » <sup>17</sup>.

Ed Allazio, volendo precisare di quale oblazione trattasse il I Concilio ecumenico nel canone XVIII, scrisse: « Sic etiam diaconi tempore primi concilii Nicaeni, nullam habebant potestatem offerendi, particulas, scilicet illis similes, quas sacerdos in prothesi a pane lanceola excisas offert. Neque enim de alia oblatione concilii verba intelligi possunt; manifestum enim est, diaconum non posse Deo offerre, hoc est consecrare, cum illud solum sibi sacerdotis manus vindicet, et alia offerre caeteri pro libitu possint » <sup>18</sup>.

Però più giustamente Pétridés nell'Échos d' Orient indica questa spiegazione di Allazio e la conseguente opposizione del Card. Bona e del De Berlendis, come inutile, per

(17) Arcudio, III, c. 17, p. 200

(18) Allazio, III, c. 13, n. 6

il semplice fatto che si verrebbe ad affermare essere esistite le particole già al tempo del primo Concilio di Nicea : « Il me semble d'ailleurs inutile de réléver cette théorie, qui ferait remonter l'usage des parcelles au temps du I. concile oecuménique ! » <sup>19</sup>.

Il P. Hanssens sembra accettare l'opinione di Arcudio, od almeno certo non la respinge : « ...quod (cioè l'uso del diacono di offrire particole) Arcudius.....carpere non omisit, neque, ut nobis videtur, omnino immerito ; certe, si rituum non exteriorum tantum formam, sed naturam inspiciamus, nihil habent commune praeparatio panis et vini eucharistici et oblatio illarum particularum » <sup>20</sup>.

Questa opinione del Tessalonicense, accettata e difesa da Arcudio, è stata detta se non altro almeno un pò troppo esagerata e precipitosa.

Goar nel suo eucologio, per controbattere, riporta la testimonianza dell'interpolatore (sec. XII) del commentario di S. Germano, ove il diacono compie il rito su l'oblata maggiore, e quindi a più forte ragione poteva farlo riguardo alle particole. Dopo aver esposto il modo di sentire di Arcudio, il quale voleva l'omissione di alcune rubriche dall'eucologio, il Goar così prosegue : « Cuius sententiae nimium ut videtur praecipitatae respondeo. Non Thessalonicensem modo, sed et quemlibet, damnatum ab Arcudio ritum, D. Germani auctoritate probatum et usu confirmatum in eius mystagogia legere potuisse ».

« Τὸ κυριακὸν σῶμα, inquit, ὡς ἐκ τινὸς κοιτίας καὶ τοῦ παρθενικοῦ σώματος τοῦ ὄλου ἄρτου τῆς εὐλογίας τὸν καὶ τῆς προσκομιδῆς, παρὰ τοῦ διακόνου, ὡς ἡ μεγάλη ἐκκλησία παρέλαβε διατέμενεται. » *Dominicum corpus ipsum (et non solae particulae)*

---

(19) Échos d'Orient, a. III. p. 74.

(20) M. Hanssens, III, p. 28.

tamquam ex quodam utero et carne corporis virginalis a toto pane oblationis et benedictionis a diacono, ut magna Ecclesia a maioribus accepit, dissecatur. Et infra: « αὐτὸς δὲ ὁ τὸ θεῖον σῶμα διατέμνων διάκονος ἀπὸ τῆς εὐλογίας τὸν ἄγγελον μιμεῖται, τὴν τῇ παρθένῳ τὸ Χαίρει προσφθεγγάμενον, οἱ δὲ καὶ ἱερεῖς τοῦτο τέμνουσιν, οὐ θαυμαστὸν πρὸς γὰρ τὰ ἔθνη τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ὄραν χρῆ ». Ipse vero qui divinum corpus dissecat a benedictionis pane diaconus Angelum imitatur, qui Virgini « Ave » nunciavit. Nec mirandum, etiam si sacerdotes illud praescindant, ad consuetudinem enim magnae Ecclesiae prospiciendum est. Diaconus itaque ex Germano maiorem hostiam in magna Ecclesia, quam a cunctis imitandam asserit, praescindit: nec soli sacerdotes eam praescindunt, et oblationem perficiunt: eam itaque et diaconus pariter aggredi poterit maxime si post sacerdotem minores tantum particulas extrahat, et recensitis nominibus quorum habet memoriam, eas solummodo in disco reponat: at hoc nefas esse duxerunt canon Nicaenus, et graeci scriptores, inquit Arcudius. Non ita. Neque enim unum est tantum offertorium in graecorum liturgia, sed binum aut ternum: et secundum quidem aut tertium infra liturgiae ambitum comprehenditur, et completur in altari: primum hoc ἐν σκευοφυλακίῳ, vel *prothesi* celebratum extra liturgiae limites consistit, solummodo praeivium est, et a consecratione remotissimum; nec severo nimis supercilio ab eo diaconus arcendus est; eius enim opus quodcumque, sacerdotis operi subicitur et subordinatur, relictis propterea in prothesi particulis, illas oratione prosequitur sacerdos, « ἀφήσει ταῦτα ἐν τῇ προθέσει τὴν εὐχὴν ἐπιλέγοντος τοῦ ἱερέως » et ad alia sibi propria exsequenda divertit diaconus » <sup>21</sup>.

(21) Goar, p. 102.

Non senza sorpresa ci siamo imbattuti in alcune espressioni della lettera pontificia « Ex quo primum » di Benedetto XIV: « Goarius testatur, oblationem diaconalem in magna Constantinopolitana Ecclesia usu receptam non fuis-

Che il diacono possa offrire le particole secondo quel che si ha nei vari eucologi sia di Venezia sia di Roma, è sostenuto e difeso dal Card. Bona, però sotto l'aspetto giuridico, piuttosto che liturgico, poichè egli ribatte Arcudio in modo speciale per quanto riguarda il commento e l'interpretazione canonica di Nicea. Dopo aver detto, che anche i concelebrenti possono offrire particole a loro piacere, si sofferma ai diaconi: «...Et diaconi, si velint, tollunt particulas pro iis quoque nominatim, qui sibi commendati sunt. Nec diaconi propterea censendi sunt officium sibi non debitum sacrilege usurpare, ut credit Arcudius; non enim de hac oblatione loquuntur canones ab eo citati; sed de alia quae fit in altari et ad solos sacerdotes pertinet. In hac vero, quae illi praevia est, et a consecratione longius remota, nihil aliud facit diaconus, nisi quod particulas scindit et in disco reponit, a sacerdote postea consecranda »<sup>22</sup>.

« Ad haec, scrive Benedetto XIV, idem cardinalis ostendit, antiquum esse ritum oblationis diaconalis, cumque de eo disputatum fuerit etiam in Florentino concilio, satisfactum fuisse patribus ibi adunatis, per responsiones ab Ar-

se » (Bollarium Ben. XIV Venet. 1778, IV, p. 167, N. 41). Sembra invece tutto il contrario: difatti Goar legge nella Mistagogia di S. Germano (interpolatore sec. XII) che il diacono staccava l'oblata principale da tutto il pane, « ὅς ἡ μεγάλη ἐκκλησία παρέλαβε » ut magna Ecclesia a maioribus accepit, *ed inoltrandosi* « εἰ δὲ καὶ ἱερεῖς τοῦτο τέμνουσιν, οὐ θαυμαστόν πρὸς γὰρ τὰ ἔθνη τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ὄραν χρή ». Nec mirandum etiam si sacerdotes illud praescindant... La più ovvia spiegazione della seconda parte, per conciliarla con la prima, è che, sebbene la protesi venga attribuita anche al sacerdote, pur è meglio guardare agli usi della grande Chiesa, la quale, come ha ereditato dai maggiori, la attribuisce al diacono.

Non ho citato questo per approvare la testimonianza del Goar, ma per indicare il vero pensiero del medesimo, il quale, secondo Benedetto XIV, sarebbe contro l'azione diaconale nella protesi; il che non risulta dalle stesse parole di commento: « Diaconus itaque ex Germano maiorem hostiam in magna Ecclesia praescindit; nec soli sacerdotes...et diaconus pariter poterit aggredi... ».

(22) Card. Bona: Rerum liturgicarum, II C. I, n. 7

chiepiscopo Mitylenensi datas ». Evidentemente però in queste asserzioni si desidererebbe qualche argomento positivo, che in realtà non ci si offre.

Lo stesso argomento è toccato di passaggio dal De Berlendis: ricorda prima la sentenza del Tessalonicense e di Arcudio, che piuttosto non ammette, schierandosi dalla parte di Goar: « Nilosecius P. Goar...protestatur, eas (particulas) posse etiam admitti, quoniam illud offerendi diacono munus attributum, intelligit de prima particularum oblatione, dum super mensam, *prothesin* vocatam adhuc adsunt; non vero de aliis oblationibus, quae a sacerdote inter liturgiam fiunt » <sup>23</sup>.

Nella lettera pontificia « Ex quo primum », dopo essere state esposte le varie opinioni sul riguardo, con manifesta tendenza verso il pensiero del Card. Bona, viene stabilito che una tale prassi si continui ad osservare senza cercare di introdurre innovazioni: « Iam vero in congregationibus habitis tam sub Urbano VIII quam nostris hisce temporibus, minime praetermissum fuit examen propositae quaestionis, utrum tollenda esset oblatio, quae a diaconis fiebat ad *prothesin*. In ea autem, quae habita est die 3 Januarii a. 1745 rescriptum fuit, Nobis deinde adprobantibus, nihil esse innovandum. Validiores enim atque firmiores visae sunt rationes huic ritui faventes, per Card. Bonam allatae, quas ad oppugnandum eundem ritum congressit Arcudius. Itaque in nova euchologii editione intactus relictus est oblationis diaconalis ritus » <sup>24</sup>.

Fin quì le opinioni prò e contro l'asserzione se possa o no il diacono, in forza del suo ufficio, fare le commemorazioni mediante le particole. Non è il caso di premettere

---

(23) Be Berlendis, p. 143.

(24) Benedictus XIV, p. 167, n. 43.

tale questione non essere la stessa di quella, che riguarda il rito su la oblata grande e su le commemorazioni per le varie categorie dei santi; la presente questione si aggira su quelle particole, che il diacono, secondo l' eucologio, può offrire dopo il sacerdote, direttamente da sè a propria intenzione; onde ci sembra, che se queste due questioni riflettono un' unica azione continuata, non rispecchiano però un unico e medesimo aspetto, poichè è ben diverso compiere il rito della protesi, specie per quanto riguarda l' *amnós* nella sua interezza, e poi aggiungere il diacono altre commemorazioni personali.

Dietro quanto abbiamo esposto su la marcata ingerenza del diacono nel rito della protesi, noi propendiamo pienamente verso la prima opinione, che nega al diacono la facoltà di offrire da sè; non prendiamo però come argomento il canone niceno, perchè certamente ivi non si tratta dell' offerta delle particole. Più che ricorrere dunque a detto canone, come fa Arcudio, io cercherei di dimostrare l' asserto, penetrando l' aspetto meramente ausiliare e ministeriale del diacono, come fa il Tessalonicense.

Non ostante la grande libertà ed attribuzione di atti, che gode il diacono negli svolgimenti liturgici, pure è necessario ammettere che tutte le sue azioni dipendono da un previo consenso del sacerdote, che si esprime ora con la benedizione ora con qualche formula e così via. Esistendo quindi questa specie di dipendenza del diacono dal sacerdote nelle parti liturgiche, forse la sentenza più plausibile, già indicata da Simeone, consisterebbe in una via di mezzo: il diacono può offrire le particole nella protesi per mezzo del sacerdote. E questo si fa comunemente in molte parti. Con ciò non vogliamo dire, che si esclude la diretta offerta delle particole da parte del diacono per un fatto teologico, come la intenderebbe Arcudio, ma perchè una tale via di mezzo ci presenta più chiaro e più accettabile il sen-

so liturgico, che nel caso presente consiste nell'affermare la relazione di dipendenza diaconale dall'azione del sacerdote, significandosi così in maniera più manifesta l'aspetto prettamente ministeriale ed ausiliare, di cui è insignito l'ufficio del diacono. Onde, per chiarire il nostro pensiero, diciamo: dei sostenitori della prima sentenza non ci piace l'aver portato su campo teologico un atto, che riguarda più che altro un aspetto disciplinare liturgico; degli autori della seconda opinione ci sarebbe piaciuto una maggiore penetrazione del fatto liturgico di dipendenza diaconale nell'espletamento del suo ufficio. Ritraendo però qualche elemento dell'una e dell'altra sentenza, potremmo ottenere quanto sarebbe necessario a mostrare e nel contempo a porre nei suoi giusti confini l'azione diaconale, cioè: ammettendo col Goar la giusta distinzione di oblazione da oblazione (venendo così a correggere quanto di esagerato si ha nella sentenza di Arcudio) e prendendo dal Tessalonicense il senso ministeriale dell'ufficio del diacono, con cui si offre così alla seconda sentenza un elemento di sano criterio di delimitazione, potremmo presentare la vera azione diaconale, svolgentesi nell'ambiente, e, diremmo, nel recinto del suo ufficio e delle sue mansioni.

Adesso è ben naturale indirizzare la nostra attenzione allo svolgimento del rito della protesi nelle sue cerimonie e nelle sue formole, considerandone le varie fasi nella sua evoluzione storica: sarà questa la materia del seguente capitolo, che senza dubbio costituirà la parte più importante e centrale del presente lavoro.

## CAPO V.

### RITI DELLA PROTESI

Il lungo svolgimento di formole e di cerimonie, di cui è costituita la protesi bizantina nel suo stato attuale, noi lo considereremo nella sua evoluzione nei diversi secoli a cominciare dall' VIII giungendo fino a noi, giacchè nei secoli anteriori non ci è dato riscontrare un rituale speciale, se non quello di qualche semplice benedizione.

Dallo studio in materia credo si possa affermare che tre sono le caratteristiche, che delineano questo movimento di protesi: dall' VIII all' XI secolo essa ci offre un particolare tratto della semplicità del suo rituale; dall' XI al XVI essa tende ad avere un' estensione di cerimonie e di formole, che, data la sua esagerazione, ci offre più che un arricchimento del suo rituale, un senso di una tale marcata libertà nella sua esecuzione, da oscurare il vero aspetto di un semplice atto liturgico, ed a produrre un gran numero di variazioni nelle differenti località di rito bizantino; tale tendenza esagerata, attuata in tale periodo di tempo e sempre più incline a modificazioni, variazioni, aggiunte ecc..., richiese l' intervento dell' autorità ecclesiastica, che ponesse un giusto freno a questa smisurata libertà liturgica, e ne disciplinasse il movimento; il secolo XIV ci presenta perciò lo sforzo di Filoteo patriarca Costantinopolitano (1351-1376) di avere un determinato rituale per la protesi; esso però solo nel sec. XVI mediante le edizioni stampa-

te, salvo alcune divergenze non essenziali, poté praticamente entrare in una fase definitiva e presentarsi sotto un ordine sistemato, quale possediamo tuttora. Ciò premesso, è ben logico che noi dividiamo il presente capitolo in tre paragrafi :

- 1) Riti della protesi dal secolo VIII al XI.
- 2) Riti della protesi dal secolo XI al XVI.
- 3) Riti della protesi dal secolo XVI ai giorni nostri.

#### I - RITI DELLA PROTESI DAL SECOLO VIII AL XI.

Questo primo periodo evolutivo della protesi attraverso la collezione di codici e qualche testimonianza del tempo ci presenta una lineare semplicità del rituale della preparazione sacrificale seguita parallelamente da una tendenza acquisitiva di formole.

Il primo rito, che noi constatiamo nella protesi, è l'incisione del s. pane mediante il liturgico coltello sacrificale, detto *λόγχη*. Sebbene esso non ci venga indicato nei primi mss. liturgici di nostra cognizione, pure abbiamo testimonianze coetanee, che ci assicurano dell'uso della *λόγχη* a cominciar già dalla metà del sec. VIII.

S. Germano Costantinopolitano nel suo commentario parlando dell' *ἄρτος τῆς προθέσεως* ricorda l'incisione su di esso per mezzo della lancetta « τὸ δὲ ἐν τῇ *λόγχῃ* ἀποκείρεσθαι » e più oltre : « ἀντὶ γὰρ τῆς *λόγχης* τῆς κεντησάσης τὸν Χριστὸν ἐν τῷ σταυρῷ, ἐστὶν καὶ αὕτη ἡ *λόγχη*..... » mette in evidenza come la lancetta eucaristica rappresenti la lancia, con cui fu trafitto Gesù Cristo sopra la Croce (1).

Anche da S. Teodoro Studita ricaviamo una testimonianza : « ..... Ἡ οὖ δοκεῖ σοι τὸ θεῖον μείρον εἰς Χριστοῦ τύπον εἰληφθῆαι ; τὴν θεῖαν τράπεζαν ἀντὶ τοῦ ζωοποιοῦ τά-

(1) P. Nilo Borgia, p. 19.

φου; τὴν ἐπ' αὐτῇ σινδόνα ἀνθ' ἧς καὶ ἐν ἧ εὐληφθεὶς ἐτάφη; τὴν ἱερατικὴν λόγχην, ἀνθ' ἧς καὶ ἐν ἧ τὴν θεόσωμον πλευρὰν ἐνύγῃ; τὸν σπόγγον ἀνθ' οὗ καὶ ἐν ᾧ πιὼν ἐχολώθη; τὸ σταυρικὸν ἐκμαγεῖον, ἀντὶ τοῦ ζωοποιοῦ ξύλου;» Parlando dunque della venerazione delle cose sacre, come dell' altare, della tovaglia su l' altare ecc...., il Santo dimostra che la venerazione nostra non ci riporta alla mera materia delle suddette cose, ma a ciò che esse rappresentano, onde menziona anche la lancetta, che ricorda quella, con cui fu trafitto il Costato di nostro Signore; si noti che essa viene nominata tra le cose, che appartengono al santuario; costituisce quindi una buona testimonianza per la nostra λόγχη<sup>2</sup>.

In S. Gregorio Decapolita troviamo descritta la celebrazione della liturgia nel momento, in cui un Saraceno penetrava nel tempio con intenzioni profanatorie: « Ἀρξαμένου οὖν τοῦ ἱερέως τῆς θείας προσκομιδῆς, καὶ λαβόντος τὸν ἄρτον ποιῆσαι τὴν ἀναίμακτον θυσίαν ὁ Σαρρακηνὸς δὲ εἶδε τὸν ἱερέα, ὅτι παιδίον ἔλαβεν ταῖς χερσίν, καὶ ἔσφαττεν αὐτὸς κινῶν τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐν τῷ ποτηρίῳ, καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ κλῶν θείας ἐν τῷ δίσκῳ... καὶ ὡς ἤγγικε ἡ ὥρα τῆς ἁγίας εἰσόδου ὁ Σαρρακηνὸς εἶδεν αὐθις τρανωτέρως τὸ παιδίον ἐν τῷ δίσκῳ μεμελισμένον εἰς τέσσαρα...<sup>3</sup>.

Dalla descrizione di questo miracolo avvenuto alla presenza del Saraceno, deduciamo il fatto di una incisione avuta sopra il s. pane, che non poteva avverarsi se non per mezzo di uno strumento liturgico, a ciò adatto, ossia per mezzo dell' ἁγία λόγχη. L' incisione dunque costituiva il rito primitivo su l' ἄμνός.

E quest' incisione era accompagnata da formole?

(2) P. G. 99, col. 489 B.

(3) P. G. 100, col. 1201 C. - 1203 C.

Dagli eucologi non ci risulta affatto; essi non fanno altro che indicare la preghiera usuale sui doni:

SEC. VIII-IX - *Cod. Barb. gr. 336*, fol. I « Εὐχὴ ἦν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῇ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἄρτου ἐν δίσκῳ ».

*Cod. Criptense* Γ. β. VII, fol. 119: « Εὐχὴ γινομένη ἐν τῇ σκευοφυλακίῳ, ἀποτιθεμένου τοῦ πρεσβυτέρου τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἐν τῇ δίσκῳ ».

SEC. IX-X - *Cod. Porfiriano* « Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν δώρων ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἐν τῇ διακονικῷ ». (Krasnoseltsev, Sviedenia... pag. 285).

*Cod. Criptense* Γ. β. XXIX fol. 1. Εὐχὴ θυμιάματος... Εὐχὴ τῆς προθέσεως. Si noti che in questo codice criptense incontriamo già la preghiera per l'incenso, che non era affatto indicato in quelli anteriori.

SEC. X - *Cod. Sebastiano*: « Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῇ σκευοφυλακίῳ » (Krasnoseltsev, p. 217).

Vat. gr. 2282 fol. 1. Dopo l'ὕπὸ τοῦ κράτους σου e l'inno cherubico si ha questa rubrica: ... « Καὶ ἔταν τίθωνται τὰ ἱερατικὰ σκεύη ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου, εὐχεταὶ ὁ διάκων, λέγων· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· καὶ ἐπάγει ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως εὐχόμενος τήνδε· Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν...

*Criptense* Γ. β. IV, fol. 2<sup>v</sup>: Εὐχὴ τοῦ θυμιάματος. — Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῇ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ πρεσβυτέρου τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἐν τῇ δίσκῳ.

SEC. XI XII - *Ms. Sinaitico*: « Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῇ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἄρτου ». (Dmitrievskj, Εὐχολόγια II, p. 64, n. 862).

Possiamo ora similmente parlare di un rito particolare per la preparazione del secondo elemento eucaristico?

Certo dagli eucologi su riferiti non si ha alcuna notizia su questo punto, onde si potrebbe forse affermare, che su la preparazione dell'altro elemento eucaristico non si effettuasse rito alcuno; anzi se ne ha una proibizione pa-

triarcale nella prima metà del sec. X, fatta da Niceforo, patriarca di Costantinopoli: « ὅτι οὐ χρὴ σφραγίδα ποιεῖν ἐν τῇ εὐχαρί τοῦ σκευοφυλακίου ἐπὶ τὸ ἅγιον ποτήριον » <sup>4</sup>. Nessun segno quindi, secondo il patriarca Niceforo, sopra il s. calice; onde l'unico atto rituale, privo di qualsiasi formola e di qualsiasi segno, sarebbe stato la sola misione dell'acqua e del vino. Non si sa per quali ragioni il detto patriarca ne abbia proibito qualsiasi rito; forse sarà stata una disposizione limitata a qualche luogo, poichè ad esempio, contrariamente a ciò, in una traduzione armena della liturgia crisostomiana, che il P. Aucher fa risalire al sec. VIII, anch'essa ben semplice nell'esposizione della protesi, premette alla solita εὐχὴ τῆς προθέσεως, due brevissime formole con le rispettive rubriche: « E poi (*dopo la vestizione*) prende il pane e lo mette su la patena dicendo: In memoria di N. S. G. C. E preso il vino, versa in forma di croce nel calice, dicendo: Per memoria della salutare economia del Signore Iddio e Salvatore nostro Gesù Cristo. » <sup>5</sup> Ci si fa parola in detta versione di una forma di croce nel versare il vino, accompagnando il gesto con una breve formola.

È ben degno di nota e di considerazione il Criptense Γ. β. II, foll. 1 v. e 2, del sec. XI, che descrive la protesi ancora nella sua semplicità primitiva, senza aggiungere formola alcuna, anzi facendone un'espressa esclusione: « Μετὰ ταῦτα (cioè *dopo la vestizione*) ὁ ἱερεὺς λαβὼν τὴν προσφοράν, περικόπτει αὐτὴν στρογγυλοειδῶς μὴ δὲ ἐν τὸ σὺνολὸν λέγων, καὶ στρέψας τὴν μερίδα, θύει ταύτην σταυροῦ τύπῳ ἔνδοθεν, ἐπιτίθει τῷ δίσκῳ καὶ λαβὼν οἶνον σφραγίζον ἐπιχέει τῷ σταυρῷ ὡσαύτως καὶ καλύπτει τὸν δίσκον,

(4) P. G. 100, col. 856 C.

(5) G. Aucher in Χρυσοστομικά, p. 372.

ἔπειτα τὸ ποτήριον, καὶ ἐπιτίθει τὴν νεφέλην διπλομένην πάντα καὶ λέγει τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...

Mentre da una parte la minuziosa descrizione del primitivo rituale, aggiungendo anche il ricordo dei veli, ci indica già un sensibile, sebbene quasi insignificante, movimento progressivo, dall'altra l'espressa esclusione di qualsiasi formola ci fa supporre l'esistenza di un simile movimento rituale della protesi. Difatti un codice coetaneo o di poco posteriore ci offre la base di una tale supposizione.

Il codice Vat. gr. 1970 (*Rossanense*) contiene nella semplicità di linee, quanto segue: Fol. 52<sup>v</sup> e Fol. 53:

Εὐχὴ εἰς τὸ προσκομίσαι τὸν ἄρτον.

Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κήροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ, ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἢ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη, τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ εἰς τὸ ἐνώσαι τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ, λέγει· εἰς δὲ τῶν στρατιωτῶν λόγῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐνυξεν καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, τὸ πηγάσαν τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν. Εἶτα ποιεῖ εὐχὴν τῆς προθέσεως.

Riporta qui la preghiera crisostomiana e quindi la preghiera per la benedizione dell'incenso. In ultimo, riguardo alla copertura dei doni si legge: « Καὶ θυμιῶν καλύπτει τὰ δῶρα λέγων· Ἐκάλυψεν οὐρανοὺς... καὶ τῆς αἰνέσεώς σου πλήρης ἡ γῆ. Καὶ ἐπάγει λέγων· ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, ὀργιζέσθωσαν λαοὶ ὁ καθήμενος... Καὶ θυμῆ τὸν λαόν ».

Riguardo alla preghiera crisostomiana parleremo più oltre.

Dai documenti riportati risulta chiaro ed evidente il mantenimento della semplicità del rito, non escluso il sensibile moto progressivo mediante l'aggiunta di qualche formola concomitante l'azione rituale.

D'altra parte però dobbiamo notare che quest'arricchimento di rituale si osserva già al sec. IX dietro le no-

tizie desunte da una buona testimonianza, la quale, unita a quella della citata versione armena, ci indica un'altra linea di condotta: linea di evoluzione.

La testimonianza in questione ci è data dalla versione del testo interpolato del commentario di S. Germano, fatta da Anastasio Bibliotecario tra l'anno 867 e 886; è quindi un documento che per la sua antichità riveste una certa importanza. Eccone il testo:

« Quocirca suscipiens sacerdos in disco a diacono vel a subdiacono oblationem sumensque lanceam et purgans eam deindeque in speciem crucis designans eam, dicit: *Tamquam ovis ad occisionem ductus est et sicut agnus coram tondente se sine voce.* Quo dicto positaque jam oblatione in disco sancto, digito extenso super eam, hanc demonstrans affatur: *Sic non aperuit os suum: in humilitate ipsius iudicium eius sublatum est: generationem autem eius quis narrabit? quia tolletur a terra vita eius.* Et ideo postquam hoc dicit, accepto sancto calice, fundente in cum diacono vinum et aquam, iterum dicit sacerdos: *Exiit de latere Jesu sanguis et aqua, et qui vidit testimonium perhibuit et verum est testimonium eius.* Deinde post hoc, posito sancto calice in divina mensa, digito ostendit, intendens in occisum agnum per panem et in effusum sanguinem per vinum, iterum dicens, quia: *Tres sunt qui testimonium dant: spiritus, aqua et sanguis, et tres unum sunt, nunc et semper et in saecula saeculorum.* Dehinc accipiens turibulum et adolens incensum, facit orationem propitiationis » <sup>6</sup>.

Nella « Version arabe inédite de la liturgie de S. Iean Chrysostome », che G. Bacha fa risalire al sec. X <sup>7</sup>, noi troviamo una descrizione di protesi, che presenta una certa qual

(6) Edit. P. Nilo Borgia, p. 20.

(7) Χρυσοστομικά, p. 406.

semplicità improntata nel contempo di un piccolo progresso. Dopo la preghiera sui doni con benedizione al principio ed alla fine dell'*ecfónesi*, e dopo l'incensazione dei doni, il celebrante « encense en forme de croix, puis prend le couvercle de la patène et dit : *Le Seigneur a régné ; il s'est revêtu de splendeur*. Le diacre : *Il en est ainsi*. Le prêtre prend ensuite le couvercle du calice et couvre celui-ci en disant : *Le Seigneur s'est revêtu de force et s'en est ceint. Il en est ainsi. Ainsi soit-il*. Il prend ensuite le grand voile et dit : *Parcequ'il a affermi l'univers, et celui-ci ne sera pas ébranlé ; sa vertu a couvert les cieux d'un voile et la terre est remplie de sa louange*. Il continue en récitant le reste du psaume, qui commence par ces mots : « *Le Seigneur a régné* », et il encense trois fois ; à chaque fois le diacre répond : *Ainsi soit-il* »<sup>8</sup>.

Attraverso dunque la considerazione dei riportati documenti e di altri, che presenteremo nel paragrafo II, assistiamo sin d'ora ad un certo contrasto tra due tendenze : l'una vuol rimanere ferma e salda alla tradizione ; l'altra invece cerca di dare una certa espressione, un certo movimento ed anche una certa pompa al semplice atto preparatorio della materia sacrificale, qual è la protesi.

Tale è dunque la caratteristica del primo periodo (sec. VIII-XI) dell'evoluzione storica del rito della protesi.

Quale delle due correnti, delle due tendenze nel corso dei secoli avrà la prevalenza ? Ciò costituirà la progressiva indagine nel presente lavoro. Prima però di procedere alla considerazione del secondo periodo (sec. XI-XVI), bisogna volgere la nostra attenzione alla preghiera finale, che, come adesso, anche allora in quei tempi antichi, si recitava sopra i ss. doni e costituiva la preghiera della protesi, con

(8) Χρυσοστομικά, p. 863-864.

cui si dava termine al rito liturgico della preparazione degli elementi per il Sacrificio.

L' εὐχὴ τῆς προθέσεως, che oggi recitiamo sopra i ss. doni all' inizio della liturgia crisostomiana, nei più antichi mss. noi la troviamo inserita in quella basiliana: ci basti citare il Barb. gr. 336, il Criptense Γ. β. VII ed il Γ. β. IV, il Sinaitico n. 962 ed il Patmense n. 105 (Dmitrievskj, εὐχολόγια, II, p. 64 e p. 160).

Nella liturgia crisostomiana invece ne troviamo inserita un' altra, che contiene anche un senso epicletico: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ προθεῖς αὐτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἔπειθε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο καὶ ποιήσον αὐτὰ ἀχραντὸν σου σῶμα καὶ τίμιον αἶμα εἰς μετάληψιν ψυχῶν τε καὶ σωματῶν· ὅτι ἡγιασθαι καὶ δεδόξασθαι... (Γ. β. IV, 17).

Sostanzialmente è la stessa preghiera riportata dal Cod. Vat. gr. 1970 (Rossanense), cui bisogna connettere il ms. Paris gr. 322<sup>9</sup>; questa medesima preghiera si trova al fol. 45 del Barber. gr. 336, senza però che la liturgia abbia il nome del Crisostomo, che si legge solo al fol. 55 per l' εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς...

La preghiera basiliana però col tempo fu inserita nella liturgia crisostomiana, come vediamo nei codici criptensi Γ. β. II, A. α. X, Γ. β. XIII, nel Vat. gr. 1973, Vat. gr. 428, Vat. gr. 573, nel ms. Sinaitico n. 973<sup>10</sup>, nel ms. Patmense n. 714<sup>11</sup>, nel ms. Sinaitico n. 966<sup>12</sup>, ed in tutti gli altri mss. posteriori citati nel capitolo delle fonti; la medesima constatazione la facciamo nelle varie traduzioni della

---

(9) Brightman, p. 541.

(10) Dmitrievskj, Εὐχολόγια II, p. 83

(11) Idem, p. 170.

(12) Idem, p. 205.

liturgia crisostomiana, come ad esempio si ha dai primi eucologii slavi, quale il messale di Barlaam Koutinense, dalla versione armena e da quella araba, intorno alle quali si hanno degli articoli pubblicati rispettivamente dal Petrovskj <sup>13</sup>, da G. Aucher <sup>14</sup>, da C. Bacha <sup>15</sup>.

Teniamo a far notare quanto si trova in un codice criptense del sec. XII: Γ. β. VIII; in esso è riportata la liturgia del Crisostomo ed al fol. 4<sup>v</sup> c'è l'εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ, si ha quindi la preghiera, che contiene l'epiclesi, ed a questa segue subito la preghiera basiliana.

Credo che non si andrebbe forse errati, se si volesse ricercare in tal codice un esempio del fatto di una probabile sostituzione della preghiera epicletica con quella basiliana, non con un violento strappo, ma gradatamente, accoppiandole ambedue per qualche tempo.

Da quanto abbiamo detto risulta, che la vera ed appropriata preghiera per la preparazione delle oblate è quella basiliana; ed invero il fatto stesso di una probabile tentata sostituzione ci offre argomento a tale affermazione; ma oltre a ciò sia la prova interna sia quella esterna ci presentano ben probabile quest'asserzione: i codici più antichi ci riportano l'εὐχὴ τῆς προθέσεως della liturgia basiliana; posteriormente abbiamo la medesima preghiera inserita nella liturgia crisostomiana, onde ci troviamo di fronte ad un numero considerevole di mss. con la preghiera basiliana, mentre riguardo a quella crisostomiana non se ne hanno che pochissimi: aggiungi a questo, l'argomento intrinseco, che proviene cioè dalla considerazione della preghiera stes-

---

(13) Χρυσοστομικά, p. 862 sq.

(14) Idem, p. 359, sq.

(15) Idem, p. 405 sq.

sa crisostomiana : esiste in essa indubbiamente il vero senso epicletico, che non può naturalmente trovar posto nella preparazione iniziale degli elementi sacrificali.

E' lecito quindi pensare che in un momento di confusione liturgica, vedendo che in detta preghiera crisostomiana si faceva menzione del pane e del vino, credettero bene di appropriarla, se non altro in qualche luogo, al rito della protesi ; ma considerando dopo che essa non conveniva, perchè di sapore prettamente epicletico, ricorsero alla sostituzione, da ciò il motivo, penso, per cui ben pochi documenti riportano la preghiera crisostomiana.

## II. — RITI DELLA PROTESI DAL SEC. XI AL XVI.

E' questo un periodo liturgico, in cui noi assistiamo ad un continuo progressivo moltiplicarsi di atti, di formole, di cerimonie, di manifestazioni abbondanti nel campo della liturgia bizantina ; e di questa la parte, che più va subendo modificazioni e cambiamenti, aggiunte e ritocchi, prolungamenti eccessivi ed esagerati, interpretazioni troppo libere intorno al suo valore simbolico è senza dubbio la protesi.

Ecco quanto P. Nilo Borgia a riguardo della protesi in generale diceva nella conferenza « La liturgia orientale e per gli orientali » tenuta ai delegati dell' Azione Cattolica Italiana pro Oriente Cristiano (A. C. I. O. C.) nell' Aprile 1933 : « ...mi sarebbe necessaria ancora un' altra giornata per trattare della protesi o preparazione delle oblate. Da parecchi secoli ci è stato ammannito un rito speciale complicato, pieno di simboli e di cerimonie, vera esuberanza bizantina : ci si è perfino creata una messa, la messa della della protesi, che ogni liturgista si crede onestamente in dovere di metterla al primo posto nella rassegna di prammatica : Messa della protesi, Messa dei catecumeni, Messa dei fedeli. Niente di tutto questo in antico : si prendeva

del pane, in quei tempi, del vino e dell'acqua, ed una semplice benedizione bastava a distinguerla dalla massa; con un modesto coltello se ne staccava la parte necessaria...; quanto alla formola antica della benedizione, niente di più semplice e di più armonico: si pregava Dio di benedire quegli elementi e di accoglierne i misteri nel suo celeste altare: oggi invece si fa muovere tutto il Paradiso dei beati: gli Angeli nelle loro gerarchie, il Battista, gli Apostoli ecc..., una vera foga bizantina dei tempi più floriti che in fondo in fondo finisce per dimostrarsi inutile, soprattutto a loro stessi, poichè le particelle, di cui si riempie la patena per tutte le commemorazioni, da essi non vengono consacrate e restano quel che erano! Ma anche da tale incoerenza risulta un bene: la inutilità di tante aggiunte è la sanzione della protesi primitiva, che si svolgeva su un solo frammento di pane: *de uno Pane* ».

Proseguendo nella nostra considerazione, basata su la duplice tendenza su riferita, noi veniamo a constatare, come anche nei tempi immediatamente posteriori al sec. XI esista ancora una tale posizione, però molto più accentuata verso la parte evolutiva, che va sempre più estendendosi e maggiormente affermandosi.

Ciò dimostra che questo tempo costituisce un periodo liturgico soggetto a movimenti ed a variazioni, e che conseguentemente noi ci imbattiamo facilmente in documenti non propriamente uniformi nelle loro descrizioni. Tale stato di cose non ci dovrà affatto disorientare, se noi teniamo fermo a questo argomento: in ogni azione verso l'acquisto di novità si forma generalmente una duplice corrente di opinioni: c'è chi vuole attenersi alla nota tradizionale ed ereditata dai maggiori da una parte, e c'è dall'altra chi si sente incline ad imprimere un carattere evolutivo ad un determinato fatto, che, risultando forse un pò troppo semplice nella sua costituzione, si crede bene e giusto doverne

arricchire, ornare e, se vogliamo, anche nobilitare le varie parti: tutto questo però per naturale reazione dalla parte contraria non può avvenire che lentamente e gradatamente; nel caso nostro, se vogliamo spiegare le apparenti contraddizioni o meglio difformità, che ci si presentano nei vari documenti coetanei o di poco posteriori in rapporto al rito della protesi, ci è necessario pensare alla posizione naturale degli avvenimenti in generale.

Nel già citato documento patriarcale al Vescovo di Gallipoli leggiamo questa descrizione di protesi:

Προσθήσω δὲ σοὶ καὶ τὰ περὶ τῆς προθέσεως. Ἡ πρόθεσις τὸν τύπον ἐπέχει τοῦ Γολγοθα, ἐν ᾧ περὶ ὁ Κύριος ἀπαναρθηθεὶς σφάγιον ἐκείνον τὸ σωτήριον καθιπέμεινε, ἐφ' οὗ καὶ τὸ αἷμα ἐκένωσε καὶ τὸ ὕδωρ ἐξέβλυσεν. Ὁ οὖν Ἰσραεὺς ἢ διάκονος, δεκταῖοι γὰρ εἰσὶ καὶ ἀμφοτέροι, περιστάμενος τῇ θείᾳ προθέσει καὶ τὸν θεῖον ἐπὶ χειρας λαμβάνων ἄρτον, πρὸς δὲ καὶ τῇ ἐτέρᾳ τὴν λόγχην, οὐχ ὡς οἱ σταυρωταὶ μετὰ ὕβρεως παρήγαγον, ἀλλ' ὡς οἱ μαθηταὶ παραδεδώκασιν μετ' εὐλαβείας καὶ πίστεως, τρισάκις μὲν τῇ λόγχῃ σταυροῦσι τὸν ἄρτον ἐπιφωνοῦντες τὸ “ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄνομα τοῦ τιθέντος ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας, .. Εἶτα τετραγωνειδῶς τὴν σφραγίδα ἀποδιαροῦσι, εἴπερ τὸ βῆμα μὲν μὴ περιφέρῃ πλῆθος ἱερουργούντων ἐντός. Εἰ δ' εἴη πλῆθος, στρογγυλοειδῶς τὴν ὅλην ὄψιν τῆς ἀναφορᾶς ἀφαιροῦσιν. Μετὰ δὲ τῇ χειρὶ τὴν ἀφαίρεσιν κατατιθέασιν τοῦ σαρκώδους ἐπιφαινομένου καὶ τῇ τιμίᾳ λόγχῃ σταυροειδῶς χαράττουσι λέγοντες: “ Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, ..

Εἶτα κατατιθέασιν τὸν ἄρτον ἐπὶ τοῦ δίσκου, πλὴν ἀντιστροφῶς, κάτωθεν μὲν τὸ σαρκώδες, ἄνωθεν δὲ τὴν σφραγίδα.

Εἶτα μεταβαίνουνσι καὶ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ ποτηρίῳ ἀποπλήρωσιν. Καὶ πρῶτον μὲν ἐπικαινοῦσι τὸ πρῶτως οἶνον, μετὰ τὴν εὐχὴν αἷμα γενόμενον, καὶ εὐθὺς ἐπιχέουσι καὶ ὕδωρ λέγοντες: “ Εἰς τῶν στρατιωτῶν τῇ λόγχῃ τὴν πλευρὰν τοῦ Κυρίου... ,,

Τίθεται δὲ τὸ θεῖον ποτήριον ἐν τε τῇ προθέσει καὶ ἐν τε

τῆ ἀγία τραπέζῃ ἐν τοῖς δεξιοῖς τοῦ δίσκου μέρεσι διότι περ καὶ ὁ Κύριος τὴν δεξιὰν ἐνύγη πλευράν. Γίνεται γοῦν ἐπ' αὐτοῖς ἐτι κειμένοις ἐν τῇ προθέσει, καὶ ἡ εὐχὴ τῆς προθέσεως καὶ οὕτω τῆς θείας ἄρχεται ἱερουργίας.

Ταῦτα μὲν ὁ δίσκος εἰς καὶ ἐν ποτήριον ἐτοιμάζονται. Εἰ δὲ πολλάκις καὶ πολλὰ διὰ τὸ πλῆθος τὸ μεταλυφόμενον, τίθενται μὲν ἐν μιᾷ προθέσει οἱ δίσκοι τε καὶ τὰ θεία ποτήρια.

Πλὴν καὶ οὕτω σταυροειδῶς ἤγγουν οἱ μὲν δίσκοι σταυροειδῶς, ἐν δὲ ταῖς μασχάλαις τὰ θεία ποτήρια. Κομιζόμενα δὲ τῇ θείᾳ τραπέζῃ, κατὰ τὸ αὐτὸ σχῆμα κάκεισαι ἀποτίθενται „, <sup>16</sup>

Di fronte ad un documento così dettagliato e così minuzioso, non può esservi alcun dubbio del terreno sempre più esteso, che acquista la tendenza innovatrice rispetto ad una protesi, la quale gradatamente si circonda di novello movimento e si caratterizza di un progresso ed impulso formativo verso una maggiore e più ricca espressione del suo rituale.

Analizzando le varie parti di questa costituzione, noi ne rileviamo una molteplice descrizione: la prima riguarda il concetto simbolico, per cui l'altarino della protesi raffigura il Golgota, ove si adempì l'immolazione di Gesù per la salvezza dell'umanità; e lo spargimento del sangue insieme all'acqua avvenuto su questo sacro monte è prettamente rappresentato dalla mistione del vino e dell'acqua nel calice.

Tale spiegazione simbolica, come anche le varie incisioni a forma di croce e le relative benedizioni, ci dimostrano, come dicevamo nelle pagine precedenti, il sentimento religioso che vuol nobilitare tutto quello, che ha una certa connessione con gli atti sacri liturgici.

In secondo luogo abbiamo una descrizione ben minuta intorno al rito sul s. pane: per tre volte esso viene in-

ciso in forma di croce recitando una formola, che ricorda come nostro Signore sia stato posto per la salvezza del mondo. Il distacco della materia dalla massa avviene in due maniere, secondo che si avveri o no una condizione: la *σφραγίς* si staccherà in forma di quadrato, se sono pochi i concelebranti, altrimenti sarà tagliata in forma rotonda; proceduto a questo rito iniziale, con la lancetta si taglia il pane nella parte interna a forma di croce recitando formola, le cui parole ricordano l'immolazione dell'Agnello divino, si pone quindi l'*amnòs* sul disco in maniera che la parte incisa risulti nella posizione evidente.

Non è chi non veda l'uniformità nelle linee generali tra questa costituzione patriarcale e la traduzione di Anastasio Bibliotecario: è vero che nel documento patriarcale si trova molto più estesamente descritto il cerimoniale e che anche le parole delle formole non sono le stesse, ma nella sua sagoma noi troviamo una buona affinità con la versione del Bibliotecario, la quale affinità del resto si nota un pò più nel terzo aspetto descrittivo del documento patriarcale, quando si tratta dell'infusione del vino e dell'acqua nel s. calice la cui formola, se non conviene materialmente nelle parole, conviene perfettamente nel senso e nel concetto.

Manca però del tutto nella costituzione una formola finale, che noi troviamo nel testo interpolato di S. Germano: « Τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἐν νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ».

Si ha quindi in ambedue i documenti l'*εὐχὴ τῆς προθέσεως*.

Inoltre nella costituzione non si fa alcun cenno dell'incensazione della protesi.

In ultimo luogo in essa ci si parla della disposizione del disco e del calice: se vi è un sol disco ed un sol calice (in ragione del piccolo numero dei comunicandi), que-

sto ultimo si mette alla destra del disco, volendo simboleggiare l'effusione del Sangue dal Costato di Cristo nel calice, che è espresso nelle stesse parole « διότι περ και ὁ Κύριος τὴν δεξιάν ἐνώγη τὴν πλευράν ».

Che se vi sono più dischi e più calici, allora i dischi si pongono in forma di croce ed all'estremità i calici; questa disposizione sarà pure osservata sulla s. mensa dopo il trasporto dei ss. doni in essa. Essendo questa una costituzione patriarcale e proveniente quindi da un'autorità, che poteva decidere sull'andamento disciplinare liturgico, non si andrebbe errati nell'affermare che tale documento ci rappresenta tutto il rito della protesi che si voleva venisse seguito dalle chiese dipendenti dal patriarcato costantinopolitano, fornendoci un tipo di collegamento più o meno affine ad altri documenti anteriori, caratterizzati anch'essi da un sensibile moto evolutivo, ma non privi della semplicità di altri documenti.

Ho detto che ci rappresenta tutto il rito della protesi, affinché non si pensi che sia manchevole, o che ne faccia una specie di sintesi, poichè è lo stesso patriarca che ce ne assicura, in quanto che al vescovo di Gallipoli scrive queste parole: Προσθήσω δὲ σοὶ καὶ τὰ περὶ τῆς προθέσεως, cioè gli descrive tutto quanto riguarda la protesi: « τὰ περὶ τῆς προθέσεως ».

Se noi volessimo fare una specie, di ricostruzione del rito della protesi, quale sarebbe stato in uso durante il periodo da noi considerato fin qui desumendone dai documenti le varie parti, forse si potrebbe presentare sotto questo aspetto:

Ὁ ἱερεὺς (ἢ ὁ διάκονος), περιστάμενος τῇ θείᾳ προθέσει <sup>17</sup>, καὶ λαβὼν τὴν προσφορὰν, περικόπτει αὐτὴν στρογγυλοει-

---

(17) Constit. Patriarcale al Vesc. di Gallipoli.

δῶς (ἢ τετραγωνειδῶς) <sup>18</sup> καὶ τρισάκις μὲν τῇ λόγχῃ σταυροῖ αὐτὴν <sup>19</sup> λέγων· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἀφῶνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ, ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἢ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη, τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται ; <sup>20</sup> Καὶ στρέψας τὴν μερίδα, θύει αὐτὴν σταυροῦ τύπῳ ἐνδωθὲν <sup>21</sup> μετὰ τῆς λόγχης, λέγων· θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου <sup>22</sup>, καὶ ἐπιτίθει αὐτὴν τῷ δίσκῳ, κάτωθεν μὲν τὸ σαρκῶδες, ἄνωθεν δὲ τὴν σφραγίδα <sup>23</sup>. Καὶ λαβὼν οἶνον σφραγίζων ἐπιχέει τῷ ποτηρίῳ, ὡσαύτως καὶ ὕδωρ <sup>24</sup>, λέγων· Εἰς δὲ τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐνυξεν καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, τὸ πηγάσαν τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν <sup>25</sup>. Καὶ θυμιῶν καλύπτει τὰ δῶρα λέγων· Ἐκάλυψεν ἡ ἀρετὴ σου, Κύριε, καὶ τῆς αἰνέσεώς σου πλήρης ἡ γῆ. Καὶ ἔπειτα λέγει· Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν... <sup>26</sup>. Καὶ ἐπιτίθει τὴν νεφέλην διπλομένην πάντα <sup>27</sup>. Εἶτα εὐχὴ τοῦ θυμιάματος, καὶ θυμῆ τὰ δῶρα. Ὁ διάκονος· ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν... ,, <sup>28</sup>.

Ad esporre un pensiero personale, vorremmo dire che, se il rito della protesi si fosse mantenuto a questo stadio, avrebbe rivestito quella specie di splendore e di pompa, che gli si voleva dare, e nello stesso tempo il carattere semplice e severo, ben logico e naturale ad un atto di sem-

(18) Criptense Γ. β. II, fol. iv.

(19) Idem.

(20) Vat. gr. 1970.

(21) Criptense Γ. β. II, fol. iv.

(22) Cost. Patriar. al Vesc. di Gallipoli.

(23) Constit. Patr. al Vescovo di Gallipoli.

(24) Criptense Γ. β. II, fol. i.

(25) Vat. gr. 1970.

(26) Idem.

(27) Criptense Γ. β. II, fol. 2.

(28) Idem.

plice preparazione delle oblate, non avrebbe discapitato in maniera veruna.

Secondo ancora questo pensiero personale, tutte le introduzioni a partire dal sec. XII, con marcata evidenza nei secoli XIII e XIV, più che un progressivo arricchimento dimostrano una progressiva innovazione, che ben sovente andrà contro dei criteri liturgici e sarà fluttuante secondo l'uso e l'abuso della libertà praticata nel campo liturgico.

Sebbene in questo secondo periodo non manchino dei documenti con rito di protesi a tipo semplice, pure bisogna ammettere la preponderanza di quelli a tipo evolutivo e progressivo.

Vediamo gli esempi dell'uno e dell'altro tipo, presentando anzitutto quelli, che ci offrono una evidente semplicità.

Sec. XII. Ms. Sinaitico n. 973<sup>29</sup>: mette la preghiera usuale della protesi, e quindi si inizia la liturgia di S. Giovanni Crisostomo, dopo essersi benedetto l'incenso.

Γ. β. VIII fol. 4 - Εὐχὴ τοῦ θυμιάματος.

fol. 4<sup>v</sup> - Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ προθεῖς...

fol. 5 - Εὐχὴ τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...<sup>30</sup>.

Vat. gr. 2143 — fol. α'. Εὐχὴ τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν (Liturgia di S. Giovanni Crisostomo).

fol. κε'. Εὐχὴ τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν (Liturgia di S. Basilio).

Barber. gr. 393 — fol. 13<sup>v</sup> Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν ἄρτων· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν... Εὐχὴ τοῦ θυμιάματος.

(29) Dmitrievskij, Εὐχολόγια, p. 83.

(30) A. Rocchi p. 259.

Ottob. gr. 434 — fol. 1. Εὐχὴ τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν... quindi la liturgia.

Ed è ancora a questo tipo di protesi, che bisogna collegare quello descrittoci dalla traduzione della liturgia cristostomiana, fatta da Leone Tusco, la quale, sebbene avvenuta nella seconda metà del secolo XII, pure i nomi commemorati nella grande intercessione fissano la data dell'originale al principio del medesimo secolo <sup>31</sup>.

Certo è più determinato sia nella descrizione del cerimoniale, sia nelle formule dei vari mss. ad esso anteriori, come di quelli criptensi, della Vaticana ecc., ma esprime la pura continuazione dei medesimi senza alcuna constatazione di speciali innovazioni.

Vat. gr. 1811: Fol. 72<sup>v</sup>: Ὁ διάκονος μυστικῶς ἐπὶ τῶν προθέσεων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ ὑποδιάκονος· Κύριε ἐλέησον. Καὶ (ὁ ἱερεὺς) λέγει τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως.

Ὁ διάκονος· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ ἱερεὺς θυμιᾷ τὰ δῶρα, λέγων τὴν εὐχὴν τοῦ θυμιάματος.

Καὶ ἀπέρχονται ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ καὶ θυμιᾷ αὐτήν... προπορευομένου τοῦ διακόνου μετὰ λαμπάδων, καὶ ἐλθόντες ἄμφω ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης...

Bodl. ms. Auct. E. 5. 13, ff. 6 sq.

Εὐχὴ ἣν ποιῆι ὁ ἱερεὺς μέλλων προσκομίσει.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐξαπόστειλόν μοι δύναμιν ἐξ ὕψους ἀγίου σου καὶ ἐνίσχυσόν με εἰς τὴν διακονίαν σου ταύτην τοῦ παραστήναί με ἀκατακρίτως τῷ φοβερῷ φρικτῷ σου βήματι καὶ προσενέγκαι σοὶ τὴν ἀναίμακτον Θυσίαν· ὅτι σὸν τὸ κράτος κτλ.

Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν λαβὼν τὴν προσφορὰν περικόπτει αὐτήν στρογγυλοειδῶς μηδὲν τὸ σύνολον λέγων καὶ στρέφας τὴν μερίδα θύει ταύτην σταυροῦ τύπῳ ἔνδοθεν καὶ ἐπιτίθησι τῷ δίσκῳ καὶ λαβὼν οἶνον σφραγίζων ἐπιχέει τῷ ποτηρίῳ ὡσαύτως καὶ ὕδωρ.

(31) Brightman, pp. 544-545.

Καὶ καλύπτει τὸν δίσκον, εἶτα τὸ ποτήριον, καὶ ἐπιτίθει τὴν ἁγίαν νεφέλην ἐπ' αὐτό.

Καὶ λέγει ὁ διάκονος μυστικῶς· Ἐπὶ τῶν προθέσεων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· Κύριε ἐλέησον, καὶ ὁ ἱερεὺς εὐχεται τὴν εὐχὴν ταύτην· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον τὴν τροφήν...

Καὶ λέγει ὁ διάκονος· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, καὶ ὁ ὑποδιάκονος· Κύριε ἐλέησον. Καὶ ὁ ἱερεὺς θυμῶν τὰ δῶρα λέγει· Θυμίαμα προσφερόμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν εὐωδίας... <sup>32</sup>.

Il Petrovskj, esaminando i più antichi documenti slavi della liturgia crisostomiana nella chiesa russa, e cioè il messale di Antonio il Romano († 1147) e quello di Barlaam Khoutinense († 1192), li ritiene come il passaggio dell' antica pratica liturgica verso la nuova, che già incominciava ad introdursi.

Sebbene, dice il Petrovskj, le differenze e le varianti fra le due versioni siano ben numerose, tuttavia resta loro un carattere comune: « ...le passage de l' ancienne pratique liturgique vers la nouvelle, qui déjà commençait à s' introduire. C' est alors que l' on commence à élaborer et à établir les prières pour l' entrée du début, pour les ornements sacerdotaux, la prothèse etc... » <sup>33</sup>.

Per quanto riguarda la protesì ecco ciò che scrive: « La prothèse ne se distinguait pas encore par la minutie et l' uniformité, qui ont suivi. Dans quelques cas elle était conforme à la pratique des VIII-IX siècles; dans d' autres, elle reproduisait l' usage des temps postérieurs. La première pratique, telle qu' elle se peut voir dans l' explication de la liturgie de Germain, patriarche de Constantinople, bornait la prothèse, dans la rédaction des VIII-IX siècles, à la préparation de l' agneau, accompagnée de l' infusion

(32) Brightman, p. 542.

(33) Χρυσοστομικά, p. 862.

du vin dans le calice, et suivie de la prière de la prothèse. On ne connaissait rien encore de tout ce qui regarde l'extraction des parcelles prises d'autres prosphoras.

La prothèse d'après le missel de Barlaam de Khoutine, a une grande ressemblance avec ce rite. Nous lisons dans ce missel : « Le diacre, étant dans la sacrestie et voulant préparer le pain fera sur lui avec le couteau trois signes de croix et dira en le découpant : *Tel un agneau mené à l'immolation*. Ayant ainsi partagé le pain en forme de croix, il prononcera ces paroles : *L'agneau de Dieu est immolé...* En versant le vin et l'eau dans le calice : *Percé avec la lance.....O Dieu, notre Dieu, qui nous donnez le pain céleste.....* Et il couvrira les dons en disant ces mots : *Le Seigneur s'est revêtu de force*. En encensant : *A votre demeure* »... <sup>34</sup>.

Se noi possiamo a considerare i documenti e i mss., che classifichiamo nel tipo evolutivo, vi constatiamo una notevole differenza da quelli del primo tipo in quanto che si nota una ben marcata evoluzione non solo attraverso le formule ed il cerimoniale, ma pure, in modo speciale, attraverso le commemorazioni onomastiche, che in progresso di tempo avranno uno sviluppo anche esagerato.

L'elemento, che più ha contribuito ad una formazione più estesa della protesi, (e qui entriamo a considerare propriamente la fase evolutiva), e che, se vogliamo, più ha influito nel perturbamento del suo rituale, è stato certamente il fatto delle commemorazioni le quali, se formalmente non esigevano una moltiplicazione di oblate, pure materialmente ne hanno tirato dietro a sè un certo numero, che si aggiungevano all'oblata principale, all'*amnòs*.

---

(34) Χρισστομικά, p. 864.

Della protesi, la parte che, oltre all'aspetto storico, più tocca l'aspetto simbolico e dogmatico, è quella delle particole; riservandoci di trattare del loro simbolismo e delle discussioni dogmatiche a loro riguardo in apposito capitolo, adesso ne considereremo precipuamente la parte storica.

Mantenendoci strettamente nel campo prefissoci, e cioè nello studio della protesi attuale, così come ci vien presentata dai libri liturgici, e volendo parlare di queste oblate, di queste offerte commemorative, certo non è questo il posto di dover trattare di quelle offerte dei fedeli nei primi secoli della chiesa, alle quali erano congiunte varie commemorazioni, sia mediante un pane solo, sia mediante altri in più; se dovessimo così procedere, non potremmo tralasciare dal parlare anche un pò estesamente di tali primitive oblazioni nella chiesa da parte dei fedeli, questione questa, che oltrepasserebbe i limiti del presente lavoro.

Prendendo a considerare dunque le questione delle particelle della protesi nella sua attuale redazione, noi ci troviamo di fronte ad una duplice classificazione, generica l'una, determinata e più specializzata l'altra. Abbiamo cioè particole per la commemorazione dei vivi, dei morti e dei santi in genere, ed inoltre nella categoria dei santi troviamo specializzate varie serie ed ordini, che attireranno un pochino la nostra attenzione.

Che già al sec. IX esistesse l'uso di commemorare i vivi ed i morti mediante l'oblazione di pani, ne dà segno un canone di Niceforo I, patriarca costantinopolitano (806-815), così concepito: «οὐχ ἀμαρτάνει τις ὑπὲρ τριῶν ἀνθρώπων μίαν προσκομίζων προσφορὰν ἢ μίαν ἄπτων κανδήλιαν» <sup>35</sup>.

---

(35) P. G. 100, col. 856. Canon 11.

Appare chiaro che in questo canone, oltre che della commemorazione, si fa questione anche del numero dei pani in rapporto alle commemorazioni. «Quoniam necesse fuit definire, *commenta il Prof. Hanssens*, illum non peccare, qui unum tantum panem pro tribus hominibus offerret, probata igitur consuetudo ferebat, ut tot panes offerrentur, quot fideles commemorabantur » <sup>36</sup>.

Di offerte per relative commemorazioni si ha menzione nel rotolo Vat. gr. 2282, ove riscontriamo quanto segue: «Καὶ ἱστάμενος (il celebrante) λέγει σφραγιζῶν τὰ θεία δῶρα ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον Κύριε, καὶ τῶν τὰς προσφορὰς προσενηγκάντων ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ. Ἐπὶ τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον καὶ ὑπὲρ ὧν ἕκαστος προσήνεγκεν ἢ διάνοιαν ἔχει καὶ τῶν ἀρτίως σοὶ ἀναγιγνωσκομένων » <sup>37</sup>.

Questa commemorazione trovasi tra una lunga serie di dittici, di cui è dotato questo rotolo. In esso abbiamo chiara indicazione di offerte presentate per aver un ricordo reale nello svolgimento eucaristico sia a favore degli oblatori, sia a favore di quelli, per i quali si vuol fare più speciale commemorazione. L'ultima frase καὶ τῶν ἀρτίως σοὶ ἀναγιγνωσκομένων (*et eorum qui modo coram te leguntur*) farebbe pensare ad un andamento pratico di tali offerte in questa guisa: facilmente tra gli oblatori si presentavano dei ritardatarii, che, come è ben evidente, il celebrante non aveva potuto specificatamente commemorare durante il rito della protesi; allora se ne trascrivevano i nomi, e quindi a tempo debito si leggevano, facendone la debita commemorazione. Comunque sia di queste od altre possibili supposizioni, dal testo riportato ci risulta ben chiaro il fatto di

---

(36) M. Hanssens, III, p. 28.

(37) Il P. Cozza-Luzi lo stampò, con un *monitum*, nel vol. X « Patrum nova bibliotheca » pars II, p. 31 (*monitum*) e p. 82 (commemorazioni).

certa commemorazione dei vivi e dei morti mediante le offerte; che da queste varie offerte, non tutte possibili ad esser consacrate in massa, si togliessero delle particelle, sembra essere ben naturale per il semplice fatto che, chi faceva oblazioni, desiderava congiungersi più effettivamente e più intimamente alla realtà del Sacrificio eucaristico. Inoltre la stessa preghiera basiliana finale della protesi, che noi troviamo anche nei più antichi mss. dal sec. IX in poi, ci mostra l'esistenza di queste varie commemorazioni per oblatori e per chi avveniva l'oblazione... (δι' οὗ προσήγαγον ed anche τῶν προσερχάντων.)

E' del sec. XI la testimonianza di Pietro, cartofilace della chiesa di Costantinopoli, intorno alla menzioni di santi nella protesi. Essendo stato infatti domandato, se era lecito celebrare con una sola *prosforà*, rispose tale fatto non includere nessuna illiceità, a meno che non si avesse da fare commemorazioni di un santo o di un defunto; nel qual caso «necesse erat pani principali vel unum vel plures panes addere» <sup>38</sup>.

Da alcuni dei sopra citati mss., come ad esempio dai Criptensi Γ. β. VII e Γ. β. IV del sec. XI, si desume che l'offerta di pane per il Sacrificio non consisteva in uno solo per l'*amnòs* soltanto, ma vi si portavano degli altri pani senza determinazione di numero; naturalmente in questi mss. non troviamo allusioni a particelle, (nonostante l'uso di queste poco a poco fosse penetrato già al sec. XI,) per la semplice ragione del senso tradizionalista attaccato alla primiera semplicità del rito della protesi.

Da quanto si è venuto esponendo, noi constatiamo nei riti della protesi, che riguardano le particole, un analogo

---

(38) M. Hanssens, II, p. 187.

procedimento a quanto si è scritto più sopra in riferimento alla prima parte della protesi (formole e preghiere), che man mano si evolveva, venendo ad imprimere una qual certa novità al suo rituale.

Dal tipico di Alessio Studita, patriarca costantinopolitano (1025-1043), riportato dal codice della biblioteca Sinodale di Mosca, 380 (olim 330), fol. 228<sup>v</sup> e stampato da A. Gorskij-Nevostrujev « *Opisanie slavjanskikh rukopisei Moscovskoi. . . .* » T. III, p. 266. si desume il seguente passo: « De missa pro defunctis et ad sanitatem (impetrandam vel conservandam): semper sine incredulitate necesse est agatur missa in monasterio et memoria fiat defunctae fraternitatis et nostrae parvitatìs. Et prosphorae igitur sicut dictum est, sunt: nimirum sex minutae, una autem major pro fratribus, quae et oblatio proferetur pro nobis vivis et e vita egressis; at insuper viventibus nobis, una erit talis anaphora i. e. oblatio; (nobis) vero defunctis addetur alia similiter, et una earum erit immolanda (i. e. ex ea «agnus» exercidendus erit) et insuper fiet liturgia (una) in medio (sanctuario), et altera in narthece sanctis Panteleimonis »<sup>29</sup>.

In questa disposizione è determinata la commemorazione legata al proprio nome, mentre non vi è niente di determinato per le «sex minutae».

A questo tipico, possiamo aggiungere qualche altro. Sebbene tali tipici dimostrino effettivamente contenere dei riti, che si eseguivano nei monasteri piuttosto che nelle chiese cattedrali, tuttavia noi ce ne interessiamo anche per il semplice scopo di indicare, come poco a poco si sviluppasse l'uso e l'abuso delle moltiplicazioni delle particole, sì da essersi rese necessarie decisioni e precisazioni patriarcali,

---

(39) M. Hanssens, Appendix ad tom. II-III, p. 71.

come abbiamo visto e come vedremo in modo ancor più chiaro presso il patriarca Filoteo, il quale cercherà di fissare tutto ordinatamente anche in riguardo alle chiese cattedrali.

Ci basti il tipico di Irene Augusta (sec. XII), che ci piace riportare per intero e far notare le precise disposizioni lasciate da questa imperatrice: «*Quot panes oporteat offerre in unaquaque liturgia et pro quibus. Unoquoque die in divina liturgia septem panes offerentur, unus dominicus, alter benedictae nostrae Dominae et Dei Genitricis, alter sancti pro occurrenti die, alius pro expiatione et remissione peccatorum cum optimi mei imperatoris tum meorum; alter pro defunctis monachis, alius pro defunctis parentibus et caeteris propinquis nostris et alter pro vivis liberis et affinibus et caeteris propinquis nostris. Et post mortem nostram singulatim praedictus panis pro remissione nostrorum peccatorum offeretur et ita fiet in perpetuum. Si alter e duobus autem alterum morietur, unus panis iterum singulatim pro vivo immolabitur; alter vero rursus pro defuncto offeretur; post mortem autem illius qui supervixerit, unus iterum panis pro ambobus offeretur.*

Unoquoque sabbato cruces quoque parvae debent immolari pro defunctis parentibus et liberis et puellis nostris et pro iis, qui in posterum morientur: pro quattuor (scilicet) una (crux); hi debent inscribi in diptychis et memorari secundum typici complexum. Pari modo etiam pro vivis et inscriptis in diptychis et in typico; et singulis dominicis aliae parvae cruces aequae defunctorum gratia immolabuntur <sup>40</sup> ».

Evidentemente la questione principale in questo tipico

è il numero dei pani, da cui si dovevano estrarre le varie particole commemorative secondo le disposizioni in esso contenute. Ciò che più si nota in detto tipico è la destinazione delle offerte quotidiane per la liturgia e di quelle di ogni sabato. Però questa distinzione, a mio avviso, non sembra doversi intendere nel senso, che la questione delle particole è toccata solo dove sono nominate le « parvae cruces », giacchè anche delle offerte quotidiane si doveano estrarre le particole; onde quelle « parvae cruces » a me indicano piuttosto una conferma dell'estrazione delle particole dai sette pani, in quanto che costituivano una aggiunta settimanale alle solite commemorazioni quotidiane.

Un esemplare di protesi semplice nella sua struttura, ma tendente ad un notevole progresso sia a ragione della menzione di varie *prosfora* in genere, sia per le formole di veli e per il cerimoniale, ci è dato dal ms. Barb. gr. 443 della Vaticana.

Fol. 1.

Διάταξις τῆς προσκομιδῆς.

Λαμβάνων ἐν πρώτοις τῶν ἄλλων προσφορῶν ὁ μέλων προσκομίσαι τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν περικόπτει ἐξ αὐτῆς μέρος τετραμερῶς· εἰθ' οὕτως ὁμαλίζει αὐτὴν ἐκτῶν ἐκτῶν (*sic*) ψυχίων καὶ προσφέρει αὐτὴν ἐν τῷ δίσκῳ, λέγων περικοπήν ἐκ τῆς Ἑσαίου προφήτου·

Fol. 1<sup>v</sup>.

Ὡς πρόβατον..... ὅτι αἴρεται... ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

Μετὰ τὸ τελειῶσαι τὴν ῥηθεῖσαν περικοπήν, προσκομίζει τὰς ἄλλας προσφοράς· εἶτα λαμβάνων τὴν προσκομισθεῖσαν μερίδα, χαράσσει αὐτὴν σταυροειδῶς ἐπάνω τοῦ δίσκου· καὶ τῶν λοιπῶν ἁγίων δώρων λέγων οὕτω·

Θύεται... κόσμου. Ἀμήν.

Πρὸς ταῦταις βάλλων τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ ἐν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ λέγων (*sic*)· Εἰς τῶν στρατιωτῶν... μαρτυρία αὐτοῦ. Καὶ λαβὼν ὁ διάκονος θυμιάμα, βάλλει εἰς τὸν θυμιατόν, λέγων· ἔτι καὶ ἔτι ἐπὶ τοῦ θυμιάμα-

Fol. 2.

τος τῆς προθέσεως τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Il Sacerdote recita la preghiera dell' incenso, simile all' odier-  
na.

Εὐχή τῆς προθέσεως λεγομένη ἀποτιθεμένου τοῦ ἱε-  
ρέως τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ· Ὁ διά-  
κονος· στῶμεν καλῶς ἐπὶ τῇ προθέσει... Ὁ Θεὸς ὁ  
Θεὸς ἡμῶν...

*Fol. 2<sup>o</sup>.* Καὶ καπνίζει τὸ κάλυμμα μεθ' οὗ σκεπάζει τὸν δίσκον  
καὶ τῷ ἐτέρῳ καλύμματι τὸ ἅγιον ποτήριον λέγων οὕ-  
τως· Ἐσκεπάσας ἡμᾶς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερυγῶν σου·  
Καλύψας τὰ ἅγια τίθησιν τὴν νεφέλην διπλωμένην  
ἐπὶ τὸ ποτήριον καὶ τὸν δίσκον ἐπάνω τῶν καλυμμά-  
των, σφραγίζων καὶ λέγων· ἐκάλυψεν... ἡ γῆ τοῦ Πα-  
τρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

E' tempo che consideriamo quei mss., i quali in progres-  
so di tempo ci presentano una maggiore determinatezza nel  
fatto delle oblate.

In proposito indichiamo per prima la costituzione pa-  
triarcale di Nicola il Grammatico (1084-1111):

« Ἡ μὲν προσφορά ἐστὶν ἡ Δεσποτικὴ. Προσφορά δευτέρα· κα-  
θὼς πῆξει τὴν λόγχην ὁ ἱερεὺς, ὀφίλει ἐκβάλλειν σφραγίδα μικρὰν  
καὶ λέγειν· Δέξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν τῇ πρεσβείᾳ τῆς ὑπερενδόξου  
Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, εἰς ἱλασμόν  
τοῦδε τοῦ προσενέγκαντος. Προσφορά τρίτη· πρόδδεξαι, Κύριε, τὴν  
θυσίαν ταύτην τῇ πρεσβείᾳ τῶν ἁγίων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων  
Μιχαήλ, Γαβριήλ καὶ λοιπῶν ταγμάτων εἰς ἱλασμόν τοῦδε τοῦ προ-  
σενέγκαντος. Προσφορά τετάρτη· Πρόδδεξαι... τοῦ τιμίου προδρόμου,  
τῶν ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, τῶν ἁγίων προφητῶν,  
τῶν ἁγίων ἱεραρχῶν, καὶ τοῦ ἁγίου τοῦδε, οὗ καὶ τὴν μνήμην  
ἐπιτελοῦμεν καὶ πάντων τῶν ἁγίων εἰς ἱλασμόν τοῦδε τοῦ προ-  
σενέγκαντος. Εἰ δὲ καὶ ἑτέρας προσφοράς ἔχει, λέγει εἰς ἐκάστην,  
ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων· Δέξαι... εἰς ἱλασμόν τοῦ προσενέγκαντος, ἐπὶ

δὲ τῶν τελευταίων· Πρόσδεξαι... εἰς ἰλασμόν τοῦδε τοῦ προσενέγκαντος (τελευτήσαντος) <sup>41</sup>.

Abbiamo in quest' esemplare quattro *prosforà*, le quali, eccettuate la prima e la seconda rispettivamente per l' *amnòs* e per la vergine, coattengono due serie di commemorazioni di Angeli e di Santi; ed in ultimo, se si hanno altre offerte, commemorazioni dei viventi e dei defunti.

Non tanto dissimile è il Vaticano gr. 1973 (sec. XII), che è mutilo nella parte iniziale.

Nel fol. 1 comincia così: ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πάντοτε...

Λέγει ἱερεύς· Πρεσβείαις Κύριε τῆς τεκούσης σε Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἐλέησον καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος.

Πρεσβείαις Κύριε τῶν ἁγίων ἀσωμάτων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων τοῦ τιμίου Προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου τῶν ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου, τοῦ ἁγίου τοῦδε, καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ἐλέησον καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Καὶ μνημονεύει οὕς θέλει ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ σφραγίζων τὸ νάμα καὶ τὸ ὕδωρ, λέγει· ἔνωσις Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν.

Ἐκχέων δὲ τὸ νάμα εἰς τὸν κρατῆρα, λέγει· Καὶ εἰς τῶν στρατιωτῶν... αἷμα (καὶ εἰς τὸ ὕδωρ) καὶ ὕδωρ... μαρτυρία αὐτοῦ.

Fol. 1<sup>v</sup>. Καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

Εἶτα ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ, λέγει· ἐπὶ τῇ προθέσει... δεηθῶμεν.

(41) Ed. A. Pavlov: Nomocanon pri balshom trebunik, pp. 410-412.

Quindi l'εὐχή τῆς προθέσεως. Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...

Fol. 2. Εἰς τὸν ἀστερίσκον τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν..., di solito come in quello di Grottaferrata.

Εἶτα θυμᾶ τὸ κάλυμμα καὶ καλύπτει τὸ ποτήριον, λέγων ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν... περιζώσατο.

Εἶτα θυμᾶ τὴν νεφέλην. Ἐκάλυψεν... ἡ ἀρετή...

Con detto ms. combina quasi in tutto il Barberiniano gr. 316, che ripete lo stesso elenco di commemorazioni; il che ci dispensa dal riportarlo qui, per non ripeterci inutilmente.

I secoli XI e XII nella questione delle commemorazioni ci offrono dunque una certa varietà, che ci risulta ora da disposizioni patriarcali, ora da tipici, ora dai varii mss. Tutti questi documenti ci riportano gli inizi più o meno marcati dello sviluppo, che a poco a poco va assumendo il rituale della protesi in una delle sue parti più caratteristiche e più soggette ad un'evoluzione continua, pervenendo, possiamo ben dirlo, ad un apparente arricchimento tutto arbitrario, irregolare ed esagerato, che ci conduce ai secoli XIII e XIV sino al patriarca Filoteo.

Il secolo XIII ci presenta un piccolo sviluppo nel senso di una più precisa determinazione, in quanto che in genere le commemorazioni relative ad ogni *prosfora* le troviamo quasi costanti in differenti documenti. Dico *quasi* costanti, perchè non vi troviamo una completa concordanza in tutto. Così ad esempio il Barber. gr. 428 dopo l'*amnòs* senza distinzione di alcuna *prosfora*, commemora la Vergine, gli Angeli, il Battista, gli Apostoli, S. Basilio, il Crisostomo, il santo del giorno, tutti i santi, ed infine « Καὶ μνήσθητι Κύριε πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, Κύριε. Il Vat. gr. 1863 ed il Criptense Γ. β. XIII determinano e distinguono l'una dall'altra :

A) Καὶ εἰς δευτέραν ἀναφορὰν λέγει· Πρεσβείαις, Κύριε, τῆς τεκούσης σε Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου...

B) Καὶ εἰς τρίτην λέγει· Πρεσβείαις, Κύριε, τῶν τιμίων ἀσωμάτων ἐπουρανίων δυνάμεων, τοῦ τιμίου Προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου, τῶν ἁγίων ἐνδόξων πανευφήμων ἀποστόλων, τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεράρχου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου οὗ καὶ τὴν μνήμην... καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐλέησον καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ μνημονεύει οὓς θέλει ζῶντας καὶ νεκρούς.

Εἰς δὲ τὴν Β' ἀναφορὰν λέγει·

Πρεσβείαις, Κύριε...

Lo stesso si riporta nel Vat. gr. 1863.

Da questi due mss. ci risulta che da tre pani si toglievano rispettivamente l' *amnòs*, la particola per la Vergine e quella per i varii santi, per i vivi e per i morti; ne risulta pure che ancora non incontriamo per una particolare categoria di santi una speciale particola, come abbiamo da Filoteo in poi, restando però sempre fermo il fatto dell'estrazione di particole, anche di una solamente, da ogni *prosfora*, poichè sembrerebbe se non altro poco consentaneo alla logicità dell'avvenimento, il caso di un' offerta accettata dal sacerdote per il sacrificio, ma nello stesso tempo non coordinata all' azione sacrificale, secondo il reale e non fittizio desiderio dell' oblatore.

In un documento Patmense del secolo XIII, riportato dal Dmitrievskj, possediamo un'estesa descrizione di protesi, che ha il sapore di una maggiore esagerazione nelle commemorazioni e che costituisce quindi uno di quegli esempi di marcata evoluzione alla fine del secolo XIII sino alla metà del sec. XIV, nel qual tempo si deve l' opera di di-

sciplinamento da parte del patriarca Filoteo. Posto nel disco l'*amnòs* ed effettuatasi l'infusione del vino e dell'acqua nel calice, si viene alle varie commemorazioni, sorvolando, certamente però per sbaglio, quella della Vergine :

« Εἰς δὲ τὴν γ'. προσφορὰν λέγει :

Πρόσδεξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην τῇ πρεσβείᾳ τοῦ τιμίου Προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου. Ἐὰν δὲ εἰσὶ καὶ ἄλλαι προσφοραὶ λέγει· Τῇ πρεσβείᾳ τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων πανευφήμων ἀποστόλων, τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου, Ἀθανασίου, Κυρίλλου, Νικολάου τοῦ θαυματουργοῦ, Σπυρίδωνος, Ἀμφυλοχίου, Ἀμβροσίου, Ἐπιφανίου, Ἀβερκίου, Γρηγορίου θαυματουργοῦ, Γρηγορίου τῆς μεγάλης Ἀρμενίας, τοῦ Γρηγορίου τῶν Ἀκραγαντίνων καὶ τοῦ Γρηγορίου τῆς Νύσσης. Εἰ δὲ καὶ ἔχει καὶ ἄλλας προσφοράς, λέγει· Εἰς τὴν πρεσβείαν τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν ἁγίου. Εἶτα λέγει· εἰς τὴν πρεσβείαν τῶν πάντων ἁγίων <sup>42</sup> ».

Come vi si nota subito, ammette la possibilità di altre offerte, oltre quelle stabilite, a quanto sembra, in numero di tre, e nello stesso tempo si ha un esempio di una certa piena libertà nel fatto delle commemorazioni, che mano a mano si vanno moltiplicando.

Sebbene nel sec. XIV abbiamo ancora qualche tipo di protesi, che, nel riguardo delle commemorazioni, pare si attenga, per quanto sia possibile, alle linee di semplicità <sup>43</sup>, pure questo tempo è caratterizzato dall'eccessivo moltiplicarsi di queste commemorazioni sì da rendere il rito del-

---

(42) Dmitrievskj: Εὐχολόγια, II, n. 719, p. 172.

(43) Nel Borgiano gr. 7, fol. 2<sup>v</sup> e 3, scritto nel 1353, ma che in sostanza riporta un esemplare ben più antico, si ha menzione dell'*amnòs* e quindi per chi si offre, per l'oblato, e termina così : « Προσφερόμεν σοι Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν τὴν θυσίαν ταύτην διὰ πρεσβειῶν καὶ ἰκεσιῶν τῆς Παναχράντου Μητρός. Μνήσθητι τῶν προσεγγεγμένων καὶ δι' οὗ προσήγαγον ὑπὲρ ὑγείας καὶ σωτηρίας καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

la protesi quasi altrettanto lungo quanto la metà di tempo necessario alla celebrazione della liturgia; da questo inconveniente esprimemmo nelle pagine superiori di questo capitolo il dubbio, se realmente abbia potuto esistere un rituale generale così lungo ed esagerato di protesi. Dato che lo incontriamo in vari documenti del tempo, siamo indotti ad ammetterne anche l'uso, che però dovette durare per poco tempo, se non altro a ragione della sua complessità ed anche disordinatezza, contro cui si ebbe il giusto intervento dell'autorità ecclesiastica.

Prima di procedere alla considerazione di questo intervento patriarcale, ci sia lecito riportare alcuni esemplari di protesi in rapporto alle commemorazioni, per poter comprendere la piena ragionevolezza di un intervento disciplinare che desse un pò di ordine a questa materia e che nello stesso tempo ponesse un certo limite all'esuberante libertà, che a poco a poco si andava affermando. Con ciò non si vuol dire che tutti i documenti del sec. XIV abbiano questa esagerata impronta, poichè, ad esempio, il criptense Γ. β. III si può benissimo connettere a quelli del sec. XIII, sempre però contenente un certo movimento evolutivo verso l'acquisto anche lieve di qualche cosa; esso con l'Ottob. gr. 344, fol. 139 sqq. ci offre l'uso un pò diverso dell'Italia Meridionale del sec. XIV <sup>44</sup>.

Presentando in queste pagine i due mss., il Vat. gr. 573 ed il codice pergamenaceo della biblioteca di Esfigmenou <sup>45</sup> del monte Athos, non intendiamo fare altro che mostrare, come certamente nel fatto delle commemorazioni si era avuto in questo tempo una moltiplicazione ben straordinaria, che difficilmente possiamo spiegare, se non ricorriamo an-

---

(44) Brightman, p. 549 in nota.

(45) Dmitrievskij, *Εἰχολόγια* II, n. XXIX, p. 263 sq.

zitutto alla mancanza d'un libro ufficiale e per conseguenza alla ben varia libertà, specialmente nella manifestazione del sentimento religioso:

*Vat. gr. 573* (sec. XIV), *fol. 64*: Dopo che il sacerdote ha compiuto il rito su l' *amnòs* il diacono lo invita a benedire l' infusione, e quindi si dà inizio alle commemorazioni:

Per la seconda: Εἰς τιμὴν. . . . . ἀειπαρθένου Μαρίας.

Per la terza: Δυνάμει τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, πρεσβείᾳ ταξιαρχῶν Μιχαήλ, Γαβριήλ, Ῥαφαήλ, τοῦ ἐμοῦ φύλακος ἀγγέλου καὶ πασῶν τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων, Προδρόμου, Ἀποστόλων, τῶν πατέρων Γρηγορίου καὶ Βασιλείου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθανασίου, Νικολάου μυροβλίτου, Κυρίλλου, Σπυρίδωνος, Προφητῶν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Μωσέως, Ἀαρών, Ἰωακὴμ καὶ Ἄννης, Ἀντωνίου, Παχωμίου, Εὐθυμίου, Σάββα, Κοσμάς, Ἰωάννου, Θεοδώρου, Ῥωμανοῦ, Ἰωσήφ, Ἀνδρέου (στρατιωτῶν), Μαρτύρων Στεφάνου, Γεωργίου, Δημητρίου, Μερκουρίου, Προκοπίου, Ἀρτεμίου, Νικήτα, Κωνσταντίνου, Ἐλένης, τῶν Προπατόρων, Προφητῶν..... τοῦ ἁγίου τοῦ μοναστηρίου, τοῦ ἁγίου τῆς ἡμέρας καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Τῶν ἁγίων κτιτόρων, τῶν ζώντων καὶ τῶν τεθνεώτων.

Quindi si hanno commemorazioni per i fondatori, per il santo che si festeggia, per viventi e per defunti.....

Per la quarta: per il Vescovo, per il clero, per l' e-gumeno, e quindi una lunga serie, ove si alternano tutte quelle persone e cose, di cui facciamo menzione nelle litanie ireniche.

Per la quinta: per i parenti defunti e viventi, per gli oblatori ecc.; terminato così il rito delle oblazioni, prosegue quello usuale della protesi: benedizione dell' incenso, copertura dei doni ecc.....

Non ho trascritto tutto per intiero, ma basti accennare che le commemorazioni soltanto occupano due fogli del codice in carattere stretto e minuto; il che ci sta a dimo-

strare sempre più lo spirito innovatore intorno alla presente questione, e ciò in continuo e maggior progresso.

Ancor più esteso infatti ci si presenta l'altro suaccennato documento della biblioteca di Esfigmenou del monte Athos: « Καὶ λαβὼν ἀπὸ τῶν προσφορῶν μίαν, σφραγίζῃ αὐτὴν μετὰ τῆς λόγχης τετραμερῶς, λέγων· Εἰς δόξαν καὶ ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Λέγει τοῦτο γ'. Τέμωνων δέ, λέγει ἐν μὲν τῷ ἐνὶ μέρει· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Ἐν δὲ τῷ θατέρῳ· Καὶ ὡς ἀμνὸς ἄμωμος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωτος. Ἐν δὲ τῷ τρίτῳ· Οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ· Ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη. Καὶ ἐν τῷ ἐκ πλαγίου· Τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται. Εἶτα αἴρων τὸ σφραγισθὲν ἅγιον σῶμα ἀπὸ τῆς προσφοράς, λέγει· Ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ πάντοτε. Καὶ θύει τὸ τοιοῦτον ἅγιον σῶμα ὑπτιον ἐν τῷ δίσκῳ, λέγει· Θῦσον, δέσποτα. Καὶ θύει τὸν ἄρτον σταυροειδῶς, λέγων· Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας. Εἶτα λαβὼν νάμα καὶ ὕδωρ, βάλλει εἰς τὸ ἅγιον ποτήριον, λέγων· Ἐνωσον, δέσποτα. Ἐνωσις τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἐνυξε, καὶ ἐξῆλθεν εὐθέως αἷμα καὶ ὕδωρ. Καὶ ὁ ἑωρακὴς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ ἐστὶν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ, πάντοτε νῦν. Ἐπειτα ποιεῖ τῶν ἐτέρων προσφορῶν προσκομιδὴν, ἤγουν εἰς μὲν τὴν δευτέραν λέγει· Εἰς δόξαν καὶ τιμὴν τῆς ὑπερευλογημένης ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Εἰς δὲ τὴν τρίτην· Τῶν τιμίων ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων, τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου, Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου, καὶ πάντων τῶν προφητῶν, τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμεων ἀποστόλων τῶν ιβ'. (12) καὶ ὁ. (70). Τῶν ἁγίων καὶ δικαίων Ἰωακείμ καὶ Ἀννης, καὶ τῶν ἁγίων θεοστεπτῶν Βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Ἐλένης. Τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου, Γρηγο-

ρίου Ἀκραγαντίνων, Γρηγορίου θαυματουργοῦ, Γρηγορίου τοῦ τῆς μεγάλης Ἀρμενίας. Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεράρχου καὶ θαυματουργοῦ Νικολάου, τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ Μεγάλου, Κυρίλλου, Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος, καὶ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν ἱερομάρτυρος Βλασίου, Μοδέστου, Πολυκάρπου, καὶ πάντων τῶν ἱεραρχῶν καὶ ἱερομαρτύρων. Τῶν ἀγίων καὶ ἀρχιδιακόνων Στεφάνου καὶ Εὐπλου. Τῶν ἀγίων θαυματουργῶν ἱατρῶν, ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, Κύρου καὶ Ἰωάννου, Ἐρμολάου καὶ Παντελεήμονος· Τῶν ἀγίων καὶ ἐνδόξων μεγάλων μαρτύρων Δημητρίου, Γεωργίου καὶ Θεοδώρου, Τρύφωνος, Εὐσταθίου, Εὐστρατίου, Ἀδξεντίου, Μαρδάρου καὶ Ὁρέστου. Τῶν ἀγίων μεγάλων μαρτύρων μ'. καὶ πάντων τῶν μαρτύρων. Τῶν δόσιων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Ἀντωνίου, Εὐθυμίου, Ἀρσενίου, Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου, Σάββα, Μακαρίου, Ἐφραΐμ, Εὐφροσίνου, Ἰωάννου τοῦ τῆς Κλίματος, Ἰωάννου τοῦ Καλυβίτου, τοῦ Θεωδώρου τοῦ Στουδίτου, καὶ πάντων τῶν δόσιων πατέρων ἡμῶν. Τῶν ἀγίων καὶ ἐνδόξων μεγάλων μαρτύρων γυναικῶν Θέκλας, Βαρβάρας, Ἀναστασίας, Αἰκατερίνης, Κυριακῆς, Φωτεινῆς, Μαρίνης, Παρασκευῆς καὶ πάντων τῶν ἀγίων μαρτύρων καὶ δόσιων γυναικῶν. Τῶν δόσιων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν τῶν τιῆ'. (318). Τῶν ἀγίων Προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐγκρατευτῶν καὶ παντὸς πνεύματος, ἐν πίστει τετελειωμένου. Τοῦ ἀγίου τοῦδε, οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν, καὶ πάντων σου τῶν ἀγίων, ὧν ταῖς ἰκεσίαις πρόσδεξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ἡμῶν ταύτην εἰς τὸ ἐπουράνιον σου θυσιαστήριον καὶ μνήσθητι, Κύριε, τῶν προσενηκόντων καὶ δι' οὓς σοὶ προσήγαγον. Εἰς τὴν ε'. (πέμπτην)· Ὑπὲρ εὐσεβεστάτων Βασιλέων ἡμῶν, παντὸς τοῦ παλατιοῦ καὶ τοῦ στρατοπεδίου αὐτῶν. Ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα καὶ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος. Ὑπὲρ ἐλέους ὑγείας, σωτηρίας, ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ Ἰακώβου, ἀρχιερέως, Ἰωάννου καὶ Καλλινίκης μοναχῆς· ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἀγίαις ἐκκλησίαις καὶ μεμνημένων τῶν πενήτων, ὑπὲρ πάσης ψυχῆς χριστιανῶν, θλιβο-

μένης καὶ καταπονουμένης, ἐλέους Θεοῦ καὶ βοηθείας ἐπιδομένης, σκέπτης τοῦ ἁγίου τόπου τούτου, καὶ τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῷ, εἰρήνης καὶ καταστάσεως σύμπαντος κόσμου, εὐσταθείας τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν, σωτηρίας καὶ βοηθείας τῶν μετὰ σπουδῆς καὶ φόβου Θεοῦ κοπιόντων καὶ διακονούντων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν ὑπὲρ τῶν ἀπολειφθέντων καὶ ἐν ἀποδημαῖς ὄντων, ἰάσεως τῶν ἐν ἀσθενείαις κατακειμένων, ὑπὲρ ἀναβρύσεως τῶν αἰχμαλώτων, καὶ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν, τῶν ἐν ταῖς διακονίαις ὄντων, καὶ πάντων τῶν διακονούντων καὶ διακονησάντων ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ ταύτῃ, ὑπὲρ κοιμήσεως, ἀνέσεως, μακαρίας, μνήμης καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ Ἀμφιλοχίου ἱερομονάχου, Ῥαβουλοῦ μοναχοῦ, Ἰωαννικίου μοναχοῦ, Γεωργίου, καὶ πάντων τῶν προαιτελθέντων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, τῶν ἐνθάδε κειμένων καὶ ἀπανταχοῦ ὀρθοδόξων. Μνήσθητι, Κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος, καὶ συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἔκουσιν τε καὶ ἀκούσιον.

Attraverso le suddette pagine, in cui si è trattato dell'evoluzione storica della protesi dal sec. XI in poi, abbiamo potuto constatare la nota caratteristica di questo periodo liturgico, confermando così quanto dicevamo nelle prime pagine di questo capitolo, che cioè dal sec. XI la protesi tende ad un estendersi di cerimonie e di formule, che, data la sua esagerazione, ci offre più che un arricchimento del suo rituale, un senso di una tale marcata libertà nella sua esecuzione, da oscurare il vero aspetto di un semplice atto liturgico ed a produrre un gran numero di variazioni nelle differenti località di rito bizantino; tale tendenza esagerata, attuata in tale periodo di tempo e sempre più incline a modificazioni, variazioni, aggiunte ecc... richiese l'intervento dell'autorità ecclesiastica, che ponesse un giusto freno a questa smisurata libertà liturgica e ne disciplinasse il movimento.

Dall'esposizione evolutiva della protesi di questo periodo di tempo, credo si sia manifestata a sufficienza anche

qui quella duplice tendenza, che notavamo nei secoli anteriori: da una parte semplicità nell'arricchire il rito della protesi, dall'altra parte invece spirito innovatore, specializzato però da quella innovazione, che confina con la esagerata libertà sia collettiva, se si tratta di case monastiche, sia personale, se si tratta di singoli ministri dell'altare, più che con il giusto criterio di introdurre una novità, la quale possa costituire una necessità ed utilità disciplinare ed essere l'espressione sana di un sano sentimento religioso.

Difatti essendo il rito per l'uomo e non l'uomo per il rito, cioè formando il rito tra l'altro quel complesso di espressioni e di manifestazioni dell'animo religioso, che si eleva a Dio secondo la propria psicologia, è necessario in esso un'evoluzione in senso di adattamento ai tempi, i quali non sono sempre statici, ma subiscono bene spesso dei mutamenti notevoli. Questo fatto, che noi possiamo riscontrare nei varii campi di attività umana, lo constatiamo anche nel campo liturgico disciplinare, il quale deve ammettere ed ammette l'evoluzione, che si può imprimere ai suoi vari aspetti.

Non è quindi da condannare una qual certa evoluzione, che si è verificata nel rituale della protesi durante il periodo di tempo più sopra da noi studiato: è stata buona innovazione aggiungere per una specie di partecipazione realistica il ricordo dei vivi e dei morti nella celebrazione del divin Sacrificio, come anche quello dei santi in genere, venendo così ad avere un carattere eminentemente reale e simbolico in un medesimo tempo; questo, non si può non riconoscere, è stata un'introduzione ed un'aggiunta al primitivo rituale pieno di semplicità; con ciò però non si è punto oscurata la linea semplice della protesi.

La disciplina liturgica non è sistematicamente contraria ad una sana evoluzione, ma non può sopportare che le più sante manifestazioni rituali contraggano quell'indipen-

denza, che conduce ad una mal sentita e mal capita evoluzione, basata forse unicamente su la libera volontà individuale; ed è così che nel campo liturgico sorgono fuori tante novità, che non presentano alcuna plausibile ragione scientifica; ed è così ancora che spesse volte ciò, che è principale, viene posposto al secondario; ciò, che deve mantenere una semplicità di linee a motivo della semplicità dell'atto liturgico, per un mal concepito sentimento religioso viene ad assumere una forma esagerata e non collaudata dall'autorità ecclesiastica.

A tutto questo movimento senza base e senza sano fondamento di studio si oppone la disciplina liturgica, la stessa dignità dei riti sacri, la stessa autorità dirigente.

Se questo moto evolutivo si fosse arrestato al giusto e semplice ricordo, rappresentato anche realisticamente dalla relativa offerta, dei vivi e dei morti e dei santi in genere, certo avrebbe mantenuto nella cornice della semplicità primitiva il rito della protesi e si sarebbe conformato al sentimento religioso del popolo, il quale avrebbe avuto sempre l'agio di essere commemorato lo stesso in una delle tre serie secondo il suo desiderio, senza dover ricorrere al ricordo espresso di tale o tal altro santo, di tanti membri della famiglia ben distintamente ecc.

Di fronte a questo stato di cose, nessuna meraviglia quindi, che si sia sentita la necessità di una reazione, che potesse conciliare queste forti tendenze evolutive, riducendone le proporzioni ai primitivi e semplici lineamenti di quest'atto liturgico. Chi poteva far questo? L'autorità ecclesiastica. Sebbene ciò non sia stato fatto con tutti i criterii scientifici e non abbia tolto pienamente l'inconveniente dell'esagerata moltiplicazione delle commemorazioni, come vedremo, pure è stato un atto disciplinare ben importante e saggio, se non altro per aver dato un colpo alla smoderata tendenza di innovazioni; è stato un atto, che ha dato una certa

sistemazione al rituale della protesi; se non fosse altro, anche per il solo tentativo di dare una forma sistematica alla protesi, quest'azione disciplinare del patriarca Filoteo è ben degna di lode. Ci riserviamo però, ripetiamo, di fare alcune osservazioni su la sua redazione, che in sostanza è quella che si usa nei tempi odierni.

Una delle più importanti figure, che si impone alla nostra considerazione in questo periodo liturgico che va dal sec. XI al XVI, è senza dubbio quella di Filoteo, patriarca di Costantinopoli (1354-55; 1364-76). Nacque egli a Tessalonica alla fine del sec. XIII; monaco sinaita da prima, entrò dopo nella grande Laura di Monte Athos, di cui divenne egumeno; in seguito fu elevato alla Chiesa di Eraclea, ove, durante l'invasione dei Genovesi, Filoteo fu l'angelo consolatore e si distinse per il suo zelo. Alla morte del patriarca Callisto (1353), tra Filoteo, Macario vescovo di Filadelfia e Nicola Cabasila, che i vescovi presentarono all'imperatore, questi scelse Filoteo <sup>46</sup>. Il novello patriarca si diede molto da fare riguardo alla parte morale e disciplinare della chiesa di Costantinopoli, sì da aver meritato degli alti encomii nella storia del Cantacuzeno, in cui leggiamo: «.... iamque ceu lucerna super candelabrum posita ad verum lumen commissam sibi ecclesiam perducit, salutaribus dogmatis pietatis eam enutrens, ac velut bona corporis habitudine confirmans et mores componens et quoad eius fieri potest, ex vita profana crebro docendo et monendo ad coelestem illam provehens» <sup>47</sup>.

Fu Filoteo quegli, che tentò dare una sistemazione, diciamo così, alla celebrazione della divina liturgia, con due costituzioni patriarcali: in una prescrive l'ufficio del

---

(46) Κωνσταντίνος Τριανταφυλλίδης· Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων, Venezia 1874.

(47) P. G. 154, col. 367 D. 375 A.

diacono nel Mattutino, Vespero e Liturgia ; nell' altra spiega il rituale da osservarsi nella celebrazione della liturgia.

Nel volume II « Εὐχολόγια » di Dmitriewskj, essa è trascritta da mss. del sec. XVI <sup>48</sup>. Eccone il testo : "Ἐπειτα ἔρχεται εἰς τὸ χωνευτήριον καὶ νίπτει τὰς χεῖρας, λέγων· Νίψομαι ἐν ἀθώοις τὰς χεῖρας μου... καὶ διηγγήσασθαι πάντα τὰ θαυμασιά σου, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεί... Καὶ λαβὼν τὴν προσφορὰν καὶ τὴν ἁγίαν λόγχην, καὶ ποιεῖ μετὰ τοῦ διακόνου προσκυνήματα γ'. λέγοντες ἕκαστος τὸ ὁ Θεὸς ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ καὶ τὸ Ἐξηγήρασας ἡμᾶς ἐκ τῆς κατάρας... Καὶ λέγει κατὰ μίαν ἐκάστην ἀνατομήν· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Καὶ λαμβάνει ὁ ἱερεὺς ἐν μὲν τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ τὴν προσφορὰν, ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ τὴν ἁγίαν λόγχην καὶ σφραγίζων μετ' αὐτῆς τρίτον ἐπάνω τῆς σφραγίδος τῆς προσφορᾶς λέγει· Εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου... γ'. Καὶ εὐθὺς πῆγνυσι τὴν ἁγίαν λόγχην ἐν τῇ δεξιᾷ μέρει τῆς σφραγίδος, καὶ λέγει, ἀνατέμνων· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθης, Χριστὲ Βασιλεῦ. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε, ἐλέησον. Ὅταν γὰρ οὐκ ἔστι διάκονος, ὁ ἱερεὺς λέγει καὶ τὸ· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον. Καὶ πάλιν εἰς τὸ ἄλλον μέρος λέγει· Καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτόν... Ἐν δὲ τῇ κάτω· Τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ... Ὁ δὲ διάκονος, ἐνορῶν εὐλαβῶς τῇ τοιαύτῃ τελετῇ· Ἐπαρον δέσποτα. Καὶ ὁ ἱερεὺς, ἐμβαλὼν τὴν ἁγίαν λόγχην ἐκ πλαγίου τοῦ δεξιοῦ μέρους τῆς προσφορᾶς, ἐπαίρει τὸν ἅγιον ἄρτον, λέγει οὕτως· Ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ζωῆ αὐτοῦ. Καὶ ἐπαίρων αὐτὸν καὶ θέτων αὐτὸν εἰς τὸν ἅγιον δίσκον, λέγει· Ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον. Εὐλόγησέ σε Κύριος ἐκ Σιών, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Καὶ τιθεὶς αὐτὸν ὑπτίον ἐν τῷ ἁγίῳ δίσκῳ, εἰπόντος τοῦ διακόνου· Θῦσον, Δέσποτα. Καὶ ὁ ἱερεὺς θύει αὐτὸν σταυροειδῶς, οὕτως λέγει· Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ... Καὶ στρέφει τὸ ἔτερον ἐπάνω, τὸ ἔχον τὸν σταυρὸν, εἰ μήπως ἐνι ζέων καὶ ἀτμιζων· τότε γὰρ

(48) Dmitriewskj, Εὐχολόγια, II. p. 219 ss.

ὑπιος κείσθω, ἵνα μὴ ποιήσῃ κάτωθεν ὑγρότητα. Καὶ ὁ διάκονος· Νύξον, δέσποτα. Καὶ νύττων αὐτὸν ἐν τῇ δεξιῷ μέρει μετὰ τῆς λόγχης, ὅσον φαίνεται, ὅτι ἔχει τομήν, καὶ λέγει· Εἰς δὲ τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἔνυξεν καὶ ὁ εὐθέως ἐξήλθεν ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ αἷμα καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ ἑωρακῶς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ ἔστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ. Ὁ διάκονος ἐκχέει ἐν τῇ ἀγίῳ ποτηρίῳ ἐκ τοῦ νάματος ὁμοῦ καὶ ὕδατος, εἰπὼν πρότερον πρὸς τὸν ἱερέα· Εὐλόγησον Δέσποτα τὴν ἀγίαν ἔνωσιν. Ὁ ἱερεὺς λέγει· Εὐλογημένη ἡ ἔνωσις τῶν ἀγίων σου Κύριε, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ. Ὁ δὲ ἱερεὺς λαβὼν ἐν ταῖς χερσὶ τὴν δευτέραν προσφορὰν, λέγει· Εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τῆς ὑπερευλογημένης Δεσποίνης... εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον, ἀντικατάπεμφον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου Πνεύματος, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ. Καὶ αἴρων μερίδα μεγάλην, τίθησιν ἐκ δεξιῶν τοῦ ἁγίου ἄρτου, λέγει· Παρέστη ἡ Βασίλισσα ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη, πεποιικιλμένη. Ἐν δὲ τῇ τρίτῃ προσφορᾷ λέγει· Δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, προστασίας τῶν παμμεγίστων ταξιαρχῶν Μιχαὴλ καὶ Γαβριήλ, καὶ πασῶν τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων, καὶ οὕτως ἐν τῇ ἀριστερῇ μερίδα βαλὼν. Καὶ λαμβάνει τὴν ἐτέραν προσφορὰν, λέγει· τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου. Τῶν ἀγίων καὶ ἐνδόξων καὶ πανευφήμων τῶν δώδεκα καὶ ἑβδομήκοντα. Μερίδα. Τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος καὶ Ἀρχidiaκόνου Στεφάνου. Μερίδα. Τῶν ἀγίων μεγάλων μαρτύρων Δημητρίου, Γεωργίου, Θεοδώρου, Ἀρτεμίου καὶ πάντων τῶν ἀγίων μαρτύρων. Μερίδα. Τῶν ἐν ἀγίοις πατέρων ἡμῶν καὶ οἰκουμενικῶν διδασκάλων Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθανασίου καὶ Κυριλλου, Νικολάου τοῦ ἐν Μύροις καὶ πάντων τῶν ἀγίων ἱεραρχῶν. Μερίδα. Τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Ἀντωνίου, Εὐθυμίου, Σάββα, Ὀνουφρίου, Ἀθανασίου τοῦ ἐν Ἀθῆναις καὶ πάντων τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν. Μερίδα. Τῶν ἀγίων θαυματουργῶν ἀναργύρων Κοσμά καὶ Δαμιανοῦ, Κύρου καὶ Ἰωάννου, Παντελεήμονος καὶ Ἐρμολάου, Σαμφῶν καὶ πάντων τῶν ἀγίων ἀναργύρων. Μερίδα. Τῶν

ἀγίων καὶ δικαίων θεοπατόρων Ἰωακοῖμ καὶ Ἄννης, τοῦ ἀγίου (τοῦ δεινός), τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν λαχόντος, καὶ πάντων τῶν ἀγίων σου, ὧν ταῖς ἰκεσίαις ἐπίσκοπαι ἡμᾶς ὁ Θεός. Εἶτα λαβὼν τὴν προσφορὰν λέγει τὸν ἐπίσκοπον καὶ τοὺς ζῶντας, οὓς βούλεται, χῶρια πᾶσα ἓνα κατ' ὄνομα. Εἶτα ὑπὲρ πάσης ψυχῆς ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων, τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν τοῦδε, τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος, τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν. Ὑπὲρ τοῦ Πατρὸς ἡμῶν (τοῦ δεινός) καὶ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος, τῶν ἀδελφῶν καὶ συλλειτουργῶν ἡμῶν, πρεσβυτέρων, διακόνων καὶ πάντων τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, οὓς προσεκαλέσω εἰς τὴν σὴν κοινωνίαν διὰ τῆς σῆς εὐσπλαγχνίας, πανάγαθε Δέσποτα. Εἶτα λέγει καὶ οὓς θέλει κατ' ὄνομα ζῶντας.

Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τῶν μακαριστάτων κητόρων τῆς ἀγίας μονῆς ταύτης. Εἶτα μνημονεύει τοῦ χειροτονήσαντος αὐτοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐτέρων, ὧν θέλει, ζώντων καὶ τεθνεώτων κατ' ὄνομα, καὶ τελευταῖον λέγει· Καὶ πάντων τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ τῇ σῇ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλάνθρωπε, Κύριε. Καὶ λέγει τὴν εὐχὴν τῆς λιτῆς μέχρι τέλους, τὸ Ὑπὲρ πάσης ψυχῆς χριστιανῶν θλιβομένων μονῆς ταύτης τε καὶ καταπονουμένων μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιοτήτος καὶ συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον καὶ πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ταύτην εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ παναγίου Πνεύματος πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ λαμβάνει θυμίαμα καὶ θέτει εἰς τὸ θυμιατὸν καὶ λέγει τὴν εὐχὴν. Ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ ἱερεὺς· Θυμίαμά σοι προσφέρομεν, Χριστὲ ὁ Θεός... Καὶ λαβὼν τὸν ἀστερίσκον, θυμιᾷ αὐτὸν καὶ θέτων αὐτὸν ἐπάνω τοῦ ἀγίου ἄρτου, λέγει· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε ἐλέησον. Οὕτως γὰρ λέγει εἰς ἕλας τὰς ἀρχὰς τῶν ἐνδυμάτων τῆς προσκομιδῆς καὶ τῶν εὐχῶν καὶ ἕλας σχεδὸν τῆς λειτουργίας. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ ἐλήθην

ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν παιδίον. Καὶ λαμβάνει τὸ πρῶτον κάλυμμα, θυμιᾷ καὶ θέτει αὐτὸν ἐπάνω τοῦ ἁγίου δίσκου, σκεπάζων αὐτόν, καὶ λέγει τό· Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν... ἕως τέλους. Ὁμοίως καὶ ἕτερον κάλυμμα θυμιάσας σκεπάζει τὸ ἅγιον ποτήριον καὶ λέγει· Ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ καὶ τῆς αἰνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ. Καὶ θυμιάσας τὸν ἀέρα, καὶ θέτει εἰς τὰ ἅγια πάντων ἐπάνω καὶ λέγει· Σκέπασον αὐτάς καὶ ἡμᾶς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου, ἀποδίωξον ἀφ' ἡμῶν πάντα ἐχθρὸν κ. τ. λ. ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος. Καὶ οὕτως, κύψας τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ λέγει· Ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε ἐλέησον. Καὶ λέγει τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον... Εἶτα τὸ Ἄξιόν ἐστι ὡς ἀληθῶς. Δόξα καὶ νῦν, Κύριε ἐλέησον γ'. εὐλόγησον, καὶ ποιεῖ ἀπόλυσιν, λέγων· Χριστὸς ἀληθινὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ταῖς πρεσβείαις τῆς παναχράντου Δεσποίνης αὐτοῦ Μητρός, τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου, καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐλεῆσαι καὶ σῶσαι ἡμᾶς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος. Καὶ θυμιάσας ἐπάνω τῶν ἁγίων δώρων ἐκ τρίτου λέγει· Ἐν τάφῳ σωματικῶς... Δόξα, Ὡς ζωηφόρον... καὶ νῦν, Τὸ τοῦ ὑψίστου ἡγιασμένον... <sup>49</sup>.

Non è da pensare però che tale costituzione di Filoteo abbia raggiunto il suo vero scopo di definitiva sistemazione disciplinare in quanto riguardava la liturgia, e nel caso nostro più particolarmente in quanto concerneva il rito della protesi; e questo noi lo possiamo osservare dai varii formularii liturgici di documenti posteriori, in cui risulta dissonanza ed anche allontanamento dagli ordini ed ingiunzioni disciplinari del Patriarca Costantinopolitano.

Per indagare quali siano state le cause del non piccolo influsso della sua costituzione, tralasciandone per ora un e-

(49) Dmitrievskj. Εὐχολόγια, II. p. 819-822.

same critico, credo che, oltre il fatto disciplinare attinente più direttamente la chiesa di Costantinopoli, causa fondamentale della non raggiunta uniformità rituale secondo i desideri di Filoteo, sia stato propriamente la mancanza del libro ufficiale stampato, poichè soltanto tale libro ufficiale poteva sostituire nelle chiese i mss., dai quali certamente non era possibile ottenere quel grado di uniformità, raggiunto dalla diffusione dell'uso dello stampato.

Un'altra causa, che tocca effetti più particolari nello organismo della protesì, per cui non si potè trattenere l'arbitrarietà del celebrante nel fatto delle commemorazioni, è costituito dalla formula generica « καὶ δι' ὧν βούλεται »; naturalmente, se vogliamo guardare più intimamente la questione, queste semplici generiche parole consacrarono mediante l'autorità patriarcale la tanto deprecata arbitrarietà dei ministri riguardo alle commemorazioni; ed è così perciò, che tali parole confermarono il celebrante nella sua libertà.

Nessuna meraviglia quindi, se la costituzione di Filoteo subisse delle modificazioni, aggiunte, mutilazioni.

Già presso un suo contemporaneo, il dotto liturgista Nicola Cabasilas, troviamo una descrizione di protesì, che ha una intima affinità con i rituali di protesì descrittici dai documenti dei secoli XII e XIII, e che si tiene perfettamente nei giusti limiti di evoluzione, mantenendone la semplice sagoma primitiva con quel tanto di evolutivo che conveniva, senza dare adito, si noti bene, ad una possibile arbitrarietà di moltiplicazioni di commemorazioni mediante le parole « δι' ὧν βούλεται » che non si riscontrano in Cabasilas; sembra quindi che questo bravo e dotto liturgista comprendesse pienamente su quali basi scientifiche e nello stesso tempo consone alla semplicità dell'atto preparatorio delle oblate potesse mantenersi un vero rituale di protesì.

Sobrio nelle sue spiegazioni simboliche, ponderato nel suo pensiero dogmatico, esatto nel riportare le varie formo-

le e brevi cerimonie, il Cabasilas sembra descrivere l' uso approssimativamente dei sec. XII e XIII. Ecco il testo riportato dal Brightman:

« Καὶ πρῶτον ἄρτου λαβόμενος ἀφ' οὗ δεῖ τὸν ἱερὸν ἀποκόπτειν ἄρτον· Εἰς ἀνάμνησιν φησὶ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν ἐκείνου παραγγελίαν... ἐπὶ τοίνυν τὸν τρόπον τοῦτον δεῖ ποιεῖσθαι τοῦ Κυρίου τὴν ἀνάμνησιν, διὰ τοῦτου εἰπὼν ὁ ἱερεὺς Εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου ἐπάγει τὰ δηλοῦντα τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον· τὸν γὰρ ἄρτον ἀποκόπτων τὴν περὶ τοῦ σωτηρίου πάθους ἐπιλέγει τῶν παλαιῶν προφητεῖαν· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ τὰ ἐξῆς, καὶ ῥήματι καὶ προσταγμάτι κατὰ τὸ δυνατόν αὐτὸς διηγούμενος· τὴν γὰρ τοῦ ἄρτου τομὴν κατὰ χρεῖαν ποιῶν ἵνα ἐξέλῃ τὸ δῶρον καὶ τὴν αὐτὴν καὶ παράδειγμα ποιεῖται τοῦ προκειμένου... καὶ ἐπὶ πολλάκις πηγνύς τὸ σιδήριον εἶτα ἀποκόπτει τὸν ἄρτον εἰς τσοσάτα διαιρεῖ τὸν προφητικὸν λόγον, ἕκαστον τοῦ λόγου μέρος ἐφαρμόζων ἐκάστῃ μέρει τομῆς... καὶ τὰ ἐξῆς τῆς προφητείας προσθεὶς καὶ τὸν ἄρτον θείς ἐν τῷ ἱερῷ πίνακι ἐκείνα ποιεῖ καὶ λέγει δι' ὧν αὐτὴ ἡ θυσία καὶ ὁ τοῦ Κυρίου θάνατος καταγγέλλεται· Θύεται φησὶν ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου· ταῦτα λέγει καὶ ποιεῖ τοῦ θανάτου τὰ δηλοῦντα τὸν τρόπον· σταυρὸν γὰρ ἐν τῷ ἄρτι χαράσσει καὶ οὕτω μηνύει πῶς ἡ θυσία γέγονεν ὅτι διὰ τοῦ σταυροῦ· μετὰ δὲ τοῦτο καὶ ὡς ἐπὶ τὰ δεξιὰ μέρη κεντεῖ τὸν ἄρτον τὴν πληγὴν τῆς πλευρᾶς ἐκείνης διηγούμενος τῇ τοῦ ἄρτου πληγῇ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὸ πληττον σιδήριον λόγχην καλεῖ καὶ εἰς σχῆμα λόγχης αὐτὸ ἔχει πεποιημένον ἵνα ἐκείνης ἀναμνησκῆ τῆς λόγχης· καὶ οὕτως ἔργῳ ταῦτα διηγούμενος καὶ τοῖς λόγγοις τῆς ἱστορίας ἀναγινώσκει καὶ εἰς τῶν στρατιωτῶν φησὶ λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν· ὁμοίως καὶ τὸ βεῦσαν ἐκείθεν αἷμα καὶ ὕδωρ καὶ λόγῳ διηγεῖται καὶ ἔργῳ δείκνυσιν, ἐγγλέων μὲν εἰς τὸ ἱερὸν ποτήριον οἶνον καὶ ὕδωρ... ἐπιλέγων τε καὶ τὸ ῥῆμα· Καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ... ὁ δὲ ἱερεὺς τὴν προσαγωγὴν ἔτι ποιεῖται καὶ τῶν προσενεχθέντων ἐκάστου μέρος ἀφαιρούμενος ἱερὸν ποιεῖται δῶρον οὐ τὰ αὐτὰ λέγων καὶ ποιῶν ἅπερ ἐξ ἀρχῆς δι' ὧν ὁ θάνατος ἐσημαίνετο τοῦ

Κυρίου ὅτι ἅπαξ εἰρημένα περὶ πάσης τελετῆς εἰρησθαι νοοῦνται....  
 τίνα δὲ τὰ ἐπιλεγόμενα· εἰς δόξαν τῆς Παναγίας καὶ Θεοῦ Μητρός,  
 εἰς πρεσβείαν τοῦδε τοῦ ἁγίου ἢ τοῦδε, εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν ψυχῶν  
 ζώντων ἢ τεθνηκότων... Τὸν λεγόμενον ἀστερίσκον ἐπιθεῖς αὐτῷ  
 (τῷ ἄρτῳ). Καὶ ἰδοὺ φησὶν, ὁ ἀστὴρ ἐλθὼν ἔστη ἐπάνω οὐ ἦν τὸ  
 παιδίον, ἔτι δὲ καὶ τὰ πόρρωθεν εἰρημένα τοῖς προφήταις περὶ  
 αὐτοῦ Θεῷ πρόποντα ἵνα μὴ διὰ τὴν σάρκα καὶ τὸ φαινόμενον ἄν-  
 θρωποι μικρὰ περὶ αὐτοῦ καὶ ἀνάξια περὶ αὐτοῦ θειότητος ὑπο-  
 λάβωσι· τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν· ὁ Κύριος  
 ἐβασίλευσεν εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο· ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἢ ἀρετὴ αὐ-  
 τοῦ καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ πληρουμένη ἢ γῆ· καὶ ταῦτα λέγει  
 καὶ καλύπτει τὰ δῶρα τὸν ἄρτον δηλονότι καὶ τὸ ποτήριον  
 πέπλοις τιμίαις καὶ θυμιᾷ πανδαχόθεν..... ὁ ἱερεὺς κεκαλλυμένοις  
 ἐπιλέγει τοῖς δώροις· Σκέπασον ἡμᾶς ἐν τῇ σκέπη τῶν πτερύγων  
 σου καὶ θυμιᾷ πανταχόθεν.

Ταῦτα οὕτως εἰπὼν καὶ τελέσας καὶ εὐξάμενος τὰ τῆς ἱε-  
 ρουργίας ἅπαντα κατὰ σκοπὸν ἀπαντήσῃν αὐτῷ εἰς τὸ θυσιαστήριον  
 ἔρχεται καὶ στὰς πρὸ τῆς ἱεράς τραπέζης τῆς ἱεουργίας ἄρχεται <sup>50</sup>.

Dalla monumentale opera del Goar, dagli eucologii e  
 tipici del Dmitrievskj e da altri si possono ben desumere  
 le numerose variazioni in rapporto all' esemplare fornitoci  
 da Filoteo. Evidentemente non è dell' indole di questo la-  
 voro indicare una per una le varianti, che si hanno nei  
 mss. e nelle molteplici edizioni; noi finora abbiamo proce-  
 duto, studiando, direi, l' organismo generale della protesi nel-  
 la sua linea vera, senza fermarci a delle disquisizioni di  
 carattere puramente incidentale, come ad esempio, se in  
 qualche esemplare troviamo l' incensazione prima della co-  
 pertura dei veli o viceversa, se una formola è stata pospo-  
 sta ad un' altra, e così via. Il nostro intento è stato invece  
 indicare lo stato della protesi, nella sua manifestazione vi-

(50) Brightman, pp. 546-547, App. Q. XI.

tale durante i varii periodi liturgici; ed a dimostrare ciò, abbiamo spesso presentato i vari esemplari liturgici sotto un aspetto di classifica, che ci potesse mostrare le tendenze multiple nella formazione del rituale della protesi.

E co' ì nel periodo dei secoli XV e XVI, ci incontriamo in esemplari, che sono dello stesso tenore di quello filoteano, ma che, sia per le cause suesposte, sia anche forse per circostanze locali, spesso si allontanano dalle prescrizioni di Filoteo. Così troviamo differenze nelle formole <sup>51</sup> sia per nuove introduzioni, sia per mutamento di posizione; differenze nel numero delle *prosfora*: il codice A. α. X. di Grottaferrata <sup>52</sup>, non enumera se non tre *prosfora*, mentre Filoteo ne enumera cinque; il Vat. gr. 2007 si può collegare con il codice di Falasca; lo stesso si può dire del Vat. gr. 2052 e del Vat. gr. 1571, che ci presentano pure tre *prosfora*, e così anche dei Vat. gr. 2005 e 2032; nel Vat. gr. 1213 abbiamo il ricordo di una estesa serie di commemorazioni.

Invece cinque ne prescrive il « Nomocanon 228 canonum »: can. 213, edit. Pavlov: p. 406: « Περὶ τῆς ἁγίας προσκομιδῆς πόσας προσφοράς ἔχει ὀφείλεις. Εἰς τὴν ἁγίαν προσκομιδὴν τῆς θείας λειτουργίας πέντε προσφοράς θέλεις νὰ ἔχῃν: α'. μίαν μὲν διὰ τὸν δεσποτικὸν ἄρτον, β'. δευτέραν τῆς παναγίας, γ'. ἄλλην διὰ τοὺς ἁγίους, δ'. ἐτέραν τῶν ζώντων ἀνθρώπων, ὅπου θέλεις νὰ μνημονεύειν, ε'. καὶ ἄλλην πάλιν διὰ τοὺς κεκοιμημένους, ἕνα πρὸς ἕνα χώρῳ πᾶσα ἕνα εἰς τὴν τάξιν του. Πλὴν καὶ τοῦτο (γίνωσκε ὅτι) νὰ ἕνα ἢ πρώτη προσφορά ἀκέραια νὰ ἐκβάλλει τὸν Δεσποτικὸν ἄρτον, ἢ κατὰ πῶς ἐγκρικοῖς νὰ σου σώσῃ διὰ τὸ ἀντίδωρον, τὰ δὲ ἄλλα τέσσαρα ἃς εἶναι σφραγιδία μόνον, ἐὰν δὲ

(51) Χρυσοστομικά, p. 897.

(52) A. Rocchi, p. 9.

εἶναι πολὺς λαὸς καὶ δὲν σώνη μία προσφορὰ ἀντίδωρον, βάλ्लε καὶ τῆς παναγίας ἀκέραιαν προσφορὰν, καὶ τὰ ἄλλα ὡς εἶναι σφραγίδια».

Spesso ci si incontra in esemplari, che enumerano sette prosforà <sup>53</sup>. Nonostante queste modificazioni, nonostante questa tendenza di sviluppo sia nelle formole che nei riti, pure la redazione di Filoteo « domine, dice il Petrovskj, à peu près incontestée au XV siècle <sup>54</sup> ».

Appartiene al sec. XV il dotto liturgista Simeone Tessalonicense, il quale in « περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας (P. G. 155, col. 264 sqq.) » ci espone il rito della protesì sostanzialmente come quello di Filoteo, abbondando in spiegazioni simboliche, che in appresso considereremo più dettagliatamente.

Il Brightman ci riporta l'ordine della liturgia di S. Giovanni Crisostomo, tratto dal ms. Paris Graec. 2059 fol. 226<sup>v</sup>, ed è d'avviso che esso rappresenti probabilmente il tipo centrale della protesì del sec. XV <sup>55</sup>. Eccone il testo: Μέλλων ὁ ἱερεὺς λειτουργῆσαι εἴσεισιν ἐν τῷ ναῷ μετὰ τοῦ διακόνου καὶ στάντες ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν λέγουσιν μυστηκῶς τὴν εὐχὴν ταύτην· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐξαπόστειλον ἡμῖν δύναμιν ἐξ ὕψους ἁγίου σου κατοικητηρίου καὶ ἐνίσχυσον ἡμᾶς εἰς τὴν προκειμένην σου διακονίαν ἵνα ἀκατακρίτως παραστῶμεν τῷ φρικτῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὴν ἀναίμακτον ἱερουργίαν ἐπιτελέσαι ὅτι ἅγιος εἶ καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

Καὶ ἀπέρχονται ἀμφότεροι εἰς τὴν πρόθεσιν καὶ προσκυνήσαντες ἀνὰ τρεῖς λέγουσιν· Ὁ Θεὸς ἐλάσθητι ἡμῖν. Εἶτα τίθησι τὴν λόγχην ἐπάνω τῆς προσφορᾶς καὶ λέγει ὁ διάκονος· Εὐλόγησον δέσποτα καὶ ὃς εὐλογητὸς ὁ Θεός. Καὶ λέγει ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν ἐπισυνάπτων τὴν Κύριε ἐλέησον ὁ δὲ ἱερεὺς

(53) Χρυσοστομικά, p. 898.

(54) Idem, p. 890.

(55) Brightman, p. 549. App. P. XIII.

λαβὼν τὴν προσφορὰν σταυροῖ αὐτὴν μετὰ τῆς λόγχης λέγων καὶ ταῦτα· Εἰς ἀνάμνησιν κ. τ. λ. Καθ' ἓνα οὖν σταυρὸν ἐπισιναῖπτε ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, εἶτα σταυροειδῶς μετὰ τῆς λόγχης ὁ ἱερεὺς ἀνατέμνων τὴν προσφορὰν λέγει· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν κ. τ. λ. Εἶτα λέγει ὁ διάκονος τῷ ἱερεῖ· Ἐπαρον δέσποτα, καὶ ὡς βάλλων ἐγκαρσίως τὴν λόγχην αἶρει μετὰ προσοχῆς τὸν ἄρτον, λέγων· Ὅτι αἶρεται κ. τ. λ. Καὶ ὁ διάκονος· θῦσον δέσποτα, καὶ ὡς τέμνων αὐτὸν σταυροειδῶς λέγει· Θύεται ὁ ἄμνος ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ὁ θυόμενος καὶ μὴ δαπανώμενος, ὁ κενούμενος καὶ μηδέποτε πληρούμενος πάντοτε. Εἶτα λέγει ὁ διάκονος· Νῦξον δέσποτα, καὶ ὡς νύπτων τὸν ἄρτον ἐν τῷ δεξιῷ μέρει λέγει· Καὶ εἰς στρατιωτῶν καὶ τὰ ἐξῆς καὶ εὐλογοῦντος τοῦ ἱερέως βάλλει ὁ διάκονος τὸ νᾶμα καὶ τὸ ὕδωρ. Εἶτα λαβὼν ὁ ἱερεὺς ἐτέραν προσφορὰν λέγει· Εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τῆς παναχράντου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἧς ταῖς ἱκεσίαις πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ταύτην εἰς τὸ ὑπερουράνιον θυσιαστήριον. Καὶ τίθησι τὴν μερίδα ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τοῦ ἁγίου ἄρτου, εἶτα λαβὼν καὶ ἐτέραν λέγει· Δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, προστασίαις τῶν τιμίων ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων, τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου καὶ τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων. Τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἁγίων ἀρχιεραρχῶν καὶ οἰκουμενικῶν διδασκάλων Βασιλείου... Χρυσσοτόμου καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἱεραρχῶν. Τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων μεγάλων μαρτύρων Γεωργίου, Δημητρίου, Θεοδώρου καὶ πάντων τῶν ἁγίων μαρτύρων. Τῶν ὁσίων... Σαβᾶ καὶ πάντων τῶν ὁσίων. Τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων μεγάλων ἱαματικῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἀναργύρων. Τῶν ἁγίων καὶ δικαίων θεοπατόρων. Καὶ τοῦ ἁγίου οὐ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ὧν ἱκεσίαις πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ταύτην εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον.

Εἶτα λαβὼν καὶ ἐτέραν προσφορὰν λέγει· ὑπὲρ σωτηρίας κράτους νίκης καὶ διαμονῆς τῶν εὐσεβεστάτων καὶ φιλοχρίστων βασιλέων ἡμῶν. Ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν. Ὑπὲρ τοῦ πατρὸς ἡ-

μῶν καὶ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος καὶ ὑπὲρ πάσης ψυχῆς Χριστιανῶν.

Εἶτα μνημονεύει καὶ οὗς βούλεται, τελευταῖον δὲ λέγει· Μνήσθητι καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιοτήτος, συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιον τε καὶ ἀκούσιον...

Considerando le due suddette redazioni della protesi, cioè quella filoteana e quella riportataci dal Brightman, noi ci troviamo di fronte a due redazioni, che in sostanza e nel loro processo rituale hanno una stessa impronta, salvo qualche differenza di rubrica; quello in cui più si differenziano, è costituito dalle particelle, le quali, mentre presso la redazione filoteana sono in numero ben considerevole, in quella del ms. Paris graec. 2059 sono più ridotte, e si potrebbe credere che tale ms. (dietro il fatto che Filoteo abbia voluto dare una certa sistemazione alla protesi, ed in modo più speciale, quanto riguarda il rito delle particole, con l'intenzione di ridurre il numero esagerato), debba rappresentarci più fedelmente le disposizioni patriarcali; in tal guisa ci troveremo qui di fronte ad uno dei tanti esempi, in cui si nota da una parte l'allontanamento dalle prescrizioni dell'autorità, e dall'altra l'esecuzione delle medesime.

### III. - RITI DELLA PROTESI DAL SEC. XVI AI GIORNI NOSTRI.

Per riprendere il pensiero che esponevamo al principio di questo capitolo, dobbiamo dire che, se teoreticamente l'intervento patriarcale di Filoteo poteva costituire il termine del secondo periodo, pure abbiamo creduto bene protrarlo sino all'apparizione delle edizioni stampate, perchè praticamente queste hanno dato una certa uniformità allo svolgimento liturgico.

Onde, per quel che a noi interessa, la comparsa delle edizioni stampate ha contribuito efficacemente ad una tanto desiderata stabilità: affermato il processo rituale della pro-

tesi nelle sue parti, cioè in quella iniziale riguardante l'*amnòs*, in quella riflettente il rito delle particole (non omettendo la breve rubrica καὶ δι' ὧν βούλεται che in sè invece di ovviare alla lamentata moltiplicazione, ne sanziona l'uso), e nell'ultima comprendente il suo svolgimento finale e conclusivo; le varie edizioni stampate sostanzialmente convengono nella loro redazione; dico «sostanzialmente» per significare che non si escludono delle differenze, delle modificazioni, delle divergenze spiegabili ora per circostanze locali ora per interventi di autorità ecclesiastica; però tutto ciò non intacca l'organicità del rito della protesì: così ad esempio, può avvenire che in una edizione si faccia menzione delle potestà celesti, mentre in un'altra se ne tace; che in una si abbia commemorazione di qualche santo, e non in un'altra, e così di seguito; cosa questa che evidentemente tocca qualche accidentalità.

Il fatto dunque che le edizioni impresse, non aggiungano alcunchè di nuovo all'indole interna generale della protesì, salvo una tal quale certa uniformità, ci dispensa pienamente dall'elencare qui le varie edizioni, rimandando senz'altro alla «Bibliothèque hellénique du XV e et XVI siècles» e «Bibliothèque hellénique du XVII siècle» oppure all'articolo del P. Placido De Meester in *Χρυσοστομικά* p. 283 sq. o meglio ancora nel «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie» sotto la voce «Grecques (Liturgie)», ove il medesimo P. De Meester ne presenta una esauriente enumerazione.

Al presente capitolo dei riti della protesì è necessario aggiungere, in forma di appendice, qualche questione peculiare: la posizione cioè delle particole nel s. disco in rapporto all'*amnòs* e la considerazione più speciale di qualcuna di esse. Prima però crediamo opportuno fare una specie di sintesi di quanto siamo venuti finora esponendo sui riti della protesì: la composizione si è aggirata intorno a tre pe-

riodi, ognuno dei quali ci ha presentato una speciale caratteristica, secondo la tendenza tradizionale conservatrice, o secondo quella evolutiva.

Questa duplice tendenza di prevalenza si è manifestata in tutti e tre i periodi, il primo dei quali (sec. VIII-XI) ha avuto l'impronta della semplicità; nel secondo invece (sec. XI-XVI) il senso evolutivo comincia ad imporsi alla nota conservatrice, sino a generare un vero disquilibrio di atto liturgico, in quanto che una ben semplice azione liturgica, qual'era il rito della protesi, veniva ad avere un'impronta troppo esagerata nel suo processo; tal fatto diede luogo ad un intervento patriarcale senza reggiungere però oggettivamente una definitiva e scientifica soluzione; questa si deve praticamente all'apparizione del libro stampato, che costituisce il terzo periodo. Il processo storico di questo rito è più marcato nel secondo periodo di tempo, in cui la piena libertà di commemorazioni, a piacere del celebrante, genera la sproporzione tra un rito complicato e lungo ed il suo rispettivo atto liturgico semplice e breve. Senza voler entrare per ora nell'apparato critico di quest'evidente sproporzione, ci limitiamo qui ad indicare soltanto quella evidente oscillazione, nonchè le molte variazioni, derivate il più delle volte da circostanze locali, in cui veniva a trovarsi lo svolgimento della protesi.

Dalle nostre considerazioni intorno ai vari eucologi, ai molteplici documenti liturgici ed ai diversi atti disciplinari in materia liturgica, in conseguenza della duplice tendenza, conservativa l'una ed evolutiva l'altra, ed infine anche in conseguenza dell'intervento dell'autorità ecclesiastica, si può dedurre logicamente in senso lato un triplice tipo di protesi, avendo come termine differenziale appunto il fatto delle commemorazioni. Infatti il primo tipo di protesi, semplice e coerente all'atto, ci riporta solo il rito dell'incisione su l'amnòs, senza allusione ad altre commemorazioni;

il secondo tipo invece introduce le commemorazioni dei santi, dei vivi e dei morti, dando uno sviluppo esteso al rito della finora semplice preparazione della materia necessaria al divin Sacrificio; ci si presenta quindi il terzo tipo, che determina le commemorazioni, cercando di ottenere un comune rituale di protesi, senza pensare però che, con una determinazione in tal guisa redatta, si attingeva lo scopo per la categoria dei santi, ma non per quella dei vivi e dei defunti, in quanto che, mediante la semplice formola « και δι' ὧν βούλεται » effettivamente ed oggettivamente si permetteva al celebrante libertà di fare commemorazioni a proprio piacere.

Facciamo notare che più sopra (pag. 137) nel riportare il rituale della Liturgia, trascritto da mss. del sec. XVI, per comodità di uso ci siamo dovuti servire dell'edizione del Dmitrievskj, mentre sarebbe stato molto migliore l'edizione del Krasnoseltzev in « *Documenti riguardanti la storia dell'ordine della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo* » in russo. Kazan 1889.

Presentato così il capitolo, ci sembra che il quadro storico dell'evoluzione dei riti della protesi sia stato sufficientemente illustrato; affinchè esso possa essere più completo, aggiungiamo qualche breve peculiare appendice.

#### APPENDICE A: POSIZIONE DELLE PARTICOLE NEL S. DISCO.

In varii codici, di cui è stata fatta menzione in queste pagine, in varie edizioni di eucologi e di jeraticà noi constatiamo, che non tutti corrispondono nella posizione della particola commemorativa della Vergine e delle altre rispetto all'*amnòs*.

C'è chi pone la particola della Vergine a destra e le

altre a sinistra <sup>56</sup>, c'è invece chi preferisce la sinistra <sup>57</sup>.

Tra questi ultimi si trova Goar, il quale però a p. 71 del suo Eucologio, considerando le varie lezioni in proposito, così scrive: «..ne mireris codicum unum dexteram, alium sinistram vocare: una namque et eadem res, quae mihi in oriente respicienti dextra est, in occidentem obverso fit sinistra: atque ita pro respectu diverso appellationes istiusmodi absque contradictione mutantur». Fu precisamente dall'interpretazione di destra o sinistra rispetto al s. pane, che nel secolo XVIII in modo speciale si accanì la questione della posizione della particola della Vergine nel disco. L'occasione della lotta fu data dall'edizione dell'eucologio, che mise in contrasto ed in polemica i monaci del Monte Athos, divenuto quindi teatro di questa disputa. Alcuni, seguendo la nuova edizione dell'eucologio, sostenevano la destra; altri, attaccati alla tradizione, sostenevano la sinistra e pretendevano ubbidire all'eucologio, prendendo però come destra o sinistra, non quella dell'officiante, ma quella dell'amnòs raffigurante Cristo in croce. La questione progredì tant' oltre, che, per ristabilire la quiete e la pace nella s. Montagna, fu necessario l'intervento del patriarca Partenio Mogjlaos mediante un decreto (mese di maggio 1667) <sup>58</sup>, firmato anche dai membri del s. Sinodo, con cui si ordinava ai monaci di ritenere l'antico uso senza tener conto dei recenti eucologii.

---

(56) a) Filoteo: per la Vergine ἐν δεξιῇ μέρει, per le altre invece ἐν τῇ ἀριστερῇ - Εὐχολόγια, Dmitrievskj, II, p. 820. - b) Simeone Tessalonicense. P. G. 155, col. 280 B. D. - c) Vat. gr. 1213 per la Vergine ἐν δεξιῇ τοῦ δεσποτικοῦ ἄρτου. - d) Eucologio di Venezia a. 1600: a destra la Vergine, a sinistra merides.

(57) a) Ms. Paris gr. 2059, Brightman, p. 550. - b) Goar. Eucologio, seconda ediz., p. 50.

58) Gedeone: κανονικαὶ διατάξεις p. 56-58. - Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, III, p. 598,

La diffusione però dell'eucologio fece sì, che la questione non si circoscrivesse al solo Monte Athos, ma si estendesse in varie parti.

Gedeone nella *ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, III, p. 596, ci parla di un certo Balasio, grande oratore e skevofilace della grande Chiesa (fine sec. XVIII), del quale si ha una risposta «πρὸς τοὺς ἐρωτήσαντας ποῦ δεῖ τίθεσθαι τὴν μερίδα τῆς παναγίας ἐν τῇ ἱερᾷ προσκομιδῇ», che si trova nella biblioteca patriarcale di Gerusalemme. Lo stesso Gedeone nel 1848 riceveva un documento, redatto da un anonimo, su richiesta di un certo Giacomo, protoigumeno del monastero di S. Paolo. Nella *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, IX 197-200 ci si riporta la questione, sunteggiata dal Pétridés: dopo essersi affermato che all'Athos ed in molte eparchie si attenevano all'antica usanza e che dopo vi sorsero le polemiche, così si continua: «Les uns enlèvent la parcelle de la *παναγία* du côté droit et la placent du côté du calice. Les autres la mettent bien à droite, mais irrégulièrement, car ils tournent la partie postérieure de la parcelle vers le saint pain du côté du calice. D'autres la possent bien sur la droite, mais dans la mie du saint pain, et non obliquement sur ΙΣ; d'autres encore par dessous, après qu'ils ont gravés le signe de la croix, et ensuite, ayant retourné le saint pain, ils font aussitôt l'union (du vin et de l'eau)»<sup>59</sup> Inoltre quelli che mettono a torto la particola dalla parte del calice, vi mettono anche quelle dei santi, sostenendo dessa essere la parte destra.

Da dove viene questo grave abuso? Da una falsa interpretazione data da un eucologio, sia per ignoranza dei tipografi sia anche a causa dei latinizzanti di Creta e di

---

(59) *Échos d'Orient*, p. 76.

Cipro, che hanno corrotto gli ordini di nostra santa Chiesa: la destra è quella accanto al calice, sotto pretesto che il s. pane è posto *πρηνής*, cioè il viso verso terra, come l'agnello innocente, di cui porta il nome..... E qui l'anonimo del documento si scaglia contro questa follia, iniquità, bestemmia ecc..... In altri termini questo documento anonimo sostiene l'uso attuale della destra dell'oblata.

Come abbiamo affermato più sopra, tutta la questione si svolse nel determinare quale fosse la parte sinistra. Oggi la destra dell'oblata si intende in corrispondenza alla sinistra dell'officiante, in modo che si dovrebbe pensare, che l'andò rappresenti Cristo Crocifisso e così si ottiene la corrispondenza della destra dell'oblata con la sinistra dell'officiante.

Non è questa certo una questione di grande rilievo, il cui studio tocchi l'evoluzione del rito della protesi od il suo simbolismo ecc....; ne abbiamo brevemente trattato per il semplice fatto, che nel sec. XVIII costituì una polemica acce ed esagerata tale, da dovervi fare intervenire l'autorità patriarcale, non però quale disponitrice di novità nel campo liturgico, ma semplicemente per quietare gli animi, stabilendo che si continuasse come prima.

APPENDICE B: Un' altra questione, fra tante, si ha intorno alla particola in onore degli Angeli, di cui non fanno menzione le antiche edizioni dell'eucologio ed anche l'edizione romana. Tra gli autori fu Simeone, che sostenne la necessità di offrire per gli Angeli, perchè sono stati ministri dell'incarnazione <sup>60</sup>. G. Palamà combattè tale opinione <sup>61</sup>. Il Pétridés nell'Échos d'Orient <sup>62</sup>, ne riporta gli argomenti, a cui rimando. Esposti così i riti della protesi, non ci rimane che vederne il significato ed il rispettivo simbolismo: materia del seguente capo.

---

(60) P. G. 155, col. 279.

(61) *Ἱερά κατήχησις*, p. 64-65.

(62) *Echos d'Orient*, p. 74.

## CAPITOLO VI

### SIGNIFICATO E CARATTERE DELLA PROTESI

Considerate nei capitoli precedenti le varie fasi storiche della protesi nei suoi riti e nelle sue formule, è opportuno volgere il nostro sguardo su un altro lato della questione: accanto all'evoluzione storica ha proceduto pure l'elemento simbolico, cui ha seguito anche quello dottrinale. Il nostro proposito nel presente capitolo sarà precisamente costituito dallo studio intorno al significato ed intorno al carattere di questo rito preparatorio alla liturgia. *Significato*, perchè in esso constateremo delle rappresentazioni simbolicamente reali, espresse ora nelle sue formole, ora attraverso i suoi strumenti liturgici; *carattere*, perchè il medesimo fatto del simbolismo ci presenterà l'indole vuoi oblatoria, vuoi simbolicamente immolatoria del rito della protesi. Il passaggio nel campo prettamente teologico e dogmatico ci sarà fornito dal valore delle varie particole, in quanto debbano essere consacrate, a simiglianza dell'*amnòs*, oppure no.

#### I - SIMBOLISMO DELLA PROTESI

##### ATTRAVERSO I SUOI STRUMENTI LITURGICI

In fatto di simbolismo l'uomo è facile a cadere spesso volte anche in esagerazioni, perchè esso offre un campo, in cui la mente umana ama spaziare secondo le proprie interpretazioni e secondo il proprio sentimento religioso. Fin-

chè ci si trattiene in un'atmosfera puramente religiosa, non esaltata, l'autorità ecclesiastica lascia una giusta libertà, a che l'anima si pasca di quei sentimenti buoni, che l'impressione di una data cerimonia, di un dato rito può imprimere ad essa; ed è proprio per questo che lo studio del simbolismo può subire delle interpretazioni così varie, da non essere possibile sempre scorgere una chiara relazione tra un atto liturgico e la sua applicazione simbolica.

Sì, è bello e lodevole ricorrere al simbolismo per nobilitare, direi, ogni atto ed ogni azione, quando si tratta specialmente di materia liturgica; però deve essere sano e rivestito di quella certa serietà, che fa rispettare i riti della chiesa, ed inoltre, quel che più conta, deve esprimere una evidente relazione tra l'azione rituale e l'applicazione simbolica.

Scrivendo nel Bollettino di Grottaferrata intorno alle vesti sacre, ponevo questo quesito: Perchè la Chiesa pone in bocca al sacerdote tali formole durante la sua vestizione? Poichè sono innumerevoli le interpretazioni simboliche ora su l'uno, ora su l'altro capo di vesti liturgiche, premettevo questa osservazione: Il voler spiegare ogni formola, facendo ricorso al simbolismo di ciascun indumento, mi sembra che molte volte equivarrebbe allo sforzo di far violenza al testo; e, a dire il vero, sono così varii i significati morali, che si danno alle vesti sacre, da potervi applicare il detto « *tot capita, tot sententiae* », per il fatto che spesso si esprimono significati arbitrari così come li detta il pensiero personale religioso. Sarebbe quindi forse meglio rispondere al quesito, spiegando l'allusione di dette formole e l'intima connessione con l'azione, che si deve svolgere, cioè con il divin Sacrificio <sup>1</sup>.

---

(1) Bollettino di Grottaferrata, a. III, n. 6, Febbraio 1932.

Tutto questo abbiamo detto appunto, perchè il criterio, che ci guiderà nell'esposizione simbolica di quanto riguarda la protesì, vorremmo fosse fondato su una base reale, e non puramente personale ed arbitraria: si cercherà cioè di istituire una chiara relazione, una intima connessione tra formule ed azioni, il cui svolgimento rappresenterà un sano simbolismo di tutto il procedimento centrale della liturgia eucaristica.

La varietà dei significati simbolici fa sì, che essi vengano classificati dal P. Braun in tre specie; egli parlando delle vesti liturgiche così si esprime: «quanto al carattere, che rivestono i vari modi di spiegazione simbolica...., l'uno può chiamarsi *morale*. In esso le vesti liturgiche sono simbolo delle virtù, che sono proprie di chi ne è rivestito. Al senso morale..... si aggiunge il senso *tipico-dogmatico* ed *allegorico*». Dopo avere detto che il senso allegorico non incontrò favore alcuno, si sofferma sul tipico-dogmatico: «Una più larga diffusione ebbe l'esposizione in senso tipico-dogmatico, in cui le vesti liturgiche simboleggiano Gesù Cristo e specialmente alcuni dogmi, che riguardano il Salvatore, la Risurrezione.....».

A questo senso tipico-dogmatico si può connettere come una sottospecie quel simbolismo, che si può chiamare «*tipico-rappresentativo*», perchè in esso si possono ricavare avvenimenti particolari della vita, della Passione di Gesù Cristo... «Questa era senza dubbio la simbolica più adatta al popolo cristiano; prima, perchè più semplice e per il suo carattere in certo modo plastico più visibile; poi, perchè richiama alla mente in modo sensibile ciò, che, secondo l'insegnamento della Chiesa, si compie all'altare, cioè il perpetuo rinnovamento in modo incruento del Sacrificio di Cristo su la Croce»<sup>2</sup>.

---

(2) G. Braun, p. 47-48.

Senza voler negare alla protesi il senso allegorico, ci sembra che la sua simbolica si possa racchiudere ora in quella dogmatica, ora in quella rappresentativa; nella nostra esposizione toccheremo prima la simbolica rappresentativa, che ci è data in modo speciale dagli strumenti liturgici, adibiti al rito della protesi. Generalmente tutto l'insieme della protesi rappresenta la Passione del Salvatore, che però è interrotta da qualche allusione al mistero della Natività, come avviene per esempio, a motivo dell'asterisco.

S. Germano nel suo commentario attribuisce alla protesi il significato del Calvario: « Ἡ προσκομιδὴ ἢ γινομένη ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ἦτοι ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ, ἐμφαίνει τοῦ κρανίου τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐσταυρώθη ὁ Χριστός », e quindi continua a parlare delle disposizioni del divin Padre, che volle l'Incarnazione, la Passione, Morte e Risurrezione<sup>3</sup>. Il trasporto delle oblate nel medesimo S. Germano viene a significare la deposizione dalla croce ed il trasporto alla sepoltura « . . . . ἔστι καὶ κατὰ μίμησιν τοῦ ἐνταφιασμοῦ τοῦ Χριστοῦ, καθ' ἣν ὁ Ἰωσήφ καθελὼν τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἐνείλησσε σινδόνι καθαρᾷ καὶ ἀρώμασι καὶ μύροις αὐτὸ ἀλείψας, ἐβάστασε σὺν Νικοδήμῳ καὶ ἐκνήθυσεν...<sup>4</sup>.

Con tutto questo significato rappresentativo della Passione di nostro Signore quadra perfettamente la spiegazione simbolica sia del disco che del calice e dei rispettivi veli; difatti per S. Germano « . . . . Δίσκος ἐστὶν ἀντὶ τῶν χειρῶν Ἰωσήφ καὶ Νικοδήμου τῶν κηδευσάντων τὸν Χριστὸν. . . . Τὸ δὲ ποτήριόν ἐστι ἀντὶ τοῦ σκεύους οὗ ἐδέξατο τὸ ἐκβλύσαν τῆς αἵμαχθείσης ἀχράντου πλευρᾶς καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν τοῦ Χριστοῦ ἀπομόρησμα . . . . Τὸ δισκοκάλλυμά ἐστὶν ἀντὶ τοῦ

(3) P. N. Borgia p. 28.

(4) Idem, p. 30.

σουδαρίου οὗ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ περικάλυπτον αὐτὸ ἐν τάφῳ.

Τὸ καταπέτασμα, ἡγουν ὁ ἀήρ ἐστὶ ἀντὶ τοῦ λίθου οὗ ἐσφάλισε τὸ μνημεῖον ὁ Ἰωσήφ ἕνπερ καὶ ἐσφράγισεν ἡ τοῦ Πιλάτου κουστωδιά. <sup>5</sup>.

Anche l'uso della lancetta ricorda la Passione: «Τὸ δὲ ἐν τῇ λόγχῃ ἀποκαίρεσθαι σημαίνει τὸ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἡχθῆναι. . . . . Ἀντὶ γὰρ τῆς λόγχῆς τῆς κεντησάσης τὸν Χριστὸν ἐν τῷ σταυρῷ ἐστὶ καὶ αὕτη ἡ λόγχη. La stessa allusione alla Passione ce l'offre il documento patriarcale (sec. XI), spedito al vescovo di Gallipoli: Προσθήσω δὲ σοὶ καὶ τὰ περὶ τῆς προθέσεως. Ἡ πρόθεσις τὸν τύπον ἐπέχει τοῦ Γολγοθᾶ, ἐν ᾧπερ ὁ Κύριος ἀπαναρθυθεὶς σφάγιον ἐκείνο τὸ ποτήριον καθυπέμεινεν, ἐφ' οὗ καὶ τὸ αἷμα ἐκένωσε καὶ τὸ ὕδωρ ἐξεύλυσεν. <sup>6</sup>.

Le varie testimonianze, già considerate nel capitolo sui riti della protesi, della lancetta e della cerimonia dell' incisione ci confermano nel pensare, che il simbolismo della protesi nei primi tempi veniva espresso in relazione alla Passione del Salvatore, più che alla sua Natività.

Forse non si sarebbe troppo lontani dal credere che, l'aver ravvisato nella protesi il mistero della natività sarà in buona parte dipeso, oppure, se non altro, maggiormente riaffermato dall' asterisco, che con la sua stella ricorda la stella dei Magi e la patena fa rivivere la grotta, come anche i veli rimembrano i pannolini, che avvolsero il Salvatore. Difatti il periodo di tempo, in cui si afferma il simbolismo della natività, corrisponde con il periodo, in cui si segnala l'asterisco nei codici. A partire dal sec. XII noi abbiamo menzione di esso, ad esempio nel Vat. gr. 1973, fol. 2: Εἰς τὸν ἀστερίσκον τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώ-

(5) Idem, p. 31.

(6) NPB X, P. II, pp. 167 - 168.

θησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτοῦ...

Lo stesso si ha in altri codici del sec. XIII, come nel Vat. gr. 1863, fol. 6, nel Criptense Γ. β. XIII, fol. 5. In qualche altro nel medesimo tempo fa la sua apparizione un'altra formola, che stabilisce sempre più il simbolismo della nascita del Salvatore: in un codice della biblioteca di Patmos abbiamo pure: «Καὶ λαμβάνει τὸν ἀστερίσκον καὶ τίθεισιν ἐπάνω τοῦ ἄμνου καὶ λέγει· Ἄστὴρ ἐφάνη ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐλθὼν ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον» <sup>7</sup>.

Il Borgiano gr. 7 (sec. XIV) ci riporta la prima formola, mentre in un codice di Esfigmenou leggiamo: «Εἶτα τίθεται ὁ ἀστερίσκος ἐπάνω τοῦ θείου ἄρτου λέγων· ἔστη οὗ ἦν κείμενον τὸ παιδίον, καὶ μετὰ ταῦτα τίθεται τὸ κάλυμμα λέγων· τῷ λόγῳ Κυρίου.... <sup>8</sup>.

Nel codice Criptense Γ. β. III, fol. 5 si nota la possibilità di mancanza dell'asterisco: «Καὶ εἰ ἔχει ἀστερίσκον τίθεισιν αὐτὸν ὑπερθεῖν τοῦ δίσκου, λέγων· Τῷ λόγῳ Κυρίου...

Ancora nel Criptense A. α. X, fol. 5 (sec. XV), ove si riscontrano ambo le formole, troviamo una maggiore appropriazione: incensando l'arterisco, si dice: τῷ λόγῳ Κυρίου..... e mettendolo quindi sopra il disco: καὶ ἐλθὼν ὁ ἀστὴρ. Più esteso nella rubrica, ma corrispondente al citato criptense A. α. X, è un diaconicòn della Laura di monte Athos: «Εἶτα λαβὼν ὁ ἱερεὺς τὸν ἀστερίσκον ἐξαπλοῖ αὐτὸν ἐπάνω τοῦ θυμιάματος καὶ θυμιάσας αὐτὸν καὶ ἀσπασάμενος, ἵστησιν αὐτὸν ἐπάνω τοῦ ἄρτου λέγων· Τῷ λόγῳ Κυρίου... Ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ἐλθὼν ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον κείμενον, πάντοτε νῦν καί..... <sup>9</sup>.

Anche nella costituzione di Filoteo si leggono ambo

(7) Dmitrievskj, Εὐχολόγια, II, p. 172.

(8) Idem, p. 265.

(9) Idem p. 605.

le formole.<sup>10</sup> Di fronte ai citati mss., di cui qualcuno risale anche al sec. XII, non ci sembra ammissibile quanto dice il Pétridés: « Les plus anciens euchologes grecs ne le (l'astérisque) connaissent pas; il faut descendre jusque vers 1354-76 pour le voir mentionné par la *Diátaxis* de Philothée »<sup>11</sup>.

Noi crediamo che l'età dell'asterisco si possa mettere tra il secolo XI ed il XII, tanto più che in molteplici inventarii, i quali nei loro elenchi riportano l'asterisco, appartengono a tale età. Il Pétridés stesso ce ne dà una buona enumerazione:

a) Inventario del monastero fondato a Costantinopoli nel 1074 da Michele Attaleiates.

b) Inventario del monastero di Irene, a. 1118.

c) Inventario del monastero della Theotócos a monte Athos, a. 1143.

d) Inventario di una chiesa di Tessalonica, a. 1189<sup>12</sup>.

Precisamente in questo tratto di tempo si hanno i vari testi di esegesi liturgica, in cui affiora, oltre al ricordo già esistente della Passione, anche la simbolica della nascita.

Nella versione interpolata (sec. XII) di S. Germano incontriamo ora l'allusione ai luoghi della Passione, ed ora a quelli della Natività. Abbiamo già visto, che, quanto si riferisce al simbolismo della Passione, appartiene all'VIII o IX secolo, in quanto che è riportato anche da Anastasio bibliotecario. Quanto invece si riferisce alla Natività, dobbiamo attribuirlo all'interpolatore del sec. XII: « Ita igitur dimittitur divinum Corpus in *prothesi*, tamquam in Bethlehem, ubi natus est Christus...; simulque etiam tamquam in Na-

---

(10) Dmitrievskj *Εὐχολόγια*, II, p. 821.

(11) DAL, II, col 3003.

(12) Idem » » »

zareth. Insuper quoque conversationis in Capharnaum locum prothesis ipsa explet. Ideo enim in prooemiis praediximus: unum eorum quae nunc figurantur, duobus aut tribus eorum, quae tunc fiebant, absolvi et referri. Et ut summatim dicam: annorum triginta tempus ante baptismum et conversationes prothesis explet » <sup>13</sup>.

Si noti che dietro questo testimonio la protesi verrebbe a significare la vita di nostro Signore.

Perfettamente lo stesso pensiero ed anche le stesse parole si riscontrano nella *commentatio liturgica* di Teodoro Andidense <sup>14</sup>. E nello pseudo-Sofronio leggiamo: « Prothesis eandem imo multo majorem habet virtutem quam sancta sanctorum; bethleemiticam indicat speluncam... » <sup>15</sup>. Verso la fine richiama invece il significato simbolico del Calvario: « Apparatus, quo perficitur sacrificium (Προσκομιδῆ) repraesentat Calvariae locum » <sup>16</sup>.

Anche il Cabasila ricorre a questo doppio simbolismo: difatti nel cap. VIII « De his quae in pane fiunt », egli spiega ogni rito ad esso (pane) inerente con ricordi della croce, Passione e Morte del Salvatore <sup>17</sup>; nel cap. XI poi « Cur dona cooperiuntur; et de his quae dicuntur », aggiunge il simbolismo del presepe, esprimendosi in questi termini: « Ἐπεὶ δὲ τὰ ἐν τῷ ἄρτι εἰρημένα καὶ πεπραγμένα, δι' ἧν ὁ θάνατος ἐσημαίνεται τοῦ Κυρίου γραφὴν ἠδύνατο μόνον καὶ τύπον ὁ δὲ ἄρτος ἔμεινεν ἄρτος ὢν, τοῦτο μόνον λαβόν, τὸ γενέσθαι δῶρον τῷ Θεῷ, καὶ διὰ τοῦτο τύπον φέρει τοῦ Κυριακοῦ σώματος, κατὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν, ὅτι κάκεινο ἐξ ἀρχῆς δῶρον

(13) P. G. 98, col. 399 A.

(14) NPB. VI, p. 543.

(15) P. G. 87 B, col. 3990 B.

(16) Idem, col. 4002.

(17) P. G. 150, col. 383 sqq.

ἦν, ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἰρηται· τούτου χάριν τὰ ἐν ἐκείνῳ γε-  
 νόμενα θαύματα, ἀρτιτόκῳ ὄντι καὶ ἐν τῇ φάτνῃ ἔτι κειμένῳ, ὁ  
 ἱερεὺς ἐπιλέγει τὸν ἄρτον καὶ ἐπιδείκνυσι. Τὸν γὰρ λεγόμενον  
 ἀστερίσκον ἐπιθεῖς αὐτῷ, « Καὶ ἰδοὺ, φησὶν, ὁ ἀστὴρ ἐλθὼν ἔστη  
 ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον· ἔτι δὲ καὶ τὸ πόρρωθεν εἰρημένα τοῖς  
 προφήταις περὶ αὐτοῦ Θεῷ πρόποντα· ἵνα μὴ διὰ τὴν σάρκα καὶ  
 τὸ φαινόμενον, ἄνθρωποι μικρὸν περὶ αὐτοῦ καὶ ἀνάξια περὶ αὐτοῦ  
 θειότητος ὑπολάβωσι· « Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν.  
 Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο· ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἢ  
 ἀρετὴ αὐτοῦ· καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ πληρουμένη ἡ γῆ », καὶ ταῦ-  
 τα λέγει, καὶ καλύπτει τὰ δῶρα, τὸν ἄρτον δηλονότι καὶ τὸ πο-  
 τήριον, πέπλοις τιμίαις, καὶ θυμῶ πανταχόθεν. Καὶ γὰρ συνεκαλύ-  
 πτετο μὲν τέως ἢ τοῦ σεσαρκωμένου Θεοῦ δύναμις, ἕως τοῦ  
 καιροῦ τῶν θαυμάτων, καὶ τῆς ἐξ οὐρανοῦ μαρτυρίας· ἀλλ' οἱ λέ-  
 γειν εἰδότες περὶ αὐτοῦ, « Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνε-  
 δύσατο » καὶ τὰ εἰρημένα πάντα θεοπρεπή. Καὶ ἐπεγίνωσκον αὐ-  
 τόν, καὶ ὡς Θεὸν ἔσεβον, καὶ τὸ παρ' αὐτῷ σκέπασμα ἐζήτουν.  
 Καὶ ταῦτα ἐνιττόμενος ὁ ἱερεὺς, κεκαλυμμένοις ἐπιλέγει τοῖς δώ-  
 ροις· Σκέπασον... <sup>18</sup>.

Nello stesso modo procede Simeone Tessalonicense :  
 dopo aver parlato delle varie opinioni sul s. pane in rap-  
 porto alla Passione, passa a considerare l' asterisco : « Ὁ  
 λεγόμενος δὲ ἀστερίσκος καὶ τοὺς ἀστέρας, καὶ αὐτὸν τὸν ἐπὶ τῇ  
 γεννήσει Χριστοῦ δηλοῖ, ὡς καὶ τὰ καλύμματα τὸ στερέωμα, τὰ  
 σπάργανά τε καὶ τὴν σινδόνα τοῦ τάφου καὶ τὰ ἐντάφια. Ἐμα-  
 γὰρ καὶ τὰ τῆς σαρκώσεως καὶ τοῦ θανάτου τυποῦσιν ὅτι διὰ  
 τοῦτο σεσαρκώται, ἵνα σφαγιασθῇ ὑπὲρ ἡμῶν. Ἀλλὰ καὶ πρόθε-  
 σις τύπον ἐπέχει τοῦ σπηλαίου τε καὶ τῆς φάτνης <sup>19</sup>, e più oltre:  
 ὁ ἐκ πλαγίου δὲ τοῦ βήματος τοῦ σκευοφυλακίου τόπος, ὅς καὶ  
 λέγεται πρόθεσις, τὴν Βηβλεὲμ καὶ τὸ σπήλαιον διαγράφει... <sup>20</sup>.

(18) Idem, col. 390.

(19) P. G. 155, col. 263 C.

(20) Idem, col. 347 A.

Pétridés sembra attribuire all'uso dell'asterisco il significato simbolico del presepe, commentandone il fatto in questi termini: « *Ce symbolisme, imposé par le texte, qui accompagne l'emploi de l'astérisque, rompt l'harmonie du symbolisme de la prothèse tout entière consacré au souvenir de la Passion* » <sup>21</sup>.

Di fronte alla difficoltà di attribuire simbolicamente al mistero di Betlem quanto, attraverso il rito e le formole della protesi, si deve piuttosto appropriare alla Passione, ed inoltre in quanto al principio della liturgia si pone già il simbolismo del Calvario, il Goar manifesta la propria meraviglia: « *Mirum est cur sancti Patres graeci iam in ipsius liturgiae limine Christum agni nomine immolatum, spectantium mentibus exhibeant* » <sup>22</sup>.

Il fatto di un simbolismo continuo della vita di nostro Signore espresso nello svolgimento della liturgia, è esposto ed accettato da Gregorio Pachimere; Arcudio dice, che ciò si può ammettere, se si parla in modo generale, poichè se noi guardiamo il rito della protesi, bisogna dire che una tale opinione non è del tutto esatta, giacchè « *... non adeo exacte id observatur in liturgia, praesertim in eius praeparatione, ubi ponuntur nonnulla praepostere, et in introductione donorum a minori ad altare maius, quae fit ante consecrationem et depositionem a cruce ac deductionem ad sepulchrum haec sententia S. Germani patriarchae Constantinopolitani (interpolatore sec. XII) repraesentat* » <sup>23</sup>.

In genere chi si occupa di simbolismo liturgico per la protesi, non credo possa scostarsi tanto, non ostante altri significati, da queste due basi rappresentanti il mistero del

---

(21) DAL, II, P. II, col. 3003.

(22) Goar, p. 100.

(23) Arcudio, lib. III, c. XXVIII, pag. 264.

Golgota da una parte, quello della spelonca di Betleem dall'altra. A noi non rimane che dire qualche parola ancora: se ci si domandasse quale sia la più appropriata tra queste due simboliche in riguardo alla protesi, risponderemo senza esitazione, propendendo per quella della Passione. Il fatto stesso di una sua anteriorità ci fa già pensare all'impressione che un tale rito doveva dare al primo sguardo, al primo sentimento religioso che volle vedervi unicamente un pretto simbolismo del Calvario, come abbiamo visto dalle testimonianze più sopra riportate; solo al secolo XII o tutto al più XI vediamo introdursi il secondo simbolismo della natività, affermatosi pare, probabilmente dall'apparizione dell'asterisco con la sua stella.

## II - SIMBOLISMO DELLA PROTESI NELLE PARTICOLE COMMEMORATIVE.

Come la comparsa dell'asterisco aggiunse all'antico simbolismo uno nuovo, così anche l'introduzione delle particole commemorative aprì il campo ad altre spiegazioni e significati.

E' ben comprensibile che il loro primo significato più che simbolico e mistico, è pienamente reale: mediante le particole si è voluto indicare ed avere una partecipazione del fedele più intima e più evidente al sacrificio divino; oltre a questa espressione puramente spirituale, in progresso di tempo si deve rimarcare anche il lato, se è lecito così esprimersi, utilitario per il celebrante, il quale veniva (e tuttora quest'uso vige in varie parti d'Oriente) ad avere qualche emolumento in materia od in denaro.

Non un solo è il significato, che si può annettere alle particole.

A cominciare già dalla considerazione del Sacrificio divino, che è uno in sè, ma molteplice nei suoi effetti, il Goar, e prima di lui altri scrittori, ne da una spiegazione

che ci piace qui riportare per intero: « Circa morem vero ab ecclesia graeca, in offerendis una cum majori pluribus aliis particulis observatum, quem Arcudius... illustrat, nobis compendio in memoriam revocandum evangelicae legis sacrificium unum quidem esse, tum ex victimae oblatae, tum ex praecipui sacerdotis capite, sine vero et effectu, ut quod sacrificiorum antiquorum perfectiones cunctas complectatur, multiplex omnino diversumque. Ut enim illo Deus, rerum omnium auctor finisque, colitur, λατρευτικὸν est, *honorarium*, et holocausti instar, totum in eius honorem cedit: ut eius maiestatem peccatis hominum irritatam, placatam reddit et benevolam, ἱλασθητικὸν *propitiatorium* est, hostia nimirum pro peccato: ut beneficiorum vice Deo rependitur, εὐχαριστικὸν est, in gratiarum actionem oblatum; at tandem ἐπιτευτικὸν cum eo coelestem opem imploramus, et assequimur. His itaque finibus et effectibus tam variis uno sacrificio significandis, excogitarunt ss. Patres particularum multitudinem; et majorem quidem hostiam quasi holocaustum in Dei gloriam totam cedere; secundam et paucas alias, ad grates ipsis rependendos pro beneficiis Deiparae Virgini, sanctisque plurimis exhibitis: alias item pro vivis et defunctis, tum in peccatorum expiationem, tum ad nova beneficia consequenda offerri »<sup>24</sup>. Il medesimo concetto è espresso anche da Arcudio, il quale però, sebbene richiami i SS. Padri, pure non è così sicuro come Goar, poichè ne parla come di una qual certa possibilità: « ... Fortassis propterea SS. Patres hunc modum offerendi excogitarunt, ut et fines varii sacrificii explicarentur. »<sup>25</sup> Nicola Cabasilas aveva già esposto questi concetti, i quali, benchè privi di una scolastica proprietà, formarono la base, che come abbiamo visto,

(24) Goar, p. 101, n. 41.

(25) Arcudio, p. 179, col. 5.

Arcudio e Goar collegarono all'insegnamento teologico del sacrificio divino attraverso i suoi effetti. Il Cabasilas fa rimarcare in modo speciale, che dette particole sono offerte ad onore ed in memoria della Vergine e dei Santi, come anche in supplicazione dei vivi e dei morti: « ... Τίνα δὲ τὰ ἐπιλεγόμενα ; Εἰς δόξαν τῆς παναγίου καὶ Θεοῦ Μητρὸς εἰς πρεσβείαν τοῦδε τοῦ ἁγίου, ἢ τοῦδε, εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν ψυχῶν ζώντων ἢ τεθνηκότων. Καὶ τί ταῦτα βούλεται ; εὐχαριστεῖαν πρὸς τὸν Θεόν, ἰκεσίαν, τὰς ἀφορμάς ; τὰ αἷτια τῆς τῶν δώρων προσαγωγῆς »<sup>26</sup>.

E ribadisce ancora il suo pensiero, quando dice: Ἐπεὶ δὲ τῆς πρώτης (προσκομιδῆς) μόνας τίθησι τὰς ἀφορμάς τῆς προσαγωγῆς, λέγων εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου, εἰς δόξαν τῆς Παναγίας, καὶ τὰ ἐξῆς, ἐν οἷς μέμνηται καὶ ὑπὲρ ὧν εὐχαριστεῖ, καὶ ὑπὲρ ὧν ἰκετεύει<sup>27</sup> « ... Τινὲς ἠπατήθησαν, οὐκ εὐχαριστεῖαν, ἀλλ' ἰκεσίαν ὑπὲρ τῶν ἁγίων πρὸς τὸν Θεὸν τὴν μνήμην αὐτῶν εἶναι νομίσαντες... »<sup>28</sup>.

Simeone Tessalonicense dopo aver detto, che le particole per i Santi sono offerte in loro onore e memoria, fa convergere il motivo al mistero dell'incarnazione, verso cui le varie categorie dei santi hanno una particolare attinenza: e così si offrono per le celesti ed onorande Potenze, « quia Incarnationis mysterio ipsae ministraverunt » ; per S. Giovanni Precursore e profeti, perchè « praenuntiavere Domini incarnationem » ; per gli Apostoli « tamquam Christi ministrorum »...<sup>29</sup>. Esagera però e cade in errore, quando afferma che le particole sono anche offerte per una maggiore elevazione, santificazione dei santi: «... Μετέχουσι

(26) P. G. 150 col. 387 A.

(27) P. G. 150, col. 483 D.

(28) Idem, col. 474 C.

(29) P. G. 155, col. 279 D. 282 A.

γὰρ καὶ οὗτοι τῷ μυστηρίῳ τῷ φρικτῷ τούτῳ ὡς συνηγωνισμένοι Χριστῷ, δόξης καὶ ἀναβάσεως μελζονος, τῇ κοινωνίᾳ τῆς σωτηριώδους θυσίας... <sup>30</sup>.

Giustamente Arcudio combatte e rigetta tale opinione : « Est autem varius modus loquendi de sanctis in liturgia, dum offertur sacrificium. Offerimus enim, inquit (presbyteri in liturgia), in memoriam et honorem ipsorum. Item pro ipsis. At non orant pro ipsis..... Iniuriam facit martyri qui orat pro martyre. Offerre autem pro sanctis, nihil aliud est, quam gratias agere Deo pro acceptis beneficiis, hoc est, pro eorum victoriis, et rebus praeclare et fortiter gestis, atque sempiterna illorum felicitate. Hoc ipsum autem est etiam offerre pro eorum cultu et honore. Quippe hoc totum in eorum cedit gloriam, adventitiam scilicet et extrinsecam » <sup>31</sup>.

Dallo stesso Tessalonicense viene presentato ancora un altro significato : in detta offerta si esprime cioè l' unione nostra con i santi e con Gesù Cristo : « ..... Καὶ ἀναγκαῖον προσφέρειν ὑπὲρ αὐτῶν, ὅτι καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ καθηπούργησάν καὶ ὅτι ἠνώθησαν ἡμῖν, καὶ μία ἐσμὲν ἐκκλησία » <sup>32</sup>.

Dopo aver nominato le varie commemorazioni, così continua : « .....καὶ πάντων ὁμοῦ πάλιν τῶν ἀγίων, ἐπειδὴ πάντες ἐν Χριστῷ ἵνονται <sup>33</sup>. Ed infine : « καὶ τέλος πάντων ὁμοῦ, ἐπειδὴ τῇ θυσίᾳ ταύτῃ τῇ ἱερᾷ πάντες ὁμοῦ ἀγγελεῖται καὶ ἄνθρωποι ἅγιοι καὶ ἠνώθησαν τῷ Χριστῷ, καὶ ἐν αὐτῷ ἡγιασθήσαν καὶ τοῦτο ἡμᾶς ἐνοῦσιν <sup>34</sup>.

(30) Idem, col. 282 C.

(31) Arcudio, p. 179.

(32) P. G. 155, col. 279 D.

(33) Idem, col. 282 A.

(34) Idem, col. 282 B.

Questo concetto della comunione dei Santi, dell'unione dei fedeli con Cristo, sì da aver rappresentata nella protesta la triplice espressione di Chiesa trionfante, sofferente e militante, non dispiace al senso mistico dell'azione liturgica. E tra gli studiosi vi è chi preferisce un tale simbolismo mistico a quello significatoci dagli effetti del sacrificio.

«Daniel, scrive il Pétridés, préfère l'interprétation de King, d'après lequel les parcelles placées sur la patène signifient la communion des Saints et l'union mystique, qui s'opère par la foi entre le Christ et tous les Saints.... Les parcelles ne sont pas sacrifiées en l'honneur des Saints, ni offertes à Dieu pour eux: mais les Saints présentent pour ainsi dire à Dieu leurs oblations en union avec les fidèles. Quant aux parcelles des vivants et des morts, elles sont un reste de l'ancien usage des oblations, où les absents se faisaient parfois représenter» <sup>35</sup>.

Arcudio nello spiegare un passo del Crisostomo, scrive quanto segue: «...Sciendum est in sacrificio fieri memoriam sanctorum, vivorum et defunctorum, quia sunt membra eiusdem corporis mystici Christi.... Vario tamen fine ipsorum memorias agimus. Et quidem sanctorum, quia per sacrificium gratias agimus Deo pro ipsis tamquam nobilissimis membris, qui amplissima proemia... consequuti fuerint; hacque ratione sacrificium est eucharisticò. Et quoniam hoc modo eos honoramus, ipsi vicissim et propter hoc beneficium et quia sunt membra eiusdem corporis, supplices tendunt manus ad Deum pro nobis veluti membris. Pro mortuis item non dissimili ratione, qui tamen sint in statu salutis, hoc est in Purgatorio. Indequè provenit communicatio sanctorum.....» <sup>36</sup>.

---

(35) *Échos d'Orient*, decembre 1899, n. 2, p. 71.

(36) Arcudio, p. 794.

Sarebbe il caso forse di dire «*unusquisque abundet in suo sensu*». Non desterebbe quindi alcuna meraviglia se oggi o domani dovessimo assistere ad altre svariate interpretazioni.

Da parte nostra ci riportiamo a quanto abbiamo già detto, che cioè preferiamo mantenerci nel campo del simbolismo, attraverso la considerazione del contenuto delle parole, che accompagnano l'azione, osservando la relazione, che può trovarsi tra il cerimoniale ed il relativo formulario, e basandoci sul detto simbolismo reale, in cui la relazione ha un reale fondamento. Con ciò non vogliamo escludere però, come inetto, il simbolo liturgico convenzionale od illativo, chè anzi può aiutare grandemente l'anima cristiana nel suo progresso spirituale; è ben risaputo del resto, e tutti l'ammettono, che nella «liturgia si possa trovare il simbolismo convenzionale od illativo» <sup>37</sup>.

Oltre a questo, ripetiamo, esiste realmente il simbolismo nella liturgia, e, quanto riguarda la protesi, noi abbiamo visto come il primo simbolo annessovi sia stata la Passione, e poi anche la Natività, perchè risultava dalla relazione del contenuto delle formole e delle azioni, affermandosi quella naturale corrispondenza fra il sensibile e l'intelligibile, che costituisce precisamente il simbolismo reale.

### III - CARATTERE IMMOLATIVO ED OBLATORIO DELLA PROTESI.

Da quanto si è detto sul significato della protesi non è difficile arguire, che il suo carattere immolativo è pienamente espresso sia attraverso la sue formole, sia anche dalla presenza della lancetta; naturalmente questo carattere simbolicamente immolativo previene tutta l'azione immolatoria incruenta del divin Sacrificio. Accanto a questo carat-

---

(37) Pietro Veneroni, p. 54.

tere immolativo si nota in modo speciale quello oblatorio. «Ex ipsis actibus, dice il P. Hanssens, et precibus, quibus in omnibus ritibus orientalibus ista praeparatio (*brothesis*) perficitur, manifestum est illi vim quamdam simbolicam inditam esse, qua e simplici panis et vini ordinatione, effecta sit prima eorum oblatio ac mystica immolatio; quae praeparationis mutatio in nullo ordine missae tam plene peracta est quam in ordine missae byzantinae»<sup>38</sup>.

È questa la prima oblazione, che avviene nella liturgia, e con cui si delimita l'uso degli elementi, convergendoli ad un'azione pienamente sacra e distinguendoli quindi dagli elementi consimili. Dagli atti stessi, come dice il P. Hanssens, si deduce anche la forza oblativa; ed invero oltre agli atti comuni, che accompagnano questo rito, leggiamo nel codice criptense Γ. β. III del sec. XIV, che il sacerdote, dopo aver fatte varie commemorazioni, esegue questo altro cerimoniale, cha afferma sempre più il senso oblatorio del rito: «Ἐπειτα λαβὼν τὸν ἄρτον ὑφοῖ αὐτὸν ἀκροδάκτυλον, λέγων τὴν εὐχὴν», ripetendo in un'unica volta il *memento* annesso alle varie particole<sup>39</sup>.

La preghiera stessa finale, con cui si benedice la protesi, ci manifesta il suo senso oblativo; in essa trova ancora posto il ricordo degli oblatori e di quelli, per i quali è avvenuta l'offerta. Non crediamo sia necessario fermarci su questo fatto, che si può ben dedurre da quanto è stato detto fin qui sul significato della protesi.

#### IV - ASPETTO DOGMATICO DELLA PROTESI.

Una questione invece, su cui ci si deve trattenere, ci è fornita dall'aspetto dogmatico, che si ha in modo speciale intorno alla consecrazione delle particole. Sorvoliamo

(38) M. Hanssens, III, p. 21.

(39) Goar, p. 86.

completamente quell'opinione errata, che vorrebbe sostenere la transustanziazione delle particole nei corpi dei rispettivi santi, martiri ecc.....

In questo caso bisognerebbe anche affermare per i vivi e per i morti la medesima cosa; non vi è certo chi non ne veda l'assurdità, onde giustamente non la si fa degna di considerazione.

Il problema, per tornare a noi, viene posto per il fatto che, a differenza degli altri riti orientali, da quello bizantino, e più precisamente da parte ortodossa, (non però completamente da tutte le chiese ortodosse bizantine), non si ammette la consacrazione delle particole, ma soltanto dell'amuòs. E qui ne è venuto fuori l'aspetto dogmatico della questione, che ha avuto come naturale conseguenza la posizione polemica di due correnti: ortodossa l'una, che nega detta consacrazione, cattolica l'altra, che la sostiene.

Non solo tra cattolici ed ortodossi si sostenne la polemica, ma vi si aggiunsero anche i protestanti calvinisti, come ad esempio J. Covel <sup>40</sup>, il quale a proposito delle *merides* procede da l'uso, che ne fanno gli scrittori profani, quindi si sofferma all'uso ecclesiastico, senza ammetterne la consacrazione, trattenendosi a spiegarne soltanto il significato puramente mistico della triplice manifestazione della chiesa; crede poi che i Greci abbiano fatto della protesi un'allegoria con inizio della nascita sino alla morte di nostro Signore; ma, per il fatto che i calvinisti negano la transustanziazione, pensiamo essere inutile parlare di loro, in modo da restringere la nostra considerazione ad ortodossi e cattolici.

La teoria della non-consacrazione delle particole non la incontriamo in tempi molto antichi; ma al loro apparire

---

(40) John Covel, p. 91 sqq.

già si ha, sebbene velatamente, qualche espressione, che sembra formare i primi passi di quello, che nel secolo XV sarà il vero sistema anticonsecratorio. Ne parleremo più oltre. D'altronde si incontrano altre testimonianze, che militano a favore della consacrazione.

Io penso che le particole devono forse la loro introduzione, oltre alla manifestazione partecipativa del fedele ed alla espressione simbolica, anche all'elemento pratico della comunione: trovandosi un folto numero di comunicandi, necessariamente si doveva avere sufficiente materia per la transustanziazione: ecco la comodità delle particole sotto il suo aspetto pratico.

Già al sec. XI nel citato documento patriarcale al Vescovo eletto di Gallipoli leggiamo: «.....Ταῦτα μὲν εἰ δίσκος εἷς καὶ ἐν ποτήριον εἰσιμάζονται. Εἰ δὲ πολλάκις καὶ πολλὰ διὰ τὸ πλῆθος τὸ μεταληψόμενον. τίθενται μὲν ἐν μιᾷ προθέσει οἱ δίσκοι καὶ τὰ θεῖα ποτήρια· πλὴν καὶ οὕτω σταυροειδῶς ἤγγουν οἱ μὲν δίσκοι σταυροειδῶς, ἐν δὲ ταῖς μασχάλαις τὰ θεῖα ποτήρια ».

Naturalmente in questo documento non si ha alcuna menzione di *merides*; ma praticamente la molteplicità di patene e di calici include la presenza, oltre all'*amnòs*, di altra materia sacrificale (che potrà essere stata una specie di *merides*) da consacrare, necessaria alle comunioni della moltitudine.

Nel « Nomocanone 228 canonum » can. 213, che Pavlov tiene come documento del monte Athos (sec. XIII-XIV), si legge: « Πλὴν καὶ τοῦτο (γίνωσκε, ὅτι) νὰ εἶναι ἡ πρώτη προσφορὰ ἀκέραια, νὰ ἐκβάλλῃς τὸν Δεσποτικὸν ἄρτον, ἡ κατὰ πῶς ἐγκροικᾶς, νὰ σου σώσῃ διὰ τὸ ἀντίδωρον (ad communionem) τὰ δὲ ἄλλα τέσσαρα ἃς εἶναι σφραγίδια μόνον. Ἐὰν δὲ εἶναι πολὺς λαὸς καὶ δὲν σῶνῃ μία προσφορὰ ἀντίδωρον, βάλλε καὶ τῆς παναγίας ἀκέραϊαν προσφορὰν καὶ τὰ ἄλλα ἃς εἶναι σφραγίδια » <sup>41</sup>. Si

(41) M. Hanssens, II, p. 205.

può dire che il presente documento si connette con quello precedente, offrendoci una maggiore determinazione col prescrivere che, se vi è molto popolo da comunicare, sia adibita tutta la *prosforà* della Vergine. Vero è che si preferiva l'*amnòs*, facendolo anche più grande nei momenti necessari, ma ciò non esclude che, quando si era costretti ad aggiungere altre *prosforà*, queste venissero consacrate.

Nicola Cabasila non fa alcuna distinzione, in materia consecratoria, tra l'*amnòs* e le particole: ... ἄρτον δὲ καὶ οἶνον ἔτι ἔντα τὰ δῶρα, προσφέρει μὲν ὁ ἱερεὺς, προσδέχεται δὲ ὁ Κύριος. Καὶ τί ποιῶν τὰ δῶρα προσδέχεται; Ἁγιαζῶν αὐτά, εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα μεταβάλλων. Τοῦτο γὰρ τὸ δέχεσθαι, τὸ οἰκιοῦσθαι.....<sup>42</sup>. E così di seguito in vari punti della sua esposizione, a cui rimando senz'altro.

Chi propose una sentenza sistematica contro la consacrazione delle particole fu Simeone Tessalonicense, i cui argomenti vennero dopo ripresi in cerchia più ristretta da Gabriele Severo, metropolita di Filadelfia.

Varii sono i passi, in cui il Tessalonicense espone il suo pensiero: Πλὴν οὐ μεταβάλλονται αἱ μερίδες ἢ εἰς σῶμα δεσποτικόν, εἰς δὲ τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἀλλὰ μόνα δῶρα εἰσὶ καὶ προσφοραὶ καὶ θυσίαι δι' ἄρτου κατὰ μίμησιν τοῦ Δεσπότου, καὶ ἐπ' ὀνόματι τούτων αὐτῷ προσφερόμεναι, καὶ τῇ ἱεουργίᾳ τῶν μυστηρίων, τῇ ἐνώσει τε καὶ κοινωνίᾳ ἁγιαζόμεναι, καὶ εἰς ἐκείνους ὑπὲρ ὧν εἰσὶ, τὸν ἁγιασμόν παραπέμπουσαι, καὶ διὰ τῶν ὑπὲρ τῶν ἁγίων εἰς ἡμᾶς ὡσπερ δὴ καὶ διὰ τῶν εὐχῶν τοῦτο γίνεται, ἡμίκα μνησθῶμεν αὐτῶν, ἢ ὅταν τοῖς ναοῖς ἢ τοῖς λειψάνοις αὐτῶν, ἢ ταῖς εἰκόσι τι προσενέγκομεν»<sup>43</sup>.

Non venendo quindi consacrate le particole, è necessario che il sacerdote ai comunicandi dia parte dell'*amnòs*:

(42) P. G. 150, col. 476 C.

(43) P. G. 155, col. 282 C.

« Ἰστέον δέ, ὡς ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν φρικτοτάτων μυστηρίων προσέχει δεῖ τὸν ἱερέα, καὶ λαμβάνει οὐκ ἐκ τῶν μερίδων, ἀλλ' ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς Δεσποτικῆς, καὶ κοινωνεῖ τοὺς προσερχομένους. Εἰ γὰρ καὶ τῇ ἐνώσει τοῦ παναγίου αἵματος ἐν γεγόνασι πάντα, καὶ κοινωνία τοῦ αἵματος γίνεται τοῦ Δεσποτικοῦ, εἰ καὶ διὰ μερίδας τις κοινωνήσει. Ἄλλ' οὖν ἐπὶ χρεῖα καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἐμοῦ καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ κοινωνῆσαι πάντα πιστόν, μετὰ τοῦ αἵματος καὶ τὸ σῶμα λαμβάνων τῇ λαβίδι ὁ ἱερεὺς τὸ Δεσποτικόν, ποιεῖτω τῷ προσερχομένῳ τὴν κοινωνίαν. Καὶ ἀληθὲς μὲν, ὅτι πᾶσαι κεκοινωνήκασιν αἱ μερίδες τοῦ σώματός τε καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ εἰσαχθῆναι τῷ ποτηρίῳ, καὶ οὖν αὐταῖς συνωθεῖσαι κοινοὶ ὁ μετέχων τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος » <sup>44</sup>.

Però, a confessione dello stesso Tessalonicense, tutto ciò non è esposto dogmaticamente.

Arcudio nel cap. XI riporta gli argomenti del Tessalonicense e del Filadelfense, che secondo Jugie, possono essere brevemente così presentati: « *tās meridas* in corpus Christi non converti, sed tantum aliquam sanctificationem (τὸν ἁγιασμόν) ex sua tum cum corpore tum cum sanguine Christi coniunctione participare; eodem fere pacto, quo sancti per gratiam non quidem in ipsam divinitatem transmutantur, sed participative (κατὰ μετοχήν) tantum dii efficiuntur » <sup>45</sup>.

La stessa tesi del Tessalonicense è stata propugnata anche da altri, come si può ben vedere in Jugie, da cui togliamo queste due testimonianze: del patriarca costantinopolitano Paisio I (1654) l'una: «... Πρέπη νὰ προσέχει ὁ ἱερεὺς μὴ νὰ μεταδόση τινὸς χριστιανοῦ νὰ μεταβάλει ἀπὸ τὰς μερίδας τῶν ἀνθρώπων, νὰ μὴ πέση εἰς εἰδωλολατρείαν <sup>46</sup>, e di Metodio III

(44) Idem ool. 283 C.

(45) M. Jugie, III. p. 221.

(46) M. Jugie, III, p. 221, nota 3.

(1668-1671) l'altra: Quidam recentiorum praeter Ecclesiae consuetudinem sacrificant particulas, quae ad honorem sanctorum et memoriam fideiun offeruntur. Nos vero acquiescentes traditioni amatorum Christi Patrum, neque intentionem habemus consecrandi has particulas in sacra liturgia, neque... ex his fidelibus communicantibus praebemus, sed tantum ut panem sanctificatum honoramus... nequaquam ut corpus Domini adoramus»<sup>47</sup>.

E' opportuno esporre in quali termini Arcudio combattesse tale opinione: «Quaenam est haec similitudo? quae item illatio? Sancti non possunt evadere natura dii, igitur particulae non consecrantur... non secus ac si diceremus: quia Gabriel Philadelpiae antistes alienus est a Romana Ecclesia, et per consequens est non solum schismaticus, sed etiam haereticus, igitur Petrus Arcudius catholicus et orthodoxus non potest salvari...», e qui si trattiene ad indicare che non è lo stesso l'asserire il pane mutarsi nel corpo di Cristo (il che è possibile e difatti avviene) e il diventare di natura Dio (il che è impossibile). Ed inoltre, continua Arcudio, se i Santi acquistano elevazione ed incremento di gloria da questo sacrificio, «... quorsum particulae, quae secundum illos minime sunt sacrificium?»<sup>48</sup> »

Condannata così tale opinione, cerca nel cap. XIII e sqq. di esporre i propri argomenti, ricorrendo alla natura ed alle condizioni del sacrificio, al contesto delle varie liturgie, all'uso della parola « *προσφορά* » e « *προσφέρειν* », ed in ultimo ai fini del sacrificio ed alla figura di Melchisedech.

Non volendo entrare in merito all'aspetto teologico dell'opinione di Arcudio, non si può fare a meno dall'indicare che è stato poco felice, quando ha voluto ricorrere a

---

(47) Idem, III. p. 222, nota I.

(48) P. Arcudio, p. 184.

testimonianze, ad esempio di S. Basilio <sup>49</sup>; ha commesso un evidente errore di anacronismo, poichè per quei tempi non risulta affatto l'esistenza delle particole, intorno a cui si svolge propriamente la nostra questione.

Con egual tono si rivolge contro i Calvinisti e contro i dissidenti il greco Demetrio Pepano nel cap. V «*De particulis, quae in disco reperiuntur, quod sint verum corpus Christi juxta scopum et mentem orientalis Ecclesiae*»; dopo aver parlato del significato mistico ecc..., cerca di rendere persuaso l'avversario con dimostrargli che in proposito si hanno tutti gli elementi atti al sacramento e che quindi nel nostro caso si ha una vera transustanziazione delle particole: «*Cogita itaque bene qui es, et dicito: particulae sunt verus panis, et legitima sacramenti materia; dominica verba sunt vera forma juxta Servatoris praeceptum; sacerdos est legitimus minister, et habet scopum et intentionem conficiendi corpus Christi universam materiam sibi propositam in disco juxta scopum et intentionem Ecclesiae Christi. Cum igitur omnia necessaria et essentialia sacramenti existant, necessario completur hoc sacramentum, et per consequens necessario particulae Christi corpus evadunt*»<sup>50</sup>.

Il Card. Bona, senza presentare però alcun argomento, ma rimandando a quelli di Arcudio, aveva asserito l'assoluta certezza della consacrazione delle particole: «*... Porro particulas illas simul cum majori hostia a sacerdote consecrari certissimum est, quidquid in contrarium asserant quidam Graeci recentiores hoc perperam negantes. Primus autem huius erroris disseminator fuit Simeon Thessalonicensis, quem Arcudius egregie confutat...*»<sup>51</sup>.

---

(49) P. Arcudio, p. 181.

(50) D. Pepano, II, p. 83.

(51) Card. Bona, II, p. 307.

Benedetto XIV nella lettera « Ex quo primum » segue pienamente tale tesi: « ... Nulla inter catholicos existit controversia circa ritum majoris hostiae, aliarumque minorum, quae merides appellantur... » Invece tra i dissidenti consta: « Simeonem, archiepiscopum Thessalonicensem, in suo tractatu « De sacramentis », dubitare se ostendisse de consecratione particularum. Sed quam irrationabile fuerit illius dubium, unusquisque facile deprehendere potest. Cum enim sacerdos ad sacrum altare consecrationis formam non minus proferat super majori portione, quam super minoribus particulis; cumque et illius intentio ad omnium consecrationem aequè dirigatur, et earum omnium materia ob sacramentalem transmutationem idonea fit; si portio major consecrationem recipit, profecto consecrari quoque oportet minores illas particulas, quae, ut iam diximus, merides appellantur »<sup>52</sup>.

Per poter esprimere un giudizio obbiettivo sulla tesi sostenuta dagli ortodossi, non bisogna scagliarsi con violenza, come fa Arcudio, e bollare di eresia chi espressamente significò di aver detto e scritto tutto ciò senza alcuna veste dogmatica.

Ci sembra opportuno considerare, pur brevemente, la presente questione sotto un triplice aspetto: storico-liturgico, teologico e pratico.

Pétridés nel suo articolo, spesso da noi citato, dice: « Ici nous devons avant tout remarquer que le nom de meris ne designe pas seulement les parcelles extraites à la prothèse en l'honneur des saints, mais aussi les parcelles, que le prêtre, à l'aide de la lance forme de l'hostie consacrée, pour communier le peuple »<sup>53</sup>. A questa distinzione

---

(52) Benedetto XIV, T. IV, p. 167, n. 40.

(53) Échos d'Orient, III, a. 1899, p. 76.

nè Arcudio, nè altri posero mente, onde con una facilità senza pari si ricorse (da Arcudio) anche a S. Basilio, sol perchè vi si trova menzionata la *meris*, che si dà al popolo per la comunione.

Per la storia è necessario dire, che ai primi tempi dell' introduzione delle particole non sembra essersi avuta una espressa dichiarazione di consacrazione; chè anzi, come alludevamo più sopra, vi è qualche testimonianza, che proviene già il sistema del Tessalonicense, e che, sebbene sia priva di una certa chiarezza, pure vi si nota bastantemente il concetto di una semplice santificazione per contatto: « Μετέχων ἐκείνος ὁ θεῖος ἄρτος τοῦ ἁγιασμοῦ, μεταδίδωσι καὶ τοῖς ἄλλοις τιμίαις δώροις ὁμοίως καὶ τῇ ποτηρίῳ μεταδίδωσι τοῦ ἁγιασμοῦ καὶ τῆς χάριτος » <sup>54</sup>.

E da un altro testimonio di Nicola III il Grammatico (1084-1111) o di Nicola IV Muzalon (1147-1151), secondo Jugie, cod. Paris Coisl. 364 (a. 1295) fol. 210<sup>b</sup>-211<sup>a</sup>: «...colligi potest, tempore huius Nicolai, προσφοράς in honorem sanctorum et pro vivis et defunctis, quae a particulis non distinguuntur, non habitas fuisse ut vere consecratas, sed tantum ut panes benedictos » <sup>55</sup>.

Il P. Hanssens, dopo aver alluso alla decisione del Sinodo Zamoscense per i ruteni su la necessità di dover consacrare anche le particole, ne fa questo breve commento: « Dubium tamen est utrum ista ratio agendi ipsi ritui appositionis particularum conformis sit, necne. Talis scilicet videtur esse huius significatio, ut omnino prohibeat quominus particulae sicut Agnus consecrentur » <sup>56</sup>.

Qui è il lato rituale, liturgico che si considera: ed in-

(54) P. G. 98, col. 499 A.

(55) M. Jugie, III, p. 220, nota 2.

(56) M. Hanssens, II, p. 201.

vero se pensiamo al motivo liturgico di queste *merìdes*, quale sarebbe la partecipazione attiva del fedele al sacrificio, non appare almeno chiara la necessità della loro consacrazione; difatti basta, per partecipare all'atto liturgico la semplice commemorazione dovuta per l'offerta avvenuta.

Se liturgicamente la questione della non-consacrazione delle particole, non presenta reale difficoltà, non vedo il perchè teologicamente essa debba andare stigmatizzata quale opinione inettissima ed eretica, come pensa Arcudio; onde, senza ricorrere a varie elecubrazioni teologiche, ci sembra più espediente e più consono, anche all'aspetto liturgico e pratico, l'affermare che la soluzione della questione dipende totalmente dall'intenzione del celebrante, notando che praticamente i cattolici di rito bizantino consacrano le *merìdes*, mentre ciò non avviene presso gli ortodossi. Ed invece per la praticità dell'azione credo preferibile la costumanza cattolica, in quanto esclude il pericolo di offrire semplice pane al comunicando, se specialmente non si ha l'attenzione di separare bene le *merìdes* dei santi da quelle dell'*amnòs*.

APPENDICE. — Abbiamo così studiate le varie fasi, cui è andata soggetta la protesi bizantina, sotto i suoi vari aspetti: ci sia permesso adesso aggiungere a questo capitolo, a mò di appendice, qualche pensiero intorno alla relazione tra l'evoluzione della protesi e la mentalità bizantina.

« Il cristianesimo bizantino è stato soprattutto intellettuale nel contenuto ed eminentemente letterario nella forma..... Per toccare con questo lato della vita religiosa dei bizantini non vi ha mezzo migliore della liturgia: la quale, se è sempre l'espressione più diretta e somigliante della religiosità del popolo che l'usa, nell'Oriente cristiano ha un valore rappresentativo anche maggiore, perchè qui la Chiesa ha assorbito ed assorbe tuttora tutta la vita nazionale, e nella sua liturgia si riflettono il carattere, la

tendenza e talora anche le ansie, le gioie e i dolori di alcuni peculiari momenti della vita storica del popolo bizantino » <sup>57</sup>.

Lo spirito bizantino è stato sempre esuberante nelle varie manifestazioni della sua vita; una grande espressione di tale esuberanza esso lo ha impresso in modo speciale allo svolgimento liturgico; non contento di manifestazioni troppo semplici, ha cercato di arricchire il suo rituale con un certo splendore e con una ricercata solennità. Questo apparato di solennità e di fasto liturgico ha avuto la sua naturale evoluzione, che sovente è stata esagerata, sì da far perdere e dimenticare non poche volte la vera origine delle cose, la semplicità dei riti, che bene spesso è preferibile a tutto quel cumulo di esteriorità, caratteristica dell'animo bizantino.

A un dipresso è questa la constatazione, che noi facciamo riguardo all'evoluzione della protesi con il conseguente trasporto delle oblate sull'altare.....

Accanto a questo espressivo intellettualismo bizantino, che nelle sue formule e nelle sue preci imprime la propria manifestazione spirituale alla liturgia, risalta un altro punto culminante della vita e mentalità bizantina, costituito « dall'azione efficacemente drammatica, come dice il Turchi, e solennemente espressiva del soggetto che svolge ». Quanto espressivo e nel medesimo tempo quanto sia drammatico lo svolgimento della protesi risulta chiaro ed evidente da quello, che abbiamo scritto sin qui intorno al suo significato e simbolismo, sia che ci voglia rappresentare il Golgota, sia che ci voglia offrire la visione di Betlem.

Il carattere dunque psicologico bizantino ci offre un elemento di indole interna, che è come base riguardo alla

---

(57) Nicola Turchi, pp. 199-200.

applicazione delle sue manifestazioni esterne; e tutto questo noi lo constatiamo anche nel fatto della protesi, che nelle sue varie fasi ci presenta, sebbene in campo ristretto, un esempio di relazione causale ed influente tra la mentalità e la manifestazione liturgica bizantina.

## EPILOGO

La visione delle varie questioni intorno alla protesi, avuta attraverso l'esposizione dei precedenti capitoli, ci induce a presentarne in rapide linee il rispettivo andamento generale nella sua storia, per poter quindi sottoporre ad un esame critico la redazione attuale del suo rituale a puro titolo di studio.

A motivo della deficienza di documenti positivi per i primi secoli sino all' VIII circa, in questa trattazione si è dovuto praticamente procedere con una generale distinzione di tempo:

a) Secoli sino all' VIII. b) Dal sec. VIII ai giorni nostri.

Non ostante la difficoltà di stabilire con precisione il luogo della protesi, pure, aiutati dai testi prima, e dal ragionamento induttivo dopo, si può, attraverso qualche sforzo di identificazione, asserire con fondate probabilità, che esso, sia sotto l'indicazione di *παστοφόριον*, sia di *πρόθεσις*, sia ancora di *σκευοφυλάκιον* od anche di *παρατράπεζον*, trovasse posto nel santuario in ragione dell'uso, a cui era destinato.

La preparazione degli elementi sacrificali, che vi si effettuava, non poteva dipendere da un elemento estrinseco della costituzione della liturgia propriamente detta, cioè dalla dimissione dei catecumeni; onde il tempo della espletazione di detto rituale nello svolgimento liturgico non può essere altro, che quello iniziale della liturgia; ed è per questo che sino ad un dato momento la protesi si trovò

all' inizio della liturgia dei fedeli, mentre dopo, a ragione del riordinamento del cerimoniale liturgico, accettando come inizio della liturgia quello, che più o meno abbiamo oggidì, giustamente la protesi (che non è altro se non una preparazione), è stata posta nel momento, in cui si trova tuttora.

Quanto riguarda il ministro, senza dubbio e per la storia e per il carattere della protesi asseriamo, che il sacerdote (a maggior ragione il vescovo) è il ministro riconosciuto per espletare il rituale della preparazione; a ciò non siamo indotti soltanto dai vari documenti positivi, ma anche dal concetto intimo di appartenenza di un rituale, avente di sua natura una intima connessione con il fatto centrale eucaristico; esso non è racchiuso nel campo ministeriale, in cui potrebbe entrare l' azione diaconale con pieno diritto; onde, se bisogna riconoscere che in un dato tempo il diacono vi ebbe la più larga partecipazione, pure è necessario asserire che ciò è da attribuirsi alla sua ingerenza per nulla lodevole e molto meno comprensibile dal lato liturgico; tutti questi sforzi di sostituzione da parte del diacono produssero la logica reazione, facendo ritornare al sacerdote i suoi diritti, delimitando di molto l' azione diaconale.

Nella storia della liturgia noi sovente ci imbattiamo in varie fasi, in vari stadi del suo svolgimento: questo si verifica perfettamente nei riti della protesi: essi partono da una straordinaria semplicità, venendo ben presto accompagnati da un movimento di fase evolutiva, la quale si affermerà in modo speciale verso il secolo XIII, cancellando quasi quella sagoma semplice, che conveniva all' indole dell' atto preparatorio delle oblate; ma anche qui sorge una necessaria reazione, che arriva a dare una certa sistemazione autoritaria sotto il patriarca Filoteo. Accanto a queste varie fasi ha proceduto il significato simbolico dei

riti della protesi, esprimendo in modo coerente alle proprie azioni e cerimonie il ricordo del Golgota, cui fu aggiunto più tardi quello di Betlem. Non è mancato il lato dogmatico intorno alla consacrazione delle particole, che noi abbiamo considerato ora sotto l'aspetto storico-liturgico, ora sotto l'aspetto teologico e pratico.

La protesi nella sua attuale redazione ci riporta quella filoteana con qualche piccola variante. Non dispiaccia istituire qui in maniera piana e semplice un breve esame critico, con uno scopo puramente scientifico, che d'altronde potrebbe avere la sua risonanza anche nella praticità dello svolgimento della protesi.

Per essere coerenti a quanto abbiamo esposto su la costituzione della liturgia orientale (l'omiletica, che non ha affatto nessuna relazione e connessione formale con l'eucaristica), il primo appunto critico alla redazione della protesi potrebbe essere formulato su la sua posizione: il rito della protesi dovrebbe avere il suo posto naturale immediatamente prima del trasporto dei doni sull'altare; ed il criterio, che ci guida a quest'asserzione, non solo è quello logico e consequenziale, già affermato nelle pagine superiori, (che cioè quanto è di sua natura attinente la liturgia dei fedeli, deve trovare in essa la sua posizione), ma è anche quello analogico, secondo una giusta considerazione di analogia con gli altri sacramenti: la preparazione liturgica della materia sacramentale è contenuta nel rito del sacramento: la protesi invece sta fuori del suo posto. Un'eccezione a questo principio, a questo criterio si ha nella cretina e nella estrema unzione per ragioni speciali, che qui non è il caso di esporre.

Un secondo criterio, che lo denomineremmo interno, in quanto riguarda intrinsecamente l'atto preparatorio delle oblate, ci dice che, in conformità di tale atto, la protesi deve mantenere una sagoma ben semplice e spoglia di

qualsiasi apparato prolisso; con il progredire dei tempi si è mancato a questa primitiva ed intrinseca semplicità dell'atto preparatorio sacrificale; e, seppure si vogliano ammettere le varie formole come espressione del simbolismo, che il sentimento religioso vi annette, nondimeno la prolissità delle commemorazioni ha offerto un elemento di esagerazione, che ha non poco offuscata l'espressione di lineare semplicità della protesi, e che ha contribuito a turbare, direi, la sua costituzione. La redazione attuale lasciando piena libertà sia al celebrante, che al diacono di poter commemorare a proprio piacere, invece di imprimervi un certo freno, l'ha piuttosto sanzionata. Tutto questo evidentemente non ha contribuito ad un ritorno all'antica vera semplicità.

Un terzo criterio, che chiameremmo esterno, dice che la protesi è una parte iniziale della liturgia e che quindi non deve contenere alcun elemento, che possa significare separazione da tutto il resto della liturgia; ebbene l'attuale sua costituzione, con un ἀπόλυσις finale, ci dà una vera « missa », che per conseguenza ha la fisionomia di un atto indipendente ed a sé.

CONCLUSIONE. — Sottoposte le nostre considerazioni a questi tre criterii: a) Logico - analogico; b) Criterio interno; c) Criterio esterno, quale conseguenza pratica nell'esposizione redazionale della protesi ci si attende?

A. — Il rito della protesi dovrebbe avere il suo posto immediatamente all'inizio della liturgia dei fedeli.

B. — Senza voler essere esagerati con l'insinuare una completa soppressione delle particole, che d'altronde recano la loro utilità, sarebbe desiderabile togliere quelle rubriche, che danno piena libertà di commemorazioni; ed inoltre restringere tutte quelle commemorazioni onomastiche dei santi sotto questo aspetto: in luogo di nominare

tanti santi, basterebbe indicare il nome generico, come ad esempio i Profeti, gli Apostoli, i Martiri ecc... ed immettere in una di queste categorie il santo del giorno secondo il genere, cui appartiene. Per ragioni evidenti di eccellenza e di superiorità la commemorazione della Vergine rimane intatta. Parallelamente si potrebbe procedere per la categoria dei vivi e dei morti, facendone una commemorazione generica ed introducendo in detta categoria l'intenzione speciale per chi viene offerto il sacrificio. La libertà di far commemorazioni a proprio piacere, il celebrante la può trovare nel tempo del dittici, momento questo ben adatto per i suoi *mnemòsina*.

C. — La soppressione dell' *ἀπόλυσις* finale sarebbe quanto mai desiderabile, per la ragione evidente, che alla fine della protesi non vi è bisogno di alcun congedo.

Redatto sotto questo aspetto il rito della protesi, verrebbe a mantenere le primitiva semplicità di azione preparatoria, ad accettare nello stesso tempo il suo elemento evolutivo nelle particole, frenando e delimitando la esagerata libertà del celebrante, e ad avere il senso di una parte iniziale della liturgia.

*Nel porre fine alla trattazione, sento il dovere di rivolgere i miei più devoti ringraziamenti al Ch.mo e dotto liturgista P. Nilo Borgia, Ieromonaco della Badia di Grottaferata, per tutti i suggerimenti, di cui ha voluto essermi così cortesemente prodigo nella compilazione del presente lavoro.*

## INDICE

PREFAZIONE . . . . .	Pag. 5
BIBLIOGRAFIA . . . . .	» 7
INTRODUZIONE . . . . .	» 11
 I. — Fonti della Protesi . . . . .	 » 19
<i>Fonti liturgiche</i> . . . . .	» 19
<i>Fonti giuridiche</i> . . . . .	» 24
<i>Fonti storiche</i> . . . . .	» 25
 II. — Luogo della Protesi . . . . .	 » 29
<i>Luogo della Protesi nei secoli anteriori all' VIII</i> . . . . .	» 30
<i>Luogo della Protesi nei secoli posteriori all' VIII.</i> . . . . .	» 38
 III. — Tempo della Protesi . . . . .	 » 60
 IV. — Ministro della Protesi . . . . .	 » 73
<i>Il Ministro della Protesi nella sua evoluzione storica</i> . . . . .	» 74
<i>Il Ministro della Protesi secondo la natura del suo ufficio</i> . . . . .	» 86
 V. — Riti della Protesi. . . . .	 » 97
<i>Riti della Protesi dal sec. VIII al XI</i> . . . . .	» 98
<i>Riti della Protesi dal sec. XI al XVI</i> . . . . .	» 107
<i>Riti della Protesi dal sec. XVI ai giorni nostri</i> . . . . .	» 147

VI. — Significato e carattere della Protesi . . . . .	» 154
<i>Simbolismo della Protesi attraverso i suoi     strumenti liturgici</i> . . . . .	» 154
<i>Simbolismo della Protesi nelle particole     commemorative</i> . . . . .	» 164
<i>Carattere immolativo e oblatorio della     Protesi.</i> . . . . .	» 169
<i>Aspetto dogmatico della Protesi</i> . . . . .	» 170
Epilogo . . . . .	» 181

